

ZNAK

LI E S I Ę C Z N I K

Karol Tarnowski	Ś W I A D O M O Ś Ć ESCHATOLOGICZNA
Jan Patočka	SYTUACJA CZŁOWIEKA — SYTUACJA EUROPY
Ewa Bieńkowska	FILOZOFIA CZŁOWIEKA U CYPRIANA NORWIDA
Jerzy Gułkowski	GLOSSA O STWORZENIU Z N I C Z E G O
ks. Kazimierz Jasman	MISTERIUM DUCHA ŚWIĘTEGO
Tadeusz Żychiewicz	JOZAFAT KUNCEWICZ
Andrzej Drawicz	O L I R Y C E BORYSA PASTERNAKA
Bronisław Maj	O W I E R S Z A C H LESZKA A. MOCZULSKIEGO
Kazimierz Z. Sowa	O DZIEWIĘTNASTOWIECZNYM K R A K O W I E
Elżbieta Wolicka	POSZUKIWANIE PIERWOCIN MOWY

VADEMECUM DLA ZESPOŁÓW SYNODALNYCH

Krzysztof Śliwiński: Przegląd krajowy i zagraniczny • Lucjan Suchanek: Wokół Pasternaka • Roman Mazurkiewicz: Artystyczny język średnio-wiecza • Jan Skoczyński: Polska obecność • Andrzej Nowakowski: Sir Ernst Gombrich i jego metoda • Piotr Brożyna: Człowiek i sąd • Czesław Lejewski: Bolesław Sobociński • Józef Japola: Międzynarodowa Konferencja Norwidowska w Chicago • Adam Ziółkowski: Barbara Ubryk na dworze egipskim • Wojciech Życiński SDB: Z cienia do przyjaznego światła

Jedenasta wieczorem...

JOHN HENRY NEWMAN • ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY

KRAKÓW

ROK XXXVI Luty - Marzec (2-3) 1984

351-352

„Sytuacja człowieka zmienia się, kiedy zaczynamy ją sobie uświadamiać”. Ta myśl — właściwie truizm — wyjęta z eseju Jana Patočki, mogłaby służyć za motto trzem tekstom otwierającym niniejszy numer. W różny sposób starają się one opisać powszechne dziś odczucie kryzysu i szukać nań środków zaradczych. Doświadczenie metafizyczne, będące udziałem żyjącego w „oku cyklonu” człowieka współczesnego, łączy się ze swoistą wiedzą przechodzącą w stan nazwany przez Karola Tarnowskiego „świadomością eschatologiczną”. Próbuje on tę świadomość bliżej określić, dotykając zarówno obecnych w niej zagrożeń jak i źródeł nadziei — widzi je przede wszystkim w rodzącej się dziś „świadomości charyzmatycznej”, opartej na poczuciu związku mocy i dobra i wierze w żywą obecność Ducha Świętego. Jan Patočka opisując trapiący Europę kryzys sięga do źródeł europejskiego dziedzictwa, by w obecnej tam „trosce o duszę” szukać odpowiedzi na te same pytania o możliwość ratunku. Wreszcie Ewa Bieńkowska poddaje analizie Norwidowską filozofię człowieka, pozostającą w opozycji do dominujących od Renesansu w myśli europejskiej nurtów, a przez to nieoczekiwanie bliską naszym poszukiwaniom.

Święty Jozafat Kuncewicz, patron Rusi, którego relikwie spoczywają dziś pod sklepieniem bazyliki św. Piotra w Rzymie, jest bohaterem obszernego szkicu pióra Tadeusza Żychiewicza. Losy Świętego przedstawione zostały na tle wydarzeń politycznych i sporów religijnych czasu rodzenia się Unii Brzeskiej, za którą poniósł męczeńską śmierć. Drugą część tego szkicu opublikujemy w najbliższym numerze „Znaku”.

Ewolucja liryki Borysa Pasternaka od oszałamiającego bogactwa i kunsztu pierwszych tomików po ewangeliczną prostotę ostatnich wierszy, ewolucja nierozzerwalnie sprzęgnięta z duchowym rozwojem i kolejami jego biografii, to temat eseju Andrzeja Drwicza wygłoszonego podczas „pasternakowskiej” sesji w Uniwersytecie Jagiellońskim. Towarzyszy mu sprawozdanie z sesji autorstwa Lucjana Suchanka.

W numerze drukujemy też „Vademecum dla zespołów synodalnych” — zbiór wskazówek praktycznych, mogących być pomocą w tworzeniu i pracy takich zespołów, opracowany przez Radę Duszpasterską Archidiecezji Krakowskiej w oparciu o doświadczenia Duszpasterskiego Synodu tej archidiecezji.

KRAKÓW
ROK XXXVI
NR 351—352 (2—3)
LUTY—MARZEC 1984

TREŚĆ ZESZYTU

- 163 ● Karol Tarnowski
ŚWIADOMOŚĆ ESCHATOLOGICZNA
- 181 ● Jan Patočka
SYTUACJA CZŁOWIEKA — SYTUACJA EUROPY
Przełożył z francuskiego Jan Kłoczowski
- 192 ● Ewa Bieńkowska
FILOZOFIA CZŁOWIEKA U CYPRIANA NORWIDA
- 199 ● Jerzy Gułkowski
GLOSSA O STWORZENIU Z NICZEGO
- 213 ● Ks. Kazimierz Jasman
MISTERIUM DUCHA ŚWIĘTEGO.
ZARYS NAUKI ORYGENESA O DUCHU ŚWIĘTYM
- 221 ● Tadeusz Żychiewicz
JOZAFAT KUNCEWICZ cz. I
- 258 ● Bp Lucas Moreira Neves
KILKA MYŚLI O ROLI LAIKATU WEDŁUG
DOKUMENTÓW VATICANUM II
tłum. Ruta Czaplńska, Kazimierz Czaplński
- 267 ● VADEMECUM DLA ZESPOŁÓW SYNODALNYCH
- 299 ● Andrzej Drawicz
STAŁOŚĆ W ZMIENNOŚCI. O LIRYCE BORYSA
PASTERNAKA
- 312 ● Bronisław Maj
„TYLE POWITAŃ W DŁONI...”.
O WERSZACH LESZKA A. MOCZULSKIEGO
- 324 ● Kazimierz Z. Sowa
KRAKÓW: DZIEWIĘTNASTOWIECZNA URBANISTYKA
I ARCHITEKTURA NA TLE DZIEJOWEJ ROLI MIASTA
TEMATY I REFLEKSJE
- 340 ● Stanisław Cichowicz
HIC MULIER

CZYTANE DZISIAJ

- 343 ● Elżbieta Wolicka
POSZUKIWANIE PIERWOCIN MOWY

DYSKUSJE

- 348 ● Stanisław Dąbrowski
UWAGI DO ARTYKUŁU ROMANA MAZURKIEWICZA
„BOGURODZICA — MIĘDZY PIEŚNIĄ I IKONĄ”
- 354 ● Roman Mazurkiewicz
PO „UWAGACH” STANISŁAWA DĄBROWSKIEGO

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 361 ● Krzysztof Śliwiński
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 367 ● Lucjan Suchanek
WOKÓŁ PASTERNAKA
- 372 ● Roman Mazurkiewicz
ARTYSTYCZNY JĘZYK ŚREDNIOWIECZA
- 383 ● Jan Skoczyński
POLSKA OBECNOŚĆ
- 387 ● Andrzej Nowakowski
SIR ERNST GOMBRICH I JEGO METODA
- 396 ● Piotr Brożyna
CZŁOWIEK I SĄD
- 400 ● Czesław Lejewski
ŚP BOLESŁAW SOBOCIŃSKI
- 403 ● Józef Japola
MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA
NORWIDOWSKA W CHICAGO
- 406 ● Adam Ziółkowski
BARBARA UBRYK NA DWORZE EGIPSKIM
- 411 ● Wojciech Życiński SDB
Z CIENIA DO PRZYJAZNEGO ŚWIATŁA

JEDENASTA WIECZOREM

- 416 ● John Henry Newman
Z LISTÓW I DZIENNIKA
tłum. Wojciech Życiński SDB
- 418 ● Antoine de Saint-Exupéry
HYMN DO CISZY
tłum. Aleksandra Ołędzka-Frybesowa
- 421 ● Listy do redakcji
Janina Reniecka, Jerzy Skwara, Wojciech Chudy
Benignus Sosnowski OFM Cap., Marian Romaniuk,
Bohdan Kempniński, Henryk Siewierski, Alicja Stach
- 427 ● Dans ce numero
- 429 ● Książki nadesłane

ŚWIADOMOŚĆ ESCHATOLOGICZNA

Zyjemy w oku cyklonu. Rozmowy o rozbrojeniu zostały przerwane i od dawna czuliśmy, jak bardzo były napięte, jak niewiele trzeba było żeby pękły, a wraz z tym świat zaczął staczać się ku przepaści, z której wyziera coś, co ma przerażającą, niemożliwą jeszcze (na szczęście) do nazwania twarz. Udajemy, że o tym wszystkim nie myślimy — traktujemy to jako wydarzenia na tym samym planie co inne, jako jeszcze jedno wydarzenie wewnątrz świata.

Tymczasem zagęszcza się w nas — nie w pełni świadomie — pewne szczególne doświadczenie, którego nie waham się nazwać doświadczeniem metafizycznym, jakkolwiek słowo „doświadczenie” nie jest tu całkiem na miejscu. Jest to raczej pewne odczuwanie, jakość życia, jakość egzystencji, która niesie w sobie, jak mi się zdaje, głęboki wymiar metafizyczny. Ale jakość ta nie leży na wierzchu — jest ukryta w dwojaki sposób: najpierw przez „potoczne życie”, „bieżące sprawy”, „codziennność”, następnie przez nieświadomą sobie wolę ukrycia, która wcale nie musi być czymś jedynie negatywnym.

W jaki sposób doświadczamy życia na co dzień, potocznie? Jako biegnącego zwykłym trybem codziennego toku spraw, ważnych i mniej ważnych, spotkań z ludźmi, czasem przemyśleń. Ale także jako ważnych spraw narodowych, publicznych, religijnych: uczestnimy w zawodach nadziei i tragediach, ale także we wspólnych zrywach masowych — jak choćby pielgrzymka Papieża. Nasze życie nie jest sytym, a zarazem zatroskanym bytowaniem mieszczaucha — dotyka ono znacznie częściej ważkich, a nawet całkiem podstawowych wymiarów rzeczywistości. Wszystko to stanowi składnik naszego codziennego przeżywania rzeczywistości, a więc szeroko rozumianego egzystencjalnego doświadczenia. Do tych doświadczeń w sensie ścisłym dołącza się jednak coś innego: pewna wiedza, oparta przede wszystkim na rozmaitych środkach masowego przekazu, ale nie tylko na nich, wiedza o możliwej — w sensie możliwości empirycznej — zniszczalności wszystkiego przez broń zbiorowej zagłady. Wiedza ta nie jest tak obecna jak tamte doświadczenia, ale przecież daje o sobie znać, jest składnikiem naszego odczuwania świata, przenika w „podświadomość metafizyczną”, która z kolei może rzutować na nasze podstawowe sposoby bycia, na zasadniczą orientację naszej egzystencji. Tę swoją wiedzę przechodzącą w odczuwanie świata nazwałbym „świa-

domością eschatologiczną", której rdzeniem jest pewne doświadczenie — w szerokim sensie — metafizyczne, w stopniu w jakim splata się ono z przeżyciem religijnym, przygotowuje go, a może odwrotnie: jest na nim ugruntowane.

ŚWIADOMOŚĆ ESCHATOLOGICZNA

Jak odczuwana jest rzeczywistość w „świadomości eschatologicznej”? Jako na wskroś krucha. Jest to najpierw i nade wszystko kruchość w stosunku do mocy człowieka. Dla „świadomości eschatologicznej” człowiek jest straszliwą potęgą: może tworzyć nowe, nieprawdopodobnie skomplikowane i skuteczne urządzenia techniczne, które go coraz bardziej zastępują: komputery; może powodować sztuczne zapłodnienie. Może jednak także unicestwić plód, wyjaławiać ziemię na ogromnych obszarach, może wreszcie i nade wszystko zniszczyć poprzez śmiertcioną broń całą kulę ziemską. Człowiek dla „świadomości eschatologicznej” wydaje się panem życia i śmierci. Doświadczenie kruchości świata jest więc równoczesne ze świadomością nieograniczonej niemal mocy człowieka. Człowieka? Raczej czegoś co jest z człowieka, ale co nie jest nim właśnie, a co przejawia się poprzez współczesną technikę. Sam bowiem człowiek jawi się dla „świadomości eschatologicznej” także, a nawet szczególnie właśnie kruchy, zdany na moc i przemoc wokół niego. Nigdy chyba indywidualny człowiek nie uświadamiał sobie ostrzej swojej nietożsamości z abstrakcyjnym „człowiekiem” jako twórcą cywilizacji techniczno-militarnej, który wciela się dla niego w ludzi „trzecich”, częściowo anonimowych, pomiędzy którymi są ludzie ostatecznie odpowiedzialni za użycie lub nie użycie owej niszczącej siły. Indywidualny człowiek, każdy z nas, zmuszony jest chcąc nie chcąc żyć i uczestniczyć w owej cywilizacji, która dzięki częściowo anonimowym „ludziom trzecim” ma piętno woli panowania za wszelką cenę. Wola ta zagraża poszczególnemu człowiekowi, a zarazem całej cywilizacji, zagraża więc ostatecznie samej sobie — i to podwójnie. Po pierwsze grożąc zniszczeniem poszczególnemu człowiekowi, naraża także na unicestwienie narzędzia, broń itp. wraz z używanymi jej bezpośrednio lub pośrednio „ludźmi trzecimi”, którzy są ostatecznie „podmiotami” woli panowania za wszelką cenę. Po wtóre jest ona zagrożona straszliwie w porządku wartości: będąc wola panowania za wszelką cenę staje ona w niepokojącym pobliżu zła.

Przeżywanie rzeczywistości jako kruchej w obliczu możliwości całkowitego zniszczenia jest — przynajmniej implicite — pewnym

przeżyciem metafizycznym. Przeżycie — czy doświadczenie metafizyczne — to doświadczenie, które dotyczy rzeczywistości w jej całości czy też powszechności, a zarazem w tym, co w niej ostateczne, podstawowe, najgłębsze. Ma ono szczególną strukturę, na której niektóre cechy zwrócili w ostatnich czasach uwagę przede wszystkim Heidegger i Marcel. Ujmując rzeczywistość w całości, doświadczenie metafizyczne przekracza ją tym samym w pewien sposób, wskazując na paradoksalność sytuacji doświadczającego ludzkiego podmiotu, który może — a poniekąd musi — odnosić się do rzeczywistości w jej powszechności i w ten sposób mieć ją niejako przed sobą, czy też być ponad nią. A przecież to przekroczenie dokonuje się w obrębie, wewnątrz jakiejś podstawowej sytuacji, którą Marcel nazywa „tajemnicą ontologiczną”, a Heidegger „byciem”, sytuacji, w którą jesteśmy od początku zaangażowani. Gdy doświadczamy na przykład zdumienia wobec faktu, że w ogóle coś istnieje — cokolwiek, a więc i wszystko — to przecież my istniejemy także, już uczestniczymy w istnieniu. I to istniejemy konkretnie, tu i teraz, w tej a nie innej epoce.

Będąc do głębi „sytuacyjne”, doświadczenie metafizyczne przekracza zarazem swoją sytuację w innym jeszcze sensie: ku głębi tajemnicy, z której wyłania się coś takiego jak „Sacrum”, „duchowość” będąca „nie z tego świata”. I głębię tę rozmaicie interpretuje: człowiek zawsze jako tajemnicę ontologiczną rozumie, ponieważ jest ona jego „żywołem”, w niej żyje i myśli, czy sobie z tego zdaje sprawę czy nie. Każdy człowiek nosi w sobie jakąś własną metafizykę, ponieważ wiedząc o tym, czy nie, zawsze jest zanurzony w tajemnicę ontologiczną i zarazem stoi „wobec” niej, osądza ją i interpretuje, często nie w pełni świadomie, najczęściej nie w sposób systematyczny.

Jakie możliwe interpretacje niesie w sobie współczesne doświadczenie metafizyczne? Jak „świadomość eschatologiczna” może siebie pojęciowo artykułować? Zapewne na wiele sposobów — przyjrzyjmy się jedynie dwóm spośród nich.

DWIE INTERPRETACJE

Istnieje z pewnością interpretacja, która współczesnemu doświadczeniu metafizycznemu wprost się narzuca i która stanowi dlatego szczególną pokusę. Mam na myśli interpretację nihilistyczną. Nihilizm metafizyczny — przynajmniej w jednej ze swych wersji — mówi z grubsza tyle: nic nie jest wartościowe i w tym znaczeniu „niczego nie ma”. Skoro wszystko jest tak bardzo

kruche, to wszystko jest ostatecznie nieważne. Nieważne — bo podszyte nicością. U źródeł metafizyki nihilistycznej pojawiają się niezbywalne kategorie nicości i istnienia. Ale u podstaw tego typu nihilizmu jawi się w sposób oczywisty wartościowanie nie istnienia i nicości: istnienie jest dobre, nicość zła. I pojawia się także — niby we wklęsłości — coś takiego jak „wymóg ontologiczny”, jak go nazywa Marcel: „trzeba, by był, by, by wszystko nie sprowadzało się ... do historii opowiedzianej przez idiotę” (Gabriel Marcel: *Positions et approches du mystère ontologique*, Paris 1933, s. 261). Trzeba, powinna być pełnia bycia, to znaczy taki sposób istnienia, w którym istnienie nie jest nieustannie zagrożone przez nicość, ponieważ dobro nie jest już zagrożone przez zło. Ale tak właśnie nie jest, takiej sytuacji nie ma. Skoro teraz całość rzeczywistości może zostać unicestwiona, to ta całość jest aksjologiczną nicością. To co jest, ponieważ jest zagrożone nicością jest eo ipso złe. Wartościowość istnienia staje się przez to paradoksalnie wartościowością czegoś nieobecnego, czegoś czego właśnie nie ma. Ponieważ nie ma istnienia bez nicości, to istnienie jest samo nicością — oto konkluzja metafizyki nihilistycznej.

Druga interpretacja chce nie tyle oceniać w sposób absolutny całość rzeczywistości, ile wskazać na głębię tajemnicy ontologicznej ujawniającą się poprzez eschatologiczne zło. Zwraca uwagę na to, że w możliwości absolutnego panowania nad rzeczywistością, która oznacza ostatecznie możliwość jej unicestwienia tkwi coś niesamowitego — tkwi tajemnica woli nicości. Wola nicości jest — jeśli tak można powiedzieć — czymś „większym” i bardziej tajemniczym niż sama nicość: jest czymś wewnątrz istnienia, co chce unicestwić samo siebie, jest pewnym bytem wrogim istnieniu. Wprawdzie wola zniszczenia przejawiająca się w mocy współczesnej cywilizacji techniczno-militarnej jest na pozór na usługach czegoś innego, niż czysta wola nicości: woli panowania za wszelką cenę. Ale to „za wszelką cenę” oznacza „za cenę unicestwienia wszelkiego istnienia, jakie by ono nie było, a więc również samej woli panowania jako istniejącej”. Wola panowania za wszelką cenę przekracza w swoisty sposób istnienie, tak, że chcąc podporządkować swojej woli całość istnienia wprowadza w siebie samej niszczycielski dualizm porządku duchowego i porządku ontologicznego. W ten sposób zamiast podporządkować sobie istnienie podporządkowuje się sama ostatecznie i absurdalnie nicości.

To zwracanie się istnienia przeciwko samemu sobie w woli panowania daje do myślenia. Jakkolwiek byśmy sprowadzali ową wolę nicości do czynników psychologicznych, np. do freudowskiego pragnienia śmierci — zawsze pozostanie reszta, której nie da się

tak wytłumaczyć, ponieważ ma ona charakter metafizyczny, a nie psychologiczny: tam, gdzie wchodzi w grę istnienie i nicność, tam wkracza metafizyka, tzn. coś ostatecznego, co dotyczy bytu jako takiego. Za wolą panowania za wszelką cenę wydaje się kryć tajemnica, określana od wieków jako demonizm, która każe myśleć o związku tej woli z inną niż ludzka, radykalnie złą wolą zwróconą przeciwko istnieniu w stopniu, w jakim jest ono dobre i otwierające możliwości dobra. Zwracanie się przeciwko istnieniu ma na celu wyeliminowanie wszelkiej możliwości dobra — dlatego właśnie jest ono wolą nicości w ścisłym sensie.

Jeżeli druga interpretacja wypowiada to, co zawiera się *implicit* w świadomości eschatologicznej, to świadomość ta okazuje się naprawdę *meta-fizyczną*. To znaczy skłania nas ona do przekraczania świata ku tajemnicy radykalnego i aktywnego duchowego zła, które zagnieżdżając się w świecie wydaje się przecież mieć swoje źródło poza nim. Kiedy to sobie uświadomiamy zostajemy w „niesamowity” sposób wyrwani ze spokojnej, potocznej egzystencji, której podstawową jakością wydaje się *zaufanie* do istnienia jako takiego. Czujemy się zagrożeni przez zło, które ma moc i w którego rękę wola ludzka i istnienie wydają się być zabawką. Zarazem jednak czujemy także, że wola radykalnie zła musi mieć *wspólnika* w woli panowania za wszelką cenę — a może ma ona *wspólnika* w każdym z nas? Bo wprawdzie to nie ja byłbym gotów zniszczyć cały świat i samego siebie, ale — czy mogę powiedzieć z czystym sumieniem, że mną samym nie rządzi nigdy od wewnątrz wola panowania? Czy na moją małą skalę nie chciałbym zniszczyć tych, którzy stoją mi na drodze, którzy mi zagrażają, którzy są ode mnie lepsi? Albo też tych, co są gorsi, ale w których drzemie może ukryta wola dobra? Czy więc nie jestem w *mimowolnej* *wspólnocie* — *wspólnocie* zła z tymi, którzy wydają się poddani demonicznej woli nicości? W ten sposób zagrożenie jawi nam się stopniowo w całym swoim ogromie i głębi: dotyka nas już nie tylko w naszym istnieniu, ale w tym, kim jesteśmy — wydając się pochodzić od zewnętrznej w stosunku do nas woli radykalnie złej, kwestionuje nas ono zarazem najgłębiej w naszym wnętrzu.

Wola zła, wola dobra. Jeżeli wola zła dąży do unicestwienia, to może wola dobra dąży do zachowania, ratowania? Co czynię wówczas, gdy nie niszczę drugiego, chociaż mógłbym to uczynić? Co dzieje się, gdy respektuję to, co Levinas nazywa twarzą drugiego, która nakazuje mi szacunek, ale równocześnie nie jest w stanie niczego wymusić? Czy nie to, że drugiemu *pozwalam* być? Być, to znaczy nie tylko po prostu istnieć, ale rozwijać się zgodnie z jego możliwościami — które są możliwościami zarówno zła, jak

dobra? Dokonuję tego, jak się zdaje, nie przez zwykłą tolerancję, za którą kryje się obojętność, ale przez niejasną nadzieję, że to, co dobre w tym człowieku, zwycięży. Ale na czym opieram tę nadzieję, jeśli moje podstawowe przeżycie rzeczywistości — „świadomość eschatologiczna” — nie mówi mi wprawdzie tego, że wszystko jest złe, ale mówi, że wszystko jest kruche i zagrożone przez tajemniczą wolę zniszczenia?

Jak powiedziałem „świadomość eschatologiczna” jest czymś, co nakłada się na naszą codzienność i towarzyszy jej podziemnym nurtem, ale z niej nie wyrasta. Codzienność ma swój własny rytm „letnich temperatur”, powszednich, zwykłych trosk, spraw mniej lub więcej ważnych. To, co w nich przeżywamy, jest dobre lub złe, ale ich całości towarzyszy zazwyczaj specyficzna jakość aksjologiczna, którą nazwałbym „zwyčajnym dobrem”, a które może dałoby się streścić w powiedzeniu: „życie jest mimo wszystko dobre”. Mimo wszystko, mimo kłopotów, zmęczenia, nudy, smutku, cierpień wreszcie. Niejasne odczucie dobroci życia towarzyszy życiu podziemnym nurtem: „świadomość eschatologiczna” zderza się przede wszystkim z tym odczuciem, gdyż jemu właśnie zagraża; ale przez to odczucie to w pewnym sensie odsłania, „tematyzuje”: dzięki „świadomości eschatologicznej” nie tylko niejasno odczuwamy, ale jesteśmy pewni, że życie jest mimo wszystko dobre. Ale pewność ta jest jednak w codzienności ciągle przesłaniana — chciałoby się powiedzieć, że „nie ma na nią czasu”, jest bowiem wtopiona w to, co się konkretnie dzieje, w sprawy, ludzi i rzeczy, które absorbują.

SPOTKANIA

Czasem jednak następuje to, co nazwałbym „spotkaniem”: z wielką i wzruszającą dobrocią ludzką, ale także z zapierającym dech pięknem przyrody, z mądrością praw natury, na których bazuje cywilizacja, a które spostrzegamy nagle w najprostszym zjawisku; albo z wielkością kultury: dzieła sztuki czy myśli. Spotkania takie wrywają nas na moment z codzienności i coś nam objawiają — ale co? Czy konstytuują one specyficzne doświadczenie metafizyczne, tzn. takie, które mówi nam coś o rzeczywistości w jej całości oraz pozwala nam przekroczyć tę rzeczywistość ku jakiemś „ponad”?

Dotykamy znowu w tym miejscu spraw najbardziej fundamentalnych, które stanowią rdzeń wszystkich niemal wielkich filozofii. Jaki sens ma poruszanie ich jeszcze raz? Chodzi mi jedynie o chwi-

lę zadumy nad wyłaniającą się w nich tajemnicą, aby skonfrontować ją z tajemnicą zła.

Czego doświadczamy w „spotkaniach”? Czy ich wielorakość i wielokształtność łączy coś wspólnego? To co je łączy nazwałbym tak: uderzające, oczywiste dobro. Piękno nie jest tylko symbolem dobra, jak chciał Kant — ono samo także jest dobrem: piękno nie jest obok dobra, lecz dobro jest ponad nim, prześwieśla je i przenika. Dobro naturalnie ma także swój sens specyficzny: oznacza szczególną jakość aksjologiczną, pojawiającą się w świecie specyficznym ludzkim, w kontaktach międzyludzkich, w ludzkich działaniach, szczególnie moralnych. Ale dobro wydaje się czymś więcej: jest ono „światłem”, które z jednej strony umożliwia dostrzeżenie tego, co w ogóle pozytywne lub negatywne, tego co więcej lub mniej wartościowe, z drugiej — oświetla ono szczególnym blaskiem całość rzeczywistości w sytuacjach „spotkań” — tak, że czujemy się zanurzeni w tej prześwieślonej rzeczywistości, przez nią ogarnięci (zob. Józef Tischner *Myślenie według wartości* w tomie pod tym tytułem, Kraków 1982, ss. 489—90). Gdy rozmawiam z dobrą osobą, czuję się wciągnięty w orbitę dobra, tak zarazem, że ono mnie z tą osobą i z całym światem łączy. Podobnie jednak jest wtedy, gdy oglądam obraz np. Vermeera: stojąc przed nim nie jestem bynajmniej tylko widzem stojącym na zewnątrz kontemplowanego, pięknego dzieła. Piękno „płyń” do mnie od obrazu, zagarnia, tak iż czuję, że jest mi najgłębiej dobrze; czuję się zanurzony w „pozytywność” piękna, która przez pewien czas znaczy swoim piętnem cały świat dookoła. Jeszcze może wyraźniej wciąga nas w swoją orbitę i określa cały nasz klimat wewnętrzny szczególnie piękno krajobrazu, które wtapiając nas i „godząc” z rzeczywistością sprawia, że czujemy się dotknięci jakimś dobrem wysokiego — mimo swojej niemal banalności — rzędu. Nie wyklucza to naturalnie możliwości napięć zachodzących np. między pięknem krajobrazu, a naszymi smutnymi myślami: dobro nie zabiera nas ze świata cierpienia i zła, ale otwiera przed nami nowy horyzont — czegoś co jest od zła wolne. Spróbujmy bliżej ów nowy horyzont określić.

To co od zła wolne jawi się jako czyste, przez zło nie zbrukane, od niego w pewien sposób ocalone. W pewien sposób — gdyż równocześnie dobro, które doświadczamy, jest kruche: ludzka dobroć nie jest niezmienna, piękno przyrody może zostać zniszczone, jej wspaniałe prawa zwrócone przeciwko niej samej i przeciwko człowiekowi. A jednak na dnie doświadczenia dobra w jego czystości jest spokojna pewność — skąd ona płynie? Chyba od pewnego aspektu dobra, który niełatwo sobie uświadomić, a który możemy określić jako „prawdziwość”. Czujemy, że

człowiek dobry jest w tej swojej dobroci — o ile jest ona autentyczna — prawdziwym człowiekiem; prawdziwym, to znaczy zarazem rzeczywistym. Nie przypadkowo używamy często zamiennie słów „prawdziwy” i „rzeczywisty” np.: sprawa wygląda naprawdę (prawdziwie) źle = sprawa wygląda rzeczywiście źle, rzeźba jest prawdziwie (naprawdę) wspaniała = rzeźba jest rzeczywiście wspaniała. W porównaniu do tego, co jawi się nam jako prawdziwe, wszystko inne wydaje się nieprawdziwe, czyli pozorne, podczas gdy tamto jest właśnie rzeczywiste. Świat, o którym myślimy przez pryzmat dobra jako o nijakim czy złym wydaje się zarazem w pewien szczególny sposób „fantomiczny”, nie-realny.

Spotkanie z drugim człowiekiem, od którego promieniuje dobroć i które prowadzi do jakiejś istotnej, duchowej więzi pozostawia w nas spokojną pewność prawdziwości, która nam podpowiada: „to jest rzeczywiste — temu warto poświęcić to, co mniej ważne, a co i tak przeminie, po to, by tamto trwało”. Prawdziwe spotkania między ludźmi zawierają same w sobie, w swojej „materii” coś co je od razu wynosi ponad zwykłe dzianie się: równocześnie nakaz i obietnicę trwałości. Spotkania międzyludzkie apelują do ludzkiej wolności i są na nią zdane — zawierają więc w sobie możliwość odmowy ich uznania i kontynuowania. Ale każde prawdziwe spotkanie domaga się — zauważył to już Deleuze — powtarzania i w ten sposób nieustannego aktualizowania, to znaczy jakby stwarzania na nowo prawdziwości, która w spotkaniu jest nam dana. Powtarzanie prawdziwych spotkań powoduje, że zaczynamy w rastać w to, co rzeczywiste, w stosunku do czego reszta — jakże wiele „wartości” — jawi się jako pozorna, gdyż nie sięgająca tego co naprawdę ważne i co trwa w nas w głębi, a co równocześnie buduje mój — i nasz — byt. Poprzez prawdziwe międzyludzkie spotkania czujemy, że wyzwalamy się nieraz nasze najgłębsze możliwości; to znaczy, że przestają być one tylko możliwościami, „aktualizują” się, ale zarazem odsłaniają to co już było we mnie, jakby moją najlepszą częśćką, zarazem istniejącą i wołającą o wyzwolenie, zamkniętą i wołającą o otwarcie. Poprzez te spotkania ujawnia się także szczególny styl mojego bycia sobą, styl który jest przeciwieństwem zespołu nawyków: jest raczej ożywiająca formą, która przenika i „rzeźbi” całą naszą egzystencję. Przejawia się on co prawda także poprzez moje wady, ale w tym, co najlepsze wychodzi na jaw to, co można by nazwać „jasnym kształtem”, osobowością, a co wydaje się — czy nas to ludzi? — czymś dla nas z góry przeznaczonym, na to by rozwijało się i — trwało. W międzyludzkim spotkaniu utrwała się nade wszystko więź miłości — w najszerszym sensie — a więc

wspólnota, która wydaje się, poprzez całą kruchość, ulotność spotkań, czymś trwałym, „na wieki” zdolnym przetrwać i ocaleć poprzez wszystko — nawet śmierć.

A jakże to jest ze swoistym „spotkaniem” piękna — na przykład przyrody? W przeciwieństwie do piękna dzieła sztuki, np. obrazu Vermeera, piękno przyrody wydaje się mniej kruche, bardziej „nieśmiertelne” niż dobro ludzkich spotkań. A jednak także i ono jest ulotne, zależne nieraz od pogody, oświetlenia, a przede wszystkim zależne od sposobu, w jaki człowiek interweniuje w przyrodę: przyroda i kultura nie dają się od siebie oddzielić, chodzi tylko o to z jaką kulturą wchodzi przyroda w symbiozę — wiedział o tym wielki pionier ochrony przyrody w Polsce, Jan Gwałbert Pawlikowski. A przecież jest coś w doświadczeniu kruchego piękna przyrody, co ukazuje nam jakby inny porządek, inny świat niż ten, w którym jesteśmy na co dzień. Jest to ten sam świat, ale przemieniony, a zarazem nagle odsłonięty w swojej istocie, ujawniający to, co drzemie w jego wnętrzu i co wydaje się coś zapowiadać i zarazem o czymś świadczyć. Piękno — szczególnie przyrody — wskazuje na porządek rzeczywistości, w którym możemy przebywać i w którym czujemy się jak w domu, jak w ojczyźnie. Jesteśmy „nastrojeni” na piękno, odnajdujemy się w nim, tak jakbyśmy po długiej wędrówce odnaleźli wreszcie ... dom? czy może tylko drogę ku niemu...? Przebywając w pięknie czujemy się na dobrej, właściwej drodze, która nie może nas zawieść, jeśli tylko umiemy ją odczytać, po niej się poruszać. Jest to droga do domu, do tego co jedynie zasługiwałoby na nazwę domu, co byłoby domem prawdziwym i rzeczywistym. W domu nade wszystko jest, powinno być swojsko i dobrze; w domu chcemy przebywać, a co najmniej do niego wracać, jako do czegoś, co się nie zmienia, co na nas zawsze czeka. Obietnicę takiego domu przynosi kontemplacja piękna — jest ona przebywaniem, którego się nie chce zmieniać, w którym chce się trwać. Przebywaniem w zachwycie, który sprowadza zarazem pokój.

Zarówno w doświadczeniu głębokich, prawdziwych spotkań z ludźmi, jak w zetknięciu z wielkim, prawdziwym pięknem, jak wreszcie w — nieanalizowanym tutaj bliżej, ale jakże ważnym — spotkaniu z odkrywczą, prawdziwą myślą, np. filozoficzną, czujemy, że objawia się nam tajemnicza, zawyczaj ukryta „twarz” rzeczywistości; twarz ta jest jej najgłębszą prawdą, ale zarazem ją przekracza ku czemuś, w czym można przebywać, co powinno trwać, przez co także można być nieskończenie pełniej, niż wszystko co nas otacza. Odsłania się tu intymny związek dobra (piękna), prawdziwości i niezmienności, które nie jawią się bynajmniej tylko jako wartości, ale wskazują razem na coś takiego jak

„istotna rzeczywistość”, którą można by także określić jako „bycie”. Być — to trwać w promieniach dobra, prawdy i piękna i dzięki temu „żyć” bez trwogi przed atakami nicości, agresywnej nicości, która chce przerwać to bogate trwanie i je zniszczyć. Tak rozumiane „bycie” jest tym, czego nie tylko najgłębiej pragniemy, ale czego całą naszą istotą się domagamy, jak powierza, bez którego nie sposób na dłuższą metę żyć.

Powiedziałem, że na dnie doświadczenia spotkań kryje się spokojna pewność. Jej jedno źródło, to owa „prawdziwa rzeczywistość”, którą można by wyrazić wykrzyknikiem „nareszcie”: „to jest nareszcie to, o co chodzi”, „to jest nareszcie prawdziwy człowiek” itd. To jest nareszcie prawdziwe i dlatego — mimo całą swoją kruchość — rzeczywiste, bo napełnione upragnionym i całą naszą istotą wymaganym sensem. „Sens” — oto jeszcze jedno, jakże wieloznaczne słowo, które się tu narzuca. Jego znaczenie, które mam tu na myśli, dotyczy tego, co egzystencjalne w rozumieniu pokierkegaardowskim: życie sensowne, to życie „usprawiedliwione”, życie „pełne”, a więc zarazem „na jawie” — rzeczywiste. W tym podstawowym doświadczeniu związku między sensownością a rzeczywistością zawiera się implicite refutacja czysto faktycznościowego rozumienia rzeczywistości. Rzeczywistość — to taka „struktura życia”, o której można powiedzieć na przemian, że jest „zaledwie” albo „w pełni”. Rzeczywistość w pełni — czy nie to mamy na myśli mówiąc o „byciu”?

Drugie źródło spokojnej pewności tkwi, jak mi się zdaje, w poczuciu, że to co dobre jest nam *darowane*. Na dnie wszelkich spotkań kryje się — często nieuświadomione — doświadczenie daru. Daru można nie zauważyć, nie rozpoznać, odrzucić. Jeśli jednak otwieramy się na spotkania, to *powierzamy się* dobru, jakby płynęło ono nie z nas, lecz z czyjejs łaski, która nas obdarza w sposób niezasłużony. Im bardziej otwieramy się na dobro i mu powierzamy, tym bardziej mamy poczucie, żeśmy na nie nie zasłużyli i że zostaliśmy nim właśnie obdarowani. W tym obdarowaniu zdaje się kryć uśmiech, podanie ręki, pociecha — czyjaś dobra wola. Czy jest to tylko złudzenie antropomorficzne? Mówi się często o „uśmiechu losu”, „przychylności fortuny”, „łacie szczęścia”. Te wygodne określenia kryją w sobie głęboką prawdę, ale zarazem typową dla potocznego myślenia łatwiznę: to one są prawdziwymi antropomorfizmami, nie troszczącymi się o ich oczywistą sprzeczność. Cóż to jest los, fortuna, szczęście, żeby miały się „uśmiechać”, czy być „przychylne”? Trzeba jak się zdaje wybierać między „uśmiechem” a „losem”: to nie los się uśmiecha lub nie — tylko ktoś może się do nas uśmiechać lub być nam

przychylny. Ktoś, kto byłby skrajnym przeciwieństwem demonicznego niszcyciela — ktoś, kto „pozwała być”.

Doszliśmy do momentu, w którym doświadczenie dobra wydaje się przechodzić w doświadczenie metafizyczne, analogiczne do doświadczenia zła. Także ono zawiera w sobie swoje własne przekroczenie — czy raczej w tym doświadczeniu, wewnątrz niego zawiera się jakby przekroczenie świata w całości ku czemuś innemu, co zdaje się przybierać twarz osoby, to znaczy Kogoś, kto jest dobry i — „święty”.

DOBRO I MOC

Jednakże oba doświadczenia zdają się różnić w sposób zasadniczy. W jednym z nich jawi się zło, które wydaje się potężne, ale jakby nierzeczywiste. W drugim odśłania się dobro, które jest bezbronne, ale które zarazem czujemy jako w pewien sposób stokróć bardziej rzeczywiste niż zło: to znaczy takie, któremu warto poświęcić życie, które może nadać życiu sens i przez to uczynić je życiem „na jawie”, godnym poznawania, otwierającym przed nami nieograniczone tajemnice. Mimo to jednak, to co jawi się poprzez „spotkania” jest jakby nie z tego świata, w którym włada zła moc. Najbardziej podstawowym składnikiem „świadomości eschatologicznej” jest sprzężenie mocy ze złem, a dobra ze słabością. Ta świadomość związku siły i zła leży u podstaw różnych filozofii pesymistycznych, a także np. późnej filozofii Schelera: dla Schopenhauera u podstaw rzeczywistości leży zła wola mocy — metafizyczny pierwiastek, który włada światem, dla późnego Schelera duch jest bezsilny względem cielesności, która jest ślepyim popędem. Stąd krok tylko do nihilizmu z jednej strony, z drugiej — do takich, wspaniałych zresztą ksiązek, jak *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa* Zdziechowskiego.

To, do czego tęsknimy całą duszą — to związek dobra i mocy. Pytanie, jedyne pytanie, które nas naprawdę obchodzi jest takie: czy taki związek jest możliwy realnie, a nie tylko logicznie? Na to pytanie narzuca się natychmiast odpowiedź: związkiem tym jest Bóg chrześcijaństwa, w którego kręgu wszyscy żyjemy i który stanowi naturalnie jedyną nadzieję wierzących. Na tej odpowiedzi moglibyśmy artykuł zakończyć. Ale nie spieszymy się: nie o to chodzi, żeby automatycznie na pytania odpowiadać, lecz by myśleć. Zapytajmy więc najpierw: czy doświadcza my gdzieś związku mocy i dobra, czy też jest to jedynie to, do czego całą duszą tęsknimy i w co ewentualnie wierzymy?

Powróćmy do poprzednio wyróżnionych doświadczeń. Próbowa-

liśmy je uchwycić i opisać jedynie pod kątem związku dobra, prawdy, piękna z „rzeczywistością”, jako pełnią sensu. Czy jednak w doświadczeniach tych nie da się także dostrzec związku tak rozumianej rzeczywistości i mocy?

Czy w spotkaniach z dobrym człowiekiem nie doświadczamy czasem osobliwej mocy, która od niego płynie? Może to być cicha moc niezłomnej życzliwości, której nic nie jest w stanie zniechęcić, albo mądrości, która nas uderza swoją głębią, albo wspaniałej siły charakteru, która przejawia się poprzez całą postawę życiową człowieka. Najintensywniej odczuwamy moc w tym szczególnym stopie różnych wartości, który określamy jako „świętość”. Ludzie „święci” uderzają nas najczęściej niezwykłym połączeniem tego, co odczuwamy jako owoc ich wewnętrznej pracy z absolutnym zawierzeniem mocy Świętego Boga. U ludzi „świętych” czujemy, że im bardziej powierzają się Bogu, tym bardziej są zdolni tworzyć wokół siebie wartościowe stany rzeczy, tym większą mają moc, która wydaje się nie płynąć z nich samych jedynie. Ludzie ci świadczą nie tylko o tym, że moc ducha jest w ogóle możliwa, ale że wydaje się ona podlegać pewnemu prawu: jest ona tym większa, im mniej chce polegać tylko na sobie samej, lecz na nieskończenie ją przewyższającej mocy transcendentnego Boga. W jaki sposób moc ta przejawia się w spotkaniach? Dotyka nas ona i przemienia od wewnątrz: czujemy się poruszeni, wytrąceni ze stanu statycznej homeostazy, w jakiej zazwyczaj tkwimy. Nie jest to przy tym wcale konieczne poruszenie emocji — raczej rozjaśnienie całego naszego wnętrza przez jakąś nieznaną nam dotąd z własnego doświadczenia prawdę. Ta trudna do nazwania wcielona prawda skłania nas do zasadniczej przemiany naszego życia i ukazuje na moment, że ta przemiana jest możliwa. Zazwyczaj w jakiś czas po takim spotkaniu czujemy, że jesteście naprawdę „nawróceni” i że działa w nas jakby inna, dobroczynna i twórcza siła, która pomaga nam być tymi, którymi chcemy być.

Narzuca się tu od razu pytanie: czy człowiek żył, albo za mało dobry nie może także silnie oddziaływać, jeżeli jest tym, co nazywamy „silną indywidualnością”? Czy Hitler nie oddziaływał na ludzi w pewnym sensie równie silnie jak Jan Paweł II? Owszem, oczywiście może. Ale nie trzeba chyba podkreślać, jak bardzo to różne oddziaływanie: tam atrofia człowieczeństwa, siejąca zniszczenie wewnątrz i zewnątrz, tu dotykane tego, co w każdym człowieku najlepsze i pobudzanie do twórczego rozwoju. Moc jest sama w sobie aksjologicznie neutralna — jest mocą do dobra i do zła. Nie chodzi o to, by wykazać, że moc jest sama w sobie dobra: jest ona dobra w stopniu, w jakim może służyć dobremu. Chodzi jedynie o obalenie, a co najmniej nadwężenie fałszywych opinii

o tym, że siła jest po stronie zła i że dobro oraz duch są bezsilne.

Ową dwuznaczność mocy widać zresztą jeszcze wyraziściej na przykładzie zjawisk masowych. Każdy wie, co oznaczało posłuszeństwo i niszczyielska siła oddziałów SS i wszystkich tego rodzaju formacji. Ale któż z nas nie był do głębi poruszony spokojną i godną mocą tłumów na Błoniach krakowskich podczas obu pielgrzymek Jana Pawła II, czy którejś z licznych „pielgrzymek warszawskich”? Dobro, prawda, miłość — to potęgi, jeżeli zakotwiczą się w ludziach na nie otwartych, potęgi t w ó r c z e. Zacytujmy tutaj Romano Guardiniego: „...faktem jest, że człowiek może być rzeczywiście silny tylko wtedy, gdy jednocześnie ma rację ... Gdy tylko człowiek użyje siły bez słuszności, siła ta ulegnie zaraz przemianom, zmieni się w gwałt, brutalność i już przez to samo zakiełkuje w niej zarodek słabości zamiast siły. I odwrotnie: prawdziwa słuszność tylko wtedy może zachować swoją istotę, jeśli zostanie poparta siłą przekonania, w przeciwnym bowiem wypadku zamieni się w niepewność i bezwolność...” (*Wolność, taska, los*, Kraków 1969, ss. 289—290).

Czy promieniuje siła z piękna dzieł sztuki lub przyrody? Gabriel Marcel pisał, że słuchanie muzyki Bacha było jednym z najpotężniejszych czynników, które wprowadziły go w świat religii. Wiemy, czym była muzyka Chopina dla Norwida, czym było malarstwo dla Baudelaire'a — przykłady można by mnożyć w nieskończoność. A przyroda? Wystarczy poczytać wielkich mistyków, Wordswortha czy przypomnieć sobie o Petrarce na szczycie Mont Venteux lub Staszicu na Łomnicy ... Podobnie jest przecież z nieustannym oddziaływaniem całej kultury na nas: wielkiej filozofii, wielkiej literatury. Powtórzmy: prawda, dobro, a dodajmy: piękno — to twórcze potęgi. Ich moc polega na tym, że zwracają się do naszej wolności i pobudzają ją do twórczej odpowiedzi: tylko to, co płynie z głębi wolności ma prawdziwą siłę, a wolność tworzy tylko wówczas, gdy jest poruszona przez najwyższe wartości.

Pisałem parokrotnie o tym, że spotkaniom towarzyszy spokojna pewność, której jednym ze źródeł jest poczucie obdarowania — jakby wyciągniętej ręki czy uśmiechu, wobec których się rozprężamy, jeśli nie jesteśmy z góry nastawieni na odmowę: dobro nas wyzwala z nas samych. W promieniach dobra przemienia się całe nasze istnienie i staje się zapowiedzią prawdziwego bycia. Całe istnienie wydaje się darem, gdyż jest nam wówczas po prostu dobrze i to „dobrze” zabarwia na moment całość naszego doświadczenia świata. Co to jednak znaczy, że całość istnienia jawi się jako dar? Czy nie to, że samo istnienie jest w ręku Kogoś, kto pozwala rzeczom być, to znaczy rozkwitać, dorastać może do

swojej najwyższej miary i w ten sposób zarazem chwalić swego dobroczyncę? W doświadczeniu takich spotkań — nazwijmy je od tej strony doświadczeniami „pełni” — rzeczy przestają się wydawać zdane jedynie na siebie: wydają się niesione przez stwórczą moc, która im sprzyja i nie niszcząc ich suwerennej samoistności zabezpiecza ich wzrost, tak że „włos im z głowy nie może spaść”. W doświadczeniu tym mieści się coś z mądrości dobrego gospodarza i coś z dobroćliwości ojca, który wypuszcza z ręki „pozwalając być”, ale zarazem czuwa: i objawia się przez to czuwanie. Przez doświadczenia pełni prześwieca Twarz, która wydaje się mówić: „nie bójcie się, to Ja jestem Alfa i Omega”.

Czy doświadczenie to mówi coś więcej? Czy mówi o tym, że całe istnienie nieustannie wychodzi z ręki Tego, którego nazywamy Bogiem, że bez Niego „nic się nie stało, co się stało”? Chyba nie. Ale daje ono do myślenia. Konfrontuje kruchość istnienia z łaskawością Gospodarza i Ojca; kruchość, to znaczy nie tylko łatwość zniszczenia, unicestwienia, ale jeszcze głębiej zasadniczą niesamowystarczalność ontologiczną. To, co może zostać unicestwione, musi najpierw powstać, to znaczy ostatecznie otrzymać istnienie. Wszystko co powstaje, zostaje tym samym „powołane do istnienia”: przedtem go nie było — powstaje „z własnego niebytu”. Cóż to jednak znaczy jak nie to, że czerpie ono istnienie nie od siebie, lecz od Mocy, która może powoływać do istnienia i w nim „utrzymywać”, która wszystko najdosłowniej stwarza „z” nicości, co znaczy, że świat i to, co w nim żyje jest w stosunku do Stwórcy czymś radykalnie nowym, co zarazem Jemu wszystko zawdzięcza (porównaj na ten temat rozważania Władysława Stróżewskiego w jego *Dialektyce twórczości*, Kraków 1983 ss. 54—76). Takiej mocy stwórczej żadne „stworzenie” w sobie nie posiada. Kiedy rodzi się dziecko, rodzice patrzą na nie z zachwytem i czymś w rodzaju pobożnej czci: bo oto jawi się przed nimi cud nowego istnienia, które jest wprawdzie „z nich”, ale zarazem w innym, o wiele głębszym sensie „z nicości”. Nie czują się oni jego stwórcami, raczej jedynie pośrednikami w tajemniczym dziele tworzenia, które przechodząc przez ich ciała sięga korzeniami głębin Mocy Kogoś, kto może istnieć sam przez się, z wnętrza swojej własnej „wszechdoskonałości”, która nie może nie istnieć. A w *Medytacjach o pierwszej filozofii* pisze Kartezjusz: „Muszę się więc sam siebie zapytać, czy posiadam jakąś moc, przez którą mógłbym sprawić, abym ja, ten który teraz jestem, mógł istnieć także za chwilę. Bo skoro nie jestem niczym innym jak tylko rzeczą myślącą, albo przynajmniej, gdy mówię teraz dokładnie o tej tylko części mojego ja, która jest rzeczą myślącą, to bez wątpienia byłbym świadomy tej mocy, gdyby ona była we

mnie. A tymczasem nie znajduję niczego takiego w sobie i stąd najoczywściej poznaję, że jestem zależny od jakiegoś różnego ode mnie bytu". Zwłaszcza, że odnajduję w sobie równocześnie nieusuwalną, głęboko we mnie wszczepioną ideę nieskończoności i pełni doskonałości, która nie może pochodzić we mnie tylko od moich rodziców, gdyż musieliby ją także otrzymać od swoich rodziców itd. „I dlatego nie może tu już powstać żadna trudność, lecz w ogóle trzeba dojść do wniosku, że to samo iż ja istnieję i posiadam ideę bytu najdoskonalszego, czyli Boga, dowodzi jak najoczywściej, że Bóg także istnieje”. (*Medytacje o pierwszej filozofii*, PWN Warszawa 1958, ss. 65—67).

MOC A NADZIEJA

A przecież czujemy, że wszystko to nie wystarcza: ów "byt najdoskonalszy", nierozłączna jedność dobra i mocy czyli Bóg, jest w świecie ukryty. Nawet wtedy, gdy jego twarz prześwieca poprzez spotkania i poprzez doświadczenia pełni pozwala tak bardzo rzeczom „być”, to znaczy także być ze siebie samych, że usuwa się w cień i wydaje na pozór świat na pastwę ślepej gry sił i ludzkiej woli panowania za wszelką cenę. Bóg w świecie wydaje się nieobecny. To właśnie ośmiela ludzką wolę panowania za wszelką cenę i ukrytą za nią nieludzką złą wolę niszczenia wszelkiej możliwości dobra — gdyż przeciwnik dobra ukryty jest także: nie do niego należy naruszanie zasadniczego porządku metafizycznego, który nie on ustanowił. Jest to nade wszystko porządek wolności skierowanej na wartości: Stwórca przejawia się — i ukrywa — w dobru, prawdzie i pięknie przełamujących się w niezliczonych konkretnych wartościach, które człowiek może odczytać i wybrać. Podobnie anty-stwórca, niszczyciel przejawia się w złu i w konkretnych anty-wartościach, zazwyczaj podających się na pierwszy rzut oka za wartości pozytywne, które człowiek także może wybrać, lub odrzucić. Ale zło dysponuje jednym ogromnym atutem: jest łatwe. Łatwiej jest niszczyć niż odpowiedzialnie tworzyć. Odpowiedzialne tworzenie domaga się zazwyczaj opanowania przez człowieka najpierw swojej „natury”, to znaczy nieokiełznanych pragnień, a przede wszystkim egocentryzmu, który człowieka zamyka w sobie i wyjaławia: prawdziwe tworzenie domaga się pokory wobec możliwości, które nie od człowieka pochodzą i nad którymi nie do końca panuje. Dlatego niszczenie będzie zawsze nieodpartą pokusą i zawsze realnym — choć raczej „koszmarnym” niż „rzeczywistym” zagrożeniem.

Dlatego jeśli „świadomość eschatologiczna” nie chce zamknąć się

w samej sobie i poddać paraliżującemu poczuciu, które jest zarazem decyzją: „wszystko stracone”, musi odnaleźć nadzieję.

O nadziei pisano tak wiele i tak wnikliwie (Marcel, Bloch, Pieper, Moltmann, Tischner i in.), że nie będę się tu silił na dokładniejszą jej analizę. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na jedną sprawę, która wyłania się w związku ze „świadomością eschatologiczną” i która, jak sądzę, przyczynia się do uchwycenia istoty nadziei. Mianowicie w świetle tej świadomości nadzieja jawi się w sposób zupełnie wyraźny jako nadzieja na zbawienie. Nadzieja jest tam, gdzie zagrożenie jest tak wielkie, a szansa na „wyjście z sytuacji” tak mała, że umysł przestaje kurczowo obliczać owe szanse, dokonywać rachunku możliwości i ma do dyspozycji tylko własną postawę, która może albo zahipnotyzować się tym co najgorsze i kurczyć wokół niego, albo otworzyć się — na co? Na to chyba, że moc stwórcza, bez której nic by nie zaistniało i nic nie mogło być dobrze, prawdziwie i pięknie, wyjdzie z ukrycia, odsłoni się i uratuje coś, co ma olbrzymią wartość. Nadzieja zawsze transcenduje daną sytuację ku mocy, która zdolna jest uratować to, co na pozór nie do uratowania. Zwrot „na pozór” jest tutaj znamieny. Mówi on dokładnie to samo co „koszmarność” lub „nierzeczywistość” zagrożenia i zła. Zagrożenie jest realne, ale zarazem w swoisty sposób pozorne. Pozór dotyczy mianowicie perspektywy całkowitego unicestwienia: niebezpieczeństwo, które wywołuje w nas straszliwą trwogę grozi całkowitym unicestwieniem i wmawia, że jest w stanie to uczynić. Zła moc, która kryje się za wolą panowania za wszelką cenę, rości sobie pretensje do bycia panem istnienia i nieistnienia, a więc do mocy Stwórcy świata. Otóż tę właśnie pretensję nadzieja zawiesza w prawach, „wtrąca w nawias” mówiąc językiem Husserla i kieruje się ku mocy, która jest większa niż moc zła, a zarazem jest dobra: kieruje się milczącym apelem, niemyim błaganiem, w którym jest nieśmiałe lecz ufne zawierzenie: „Ty możesz uratować, w Twoich rękach nie zginiemy!” Apel ten nie stawia owej dobrej mocy warunków, nie przesądza z góry, co to znaczy być uratowanym, w jakim „sposobie istnienia” ma to być dokonane — w szczególności czy obecna postać świata nie musi przejść przez jakieś radykalne oczyszczenie nazywane „końcem świata”, tak jak wiemy, że my sami musimy przejść przez oczyszczające wrota śmierci. Zawiera się w nim jedynie błaganie i zarazem ufność w ostateczne zwycięstwo istnienia nad nieistnieniem, dobra nad złem, prawdy nad fałszem, krótko: bycia jako pełni nad nicością aksjologiczną i metafizyczną.

ŚWIADOMOŚĆ CHARYZMATYCZNA

W tym miejscu naszych rozważań trzeba powiedzieć wyraźnie: tak opisana nadzieja jest de facto nadzieją opartą na obietnicy. Jakkolwiek by bowiem nadzieja transcendentowała wszystkie określone formy ratunku, musi być „rozumna”, w istocie nadziei zawiera się postulat rozumności, czy może lepiej „wiarygodności”. Nadzieja opiera się na zaufaniu do słowa, które nie może zawieść, a które mówi o Bogu dobrym i mocnym. Moc dobra musi być Bogiem transcendentnym, który może i chce zwyciężyć moc złą. Jeżeli więc nadzieja jest nie tylko naszą ostatnią szansą, ale może być faktem, to tylko dlatego, że wola ratunku, czyli „zbawienia świata” została objawiona w Jezusie Chrystusie. Ujawnienie się mocy Boga w stosunku do zagrożonego śmiertelnie świata musiało zostać poprzedzone — choć zarazem właśnie w najmniejszym stopniu nie „musiało” — objawieniem się Jego mocy w zmartwychwstałym Chrystusie i w Jego Słowie, zawartym na kartach Ewangelii — po to byśmy dojrzewali i przyczyniali się do tego, co nam przyobiecano. Nasza nadzieja jest de facto odpowiedzią na obietnicę zbawienia — czy zdajemy sobie z tego sprawę czy nie. Jest zarazem odpowiedzią i wołaniem, gdyż pełne zbawienie jest wciąż obietnicą, jest wciąż przed nami i wciąż domaga się od nas niestrudzonej współpracy: „bo stworzenie oczekuje z utęsknieniem objawienia się synów Bożych ... Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 19—22).

Nadzieja chrześcijańska jest przeciwieństwem biernego wyczekiwania. Jest uczestniczeniem w mocy zmartwychwstałego Chrystusa, która już objawia się w Kościele. Chrystus obiecał swoim uczniom, że ześle na nich swoją moc poprzez Ducha Świętego. I moc ta jest zsyłana wraz z sakramentami, a szczególnie z Sakramentem umocnienia w Duchu Św., jakim jest bierzmowanie. Jest to moc charyzmatów czyli darów, które są dla każdego odrębne, każdemu właściwe, a zarazem przecież „analogicznie” wspólne. Są to przede wszystkim: głęboka, synowska zażyłość z Bogiem w modlitwie, zdolność do całkowitego zawierzenia Mu losów świata i swoich własnych, radość, pokój, wzrastająca miłość do wszystkich ludzi, a także — last but not least — charyzmaty „trzeźwego myślenia” i „mądrości”, to znaczy budowania prawdziwej kultury: filozofii, teologii, sztuki itp. Jest to po prostu moc do pełnego i coraz pełniejszego życia chrześcijańskiego. Uzdalnia ono chrześcijan do skutecznej walki ze złem w sobie i wokół siebie, i budowania „cywilizacji miłości”; współpracuje w ten sposób w dziele zbawienia, które adresuje się zawsze i nieodmiennie do ludzkiej

wolności, oczekując od niej odpowiedzialnej decyzji, aby zaangażowała się w pełni.

Potrzeba nam dzisiaj jak najpełniejszego zanurzenia się w mocy Ducha Św., to znaczy potrzeba nam głębokiej odnowy w Duchu Świętym — to jest niewątpliwy „znak czasu” i niewątpliwe wezwanie na dzisiaj. Odnowa ta zdaje się już następować w różnych postaciach. Jedną z nich jest całe posługiwanie Jana Pawła II, tego najgłębiej charyzmatycznego sługi wszystkich ludzi, prawdziwego sumienia współczesnego chrześcijaństwa i całego świata, który zrywa nas, Polaków, do odnowy naszego dziejowego bierzmowania. Inną jest potężny ruch „chrześcijaństwa ludu”, który przejawia się najpiękniej w polskich pielgrzymkach do Częstochowy, ale który zaczyna rozwijać się także na Zachodzie — na przykład poprzez udział w częstochowskich pielgrzymkach. Jeszcze inną jego postacią jest „ruch charyzmatyczny”, ruch „odnowy w Duchu Świętym”, stosunkowo wciąż mało znany, a przecież obecny także w Polsce, np. przy kościele Dominikanów w Krakowie. Cokolwiek powiedziałoby się o niektórych jego zewnętrznych formach, jest to z pewnością jedna z najgłębszych współczesnych — choć zarazem o jakże czcigodnych i starożytnych korzeniach — postaci chrześcijańskiej egzystencji, prawdziwa kuźnia życia modlitwy, braterskiego dzielenia się w miłości i otwartości na potrzeby bliźnich, a przede wszystkim może niewysychające źródło mocy w życiu każdego członka wspólnoty; piszący te słowa może poświadczyć, że tak jest naprawdę, ponieważ sam tego doświadcza. Symptomów i form odnowy jest jednak z pewnością znacznie więcej: pluralizm był zawsze jednym z najwspanialszych przejawów chrześcijaństwa, a „Duch wieje kędy chce”. Wszystkie te formy żyją odnową, a zarazem wzywają do niej chrześcijan i wszystkich ludzi „dobrej woli”, otwartych na „Moc z wysoka” — wzywają, gdyż „czas jest zły”.

Tak więc odpowiedzią na „świadomość eschatologiczną” jest „świadomość charyzmatyczna” i chyba ona jedna jest w stanie naprawdę tą odpowiedzią być. „Z tej właśnie przyczyny przypominam ci, abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk. Albowiem nie dał nam Bóg ducha bojaźni, ale mocy i miłości, i trzeźwego myślenia.” (2 Tm 1, 6—8).

Karol Tarnowski

SYTUACJA CZŁOWIEKA — SYTUACJA EUROPY

Nierzadko widzimy dziś ludzi, którzy spotykają się, aby porozmawiać na tematy abstrakcyjne czy wzniosłe, podnoszące ducha i umysł, a tym samym zdolne, taką przynajmniej mamy nadzieję, choć na moment rozproszyć ów niepokój, który w jakiś sposób jest naszym wspólnym udziałem. Piękne to i pożyteczne, ale poziom takich dyskusji przypomina najczęściej pogawędki starych ciotek. Sens refleksji filozoficznej polega na czymś innym. Refleksja filozoficzna winna pomagać nam w naszym strapieniu, winna być czymś w rodzaju duchowego działania w sytuacji, w jakiej się dziś znajdujemy. To, co chciałbym wam dziś powiedzieć będzie ściśle biorąc nie tyle wykładem, co próbą wprowadzenia do zasadniczych pytań o orientację w dzisiejszej sytuacji świata.

Sytuacja człowieka zmienia się, kiedy zaczynamy ją sobie uświadamiać. Sytuacja naiwna i sytuacja uświadomiona — to dwie różne sytuacje. Nasza rzeczywistość — a jest ona zawsze uwikłana w sytuację — ulega przemianie z tego jedynie powodu, że staje się przedmiotem refleksji. Nasuwa się oczywiście pytanie, czy prosta refleksja oznacza *eo ipso* zmianę na lepsze. Jakkolwiek by było, sytuacja przemyślana, w odróżnieniu od sytuacji naiwnej, jest do pewnego stopnia wyjaśniona, lub przynajmniej wyjaśnieniu bliska.

Chociaż refleksja nie zawsze dociera do istoty rzeczy, to pozostaje faktem, że bez niej wszakże jest to niemożliwe. Jak to więc jest z tą prawdą o rzeczach? Wiemy, że cała prawda zaczyna się tam, gdzie znajdujemy choćby niewielki błąd, że prawda jest zawsze krytyczną rewizją naszych wcześniejszych przypuszczeń, jest owocem krytyki naszych przekonań. Droga refleksji wiedzie poprzez rewizję sądów i ich krytykę; do prawdy o naszej sytuacji dojść możemy jedynie poprzez ową krytykę, poprzez krytyczną refleksję. Wynika stąd, że rozmyślając nad naszą sytuacją jesteśmy w stanie przekształcić ją w sytuację uświadomioną, jaśniejszą, która jako taka będzie zbliżeniem do prawdy o tej sytuacji.

Jak więc rozmyślać? Zacznijmy od przypatrzenia się samej sytuacji. Jest to pojęcie szczególne. Ludzie bywają w sytuacji bądź korzystnej, bądź niekorzystnej w stosunku do takiego czy innego celu, jaki sobie założyli. Jednocześnie sytuacja to rzeczywistość, w jakiej my wszyscy się znajdujemy: ja, inni ludzie i rzeczy. Jest

ona więc zarazem obiektywna i ludzka. Na sytuację wpływają różne czynniki, ale — co najciekawsze i najbardziej charakterystyczne — to nie my je sobie tworzymy; znalazłszy się w danej sytuacji zmuszeni jesteśmy stawić jej czoła, zrozumieć ją. Nie jesteśmy w stanie kształtować jej wedle naszej woli i potrzeb. Wydawałoby się, że sytuacja jest czysto obiektywna. Tonący statek tworzy określoną sytuację dla znajdujących się na jego pokładzie ludzi. Znaleźli się w sytuacji, do której wytworzenia przyczynili się sami, ale to, co sprowokowali, niekoniecznie jest rezultatem ich wysiłków. Sytuacja nie odpowiada ich woli. Ten jej przymusowy charakter stwarza wrażenie, że można ją określić w sposób zasadniczo obiektywny, że możemy ją obiektywnie zrozumieć. Ale te obiektywne komponenty są zaledwie częścią sytuacji. Zmienia się ona całkowicie w zależności od tego, czy ci, którzy się w tej rozpaczliwej sytuacji znaleźli skapitulują, czy też nie. Różnie można zachować się w sytuacji beznadziejnej.

Oznacza to, że w gruncie rzeczy człowiek pozostaje zawsze w sytuacji beznadziejnej, że jest bytem zaangażowanym w przygodę, która w pewnym sensie nie może dobrze się skończyć. Można porównać człowieka do statku, który musi zatonać. Z tego punktu widzenia życie nasze ma udział w czymś, co nie jest wyłącznie ludzkie. Mamy udział w czymś, co zarówno naiwne przeświadczenie, jak i wychodząca zeń i próbująca o tym zapomnieć nowoczesna nauka, określają jako upadek. Uczestniczymy w świecie zmierzającym ku upadkowi, w świecie wyczerpującym swe zasoby energetyczne, a każda z naszych przeciwko temu reakcji czerpie swe możliwości i siły z tego upadającego świata. Wszystko to jest jednym z zasadniczych czynników każdej sytuacji ludzkiej na tyle, na ile jesteśmy związani naturą i stanowimy jej część. Przygoda nasza skazana jest na niepowodzenie w tym sensie, że każda jednostka jest śmiertelna; każda z podejmowanych przez nas prób życia jest więc jedynie chwilowym zatrzymaniem upadku; opóźnionym rozkładem, statyczną formą nieodwracalnego biegu rzeczy.

Uproszczeniem jest stwierdzenie, że ja, ty lub on — znajdujemy się w takiej czy innej sytuacji. Sytuacja każdego człowieka jest częścią sytuacji powszechnej, w której znajduję się nie sam, ale wspólnie z innymi. Jeśli ktoś żyje w nędzy, to zapewne dlatego, że inni żyją inaczej. Moja nędza łączy się z innymi sytuacjami, poprzez które wchodzi w kontakt z sytuacją innych ludzi. Ostatecznie więc sytuacja każdej jednostki jest częścią powszechnej, globalnej sytuacji człowieka. Namysł nad naszą sytuacją oznacza więc namysł nad sytuacją ludzkości — taką, jak się nam ona dziś przedstawia. Filozofować — to rozmyślać i nad tą ogólną sytuacją. Oczywiście filozofia pyta też o prawdę, o byt, o poznanie, o dobro

i zło, o piękno, o sztukę i wszelkie wytwory ludzkiego umysłu w ich duchowym wymiarze. Wystarczy jednak spojrzeć na narodziny filozofii i przemiany w trakcie jej rozwoju, aby w konkretny sposób ukazać, że każde z powyższych pytań wypływa z namysłu nad naszą ludzką sytuacją. Filozofia nie może być przedstawiana obiektywnie, na wzór prawd i systemów naukowych. Tam, gdzie stawia się żądanie, aby filozofia usprawiedliwiła się i przedstawiła na sposób teorii matematycznych czy teorii nauk przyrodniczych, tam ma miejsce kapitulacja filozofii. Prowadzi to do sceptycyzmu wobec możliwości i użyteczności filozofii, wobec jej sensu. Każda z prawd nie-sytuacyjnych jest w ostatecznym rozrachunku abstraktem naszej ludzkiej sytuacji, powstałym w wyniku spotkania z sytuacją czegoś, co potem rozpatrujemy w oderwaniu, samo dla siebie. Nie mierzymy tego miarą nas samych, naszych problemów i wymagań, miarą naszego zawierzenia i beznadziei — mierzymy rzeczy własną ich miarą. Jednocześnie najpierw trzeba było, abyśmy spotkali te rzeczy, trzeba nam było do nich dotrzeć. Dochodzimy zaś do nich dlatego, że one same stają na naszej drodze, że mają one dla nas sens, że mamy obowiązek zwrócić się ku nim, co znaczy, że jesteśmy wśród nich usytuowani.

Jaką metodę badawczą zastosować można wobec czegoś takiego, jak obecna sytuacja ludzkości? Jak się do tego zabrać?

Sytuację człowieka zajmują się w jakiś sposób wszystkie nauki społeczne; chciałyby one abstrahować od tej sytuacji, a następnie, nieco wykrętnie, pośrednio do niej powracać. Skądinąd nauki z natury rzeczy łączą się z pewnymi założeniami metodologicznymi. Nauka jest zasadniczo obiektywna i nauki społeczne chcą być równie obiektywne, jak nauki przyrodnicze. Jeśli zdolne są więc uchwycić taki czy inny fragment sytuacji, to jednak sama sytuacja jako taka wymyka się ich badaniu. Dlaczego? Dlatego, że sytuacja nie jest rzeczywistością do końca obiektywną. Na sytuację wpływ posiada nie tylko to, co można lub można było skonstatować, tj. teraźniejszość i przeszłość, ale również to, co wymyka się konstatacji: przyszłość. Sytuacja właśnie dlatego jest sytuacją, że pozostaje otwarta; sytuacja zawczasu roztrzygnięta nie jest już rzeczywistą sytuacją.

Jeśli chcemy więc rozmyślać nad naszą sytuacją, to jedyną ku temu drogą jest droga obiektywizacji. Nie dysponujemy żadnym innym sposobem, nie możemy myśleć inaczej. Chcąc zatem przyjąć środki metodologiczne pozwalające nam nabrać orientacji w otaczającej nas rzeczywistości, trzeba abyśmy zobiektywizowali ten proces, którego sami jesteśmy konstytutywną częścią. Tym sposobem obiektywizacji będzie dla nas przede wszystkim coś, co moglibyśmy nazwać ogólnym wycuciem sytuacji czasów dzisiejszych,

zbiorowym odczuciem epoki. Odczucie powszechne to samozrozumienie epoki. Nie będąc aktem świadomości, wyraźną refleksją, odczucie to odzwierciedla tym niemniej pewną rzeczywistość, rzeczywistość ludzką. Szczególnie silnie zaznacza się to w dziedzinie sztuki, tym najbardziej do ekspresji powołanym elemencie współtworzącym epokę. Sztuka jest wyrazem odczuwania życia danej epoki.

Zasięg i różnorodność działalności artystycznej nasuwają nam wszelkie trudne pytanie: jak uchwycić jej charakterystyczne wątki? Jedną z nici przewodnich może być namysł nad tym, co dana epoka przynosi nowego w stosunku do tego, co już było, namysł nad tym, co nie jest zwykłym powtórzeniem, ale specyficzną tej epoki cechą. Chcąc więc postępować w zgodzie z metodą musimy przede wszystkim przedstawić tu owe specyficzne postanie. Otóż muszę przyznać, że jest to problem, wobec którego stoję bezradny. Nie mówię już o pytaniu, jak wyznaczyć granice tej epoki, jaki przyjąć dla niej punkt wyjścia itd. Zamiast takiej analizy pozostaje nam jedynie stwierdzić, że artysta, który wyraża ogólne nastawienie danej epoki, powinien być również zdolny, przynajmniej w pewnej mierze, do namysłu nad nią. Pozostaje nam jedynie odwołać się do artysty i przyjąć jego przemyślenia, zawierające element obiektywizacji i uogólnienia, za punkt wyjścia do naszych dalszych rozważań. Przytoczywszy już te przemyślenia jako ogólny wyraz tonacji epoki, będziemy mogli sformułować hipotezę dotyczącą genezy sytuacji tak przedstawionej, oraz jej strukturę. Będzie to hipoteza w istocie swej obiektywna, zawierająca elementy historyczne, socjologiczne, ekonomiczne, a nade wszystko idealne, które trzeba będzie następnie skonfrontować z praxis.

Wróćmy jednak do wyczucia sytuacji. Co do mnie, to wydaje mi się, że przemówienie wygłoszone rok temu na otwarciu festiwalu w Salzburgu przez Eugène Ionesco¹ stanowi próbę oddania w słowach ogólnej tonacji naszej epoki. Cóż takiego on mówi? Charakterystyczne, że przemówienie jego nie chce być głęboką analizą socjologiczną, a jedynie wyrazem powszechnych odczuć. Jest to więc odczucie głębokiego zamętu, utraty wszelkiego wsparcia i jakiegokolwiek stałej podstawy. W wieku XIX, mówi Ionesco, ludzie mieli jeszcze poczucie tego, że mogą w jakiś sposób wpływać na swój los, ludzkość wierzyła, że jest w stanie sama decydować o swoich sprawach. My poczucia tego już nie mamy. Żyjemy z poczuciem krańcowo odmiennym, z poczuciem zagrożenia ze strony sprzeczności, które nie pozwalają nam zająć jednolitego stano-

¹ E. Ionesco, mowa inauguracyjna na festiwalu w Salzburgu w 1972 roku. w: *Un homme en question*, wyd. Gallimard, Paryż 1979, s. 64—74.

wiska; nie wiemy czego chcemy, nie wie tego już nikt. Padliśmy ofiarą przeczących sobie proroków, z których jedni głoszą wywołanie zmysłowości, inni — dyscyplinę i absolutne posłuszeństwo, a razem wzięci stanowią, jak się wydaje, dwie strony tego samego medalu. Stąd głęboki zamęt, stąd niepokój... Nie ma już dzieła sztuki stworzonego w radości, nie ma nic poza bezmiernym chaosem ludzkich działań, a każda z inicjatyw ginie w masowości, jest kontrolowana i uwikłana w sieć powiązań, które unoszą ją w nieznanie... Jest to więc poczucie alienacji, a z niego, jakkolwiek wydaje się to dziwne, wynika coś podobnego woli mocy, woli mocy pozbawionej odtąd podmiotu. Nikt mocy tej nie pragnie; to ona sama potężnieje i czyni z nami co zechce. Dochodzi do tego wspomniany już przez nas przerażający pęd ku zagładzie, świadomość, że my, którzy stoimy na pokładzie statku, nie możemy nic uczynić. Jest to w jakimś sensie smutna zgoda na gasnący świat, na zmierzch właściwy tak naturze, jak i człowiekowi, na nieuchronny i bezradny upadek. Ten, kto w sytuacji takiej odważa się chociażby wypowiedzieć słowo „metafizyka” — wystawia się na pośmiewisko. Kiedy przywołujemy w pamięci metafizykę, sztukę Mozarta, albo katedrę w Chartres, stają się one dla nas nierzeczywiste, nie potrafimy się z nich radować, odczuwać je i ku nim się wznieść. Oto powszechne odczucie naszej epoki.

Jaka z kolei jest jej rzeczywistość? Postawmy pewną hipotezę. Weźmy na przykład wielki sukces społeczno-gospodarczy ostatnich lat — teorię bariery wzrostu opracowaną przez klub rzymski, grupę ekonomistów, socjologów i przemysłowców, którzy zebrani po raz pierwszy w Rzymie w 1969 roku próbowali przy pomocy informatyki i metod ekonomicznych odpowiedzieć na pytanie o generalną tendencję ekonomiczną na świecie, w którym dziś żyjemy.

Zasadnicza idea jest prosta, oczywista i nie jest niczym nowym. Już Lévi-Strauss w *Smutku tropików* opisuje hinduskie miasta, jako prefigurację tego, co czeka ludzkość w przyszłości: przeludnienie, krańcowe wyczerpanie, nadmierny przyrost demograficzny, w systemie zamkniętym, który zużył już wszystkie życiodajne źródła. Analiza klubu rzymskiego transponuje dziś ten obraz na skalę planety. Oblicza się podstawowe rezerwy surowcowe, powierzchni ziemi uprawnej, uwzględniając przyrost ludności, zanieczyszczenie środowiska i wzrost kapitałów. Okazuje się wtedy, że jeśli średnia przyrostu w postępie geometrycznym utrzyma się na tym samym poziomie, to tendencja taka doprowadzi w najbliższej przyszłości, tj. w ciągu przyszłego stulecia, do katastrofy gospodarczej na taką skalę, że jej rezultatem będzie planeta bez społeczeństw ludzkich, powrót do pieczar. Planeta doszczętnie zni-

szczona, bez żywności, bez możliwości rozwoju, bez źródeł energii. Planeta przeludniona, głodna, planeta wojen, rewolucji, nędzy, ubóstwa itd.

Jak mogło do tego dość? Europa, w przeciwieństwie do cywilizacji wschodnio-azjatyckich, przez tysiąclecia żyła nie naruszając równowagi środowiska naturalnego. Tym niemniej, brak równowagi, jaki odczuwa dzisiaj ludzkość, stanowi problem od dawna zajmujący filozofów, z których wielu widzi w tym stanie rzeczy główną przyczynę wojen i rewolucji XX-wiecznych

Już w XIX wieku August Comte analizował ewolucję ludzkości pod kątem następstwa okresów wzrostu i okresów kryzysowych. Społeczeństwo swej własnej epoki traktował jako społeczeństwo w stanie kryzysu, jako społeczeństwo poszukujące stanu równowagi organicznej, który to stan Comte umieszczał w przyszłości. Jego system filozofii pozytywnej odbierano jako próbę przedstawienia projektu tego stanu równowagi. Pod tym względem filozofia Comte'a, pomimo pewnych powierzchowności, jest niezmiernie interesująca i zawiera głębokie i wnikliwe spostrzeżenia. Właśnie pod wpływem comtyzmu poznanego w młodości buduje Masaryk swą filozofię I wojny światowej — filozofię braku równowagi. Równowagę osiągniemy wtedy — sądzi Masaryk — gdy próba sił pomiędzy dawnymi systemami teokratycznymi, a nowoczesną, racjonalistyczną i nie zanadto indywidualistyczną demokracją rozstrzygnie się na korzyść tej ostatniej. W 1925 roku Masaryk przekonany jest, że kryzys osiągnął już swój szczytowy punkt i najgorsze minęło.²

W dziele Maxa Schelera³ wydanym kilka lat później znajdujemy esej pt. *Die Welt im Stadium des Ausgleiche* — świat w stadium ugody, pojmowanej tu ideologicznie jako równowaga. Scheler minął dopiero co wielki zakręt życiowy, jakim była dlań I wojna. Rozpoczął swą karierę myśliciela nieprzejednanego wobec dekadencjonalnych i egalitarnych tendencji współczesności. To, co Masaryk nazywał demokratycznym, w oczach Schelera było krańcowym stadium upadku. Przychodzi wojna i w niej ginie — reprezentowana przez państwa centralne — zasada hierarchiczna (czy wg Masaryka — „teokratyczna”), w której Scheler widział siłę zdolną zapobiec upadkowi. Scheler, umysł pełen energii, nie jest myślicielem nieuczciwym, tworzącym ideologię ad hoc. Wojna jest dlań okazją do przemyśleń, do wejrzenia w siebie i właśnie wtedy powstaje koncepcja ugody. Przyznając, że egali-

¹ T. G. Masaryk, *Svetová revoluce*, Praga 1925. Wyd. polskie: *Rewolucja światowa*, t. 1-3, Warszawa-Poznań-Kraków-Lwów-Stanisławów 1925, (tłum. W. M. Kozłowski).

² M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, wyd. F. Cohen, Bonn 1929.

tarystyczne i demokratyczne tendencje odgrywają w rzeczywistości poważną rolę, próbuje pogodzić je z tendencją do życia bardziej wzniosłego, z myślą i tradycją metafizyczną. Ta próba rzuca światło na późniejszy kierunek jego filozofii i motywy jego studiów etyczno-socjologicznych.

Poszukiwano więc równowagi, nawet poprzez wojny i rewolucje. Szukał jej każdy, ale pojmowano ją wszędzie w perspektywie historii europejskiej i europejskiej ideologii historii. Pozostaje jednocześnie pytanie, czy w poszukiwaniu źródeł dzisiejszego braku równowagi nie należy cofnąć się do samych początków Europy i tym samym do stosunku pomiędzy człowiekiem, a jego miejscem w świecie. Czyż ten brak równowagi przez nas dziś konstатовany nie jest czymś, co dotyczy nie tylko Europejczyka w określonej epoce historycznej? Czy nie dotyczy on człowieka w ogóle w jego stosunku wobec planety? Sądzę, że na pytania te należy odpowiedzieć twierdząco. Człowiek w swym stosunku do planety odczuwa brak równowagi. Lepiej niż kiedykolwiek widać to dziś, gdy licząca dwa tysiące lat Europa, której udało się podnieść ludzkość do zupełnie nowego poziomu nie tylko świadomej refleksji, ale siły i potęgi, ta rzeczywistość historyczna długi czas identyfikowana z ludzkością pojętą jako całość, z lekceważeniem wobec reszty świata — ta Europa dobiega kresu... Europa rzeczywiście stała na czele świata. Przędowała gospodarczo: to ona rozwinęła kapitalizm i sieć handlową światowej gospodarki. Przędowała politycznie dzięki monopolowi władzy, który wypływał z przewagi naukowej i technicznej, bowiem wszystko to łączyło się też z poziomem jej refleksji i jej tylko znaną cywilizacją racjonalistyczną. Tym wszystkim była Europa. I ten imponujący stan rzeczy uległ zagładzie w ciągu trzydziestu lat, w ciągu dwóch wojen, po których z wszechświatowej potęgi Europy nie zostało nic. Zniszczenia dokonała własnymi siłami. Pociągnęła oczywiście za sobą cały świat, podobnie jak przedtem przywłaszczyła go sobie materialnie. Zmusiła cały świat do udziału w jej samoniszącym przedsięwzięciu, rezultat zaś był taki, że pozostawia spadkobierców, którzy nigdy nie zgodzą się już, aby Europa była taką jak dawniej.

Co sprawiło, że doszliśmy do tego stadium? Jak doszła doń Europa? Odpowiedź nie jest trudna: przyczyną było z jednej strony jej rozbicie, a z drugiej — olbrzymia potęga jaką dysponowała. Europę tworzyło wiele państw niezależnych, choć nierównych. Państw, z których żadne nie uznawało wyższego autorytetu, zdolnego zażegnać spory; państw na różnym poziomie wewnętrznej organizacji, rozwoju gospodarczego, bogactwa, z których wszystkie (a przynajmniej najbardziej się liczące) angażowały się jednocześnie

w podbój świata. W tych warunkach — wynikłych z jednej strony z rozbicia, z braku czegoś, co mogłoby zjednoczyć konkurentów czy to zewnętrznie, w organizacji politycznej, czy to duchowo — z drugiej zaś strony z nieograniczonej, światowej potęgi — konflikt był nieunikniony; był zaś on roztrwonieniem wszystkich sił tkwiących w społeczeństwach jedynie w celu wzajemnego zniszczenia. Nie przyszło to z zewnątrz. Takie było wewnętrzne przeznaczenie, logika sytuacji europejskiej, która jest jednocześnie sytuacją człowieka współczesnego w ogóle. Tworzą ją trzy zasadnicze czynniki: nauka i technika jako najwyższa wiedza, państwo niezależne, jako konkretna organizacja ludzkiej społeczności, oraz duża ilość takich państw w rozbiciu. Rozbicie to nie jest zresztą czynnikiem wyłącznie negatywnym. Oznacza ono nieobecność autorytetu wyższego, jednoczącego, nieobecność ukazującą różnice pomiędzy dzisiejszą, a wczorajszą Europą.

Oczywiście nie zawsze Europa była zjednoczona. W XIX wieku jest mozaiką państw, jest rozbita. To już nie jeden organizm, chociaż istniała przecież epoka, w której można było mówić o jedności Europy. W swym młodzieńczym dziele poświęconym powstaniu Niemiec Hegel mówi, że Europa nie jest, ani nie może być państwem, chociaż takim przed wiekami była. Państwem nazywa Hegel wszelką organizację świecką tworzącą związek zdolny do atakowania i bronienia się, nade wszystko jednak — do samobrony. Historiografia milcząco uznała Europę za taki właśnie związek: europejska ekspansja w XI i XII wieku jest ekspansją zjednoczonej Europy. Wyprawy krzyżowe, które postawiły ją wobec świata Islamu jako związek zwarty, oparty o określone granice; kolonizacja, którą przesunęła Europę na wschód, spychając Słowian i Bałtów — to wszystko były wydarzenia europejskie, wydarzenia dotyczące Europy jako całości.

Zamiast jednak przedstawić fakty historyczne powróćmy najpierw do narodzin Europy. Od kiedy mówi się o Europie? W starożytności była ona zwykłym pojęciem geograficznym. Dopiero w średniowieczu staje się pojęciem historyczno-politycznym, którego możemy używać dla oznaczenia jednolitej rzeczywistości. Imperium rzymskie z Afryką i dużą częścią Azji — nie jest Europą. Historia europejska, Europa jako rzeczywistość polityczna, rodzi się jakby dwukrotnie, jako owoc twórczej destrukcji. Europa powstaje na gruzach greckiej polis i imperium rzymskiego. Najpierw polis, potem cesarstwo, giną w wyniku wewnętrznej ewolucji doprowadzającej własny naród, własną ludność do wykorzenienia z właściwej im formy życia. Polis grecka ginie wraz z upadkiem świata greckiego, świat wspólnot miejskich, państw-miast, których opór wobec królestw Azji Przedniej świadczy o żywotności, ale nie-

długo potem wzajemnie się niszczących. Pozostawiają one wszakże spadek, który stając się fundamentem późniejszych społeczeństw, umożliwia im kontynuację życia polis. Można oczywiście powiedzieć, że państwa hellenistyczne są również w jakimś sensie obrazem upadku i zerwania ciągłości. Dochodzi do upadku czegoś, co istniało jeszcze w greckiej polis, do upadku wolności życia politycznego, inicjatywy, tego specyficznego sensu *vita activa*, doskonale zanalizowanej przez Hannah Arendt. Z drugiej jednocześnie strony, okres hellenistyczny jest niesłychanie ważny, wtedy bowiem rodzi się pojęcie ludzkości jako pewnego ogółu, w którym każdy uczestniczy. W tym też okresie zarysowują się problemy mające odąd stale towarzyszyć ludzkości: problem państwa powszechnego, powszechnej religii, problem ugody społecznej i międzynarodowej. Te wszystkie problemy hellenizmu krystalizują się potem w cesarstwie rzymskim. Otóż cesarstwo jest duchowym spadkobiercą polis w tym sensie, że chce być państwem prawa, państwem, gdzie *ius civile* opiera się na *ius gentium*, którego podstawy wypracowali w refleksji nad państwem sprawiedliwym filozofowie greccy, głównie Platon i Arystoteles. A jednak i tu lud oddala się od państwa, wyalienowuje się, ponieważ imperium rzymskie realizuje powyższy program niekonsekwentnie i niedoskonale, co sprawia, że na długą metę staje się mało wiarygodne i nie spełnia oczekiwań. Napór z zewnątrz jest jedynie symptomem tej sytuacji moralnej. Ale katastrofa cesarstwa znów pozostawia dziedzictwo, które sięga jeszcze greckiej polis, ponieważ wspólna baza umożliwiająca jednoczenie się i dalsze życie, a nowym narodom i plemionom — tworzenie nowych związków — uformowana była przez ducha greckiego. Tak rodzi się Europa średniowieczna. Wszyscy, którzy godzą się z programem Królestwa Bożego mającego oczywiście swój doczesny projekt i perspektywę realizacji tu na ziemi — ci wszyscy, którzy jednoczą się dla realizacji tego programu, współtworzą dziedzictwo Europy.

Oczywiście, podobny program ma Islam, ale tylko do pewnego stopnia i z pewnymi odchyleniami. W konflikcie Europy z Islamem trwającym mniej więcej do XIII wieku krystalizują się te z pozorów jednakowe, ale zasadniczo jednak różniące się koncepcje.

Pytanie teraz o źródło tego wszystkiego. Jakie jest to dziedzictwo zdolne do skutecznego oddziaływania i do takich wpływów? Dziedzictwo konieczne, aby zrodziła się rzeczywistość historyczna tak długo zachowująca równowagę, utrzymująca ludzkość na wysokim poziomie duchowym i jednocześnie pogodzoną z naturalną sytuacją człowieka na tej planecie?

Łączy się z tym inne pytanie. Pytanie, które w sposób szczególny będzie przedmiotem tych wykładów. Czy w tym, co można by nazwać dziedzictwem europejskim jest coś, co wzbudziłoby nasze zaufanie, co mogłoby na nas oddziaływać tak, byśmy dostrzegli nową nadzieję, byśmy pozbywając się wszakże złudnych snów i doceniając powagę naszej ciężkiej sytuacji — nie patrzyli się już z rozpaczą w przyszłość.

O tym, że świat chyli się ku upadkowi wiadano w pewnym sensie zawsze. Jest to powszechne doświadczenie. Filozofowie greccy wydają się nam czasem naiwni, kiedy czytamy argumentację niektórych presokratyków przeciwko tezie głoszącej zgubę będącego i bytu, głoszącej, że byt może się zestarzeć, wedle wyrażenia Parmenidesa i Melissosa. Mówiąc, że byt, ἐὼν, nie starzeje się, że jest ἀγήρω, Melissos i Parmenides odpowiadają na doświadczenie świata jako upadku. Ta filozofia mówi: nie, świat nie upadnie, bo jądrem świata jest byt, a byt jest niepoczęty i niezniszczalny, nie może rodzić się, ani ginąć — jest wieczny.

Filozoficzne odkrycie wieczności jest czymś niesłychanym, niezrozumiałym w optyce nowoczesnych nauk przyrodniczych. Cóż ono zakłada? W gruncie rzeczy staje się oporem, walką z upadkiem, z czasem, z dekadencjami tendencjami świata i życia. Walka ta jest w jakimś sensie skazana na przegraną, z drugiej jednak strony dzieje się inaczej, bowiem sytuacja człowieka ulega zmianie w zależności od postawy, jaką ten zajmuje wobec niej. Może na tym polega wolność człowieka. Grecy, filozofowie greccy, w których języku duch grecki objawił się najczyściej, definiują wolność ludzką jako troskę o duszę. Nowoczesna nauka poddała w wątpliwość samo pojęcie „duszy”, ale znali je filozofowie greccy; tak „materialiści”, jak i „idealiści”.

Czym jest troska o duszę? Co to jest dusza? Niektórzy z greckich filozofów sformułowali pojęcie duszy nieśmiertelnej. Ale wszyscy, zarówno obrońcy duszy nieśmiertelnej, jak i ci, którzy uważali, że dusza jest zniszczalna i śmiertelna — wszyscy zgadzali się, że trzeba się troszczyć o duszę, że troska o nią zdolna jest przybliżyć człowieka, pomimo jego krótkiego życia i jego skończoności, do bogów. Dlaczego? Ponieważ człowiek, dusza ludzka, posiada wiedzę o całości świata i życia, jest zdolna ogarnąć jednym spojrzeniem tę całość, widzi dzięki tej wizji i, skoro jest w niej wiedza dotycząca całości, w tej całości i w stosunku do niej — istnieje. Wieczność duszy zasadza się na tym wyraźnym stosunku do czegoś, co jest bezdyskusyjnie nieśmiertelne, nieprzemijające, poza czym nie ma już nic...

Epikur, jeden z najbardziej rozwiązłych filozofów greckich, nie z punktu widzenia moralności, lecz precyzji myśli, chociaż i u nie-

go znaleźć można niezmiernie głębokie spostrzeżenia, mówił tak: nie należy bać się śmierci — śmierć jest naszą skończonością, naszym zatonięciem, wyznaczoną nam granicą — bowiem wtedy, gdy nadchodzi śmierć, nas już nie ma, a dopóki jesteśmy — nie ma śmierci. Na pierwszy rzut oka wydaje się to powierzchowne, ale w tym właśnie tkwi siła i głębia Epikura. Można by twierdzić inaczej, że śmierć istnieje tylko wtedy, kiedy jesteśmy my, ale to właśnie ta śmierć w nas winna stać się przedmiotem naszych przemyśleń. Tym, co przemyślenia takie umożliwia, jest idea zasadniczego związku świata i człowieka ze śmiercią, idea, że zarówno wtedy, gdy my stajemy wobec niego na krótko, bogowie zaś na dłużej — związek ów pozostaje ten sam. Dlatego Epikur mówi, że filozofia zbliża ludzi do bogów; i dlatego też Epikur potrzebuje bogów.

Pytanie, które sobie postawimy, będzie więc następujące: czy troska o duszę, stojąca u źródeł dziedzictwa europejskiego, jest w stanie zająć w sposób twórczy naszą uwagę dziś, gdy pośród ogólnej słabości i pogodzenia się z upadkiem tak bardzo potrzebujemy oparcia?

Jan Patočka

Z francuskiego przełożył:
Jan Kłoczowski

W lecie i na jesieni 1973 roku prof. Jan Patočka prowadził w Pradze prywatne seminarium, w ramach którego wygłosił cykl jedenastu wykładów zatytułowanych później *Platon a Europa*. Ich tekst, spisany z taśmy magnetofonowej, z zachowaniem stylu kolokwialnego i charakterystycznego słownictwa, opublikowany został w Pradze w 1979 roku. Na tej właśnie transkrypcji zapisu magnetofonowego oparto francuski przekład wykładów Patočki, wydany w 1983 roku przez Éditions Verdier pt. *Platon et l'Europe* w tłumaczeniu Eriki Abrams. Tekst poniższy — jest tłumaczeniem z wydania francuskiego. *Sytuacja człowieka — Sytuacja Europy* — to pierwszy z serii wykładów Patočki, a zarazem pierwszy rozdział książki. Jest to więc „próba wprowadzenia do zasadniczych pytań o orientację w dzisiejszej sytuacji świata”, a tym samym wstęp do dalszych, bardziej szczegółowych rozważań w trakcie następnych wykładów.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA U CYPRIANA
NORWIDA

Chcę zająć się filozofią człowieka u Norwida — jego koncepcją, wizją człowieka, a więc domeną Norwidowskiego myślenia położoną na pograniczu antropologii, teologii, doświadczenia historycznego i społecznego. Temat ten wraca dość często w badaniach norwidowskich — z konieczności będę dłużniczką wielu książek i studiów. Szczególnie zaś interesuje mnie miejsce Norwidowskiej filozofii człowieka w historii nowożytnej Europy — tej historii, którą musimy bezpośrednio uważać za naszą własną.

Podobno (jak twierdzi Michel Foucault) myślenie o człowieku, samo zjawisko człowiek, człowiek jako problem i podmiot myślenia były krótkim epizodem w dziejach cywilizacji i właśnie teraz przeżywamy zamknięcie tego epizodu. Coś być może tkwi słusznego w tym twierdzeniu, w każdym razie zasługuje na poważne rozpatrzenie. Ale bardziej ciekawi mnie teraz moment, gdy ten epizod został otwarty i kształt, jaki zarysował się od razu u jego początku. Takie otwarcia (i zamknięcia) są w dużej mierze umowne — ale wsłuchajmy się w słynny tekst, który dobrze się nadaje do roli owego symbolicznego zapoczątkowania.

Bóg przystępuje do stworzenia człowieka... „między archetypami nie było już żadnego, na którym można by ukształtować nowy twór, w skarbcu nic, czym można by nowego syna obdarzyć ani w całym świecie miejsca, aby mu przydzielić. Wszystko było wypełnione, rozdzielone, między sfery wyższe, i pośrednie... Tak więc Budowniczy świata zdecydował temu, kto nic własnego nie mógł posiadać, dać udział we wszystkim, co istnieje. Toteż obraz człowieka nie posiadał żadnych określonych rysów. Postawił go w centrum świata i przemówił doń: Nie przypisałem ci ani stałego miejsca ani własnego wyglądu, nie udzieliłem ci żadnych specjalnych darów, bowiem to ty, Adamie, wedle swej woli i uznania masz zdobyć i posiadać miejsce, wygląd i dary, jakich pragniesz. Natura innych stworzeń będzie ograniczona przez prawa, które im nałożyłem. Lecz ty sam określisz swą naturę bez ograniczeń, wedle wolnego uznania, które ci daję. Postawiłem cię w środku, abyś mógł poznać cały otaczający świat. Nie uczyniłem cię ani niebiańskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym ani nieśmiertelnym, ażebyś swobodnie, z własnej mocy kształtował sam siebie wedle upragnionej formy. Możesz wyrodzić się w niższe, zwierzęce, mo-

żesz, jeśli zechcesz, odrodzić się w wyższym, w boskości." (Pico della Mirandola: *Oracja o godności człowieka.*)

Mamy rok 1486, znajdujemy się w środku wielkich sporów, gdzie poprzez problemy filozofii i teologii gra idzie o stawkę decydującą dla przyszłości: o sposób, w jaki człowiek — mieszkaniec i twórca tej cywilizacji — pojmuje sam siebie. Jak próbuje określić swoje miejsce i możliwości, w jaki sposób staje przed nim moralne pojęcie zadania, wydedukowane z faktu uświadomienia sobie własnych potencji. Przypowieść Mirandoli zawiera już niemal wszystkie składniki, które rozwijać się będą przez następne stulecia w coś, co można nazwać nową antropologią. Nową przez kontrast ze „starą”, odziedziczoną zarówno po Grekach jak i tradycji judeo-chrześcijańskiej. — Co stoi w sercu tej nowej filozofii? Jakie są główne punkty przesunięcia?

Obserwacja pierwsza dotyczy strategii (zapewne nieświadomej na początku) tego myślenia. Umieszcza się ono w cieniu wielkiej tradycji, stwarzając pozór jakoby ją właśnie kontynuowało. Wątek genezyjski zostaje przetworzony, zmieniony układ między podstawowymi kategoriami: skończoność — nieskończoność, byt udzielony — byt z własnego nadania, przykazanie — wolny wybór, prawo zastane jako nieprzekraczalna granica — prawo tworzone „wedle uznania”. Źródło biblijne jest tu zaledwie anegdotyczną oprawą. Na pierwszy rzut oka jesteśmy jeszcze w świecie tradycyjnych wartości: człowiekowi ofiarowane jest wszystko, natomiast tylko jedna droga jest tą właściwą — w górę, ku boskości. Ale nie to jest rozstrzygające w zuchwałej oracji piętnastowiecznego platonika. Wartości umieszczone są w innym polu grawitacyjnym, między nicością, z której są wydobywane a nieskończonością, która nie ma żadnego imienia, ponieważ człowiek zadecyduje swoim projektem o jej obliczu. Powołanie do nieskończoności nie brzmi tu po chrześcijańsku. Jest czerpaniem z siebie, z tego „nic”, absolutnej nieokreśloności, bezmiejsowości i bezjakościowości, czym Adam jest na początku.

Pico della Mirandola dokonuje niebywałego skoku. Ponad sporem w łonie chrześcijaństwa zachodniego, co rozpali się na dobre za jakies pół wieku, sporem o wolną wolę, trwającym w wersjach religijnych i świeckich w pełnym wigorze do XIX wieku, przekazuje w inną matrycę myślenia. Jego człowiek nie jest obdarzony wolną wolą w sensie, w jakim katolicyzm bronił jej przed reformatorami. Jest po drugiej stronie konfliktu — jest (jak dosłownie mowa w tekście) bez dziedzictwa, bez miejsca, bez danej mu skali (bo cóż to za skala: wszystko albo nic?). Postawienie pośrodku stworzenia inaczej niż w Księdze Rodzaju oznacza ontologiczne

„nigdzie”, niewymierny punkt energii, której potencjał waha się w każdej chwili między zerem a nieskończonością.

Determinizm i woluntaryzm XVII, XVIII, XIX wieku w porównaniu z myśleniem otwartym w *Oracji* należą jeszcze do tradycyjnego dziedzictwa, próbują je wyrazić w zmieniającym się języku. Ich odniesieniem jest ostatecznie człowiek jako cząstka kosmosu — człowiek przed obliczem Boga. Myślenie Pico dzieje się w innej rzeczywistości, wyprzedza z jednej strony kategorię egzystencjalizmu (istnienie przed istotą i przeciw istocie, projekt samostwarzający), z drugiej strony coś je spokrewnia z koncepcjami Nietzschego: przekraczanie siebie ku górze wydaje się zakotwiczone w świadomości owej bezmiejsowości, owego „nic”, które z nikąd nie bierze swoich określeń, więc je sobie stwarza i nadaje.

Cały ciężar bytu przeniesiony jest ku drugiemu biegunowi (nieskończoności), który przyciągając ku sobie wytwarza potężne napięcie ucieczki w górę, a jest z założenia nieosiągalny, ponieważ osiągnięcie tego punktu równałoby się kosmicznej eksplozji, unicestwieniu karmiącego się ruchem życia. W tym znaczeniu Pico, Nietzsche, Sartre egzaltując się człowiekiem, stawiając go — punkt nicości! — w centrum bytu, przygotowują wybuch, rozsadzenie samego pojęcia, czyniąc je po prostu niemożliwym. W tym sensie przygotowują nowe myślenie, przepowiadane przez Foucaulta: myślenie, gdzie człowieka-istoty, człowieka-istnienia nie da się w ogóle pomyśleć.

Na tle tej tendencji myśli europejskiej (kulminującej wymienionymi nazwiskami, lecz drażącej o wiele szerzej naszą historię) postać Norwida rysuje się z wielką wyrazistością — jako ewenement, jako dziwność, jako wyzwanie.

W centrum filozofii Norwida odnajdujemy koncepcję człowieka, ustawiczną pracę (przez całą dojrzałą twórczość) nad określeniem „czym jest człowiek”. Określeniem w tym znaczeniu, w jakim wolno powiedzieć, że główna tendencja myśli nowożytnej polega na zdejmowaniu z niego wszelkich określeń. W tym podstawowym ujęciu myślenie Norwida jest myśleniem pod prąd, poeta nie wydaje się współczesnym swoich współczesnych, a jego dystans wobec dzisiejszych kierunków intelektualnych zdaje się powiększać. Jest bowiem — jako artysta i myśliciel — poszukiwaczem określeń, istoty. Nie po stronie projektu, który dopiero stworzy rzeczy, nie po stronie nicości wnoszącej w świat nieograniczone możliwości, nie po stronie aktu, którym człowiek nadaje sobie prawa i wartości. Po stronie odkrywania dawnego, odsłaniania przestłoniętego, wydobywania tego, co od zawsze, co u początków — co określa, daje miarę i prawo.

Tradycjonalizm Norwida to właśnie to: przede wszystkim metoda myślenia — tryb myślenia i jego ruch. Dla niego myśleć o człowieku to znajdować miarę i prawo mu nadane. Określać, wiązać w zależności, w rozprzestrzeniające się kręgi partycypacji, w których wypełnia się jego byt. Być może Norwid jest jednym z ostatnich, którzy myśleli o człowieku poprzez naturę ludzką, pojęcie doszczętnie z myśli współczesnej wyrugowane. (Byłoby ciekawym pytaniem pod adresem specjalistów: czy równie nieobecne w dzisiejszej teologii?).

Chcę zająć się tedy bardziej trybem Norwidowskiego myślenia niż treściową zawartością. Sposobem, w jaki pisarz buduje swój wizerunek człowieka, materiałem, którym się posługuje, wiązaniami, którymi spaja elementy. Tradycjonalizm, niewczesność Norwida na tle jego czasów, również dzisiaj, to nie tyle jego przekonania (chrześcijańskie) i inspiracje (z tradycji i symboliki biblijnej) — to sposób ich uzasadniania i rozwijania, metoda rozważania i wiązania — swoiste „zstępowanie do przyczyn”.

Badacze Norwida często mówią o roli przypowieści w jego dziele. Jest ona przywoływana, gdy idzie o sprawy najistotniejsze, problemy-klucze, przy pomocy których pragnie się zrozumieć powołanie człowieka. Przypowieści Norwida są albo wprost zaczerpnięte z Biblii, albo wymyślone na wzór tamtych, w ich duchu i atmosferze. W tym postępowaniu na pozór nie ma nic oryginalnego. Parabola pseudobiblijna należy do ulubionych chwytów romantyzmu, nasi wieszczowie używali jej w nadmiarze. U Słowackiego i Krasińskiego służy uświęceniu myśli indywidualnej, która wybiega poza obręb pierwotnego sensu symboli, utrzymując mimo to iluzję, że do niego nawiązuje. Męczeństwo i apoteoza Polski, metempsychoza i wędrówki duchów, pożogi Apokalipsy i nadchodzące Królestwo — wszystko to u romantyków nie jest nawiązaniem do symbolu chrześcijańskiego, lecz swobodnym zużytkowaniem go na usługach własnych koncepcji. Nie jest to w żaden sposób hermeneutyka symbolu, lecz arbitralne nim zawładnięcie. Nie „zstępowanie do przyczyn”, do fundamentów, by rozświetlić „rezultatów mylny zamęt”, lecz projektowanie wprzód, przed siebie. Zarówno w sensie czasowym (ku historycznej czy apokaliptycznej utopii), jak w sensie ontologicznym: obszar „przed” nami, jeszcze nie zaistniałego, otwartego na niesłychane możliwości.

Norwid również podejmuje parabolę, wymyśla przypowieści. Lecz u niego są one ruchem wstecz czy w głąb — poza siebie, pod prąd nurtu dziejowego. Są zstępowaniem pod pokład okrętu, na którym wszyscy płyniemy, a nie wspinaniem się na bocianie gniazdo w nadziei dostrzeżenia nowych lądów. Inaczej mówiąc,

metoda Norwida jest powrotem do symbolu w miejscu narodzin jego sensu. Jest klasyczną metodą hermeneutyki.

Zrozumienie człowieka i kręgów jego partycypacji (społeczeństwo, naród, historia, dziedzictwo) jest dla Norwida możliwe właśnie przez ruch wsteczny i odnajdywanie zalegających się określeń, które — w jego terminologii — składają się na całość. (Nie całość projektu — jak w antropologii egzystencjalnej; nie całość determinacji — jak w antropologii socjologizującej, lecz całość określeń tworzących naturę ludzką, zarazem daną i dopiero wymagającą dopełnienia.) Przypowieść biblijna jest dla poety czymś w najwyższym stopniu obowiązującym, nie znoszącym subiektywnych zabiegów. Dzięki niej możemy pojmować — nasze samorozumienie jest pracą interpretacyjną. Niezależnie od historii, od ogromnego wyczulenia Norwida na „pracę dziejów” i dziejowość człowieka — nasza prawda jest za nami, gdzieś „tysiąc ośmset i pół wieku”. Prawda ofiarowana (objawiona) i wiążąca — zarazem rzucona w historię nie jak niejasna inspiracja kultury, która tak czy owak nie potrafi wyprzeć się swoich źródeł, lecz jak wszechobecna miara.

Dlatego żywotna jest dla Norwida analogia. Ale znowu — ani w sensie neoplatońskim, ani w guście romantycznym. W myśli europejskiej analogia zwykle się łączy z tajemniczą tożsamością mikro- i makrokosmosu, z duszą świata, dla której rzeczy są naczyniem, z grą korespondencji. U Norwida analogia po pierwsze znów jest biblijna, wiąże człowieka z postaciami Obojga Testamentów, współczesność z epizodami historii świętej. A po drugie jej przyrównania nie tyle mówią o metafizycznej jedności zestawianych ze sobą rzeczy, ile porównują sytuacje — przedstawiają sytuację człowieka w obliczu spraw podstawowych. Jest to więc analogia sytuacyjna i zasadniczo moralistyczna. Mówi człowiekowi o jego powinności — nie na zasadzie narzuconego z zewnątrz (heteronomicznego, mówiąc po kantowsku) obowiązku, lecz na zasadzie jego wewnętrznej natury, która — w sensie moralnym — jest naturą analogiczną.

Nie przypadkiem w wierszu o nowonarodzonym dziecku — *Człowiek* — pojawia się najpierw obraz Mojżesza, potem aluzje do dziejów Jezusa — przedziwna metafora strumienia wycierającego włosami stopy wędrowca i wspaniały pomysł, gdzie prawda — „Weronika sumień” obetrze kiedyś człowiekowi pot z czoła. Nawet w wierszu pozornie okolicznościowym na śmierć i pogrzeb Mickiewicza widzimy Ogrodnika pojawiającego się Magdalenie i uczniów idących z Nieznajomym do Emaus. Analogia ma tu funkcje klucza — otwiera to, co przed nami zamknięte, funkcję światła — oświetla to, co ciemne, niepojęte: los ludzki.

Pojęcia centralne w jego twórczości — źródło, całość, prawo — chociaż uformowane w kontakcie i ze spadkiem romantycznym, i z poromantycznym historyzmem, nie tylko różnią się w treści od pojęć używanych w epoce. Posiadają inną funkcję, inaczej zarysowują obraz człowieka. Źródła mające gdzieś swój historyczny początek (czy raczej historyczne urzeczywistnienie) i płynące poprzez czas nurtem jawnym bądź skrytym nie mają wiele wspólnego z dziewiętnastowiecznym odkrywaniem pierwocin cywilizacji. Całość nie stanowi zachęty do rojeń o spełnieniu, które ma nastąpić w przyszłości za sprawą dojrzwania dziejów. Jest ona postulatem odnoszącym się do życia osobowego, również (jeśli wolno powiedzieć) życia osobowego społeczeństw, realizującym się tylko na moment w czynie moralnym. Prawo w jego ujęciu nie jest fenomenem czysto kulturowym, wytworem doskonalących się cywilizacji — ma charakter transcendentnego wiązadła, wokół którego krystalizuje się ludzka natura. Wszystkie trzy pojęcia wskazują, że istota człowieka bierze się z aktu nadania, jest bezwarunkowym, wiążącym zobowiązaniem. Że człowiek nie jest własnym twórcą lecz dany jest samemu sobie i że źródła daru leżą poza nim. Dlatego bezwarunkowo obligują i dlatego są w historii tym, co historii nie podlega.

Między początkiem XIX wieku a czasem obecnym filozofia europejska przeszła dziwną choć konsekwentną przygodę. Zaczęło się od odkrywania ogromu dziedzictwa, które nas, ludzi dzisiejszych ukształtowało, wzbogacając dwuwymiarowy wizerunek ludzki wspólny racjonalizmowi i empiryzmowi poprzednich stuleci, Kartezjuszowi i Locke'owi. Człowiek dziewiętnastowieczny, przejrzawszy się w lustrze historiografii i historiozofii, ujrzał się wyposażony w skarby pozostawione mu przez cywilizacje sprzed tysięcy lat, z dalekich punktów globu. Historiografia — a potem inne nauki o człowieku — dawały mu to wszystko jako ustokrotnie nie własnej tożsamości, możliwość bycia naraz tu i tam, tak i inaczej. Odbicie w lustrze roztrzaskało się na niezliczone kawałki, każdy przedstawiał jakąś potencjalność, jakąś obietnicę. Następnym logicznym krokiem będzie roztopienie tych możliwości, nieskończonych refleksów rozbitej tożsamości w kategorii projektu egzystencjalnego — pustego leja, którego stan próżni, podciśnienia, wyrzuca stale przed siebie, ku coraz nowym realizacjom.

Metoda Norwidowska, oparta na analogii, ruchu ku źródłom i rekonstruowaniu natury ludzkiej, była więc (na tle ówczesnym jak i dzisiaj) metodą „wsteczną” — zarazem antyprojektową i antydeterministyczną. Jego człowiek odnajduje się we własnych określeniach i nadanym prawie. Kultura i historia nie wyczerpują się

w swych wewnętrznych mechanizmach, zakorzenione są w wiecznych pryncypiach, chociaż te dzisiaj mają postać ruiny. Jego ideowy przeciwnik (nieznany mu i nic o nim nie wiedzący) Fryderyk Nietzsche mawiał o sobie, że jest nie z dzisiaj, lecz z przedwczoraj i z pojutra. Nie całkiem miał rację — wyprzedził swój czas tylko o krok, który niejako i tak był już zrobiony. Jak będzie wyglądało owo pojutra Norwida? — ponad kolejnymi śmierciami nowych antropologii, ponad prorocstwem współczesnych filozofów o śmierci człowieka?...

Ewa Bińkowska

Tekst powyższy wygłoszony został podczas Międzynarodowej Konferencji Norwidowskiej, która odbyła się w Chicago w dniach 3—5 listopada 1983; sprawozdanie z niej drukujemy w tym numerze.

GLOSSA O „STWORZENIU Z NICZEGO”

W niezwykle bogatej treściowo i wielowątkowej, choć niewielkiej objętościowo, rozprawie księdza Jerzego Klingera, ukazującej chrześcijańską wizję rzeczywistości w świetle odkryty trynitarnej prawosławia, napotykamy cały szereg szokujących na pozór sugestii, które mogłyby być przedmiotem wielu osobnych studiów i opracowań filozoficzno-teologicznych.¹ I tak, omawiając „triadologię sofiologiczną”, której twórcą był „filozof, poeta, wizjoner i mistyk — Władimir Sołowiow” († 1900 r.) oraz jego uczniowie — Paweł Florenski i Sergiusz Bułgakow, autor pisze: „w myśl tej doktryny (1°) między Bogiem a światem nie ma absolutnego przedziału” — dodając w przypisie za Mikołajem Bierdiajewem — „nie-dojrzała świadomość religijna wykopała przepaść między Bogiem a światem, Stwórcą a stworzeniem”, ponieważ (2°) idee dotyczące świata są odwiecznie zawarte w naturze samego Boga, tak że (3°) Bóg tworząc świat ex nihilo, tworzy go właściwie ze Swej istoty, którą jest Boska Sofia, czyli odwieczna Mądrość Boża. (4°) Nie jest to bynajmniej panteizm, jak zarzucali niektórzy przeciwnicy sofiologii, ponieważ „stworzonosc” świata polega na wydzieleniu na zewnątrz Boskich idei, na zanurzeniu ich jak gdyby w nicości, na nadaniu im odrębnego, własnego istnienia poza Bogiem, w wyniku czego obraz Boskiej Mądrości — Sofii zostaje podzielony: obok Sofii Bożej będącej naturą samego Boga, wiecznie przechowującą Jego ideę, powstaje (5°) Sofia stworzona, stanowiąca naturę stworzonego świata”.²

A oto kilka uwag i skojarzeń na marginesie wyróżnionych przeze mnie pięciu „hipotez” w przytoczonym tekście:



Ad 1° W świadomości tak zwanych ludów pierwotnych, Bóstwo jest wszechogarniająca, wszechobecna, lecz niewysłowiona, tajemniczą Mocą³ — immanentną, a zarazem transcendentną, co w najczystszej postaci zostało bodaj zachowane w koncepcji Atmana-

¹ J. Klinger, *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*, „Życie i Myśl”, 1975, nr 4, ss. 21–39. Rozprawa ta jest niejako kompendium prawosławnej teologii dogmatycznej.

² Zob. tamże, s. 32–33.

³ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1978.

-Brahmana oraz w pojęciu Tao.⁴ Swoistymi kondensatorami owej Mocy mieliby być święci ludzie, święte zwierzęta, rośliny, góry, kamienie, źródła, specjalne rekwizyty obrzędów religijnych (fetytysze, talizmany, itp.).⁵ Szczególnym wyrazem tego poglądu jest chrześcijański kult obrazów (przede wszystkim prawosławnych ikon), relikwii, sanktuariów (rzecz znamienna — najczęściej Maryjnych⁶). Ta świadomość wyrasta na gruncie pierwotnego doświadczenia mistycznego (a więc doświadczenia tego, co „Inne”, „Święte”, „Tajemnicze”, „Jedno”), które jest mówiąc za Carlem Friedrichem von Weizsäckerem — „co do sposobu ekspresji uwarunkowane kulturowo, a mimo to we wszystkich kulturach jest w zdumiewającym stopniu tożsame”.⁷ Dla Indoeuropejczyków, cały świat był „pełen bogów”, uosabiających różnorakie funkcje i przejawy Jednej WSZECHMOCY:

— „Agniego zwą Indrą, Mitrą i Waruną (...) Tego, który jest tylko jeden, nazywają różnie” (*Rigweda* 1, 164, 46).

— „Jeden Zeus, jeden Hades, jeden Helios, jeden Dionizos — jeden Bóg jest w rzeczach wszystkich” (*Orph.* frg. 239).

— „W ziemi (*bhumi*) jest Agni i roślinach / Agniego kryje w sobie woda / w kamieniach (*aśman*) jest Agni / i w człowieka wnętrzu / w bydle jest Agni oraz w koniach” (*Atharwaweda* 12, 1 19).

— „Eterem jest Zeus i ziemią Zeus i niebem Zeus / bo wszystkim Zeus i tym, co jeszcze wyżej jest” (*Ajschylos* frg. 70).

„Jedno-Byt” Parmenidesa, „wiecznie żywy ogień” Heraklita, „Jeden Bóg... największy” Ksenofanesa, „Jedno-Dobro” Platona, „samomyśląca się myśl” Arystotelesa i „Jedno-Umysł-Dusza” Plotyna, to ta sama — w istocie — WSZECHMOC, ożywająca — jak powiedzą stoicy — „ciało wszechświata”. Słynna wypowiedź Ksenofanesa: „Jeden Bóg — największy wśród bogów i ludzi, niepodobny ani z wyglądu do śmiertelników ani z myślenia. (...) Cały widzi, cały myśli i słyszy cały (...) myślną mocą umysłu bez trudu

⁴ Por. F. Tokarz, *Absolut w „Upantszadach” i u św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 1950, nr 1, ss. 27–32 oraz A. W. Watts, *Filozofia Tao*, tł. A. Hoffman, „Znak” 1976, nr 1, ss. 54–72.

⁵ Ks. January Budzisz poinformował mnie, że tego rodzaju rozumienie talizmanów, itp., podzielał prof. Godlewski (Uniw. Pozn. i ATK).

⁶ Jak zauważa G. van der Leeuw — można powiedzieć za Bierdajewem, że „pobożność rosyjska, jakkolwiek chrześcijańska, zawsze pozostawała w szczególnej mierze religią Matki Ziemi. Cześć dla Matki Boskiej, Theotokos, i cześć dla Matki Ziemi są bardzo ze sobą zbliżone” (dz. cyt., s. 689). Swoiste refleksy tego zbliżenia możemy dostrzec również u Słowian w ogóle. Np. kult Matki Boskiej Siewnej i Zielnej, nabożeństwa majowe odprawiane wśród pól i łąk, przy kapliczkach przydrożnych, w górach i na leśnych polanach.

⁷ Por. C. F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, tł. zb. pod red. K. Maurina, PIW, Warszawa 1978, s. 495.

w ruch wprawia wszystko" (frg. B 23—6) — nie jest jedynie wyrazem swoistego henoteizmu, lecz wskazuje na powrót myśli greckiej do pierwotnego monoteizmu. Monoteizm ten nie wiąże się bynajmniej z przypisywanym kontynuatorom Ksenofanasa i Heraklita oraz Parmenidesa stoikom i neoplatonikom — monizmem panteistycznym, typu spinozjańsko-heglowskiego. Wiąże się natomiast z pluralizmem pan-en-teistycznym, zaakceptowanym przez św. Pawła (Dz 17, 28), do którego nawiązują twórcy neoplatonizmu grecko-chrześcijańskiego (Orygenes i Ojcowie Kapadocy) oraz Teilhard de Chardin, którego wizja pankosmicznej ewolucji, będącej manifestacją Boskiej WSZECHMOCY, koresponduje z wymienionym nurtem neoplatonizmu.⁸

Indoeuropejczycy, widząc w różnych „bogach” postacię Jednej WSZECHMOCY, nie odrzucali „cudzych bogów”, dlatego byli zawsze niezwykle tolerancyjni wobec wszelkich kultur religijnych. Stąd władca Persji Cyrus, a potem Aleksander Macedoński i cesarze rzymscy, pozostawili Izraelitom całkowitą swobodę religijną, choć nie mogli pojąć ich specyficznej religijności. Grecy z wielkim zainteresowaniem słuchają św. Pawła, gdy im oznajmia, że będzie mówił o owym Nieznanym Bogu, któremu wystawili ołtarz w jednej ze swych świątyni (Dz 17, 23), akceptując wzmiankowaną tezę panenteistyczną: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Nie mogą jednak zrozumieć Pawłowej nauki o zmartwychwstaniu, ponieważ śmierć oznacza dla nich wyzwolenie z więzów ciała i powrót ducha ludzkiego do Boga. Bóg Indoeuropejczyków, będąc immanentną WSZECHMOCA, był zarazem Bogiem ponadświatowym (transcendentnym bytowo i poznawczo Absolutem).⁹ Se-

⁸ Por. mój art., *Trzy nurty filozofii chrześcijańskiej*, „Novum” 1977, nr 2, ss. 49—76 oraz *Neoplatonizm*, tamże, 197, ss.

⁹ Por. B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu oraz stanowisku jego w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, 1917, ss. 27—60 i 187—263 (zob. tamże: *Spekulacja indyjska*, ss. 196—207 oraz *Spekulacja żydowsko-hellenistyczna*, ss. 207—216). B. Jasinowski wyróżnia — transcendencję metafizyczną, która miałaby polegać na „negatywnej naturze i niepoznawalności Absolutu” (s. 196—8) oraz transcendencję kosmiczną: 1° w sensie pozaświatowości (*extramundantitas* lub *ultramundantitas*) — Bóg stoi „zdala od światła”; 2° w sensie ponadświatowości (*supramundantitas*) — „Istota Najwyższa jest wzniesiona ponad świat, a więc pośrednio i ponad nasze poznanie” (s. 198—9, 208). I twierdzi, że o ile tak rozumiana „transcendencja metafizyczna” nie wyklucza „immanencji”, o tyle „transcendencja kosmiczna”, przede wszystkim w sensie „pozaświatowości”, musi wykluczać wszelką „immanencję”. Oponując przeciw przeciwstawieniu przez E. Cairda — „transcendentnego Boga mistycyzmu (Plotyn)” i „immanentnego Boga pantelzmu (Spinoza)”, sam niestety ulega „dziwnemu nieporozumieniu”, które przypisuje E. Cairdowi (s. 198—201). Bo najpierw — jak sam zauważa — to, co określa mianem „transcendencji metafizycznej”, należałoby raczej nazwać „transcendencją teoriopoznawczą” (s. 224). Po drugie — „Bóg mistycyzmu” nie może być „immanentny” — co znów sam

mici natomiast umieszczali swoich bogów, tj. antropomorficznie pojęte duchy (zjawy) — w „zaświatach”, na „drugim świecie”, w „niebie”. Elohim nie jest ponadświatowym Absolutem, lecz pozaświatowym — osobowym Duchem. Ta „kosmiczna transcendencja” — jak zauważa Bogumił Jasinowski — wyklucza immanencję. Duch-Stwórca „Księgi Rodzaju” jest kimś bardzo podobnym do człowieka. Jego więc kontakt ze światem i człowiekiem jest czysto zewnętrzny. Nie jest to Bóg uobecniający się w doświadczeniu mistycznym i kontemplacji przyrody, lecz Bóg, który objawia się w jakiejś konkretnej, zmysłowo ujmowalnej, po-

zda się skądinąd dostrzegać — w sensie spinozańsko-hegłowskim. Po trzecie — jak znów sam stwierdza — neoplatońska teza o „conservatio in esse”, zaakceptowana przez Ojców Kościoła i św. Tomasza, ma nie tyle „panteizujący”, co „panenteistyczny” (określenie przypisywane Chrystianowi Krausemu) charakter. Cytowana już wypowiedź św. Pawła (Dz 17, 28), do której nawiązywali twórcy neoplatonizmu chrześcijańskiego (Orygenes i Augustyn) — jak przyznaje Jasinowski — wskazywałaby, iż „istnienie wszystkich rzeczy poszczególnych, ich czysty byt zawarty jest w Bogu” (s. 232—3, przyp. 1). Dlatego też sądzę, że należy rozróżnić: 1) transcendencję ontyczną — polegającą na odrębności sposobu istnienia (Bogu przysługuje istnienie absolutne, światu i człowiekowi realne [czasowe], duszy ludzkiej — ponadczasowe [wiekulste, Augustynowe — aevum] itp.); 2) transcendencję epistemologiczną — polegającą na zróżnicowaniu sposobów poznania i możliwości poznawczych (Bóg i dusza nie mogą być ze swej natury w ten sam sposób poznawalne, co ujmowalny zmysłowy świat zjawiskowy); 3) transcendencja kosmiczna: a) przysługująca Bogu „Starego Testamentu” (por. Jasinowski, dz. cyt., s. 208), b) przysługująca np. mitycznym bóstwom greckim. Przez „pozaświatowość” rozumiem tu istnienie poza światem lub „na drugim (innym) świecie”. Przez „ponadświatowość” zaś — istnienie wykraczające ponad czasoprzestrzenny wymiar świata, np. swego rodzaju „ponadświatowość” przysługuje ideom, w przeciwieństwie do *ejdos* w sensie ujmowalnego pojęciowo odzwierciedlenia idei w rzeczach przynależnych do danego gatunku. Owa „ponadświatowość” zakłada zarówno transcendencję ontyczną jak i poznawczą. Skoro idee istnieją w Umyśle Bożym, tylko Bóg poznaje je w sposób bezpośredni i adekwatny. Człowiek zaś ujmuje jedynie odpowiadające im *ejdos* i to w oparciu o dane zmysłowe, w myśl tezy arystotelesowskiej zaaprobowanej — jak wiemy — przez św. Tomasza (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Z tym, że św. Tomasz, idąc za Augustynem i Bonaventurą, dopuszcza poniekąd bezpośrednio ujmowanie *ejdos* lub idei, dzięki oświeceniu i łasce Bożej oraz darowi intuicji intelektualnej (tego rodzaju przeświadczenie odnieśliśmy kiedyś w czasie lektury *De Veritate* na seminarium prof. S. Swieżawskiego), tj. dopuszcza swego rodzaju poznanie aprioryczne, jak utrzymywał m. in. de Lubac, a także tomiści transcendentalizujący (np. K. Rahner, i in.). Warto też dodać, że u Plotyna, za którym idzie w tym wypadku Orygenes, do którego nawiązują Ojcowie Kapadoccy (Grzegorz z Nazjanzu, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nyssy i Nemejusz z Emezy), Jedno trwa we „wieczności” (*aion*), Umysł i Dusza we „wiekulności” (*aidiotēs*), Naturze zaś przysługuje „czasowość” (*chronos*). Przy czym Plotyn poddaje krytyce Arystotelesowskie rozumienie czasu jako „miary ruchu”. Czas jest dlań „wizerunkiem wieczności”. Zob. art. cyt., s. 35. Por. mój art., *Koncepcja wieczności, wiekulności i czasu w VII ks. 3 Enneady Plotyna*, „Meander”, 1973, nr 9, ss. 348—361 oraz tamże Boecjusz — ostatni filozof rzymski i pierwszy scholastyk, 1975 nr 11—12, ss. 454—470.

staci. Z własnej woli bądź na wezwanie przedstawicieli „narodu wybranego” osobiście zjawia się na ziemi, ingeruje w dzieje „Swego narodu” oraz poszczególnych ludzi, zmieniając niejednokrotnie naturalny bieg rzeczy, a nawet „mocuje się” z Abrahamem, to znów korzysta z gościny i posiłku w jego namiocie (por. Rdz 18, i in.). Dopiero w „Księdze Wyjścia” okazuje się Bogiem „ukrytym” (alam), niepodobnym do człowieka ani żadnego stworzenia. Oznajmia Swe Imię — JAHVEH (Septuaginta: „*Ego eimi ho on*”; Wulgata *Ego sum qui sum*). Swą nie tylko ontyczną, lecz także epistemologiczną transcendencję. Tego rodzaju transcendencja — jak zauważa Bogumił Jasinowski — nie wyklucza immanencji. Ale Jahveh pozostaje Bogiem osobowym. Co więcej, Bóg-Jahveh „Nowego Testamentu” jest Bogiem Trój-Osobowym. Nie może więc być immanentny na sposób Brahmana, ognistej Pneumy stoików, Absolutu Plotyna. Ta uabstrakcyjniona, triadologiczna koncepcja Bóstwa, kształtuje się na przełomie starej i nowej ery, nie bez wpływu platonizmu i stoicyzmu. Jej prekursorem jest twórca neoplatonizmu żydowskiego — Filon z Aleksandrii.¹⁰

W myśl powszechnej interpretacji platonizmu, Platon przeciwstawił rzeczywistości istniejącej, substancjalny świat idei, na czele z Jedno-Dobrem, pozornemu, bo wciąż starającemu się, światu zjawiskowemu, będącemu tworem tajemniczego Demiurga. Materia, stanowiąca odwieczne prątworkiwo świata zjawiskowego, miałaby być źródłem zła. Odpowiadając jej ciało ludzkie byłoby więc „więzieniem” duszy, której właściwym miejscem jest boski świat idei.¹¹ Tego rodzaju dualizm doskonale korespondował z właściwą Semitom tendencją do operowania krańcowymi przeciwieństwami.¹² Zdawał się więc odpowiadać duchowi Biblii. Tymczasem —

¹⁰ W dyskusji pomiędzy L. Cyboranem i K. Regameyem, przed kilku laty na ATK, stwierdzili oni, że antycypacji triadologicznej koncepcji Absolutu można by się dopatrzeć już we wczesnej myśli hinduskiej (*purusa-wacz-purusa*). Refleksy tej triadologii dałoby się poniekąd zrekonstruować również we wierzeniach Słowian, będących autochtonami na tym terenie, który — według jednej z hipotez — miał być kolebką Aarów. Por. mój art., *Ojczyzna Prastowian*, „Novum”, 1977, nr 4—5, ss. 162—8.

¹¹ Jak się wydaje, pogląd ten jest raczej azjanicki niż indoeuropejski (aryjski). Platoniejskie mity antropologiczne, jak wiemy, stanowią rozwinięte m. in. wątków orfickich, będących wyrazem — według A. Krokiewiczza — wierzeń kreteńsko-sumeryjskich.

¹² Jak zauważyli H. Ringgren i Åke V. Ström — „W przeciwieństwie do Semitów, których cechował zwłaszcza subiektywizm, kolektywizm, brak niuansów (...) Indoeuropejczycy (...) mają wyczuć niuansu, co znajduje wyraz w tym, że zamiast semickich przeciwieństw (czas — wieczność, potępienie — rozgrzeszenie) wymyślają koncepcje cyklicznych okresów świata (...) Ich religia ma ukierunkowanie wyraźnie filozoficzne...” Zob. H. Ringgren i Åke V. Ström, *Religie w przeszłość i w dobie współczesnej*, tł. B. Kupis, KłW, Warszawa 1975, s. 240.

jak zauważa Weizsäcker — „nie można zrozumieć filozofii Platona bez wmyślenia się w jego naukę o Jednym, wyłożoną w dialogu *Parmenides*”.

Arystoteles, sprowadziwszy idee, będące dla Platona „substancjalnymi wzorami” (*archetypos, paradeigma*), według których Demiurg ukształtował materię, do *ejdos*, tj. postaci gatunkowych, będących dla Platona pojęciowo ujmowalnym odzwierciedleniem idei (*schēma tēs ideās*) w poszczególnych indywiduach danego gatunku, pozbawił zarazem swego Boga immanencji, umieszczając „samomyślącą się myśl” całkowicie poza realnym bytem i ponad zmysłowo danym zjawiskowym światem.¹³ Ale utożsamiając duszę z niesamoistną formą substancjalną, dostrzegł jednak w człowieku pierwiastek boski — „*nous*”, tj. duch-umysł. Z kolei stoicy, nawiązując do heraklitejskiej koncepcji „*logosu*”, utożsamiali niejako arystotelesowską „samomyślącą się myśl” ze światotwórczym „rozumnym tchnieniem” (*pneuma logikon*). Duch (*pneuma*) i materia (*hyle*), to dla nich jakby dwie dopełniające się strony Jednego.¹⁴ Nie jest to wszakże panteizm, bo „ciało świata” nie jest Duchem, lecz jest jakby pogrążone w ożywiającym je Duchu, będącym nieograniczoną, rozumną Mocą, dzięki której w materii spoczywają, kształtujące ją — „załączki rozumności” (*logikoi spermatikoi; rationes seminales* św. Augustyna).

Jest rzeczą znamionną, że w tym samym mniej więcej czasie, kiedy powstaje grecki przekład Pięcioksięgu Mojżesza zwany „Septuagintą”, pojawia się księga — *Sophia Seirach* (łac. *Ecclesiasticus*), w której znajdujemy koncepcję przedwiecznej, lecz stworzonej Mądrości, rozwiniętą później w apokryfie *Sapientia Salomonis* (I w. p.n.e.).¹⁵ Owa Mądrość jest personifikacją wszechobejmującej, Boskiej „siły światotwórczej”. Skojarzenie tej koncepcji Mądrości (*Sophia*) z Demiurkiem Platona oraz heraklitejsko-stoickim *Logosem*, legło zapewne u podstaw Filonowej koncepcji Logosu-Syna Bożego, w którego postaci jawi się Jahveh jako Stwórca. Według Filona — Bóg Jahveh, będąc samym Istnieniem — „nigdy nie przestaje tworzyć, lecz równie jak właściwością ognia jest palić, a właściwością śniegu chłodzić, tak właściwością Boga jest być czynnym; co więcej, jest On nawet dla wszystkiej reszty istnień zasadą działania”. Dlatego też — „cały ten wszechświat objęty

¹³ Nietożsamość pojęć „idea” i „ejdos” u Platona dostrzegł C. F. von Weizsäcker, choć zda się nie przywłażać do tego należytej wagi. Zob. dz. cyt., s. 495, O *Arystotelesowym Bogu* zob. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tł. Maria Kochanowska, Pax, W-wa 1961.

¹⁴ Por. B. Duszyńska, *Zasady somatologii stoickiej*, Poznań 1948 oraz A. Krowkiewicz, *Stoicyzm*, „Meander” 1978, nr 5, ss. 229–241.

¹⁵ Por. B. Jasinowski, dz. cyt., s. 209.

jest niewidzialnymi potęgami, które Demiurg rozpostarł od krańców ziemi aż do granic niebios, zapobiegając temu, by nie wywróciło się wszystko, co niegdyś tak pięknie powiązane zostało; bo też w istocie te Boże potęgi są to nierozzerwalne więzy”.¹⁶ Filon podkreśla, że o Bogu możemy właściwie stwierdzić jedynie, że „Jest”. Ale zachowując bytową i poznawczą transcendencję jest On jednocześnie immanentny, to znaczy obecny w świecie i w człowieku za pośrednictwem owych „potęg” i „sił” (*dynameis*), dzięki którym ustawicznie zachowuje wszystko w istnieniu (por. schol. — *conservatio est continua creatio*). Intuicje Filona z Aleksandrii zostaną podjęte przez kabałę (por. *shechinah* — „iskry Boże” rozproszone w świecie), z którą koresponduje prawosławny nurt teologiczno-mistyczny zwany *hezychazmem*: choć istota Boga pozostaje niepoznawalna, Jego „energie” mogą być rozpoznane nawet przez „oczyszczone zmysły”, na podobieństwo „światła Taboru”.¹⁷ Na gruncie augustynizmu miejsce „energii” Boskich zajmuje „łaska”, a także „cienie” i „ślady” Stwórcy w świecie, a szczególnie w człowieku, który dzięki kontemplacji może odnaleźć „ślad Boga w swojej własnej duszy” (por. „iskierka duszy”). Ale Bóg augustynizmu pozostaje przede wszystkim osobowym bytem transcendentnym. Jego obecność jest wyłącznie aktem Woli, wyrazem Miłości, dziełem Łaski. Bóg augustynizmu i tomizmu jest zewnętrzną przyczyną sprawczo-celową.¹⁸ Bóg Orygenesusa i hezychastów, a także Teilharda de Chardin, jest obecny w świecie (immanentny) niejako ze Swjej Natury. Ponadto, jest to Bóg doświadczenia mistycznego, a nie czystej spekulacji. Zadaniem refleksji filozoficzno-teologicznej winno by być wypracowanie krytycznej wykładni „uznania możliwości mistycznego doświadczenia” oraz jego interkomunikatywnej interpretacji.



Ad 2° Przywykliśmy na ogół do poglądu, zasugerowanego zresztą przez samego Stagiryte, kongenialnego ucznia Platona, że idee platońskie są po prostu upostaciowaniem, czy wręcz niejako reizacją abstrakcyjnych pojęć ogólnych. Okazuje się jednak, że jest to daleko idące uproszczenie. Toteż utożsamienie przez Arystotelesa idei z *ejdos* nie rozwiązało bynajmniej, o ile bardziej jeszcze nie

¹⁶ Zob. tamże, s. 212–213.

¹⁷ Por. J. Klínger, dz. cyt., s. 29–32 (Triadologia hezychazmu). Na temat kabały i hezychazmu pisano w specjalnym numerze „Novum” poświęconym mistyce: „Novum”, 1978 nr 11–12.

¹⁸ Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, PAX, Warszawa 1974, s. 51, 57.

skomplikowało, tych problemów, które usiłował w swoisty sposób rozwiązać Platon, uciekając się do ujęć wizyjno-mistycznych. Świadczyłyby o tym wciąż aktualny spór o naturę uniwersaliów, którego współczesne reperkusje na gruncie logiczno-semantycznym rozważa na przykład Willard van Orman Quine, a na gruncie filozofii przyrodoznawstwa właśnie Carl Friedrich von Weizsäcker.¹⁹ Idąc za sugestiami Adama Krokiewicza oraz Weizsäckera należałoby przyjąć, że idee w rozumieniu Platona bądź *ejdos* w rozumieniu Arystotelesa, to „postacie gatunkowe”, czyli jakby uniwersalne struktury, modele, projekty, abstrakcyjne wzory, kody informacji, konkretyzujące się w poszczególnych indywidualach danego gatunku, w sensie zbioru przedmiotów o identycznych właściwościach istotowych, ujmowalnych we wspólnej definicji. Z tym, że według Platona, tak pojętym ideom przysługiwałoby samodzielne bytowanie poza i ponad fenomenalnym światem ich odbitek (*ejdos*). Natomiast według Arystotelesa — *ejdos*, będąc tym, co wspólne formom substancjalnym określonego zbioru indywidualów (gatunku), oznaczanego jednoznacznie wspólną nazwą, nie istnieje poza tymi indywidualami oraz poznającymi je umysłami.²⁰ A zatem, *ejdos*, czyli forma „postaci gatunkowej” (*species*), na przykład „gęsi szarej” (albo „gęgawej”), o której rozprawia Weizsäcker, byłaby abstrakcyjnym modelem, projektem czy schematem kodu genetycznego, wyznaczającego strukturę (*schema*) bądź formę (*morphē*) konkretnej gęsi należącej do „szarych” (lub „gęgawych”), ujmowalną w pojęciu „postaci gatunkowej” (*species*). Idea, tożsama tu niemal z *ejdos*, dowolnej rzeczy byłaby więc kodem informacji (por. *logoi spermatikoi* oraz *rationes seminales*) zawartym odwiecznie w materii, pojętej jako potencjalna moc (*dynamis*, łac. *potestas* lub *potentia activa*), wyzwalająca *sua sponte*

¹⁹ Por. W. van O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1969 oraz C. F. von Weizsäcker, dz. cyt. Jak zauważa H. Dumery — „Mity platońskie zbijają z tropu współczesnego czytelnika, zwłaszcza chrześcijanina, ponieważ nie mają ani tej bazy, ani tej samej struktury, co typologia, do której przyzwyczaili nas Biblia (...) Platon rozwija, z wyjątkiem kilku fragmentów *Timaios*, jedynie mity antropologiczne (...) nie tworzy swoich mitów po to, by oszukiwać, ratując tych, którzy nie zrozumieli argumentacji pojęciowej. Proponuje je jako filozof i dla filozofów (...) Mity początków czy eschatologiczne, antropologiczne czy kosmologiczne pochodzą prawie wszystkie z sugestii i zarysów starszych niż *Dialogi*.” Zob. H. Dumery, *Filozofia religii i jej przeszłość*, w: „Znak” 1972 nr 12 (222), ss. 1600—1602. Mity platońskie są swolną syntezą wątków azjanickich (Sumerowie, Kreteńczycy), indoeuropejskich (aryjskich) oraz semickich (Asyryjczycy, Fenicjanie, Żydzi).

²⁰ Por. Wł. Tatarakiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tł. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1978, s. 58 nn. oraz A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, PAX, Warszawa 1971, s. 295 nn. i tegoż: *Arystoteles, Pyrron i Plotyn*, dz. cyt., ss. 26, 29, nn.

kształtującą daną rzecz energię (*energeia*, łac. *actus*). Warto tu podkreślić, że Arystoteles sprowadza platońską transcendentną przyczynę wzorcą (*idea*) do immanentnej przyczyny formalno-finalnej (*entelecheia*), pojętej naturalistycznie. Jego Bóg, czyli „samomyśląca się myśl” stoi całkowicie poza i ponad porządkiem przyczynowania. Transcendentna przyczyna sprawcza, którą jest „pierwszy motor”, nie utożsamia się z Bogiem, dlatego chociażby, że owych „pierwszych motorów” jest tyle, ile jest sfer niebieskich i światów.²¹

Według Jasinowskiego — Alkinoos (I w. n.e.) miały być pierwszym bodaj platonikiem, który „zdeformował” koncepcję Platona twierdząc, że „idea nie jest w stosunku do Boga niczym innym, jak Jego myślą”. W tym samym mniej więcej czasie zupełnie podobnie pojmuje idee Filon z Aleksandrii, a w wieku następnym — Albinos oraz Plutarch z Cheronei. U tegoż Plutarcha — wedle Jasinowskiego — mamy zarazem antycypację Plotynowego pojęcia indywidualnej egzystencji (*hypostazy*).²² Zauważmy tu, że Filon z Aleksandrii i Origenes, umieszczając idee w Boskim Logosie, są jakby niezdecydowani, czy uznać je za wzory „postaci gatunkowych” (np. człowieczeństwa), czy też konkretnych indywiduów (np. tego oto Jana). Natomiast św. Augustyn, a przede wszystkim św. Tomasz przyjmują, że idee zawarte w Logosie są wzorami poszczególnych rzeczy jednostkowych. Osobną sprawą byłby problem relacji między ideami a „*rationes seminales*” u św. Augustyna, a także zagadnienie relacji pomiędzy ideą w umyśle Boskim, formą w konkretnej rzeczy oraz formą poznawczą u św. Tomasza, którego wypowiedź na temat konieczności istnienia idei w umyśle Boskim pozwolę sobie tu przytoczyć:

„Trzeba przyjąć z konieczności — pisze Akwinata — że w umyśle Boga są idee. To, co po grecku nazywamy «ideą», po łacinie nazwiemy «formą». Stąd przez idee rozumiemy formy rzeczy istniejące poza rzeczami. Forma zaś jakiejś rzeczy istniejąca poza nią (rzeczą) może być przyporządkowana bądź do tego, by była wzorcem tej rzeczy, której — jak się wyrażamy — jest formą; bądź jest przyporządkowana do tego, by była źródłem (zasadą) poznania tej rzeczy. I w ten sposób formy umysłowo-poznawcze bywają w podmiocie poznającym”. Następnie św. Tomasz wyróżnia dwa sposoby istnienia form wzorczo-celowych w sprawcach: „w niektórych bowiem sprawcach uprzednio istnieje, istnieniem naturalnym, forma rzeczy mającej się stać, jak w

²¹ Por. Wł. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 109 nn.; K. Klószak, W poszukiwaniu pierwszej przyczyny, PAX, Warszawa 1957, t. 2, s. 184—6; E. Gilson, dz. cyt.

²² Por. B. Jasinowski, dz. cyt., ss. 191—3; A. Krokiewicz, Arystoteles, Pirron i Plotyn, dz. cyt., ss. 228—9; J. Gułkowski, Boecjusz..., art. cyt.

przypadku, gdy człowiek rodzi człowieka, a ogień powoduje powstawanie ognia. W niektórych zaś sprawcach forma ta istnieje istnieniem poznawczym, jak u tych, którzy dokonują sprawstwa na drodze intelektualnej. I w ten sposób podobieństwo domu uprzednio istnieje w umyśle budowniczego". Po czym dodaje: „A skoro świat nie powstał na drodze przypadku, lecz uczynił go Bóg, sprawiający przez intelekt (...), to jest konieczne, by w umyśle Boskim istniała forma, na podobieństwo której świat został uczyniony”²³

Nietrudno zauważyć, że przytoczona wypowiedź św. Tomasza koresponduje z cytowanym stanowiskiem Filona z Aleksandrii. Ale św. Tomasz woli porównanie relacji stwarzania do budowania niż do rodzenia, by nie sugerować — jak się wydaje — panteizmu oraz swego rodzaju jakby ograniczenia wszechmocy i wolności Bożej. Przyznaje więc ideom istnienie poznawcze w Bogu, a nie naturalne, jak zda się to czynić ks. Jerzy Klinger, kontynuując sugestie Filona i Orygenesusa.



Ad 3° Jak zauważył Bogumił Jasinowski — „teologowie chrześcijańscy obydwu wyznań zwykli rozróżniać (...) trzy pojęcia: rodzić (*gignere, gennan*), robić (*facere, poiein*) i tworzyć (*creare*). Pierwsze panuje w kosmogonii i mitologii ludów pierwotnych, drugim posługuje się filozofia grecka, zwłaszcza Plato (pojęcie Demiurga), trzecie wreszcie stanowi *characteristicum* teistycznego pojęcia Bóstwa w judaizmie i chrystianizmie”²⁴. Pierwsze z tych pojęć nawiązuje do procesu przyrodniczego (naturalnego), zachodzącego w świecie organicznym, ożywionym. Drugie — do procesu wytwarzania i przetwarzania. Trzecie — do twórczości artystycznej i intelektualnej. Pojęcie „stwarzania” zaczyna się powoli krystalizować już w żydowskiej szkole aleksandryjskiej, chociaż samo słowo „*creare*” nie ma odpowiednika ani w języku hebrajskim ani w greckim. Początek „Księgi Rodzaju” — „Bereszit bara Elohim...”, „Septuaginta” tłumaczy — „En arche epoiesen ho Theos...”, „Wulgata” — „In principio creavit Deus...” O ile „*creare*” implikuje — „*ex nihilo*”, „*bara*” i „*epoiesen*” suponują poniekąd istnienie jakiegoś tworzywa. Toteż Filon z Aleksandrii wyróżnia trzy „współczynniki” rzeczywistości: twórcę (*Logos* jako demiurg), tworzywo (*hyle, materia*) oraz narzędzie (*logos*

²³ Zob. M. A. Krąpec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 446. Szkoda, że lubelski metafizyk nie wyciąga żadnych konsekwencji z przytoczonego tekstu, poza banalnymi ogólnikami, którymi tekst ów poprzedza i podsumowuje.

²⁴ Zob. B. Jasinowski, dz. cyt., s. 201.

theon) jako wzorzec (idee zawarte w *Logosie*). Podobnie — jak dodaje Jasinowski — interpretując *Timaios* Apulejusz wymienia: „Deus et materia et ideae”, identycznie — Albinos i Plutarch. U Chalcydiusza (IV w. n.e.) owe „współczynniki” to: „Deus” (jako — *origo primaria moliens et posita in actu*), „Silva” (tj. budulec) i „Exemplum” (wzór).²⁵ Dla pierwszych filozofów greckich „*arche*” było nade wszystko tym, z czego powstał świat, a więc dla Talesa — wodą, dla Anaksymenesa — powietrzem bądź tchnieniem (czyli czymś niematerialnym), dla Anaksymandra — „bez-kresną mocą” (*apeiron*). Heraklit z Efezu porównuje „*arche*” do ognia, pojmując je jednak nie tyle na sposób praelementu (*stoiceion*) jończyków, co raczej przyczyny (*aitia*), którą symbolizuje też: 1) *logos* (tu: mowa); 2) „nieodwracalny bieg rzeki” (przeznaczenie, konieczność; por. wed. *rta*), 3) napięta cięciwa łuku lub struna liry, obrazujące kondensację energii (mocy).²⁶ To rozumienie „*arche*” (już u Anaksymenesa i Anaksymandra) koresponduje z Arystotelesowskim pojęciem „materii pierwszej”, która nie jest nicością, choć stoi niejako na granicy niebytu, bo jest tylko bezjakościową i niewymierną mocą (*dynamis*). W tym sensie, nie będąc jeszcze „czymś”, jest — mówiąc za Weizsäckerem — jakby „formą-idea”, jakby jakimś nieuchwytnym jeszcze kwantem informacji (energii potencjalnej).²⁷ Jedynym twórcywie- stości byłaby więc moc emanująca z wzorczych idei Boga, zawartych w *Logosie*; moc, której aktualizacja i konkretyzacja, czyli urealnienie, polegałoby na nadaniu realnego istnienia idei, w będącej jej konkretyzacją *ejdos* określonej rzeczy jednostkowej (substancji pierwszej). Tak jak poeta, pisarz, malarz czy architekt nadaje intencjonalne istnienie dziełu sztuki, będącemu konkretyzacją zawartego w jego umyśle projektu, Bóg urealniałby idee Swego Logosu, ustawicznie podtrzymując w istnieniu wciąż stający się świat zjawiskowy, będący konkretyzacją odpowiadających im *ejdos*. Bóg, stojąc poza i ponad czasem, nie stwarza kolejno każdej rzeczy z osobna, jak musi to czynić człowiek, lecz raczej odwiecznym aktem Swjej woli utrzymuje w istnieniu całą rzeczywistość, będącą niejako procesem aktualizacji „postaci gatunkowych” (*ejdos*), stanowiących odzwierciedlenie Boskich idei we wciąż stającym się świecie.



Ad 4° W neoplatońskim pojęciu „stwarzania” zawiera się pojęcie „wyłaniania”, „emitowania”, „emanowania” energii zawar-

²⁵ Por. tamże, ss. 201—3.

²⁶ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., ss. 134—5.

²⁷ Por. C. F. von Weizsäcker, dz. cyt., ss. 404—420 i 425—431.

tej w Boskiej „nadpełni” (*hyperpleres*). Prowadziłyby to do pan-teizmu, gdybyśmy owo „emanowanie” czy „wyłanianie”, pojmo-wali na sposób naturalistyczny, to jest na sposób rodzenia.²⁸ Wy-daje się, że Plotyn, Orygenes czy Proklos, mówiąc o „ekspansji Absolutu” (o „emanowaniu”, „wypromieniowywaniu”, „wyłania-niu”), mają na uwadze podobieństwo do twórczości intelektualnej. Dzieło ludzkiego umysłu, będące jego emanatem, nie utożsa-samia się z tym umysłem, ani z osobą nim obdarzoną, bytując poza nim, z chwilą, gdy raz zostanie „wydane na świat”. Jest też czymś innym niż tworzywo, w którym zostało odzwierciedlone, utrwalone, przy pomocy którego zostało wyrażone. Z tym, że czło-wiek nie może tworzyć bytów realnych. Jego dziełom przysłu-guje istnienie intencjonalne, choć tworzy je w realnie istniejącym świecie, posługując się realnie istniejącym tworzywem. Twory na-tomiast Umysłu Boskiego stają się realne, nie utożsamiając się ze swym Stwórcą, któremu przysługuje istnienie absolutne. Tak jak dziełom sztuki przysługiwałoby „istnienie poznawcze” w umyśle twórcy oraz intencjonalne poza nim, dziełom Boga-Stwórcy przy-sługiwałoby — mówiąc za św. Augustynem — istnienie idealne w Boskim Logosie oraz istnienie realne poza Nim (na zewnątrz, tj. w fenomenalnym świecie). W tym sensie, mówiąc słowami św. Pawła — „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (...) Jesteśmy bowiem z jego rodu” (Dz 17, 28), ponieważ „z Niego, przez Niego i dla Niego jest wszystko...” (Rz 11, 36). Zupełnie podobnie Plotyn mówi o tym, co „wieczne” — „pozostaje wokół Niego i w Nim i żyje dzięki Niemu...” (III, 7, 6). Nie oznacza to, że „wszystko” jest Bogiem: „musi być Ono dzięki Samemu Sobie, nie pomie-szane z rzeczami od Siebie pochodzącymi, i z drugiej strony musi znowu mieć moc obecności w rzeczach innych...” (V, 4, 1). „Bo nie jest Ono zaiste od niczego dalekie i z drugiej znowu stro-ny dalekie jest od wszystkiego...” (VI, 9, 4). „Ono jest w wyższym stopniu niż podmiot myślenia obecne za sprawą podobieństwa i tożsamości (...) styka się z tym, co jednego z Nim rodu...” (VI, 9, 5). Według Filona — Bóg „wypełnia wszystko, albowiem wszy-

²⁸ Jest rzeczą znamioną, że w Wyznaniu Wiary mówimy: „...zrodzony, a nie stworzony...” Bóg „rodzi” Syna, a świat — „stwarza”. Toteż Syn jest „współ-istotny” Ojcu, posiada jak Ojciec — Boską naturę. Świat zaś nie jest „częstką” Boga, chociaż jest niejako „pogrążony” w Bogu. Trzeba pamiętać, że język neoplatonizmu, który od początku kształtuje teologię wczesnochrześcijańską, jest językiem alegoryczno-symbolicznym, mającym wyrazić treść doświadczenia mi-stycznego, którego werbalizacją jest mitologia religijna, nieprzekładalna na język potoczno-dyskursywny. Wydaje się też, że neoplatonisko-fenomenologiczny język i styl filozofowania jest bardziej adekwatnym językiem teologii niż racjonalno-dyskursywny język tomizmu. Por. J. Gułkowski, *Zagadnienie punktu wyśięcia filozofii Boga*, „Novum”, 1978, nr 10.

stko w sobie obejmuje, sam nie objęty przez nic (...), potrafi być wszędzie i nigdzie (...), sam bowiem stworzył miejsce (...), wszystko też objął niewidzialnymi więzami..."²⁹ Słowa św. Pawła — „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), korespondujące ze słowami Proklosa — „wszystko odnajduje się we wszystkim, lecz w każdym w sposób swoisty”, nie mają nic wspólnego z opowiedzeniem się po stronie panteizmu, ponieważ — jak czytamy u Pseudo-Dionizego „Bóg jest to wszystko, co istnieje, i zarazem nie spośród tego, co istnieje”.³⁰ Nie jest to — jak już powiedzieliśmy — panteizm, tzn. pogląd, w myśl którego wszystko jest Bogiem, lecz panenteizm, tj. pogląd, w myśl którego wszystko jest w Bogu. Według neoplatoników, poza Bogiem jest tylko zło, będące niebytem. Toteż człowiek stawia się poza Bogiem przez grzech. Dlatego Chrystus w Swej arcykapłańskiej modlitwie woła: „Aby wszyscy byli jedno; jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni byli w Nas jedno” (J 17, 21).



Ks. Jerzy Klinger cytuje m.in. znamienne spostrzeżenie Carla G. Junga, że „starożytni filozofowie wyznawali ideę, że Bóg objawił się najpierw w stworzeniu czterech elementów (...) filozofowie natury przedstawiali Trójkę (...) jako trzy *asōmata* (...) jako wodę, powietrze i ogień. Z drugiej strony, czwartym składnikiem był *sōmaton*, tj. ziemia albo ciało. Ten ostatni składnik przedstawiali symbolicznie jako dziewicę”. Według Jana — wyobrażenia „Czwórcy”, będącej prastarym symbolem „tworzącego świat Bóstwa” oraz „Trójcy”, będącej objawieniem — mówiąc za Koepgenem — nie tylko Boga, lecz także człowieka, nie są jedynie „wynikiem mędrkowania ludzkiego intelektu”, lecz stanowią „rewelację” (*gnosis*), będącą „otwarcieciem się głębi duszy ludzkiej”, stąd wciąż wyłaniają się one w różnej postaci z nieświadomości, w snach i stanach kontemplacji.³¹ Indoeuropejski, a szczególnie słowiański kult „Matki Ziemi” jest wyrazem intuicyjnego przeświadczenia, że cała przyroda, cały kosmos, jest odzwierciedleniem odwiecznej Mądrości Bożej i „żywą szatą Bóstwa”. To pierwotne przeświadczenie, że „wszelkie zjawiska są tylko objawieniem Jednego”, zostało zachowane w hinduizmie, a także w neoplatonizmie.³²

²⁹ Por. B. Jasinowski, dz. cyt., ss. 214—5 (przyp. 3).

³⁰ Por. tamże, ss. 201 (przyp.) i 233 (przyp.).

³¹ Por. J. Klinger, art. cyt., s. 26 oraz C. G. Jung, *Psychologia religii*, tł. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1970, ss. 147 nn, 152—3.

³² Wymieńmy tu: Pseudo-Dionizego i Jana Eriugene, Roberta Grosseteste i św. Bonawenturę. Świadomość obecności Boga w świecie i we wszelkim stworzeniu żywym przypomniał św. Franciszek z Asyżu.

Jest rzeczą znamioną, iż jest ono nieobce chrześcijaństwu. Zdaniem Pawła Florenskiego — Matka Boża jest ucieleśnieniem i symbolem „Sofii stworzonej”. Objawieniem kontaktu Trójcy Świętej ze stworzeniem. Matka Boża „znajduje się na granicy oddzielającej stworzenie od Stworzyciela — a ponieważ coś pośredniego między jednym a drugim jest nie do pomyślenia, przeto zupełnie niepojętą jest również Matka Boża”. Jest Ona „punktem styczności ziemi z niebem”.³³ Jak zauważa Jung — „Według dogmatu Maryja jest istotą tylko błogosławioną, nie zaś boską. Co więcej, reprezentuje ziemię, która jest także ciałem, oraz jej ciemność. Oto dlaczego Maryja, łaski pełna, jest orędowniczką wszystkich grzeszników i dlatego, mimo swej pierwszorzędnej pozycji (mimo anielskiego *non posse peccare*), stoi w rozumowo nie do pojęcia bliskim, a jednak dalekim związku z Trójcą”.³⁴

Jerzy Gulkowski

³³ Por. J. Klinger, art. cyt., s. 32—3 (przyp. 49), s. 34.

³⁴ Por. C. G. Jung, dz. cyt., s. 160.

MISTERIUM DUCHA ŚWIĘTEGO

ZARYS NAUKI ORYGENESA O DUCHU ŚWIĘTYM

Do połowy IV wieku Kościół nie ma jeszcze skryształizowanej i jednoznacznie utrwalonej tradycji pneumatologicznej. Pierwszym bowiem dziełem o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej są *Listy do Serapiona* (4) św. Atanazego pisane w większości podczas wygnania w latach 358—362. obrońca ortodoksji uzasadniał w nich biskupowi Thmuis boskość Ducha Świętego w oparciu o Jego uświęcające działanie oraz wskazywał na współistotność Ducha z Ojcem. Św. Atanazy zadowala się jednak w dużej mierze argumentacją negatywną, podkreślając, że Duch Boży nie jest stworzeniem. Skoro przyczynia się On do „ubóstwienia” człowieka, to także Jego natura musi być taka jak natura Ojca. Nauka ta wywarła duży wpływ na pneumatologię Ojców Kapadockich, a zwłaszcza na dzieło św. Bazylego *O Duchu Świętym* (*Peri tou Hagiou Pneumatou*) napisane w latach 374—375. Biskup Cezarei również poprzestaje na stwierdzeniu, że Duch nie jest stworzeniem. Uzasadnia sens nowej doktryny, którą posłużył się w liturgii (Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu), wprowadzonej na miejsce poprzedniej (Chwała Ojcu przez Syna w Duchu Świętym) dla podkreślenia tej samej czci (*homotimia*) i równości osób Trójcy Świętej.

Św. Atanazy i św. Bazyl Wielki jako dwa najwybitniejsze autorytety w spornych kwestiach wczesnej pneumatologii nie powołują się na wypowiedzi Orygenesa. Dziwi np. fakt, iż do wyboru z dzieł Aleksandryjczyka (*Filokalia*, powstała między 364 a 378 rokiem), dokonanego przez św. Bazylego i św. Grzegorza z Nazjanzu nie weszła ani jedna wypowiedź o Trójcy Świętej. Atanazy i dwaj wielcy Kapadocczycy wiedzieli o sporach narastających wokół nauki wielkiego uczonego z Aleksandrii oraz wyczuwali, że jego trynitarianizm nie jest całkowicie jasny, wyczerpujący i jednoznacznie prawomyślny. W krótkim zarysie spróbujemy ukazać, iż obawy te szły trochę za daleko i podyktowane były bardziej względami historycznymi. Bazyl np. sam unikał jaskrawych określeń i posługiwał się „dyskretną” metodą nauczania (*oikonomia*), aby nie pogarszać niepewnej sytuacji Kościołów Wschodnich, narażonych na utratę jedności. Nie stwierdza np. w swoim dziele o Duchu Świętym w sposób jednoznaczny i kategoriyczny, że Duch jest Bogiem, współistotnym Ojcu i Synowi, choć myśl tę delikatnie sugeruje. Poprzestaje na negatywnej argumentacji, którą spotykamy już u Aleksandryjczyka.

TRAFNE INTUICJE ORYGENESA (185—253/4)

W pierwszej księdze swojego dzieła: *O zasadach [chrześcijaństwa]* Orygenes bardzo wyraźnie stwierdza: „Jednakże do tej pory nie mogłem znaleźć w Piśmie Świętym żadnego stwierdzenia, które określałoby Ducha Świętego jako istotę stworzoną, nawet w takim znaczeniu, w jakim Salomon mówi o mądrości” (*O zas.* I, III, 1 3).¹ Nie będzie więc błędem stwierdzenie, że Aleksandryczyk o cały wiek wcześniej niż Atanazy i Bazyli nauczał, iż Duch Święty nie jest stworzeniem. Uznawał osobową odrębność Ducha, nie podporządkowywał Go działaniu Boga Ojca czy też Jezusa Chrystusa. W przedmowie do wyżej wspomnianego dzieła zaznacza, że o Duchu Świętym chce mówić tak jak nauczali Apostołowie, iż „jest On zjednoczony z Ojcem i Synem w chwale i godności” (*Wprowadzenie* 4). Bazyli w swoim dziele o Duchu Świętym mówi również o „równej czci” (*homotimia*) trzech Bożych Osób, wskazując w ten sposób na Ich boską współistotność (por. *De Spiritu Sancto* VI, 15).

Aleksandryczyk mówiąc wprost o Duchu Świętym stwierdza, że heretycy (błędy gnostyków) „głoszą niegodne opinie na temat bóstwa Ducha Świętego” (II, VII, 3). Choć prawdy tej sam bliżej nie określił w sposób jednoznaczny, to jednak pośrednio kryje się ona w wielu jego wypowiedziach. W nauce i tradycji Apostołów nie było wyraźnego rozstrzygnięcia czy „Duch jest zrodzony czy niezrodzony” (*Wprowadzenie* 4). Orygenes idzie dalej i obok stwierdzenia, że mieszkał On w dawnych świętych, w prorokach, Apostołach i tych, którzy otrzymali natchnienie po przybyciu Chrystusa (zob. tamże oraz IV, II, 7/14) — co jasno głosiła nauka Kościoła — pragnie w miarę możliwości zastanawiać się nad tajemnicą pochodzenia Ducha Świętego. Jego zdaniem „Ojciec rodzi i wydaje na świat Jednorodzonego Syna i Ducha Świętego nie w takim sensie, jakoby przedtem Syn i Duch nie istniał — przeciwnie, Ojciec jest początkiem (*arche*) i źródłem (*pege*) Syna i Ducha Świętego” (II, II, 1). Podobnie uważa, iż dobroć, która tkwi w Bogu Ojcu jest udziałem Syna i Ducha, ponieważ pochodzą Oni od Ojca i dlatego mają w sobie tę samą istotę dobroci, która istnieje w źródle Ich boskości (*pege tes theotetos*) (por. I, II, 13). Ojciec, Syn i Duch Święty są „trzema oso-

¹ Wszystkie dalsze odnośniki w tekście (lokalizacja cytatów) bez oznaczenia tytułu dzieła uwzględniają *O zasadach [chrześcijaństwa]* Orygenesa w przekładzie Stanisława Kalinkowskiego, wyd. w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy (PSP)*, tom XXIII, ATK Warszawa 1979. Wszystkie cytaty z interesującego nas dzieła pochodzą z powyższego przekładu.

bami" (*hypostaseis*) różnymi od wieków, a nie tylko odrębnymi w ekonomii zbawienia, w działaniu — jak twierdzili Tertulian i Hippolit. Jest to jedna z najbardziej oryginalnych cech nauki Aleksandryczyka o Trójcy Świętej.² Warto w tym miejscu przypomnieć sformułowanie użyte przez Bazylego: jedna natura, trzy hipostazy (osoby) (mia *physis*, *treis hypostaseis*), które posłużyło do określenia dogmatu trynitarnego. U Orygenesesa jak widać zabrakło tylko pierwszego członu tego cennego sformułowania. Nie był w stanie uchwycić doskonałej równowagi i wzajemności wszystkich trzech Bożych Osób, choć spotykamy u niego stwierdzenie, iż „jedna i niecielesna jest natura Trójcy” (IV, IV, 5/32), gdyż tym samym jest przyjęcie uczestnictwa w Duchu Świętym, co przyjęcie go również w Ojcu i Synu (por. tamże). W niektórych zaś swoich wypowiedziach nasz teolog jest subordynacjonistą³ i

² Orygenes co do pochodzenia Syna nie ma najmniejszej wątpliwości, iż jest On Jednorodzonym Synem Bożym. Stwierdza nawet, że nie można uważać, iż „istniał czas, w którym nie było Syna” (O zas. IV, IV, 1/28). Odrzuca więc błędną myśl, że istnienie Syna miało początek, a więc, że Syn jest stworzeniem, którą później podejmie Ariusz, twórca ariańskiej herezji, urodzony w dwa lub trzy lata po śmierci Aleksandryczyka. Nasz teolog jako człowiek Kościoła (*vir ecclesiasticus*) ma szczery pietyzm względem Bożych tajemnic i woli stwierdzić, że człowiek nie jest w stanie pojąć „jak to się dzieje, że niezrodzony Bóg stał się Ojcem jednorodzonego Syna” (O zas. I, II, 4). Syna nazwał współistotnym (*homoousios*) Ojcu (por. *Enchiridion Patristicum* 540) oraz jako pierwszy nadał Jezusowi Chrystusowi określenie: „Bóg-Człowiek” (*theanthropos*) (zob. O zas. II, VI, 3). O pochodzeniu Syna mówi posługując się biblijnymi tekstami i porównaniami: On jest tchnieniem mocy Bożej, „mocą z mocy” (O zas. I, II, 9), czystym wpływem chwały Najwyższego (por. *Mdr* 7, 23). Co do pochodzenia Ducha Świętego jest bardziej powściągliwy — pozostaje przy stwierdzeniu, że Duch pochodzi od Ojca, że podstawą Jego istnienia jest Ojciec (zob. O zas. III, II, 8). Ustalenia bliższych relacji względem Ojca i Syna Orygenes się nie podejmuje. Dość obszerny artykuł o pneumatologii Aleksandryczyka napisał Maria Garijo Guembe (Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Vitoria): *Aspectos de la pneumatología origeniana 4: Relación del Espíritu Santo con ambos Testamentos*, w: *Scriptorium Victoriense. Seminario diocesano Vitoria* 17 (1970) 65—93; 283—320. Autor zajmuje się nauką Orygenesesa o Duchu Świętym w oparciu o egzegetyczny dorobek Aleksandryczyka (jego komentarze do ksiąg Starego i Nowego Testamentu) i ukazuje, jak teolog z Aleksandrii bronił prawdy, że Duch Święty obecny w prorokach, autor Pisma Świętego, jest tożsamy z Duchem Nowego Testamentu, którego Chrystus przekazał swoim uczniom. Ponieważ nasze rozważania dotyczą tylko dzieła O zasadach i obejmują także inny aspekt pneumatologii Orygenesesa, dlatego wypowiedzi z powyższego artykułu nie zostały bliżej omówione.

³ Obok np. wypowiedzi: „nie można mówić o wyższym i niższym w istocie Trójcy Świętej, ponieważ będąc źródłem bóstwa obejmuje Ona wszystko swoim Słowem i rozumem...” (O zas. I, III, 7) możemy w tym samym dziele spotkać stwierdzenie: „potęga Ojca jest większa niż Syna, a moc Syna pełniejsza od mocy Ducha Świętego” (I, III, 5) — Jeśli idzie o subordynacjonizm Orygeneses przyjmuje następujące rozumowanie: Bóg Ojciec jest Bogiem w najwyższym tego słowa znaczeniu (*ho theos; autotheos*), On sam jest niezrodzony

uważa, że najwyższy stopień chwały przysługuje Bogu Ojcu, a moc Syna jest pełniejsza od mocy Ducha (por. I, III, 5).

Jednoznaczne ustalenie poglądów Orygenesa odnośnie do trynitarianizmu jest niezmiernie trudne, wymagałoby gruntownej analizy językowej pojęć neoplatońskich, i jego egzegezy biblijnej. Oczywiście przekracza to ramy i cel niniejszego artykułu. Należy zaznaczyć, że jeśli Tradycję można rozumieć w dużej części jako świadomość historiozawczą danego pokolenia, to trudno Aleksandryczykowi odmawiać ortodoksyjności mimo wielu wypowiedzi odbiegających od treści dogmatu trynitarne, do którego dojrzały całe pokolenia.

Świadomość mocy i działania Ducha Świętego musiała być wystarczająco żywa w pierwotnym Kościele, skoro Orygenes nie widział potrzeby pisania specjalnej rozprawy o Duchu Świętym. Wiele jednak bezcennych myśli zawarł w swoim najważniejszym dziele *Peri Archon — O zasadach*, w którym dał pierwszy systematyczny wykład chrześcijańskiej nauki wiary. Wyraźnie i zgodnie z utrwaloną po części tradycją podkreślił tam, że Duch jest mocą uświęcającą, a Jego działanie otwiera chrześcijanina na pełne przeżywanie misterium Chrystusa i Kościoła, to jest na uczestnictwo w życiu Trójjedynego Boga.

Uczony z Aleksandrii nie chce mówić o Bogu na sposób ludzki. Dla niego „Bóg jest bytem niepojętym i niezgłębionym... przekracza wszelkie o Nim wyobrażenie” (I, I, 5). Człowiek zaś w obliczu nieprzeniknionej tajemnicy Boga podobny jest do kogoś, któremu mówią o blasku słońca i jego niezwyklej jasności, a on zdolny jest dostrzec tylko płomień małej lampki. W poznaniu Boga Stwórcy pomocą jest piękność Jego dzieł, które w zestawieniu z samą istotą Niepojętego Bytu są jakby „promieniami Bożej natury” (I, I, 6), a w odkrywaniu misterium Ducha Świętego właściwą drogę

(*agennetos*). Syn zaś choć jest odwieczny, to jednak pochodzi od Ojca — został zrodzony i stąd jest jakby drugim Bogiem (*deuteros theos*). Aleksandryczyk powołuje się tutaj czasami na słowa Chrystusa: „Ojciec, który mnie posłał, większy jest niż ja” (J 14,28).

Ponieważ Ojciec jest źródłem boskości (*pege tes theotetos*) dla Syna i dla Ducha Świętego, dlatego Jemu przysługuje najwyższy stopień chwały. Poznanie trynitarianizmu Orygenesa wymaga nie tylko wielu żmudnych badań, ale przede wszystkim ich obiektywności i rzetelności. Można bowiem zgromadzić wiele takich wypowiedzi, które są nie tylko oryginalne, ale i w pełni ortodoksyjne. Gdyby ktoś w Orygenesie chciał widzieć tylko subordynacjonistę nie zabrakłoby mu również tekstów na potwierdzenie takiej tezy. Trynitarianizm Aleksandryczyka trzeba więc rozważać w kontekście całego jego wkładu do skarbcza nauki Kościoła. Tym, którzy idą pierwsi trudno mieć za złe, że czasami błądzą. O trynitarianizmie Orygenesa zob., w: Berthold Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1950², s. 171 oraz J. N. D. Kelly, D. D., *Early Christian Doctrines*, London 1958, s. 126—132.

wskazuje człowiek święty będący jakby „żywym promieniem Jego mocy i działania”.

UŚWIĘCAJĄCA MOC

Dla aleksandryjskiego teologa Duch Boży, który u początków stworzenia „unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2. 1) jest tożsamy z Duchem Świętym. Dzieło stworzenia i odkupienia jest dziełem całej Trójcy Świętej, której niepodzielność objawia się w jedności działania. Dar Ducha jest jednocześnie darem Ojca i Syna. Orygenes odpowiadając na zarzuty heretyckiej gnozy podkreśla często tożsamość Boga Stwórcy, Boga Prawa z Bogiem Ewangelii — Ojcem Jezusa Chrystusa. Mówi też o jednym i tym samym Duchu Świętym, który mieszkał zarówno w prorokach jak i w apostołach. Nie pozwala pojmować Ducha jako „jakiejs istoty cielesnej, z której cząstkę otrzymuje każdy ze świętych” (I, I, 3). Jest On bytem samoistnym, który istnieje i bytuje samorzutnie (por. tamże) i na sposób sobie wiadomy udziela się świętym. Nasz teolog z całą pewnością stwierdza, że „Duch jest mocą uświęcającą, w której uczestniczą wszyscy, którzy zasłużyli na uświęcenie Jego łaską” (tamże). Natura Ducha Świętego jest święta w sposób naturalny i substancjalny (zob. I, VIII, 3), dlatego tylko On może być źródłem wszelkiego uświęcenia, a każda święta istota uświęcenie swoje zyskuje z przyjęcia darów Ducha. Jego imię „Święty” wskazuje na niewyczerpaną moc uświęcania i dlatego Aleksandryjczyk nie waha się wyśpiewać Mu wiecznej chwały (zob. III, V, 8). Powołując się na Hebrajskiego Nauczyciela (zob. I, III, 4) uważa, że opisani u Izajasza dwaj serafini, którzy mówią jeden do drugiego: „Święty, święty, święty, Pan Bóg Zastępów” (Iz 6, 3) są upostaciowaniem Jednorodzonego Syna Bożego i Ducha Świętego. Oni obaj „stanowią przyczynę poznania Boga Ojca”, ponieważ jak twierdzi Orygenes „wszelka wiedza o Ojcu dzięki objawieniu Syna poznawana jest w Duchu Świętym” (I, III, 4). Duch jest bowiem Tym, który „przenika nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10) i dlatego pozwala człowiekowi „zobaczyć sercem” Kim naprawdę jest Bóg. Zdaniem Aleksandryjczyka nie tylko Chrystus jest lekarzem (Christus medicus), ale również Duch Święty ma moc uzdrawiania człowieka, ponieważ w Nim zawiera się istota wszystkich darów. Uświęcenie bowiem nie jest niczym innym jak pełnym uzdrowieniem ludzkiej natury, przywróceniem jej do pierwotnego stanu.

CZŁOWIEK ŚWIĘTY — OBJAWIENIEM MOCY DUCHA

Fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże jest dla Orygenesu punktem wyjścia w dążeniu człowieka do uczestnictwa (*methexis*) w życiu samego Boga. Dzięki Bożemu tchnieniu stał się on istotą żywą, i to taką istotą, której towarzyszy „święta pamięć pochodzenia od Stwórcy. Godność „obrazu Bożego” otrzymuje każdy w chwili pierwszego stworzenia. Owa niezatarta pieczęć pochodzenia od Stwórcy (*eikon* — obraz) daje od początku możliwość uzyskania doskonałości, a jej zdobywanie polega na wypracowywaniu przez naśladowanie Boga podobieństwa (*homoiosis*) Bożego w sobie. To człowiek osiąga już własnym wysiłkiem w ciągu całego swego życia. Z podobieństwa bowiem ma wyrosnąć kiedyś prawdziwa jedność z Bogiem na zawsze. Orygenes za myślą Platona oraz za swoim poprzednikiem w szkole katechetycznej — Klemensem Aleksandryjskim, który również był pod urokiem greckich filozofów, utrzymuje, iż „najwyższym dobrem jest, jeśli to możliwe, stać się podobnym Bogu” (III, VI, 1). Upodobnianie się do Boga nie jest dla niego niczym innym jak tylko stale trwającym procesem uświęcania. Dokonuje się ono dzięki zawierzeniu Najwyższemu Bogu i jednoznacznemu nastawieniu woli „bycia świętym”. Tego rodzaju „napięcie duszy osiąga się tylko za cenę ćwiczenia i wytrwałości. Człowiek dążący do doskonałości musi pamiętać, że „pojąc Boga” może jedynie dzięki własnemu uświęceniu (zob. I, III, 8). Uwolnienie się od pożądlivosti ciała (*apatheia*) pozwala mu zyskać niezależność duchową i chroni go przed bałwochwalstwem i wewnętrznym bezprawiem. Za cenę wyrzeczenia się nierozumnej i niewolniczej służby „temu światu” chrześcijanin dostępuje uczestnictwa w Duchu Świętym i staje się święty i duchowy (por. IV, IV, 5/32). Duch pojmowany jest o tyle, o ile jest przyzywany przez tego, kto jest Go godny. Nasz duchowy nauczyciel przestrzega nawet, aby się komuś nie wydawało, iż „Bóg napelnia kogoś Duchem Świętym nie wedle wyroku i zasług i uświęca bez zasługi” (I, VII, 4).

Jedynie Trójcy Świętej właściwe jest „substancjalne nieskałanie” (I, V, 5) i tylko Ona jest źródłem całego uświęcenia. Orygenes pisze, że wydaje mu się, iż działalność Ojca i Syna przejawia się nie tylko w świętych, ale także w grzesznikach oraz obejmuje nawet zwierzęta i byty nieożywione czyli całe universum, które istnieje (zob. I, III, 5). Natomiast krąg działania Ducha Świętego obejmuje tylko tych, którzy zwrócili się ku dobru i kroczą „drogami Chrystusa Jezusa” (1 Kor 4, 17). Działalność więc Ducha nie odnosi się do bytów nieożywionych i nie przenika do istot, które „pogrążyły się w występku” (1 J 5, 19). Kto zaś sam zasłużył kie-

dyś na uczestnictwo w Duchu Świętym, a potem odwrócił się od Niego, ten zbluźnił przeciw Duchowi i okazał się człowiekiem niegodnym tak wielkiego daru. Duch Boży będzie mu zabrany (por. I, III, 7). Słowa zaś Chrystusa o nieodpuszczeniu grzechu przeciwko Duchowi Świętemu ani w tym, ani w przyszłym życiu (zob. Mt 12, 32) wskazują zdaniem Aleksandryjczyka na niezwykłą godność Ducha.

„Uczestnictwa w Duchu Świętym dostępują jedynie święci” (I, III, 7). Miejscem bowiem właściwym dla Ducha jest „ziemia odnowiona”, przemienione serce człowieka, w którym minęło już to, co dawne (por. 2 Kor 5, 17). Apostołowie dopiero odnowieni przez wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa byli zdolni do pełnego przyjęcia Ducha Świętego. Zbawiciel, zdaniem Orygenesesa, sam będąc „nowym człowiekiem” (por. Ef 2, 15; Kol 1, 18) i tym, który „pokonawszy królestwo śmierci powrócił z trofeami ze świata zmarłych” (II, VI, 2) obdarza apostołów pełnią życia przekazując im w darze Ducha Świętego. Tak jak Chrystus poprzez swoje zbawcze dzieło weryfikuje autentyczność natchnienia Pisma św., potwierdza, że zostało spisane pod tchnieniem Ducha, tak Duch Święty obecny w apostołach wyjaśnia i do końca potwierdza prawdziwość i rzeczywistość Odkupienia. Duch odkrywa przed świętym duchową wiedzę i pozwala mu „z odsłoniętym obliczem oglądać w Piśmie św. chwałę Pana” (I, I, 2), to znaczy rozumieć pełnię duchowego sensu ksiąg świętych. Wtedy może zrozumieć, że Chrystus jest centrum jednoczącym i wyjaśniającym oba Testamenty.

Człowiek święty w pełni odpowiada na światło i miłość Ducha, staje się rzecznikiem Jego mocy i żywym wykładnikiem zbawczego dzieła Chrystusa. Duch wlewając się w jego duszę, tak jak to było w przypadku apostołów, oświeca go „w sprawie istoty i wiary Trójcy” (II, VII, 3) przypomina i wyjaśnia to wszystko (suggerit omnia), czego pragnie go nauczyć Zbawiciel. Tajemnica świętości ześrodkowana jest w misterium Ducha Świętego nie tylko dlatego, że On ma moc uczynić człowieka duchowym i świętym, ale też dlatego, że zbliża go do całego świata istot rozumnych i wlewa pragnienie świętości dla drugiego człowieka.

KU TRÓJJEDYNEMU BOGU

Duch Święty w całej swej niepojętej mądrości jest dla człowieka łagodnym pedagogiem, który prowadzi go ku objawieniu Ojca, Syna i Siebie samego. Aleksandryjczyk zauważa, że w liście św. Jana w odniesieniu do Chrystusa zostało użyte słowo Parakletus

(*Parakleton echomen* — 1 J 2, 1—2) w znaczeniu „rzecznik”, „pośrednik”. W odniesieniu zaś do Ducha Świętego każe rozumieć je jednoznacznie jako „Pocieszyciel”, gdyż greckie *paraklesis* w odniesieniu do Ducha oznacza zawsze pocieszenie. Poznanie bowiem niewysłowionych tajemnic Ducha prowadzi do głębokiej egzystencjalnej radości. Dzięki Jego darom człowiek odkrywa celowość wszystkiego, co istnieje, a więc i sens własnego istnienia. Zbliża się nawet do istoty i przyczyn tego, co istnieje. Tak silny egzystencjalny fundament chroni go przed wszelkim zamętem i daje radość serca niegasnącą nawet pośród przeciwności. Wobec wszystkiego co go otacza, wyznaje swoją wiarę i z pomocą Ducha może powiedzieć, że „Jezus jest Panem” (1 Kor 12, 3). Pocieszenie jakie daje Paraklet nie jest pocieszeniem werbalnym, ale ontycznym doświadczeniem szczęścia wyrastającego ze zbawczego dzieła Chrystusa.

Całe stworzenie rozumne, a zwłaszcza człowiek potrzebuje uczestnictwa w Trójcy, ponieważ do osiągnięcia zbawienia nieodzowna jest mu pomoc Ojca, Syna i Ducha Świętego. Orygenes stwierdza nawet bardzo wyraźnie, że „nie dostąpi [on] zbawienia, jeśli nie będzie pełnej Trójcy” (I, III, 5). „Tylko w Trójcy, która jest twórcą wszechrzeczy tkwi substancjalna dobroć” (I, VI, 2) Byty stworzone nie mają w sobie takiej dobroci. Ludzka dobroć ze względu na swoją kruchość, czasowość, a nawet zniszczalność nie jest w stanie zapewnić człowiekowi upragnionego szczęścia. Człowiek osiąga je dopiero wówczas, gdy uczestniczy w świętości, mądrości i w samym Bóstwie Trójcy (zob. I, VI, 2). Do takiego uczestnictwa Duch Święty przygotowuje osobę ludzką poprzez nieprzerwane uświęcenie, które jest jedyną drogą do pełnego poznania Boga (por. I, III, 8) i do urzeczywistnienia najwyższego dobra: „stania się podobnym Bogu” (zob. III, VI, 1). Podobieństwo Boże w człowieku ma się rozwijać w czasie jego ziemskiego życia, a szczęście wynikające z uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej powinno się powiększać, w miarę jak rośnie pragnienie posiadania Ojca, Syna i Ducha Świętego i dojścia do nieba, gdzie trwa „odwieczna Ewangelia” (por. III, VI, 8). Tego doświadczyć może chrześcijanin jako człowiek należący do Kościoła przenikniętego Trójcą Świętą (por. *Kom. do psalmów* — *In Ps 27, 9*).

Ks. Kazimierz Jasman

JOZAFAT KUNCEWICZ

cz. I

1. Przyszło mu urodzić się we Włodzimierzu Wołyńskim nad Bugiem; a choć nikt nie wybiera czasu ani miejsca narodzenia, z powodów całkiem rzeczowych nie była to okoliczność bez znaczenia i dla niego samego i dla jego żywota.

Było to jedno z najstarszych miast na tych ziemiach pogranicza różnych kultur i narodów. Założone przez kijowskiego kniazia Włodzimierza Wielkiego, chrzciciela Rusi, wzięło od niego imię. Notowane jest od 988 roku. Dzieje miał Włodzimierz burzliwe: w czasie trzynastowiecznego pochodu tatarskiego na Europę zniszczony prawie do korzenia, odrodził się za sprawą książąt halicko-wołyńskich Daniły i Bazylego, choć jeszcze dwukrotnie przyszło mu zaznać tatarskiego nastąpienia w 1491 i 1500. Na przełomie wieków XIII i XIV miał swój czas wielkości, jako stolica księstwa. Potem przyszła fala litewsko-białoruska, i wreszcie polsko-litewskie państwo. Jeszcze w XVI wieku był Włodzimierz administracyjnym, kulturalnym i handlowym centrum Wołynia. A choć potem podupadł, ustępując miejsca na rzecz Łucka i Brześcia, trwały musiał być blask niegdysiejszej wielkości, skoro nawet po zaborach cesarz austriacki nie omieszkał wpisać w swoją długą i skomplikowaną tytulaturę także i tytułu „apostolskiego króla ziemi Halicko-Włodzimierskiej”. A ileż to wieków od dni wielkości tej ziemi?...

To wszystko naprawdę nie jest bez znaczenia: Włodzimierz, jak i inne grody Ziemi Czerwieńskiej, był wielkim tygłem plemion i kultur. Byli w nim Rusini i Polacy, Litwini, Białorusy, Niemcy, Włosi, Grecy i Żydzi. Magdeburskie prawo miejskie spinało tę społeczność podobnie, jak nadrzędne prawo państwa; lecz w jego ryzach ta różnoetniczna gromada musiała się nauczyć nie tylko godzenia interesów różnych nacji i zajęć, a także nie tylko rozumnej tolerancji dla mnogich różnic kultury i obyczaju. W rzeczywistości uczyła się rzeczy większej: szerokości oddechu. Bo tylko Żydzi żyli w izolacji getta. Cała reszta nie wiadomo jak i kiedy przyjmowała w siebie oddech szerokiego świata: tego z zachodu i tego ze wschodu. Tworzył się stop. My dziś nie mamy zrozumienia dla wagi tej sprawy i nawet nie zastanawiamy się, czemuż to przez wieki tylu ciekawych i wspaniałych ludzi udar-

wanych najróżniejszymi talentami wykwitało właśnie na ziemiach pogranicza. W metalurgii pierwiastki zawsze zyskują na wymieszaniu: toć brąz jest szlachetniejszy od miedzi i cyny, które się wrzuca do tygla. Chyba nie inne prawa panują w społecznościach różnoetnicznych. Jakoż Niemcom przybywało tu lotności, a Rusinom i Polakom organizacji i porządku, a także i solidności; Grecy i Ormianie wnosili niewiarygodny spryt, Włosi estymę dla kunsztów, zrozumienie autonomicznej wartości rzeczy, których jedyną racją bytu jest piękno; a Polacy niechby tylko wichrowatą nieco i nieobliczalną fantazję. Nie należy też przenosić w przeszłość dziewiętnastowiecznych stereotypów, myśląc o mieszczaństwie. Z kronikarskich notatek i zapisów wynika dowodnie, że w tamtych czasach niejedyn mieszczkański synek zbrojownię miał nie lichą i nie do parady służącą, a książek i dzieł sztuki na pewno więcej, niż przeciętny herbowy szlachcic. I ciekawości do nauki też więcej. Z racji zaś codziennego ocierania się o różnorakie różnice plemienne, i z racji dalekich kontaktów handlowych nie mógł się zamknąć w opłótkach nacji swych dziadów.

Były we Włodzimierzu od czasów króla Kazimierza kościoły rzymskiej wiary, lecz były także stare cerkwie prawosławne. Były klasztory katolickie. Były też i monastery wschodniej wiary: Świętojurski, św. Michała Archaniola, świętych Apostołów. I tyle różnych nacji, takie bogactwo obyczajów. W tym właśnie tyglu różności pętał się mały Kuncewicz, mieszczańskie dziecko.

Był też i nieodrodnym dzieckiem tej właśnie ziemi. W nazwisku tylko końcówka jest słowiańska: to „wicz”. Pospieszne skojarzenia brzmieniowe mogą prowadzić do supozycji, że u korzenia rodu tkwi jakiś Kuntze, średniowieczny osadnik niemiecki. Mogło być jednak całkiem inaczej, i chyba było inaczej. Bo oto latopis Nestora notuje, że w roku 944, gdy wielki książę Igor posyłał posłów do Konstantynopola dla zawarcia pokoju i umów handlowych, byli w poselstwie skandynawscy Waregowie z kniaziowej drużyny i dworu. Wiele ich imion zanotował Nestor, a wśród nich także i takiego, którego wołano Kunc, Kunci albo Kuni. Cóż: w końcu także Włodzimierz był starą fundacją wielkoksiążęcą, zaś skandynawscy drużynnicy kijowskich kniaziów nie rozwiali się jak dym, ani też nie wszyscy nagłą śmiercią pomarli bezpotomnie. Spotkało ich to samo, co innych: wtopili się. Jakoż w początkach XV wieku notują kroniki zesłowiańszczone już brzmienie Kuncza, a i sam ojciec przyszłego arcybiskupa pisał się czasem Kuncycz, a czasem Kuncewicz. Ród musiał pójść w różne strony, jeden w lewo, drugi w prawo, komu w górę, komu zaś w dół, gdy przyszła Polska, a potem dzierzawa polsko-litewska. Byli bowiem na Litwie Kuncewicze pieczętujący się herbem Łabędź, a na samym Wołyniu

imienicy z klejnotem Biała Róża, oba nie polskiej proveniencji. Coś więc może być na rzeczy z tą niedostatecznie udokumentowaną wareską parantelą.

Gdy zabito arcybiskupa połockiego, na portrecie, który mu nad grobem postawiono, wymalowano ów herb: Białą Różę — co dokumentarnie notuje wizytacja. Lecz chyba uczyniono to tylko dla splendoru, gdyż wiadomo na pewno, że ojciec jego, Hawrył (Gabriel) Kuncewicz, był mieszczaninem włodziemskim i parał się handlem zbożowym. Szlachcic mógł sprzedawać swoje zboże, i wielu ze szlachty jeździło ze swoim zbożem do Gdańska; lecz nie mógł być kupcem z zawodu. Kuncycz-Kuncewicz był także rajcą miejskim, co dość ciekawe. Do Rady szło się bowiem albo z tytułu wielkiej zamożności i znaczenia w mieście, albo też przez szacunek dla tęgiej głowy, wiekowego zasiedzenia i starych tradycji rodzinnych. Kuncycz-Kuncewicz nie był bogaty. Lecz wzięto go do Rady.

Fizjognomika jest rzeczą zawsze wielce zawodną i nader chybota-liwą, a bardzo się można omylić, boć przecie nie raz za grubo ciosaną twarzą krył się lotny umysł i wielka wiedza, a nierzadko i ród znakomity, gładysz zaś pusty bywał jak dzwon, a jeszcze na dodatek niskiego pochodzenia. Zresztą archimandryta nie pana, urodny być nie musi. Lecz podobało się Panu Bogu, aby ten właśnie był piękny, i co na to poradzisz? A skąd wiadomo? Ano, istnieją podobizny. W 1643 z racji procesu beatyfikacyjnego signor Antonio Gerardi w Rzymie książeczkę wydał, gdzie na grawiurze Jozafat Kuncewicz z toporem bardzo akuratnie tkwiącym w głowie, i równie akuratne anioły trzymają mu nad głową palmy męczeństwa, drugą ręką dzierżąc mitrę i żezło, pastorał biskupi wschodniego obrządku; lecz twarz podobna do wszystkich i do nikogo. Jednakże znawcy twierdzą (i mogą to przekonująco umoty-wować), że istnieją co najmniej dwa portrety wierne rzeczywistości. Jeden pochodzi z wileńskiego jezuickiego kolegium św. Kazimierza, drugi był własnością Sapiehów w Kodniu; zarówno jezuici wileńscy, jak i rodzina Sapiehów byli w bliskich kontak-tach z Kuncewiczem. Żaden z tych portretów nie jest kopią dru-giego, i pędzel też inny, i konwencja inna — bo na sapieżyńskim obrazie z Kodnia Kuncewicz jest bez szat duchownych i bez nakrycia głowy, zaś na wileńskim — w kapturze mnisim i w stroju arcybiskupa. Lecz na obydwu twarz najdokładniej tego samego człowieka, choć może różniąca się wiekiem, bardzo indywidualna. A choć to mało ważne, rzec trzeba: nie miał on rysów plebejskich. Twarz pociągła, śniadawa, z pięknie wysklepionym czołem, oczy duże, ciemne i głębokie, i brwi jak skrzydło jaskółki, nos cienki, usta wcale nie mnisie, a ręce jak u lutnisty, piękne. Ech, Kuncewicz:

gdyby ciebie, sokole, nie byli postrzygli. Gdybyś ty, synku, w czerńce nie poszedł, miałyby z ciebie pociechę dziewczyny, i jeszcze by matce dziękowały, że cię takim urodziła. Bo może to po matce ta uroda stepowa, czarniawa i wielkooka, wcale nie stateczna po miejsku. O ojcu wszakże nie wiadomo, jak wyglądał, o matce też nie — tyle, że na imię miała Maryna i pono miejscowa była, włodzimierska, lecz kto tam wie. Bo kiedyś później w liście do Lwa Sapiehy wyzna Kuncewicz, że krewniaków ma i nad Dnieprem, a między nimi także i takiego, który zwie się Grzegorz Ostrowiecki, Kozak zaporoski, lecz herbowy — z tych polskich synów szlacheckich, co z przyczyny nazbyt wichrowatej natury, a czasem też i kondemnatki uszli na Dzikie Pola, wielu takich było. Ot, taki to był ten tygiel, w którym nie raz sam czort zamieszał, a czasem anioły — różnie, lecz zawsze ciekawie. Toć i sam Kuncewicz przecie, szerpentyny nie tykając i o męczeństwie za wiarę pobożnie myśląc, całe życie guza szukał, co tu kryć. Jakoż i znalazł, gdy go w końcu zarąbali.

A ta uroda Kuncewiczowa może i nie była tak całkiem bez znaczenia. Bo to władca Hipacy Pocięj, wychowanek Akademii Krakowskiej, bywszy kasztelan i senator Rzeczypospolitej mądry był i energiczny, i przemawiał potężnie; lecz gruby, i twarz miał nieco odętą, jak u bardzo wielkiego karpia. Metropolita Welamin Rutski (bo z wioski Ruty w Nowogródzczyźnie pochodził) Boży był człowiek, uczciwy, życzliwy i taki dobry, że prosto do rany przyłóż. Lecz dla odmiany drobny był, mizernutki taki i chudzieńki, że kiedy go ubrano w ciężkie szaty cerkiewne, zdawało się ludziom, że chyba przyjdzie długo go szukać w tych szatkach, albo co? Ludzie, trzeba mieć wyobraźnię. Nigdzie tak pięknie nie śpiewają, jak na Rusi, i kudaż uczonym chórom do tego śpiewania, co jak morze; kiedy więc w nagłym zamilknięciu rozśpiewanych przed carskimi wrotami, w ciepłym blasku świec, prosty i postawny, cały w złocie stawał Kuncewicz z tą swoją twarzą stepowego archanioła — ludziom dech zapierało, bo zdał się im żywą ikoną. A dał mu Bóg jeszcze mądrość i dar słowa. I — żeby obfitość darów była zupełna — także głos bardzo piękny, niski, ciepły i nośny. Kiedy śpiewał, zdawało się, że mury znikają. Kiedy mówił mądrze, a prosto do serca i duszy — porywał jak brańców. Nieżyczliwi, wielu ich było potem, nazywali go duszochwatem, zaborcą dusz, za piekielnika go mieli i zwodziciela, a choć nienawidzili serdecznie, był i w tym przewzaniu nabożny podziw. Jakoż i było coś na rzeczy: ten człowiek w bezpośrednim kontakcie i obcowaniu wpływ miał prawie magnetyczny. Gdy go nie było, zachwiewali się. Gdy był, szli za nim. Ci nawet, co żadną miarą i mimo wszystko nie ulegli mu, też nie mogli się pozbyć adoracji. Rzekł mu kiedyś taki: „Ech,

Kuncewicz: gdybyś ty nasz był, wodę, którą nogi myjesz, chętnie byśmy pili". Prostackie to odezwanie, przesadne i grube, boć i ów człowiek prosty był i nie w tym rzecz; trzeba czasem umieć odgarniać na bok nieporadność słów. A rzecz w tym, że nawet wrogość nie była bez podziwu i odruchu bliskości. Nie proste bywają dusze nawet u prostaków.

Wszystko stare w pomroce. Nie wiadomo nawet dokładnie, kiedy się urodził, i czy miał rodzeństwo, i jakie. Rodzeństwo chyba miał, bo było w zwyczaju, że syn najstarszy brał imię po ojcu, a jego ochrzczono Janem, nie Gabrielem, jak ojcu było na imię; nie był więc synem najstarszym. Jedni wołali nań Jaś, a inni Iwaśko, a poniektórzy nawet Giannino, albo jeszcze inaczej; i dobrze tak, i nikomu to nie wadziło. A data urodzin też niepewna. Późniejszy proces kanonizacyjny przyjął rok 1584, lecz bardziej prawdopodobna jest data 1580. Tak podaje Ojciec Hennadij (Eugeniusz) Chmielnicki, rówieśnik prawie, najbliższy przyjaciel, współbrat w zakonie bazylikańskim, spowiednik, świadek życia i śmierci Kuncewicza, który musiał znać dokumenty przechowywane w wileńskim monasterze św. Trójcy. Jerejskie (kapłańskie) święcenia dano Kuncewiczowi w 1609; a był obyczaj cerkiewny, że dawano je trzydziestolatkom, co zdaje się datę narodzin 1580 potwierdzać. Tak też przyjął pierwszy jego biograf Jakub Susza, biskup chełmski, a potem Nicolo Contieri, Alphonse Guepin, i polski Kalinka. A ochrzczono Kuncewicza w cerkwi św. Paraskewy-Piatnicy we Włodzimierzu.

O dzieciństwie i latach chłopięcych tyle wiadomo, co z zaprzysiężonych zeznań świadków. Gdy bowiem przyszedł proces, żyli jeszcze ludzie, którzy go dzieckiem pamiętali.

Zastanawiano się, „co też wyrośnie z tego dziecka Kuncewiczów”. Cichy był, lecz wcale nie lękliwy; tyle, że jakoś „cały do środka” (dziś powiedzielibyśmy uczenie: introwertyk), skupiony w sobie, wszystko chłonący, mało zdradzający, zasłuchany we własne swoje sprawy, co się działo. Potrafił być wesoly jak iskra, potrafił być cały we mgle smutku i jakby trochę nieobecny. Może nazbyt wrażliwy: gdy cerkiew zaniosła się śpiewem, wilgotniały mu oczy. Chodził własnymi drogami i nie raz widywano go w cerkwi także i wtedy, gdy pusto było: trwał zauroczony przed ikonami, jakby w okna innego świata patrzył, w ciszy, półmroku i leśnym zapachu kadzidła. A kiedy raz stał przed ikoną Ukrzyżowanego i patrzył długo, złota iskra oderwała się od ikony i w samo serce uderzyła, aż zabolalo. Miał wtedy pięć lat, opowiedział z oporami tylko raz, zapamiętał na zawsze.

Lecz nie przesiadywał w cerkwi bez umiaru; na ulicach zaś wsiąkał weń Włodzimierz: cały świat, który się stawał na jego

oczach. Gdy poszedł do szkoły, okazało się, że chłopak bardzo bystry. Pawło Radoczyński zeznawał przed biskupem Morochowskim, że kiedy oddano małego Kuncewicza do szkoły, „więcej zdobył znacznymi swymi zdolnościami, niż pracą”. Jakoś samo wszystko wchodziło mu do głowy, choć na początek niewiele tego było: czytać, pisać po rusku i po polsku, początki matematyki — tyle, ile w życiu potrzeba — a reszta już w cerkwi: księgi święte, hagiografie, hymny, liturgia. Bo szkoła była zwyczajna, miejska. Dopiero w 1597, gdy Kuncewicza nie było już we Włodzimierzu, unicki władca Hipacy Pociiej założył szkołę z bardzo ambitnym programem nauczania, gdzie uczono też greki i łaciny, a nawet „nauk wyzwolonych”; Kuncewicz nie zdążył już do niej chodzić. Zanotowano też, że miał uzdolnienia malarskie, podglądał tajemnice ikonopistów, studiował prawidła i po cichu w domu — pono nie bez powodzenia — próbował sam malować ikony, o czym wspomina w zeznaniach rajca Szomacha, chwając po drodze, że niedorostek Biblię na podziw *expedite* zna.

Pisane świadectwa tamtej epoki, zwłaszcza w hagiograficznych zamysłach zbierane, trudno było uchronić od pobożnej idealizacji. Bywają jednak sprawy, których w żaden sposób nie da się przystroić w bibułkowe kwiatki, zaś z uwzniośleń otrzepują się same. Tak i tu. Pół wieku później, gdy przyszło składać zeznania, starszackowie włodzimierscy wspominając Kuncewicza, rzekną: „czesna detyna”. Albo: że przeżył swoje na poły dziecięce lata „duże czesno”. Określenie nieco zaskakujące, gdyż „czesny” albo „czestny” (od słowa „czesć”) znaczy tyle, co życzliwy ludziom, uczciwy, prawdomówny, zasługujący na szacunek i zaufanie. Cnotliwy w tym sensie, jaki słowu temu nadawała stara polszczyzna, myśląc o określonych cechach osobowych. Czesnym mógł być człowiek co najmniej dorosły, zwłaszcza, gdy piastował jakiś urząd i był kimś. Dziecko mogło być dobre i miłe, mogło być posłuszne i pobożne, ale jakąż *czesnota* w dziecku albo niedorostku?... Lecz tak właśnie wspomniano: że „czesna detyna”.

2. W roku 1596 rozpoczął się nowy etap życia szesnastoletniego podówczas chłopaka: wracający z Wołynia wileński kupiec Jacynty Popowicz zabrał ze sobą syna swego włodzimierskiego przyjaciela. Omijając podlaskie bezdroża i poleskie błota ruszyli tedy na Brześć i Warszawę, bo i tam miał Popowicz kupieckie swoje sprawy, a potem przez Grodno do Wilna. Popowicz był majątny, a bezdzietny, bystry chłopak przypadł mu do serca; uradzono zatem, że będzie się uczył u niego kupieckiego rzemiosła, a jeśli okaże się pilny i zdatny, otwarta mu droga. Wilno stolica wielkościąca. Druga stolica Rzeczypospolitej.

Kuncewicz wyjeżdżał z rodzinnego miasta w czasie zgoła osobliwym, i sam jeszcze nie wiedział, że ten rok 1596 okaże się dlań aż tak brzemienny w następstwa: był to bowiem rok ratyfikacji Unii Cerkwi z Kościołem Rzymskim na synodzie brzeskim. Miał za nią oddać życie. A na razie jechał na kupieckim wozie młodzieńczyk nader foremny i szeroko otwartymi oczyma dziwował się światu.

Wpadł w to Wilno jak w wielki, niespokojny kocioł: kogóż tu nie było! Wielcy panowie i kancelarze, poczty, dwory, akademie, kolegia i szkoły, łacinnicy i prawosławni, a jeszcze i protestanci wszelkich możliwych denominacji, ile ich tylko było, ostre kanty nawzajem o siebie ścierający. Życie biło mocnym tętnem, a swoboda nieporównanie większa, niż we Włodzimierzu. Nawet Żydzi inni tu byli. Mówiono, że wileńscy Żydzi uczone swoje księgi biją we Włoszech, w Niemczech i we Flandrii; lecz co w nich było, nie wiedział nikt. Tylko sobotnie synagogi były w niebo przejmującymi dreszczem śpiewami. A pod murem miejskim żyły się dziewczyny. Zdawało się czasem pobożnemu młodzieńcowi z Włodzimierza, że iście do Babilonu trafił. Wierz, w co chcesz. Albo nie wierz. Krzyż kreśląc dla obyczaju — nie wierz, lecz milcz. I żyj.

Okazało się rychło, że nie będzie z Kuncewiczem tak, jak ojciec jego z Popowiczem uradzili. Posłuszny był, starał się być, lecz jakby coraz bardziej nieobecny. Nie miał serca do kupieckiego rzemiosła, wymykał się spod ręki, znikał, po kątach magazynu książki czytał, albo nocami siedział przy świecy. A potem za dnia albo śnięty, albo jakby w gorączce. Stary Popowicz był dobrym człowiekiem: prosił, upominał i tłumaczył, racje roztropne przedstawiając, na nic to było. Aż kiedyś w desperacji zabrał się i do bicia, lecz tylko raz uderzył: młodemu płomień przeleciał przez twarz i oczy mimochcąc zrobiły się jastrzębie. Przeląkł się stary, i zaniechał. Lecz, że przyjacielowi na odjeźdźnym słowo dał, starał się wywiedzieć: co też się dzieje.

Nie działało się nic zdrożnego. To były duszne jego sprawy, lecz jakoś bardzo mocno i intensywnie przeżywane. Kuncewicz siedł za swoim włodzimierskim władką Pocijem, który Unię uczynił pospołu z episkopami. Lecz nie chciał iść ślepo, ani po wierzchu. Chciał wiedzieć. A przecież umiał tak mało, tak mało wiedział: tyle, co nie.

Szlak wiódł do jezuitów, O. Fabrycego Kowalskiego z jarosławszczyzny na Ukrainie, który teraz był profesorem retoryki, filozofii i teologii, i spowiednikiem królewskim. Do Hruszewskiego, Białorusina rodem, profesora moralno-dogmatycznej teologii. Obaj wielce uczeni. Potem, po roku 1600, także do Piotra Arkudiusza,

rektora Kolegium Greckiego, przez Pocięja sprowadzonego z Rzymu. Kuncewicz nie znał łaciny, na wykłady publiczne chodzić by nie mógł, lecz nie na próżno od młodości duszochwatem był, ludzie doń lgnęli: tak sobie ujął owych mężów uczonych obejściem, gorliwością, łaknieniem wiedzy i pojętnością zgoła niezwyčajną, że — czasu nie żałując — prywatnie go uczyli, grosza nie oczekując za to, i rozhovory długie z nim wiedli. Profesorskim duszom radość, kiedy słowo w pustkę nie pada, lecz rozjarza się jak iskra na hubie. A czytać dawali, co czytać mógł już już teraz: pisma Benedykta Herbesta, albo Piotra Skargi *O jedności Kościoła Bożego* — książkę, która w pierwszym swym wydaniu była dedykowana księciu Ostrogskiemu. A jeszcze *Obronę Soboru Florenckiego* Gennadiusza Scholara, *Katechizm* Kanizjusza, i inne podobne.

A jemu rzeczywiście głowa gorzała razem z sercem. Protestantyzm w licznych swych odmianach, choć dynamiczny, nie zadrasnął go nawet. Nazbyt był woluntarystyczny, a on chciał mieć twardego gruntu pod nogami, pewność prawdy, opokę; ponadto zaś wydał mu się jakby papierowy i nawet ekstrawagancki — jak na jego osobistą liturgiczną pobożność. Ministrowie protestancy byli bardzo uczeni i zapewne pobożni, lecz jeden mówił tak, a drugi — z tą samą kamienną pewnością siebie — zgoła co innego, i miało się wrażenie, że każdy z tych uczonych panów przykrawa sobie Boga i wiarę wedle gustu, i żeby było ładnie. A wszystko na podstawie Pisma. Rzymski katolicyzm rychło nauczył się cenić za ład, posłuszeństwo, porządek i naukę. Czy to wszystko? Nie. Bo choć miła mu była rzymska wiedza stróżująca wierze, całkiem inaczej niż w prawosławiu, zapadło weń także i to najważniejsze, z Pisma: że nawet poganie nie poważyli się pod krzyżem szaty Jezusowej rozdierać, i losy o nią rzucali. A tu więcej niżli szata: żywe ciało Chrysta. Nie żadni aktualni teologowie tak prawią, lecz sam Apostoł, świadek Jezu-Chrysta. Kimże tedy są ci od pogan gorsi, co kiedyś dawno już rozdarli Kościół Boży, teraz zaś — niechby tylko ospalstwem albo obojętnością — czynią wszystko, aby rozdarcie owo utrzymać i utrwalić? Kiedy rzekł to uczonym swoim przyjaciółom pierwej, zanim myśl podobną mógł przeczytać — spojrzeli nań nieco zdumieni i jakby z respektem: to piskłę wcześniej chciało latać. Wielki ogień pali się w tym chłopaku.

Może za wcześniej się radowali. Tak: Kuncewicz poszedł za swoim pasterzem włodzińskim, unitą Pocięjem, najpierw z posłuszeństwa, jak wielu. Teraz już jawne się stało, że jedność Kościoła jest własną jego potrzebą duszy, serca i rozumu. Lecz jeszcze wszystko pozostawało otwarte.

Kochał Cerkiew. Znięnowidziwszy rozdarcie, cerkiewnej mimo wszystko swojskości nigdy odrzucić nie potrafił. A z Cerkwią bardzo źle się działo. Wyrósł z tej ziemi, miał oczy: widział, jak jest. Opory serca pokonując, czego wielu nie potrafiło, i cofało się, i jakby własne rany rozrywał — chciał wiedzieć. Choćby i bolało.

Wedle ustaw cerkiewnych metropolita winien być wybierany przez biskupów, a zatwierdzany przez króla i Patriarchę Carogrodzkiego; biskupi zaś wybierani przez metropolitę. Lecz od końca wieku XV sam król mianował metropolitę i biskupów; a potem metropolitę zatwierdzać miał Patriarcha, zaś biskupów — metropolita. To wedle prawa. Lecz w rzeczywistości ani metropolita nie zawsze dbał o zatwierdzenie Patriarchy, ani też biskupi — o zatwierdzenie metropolity. Bo tak się utarło, że niektóre biskupstwa całkiem niezależnie od króla i metropolity były obsadzane z woli możnych rodów; tak czynili choćby książęta Glinscy na Polesiu, albo Ostrogscy na Wołyniu. Na władyków szli zaś nie, jak obyczaj cerkiewny każe, zakonnicy świętobliwością i nauką zaleceni, lecz całkiem przypadkowi ludzie świeccy, którzy to sobie za synekurę mieli. W Kościele Rzymskim też bywały protekcje, ale nie mogło to być, aby został kto biskupem bez wiedzy i zgody metropolity, i aby świecki bez żadnego przygotowania i bez święceń na biskupstwo szedł — żadnych ku temu nie mając danych poza łaską pańską.

Uprawiano „ekspektatywy”: zapewnienie sobie przyszłej godności cerkiewnej jeszcze za życia urzędującego biskupa. W połowie wieku XVI Jan Borzobohaty Krasieński przez hulanki nieco zubożały, w kancelarii królewskiej wykupił był ekspektatywę na zasobne biskupstwo włodzimierskie. A nie powiedziano mu nawet, że równocześnie — komu innemu w kancelaryjną rękę dając — tęże samą ekspektatywę wykupił był dla siebie biskup chełmski Łazowski, który siedział na biskupstwie uboższym, od włodzimierskiego. Gdy tedy w 1565 umarł był dotychczasowy władyka włodzimierski — tamci dwaj tłukli się z sobą zbrojno ku wielkiemu zgorszeniu wszystkich przytomnych. Ostał się w końcu na Włodzimierzu Łazowski, zaś Krasieńskiemu otarto łązy biskupstwem łuckim, którym też rządził, nie mając przez lata święceń kapłańskich. Zagrożony klątwą metropolity, zgodził się je przyjąć dopiero w 1571. Co wszakże nie przeszkodziło mu zakonników bazylikańskich w Dubnie rozpędzić; majątek zagarnął, nawet cerkiew z kosztowności obrał. Bogaty klasztor żydyczyński zbrojno z synami swymi najechał, krew przelał, żyjącego tam biskupa wygnańca Teofana precz wygonił, klasztor złupił. Cerkwie zamykał, w samym Łucku dziesiąć. Jego konkurent do biskupstwa włodzimierskiego, Łazowski, też nie lepiej się sprawował: przez własne

swoje duchowieństwo oskarżony o grabież, zdzierstwo i rozbój, zmuszony został przez króla do rezygnacji. Biskupi mieli być bezżenni, lecz władcy chełmski, piński i przemyski wbrew kanonom cerkiewnym z żonami i dziećmi na biskupstwie siedzieli i księżom dwużeńcom, co po śmierci swych żon drugie brali także wbrew prawu, obrzędy sprawować dozwolali; aż Stauropigia lwowska w 1592 pisała w liście do Patriarchy Carogrodzkiego, że lud prawosławny na Rzym patrzy, ratunku innego nie widząc w zgorzeleniach i bezprawiu. Sam onże władca lwowski Gedeon Bałaban biskupstwo siłą wziął w walce z Janem Łopatką Ostalowskim, a trzydzieści lat jego rządów było nieprzerwanym pasmem zgorzelenia, ucisku, łupiestwa i zdzierstwa ludu prawosławnego, cerkwi i monasterów. Była na nim klątwa Patriarchy i metropolity, z czego nic sobie nie robił. Skarbiec klasztoru Uniejowskiego zagabił, liturgiczne sprzęty cerkiewne Żydom sprzedał, zakonników w dyby zakuł i pod strażą w majątku swoim trzymał, aby nie mogli skarżyć ani świadczyć przeciwko niemu. Toż samo uczynił z majątkiem Stauropigii lwowskiej, choć Stauropigia była wyjęta spod władzy biskupiej. Sam Patriarcha pisał o nim: „sotworił wsie łukawstwije biezprawiednyje i bezsowiestnyje” (wszelkie niegodziwości i bezprawia uczynił). W przysłowie poszedł Bałaban u ludu prawosławnego: mówiono o „bałabańskich obyczajach”, gdy przyszło mówić o czymś wysoce nagannym i haniebnym. Także i arcybiskup połocki beneficja za pieniądze sprzedawał, rozwody dawał bez żadnych przyczyn kanonicznych — ot, aby komuś wygodzić — aż król Zygmunt musiał interweniować, gdy Symeon własną cerkiew katedralną obłupiwszy, prawie do ruiny ją doprowadził, a bojarzynowi jednemu rozwód bez żadnej przyczyny dał i własną siostrzenicę onego pojąć pozwolił, co było też z obrazą Boską. Dużo by o takich faktach mówić, lecz żal i wstyd. Pewnie: nie wszyscy byli tacy, zgoda nie wszyscy i nie po kolei. Lecz sprawa generalnie w tym, że struktura organizacji cerkiewnej słaba była, zaniedbana, kanony cerkiewne omijająca bez zabezpieczeń porządkowych, kiedy zaś synody starały się złu zaradzić, uchwały pozostawały martwą literą, bo patronowie Cerkwi, możnowładcze rody Ukrainy, Białorusi i Litwy były silniejsze od rozchwianych i porwanych sieci organizacyjnych Cerkwi. Kto miał nadużycia powściągać, zanim zło się rozpleniło? Toć poprzednik unity Rahozy, metropolita kijowski Onezyfor Dziewoczka, też poza kanonami przeszedł, a skarżyła się nań szlachta prawosławna, że o wiarę i dobro Cerkwi nie dba i żadnego ratunku jej nie daje, świętości cerkiewne gwałci, cerkwie zamyka, dzwony handlarzom sprzedaje, a „w monasterach czesnych ihumeny z żonami i dietmi żiwut i cerkwamy swiatymi władajut”. A znowuż świeckie brac-

twoja cerkiewne i Stauropigie, powołane niby dla odnowy Cerkwi i przez Patriarchę wyjęte spod władzy biskupiej nie bez wpływów protestanckich — własną politykę czyniły, nie zawsze ku dobru Cerkwi, którego rozeznać nie umiały.

Ma Bóg dojścia do dusz ludzkich własne i proste, i nad każdym z osobna miłosierdzie Pańskie; przeto zostawała wiara w ludziach. Lecz sam Zbawiciel pasterzy nad trzodą swoją ustanowił, aby drogę pokazywali, Słowo Boże głosili i chronili od zbłądzenia. Potrzebne są filary Cerkwi. Gdy się rozchwiewały, nie mogło być dobrze. Jakoż źle się działo także z klerem niższym i zakonnym. Na przekór światu i wszelkiemu złu bywała w tych ludziach wielka wiara nie wiadomo, skąd się biorąca — lecz taka, która o Słowie Bożym nie wie i mówić go nie umie. Zwyczajnym trybem syn parocha przyuczał się przy ojcu do Służby Bożej, i tyle było jego nauki. Aż do połowy wieku XVI żadnych szkół duchownych nie było na średnim nawet poziomie, a tu i tam przy cerkwiach albo monasterze ledwie czytania i pisanie uczono, i śpiewu cerkiewnego. Modlitwy Pańskiej często nie umieli, ani dzieściorga przykazań Bożych. Był obyczaj, że — jeśli w jakiejś miejscowości była gmina żydowska z synagogą — nakładano nań, opłaty za samo zezwolenie sprawowania obrzędów religijnych. Lecz trafiało się też, że prawosławny właściciel dóbr nakładał takie opłaty i na cerkwie własnej swej wiary, czasem nawet większe, niż na Żydów. Trudno się zatem dziwić, że szlachta ruska za nic miała swoich „świaszczeników”, traktując ich jak poddane chłopstwo i domagała się świadczeń, od których kler miał być wolny. Pierwszą jakby Akademię założył był książę Ostrogski w 1580, lecz kalwiństwem zarażoną, a potem i bractwa podobne zakładały, gdzie też nie raz arianie i kalwini uczyli, albo inni lutrowie. Sam książę Ostrogski, świadek nie podejrzany, widział, że źle jest, i pisał w 1593 do Pocieja, że Cerkiew ginie, bo ustali nauczyciele, ustali opowiadacze Słowa Bożego i kazań już nie ma. Dubowicz, archimandryta dermański na Wołyniu pisał, że nie dla czego innego wielu szlachty ruskiej Cerkiew prawosławną opuszcza i do wiary rzymskiej idzie, że nie mają komu sumienia swego powierzyć i naukę zbawienną wziąć. Wielu duchownych nawet formuły absolucji nie zna. Prawda była. Sam młody Kuncewicz widywał po cerkwiach grzeszników, co ani porady, ani nauki, ani absolucji nie otrzymawszy — sami z siebie, z przyczyny niespokojności dusznej czołem bili o kamień i krzyżem leżeli nieszczęśliwi, jakby z otchłani miłosierdzia Bożego wolać, a nie było komu ciężaru im odjąć i na światło wyprowadzić. Prawda była — i młodemu Kuncewiczowi, gdy o tym myślał, włosy na głowie wstawały. W wielkim poniżeniu była Cerkiew,

a Ruś nie wiedziała, w co wierzy. Był Skoryna, husyta, co pisał się Rusinem z Połocka i w Pradze czeskiej księgi husyckie cyrylicą bił — a duchowieństwo prawosławne na Rusi brało je i smakowało sobie w przekonaniu, że to księgi cerkiewne stare i dobre, a on-że swój, ruski, prawosławny człowiek. Wielki to grzech: oszukiwać prosty naród. Kto go miał bronić?

To nie jezuita zrobili Unię, ani król Zygmunt z kanclerzem, ani Maciejowski z nuncjuszem, nawet i nie Skarga. Mało kogo, jak Kuncewicz, bolało samo rozdarcie, i gdyby Cerkiew Prawosławna była inna, nie byłoby Unii. A tak — kto świadomy był, że źle się dzieje z ruską wiarą, w episkopacie, w szlachcie i ludziach bogobojnych, kto Cerkiew kochał i źle mu było w niej, niespokojnie i nieporęcznie, myślał o zaradzeniu. Nie mógł zaradzić nieszczęsny Patriarchat Carogrodzki, który kiedyś, gdy jeszcze wolny był, uczynił z Rzymem Unię we Florencji, a teraz pod ręką sultanską siedział zniewolony i o Ruś tyle dbał, ile mu na okup i bakczysze dla Turków pieniędzy było trzeba. Nie mogła pomóc Moskwa, gdyż i tam nie lepiej się działo, a widać było, że car podporę samodzięrzawia z Cerkwi chce uczynić i to mu ważne. Tak trzeba było uczynić, aby duszy swojej, co z tej ziemi wyrosła i nie była łacińska, nie zatracić; a wszelako ład uczynić i wiarę świętą podnieść. Cerkiew zratować. Odnowienie Unii wisiało w powietrzu, choć nazbyt wielu nie było na to przygotowanych, a nieufność była w ludziach, może i nie bez powodu.

A ty sam, Kuncewicz?...

3. Kiedy wyjeżdżał z Włodzimierza niedorostkiem jeszcze, wiele się już zdarzyło. Oto w 1593 pomarł był władca tamtejszy Meleczy Chrebtowicz, a następcą jego na biskupstwie za protekcją i sprawą księcia wojewody Ostrogskiego został przyjaciel książe, owdowiały kasztelan brzeski Adam Pocięj. Wedle tradycji cerkiewnej postrzyżony wpięrw w mnichy, otrzymał imię zakonne Hipacy i pod nim też wprowadzony był na stolicę biskupią włodzimierską. Pocięj już za świeckiego życia widział ocalenie Cerkwi Ruskiej w unii z Rzymem, a zostawszy władką, poglądów nie zmienił i w kazaniach umysły powolutku urabiał w duchu pojednania, umniejszając niechęci prawosławne. A nie wiedział nic, że episkopat ruski już od paru lat rozmawia o tej sprawie z królem, i Unia już się gotuje.

Dowiedział się o tym rychło, choć w sposób raczej okrężny. Osobliwa to sprawa: kniaź Ostrogski, późniejszy zawzięty i możny wróg Unii — sam o niej przemyślał i w liście do Pocięja pisał, aby na najbliższym synodzie „z metropolitą i resztą biskupów obmyślił sposoby i środki, jakimi można by znieść rozdwo-

jenie z Kościołem Zachodnim". Rozmawiał ksiązę jeszcze z Possewinem, a do Italii się wybierając, z samym papieżem zamierzał rozmawiać. Gdyby książę na Ostrogu, który był protektorem Cerkwi, zaś w Rzeczypospolitej panem bardzo możnym, zasłużonym i wiele znaczącym, wytrwał był w swoich unijnych zamiarach, i gdyby one bardziej się liczyły z realnością, a mniej z jego wielkopańskim chęjstwem — z całą pewnością inne byłyby późniejsze losy Unii, o wiele spokojniejsze. Wszelako były w liście ksiązęcym sprawy, które mądrego Pocięja z miejsca zmroziły. Ksiązę miał swoje warunki unijne, a wśród nich były też i takie, które żadną miarą przejść nie mogły. Ksiązę przede wszystkim wyobrażał sobie, i miał to za warunek kardynalny, że do Unii z Rzymem razem z Cerkwią Ruską przystąpią wszystkie Patriarchaty Wschodnie Prawosławne. Było to podówczas zupełnie nierealne. Już sam Patriarchat Carogrodzki sprawujący honorowe pierwszeństwo w świecie prawosławnym, pod ręką sułtańską siedział w Konstantynopolu i mocno był odeń skrepowany aż do zniewolenia. Choćby i chciał, nawet marzyć nie mógłby, aby sułtan obojętnym okiem patrzył na jedność Patriarchatu z największym wrogiem islamu, papieżem rzymskim. Żadną miarą nie mogło to być. Takoz i Moskwa bardzo daleka była tym myślom, i sam Possevino dowodnie się o tym przekonał jeszcze wczora. Nie po to całkiem niedawno, bo w 1589 ufundował car Patriarchat Moskiewski, wyjmując Cerkiew Rosyjską spod Carogrodu, nie po to Moskwę Trzecim Rzymem czynił, któremu wszyscy chrześcijanie winni podlegać, aby się unią z katolickim Rzymem miał zabawiać i jeszcze jego zwierzchnictwo uznać. „Bacz i czuwaj, najpobożniejszy Carze, aby wszystkie chrześcijańskie dzierżawy złączyły się z twoimi. Albowiem dwa Rzymy upadły, ale trzeci stoi, a czwartego już nie będzie. Albowiem twoje Chrześcijańskie Carstwo nie dostanie się żadnemu innemu, bo taka jest można wola Boga". Kiedyż to tak postawiono? — już w 1511, gdy mnich Filotej do wielkiego księcia Iwana III przemawiał. Nic się od tego czasu nie zmieniło poza utwierdzeniem idei moskiewsko-cerkiewnej. Całkiem nierealny był warunek kniazia Ostrogskiego — tym bardziej, że i pozostałe Cerkwie Prawosławne były autokefaliczne, każda osobno sobą rządziła i jednomyślność, zwłaszcza w sprawach tak zasadniczych, była raczej niemożliwa, choćby nawet zwołano Sobór Wszecchprawosławny, którego zresztą nikt zwoływać nie zamierzał...

I druga jeszcze sprawa, równie rażąca w ksiązęcych projektach: książę Ostrogski, mieniąc się opiekunem i obrońcą Cerkwi oraz przewodnikiem ludu prawosławnego podlegał jednakże mocnym i jawnym wpływom protestanckim. Wbrew nauce i stanowisku

Cerkwi Prawosławnej i Kościoła Katolickiego oczekiwał — jeśliby się połączyły — rewizji doktryny wiary w wielu istotnych sprawach, zwłaszcza zaś w przedmiocie sakramentów, które miał za „wymysły ludzkie” i chciał je znosić. Innymi słowy: myśląc o unii Prawosławia z Rzymem, myślał jednocześnie o protestantyzacji połączonych Kościołów. To również było nierealne i nie do przyjęcia dla obu stron po równi. Sama Cerkiew Ruska z racji niedouczenia kleru mogła w swej masie niewiele o sakramentach wiedzieć; zdarzało się jej także przyjmować za dobrą monetę druki protestanckie bite cyrylicą. Lecz z samej swej istoty była tradycjonalistyczna i obrzędów strzegła jak żrenicy oka. Mogli ruscy szlachcice w Nowogródzkim czy na Wołyniu rzucać Cerkiew dla zboru; lecz Cerkwi do zboru przeprowadzić niepodobna i nie sposób. Ortodoksji by się nie wyrzekła. Zaś potrydencki Rzym nie po to kontrreformację czynił w obronie doktryny wiary, aby teraz uznać się pokonanym — wbrew przekonaniu. Wszystko to razem było mało dorzeczne.

Pocieję słusznie ocenił, że jedno z dwojga: albo kniaź z Ostroga Unii nie chce i z rozmysłem stawia warunki całkiem niespełnialne, albo też — będąc prawosławnym z imienia — nie za bardzo jest utwierdzony w wierze ruskiej, i mocno przy tym przesadza w samoocenie swych możliwości. Bardzo wielcy panowie, a Ostrogski był bardzo wielkim panem, zwykli mniemać, że świat winien się kręcić tak, jak oni palcem trącają. Lecz nie była to całkiem prawda, z czego czasem sprawy sobie nie zdawali, przeceniając w pysze wielkie swojej wpływy. Nie należało zatem liczyć na kniazia z Ostroga, i inna im dwom była droga. Odpowiedział Pocieję księciu wojewodzie wymijająco i póki co, cicho siedział, czyniąc swoje.

Unijne obrady i rokowania episkopatu ruskiego szły już od 1590 roku i książe wojewoda nie był o nich powiadomiony. W 1594 władca łucki egzarcha Cyryl Terlecki miał już podpisy wszystkich biskupów Cerkwi Ruskiej oprócz Pocieja. Czemu go ominięto aż dotąd? Ludzka chyba sprawa: był całkiem nowy i świeży na biskupstwie, zaś Terlecki, ongiś ulubieniec Ostrogskiego, a potem o małą rzecz z nim poróżniony, mniemał, że Pocieję, za sprawą księcia na stolicę włodzimierską wyniesiony, musi być zapewne ścisłym jego stronnikiem, zausznikiem i sługą, jak często bywało, i może Ostrogskiemu rzecz całą przed czasem wyjawić; omijał go zatem aż dotąd. Mylił się. Eparchia włodzimierska była znaczna w Cerkwi, król Zygmunt i kanclerz chcieli mieć koniecznie także i podpis Pocieja. A kiedy wreszcie Terlecki *volens volens* ruszył do władcy włodzimierskiego, całkiem niespodziewanie dla siebie zastał go w Torczynie u łacińskiego biskupa łuckiego (a

późniejszego kardynała) Bernarda Maciejowskiego, jednego z polskich w episkopacie przyjaciół Unii. W jego też obecności Pocię, wtajemniczony wreszcie dokładnie w cały tok i wyniki rokowań, natychmiast podpis swój dał z ochotą i ulgą, poznaawszy, że nie jest sam w zamysłach, zaś warunki episkopatu ruskiego są realne i uczciwe. Od tego też dnia szli ręką w rękę z Terleckim. Lecz wiedział i to: książę Ostrogski bardzo gwałtownie obróci się przeciwko Unii. Poza wszystkim innym — że nie po jego myśli była — musiało mu dopiec do żywego, że biskupi ruscy poza jego plecami rzecz ułożyli. Nie do wybaczenia to było dla pana tak dumnego i ambitnego.

Jakoż, gdy się książę o sprawie dowiedział, o mało go apopleksja nie ruszyła. Zdrajcami ich nazwał. Odłupał książę od obozu unickiego najpierw lwowskiego Bałabana, a potem przemyskiego Kopysteńskiego. Metropolite kijowskiego mocno postraszył. Michał Rahoza, bywszy pisarz nadworny wojewody wileńskiego księcia Koreckiego, człek był lękliwy i chwiejny, a z musu bardziej się oglądał na możnego pana z Ostroga, co blisko był i tysiąc cerkwi trzymał pod patronatem, niż na dalekiego papieża w Rzymie. Więc chociaż podpis pod Unię dał, przed Ostrogskim się wyparł. Tak już miało być z Rahozą: co jedną ręką podpisywał, drugą — gdy wypadło — chciał zamazać. Chyba, że mu nie pozwolono zamazywać. Rahoza nie był zły ani sprzedajny. Był światły, a żadnych niegodziwości, jak poprzednikowi jego, Onezyforowi Dziewocze, zarzucić mu nie można było. Lecz i takim, co szablę u boku nosili, miękły czasem kolana, gdy senator z Ostroga brwiami koźła postawił. Pan to był porywczy i gwałtowny: gdy własny jego syn pojednał się z Rzymem, na głowę syna szablę podniósł. Tak tedy i metropolita miękł, gdy przyszło mu stanąć przed księciem.

Zaczym książę posła słał na synod protestancki w Toruniu z wezwaniem do wspólnej walki z katolicyzmem i papieżnikami, gdyż bliższy jest — jak pisał — braci protestanckiej, niż Rzymowi. Na koniec i siłą zbrojną królowi w oczy zaświecił na sejmie. A mógł mieć pono dwadzieścia tysięcy szabel.

W listopadzie 1595 biskupi Terlecki i Pocię jako delegaci pełnomocni episkopatu Rusi stanęli w Rzymie i na trzeci już dzień po przybyciu zostali z wielką radością przyjęci przez papieża Klementa VIII, dawnego nuncjusza w Polsce, któremu sprawy tego kraju były dobrze znane. Parę tygodni trwały obrady i uzgodnienia w dykasteriach watykańskich i przekonali się delegaci, że Stolica Apostolska mocniej jest za Unią, niż Kościół Polski i stany Rzeczypospolitej. Oczekiwania i warunki episkopatu ruskiego w całości były przyjęte i aprobowane, a zwłaszcza nienaruszalność obrządku, kanonów cerkiewnych i obyczajów, o co Cerkwi mocno

chodziło. Rzym nie wymagał nawet dodawania sławnego „filioque” w nicejskim Credo, i odstąpił od wprowadzania kalendarza gregoriańskiego w Cerkwi Ruskiej, aby odmiany w obyczajach i przyzwyczajeniach nie czynić. Od króla i sejmu domagał się Rzym, aby zrównując duchowieństwo greckiego obrządku z łacińskim, biskupom krzesła senatorskie dano (czego wszakże Polska nigdy nie spełniła).

Dnia 23 grudnia w sali Konstantyna na Watykanie bardzo uroczysto dokonano aktu Unii, spisując akta w językach ruskim i łacińskim. Za czym papież bullą *Magnus Dominus et laudabilis nimis* rzecz całą światu chrześcijańskiemu obwieścił.

Wracając, wieźli listów papieskich wiele: do króla i senatorów, do kanclerzy koronnego i litewskiego, do biskupów obu obrządków. Metropolita, jeśliby Unii dochował, otrzymał przywilej nominacji i konsekracji biskupów bez odnoszenia się do Rzymu; a uzgodniono też, że wyboru biskupa dokonuje król spośród trzech kandydatów przedstawionych przez episkopat i metropolitę. Koniec z tymi, co od klamek takich albo innych nawet i bez święceń szli na biskupstwo. Kanony cerkiewne inaczej bowiem stanowią. Miano też otwierać szkoły duchowne i seminaria. Cerkiew mogła być teraz odnowiona w strukturze swej i duchu.

W kraju ruskim, jako się spodziewali, był mąt, bo też i trudno, aby się rzecz taka cicho odbyła. Wrzawę wielką na sejmie warszawskim podniósł był stary książę Ostrogski. W Wilnie zaś stanęło okoniem bractwo cerkiewne stauropigialne, a w nim swiaszczenniki Wasyl i Harazym oraz dydaskał Stefan Zyzania. A nie to, że w styczniu 1595 synod prawosławny obłożył ich klątwą za błędy luterskie i prawa nauczania pozbawił. Wołali teraz, że wiary świętej prawosławnej bronią przed Antychrystem z Rzymu i sługami jego. Słuchano ich — i tak to wypadło, że prawosławni ludzie odrzucali wyrok prawosławnego synodu.

Nie oglądając się, zwołano synod ratyfikacyjny do Brześcia Litewskiego na rok 1596. Aby rzeczy nad miarę nie przedłużać:

Ratyfikowali Unię rezydujący w Wilnie metropolita kijowski Michał Rahoza, biskup włodzimierski Hipacy Pocij, biskup łucki, egzarcha Cyryl Terlecki, arcybiskup połocki Hermogen, biskup piński Jan Hohoł (vel Gogol, jak go zwali czerńcy moskiewscy), biskup chełmski Dionizy Zbirujski, a także trzech archimandrytów — braclawski, ławryszowski i miński — i znaczna liczba przybyłego duchowieństwa diecezjalnego i szlachty. Byli przy tym obecni delegaturą przez papieża obarczeni Jan Dymitr Solikowski, arcybiskup łaciński Lwowa, Bernard Maciejowski, biskup łucki i Stanisław Gomoliński, biskup chełmski, a także, jako teologowie,

ks. Piotr Skarga, O. Justyn Rab, były kaznodzieja Batoiego ks. Marcin Laterna oraz O. Kacper Nehay.

Książ Ostrogski przybył do Brześcia zbrojno. Miał przy sobie dwóch biskupów: lwowskiego Bałabana i przemyskiego Kopysteńskiego, któremu, że wbrew kanonom z żoną i dziećmi siedział na władctwie, po namyśle zgoła nie było pilno do unijnych porządków. Miał też książe wiele duchowieństwa zakonnego i szlachty deputatów oraz bractwa i mieszczan — ludzi tych przede wszystkim, którzy albo pod nim samym, albo też pod innymi niechętnymi pojednaniu panami prawosławnymi siedząc, jako to księciem Jerzym Czartoryskim i kniaziami Olelkowiczami, albo pod kalwinem Radziwiłłem, powolni mu byli. Ci wszyscy, z papieżnikami rozmawiać nie chcąc, ani udziału w obradach wspólnych brać, osobny synod ustanowili pod przewodnictwem przybyłego z Mołdawii Nikifora, który mienił się wysłannikiem i zastępcą Patriarchy Carogrodu. Który to tytuł był wielce wątpliwy, zważywszy, że patriarsza stolica carogrodzka w on czas i aż do roku 1597 była osierocona i patriarchy nie było, zaś katalog patriarszy carogrodzki, notując administratorów i zastępców patriarszych Matfieja i Gabriela, o żadnym Nikiforze nie wspomina. Ci tedy Unię odrzucili, biskupów unijnych obłożywszy klątwą. A Nikifor kiedyś potem w zamku malborskim pomarł był, oskarżony o knowania sułtańskie.

W tymże samym 1596 roku Kuncewicz przybył do Wilna.

4. Dobre parę lat przeszło, zanim drogę swoją znalazł nie bez rozterek dusznych. W 1599 pomarł był Rahoza, metropolitą został Pocij (o co zresztą Terlecki krzyw był); Kuncewicz zaś z roku na rok mocniej wiedzy wszelakiej szukając, uczynił znaczne postępy. Samouk kompletny, który nigdy żadnego kolegium ani akademii ani zaczął, ani też ukończył — był człowiekiem wielkiej inteligencji i umysłu nader sprawnego. W wiele lat później, gdy przyszło mu być władzą połockim — jezuita, O. Stanisław Kosiński, człek wysoko kształcony, i rektor tamtejszego Kolegium, który dużo z nim rozmawiał, wielce się dziwował, że na żadnej spornej kwestii Kuncewicza złapać nie można było, aby błędził, albo źle rozumował. A wiedząc, że ów żadnych szkół nie kończył, nazywał go „Bożym, naturalnym teologiem”.

Ale to miało być potem. Na razie niespokojny był Kuncewicz. Najpierw wciąż szło o to, aby nie z samego tylko posłuszeństwa iść za metropolitą, lecz za racją prawdy, sumienia i wiary. A potem: co ze sobą uczynić? Jaka mu droga? Bo, że nie za ladą kupiecką jest jego miejsce, jawne mu już było.

Któregoś dnia pokłonił się Kuncewicz opiekunowi, pod kolana podjął: czas mu zrachować się z samym sobą. I znikł na parę dni

w celi klasztornej u św. Trójcy. Jeden Bóg mógł go postawić na drodze prawej. Ni polski ani ruski, nie łaciński ani grecki: jeden. Jakoż i modlił się gorąco, nie ustając, i kolan już całkiem nie czując.

Rozrachował się Kuncewicz: Boża to sprawa, jako się modlił Chrystus w Wieczerniku: „Aby wszyscy byli jedno”. Tu się zaczyna ta rzecz, na ziemiach litewskich, białoruskich i ukraińskich, i na Rusi Czerwonej. Zaś myśli kniaziove ani cerkiewne one, ani Boże. Tak to i jest.

Kiedy na wieczorne modlitwy ledwie dwadzieścia osób przyszło do św. Trójcy i cerkiew śpiewała niemrawo, pustką świecąc, uderzył o kopułę głos młody i bardzo piękny. Obejrzeli się, a choć mroczno było, poznali: onże Kuncewicz, czeladnik Popowiczowy...

Umyślił sobie: do klasztoru pójdzie. Lecz trudno było. Ojciec zgody nie dawał, a jemu żal było ojca: toć przecie dobrze mu chciał uczynić, przyszłość mu wedle najlepszego swego rozumienia mościł wygodną i zasobną. Dobra mu życzył. I Popowicza, opiekuna, żal. Stary przywiązał się, muczny chodził. Ni jeden ni drugi puścić go nie chcieli, a on wedle prawa lat jeszcze nie doszedł, aby sam o sobie mógł stanowić. Myśleli: może mu minie, toć jest niedojrzały. Nie jednemu takiemu myśli różne po głowie chodzą, a potem mijają. Może też wreszcie dziewczyna jaka w pęta go weźmie, toć przecie nie pokraka. Czekać trzeba. Czekać.

Więc zmilczał. I tak trwało. Zaś już od 1601 było przy cerkwi św. Trójcy seminarium przez Pocieja ustanowione, Fedorowicz był rektorem, a wśród profesorów także i Grek Arkudiusz, dobry znawca Pisma i Ojców Wschodu.

Aż pomarł ojciec, on zaś ukończył lat 24. I oto w 1604 u św. Trójcy postrzygli w mnichy młodego Kuncewicza, a imię zakonne mu dali: Jozafat. Niedługo potem święcenia diakońskie wziął, bo właściwie umiał to wszystko, co trzeba. Sam metropolita rzyzy zakonne na niego kładł. Miał o nim relacje od wileńskich profesorów i wiele się po nim spodziewał.

Zdawało się Kuncewiczowi: oto jest u mety.

5. Tak: jest u mety. Nie myślał o żadnym wyniesieniu. Tu będzie żył, modlił się, śpiewał, Służbę Bożą czynił i pracował, Hospody dopuść, nad jednością Cerkwi Bożej. Animuszu ma dość.

Wspomniął ulicę wileńską i poniektóre gęby rozindyczone, i uśmiechnął się. Ech, narodzie ruski: boisz ty się katolickich porządków, jak samego diabła. Żeby — *sohroni Boh!* — nic się nigdy nie zmieniło, bo choćby nawet źle było, to i tak swojsko, jak za ojców. Dusza u ciebie jak wielki staw rzęsą zarośnięty i szuwarami. Są niewiadome głębie w tobie słońcem rozświetlone po

wierzchu, lecz i ciemne zapadnie też. A jemu miły jest rzymski ład i porządek, miła nauka i wiedza stróżująca wierze.

Lecz i on duszę ma wschodnią. Żeby szczyrem być sam przed sobą i przed tym krestem: jest i w nim ta iskra niepokoju, chociaż wie, że Bożą drogą idzie. Jest ta iskra. Bo wie i to także, że nie o samo tylko zwierzchnictwo Piotrowe chodzi. Tak naprawdę, to są dwa odmienne światy duchowości i pojmowań. Są sprawy, które rozumie Skarga i poniektórzy jego, Kuncewicza, jezuiticy przyjaciele, lecz cały Zachód i sam Rzym chyba nie do końca może je zrozumieć. Jako i kler polski, łańciński. Są dwa światy.

Choćby sprawa liturgii. Na Zachodzie przed Soborem Trydenckim rytury mszalne były różne i nikomu nie wadziło, że Francuzi całkiem inaczej sprawują Ofiarę, niż Włosi; a jeszcze w samej Italii funkcjonowały różne rytury, niektóre bardzo starożytne. Przyszło Tridentinum, ustanowiono jedną tylko, całkiem nową liturgię mszalną, a polifoniczny śpiew ocalał tylko dlatego, że Palestrina spodobał się papieżowi i kardynałom; bo chciano likwidować polifonię, jako nazbyt ozdobną. Ocalała więc przypadkiem. Ale różnaitość rytów znikła: jeden tylko Karol Boromeusz, że kardynałem był i wiele znaczył na dworze papieskim, dla własnej swojej diecezji mediolańskiej zdołał wybronić stary tamtejszy ryt ambrozjański, przez św. Ambrożego ustanowiony. I co? I nic. Starzy księża postękali, że od nowa trzeba się uczyć Mszy, a potem przywykli, i lud też, jako do rzeczy zwyczajnej. Ma prawo Rzym stanowić, jako chce, i nakazać zmiany nawet we Mszy świętej.

Dla wschodniej duchowości było to nie do pojęcia. Owszem: tu każda niemal wieś śpiewała inaczej swoją Mszę, i była bardzo wielka różnaitość melodii. Jednakże sam ryt był nieustępliwie niezmienny, utwierdzony raz na zawsze jak pory dnia albo roku, co zawsze jednakowo po sobie następują, te same w kształcie. Ani jedno zdanie nie mogło być zmienione, ani jedno słowo wypaść. Liturgia była tu czymś zgoła innym, niż na Zachodzie: wcale nie umownym sposobem sprawowania Ofiary. Nikt jej nie mógł zmienić. Kto by to zamyślił — jakby słońce i księżyc chciał strącić w chaos.

Jest we Włodzimierzu — nie wołyńskim, lecz tym drugim, nad Kłazną, w samym sercu Rosji — dwunastowieczny sobór św. Dymitra, a na białych jego ścianach zewnętrznych cały świat, liturgia kształtem rzeźbiarskim wyrażona: Bóg Wsiederzyciel, Pantokrator, który wszechświat cały utrzymuje w istnieniu, a twarz i postać ma Zbawiciela, Syna swego, i Duch lotny niby gołębicą, a także Święci Pańscy i wszelki zwierz i żywina, drzewa Boże, rośliny i kwiaty, i ziemia cała razem z królem Dawidem pospołu

śpiewający przed ikonostasem z gwiazd, za którym już tylko niewyobrażalna świętość Boga, Chwała Boża. Jakże to zmieniać? Gdyby co z liturgii wyrzucić — to tak, jakby świat Boży okaleczyć, albo harmonię sfer niebieskich skłócić, czyż można tak? Ot — i tajemnica pojmowania, tajemnica duszy. Czy rozumiecie?

Tak to i jest na tej ziemi ruskiej wiary, niechby i całkiem nieuczzonej, a choćby i ciemnej: że kiedy cerkiew śpiewa Służbę Bożą — jest w niej blade niebo rozpięte nad płową czupryną zbóż, bieg niespieszny ciemnych rzek i mgły nad oczeretem, ziemia szeroka bez granic i chaty pokornie pokłonione pod szarą czapą strzech, brzęczące ule, życie ludzkie ubogie, Dawidowe psalmodie i cały świat, i podobny do białego kołacza Chleb Ciała, i wino Krwi na radość pojednania. Szli po ten Chleb pełni pokory i lęku, a mówili, i mówią do dziś bardzo pięknie: „Wierzę, Panie, i wyznaję, żeś Ty jest prawdziwie Chrystus, Syn Boga Żywego, któryś przyszedł na świat grzeszników ocalić, a najpierwszy z nich jestem ja. Tajemnic wieczery Twojej, Synu Boży, uczyni mnie dziś uczestnikiem, bo wrogom Twoim tajni nie powiem, i pocałunku nie dam Tobie jak Judasz, lecz jak rozbójnik spowiadam się Tobie: Wspomnij na mnie, Panie, kiedy przyjdiesz w carstwie Twoim; wspomnij na mnie, Władcyko, kiedy przyjdiesz w carstwie Twoim; wspomnij na mnie, Święty, kiedy przyjdiesz w carstwie Twoim. Niechaj nie na sąd i nie na osądzenie będzie mi udział w świętych Twoich tajemnicach, lecz na ocalenie duszy i ciała. Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu. Boże, oczyść grzechy moje i zmiłuj się nade mną. Bez liczby nagrzeszyłem, Boże, wybacz mi”. I jakże odbierać tę teologię, która wrosła w porządek liturgiczny, ikonę zbawienia? — przecie nie można. Tym bardziej, że jest to dobra teologia. Dla łańskiego ucha mogło brzmieć niejasno wyrażenie „kiedy przyjdiesz w carstwie Twoim”; lecz przecież znaczy to tyle: „I kiedy przyjdiesz w chwale Twojej”, albo też „kiedy wrócisz razem z chwałobną Twoją i przemienioną rzeczywistością ostateczną”. I jest wielka pokora w tym wołaniu człowieka, który u protu tajemnicy Eucharystii odzywa się głosem łotra rozpiętego na krzyżu.

Nie trzeba im było stawiać dyrygenta z pałeczką: sami siebie, swoją wiarę i swoją ziemię śpiewali, sprawując Służbę Bożą, niechby i bez świadomej teologii. A nie wiadomo, skąd im to. W zapadłych puszczańskich osadach ciemnych drwali, woskobojskich i smolarzy pojawiały się ikony podobne czarodziejskim żar-ptakom z baśni, i były akceptowane i rozumiane, i znowu nie wiadomo, jakim-że cudem mogło to być możliwe. Nie można im było odbierać tego świata, co cały był w liturgii — i on sam, Kun-

cewicz, nie dałby go sobie odebrać: niemożliwie to i straszno, jakbyś duszę z człowieka wyjmował.

Przeczytał kiedyś u Skargi: „Kościół Boży rozlicznością bogaty jest, jako królowa w farby”. I już wiedział: swój on jest, choć łacinnik. Rozumie. Wie. Czy potrafią zrozumieć to wszystko tamci z Zachodu, a także i Kościół Polski? Szlachcicom polskim, którzy na Ruś jechali albo do Moskwy, haniebnie się podobała wschodnia liturgia. Lecz tak naprawdę, to niczego nie rozumieli, i nie wiedzieć o niej nie chcieli, i pewnie by nie potrafili.

Jeśli brać, to razem z duszą — taką, jaka jest. Jeśli jednak, to bez odbierania tego, co dobre przecie, piękne i szacunku godne, choć tak bardzo odmienne. Czy potrafią? A może nie całkiem bez racji są ci, którzy mówią: poczekajcie, uniaty, odbiorą wam łacinnicy duszę?...

Na Zachodzie, i w samym Wilnie też malują obrazy, lecz nie wie tam nikt, czym jest ikona dla Wschodu. Dla Wschodu ikona jest wizerunkiem tajemnej rzeczywistości, wypisanym kolorami Imieniem Bożym, uniesieniem zasłony okrywającej świętość. Nie ma w tym żadnego bałwochwalstwa. Wiedzą, że ikona sama w sobie, to tylko drewno i farby — jak okno jest tylko drewnem i szkłem. Lecz przez okno widać światło i cały świat, który jest poza nim. Tak i poprzez ikonę widać Światłość Bożą i Bogurodnicę, i także samych świętych, żyjących świadków Boga. I dlatego wargi ludzkie pocałunkiem cześć oddają ikonie i miłującą, nieśmiałą bliskość chcą okazać. Człowiek jest słaby i z ziemią związany, nie każdy widzi oczyma duszy, przeto trzeba pomóc człowiekowi: kto tedy ikonę zgodnie z kanonem prawdy maluje, jest przyjacielem bliskim, godnym czci. Kto ikonę niszczy, zamyka okna duszy i zabija nauczyciela, który uczy życia w światłości Bożej. Nie można ikony wymyślić, trzeba ją sobie wymodlić tęsknotą; jest zatem ikona zapisem objawienia. Tak pojmowali, chociaż trudno im było to pojmowanie ująć w słowa. Cóż o tym wszystkim wiedzą łacinnicy na Zachodzie, gdzie ważny światłocień i perspektywa, którą się cieszą jak dzieci, a także uroda dziewczyny, co modelką była dla Madonny? Co potrafią zrozumieć z tego wschodniego świata ludzie, którzy męczeństwo Sebastiana malują jako studium nagiego, dobrze umięśnionego ciała? Na wschodniej ikonie męczennik był samym tylko męczeństwem, i nie ważne było, czy zgrabny. Czy tamci z Zachodu w ogóle zechcą pojąć, że oto otwiera się przed nimi całkiem inny świat? Czy zechcą się ubogacić tym całkiem odmiennym pojmowaniem rzeczy, inną perspektywą, innym widzeniem świata, bez strachu o utarte już przez wieki własne ścieżki, bez ślepego zadufania w wyższość własnej duszy — aby naisto Kościół Boży bogaty był

rozlicznością pojmowań i widzenia, jako królowa w farby ozdoba? Tego właśnie się bał: czy jest to możliwe. Bo może raczej przez niezrozumienie pełne pychy odrzuca choćby z tej tylko poziomej racji, że wschodniego świata w ogóle nie poruszają zdobywcze perspektywy liniowej i światłocienia. A z tej znowuż strony człek wschodniej wiary też pojąć nie umiał, że i taki może być sposób wpisywania świętości w świat.

Bardzo wiele było takich spraw. Czymże więc okaże się Unia, której służyć miał aż do śmierci? Ubogacającą wszystkich jednością w słusznej i sprawiedliwej wielości — czy tylko wschodnią z imienia przybudówką do Rzymskiego Kościoła, która poprzez poddaństwo hierarchiczne skazana zostanie z czasem na wchłonięcie i uniformizację wedle ducha łacińskiego świata?...

Wielki to grzech i na pewno nie po myśli Bożej: rozdarcie Ciała Chrystusowego. A nie da się wymazać z Ewangelii słów Jezusowych o kluczach Piotrowych. Jedna jest Głowa Kościoła: sam Chrystus Pan, a na ziemi widomie następca Księcia Apostołów, Archidjereja Rzymu. To na pewno Boży zamysł: aby była jedna owczarnia i jeden pasterz. Czy jednak urząd Piotra potrafi trwale zrozumieć, że nie wszystkie owce muszą być jednej maści i jednego pokroju, a każdy ma prawo do własnej duszy? Toć nawet u jednej dłoni każdy palec inny, a nieroztropnie byłoby się spierać: który też większą ma rację w swej odmienności, i który ważniejszy, albo bardziej na swoje miano zasługujący. Papież teraz rozumie, króla i episkopat polski molestuje, aby warunków Unii dotrzymywano, i aby na łaciństwo narodu ruskiego nie przeciągano. Tak. Ale na razie w czasie uroczystości kościelnych pierwszy z brzegu kanonik wileński z racji swego łaciństwa czuje się w prawie brać miejsce przed metropolitą greckiego obrządku unickiego.

I nagle zawstydził się Kuncewicz sam przed sobą. Toć jest nad wszechświatem i nad ziemią Pantokrator; jako zechce, tak to i będzie. Kimże zaś on sam jest? Sługa Boży. *Rab Bożyj*. Jakaś Mu się w ręce oddał, to się już nie wierć, i nie turbuj bez potrzeby, bo nie tobie Bogu w rękawy zaglądać, co przygotował. Nie są drogi Pańskie, jako drogi człowiecze; i jakie by racje ludzkie rozważał, u korzenia małe to jest. Bo jeśli nawet nie wyjdzie. Jeśli nawet nie przyszedł jeszcze czas dobrego rozumienia i bliskości, jeśli okażą się pobłędzenia, może i to potrzebne przed Obliczem Hospoda dla nauki jednego Kościoła, który będzie. Który jest.

Który jest?... Zaparło mu dech jakby błyskawicą. Może jest u Boga trwale jeden tylko Kościół Syna, a całkiem nie wiadomo, kto w nim jest, kto nie — wczoraj, dziś, za wiek? Ci, co Szczepana kamienowali, może z nim razem są? Któż wie? Kamień uno-

sząc sądzili, że prawdzie służą, a tylko w myśli im nie powstało, że prawda może większa, i nie musi być przy nich. A jeśli nie przy nich jest, kamieniem nie ubijesz. Dzieci nierozumne.

Może w ogniach Sądu zgorzeje nie jedna infuła i nie jedna mitra, a ci, co miłości nie mieli ni u jednych, ni u drugich, jako, zda się, z uniatami się dzieje — okaże się, że mają większe miłowanie?

Przyłapał się: sam widzisz, Jozafacie, jak to z tobą jest. Wschodnia u ciebie dusza, jednakże już nie prawosławna. Prawosławny nie mógłby mieć takich myśli. Dla prawosławnych jeden był tylko prawy sposób wyznawania Boga: ich własny. A poza nim nic, tylko błąd i odstępstwo, potępienie i czartowski oman. Jedni są tylko prawi chrześcijanie: prawosławni.

Żeby tak prawdę do końca rzec: czy aby łacinnicy nie mniemają podobnie?...

Tak to i jest z tobą, Jozafacie: aniś ty łacinnik, ani prawosławny. Takie nowe dziwo: katolik wschodni, choć może sam nie całkiem jeszcze świadom tego, co się dzieje. Rzeczpospolita ci oczyszczą, a serce, przyznaj, boli: że nie „trojga narodów”. Bo tyż Rusin z Grodów Czerwieńskich, choć po polsku także samo mówisz, jak i po rusku. Tutejszy jesteś, z Rusi. Popatrz: tylu ludzi ruskiej wiary Rzeczpospolita na łańcuch przechwytyje, choćby i tych znaczniejszych: Zbarascy i Sanguszki, Słuccy, Wiśniowiccy, Zasławscy, Chrebtowicze, Koreccy, Rożyńscy, Czartoryscy poniektórzy, Sołomereccy, Massalscy, Siemaszki, Chodkiewicz, Puzyny, a Czaplice... To prawda: sami przechodzili, nikt za poły nie ciągnął, ani nie przymuszał. Lecz także i dlatego to czynili, że nikt w tej Rzeczypospolitej o ruską wiarę nie stał, nie dbał i znać nie chciał, ani polubić.

Tak to, Kuncewicz: szczerze i z serca przy Stolicy Piotrowej stoisz, a duszy swojej ruskiej nie dasz. Jednakowoż myśli u ciebie już nie takie, śmielsze jakby. I żadnego w tobie naburmuszenia nie ma, ani opłotków; ani, żebyś się niższy czuł, choć całkiem zwyczajny z ciebie synek mieszczański — tyle, że z tym wareńskim cieniem wojackim za plecami. Wielkie u ciebie serce, Wschód i Zachód po równi chciałoby zagarnąć w jedno. To i próbuj. Każdemu człowiekowi własna jego droga pisana. Może za wcześniej przyszło ci żyć. Jeśli jednak teraz właśnie przyszło to na ciebie, pewno tak trzeba. Może chce Bóg, żebyś znakiem był i pochodnią. Spłonąć przyjdzie — raz maty rodyła — w Bogu nadzieja, że nie na próżno, i nie bezpotrzebnie.

Nie turbuj się, nie sumuj, czyń dobrze. Kościołowi Bożemu służ. Wszyscy jednakowo w rękę Boga.

Krzyż był stary, cerkiewny, malowany i złocony, lecz bardzo

już poczerniały; tam tylko, gdzie stopy ćwiekiem przebite, było zcałowane miejsce jaśniejsze.

Powstał Kuncewicz, krzyż ucałował, i krzyżowi się pokłonił.

A nawet nie zauważył, jak to czyni. Bo rosyjski pobratymiec zza miedzy, prawosławny rab Boży, czołem do ziemi przypadał, poklony bijąc po wielekróć. A on — stojący ręką do ziemi. Tak się kłaniali szlachcice po kościołach przed Hostią Ciała Pańskiego, jak we dworze wielkiemu panu. I całkiem tak samo w cerkwi Kozacy na Siczy, chociaż prawosławni.

6. Fundacja była stara: cerkiew i klasztor św. Trójcy ufundowała gdzieś w połowie XIV wieku Olga, moskiewska żona Olgerda Giedyminowicza, i były w niej relikwie pierwszych na Litwie męczenników chrześcijańskich, drużynników Olgerdowych. Była też ikona cudowna Matki Bożej, też ze wschodu kiedyś dawno przywieziona, bardzo stara i czcigodna. Murowaną cerkiew i monaster wzniesiono w 1511 i było przy św. Trójcy bractwo cerkiewne, udarowane później przywilejami Stauropigii. Kiedy jednak przyszła Unia i św. Trójca opowiedziała się za nią — bractwo stauropigialne przeniosło się do cerkwi Św. Ducha. Monaster św. Trójcy miał kiedyś sute uposażenie wielkoksiążęce, lecz opiekę nad nim z ustanowienia króla Stefana Batorego sprawowała rada miejska, a tak skutecznie to czyniła, że w ciągu lat dwudziestu ludzie świeccy rozgrabili wszystko i nawet do klasztoru się wdarli na pomieszkanie, ledwie parę cel zakonnikom zostawiwszy. Więcej też i nie było trzeba, bo tylko paru ich zostało. Bieda była w klasztorze.

Kiedy Kuncewicz przyszedł, archimandrytą był Helazij (Gelazjusz), wielki znawca słowiańskich ksiąg cerkiewnych i języka, zwolennik Unii, człek dobroduszny, lecz obyczajów dość swobodnych i nagannych. Tenże, widząc, jak ryzy zakonne na Jozafata kładą, ze zdumienia wyjść nie mógł, że Kuncewicz dostatkami Popowicza pogardził i przyszedł tu, na los niepewny i biedę całkiem niewątpliwą. Bo też, po ludzku rzecz biorąc, całkiem to było szalone. Gdyby wiedział, że Kuncewicz jeszcze zakon chce reformować, zdumiałby się jeszcze bardziej. Lecz to już na myśli mu nie powstało.

Kuncewicz krew miał gorącą, i dobrze o tym wiedział. Przeto ciało swoje na bardzo chudym obroku trzymał, pościł ostro (choć i tak chudo było w klasztorze) i pokutował, ciepełka nie lubił, spał na skórze, wstawał bardzo rano zanim gwiazdy zbladły, a często dzień zaczynał od kańczuga. Krew widywano na posadzce. A kiedy na poraniony grzbiet naciągnął ulubione swoje szorstkości włosienne, całkiem mu już było bezpiecznie i duszę

miał wolną tak właśnie, jakby karczone ciało było porzuconą łupiną poczwarki. Archimandryta z dobrotliwą prześmiewką patrzył na ascetyczne praktyki nowicjusza: dajże pokój, zdrowie stracisz, z sił opadniesz, ludzi wystraszysz. Jozafat istotnie wychudł, zczerniał, i tylko ślepia świeciły mu się w pociągłej twarzy jakby jeszcze większe. Jednakże ludzi jakoś nie odstraszał, przeciwnie. Szła w Wilno gadka o Jozafacie: że dawno takiego nie było. Zaczynali iść do niego, wyczuwając w tym człowieku jakąś wielką prawdziwość, a żadnego udawania. A sił mu nie ubywało, żelazny był. Samotności szukał, dużo się modlił, dużo rozmyślał, księgi czytał. Celę miał malutką przy samej bramie i prawie z niej nie wychodził; tyle, co na Bohosłużenje. Gdy go w celi zaczęto nachodzić i niepokoić, obrał sobie na samotnię małą kapliczkę św. Łuki (Łukasza) w samej cerkwi, i począł mówić, że Jozafat z cerkwi celę czyni. Trzy lata z celi i cerkwi nie wychodził, jednakże nie całkiem ze światem zerwał: miał kontakty z jezuitami, z profesorami wileńskimi, z Arkudiuszem i Fedorowiczem, brał od nich książki, głównie Ojców Kościoła. Przyjaciela w klasztorze znalazł, Chmielnickiego, imiennika, a może i krewniaka późniejszego hetmana kozackiego; ten herbowy był, lecz bez pychy, bardzo pobożny i wierny, życzliwy i przychylny. Znajdował też innych przyjaciół, a jednym z najcenniejszych był na pewno Jan Welamin Rutki. Człek to był bardzo niezwykajny. Urodzony we wsi Ruta w Nowogródczyźnie w rodzinie rosyjskiego, bojarskiego pochodzenia. Rodzina była kalwińska, a jego przez przypadek ochrzczono w cerkwi prawosławnej, jedynaka. Chodził potem do wileńskich szkół kalwińskich; wysłany na uniwersytet w Pradze, a później do Würzburga, już w Pradze z przekonania porzucił kalwiństwo i przeszedł na katolicyzm. Rodzice cofnęli świadczenia, a on z Würzburga pieszo udał się do Rzymu, gdzie jezuita umieścili go w Kolegium Greckim.

Rutki, młodzieńcem będąc, miał uraz do Cerkwi: napatrzywszy się za młodu na Litwie dość oznak rozprzężenia i nadużyć, a także i pozorów, pełen był młodzieńczego zgorznienia i zwątpił zupełnie, aby można było Cerkiew zratować. W kalwiństwie zaś chowany za młodu, nie miał zrozumienia dla obrzędów cerkiewnych i wschodniej wiary, choć z pochodzenia był Wielkorusem. Lecz papież — ku jego rozpaczycy — życzył sobie, aby młody doktor świętej teologii i filozofii, człek znacznych zdolności, Cerkwi właśnie służył i Cerkiew ratował.

Przybył zatem Rutki po studiach do Wilna w 1602 i posłusznie oddał się do dyspozycji Pocieja. A Pocięj przyjął go nader chłodno i nieufnie: obawiał się, że nie ma w nim ani głębszej, dusznej znajomości, ani też miłości Cerkwi, i że obrządek będzie kaleczył.

Zaproponował mu najpierw wyjazd za granicę z synami Radziwiłła, a potem uczynił go rektorem tutejszego Kolegium Greckiego. Kiedy jednak przybył do Wilna karmelita Paweł Szymon od Jezusa i Maryi wysłany na misję do Persji, zniechęcony Rutski postanowił jechać z nim. Dojechali do Moskwy, jednakże car wypędził papieżnickich misjonarzy. Wyrzuceni poza mury, bładzili w mroku i mgle noc całą, aby rano znaleźć się pod tą samą bramą. Pobożny karmelita widział w tym znak Boży i zdawało mu się, że Rutski jest dlań tym samym, kim prorok Jonasz uciekający przed rozkazem Bożym był dla towarzyszy swoich na okręcie. Niechże wraca do Wilna. A jeśli nawet Cerkiew zda mu się Lewiatanem, niechże się da połknąć, jeśli taka wola Boża i rozkaz.

I Rutski wrócił. A wróciwszy, poznał Jozafata Kuncewicza. I oto Kuncewicz odmienił owego człowieka bardzo uczonego, doktora dwóch fakultetów: Rutski, poznawszy bliżej Kuncewicza, zobaczył przez niego cały blask i dostojęństwo Cerkwi, o której mniemał pierwiej, że obumarła. I był zauroczony. Niewiele już myśląc i nie zastanawiając się więcej, poszedł za Jozafatem do bazylianów, do św. Trójcy, wraz z pięcioma innymi młodymi kandydatami mnichem został (imię zakonne Józef mu dano), a taki się zrobił gorliwy we wszystkich praktykach, że sam Jozafat musiał go hamować, bo Rutski kruchej był kondycji — nie to, co on. Serdecznie się polubili i zaprzyjaźnili, ale chyba mimo wszystko Rutski więcej brał od Kuncewicza, niż na odwrót. Może się to wydać dziwne, bo Rutski starszy był, wykształcony, w świecie obyty, władający językami. Jednakże w Kuncewiczu palił się wielki, duszny ogień — a cichy, trochę nieśmiały Rutski był wrażliwcem i przy całej swojej nauce miał w sobie prostotę dziecka. Porwało go. Kuncewicz wiele wyniósł z tej przyjaźni i towarzystwa teraz i potem, a Rutskiego zawsze bardzo poważał. Lecz bez Kuncewicza Rutski nie byłby tym, kim się stał. A starego Pocieja przekonał wreszcie wielki zapal owego „Jonasza” konwertyty: zaufał mu.

Czas był wielce niespokojny. W 1608 aktualny archimandryta wileńskiej św. Trójcy Samuel Siencyzłło, mnich starej daty z Supraśla i protojerej Bartłomiej Zaszkowski, porozumiewszy się z bractwem przy cerkwi św. Ducha, zawiązali sprzysiężenie przeciwko metropolicie i Unii; rzecz sięgała do Mińska, Grodna i Nowogródka. Lecz wpierw należało opanować św. Trójcę, która już teraz była opoką Unii w stolicy metropolii. Siencyzłło wysłał Rutskiego z miasta niby w sprawach cerkiewnych, a Kuncewicza mocno kusił, niebezpieczeństwa Unii prezentując i powołując się na posłuszeństwo zakonne. A miał też w zanadrzu argument koronny: już w 1603 król, rokoszem Zebrzydowskiego zagrożony, poszedł był na

ustępstwa wobec prawosławnych i zgodził się, aby biskupi uniccy tylko do swej śmierci władzę sprawowali, a po nich przyjdą ludzie „czysto greckiej wiary”. Koniec Unii. Gdy Kuncewicz argumentom nie uległ, archimandryta spoliczkował go w gniewie. Bratczykowie, mieszczanie godni, na spotkanie go zaprosiwszy, na przemian grozili i klękali przed Kuncewiczem, stopy mu całując. Nic nie wskórali. Kuncewicz powiadomił Rutskiego, a Rutski stał listy do Pocięja. Pocięj, który w on czas siedział w Warszawie borykając się na sejmie z przeciwnikami — umyślnym kurierem przekazał Rutskiemu godność i funkcje swego wikariusza generalnego na całą litewską część metropolii wraz z należną jurysdykcją. Spiesznie, jak mógł wrócił do Wilna, a niebawem i król także przybył. Sprawa spaliła na panewce. Siencyłłę i Zaskkowskiego zdjęto z urzędów i wydalono z miasta.

Wszelako sławna polska tolerancja nazbyt często bywała podobna do sennej, leniwej obojętności. Siencyłło skarżył do Trybunału Litewskiego Pocięja i Rutskiego, a póki co, spokojnie po Wilnie chodził. Otwarcie też zbierano po ulicach datki na przekupienie Trybunału, a jak trzeba będzie, to i dla sejmu, a żaden urzędnik grodzki, wojewodziński czy królewski marnego słowa nie rzekł. Przekupstwo nie było zresztą wcale potrzebne: Trybunał Litewski, w którym siedzieli protestanci i prawosławni dyzunicy, odsądził Pocięja od metropolii, archimandryę św. Trójcy przysądził Siencyłlle, a Rutskiego skazał na grzywnę 10 tysięcy złotych. Dopiero teraz król się zgniewał i wyrok uchylił, bo sam oświście hramotę nominacyjną Rutskiemu podpisywał, jako też i Pocięjowi kiedyś; a Radziwiłł uczynił porządek i wyrok odwrócił, skazując dyzunitów na owe 10 tysięcy grzywny, a wszystkie cerkwie poza św. Duchem przysądził Pocięjowi. Lecz 12 sierpnia 1609, kiedy metropolita Pocięj do króla i nuncjusza szedł, na ulicy wileńskiej był zamach. Jeden z zaprzysiężonych, były ławnik Jan Tupeka, który wedle planów razem z Kononowiczem miał dobywać zbrojno monaster św. Trójcy, opłacił był i nasłał hajduka, aby Pocięja ubił. Metropolita, że bezbronny, ręką się odruchowo zasłonił; a w ręce miał jak zawsze swoją laskę biskupią. Szabla z wielką siłą prowadzona drzewce przerąbała i uderzyła w dłoń: ucięto mu dwa palce, trzeci nadrabano, złoty łańcuch na piersi szabla także przecięła i odzież, straciła już jednak impet i ciała nie dosięgła. Upadającego Rutski samym sobą osłonił. Ujęto zamachowca, a król z senatorami i nuncjuszem Simonettim, powiadomiony, nadbiegł własną osobą. Rutski odrąbane palce położył na ołtarzu u św. Trójcy, a Kuncewicz świeżo wyświęcony na kapłana, onego człowieka na śmierć skazanego w więzieniu spowiadał i na śmierć gotował. W ciszy i nie bez zdumienia patrzyła gwardia

królewska, jak na szafot wstępowali objęci ci dwaj: skazaniec i jego spowiednik.

Potrzebna była ta krew Pociejowa, bo i w samym Wilnie i poza nim uspokoiło się znacznie. Ludzie nie byli źli, a teraz jakby otrzęźwieli. Można się wadzić, krzyżeć, burzyć się można i po sądach ciągać, ale żeby na osobę duchowną z mordem iść, i to jeszcze przed tym błogosławieństwo cerkiewne wzięwszy — nie, za dosyć. Zresztą znów gotowała się wojna, był czas wielkiej rosyjskiej smuty, a czerńcy, co przez granice przesiąkali i bieżeńcy z twarzami upiorów, gdy odtajali i zamróz odszedł, gadali rzeczy tak straszne i nie do uwierzenia, że było czym myśli zająć.

Rutski archimandrytą został u św. Trójcy, zaś w 1611 mianował go Pociej swoim koadiutorem i następcą. Wybór był trafny, nikt inny w ówczesnym duchowieństwie ruskim nie miał sposobniejszego wykształcenia i przygotowania, zaś przywiązanie Rutskiego do Cerkwi nie budziło już wątpliwości.

7. Jako się rzekło, w 1609 Jozafat Kuncewicz przyjął święcenia kapłańskie, jerejskie; przyjął je nie bez oporów, uważając się za niegodnego, lecz Rutski przemógł opory. I dopiero teraz na dobre weszła jego gwiazda.

Lecz nie tylko jego. Bo oto w tymże samym czasie pojawił się na wileńskim horyzoncie nowy przewodnik duchowy prawosławia: Maksym Harasymowicz Smotrzycki vel Smotryckij, z imienia zakonnego Melecjusz. Rówieśnik Jozafatowy, człek szlacheckiego pono, lecz niewiadomego rodu (bo nazwisko szło od wsi Smotrycze na Podolu, zaś „Harasymowicz” było patronimem od imienia ojca), uważany jest przez monografistów ukraińskich za Ukrainca; lecz pisał tak pięknym, czystym i krystalicznie nieskazitelnym językiem polskim, że współcześni mu udarowali go mianem „Cycerona polskiego”. Rzecz zresztą mało ważna; Rusinem się pisząc, jak Kuncewicz i tylu innych większych rodem, był synem ziemi pogranicznej i nie w tym rzecz, aby się o narodowość sprzeczać.

Bardzo dziwnie splotły się losy obu tych ludzi, i gdyby kto powieść pisał i wymyślił Smotrzyckiego, powiedziano by pewnie, że takie rzeczy tylko w powieściach się zdarzają. Lecz życie bogatsze od fikcji. Bo oto ci dwaj ludzie stanęli naprzeciw siebie na podobieństwo lustrzanego odbicia. Podobni byli do siebie i gdyby nie wybór, mogliby się uściskać jak bracia. Jak Kuncewicz wybrał Unię, tak Smotrzycki, choć nie bez wahań — prawosławie. A był równie uzdolniony i udarowany, prawdziwie pobożny, wiarę kochający, ascetyczny, ubóstwo i modlitwę praktykujący, co wszyscy przyznawali. W tym tylko różny, że kształcony na paru

uniwersytetach (Lipsk, Wittemberga, Würzburg), nie mówiąc już o Akademii Ostrogskiej; i w tym wyższy.

Smotrzycki także Cerkiew chciał odnowić. Już w 1610 wydał najwybitniejsze swoje dzieło: *Trenos, to jest lament jedynej Świętej Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwi z wyjaśnieniami dogmatów wiary najpierw z mowy greckiej na słowiańską a teraz ze słowiańskiej na polską przełożony przez Teofila Orthologa, tejsze Świętej Wschodniej Cerkwi syna*. Pseudonim i powołanie się na przekłady były tylko wybiegiem literackim, rzecz była w całości jego własnym dziełem, i dowodem ogromnej erudycji. Smotrzycki opierał się nie tylko na Piśmie Świętym, Ojcach Kościoła i, autorach antycznych; wykorzystywał również dzieła Petrarki, Erazma z Rotterdamu i Savonaroli, gdyż literaturę zachodnią w całości znał. Księga ta zyskała ogromne poszanowanie u prawosławnych, traktowano ją na równi z Pismem Świętym; całowano ją i na głowę kładziono w czasie ceremonii cerkiewnych. Jakoż w tym samym jeszcze roku polemizował z nią sam ks. Piotr Skarga, a potem też inni.

Nie była to walka z cieniem, gdyż w końcu — jak zobaczymy — śmierć Kuncewicza była pośrednio także i jego, Smotrzyckiego, sprawą. Lecz najdziwniejszy (i to także zobaczymy) był koniec: gdyż śmierć ich sporu nie przerwała, zaś umarli Kuncewicz stał się mu przeciwnikiem groźniejszym, niż za życia był. Obaczmy i to. Na razie zaś objęli się w walce. Jednakże nie bardzo było wiadomo do końca, czy zawsze i nieodmiennie jest to uścisk walczących. Gdy bowiem wydał był potem Smotrzycki swoją *Palinodię*, kolejną książkę polemiczną niby — Ostrogskie bractwo cerkiewne kazało ją spalić: zarzucono Smotrzyickiemu zbytnią przychylność dla katolicyzmu, a może nawet potajemną zмовę z uniatami, co nieprawda była.

Nie taki prosty i pojedynczy był człowiek. Lecz Kuncewicz też nie inny, chociaż całkiem inaczej skomplikowany. Wedle swego usposobienia cały do wewnątrz, zakonnikiem pobożnym będąc i postępując pilnie śladami starych Ojców Cerkwi — miał, może sam o tym nie wiedząc, także i duszę zagończyka. Nie było ani jednego kazania, które byłoby utkane z samej tylko pobożności: bo Kuncewicz zawsze brał tematy sporne wedle aktualności i szczęśliwy bywał, harując na owym polu bitewnym, jak na oczach dwóch wojsk. Wiarę miał utwierdzoną i głęboką, umysł lotny, znajomość rzeczy, choć samouk, znaczną, a pamięć zgoła fenomenalną: po dwukrotnym przeczytaniu książki mógł ją mówić całą z pamięci. Miał też wielki dar słowa, a jeszcze i głos jak trzeba, do śpiewania i mowy urokliwy. Lecz osobliwa to była szermierka, bo Kuncewicz jakby nie szablą się składał, lecz płonąca za-

gwią. Mówił bowiem z głębokim przekonaniem i żarem, lecz zawsze spokojnie, bez fanatyzmu i sarkazmów. W czasach powszechnego roznamietnienia nastrojów rzecz to była raczej niezwykła: bo widać było, że ranić nie chce, a światłem rzuca i olśniewa bardziej, niż mógłby to zrobić zimnym i kąśliwym błyskiem szabli. Milkliwy w klasztorze, od ołtarza płonął. Tłumy poczęły walić na Kuncewiczowe kazania, unicy i dyzunicy po równi, także i protestanci choćby z wielkiej ciekawości. Jeszcze nie było w cerkwi takich kazań. U św. Ducha także nie bo Smotrzyński, polemista w piórze nieporównany i uczony, mówcą nie był. Trzeba mu było ciszy, odosobnienia i spokoju, aby myśli i słowa płynęły wartko, po porządku i pięknie.

Jozafat wielu za skórę zalazł. Niebawem fresk w cerkwi u św. Ducha wymalowano: jak to Kuncewicz, czarownik, charakternik, zwodziciel, odmieniec, duszochwat lud prawosławny w potępienia ogień wieczny spycha. Nawet i twarz utrafiono, bardzo podobny był. Gdy się niewiasta poniekąd nazbyt pilnie wpatrywała, choć niby pobożnym lękiem zdjęta, trącano ją: idź-że ty, głupia, *taj perechrestyś*. Jakoż i żegnały się trzykrotnie, zamazyscie od czoła i prawego ramienia krzyżem świętym, aby złe odegnąć. Przed żywym też się żegnały; a mężowie, bywało, kamieniem rzucali. A on wyraźnie guza szukał, po ludziach jął chodzić z katechezą i rozmowami tam właśnie, gdzie najbardziej niechętni mu byli. Nic złego nigdy go nie spotkało — może właśnie dlatego, że cienia lęku w nim nie było. Tak właśnie stawał przed nimi, jakby zbrojny był. A jeśli nawet nie zdobył którego (Białorusy bywały uparte niezwykajnie, czasem ulegali, czasem głowami tylko trzęśli, żadnych argumentów nie słuchając) — zostawało bodaj to: ech, Kuncewicz, gdybyś ty nasz był...

Liturgię, choć była bardzo skomplikowana, znał na pamięć całą i na wrywki, na wszystkie dni, okazje i święta, wszystkie teksty, odmiany i rubryki, wszystkie zaśpiewy. Odkrył, że w tej liturgii jest cała teologia i tym się różnił od zakonników starej daty, że z każdego tekstu liturgicznego jego treści teologiczne umiał wyłuskać, rozwinąć i objaśnić, a nie były to rozwinięcia dyletanckie. Było coś iście zdumiewającego w jego nie kształconej przecie na uniwersytetach umysłowości. Pan Aleksander Tyszkiewicz, sędzia ziemski połocki, który jeszcze w Wilnie Jozafata poznał, a precyzyjne myślenie było u niego w cenie, miał go za człowieka wielkiego rozumu i duszy, któremu subtelności Tajemnic Bożych są rozkryte i otwarte. Rektor warszawskiego kolegium jezuickiego, zjechawszy do Wilna, poszedł do Jozafata nieufny i sceptyczny; lecz odbywszy długie z nim rozmowy i dysputy, ocenę dał najwyższą. A temu się najbardziej dziwował, że

Kuncewicz, po polsku z nim rozmawiając, najgłębsze kwestie i treści katolickiej wiary wyrazić umie tak, że po łacinie niczego już prostować ani dodawać nie trzeba. A zdało mu się wpieryw, że to niemożliwe.

Była przy monasterze także izba osobna dla połamańców, kalek, bezdomnych, chorych. Antoni Sielawa, który miał kiedyś zostać następcą Jozafata na władcyctwie połockim, zaś w 1612 cały rok był w Wilnie przy nim — zeznał, że jeśli na rozmowach nie bawił w mieście, to już na pewno w owej *hostynnicy* siedział — posługując, umywając, karmiąc i hodując swoich połamańców. Jego miłosierdzie prawdziwie było heroiczne. Ojciec Taras Narbutowicz towarzyszył raz Jozafatowi w odwiedzinach pewnej kobiety bardzo ubogiej; a gdy się pokazało, że samotnie mieszkając, od dawna bardzo jest chora, zwlec się nie może z postania i rany się jej otworzyły, ropiejąc — zabrał się Jozafat najpierw do sprzątnięcia, oczyszczania, obmywania i przewijania. Smród się tedy podniósł w izbie tak gęsty, że zakonnik, nie wytrzymując, ku drzwiom się kwapił, bliski mdłości. Jozafat spojrzawszy nań z ukosa: „Bracie mój, naucz się to znosić dla miłości Boga i ludzi, aby uniknąć smrodu wiecznego, bo ten tutaj zaiste mniejszy jest”. Gdy potem wyjeżdżał z Wilna na stolicę połocką, największym orszakiem był mu płaczący tłum biedaków. Łagodny był, obrazy rad darowywał i w żart obracał, a gdy go kto znieważał, a potem kajał się w spowiedzi, Jozafat za swoją zniewagę nigdy pokuty żadnej nie nakładał, kontentując się żalem i pojednaniem. Wszelako raz przeciw widziano go w gniewie. Bo oto ujrzano raz ze zdumieniem, że niewiasta jakaś z wielkim krzykiem i tupotem bieży przez dziedziniec cerkiewny, a za nią Jozafat z dyscypliną w uniesionej ręce. Pokazało się, że niewiasta ta — a gładka była na gębie i w sobie rześista — o rozmowę duchową poprosiwszy, jęła mu wyznawać gorące swoje i całkiem niepowstrzymane afekty. Gdy zaś tłumaczenia żadne nic nie pomagały, a kobieta coraz natarczywiej w ucho mu dyszała, durnoty prawiąc — wpadł Jozafat w gniew i kańczugiem nieszczęsną pognął przez dziedziniec. A potem sam się śmiał.

Kuncewiczowa gorliwość miała też i swoje niebezpieczne zakątki. Pamiętał — jeszcze wtedy był diakonem bez święceń kapłańskich — przybył do wileńskiego monasteru św. Trójcy czerniec z głębi Rosji, Warsanofij, *jurodiwyj*, nawiedzony, szalenciec Boży, drażniący ze zdumionymi Bogiem oczyma dziecka. Wielkie zrobił na nim wrażenie i Jozafat czas jakiś zastanawiał się, czy aby ten człowiek nie obrał lepszej części, sam wędrujący pod nieogarnionym nieboskłonem pod ręką Boga. Że nie poszedł za nim wtedy,

zasługa to po części Rutskiego, a także i zróżnoważonych jezuickich przyjaciół.

Rutski cicho i skromnie, pełen inicjatywy, lecz często z przyczyny nieśmiałości innym podrzucając swoje zamysły, razem z Jozafatem reformował bazylikańskie życie zakonne, wracając do starych wzorów Ojców Wschodniej Cerkwi, ale także wykorzystując doświadczenia odnowionych po Tridentinum zakonów Zachodu. Rutski, że uprawnienia miał z racji studiów, wykładał nowicjuszom prawdy wiary, Ojców starożytnych, zasady życia zakonnego wedle pism św. Bazylego; Pismo Święte czytali i księgi cerkiewne. Niezależnie od tego było już Seminarium przy monasterze dla kleru diecezjalnego, a niejeden potem szedł na Akademię. Cerkiew, tożsamości swej nie tracąc, inna już była przecie, nie taka sama, jak wprzód. Sam Kuncewicz liturgii uczył i prawa zakonne wykładał. Lecz tak to było, że poprzez liturgię szła także i teologia.

Rutski był jedynakiem; mnichem zostawszy, wiele majątku swego oddał klasztorowi. Dołożył Mikołaj Radziwiłł, dołożył wileński biskup łańciński, mieszczenie unicy też grosza nie pożałowali. Zabrano się do restauracji i odnowienia cerkwi i monasteru, bo też zakonników przybywało, ciągnęli młodzi jak ómy do światła, pociągnięci przykładem; inny był teraz duch w Cerkwi, szerszy. Św. Trójca była otwarta dzień cały i prawie bez przerwy aż do nocy modły się sprawowały. W 1614 mnichów już było sześćdziesięciu w odnowionej regule bazylikańskiej, a wśród nich także studenci Rzymskiego Kolegium Greckiego — Eliasz Morochowski (od 1613 biskup włodzimierski) czy Laurenty Lew Kreuza, znany potem pisarz. Miał monaster św. Trójcy także i swoją żywą legendę: oto w 1610 przybył właśnie tu, a nie gdzie indziej prosząc o gościnę mianowany przez Samozwańca prawosławny patriarcha Moskwy Ignacy, z sekretarzem swoim Emanuelem Kantakuzenem, Grekiem. Gdy Samozwańca zabito i carem został Szujski — patriarcha poprosił o azyl. Trudno pojąć, dlaczego prawosławny patriarcha Moskwy i całej Rosji, uchodząc, wybrał sobie w Wilnie unicki klasztor św. Trójcy, nie zaś prawosławny ośrodek św. Ducha; wolno bowiem mniemać, że i jemu, jak wszystkim Wielkorusom (choć greckiego pochodzenia), Unia musiała być gruntownie obca. Może się czuł pewny siebie i utwierdzony w swojej ortodoksji prawosławnej, a św. Trójcę obrał z ciekawości, bo niczego takiego dziwnego dotąd nie znał i nie widział. Lecz skończyło się to niespodziewanie: oto w tym unickim klasztorze znalazł obrzędy cerkiewne zachowywane w wielkiej czystości i ozdobie, a ducha zakonnej gorliwości takiego, jakiego dotąd też nie widział. A jeszcze i naukę. Wiele wieczorów i nocy spędził na rozmowach z Rutskim i Kuncewiczem, aż przyjął Unię i został w

klasztorze aż do swojej śmierci w 1616. Z przekonania to uczynił, nie z żadnego musu; bo gdyby dyzunitą chciał pozostać, każdy prawosławny klasztor przyjąłby go z pokłonami. A najbardziej dziwował się temu pan Sapieha; znał bowiem Rosję i zabobonną aż abominacją tamtejszych prawosławnych dla katolicyzmu. Kiedy bawił w Moskwie, podpatrzył był, jak bojarzy, rękę mu podawszy, cichcem do misy z wodą pomykali, aby ręce umyć, bo czuli się ubrudzeni samym dotknięciem łańciskiej prawicy, i przez ramię spluwali od uroku. A tu, proszę, sam patriarcha, Wielkorus przezie, dał się przekonać, istny cud. Także i Emanuel Kantakuzen stał się unitą i tak przywiązał się do Jozafata, że już nigdy go nie opuścił, poszedł za nim do Połocka i został tam zarządcą pałacu arcybiskupiego. Dał potem, jako świadek naoczny, jedno z najpiękniejszych świadectw o Jozafacie, a wiarygodne to było świadectwo, bo ani swojakiem mu nie był, ani też, od dzieciństwa w prawosławiu chowany, duszy swej cerkiewnej nie zmienił, a tylko uprzedzeń się pozbył.

8. Stary metropolita Pociiej pomarł 13 lipca 1613, Rutski z racji koadiutorstwa został metropolitą w 1614. Kuncewicz zaś, mianowany archimandrytą u św. Trójcy, objął tam przełożęństwo. Wbrew wszelkim przeszkodom Unia rosła. Kasztelan wileński Hieronim Chodkiewicz zwrócił się bowiem w tym czasie do Rutskiego i Kuncewicza, aby przejęli archimandrię w Supraślu w województwie trockim, trzy mile od Białegostoku; była to fundacja Chodkiewiczów. Także Grzegorz Tryzna, szlachcic bardzo starego rodu litewskiego, prosił Rutskiego o przejęcie klasztoru w Byteniu koło Słonimia w województwie nowogródzkim. Klasztor ten wznosił Tryzna, i podarował go wileńskim bazylianom. Poszło tam zaraz kilku zakonników nowego pokolenia od św. Trójcy. Klasztor rozwijał się bardzo szybko i pięknie pod bezpośrednim kierownictwem i opieką Jozafata i w wieku XVII stał się pierwszym nowicjackim klasztorem wileńskiej Unii. Bo nowicjat w tej właśnie formie, jako osobne miejsce przygotowywania, wychowania, kształcenia i formowania kandydatów, nie był dotąd znany w Cerkwi Wschodniej i Rutski siedł tu za organizacyjnymi doświadczeniami Kościoła Zachodniego, co przyznaje zresztą w liście do kardynała Borghese, Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej. Lecz równocześnie włączono tu również zakonne doświadczenia wschodnie — i to Jozafat był ich patronem.

I były jeszcze Żyrowice, fundacja smoleńskiego kasztelana, przyjaciela Tryzny, pana Jana Meleszki. Meleszko przeszedł na Unię pod wpływem Jozafata Kuncewicza i stał się jego przyjacielem; darował mu też wieś Żyrowice, w której była już cerkiew ze sta-

ra, cudowną ikoną Matki Bożej, znaną szeroko i ściągającą tysięczne tłumy pielgrzymów. Cerkiew odnowiono i rozbudowano, a Lew Sapieha, wielki kanclerz litewski, uposażył wzniesiony przez Jozafata monaster ziemią i paroma wsiami. Przyszli i tu wileńscy bazylianie. Więcej niż przez 200 lat i aż do czasu administracyjnej likwidacji Unii przez władze carskie Żyrowice miały być także i sławą unickiego zakonu bazylińskiego na Białorusi, a i to stało się za sprawą Jozafata, który w początkach zasłynął tu jako głosiciel Słowa Bożego, misjonarz i spowiednik. Soltan, możnowładca białoruski, którego ród miał kiedyś patronat nad Żyrowicami — za pierwszym spotkaniem przyjął Jozafata przekleństwem i zniewagami. Lecz nie minęło wiele czasu, a i jego także zdobył Jozafat dla Unii. Gdy zegnał się Jozafat z Żyrowicami, w wielkim klasztorze były już czynne różne szkoły i drukarnia. Żyrowice stały się dla Litwy i Białorusi tym, czym była Częstochowa dla Polski, i nie tylko Litwa i Białoruś szły tu z modlitwą, prośbą i podzięką. Widziała Bogurodzica Żyrowicka także Władysława IV i Jana Kazimierza, Sobieskiego i Augusta II, a także i Stanisława Augusta. W 1790 papież Benedykt XIII przysłał Żyrowickiej Pani złotą koronę, którą też ukoronowana została przez metropolitę Atanazego Szeptyckiego. A gdzieś w początkach wieku XVIII nieznanymi jakimś zakonnikami namalował na ścianie bazylińskiego klasztoru w Rzymie kopię Żyrowickiej Bogurodzicy. Także i ona stała się cudowna, a lud rzymski czcił ją pod mianem *Madonna del Pascolo*. Jakoż i najpierw po włosku, a dopiero potem po polsku wyszła książka o Żyrowickiej Bogurodzicy — *Jaspis cudowny J. Kulczyńskiego* (Rzym 1732, Supraśl 1738).

Trzy lata (1614—1617) przyszło Kuncewiczowi pełnić funkcje archimandryty wileńskiej św. Trójcy. Sprawiedliwie mógł być rad i szczęśliwy: tam, gdzie w 1604 przyszedł do rozwalonego klasztoru jako jedyny nowy zakonnik, po czasie tak niedługim w odbudowanym i poszerzonym klasztorze było kilkudziesięciu młodych, oświeconych nowym duchem zakonników, nie licząc tych, którzy poszli do Supraśla. Bytenia i Żyrowic. Pocięciem zapewnił byt legalny Unii i siły sterał nad jej umocnieniem, Rutski dał organizację i naukę, lecz duch był jego, Jozafata. To on był nauczycielem, kaznodzieją, spowiednikiem, żywym przykładem, żagwią. Mógł być dumny, lecz nigdy tego nie pomyślał. I chyba miał po części rację. Nawet i żagiew nie roznieci ognia, jeśli sposobny podkład nie czeka. Unia nie była interesem. Kto chciał pomknąć się wyżej i myślał o karierze, przechodził raczej na rzymski katolicyzm, dobrze wiedząc, że prawie żaden koroniarz pojąć nie może, co to za dziwo takie: wschodni, ruski katolicyzm cerkiewny. Jakoż i wiele młodzieży ruskiej, myśląc o karierze, szło do

jezuickich kolegów i brało rzymskokatolicką wiarę w zachodnim obrządku. Unia nie była też tworem sztucznym, narzuconym i hodowanym pod szkłem, jak mniema dziś wielu. I miała nazbyt wielu potężnych przeciwników od Ostrogskiego po kozaczyznę, a państwowa i kościelna polska opieka w skomplikowanej sytuacji państwa nader była chwiejna; jakoż i wielu ją zwalczało, nawet i katolików, a już Pocięj słusznie widział i mówił na sejmach, że przy obojętności tych, którzy z urzędu mieli ją chronić. Jeśli mimo to utrzymywała się i szerzyła, musiała mieć własną swoją siłę i żywotność, jakąś gotowość od ludzi idącą do takiej właśnie formy pojednania, bo inaczej żadna żagiew rozpaliby jej nie mogła, choćby i dmuchano. Z łaski Bożej i z tegoż zrządzenia Kuncewicz był tą żagwią, lecz chyba naprawdę miał rację, gdy zasługi swoje widział w tym właśnie trzeźwym porządku: że rozpala to tylko, co z łaski Bożej czeka w ludziach bez jego zasługi. Był tym, który dzwoni na ranne wstawanie i światło roznieca w celach; który naucza, prostuje i krzepi, i jedna z Bogiem w sakramentach. Na cóż by się to zdało, gdyby nie pragnęli?

Był nieuleczalnie pokorny. Tylko przy ołtarzu nosił wspaniałe szaty cerkiewne, bo wymagała tego wspaniałość liturgicznych Tajemnic Bożych i trwała tradycja Cerkwi Wschodniej. Lecz nawet na późniejszym arcybiskupstwie nie porzucił mnisiego kaptura i ubioru z najprostszej materii, choć inni chodzili w jedwabiach. Gdy Grzegorz Tryzna dał mu płaszcz podbity futrem i prosił Rutskiego, aby nakazał Jozafatowi przyjąć dar pod posłuszeństwem — Jozafat przyjął i prędko posyłał z tego futra ciepłe czapki dla braci. Gdy mu mówiono, że jest nieukiem, odpowiadał spokojnie: „a kimże może być kupczyk włodzimierski?” Gdy go znieważono — mówił: „Bracie, na pewno masz rację, gdy o Kuncewicza chodzi. Lecz obrażasz człowieka, który z serca Bogu się oddał i takim jak ty pragnie być przyjacielem”. Nie dosięgała go ludzka złość, był w nim pokój Boży. Był zgoła nie do dotknięcia w tej swojej pokorze, aż wielu zdumionym pokazywała się ta niewiarygodna prawda, że jedna jest tylko dumna i pogodna cześć, której nie podobna zranić ani umniejszyć, zaś jej tajemnicą jest pokora. Wielka mnogość ludzi, których zdobył, zaczynała od przekleństw i zniewag; potem widzieli, że tylko siebie obrażali. Był głęboko dobrym człowiekiem. Gdy napotykał takich, którzy w żaden sposób nie umieli wyplątać się z grzechu i wciąż doń wracali — nie gorszył się ani się nie niecierpliwiał. Mówił takiemu nieszczęśliwemu: „Nie trać nadziei. Ja sam będę prosił za tobą i ja sam będę pokutował za uparte twoje grzeszenie”. Jakoż i nie wychodził z tych modłów i pokut nie swoich, a nic tak nie przełamywało ludzkich sumień, jak ta świadomość miłującej, braterskiej soli-

darności człowieczej. Zznał potem jeden ze współtowarzyszy zakonnych, że Jozafat nocą — mniemając, że już na pewno wszyscy śpią i nikt nie słyszy — wstawał i modlił się półgłosem z wielkim bólem i żalem za każdego z osobna, który z grzechów wyleźć nie umie i nie potrafi z powodu słabości, i za każdego grzbiec sobie batożył. Człek pewien gwałtowny, który nie jednego już poszczerbił, a wciąż do swojej popędliwości powracał, a potem się spowiadał na próżno — zastał Jozafata zimową porą klęczącego w śniegu na cmentarzu, na grobie człowieka, którego on sam pokrzywdził. On-że sam, Jozafat, spowiadał się bardzo często, a spowiednikowi swemu rzekł raz z uśmiechem: „Ojczy, radbym cię nosił z sobą”.

Ludzie wciąż lgnęli do niego. Prawdziwie był duszochwatem — i nie tylko dlatego, że łowił dusze dla Boga i jedności, lecz także i dlatego, że nieprzejednanych potrafił lubić za ich ludzkie i chrześcijańskie przymioty i pozytywy, a bodaj dobrą wolę. Stąd też i jego niespodziewane przyjaźnie wśród innowierców. Nie był zamknięty. A jednak budził także i nienawiść. Była to nienawiść dość osobiwa, bo w przytłaczającej większości wypadków wynikająca z subiektywnie dobrej woli: dawano posłuch wieściom, że Jozafat zaprzedał się łacinnikom i dybie na zgubę Cerkwi w sposób najchytrzejszy, bo przybrawszy pozory obrońcy i przyjaciela. Miano go za czarownika, bo jakąż mocą może człowiek innych brać w jasyr? Miano go nawet i za diabła, który w mądrości swojej przybrał pozór świętego. Może się to wydać ciemnotą i zabobonem, lecz co począć z dość bezradnym oświadczeniem człowieka wykształconego, jezuitę, O. Jana Łosińskiego z Połocka, który zznał: „Moje serce przylgnęło do niego. (...) Rad byłem patrzeć nań i słuchać”. Co począć z ministrem kalwińskim po szwajcarskich uniwersytetach, który przeszedłszy na Unię, nigdy nie dał sobie wytłumaczyć, że Jozafat Kuncewicz nie jest zesłanym od Boga Aniołem Zbawienia? Jakże się dziwić prostym ludziom, że niejednokrotnie w nieufności swojej woleli w nim widzieć sługę diabelskiego, w dobrym przekonaniu darząc go nienawiścią? Toć widywano także i rzeczy dość spektakularne i działające na wyobraźnię. Szlachcic Podbipięta poszczuł go psami, kiedy Jozafat chciał z nim rozmawiać o sprawach wiary. A psy, zawsze dotąd posłuszne, pokładły się. Nie ruszyły. Toż samo próbowała uczynić żona kapitana Kiszki, a srogie brytany, które nie jednego już rozzerwały — jęły się doń łasić i pokiereszowane głowy podtykać do głaskania. Kobieta się załamała i poprosiła o spowiedź; lecz równie dobrze mogła w nim ujrzeć charakternika. Szlachcic Soroka, nie poruszony ani słowami Jozafata ani też łzami własnych córek — ni stąd, ni zowąd, gdy Jozafat do powózki już wsiadając

krzyż nad nim nakreślił — rzucił się do przodu, wsiąść nie dał i rymnąwszy na kolana, na podworcę głośną spowiedź uczynił. Nie on jeden uległ, ulegali i więksi, choćby potem wojewoda połocki, książę Drucki-Sokoliński, zawzięty kalwin. Jedno z dwojga: albo on człowiek Boży i święty Pański — albo i sam diabeł wcielony. Toć uczą Ojcowie, że i szatan pierwaj aniołem był, a moc mu została, może i pozór, zwodzicielowi. Bo szpetota szatana cała jest wewnątrz, w przewrotności i kłamstwie, a pozór może być piękny. On-że nadto piękny jest, ten Jozafat — i skąd jemu taka moc nad duszami? Wielu miało go za zwodziciela i nienawidziło serdecznie z tej właśnie przyczyny, całkiem w dobrej myśli sądząc, że złemu się przeciwia i oszukać nie dają.

Znany był z tego, że bardziej zdawał się kochać wrogów niż przyjaciół. Gdy łok się zrobił wokół niego i czasem trudno się było docisnąć, poniektórzy wzięli się na sposób: „Jeżeli chcemy bardziej po przyjacielsku i rychlej z nim porozmawiać, trzeba nam uczynić coś takiego, aby nas za wrogów uważał”. I rzeczywiście: skutkowało.

Administratorem był dziwnym, bo, prawdę rzekłszy, wynosił z klasztoru na usługę nędzarzom, co tylko mógł. Kiedy się pytano, w jaki też sposób przy tak osobliwej gospodarce i administracji wielka gromada ludzi w klasztorze jakoś jednak żyje i głodu nie cierpi, i jak on to robi — archimandryta odrzekł szczerze: „Kiedy nie wiem. Bóg daje”.

Wychował wielu zakonników nowej generacji, którzy potrafili pięknie żyć, pięknie czynić i pięknie też umierać, jak uczeń jego, O. Semen Jackiewicz, którego poważali i prości ludzie, i polscy królowie, a on umarł sobie pogodnie, na modlitwie, mówiąc: „Wierzę, Panie, mam nadzieję, kocham, żałuję”. Nie minęło sto lat i wbrew wszelkim wielkim trudnościom, wszystkie diecezje ruskie w granicach Rzeczypospolitej, oprócz jednej tylko, były unickie; ci zaś, którzy w wieku XVII cicho i bez chwalby tę rzecz budowali, wszyscy wyszli spod ręki Jozafata.

dokończenie w następnym numerze

Tadeusz Żychiewicz

KILKA MYŚLI O ROLI LAIKATU WEDŁUG DOKUMENTÓW VATICANUM II

Całe pojęcie laikatu — jak również to wszystko co z niego wypływa — jest z natury swojej teologiczne i należy do tajemnicy Kościoła. Z tego powodu uważamy za pożyteczne, a nawet konieczne, by dokonać próby określenia roli ludzi świeckich w sensie teologicznym.

KOŚCIÓŁ W DOKUMENTACH SOBOROWYCH

Samo pojęcie „człowieka świeckiego” (laika) należy do tajemnicy Kościoła; stosuję to wyrażenie, bowiem jest ono istotne dla naszej pracy. Jestem w pełni świadomy faktu, że słowo „laik” jest używane w różnych znaczeniach, a prawie wszystkie są negatywne: we Włoszech, partie polityczne, nie inspirowane doktryną katolicką, nazywane są laickimi; w mojej ojczyźnie laicy nauczyciele to ci, którzy kwalifikacje nauczycielskie zdobyli w instytucjach prywatnych, a nie w państwowych; są także kraje, w których używa się słowa laik w odniesieniu do osoby będącej ignorantem w danej dziedzinie. W naszym kontekście słowo laik jest terminem wziętym ze słownictwa eklezjologicznego i oznacza osobę w odniesieniu do wspólnoty Kościoła. Dlatego też łatwiej jest określić rolę laikatu zgodnie z Soborem, jeśli będzie się miało dokładne pojęcie o tym, co dokumenty soborowe mówią o Kościele.

Dokumenty te są rzeczywiście źródłem solidnej i pięknie skonstruowanej eklezjologii. (Posunąbym się nawet do stwierdzenia, że podczas, gdy poprzednie Sobory były głównie Chrystologiczne, to Sobór Watykański II był zasadniczo soborem eklezjologicznym.)

Ta eklezjologia ma swoje własne oblicze, ponieważ uwypukla wymiary Kościoła, które tradycyjna eklezjologia pozostawiała nieco w cieniu (kładła nacisk na inne). Eklezjologia Soboru Watykańskiego II ani nie ignoruje, ani nie odrzuca aspektów podkreślanych przez tradycyjną eklezjologię, jak np., że Kościół jest społecznością, Ciałem Mistycznym, którego podstawowymi cechami są katolickość (powszechność), apostołskość, jedność i świętość. Podkreślił natomiast inne aspekty, które — jak stwierdzono — tkwią w samej istocie tego, czym Kościół jest i co czyni.

Chciałbym tu rozważyć trzy zasadnicze aspekty:

1. Kościół jest znakiem.

Jest to pierwszy aspekt, na który tradycyjna eklezjologia nie kładzie zbyt wielkiego nacisku, a który został przez Sobór opatrnościowo zbadany na nowo, dla naszych czasów, jako jeden z elementów określających czym Kościół jest; Kościół w swym najgłębszym, bardziej wewnętrznym poziomie, jest znakiem, a nawet bardzo realnym sakramentem.

Idea znaku jest bardzo silnie pokazana w pierwszych zdaniach *Lumen Gentium*. Jest głównym tematem przewijającym się przez rozdział I i kluczem do zrozumienia całego dokumentu. Sądzę, że według *Lumen Gentium* istotą Kościoła jest być znakiem — „znakiem... wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG, 1). Nic, czy to sakramenty, ryty, posługi, życie zakonne, czy też nauczanie i działanie charytatywne nie miałyby żadnego znaczenia w Kościele, gdyby nie był on również znakiem czegoś innego. To, że się jest znakiem ma wyraźnie określone znaczenie i pociąga za sobą wiele wymagań. W głęboko biblijnym sensie, Kościół jest znakiem, jeżeli:

- a) jest naprawdę jak tęcza, która pokazuje, że Bóg przebaczył niewierność Swego ludu, zgładził jego grzechy i przywrócił na zawsze przymierze z nim (Hoc foederis signum quod do inter me et vos, Gn. 9. 12). (A ten jest znak przymierza, które Ja zawieram z wami);
- b) jest jak chorągiew zatknięta wysoko (On zatknie chorągiew — znak dla dalekiego narodu, Iz 5, 26, por. też 11, 12; 49, 22; 62, 10) tak, by wielu ludzi go widziało i skupiało się wokół niego;
- c) jest wyrazicielem lub działaniem Jezusa, który głosi swoje Boże synostwo, swój plan by obwieścić Ojca, by przynieść zbawienie i odkupić człowieka przez Nowe Przymierze, którego zaledwie przedsmakiem i nikłym odbiciem było Stare Przymierze („Ten początek znaków uczynił Jezus”, Jan 2, 11; „I wiele innych znaków... uczynił Jezus”, Jan 20, 30, por. też 11, 47);
- d) i w końcu — ogłasza tu i teraz, w ubóstwie i udręce, Królestwo Pana naszego Jezusa Chrystusa, które wtedy dopiero stanie się doskonałe, gdy On powróci w chwale („Wielki znak ukazał się na niebie”, Ap 12, 1).

Są to cztery spośród możliwych sensów pojęcia „znak”, które powinny charakteryzować Kościół. Ale, by być rzeczywiście znakiem, Kościół musi być świadomy następujących wymagań:

- a) znak musi być widzialny, inaczej przestaje być znakiem; Kościół zatem musi być widziany przez swoją konkretną egzystencję i jak gdyby „w swej własnej osobie” (było bowiem życzeniem Pana uczynić Kościół wcieloną, widzialną społecznością

ludzi, a nawet instytucją), przede wszystkim jednak przez świadectwo swojego życia i działania;

- b) znak staje się pusty i bezużyteczny, jeśli traci swą treść lub gdy ją ukrywa: Kościół musi zatem gwarantować, że to wszystko co on oznacza jest widziane przez wszystkich, którzy na Kościół patrzą; a mianowicie wspólnotę, obecność Boga wśród ludzi poprzez Jego Syna, który stał się Człowiekiem, i poprzez słowo głoszone i sakramenty, także — pojednanie, godność człowieka itp.
- c) znak staje się kłamstwem, przeciw-znakiem a stąd czymś złym i niebezpiecznym, gdy otwarcie wyraża coś innego lub nawet przeciwnego do tego, czego jest znakiem: Kościół musi zatem czynić wszystko, by być rzeczywistym i prawdziwym znakiem. Tak streścić można cechy teologii znaku przewijające się przez *Lumen Gentium* i — być może — przez wszystkie dokumenty Soboru Watykańskiego II.

2. Kościół jest ludem Bożym.

Nie da się podać lepszej definicji niż ta, którą po wielu studiach i debatach przyjął Sobór — zamiast innych, istniejących i stosowanych; Kościół jest pielgrzymującym Ludem Bożym.

Rozdział II *Lumen Gentium*, który jest rozszerzeniem i uzupełnieniem rozdziału I traktującego Kościół jako tajemnicę, daje bardzo szczegółowe i istotne wyjaśnienie tego pojęcia. Następnie zostało ono rozwinięte w rozdziałach III i IV. Aby je dobrze zrozumieć i nie operować nim w sposób niewłaściwy, ubierając go w kategorie czysto socjologiczne lub nawet polityczne — termin Lud Boży musi być zrozumiany w tym sensie, w którym został napisany cały rozdział dogmatycznej Konstytucji o Kościele.

- a) Lud Boży oznacza „nowego Izraela idącego przez współczesny świat” (LG 9), składającego się z tych, którzy stoją przy Jezusie i uznają Go za Głowę, wierząc że odkupi ich przez Swoje Słowo i Krew; ich prawem jest nakaz miłości, a celem — ostateczne ustanowienie Królestwa Bożego, które zapoczątkowane na tym świecie, spełni się dopiero na końcu czasów;
- b) Lud Boży jest bardzo często „trzódką”,* której świadectwo, dane z pokorą i cierpliwością, przyciągnie do siebie „inne owieczki”;
- c) Lud Boży jest wspólnotą ludzi, która sama dąży do osiągnięcia, do ogarnięcia całego wszechświata, i „podczas gdy Kościół przekracza czasowe i przestrzenne granice ludów, ona zajmuje jego miejsce w historii rodzaju ludzkiego” (LG 9);

* Por. Łk 12, 32 przyp. 11.

- d) Lud Boży oznacza wspólnotę, w której wszyscy członkowie uczestniczą we wspólnym kapłaństwie sprawowanym przede wszystkim poprzez życie sakramentalne; uczestnicząc w mocy prorockiej wyrażonej w wierze i działaniu charyzmatów Ducha Św. a także w królewskości urzeczywistnianej przez aktywną obecność w świecie;
- e) Lud Boży, do uczestnictwa w którym są powołani wszyscy, jest przeto rzeczywistością uniwersalną, chociaż nie wszyscy ludzie w tym samym stopniu i w ten sam sposób do niego należą lub tymi samymi ścieżkami postępują. To wezwanie do uniwersalności oznacza, że Lud Boży nosi w sobie dynamizm misyjny, dzięki któremu nie ukrywa swej wiary, ale — bez prozelityzmu — głosi Wiarę, tak jak głosi Dobrą Nowinę, która jest racją istnienia Kościoła i jednoczącą go siłą.

3. Kościół jest drogą do świętości.

Dwa dotychczas skomentowane przeze mnie wymiary Kościoła, to jest znak (lub sakrament) i Lud Boży, prowadzą do jeszcze innego, który jest zarazem jego istotą i uwieńczeniem: Lud Boży jest wypełniany, ożywiany i pobudzany przez powołanie do świętości i przez dynamiczną dążność do uświęcenia. To jednak nie wszystko: musi on być znakiem owego powołania i dynamizmu w oczach wszystkich narodów; właśnie dynamizm i powołanie stanowią o oryginalności Ludu Bożego.

Cztery końcowe rozdziały *Lumen Gentium* (połowa dokumentu) są całkowicie poświęcone temu tematowi: stwierdzają one, że świętość i uświęcenie są podstawowym wezwaniem skierowanym do całego Kościoła, i że różne są drogi osiągnięcia świętości w Kościele; życie zakonne ze swymi wymaganiami bardziej radykalnego praktykowania wskazań ewangelicznych i bardziej całkowitej gotowości podążania za Chrystusem, powinno być żywym znakiem Kościoła Świętego (rozd. IV); najjaśniejszy aspekt Kościoła znajduje odbicie w świętych, którzy raz na zawsze są już w Bogu (rozd. VII); zaś najwspanialszym (najdoskonalszym) typem lub modelem Kościoła jest Maria, pierwsza i najdoskonalsza chrześcijanka, ponieważ w Niej ta świadomość, która stanowi pełnię powołania Kościoła, dokonała się w najwyższym stopniu.

Myślę, że jest to, ujęta w paru słowach, istota eklezjologii Vaticanum II. I w takim właśnie kontekście Kościoła mówią o roli laikatu Dokumenty Soborowe. Jakkolwiek prawie wszystkie nawiązują do tej roli, cztery są jej poświęcone w szczególności:

- a) rozdział IV *Lumen Gentium*, który opisuje miejsce świeckich w tajemnicy Kościoła, określa ich związek z duszpasterzami, definiuje ich posłannictwo i godność w obrębie Ludu Bożego

i zarysowuje główne zadania misji apostołskiej będącej owocem ich funkcji kapłańskiej (oddawanie czci Bogu), profetycznej (dawanie świadectwa) i królewskiej (obecność w świecie, którego są jakby duszą i zaczynem). Centralną ideą tutaj jest świecki w Kościele;

- b) Dekret *Ad Gentes* podkreśla pracę świeckich w działaniach misyjnych (głoszenie Ewangelii, katecheza, praca nad rozwojem człowieka) a także potrzebę dużej liczby dobrze przygotowanych świeckich, aby Kościół mógł stać się rzeczywiście prawdziwie ustanowionym i dojrzałym Kościołem — bowiem „Kościół nie jest naprawdę złożony, nie żyje w pełni, ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeśli wraz z hierarchią nie pracuje autentyczny laikat” (AG 21). Centralną ideę wyraża tu stwierdzenie, że bez obecności i pracy laikatu Kościół jest niekompletny;
- c) Konstytucja *Duszpasterska Gaudium et Spes*, jakkolwiek nie nawiązuje bezpośrednio do laikatu, odkrywa te pola pracy ludzkiej, które mają typowo świecki charakter. Główny temat zawiera się tu w stwierdzeniu, że Kościół istnieje i działa w świecie i dla świata;
- d) Dekret *Apostolicam actuositatem* jest całkowicie poświęcony wyjaśnieniu apostołatu jako powołania świeckich: wyjaśnia podstawy tego apostołatu (na wszystkich poziomach, łącznie z duchowym), jego cele, pola działania, formy i metody, orientację i narzędzia, formację i wymagane przygotowanie etc. Główny temat zawiera się tu w stwierdzeniu, że Kościół w dużej mierze istnieje i wypełnia swoją misję w świecie dzięki aktywnej obecności laikatu.

ROLA LAIKATU

W świetle powyższych tekstów chciałbym, jak wskazuje na to tytuł, ponownie zdefiniować rolę laikatu, mając na myśli trzy istotne wymiary Kościoła, które już przedstawiłem. Spójrzmy więc na laikat i jego rolę jako na znak, jako na członków Ludu Bożego i jako na tych, którzy są powołani do świętości.

1. ZNAK DAWANY PRZEZ CZŁOWIEKA ŚWIECKIEGO

W Kościele (znaku) wszystko, jak już wykazaliśmy, jest znakiem: ludzie, rzeczy, działania i słowa.

Pasterze w Kościele są znakiem Chrystusa, Pana i Pasterza — posłanego przez Ojca, by prowadził rodzaj ludzki; Chrystus ro-

zesłał Apostołów — znak specjalnego posługiwania wspólnocie Kościoła dla jej nauczania i wzrostu.

Zakonnicy, ze względu na swoje szczególne poświęcenie się Bogu, są znakiem radykalizmu ewangelicznego, dlatego są znakami dobra, które ma nadejść oraz Boga jako Absolutu.

Znakiem dawanym przez laikatu jest „świeckość” indoles saecularis tj. świecki charakter, jak to określa *Lumen Gentium* 31. Oznacza to, że człowiek świecki jest w pełni chrześcijaninem, świadomym całkowicie swego chrztu i bierzmowania, żyjącym w świecie według wymagań tych sakramentów i ich energią oraz wśród realiów ten świat tworzących. Ale po co? W języku używanym jeszcze 15 lub 20 lat temu, odpowiedzią na to pytanie byłoby, „aby uświęcać świat”. Aby uniknąć jakiegokolwiek niezrozumienia sensu tego sformułowania Sobór Watykański II wybrał inny język: „aby sprawy ziemskie i doczesne skierować w stronę Królestwa Bożego”. Oznacza to, że człowiek świecki nie musi bynajmniej opuszczać tego świata, by budować Królestwo Boże, ale jest powołany do budowania go w sercu tego świata, szanując w pełni wewnętrzne prawa i samą naturę rzeczywistości ziemskich (tym właśnie jest prawnie uzasadniony sekularyzm, według *Gaudium et Spes*, 36), z pełnym jednak przekonaniem, że te rzeczywistości raczej pomagają, niż przeszkadzają w budowaniu Królestwa Bożego.

„Świeckość”, którą Sobór, a później jeszcze Papież Paweł VI określił w sposób jeszcze bardziej wnikliwy (por. *Ecclesiam suam*, 70), ponieważ jest zasadniczym kluczem do zrozumienia roli laikatu, nie może stawiać przeszkód człowiekowi świeckiemu w jego służbie dla wspólnoty Kościoła. Świeccy mogą spełniać ją w różny sposób, ze względu na swój stan ludzi ochrzczonych, który jest przeciwieństwem stanem wszystkich świeckich bez wyjątku. Mogą również ją pełnić zastępując duchownych. Taki bowiem jest cel i znaczenie pewnych misji kanonicznych, a przede wszystkim kapłaństwa świeckich (lay ministries), o którym obecnie mówi się znacznie więcej aniżeli kiedykolwiek. Byłoby jednak rzeczą nierozumną pozwolić, aby te obowiązki kapłańskie odciągały zbyt dużo świeckich od ich doczesnych lub świeckich obowiązków, albo klerykalizować tych, co nimi zostali obdarzeni; ich stan świecki musi być w pełni respektowany.

2. ŚWIECKI JAKO CZŁONEK LUDU BOŻEGO

Oznacza to, że świecki musi być człowiekiem w pełni włączonym w Lud Boży. Im bardziej jest on zaangażowany w sprawy

tego świata, tym mocniej musi być zakotwiczony we Wspólnotę Kościoła.

Powiedziałem kiedyś, że w moim najgłębszym przekonaniu świecki jest człowiekiem Kościoła żyjącym w świecie, aby budować tam wspólnoty Ludu Bożego i człowiekiem świata żyjącym w Kościele, by mógł On usłyszeć pytania, aspiracje, problemy i konflikty przebiegające przez świat.

Ale w tym miejscu musimy przypomnieć jedną z istotnych nauk dokumentów Soborowych. W Ludzie Bożym, wszyscy chrześcijanie mają to samo ostateczne powołanie, tę samą godność ochrzczonych i tę samą kondycję, ale ich charyzmaty, role i funkcje różnią się. Nie można świeckich identyfikować z kapłanami. Jest bardzo znamienne, że najczęściej cytowanymi tekstami biblijnymi w IV rozdziale *Lumen Gentium* są z jednej strony te, które odwołują się do jedności posłannictwa Kościoła (Ef 4, 15—16; Rzym 12, 3—5; Gal 3, 28), a z drugiej strony te, które podkreślają różne sposoby uczestnictwa w tej misji — inaczej mówiąc — różnorodność charyzmatów i funkcji (1 Kol 12).

Prowadzi to do drugiej, chociaż nie drugorzędnej, nauki; misja Kościoła może być w pełni wykonywana bez ryzyka dla jej skuteczności, jedynie wtedy, gdy te różne role połączą swe siły. Pomysłowość Kościoła polega na wyraźnym zróżnicowaniu ról, ale także na wzajemnej zależności tych ról w służbie temu samemu posłannictwu. Gdyby różnorodność ról miała być zlikwidowana, doprowadziłoby to do ujednoczenia, które zubaża. Hegemonia którejkolwiek roli z uszczerbkiem dla innych prowadzi zarówno do klerykalizmu jak i do antyklerykalizmu, albo do laicyzmu, który wprowadza kwasy i podziały. Wymiana ról — czyli klerykalizacja laikatu i laicyzacja kleru — prowadzi do chaosu, który paraliżuje i do czegoś, co trudno mi jest nazwać: neo-klerykalizmu czy neo-laicyzmu. Jedynie zbieżność i harmonia w różnorodności, które 47 Kurs Aggiornamento — prowadzony przez Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca w Mediolanie (Werona, 20—30 września 1977, por. „La Civiltà Cattolica” Nr 3056, 15.X.1977, str. 105—113) nazwał terminem LAICITA, tylko to może nadać roli laikatu prawdziwe znaczenie.

Trzecią nauką, zrodzoną z doświadczenia, jest to, że dynamiczna harmonia różnych ról nie jest owocem teoretycznej refleksji czy też przepisów, ale wynikiem praktyki. Duchownych zachęca się do tego, by rozpoznali łaski właściwe świeckim i pozostawili im chwilę wytchnienia pozwalającą na swobodne działanie w wypełnianiu ich specyficznego powołania (por. LG 30, 37), zważali na ich rady i obdarzali ich odpowiedzialnością; nie tylko we wdrażaniu zadań, ale także w podejmowaniu decyzji, nawet wtedy,

gdy podejmowanie decyzji jest obowiązkiem i zadaniem duchownych. Świeccy natomiast muszą uczyć się współpracy z tymi, którzy są powołani spośród Ludu Bożego, aby wziąć na siebie, pomimo ich małości, posługiwanie duszpasterskie kapłanów i mistrzów, posługiwanie, które jest nierozłączne z autorytetem, którego źródłem nie jest człowiek ani rozum ludzki, ale sam Pan Nasz.

Czwartą nauką, którą bardzo silnie podkreślają Dokumenty Soborowe, jest potrzeba formowania świeckich. Ta potrzeba jest tym bardziej nagląca, że zaangażowanie świeckich staje się coraz bardziej znaczące zarówno w Kościele jak i w świecie. Formacja ta jest potrzebna na płaszczyźnie ludzkiej, ale również i na płaszczyźnie doktrynalnej, duchowej i apostoelskiej. Coraz częściej spotyka się kursy formacyjne tworzone z wyraźną intencją szkolenia świeckich, którzy chcą oddać się pracy dla Kościoła.

Piąta nauka — wypełnianie roli świeckiego będzie możliwa, łatwiejsza i bardziej efektywna, wszędzie tam, gdzie istnieją miejsca współpracy kapłanów i świeckich. Kościół uznał znaczenie różnych istniejących stowarzyszeń świeckich. Podał również nowe formy takiej współpracy: rady duszpasterskie, rady parafialne i diecezjalne, w których kapłani, zakonnicy i świeccy mogą prowadzić dialog i wносить do wspólnej puli swe zdolności, gotowość służenia i kompetencje, aby podjąć pracę duszpasterską Kościoła. Rady te są nadal jeszcze w stadium początkowym, jakkolwiek, ze swej natury, są one konsultatywne (ponieważ powzięcie końcowej decyzji pozostawione jest księżom), to jednak okazały się niesłychanie użyteczne. Staną się one jeszcze bardziej użyteczne jeżeli kapłani i świeccy w sposób dojrzały i lojalny, godzą się wzajemnie ulepszyć sposób ich działania.

3. ŻYCIE DUCHOWE ŚWIECKICH

Świecki nie stanie się pełnym członkiem Kościoła, powołanym do świętości, jeżeli nie uświadamia sobie osobistego powołania do świętości, albo jeżeli uważa, że jest to jedynie prerogatywa księży i zakonników. Powołanie do świętości jest w rzeczywistości nierozzerwalne z samym powołaniem świeckiego. I należy dodać, że jest tylko jedna chrześcijańska świętość, która polega na przepełnieniu ludzkiej egzystencji duchem Błogosławieństw i duchem ewangelicznym w ogólności. Ale to, że jest się świeckim wraz ze wszystkimi atrybutami tego stanu wskazuje na sposób, w jaki świecki toruje sobie drogę do świętości — inaczej mówiąc — na życie duchowe właściwe świeckiemu.

W zakresie życia duchowego świeckich można stwierdzić:

Po pierwsze, że duchowość nie może być przeciwstawiana świekości lub „*indoles saecularis*” (charakterowi świeckiemu), ale muszą one łączyć się w głębokiej harmonii. Oznacza to w praktyce, że świecki ma poszukiwać i odnajdywać Boga w doczesnych realiach, a nie poza nimi i niezależnie od nich; powinno się nawet znaleźć odwagę i dodać, że odbywa się to przez życie w tych rzeczywistościach, przez wzięcie ich na siebie i oczyszczenie ze znamion grzechu, przez kierowanie nimi — nie czyniąc ich absolutem, nie przekształcając na Królestwo Boże, ale kierując je ku prawdziwemu Królestwu Bożemu.

W tej właśnie perspektywie nie ma takich postaw ewangelicznych ani cnót chrześcijańskich, które by nie dawały świeckiemu szans na uprawianie swego zawodu lub na życie rodzinne, towarzyskie i na zaangażowanie w problemach politycznych, społecznych i innych zgodnych z jego zainteresowaniami.

Znaczna liczba świeckich umie sobie z tym poradzić, kładąc w ten sposób podwaliny pod to, co możemy nazwać teraz „duchowością świeckiego”. Po drugie, można powiedzieć, że apostołstwo może i musi być drogą do świętości. Sobór stwierdził to całkiem wyraźnie, mówiąc o duszpasterzach: muszą się sami uświęcać poprzez sprawowanie swej posługi kapłańskiej (*Presbiterium ordinis* 13). Analogicznie można powiedzieć, że laikat musi się uświęcać poprzez sprawowanie apostołstwa.

I jest to trzeci wiodący wymiar roli świeckiego. Posunąłbym się nawet do powiedzenia, że jest to cecha wyróżniająca ludzkie i apostołskie działania świeckiego, odróżniająca je od działań człowieka nie mającego cech *christifidelis* (wyznawcy Chrystusa) pracującego w świecie, aby ustanowić Królestwo Boże. Praca świeckiego powinna mieć możliwość doprowadzenia innego człowieka do Boga.

Biskup Lucas Moréira Neves

tłumaczyli:
Ruta Czaplńska
Kazimierz Czaplński

Mgrs. Lucas Moreira Neves, biskup brazylijski, do 1979 r. wiceprzewodniczący Papieskiej Rady Świeckich, w listopadzie 1979 r. mianowany przez Ojca św. Jana Pawła II sekretarzem Kongregacji do spraw Biskupów. Tłumaczony tekst został ogłoszony na posiedzeniu plenarnym Papieskiej Rady Świeckich, na jej otwarciu (posiedzenie miało miejsce w Rzymie w dniach od 3 do 9 listopada 1977 r.). Wystąpienie to zostało opublikowane pod tytułem *Some Thoughts on the Laity's Role according to the Council Documents w: Elements for a Theology of the Laity*, „Bulletin of the Pontifical Council for the Laity”, Vatican City 1979, s. 59—68. (nota tłum.)

VADEMECUM DLA ZESPOŁÓW SYNODALNYCH

WSTĘP

Przez siedem lat — od roku 1972 do roku 1979 — trwał Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej, ogłoszony przez ówczesnego Ordynariusza Archidiecezji, a obecnego Ojca Świętego Jana Pawła II. To wielkie i trudne dzieło oparte było na pracy kilkuset Zespołów Studyjnych, gromadzących zarówno duchownych, jak świeckich. W zespołach tych rozważano, jak i w jakich warunkach Kościół Archidiecezji wypełnia swe potrójne posłannictwo — Kapłańskie, Nauczycielskie i Pasterskie, oraz co należy uczynić, aby posłannictwo to spełniać lepiej, skuteczniej i pilniej, zgodnie z duchem i literą Soboru Watykańskiego II.

Synod zamknięty został w dniu 8 czerwca 1979 roku, pozostawiając obszerne dokumenty, a w nich setki wniosków i zaleceń, dotyczących wszystkich dziedzin życia Archidiecezji. Jedno z tych zaleceń brzmiało:

„Poważny wkład w ożywienie życia religijnego Archidiecezji, jaki wniosły Synodalne Zespoły Studyjne, upoważnia do stwierdzenia, że stanowią one właściwą formę apostolskiego zaangażowania świeckich. W oparciu o te doświadczenia Synod postanawia, że zespoły te powinny nadal działać wszędzie tam, gdzie to jest możliwe i powstawać tam, gdzie ich dotąd brak. Nie oznacza to, by nie mogły się one przekształcić w zespoły apostolskie czy Duszpasterskie Rady Parafialne, jeżeli zaistnieją do tego odpowiednie warunki, zawsze jednak powinny służyć wykonaniu uchwał synodalnych. Szczególnym kierunkiem ich pracy winna stać się katecheza dorosłych, na którą stale istnieje duże zapotrzebowanie w każdej parafii”.

W dniu 7 stycznia 1980 roku Metropolita Krakowski Ks. Kardynał Franciszek Macharski wystosował do Synodalnych Zespołów Studyjnych list, w którym stwierdził, że zespoły te „winny nadal brać żywy udział w kontynuowaniu odnowy, która leżała u podstaw Duszpasterskiego Synodu” oraz wzywał Zespoły, „aby tym bardziej ożywiły swą działalność”. Dzieło Synodu dopiero wówczas bowiem stanie się pełne i przyniesie pożądane owoce, gdy spuścizna Synodu — uchwały, wnioski i zalecenia — zostaną wprowadzone w życie. Wymaga to ogromnej pracy.

Gdy w maju 1981 roku została powołana Rada Duszpasterska Archidiecezji Krakowskiej, jej głównym zadaniem stała się pomoc w realizacji uchwał Synodu. W ślad za tym, troską Rady musi być istnienie i działanie Zespołów Synodalnych.

Z tej troski zrodził się pomysł przygotowania niniejszej broszurki — zbioru wskazówek praktycznych, mogących być pomocą w tworzeniu i pracy zespołów. Materiałem do broszurki były głównie doświadczenia Synodu. Czy podręcznik ten okaże się przydatny, osądzą najlepiej ci, którzy praktycznie działają w zespołach. Oni też znajdą sami wiele innych jeszcze dróg i sposobów realizacji celów, jakie zespoły stawiają przed sobą.

1. DLACZEGO ZESPOŁY SĄ POTRZEBNE?

A) KONIECZNOŚĆ WSPÓLNOTY DLA REALIZACJI POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Cała nauka o Kościele mówi nam, że chrześcijanin swoje powołanie życiowe musi realizować we wspólnocie z innymi ludźmi. Ta prawda została w szczególny sposób przypomniana i nawiątlona przez Sobór Watykański II. W dokumencie tego Soboru — Konstytucji Apostolskiej *Gaudium et spes* — czytamy: „Bóg nie stworzył człowieka samotnym, gdyż od początku mężczyzną i niewiastą stworzył ich (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą wspólnotę osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swych uzdolnień” (*Gaudium et Spes*, Rozdz. I, p. 12). I dalej: „Tak, jak Bóg stworzył ludzi nie do życia w odosobnieniu, lecz do wytworzenia społeczności, tak też Jemu podobało się uświęcać i zbawiać nie pojedynczo z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Stąd od początku historii zbawienia wybierał ludzi nie tylko jako jednostki, lecz i jako członków pewnej wspólnoty. Tych bowiem wybranych, odsłaniając swój zamysł, nazywał Bóg «ludem swoim» (Wj 3, 7—12), z którym ponadto zawarł przymierze na Synaju. Ten wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności” (*Gaudium et Spes*, Rozdz. II, p. 32).

We wspólnocie Kościoła ważna i odpowiedzialna rola przypada

ludziom świeckim. I w tej sprawie Sobór poucza nas: „Jako uczestnicy funkcji Chrystusa — Kapłana, Proroka i Króla, mają świeccy swój czynny udział w życiu i działalności Kościoła. We wspólnotach kościelnych działalność ich jest do tego stopnia konieczna, że bez niej apostołstwo samych pasterzy nie może zwykle być w pełni skuteczne” (Dekret o Apostołstwie Świeckich, p. 10). „Ludzie świeccy zaś szczególnie powołani są do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi... Na wszystkich tedy świeckich spoczywa zaszczytny obowiązek przyczyniania się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na Ziemi. Toteż wszędzie powinna dla nich stać otworem droga; aby w miarę sił swoich i stosownie do aktualnych potrzeb i oni także uczestniczyli pilnie w zbawczym dziele Kościoła” — (Konstytucja *Lumen Gentium*, p. 33).

B) DOŚWIADCZENIE PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAN

Jak dowiadujemy się z Ewangelii, pierwszą wspólnotą chrześcijańską było grono Apostołów i uczniów Chrystusa, skupionych wokół Jego Osoby.

Warto zauważyć, że do wspólnoty tej należała również Matka Boska, którą widzimy wśród zgromadzonych, szczególnie w momentach trudnych — po śmierci i pogrzebie Jezusa, a później po Jego Zmartwychwstaniu, Wniebowstąpieniu i w oczekiwaniu na Zesłanie Ducha Świętego. Po dniu Zielonych Świąt, gdy liczba chrześcijan zaczęła szybko wzrastać, powstały liczne wspólnoty w różnych miejscowościach na szlakach wędrówek apostoelskich. O życiu tych wspólnot wielu szczegółów dowiadujemy się z Dziejów Apostoelskich i z Listów Apostołów.

Były to przede wszystkim wspólnoty wiary i modlitwy, czyli grupy ludzi jednakowo wierzących i modlących się wspólnie. Od początku także praktykują czynną miłość bliźniego i mają w związku z tym szereg problemów materialnych i organizacyjnych. Dzielią się posiadanymi zasobami, bogatsi przeznaczają swoje majątki na pomoc ubogim, a dla sprawnego rozdzielania tej pomocy zostaje ustanowiona funkcja diakonów. Goszczą i biorą w opiekę podróżujących współbraci. Przede wszystkim jednak tworzą środowisko, w którym, dzięki ciągłemu rozważaniu przekazywanej przez Apostołów nauki Chrystusa, następuje skonkretyzowanie chrześcijańskich zasad moralnych i wytworzenie chrześcijańskiego „stylu życia”. Listy Apostoelskie wspominają o tym, że członkowie

wspólnot wzajemnie „utwierdzają się w wierze”, a więc zapewne przez rozmowy, rozważania i przykład osobisty pomagają sobie w zachowaniu wiary, zwłaszcza w momentach trudnych, jakimi były tak częste wówczas prześladowania.

Wspólnoty pierwszych chrześcijan nie były wolne od trudności, jakie przynosi ze sobą ułomność natury ludzkiej. Pojawiały się wśród nich zarówno błędy w rozumieniu nauki Ewangelii, jak i zawiść, faryzejska dwulicowość, niepohamowane ambicje przywódce, chciwość i skłonności sekciarskie. Te sprawy były przedmiotem ciągłej troski duszpasterskiej Apostołów oraz ich pomocników i następców, o czym świadczą liczne fragmenty Listów Apostolskich.

Powinno to być dla nas przestrożą także i w naszej praktyce życia wspólnotowego.

Jak u progu dziejów chrześcijaństwa, tak i dziś aktualne są zalecenia św. Pawła, zawarte w liście do jednej z ówczesnych wspólnot: „Bracia kochani, prosimy was o to: karćcie tych, którzy nieład szerzą, dodawajcie odwagi małoduszny, podtrzymujcie słabych i miejcie cierpliwość ze wszystkimi. Czuwajcie nad tym, żeby nikt nikomu nie odpłacał złem za złe; odwrotnie, starajcie się czynić dobrze jeden drugiemu i w ogóle wszystkim ludziom. Bądźcie zawsze radosnego usposobienia. Módlcie się nieustannie, niech wdzięczność w każdym położeniu przepełnia serca wasze!” (I Tess 5, 14—18).

C) DLACZEGO WSPÓŁCZESNE PARAFIE NIE ZAWSZE MOGĄ SPEŁNIAĆ WSZYSTKIE ZADANIA WSPÓLNOTY?

W miarę historycznego rozwoju Kościoła z pierwszych wspólnot chrześcijan powstawały parafie. Parafia jest wspólnotą, skupioną wokół liturgii i Sakramentów. Jej podstawowym celem jest stworzenie każdemu z wiernych możliwości uczestnictwa w Ofierze Mszy św., a także w innych formach czci Bożej, oraz zapewnienie dostępu do łask, przekazywanych za pośrednictwem Sakramentów. Parafia przekazuje również naukę Kościoła, zarówno w postaci podstawowej katechezy dzieci, jak i w różnych innych formach nauczania.

Uczestnictwo w liturgii, życiu sakramentalnym i słuchaniu Słowa Bożego jest dla prawdziwych chrześcijan silnym spoiwem wspólnoty. Przez wiele wieków wystarczało to, aby parafia była zarazem miejscem, gdzie ludzie mogą stworzyć autentyczną wspólnotę, jeśli tylko starczy im wiary i żarliwości. Jednakże ważnym warunkiem istnienia wspólnoty jest bliski i częsty kontakt two-

rzających ją ludzi. Dlatego też wzrost wielkości parafii, spowodowany powstaniem wielkich miast (a w niektórych krajach brakiem księży), zniszczył więzi wspólnotowe. Jeśli parafia liczy kilka, kilkanaście czy kilkadziesiąt tysięcy ludzi (jak to bywa w naszych miastach), nie ma mowy o bliskim osobistym kontakcie parafian zarówno między sobą jak i z duszpasterzem. Także poza miastami istnieją parafie, obejmujące po kilka wsi, gdzie z kolei grupy ludzi rozdzielone są odległością. A jednak współcześni katolicy nadal — a może nawet szczególnie silnie potrzebują wspólnoty wiary i modlitwy, wymiany myśli, wzajemnej pomocy. Dlatego we współczesnym świecie wielkich miast i wielkich skupisk ludności tak żywo rozwijają się różne formy wspólnot chrześcijańskich, mających formę małych zespołów. Nie można ich przeciwstawiać parafii — są one raczej żywymi komórkami parafii, pozwalają realizować te zadania, którym wielotysięczna parafia — jako całość — sprostać nie może. Do zadań tych np. należy akcja pomocy potrzebującym, tak aktualna u nas obecnie. Innym zadaniem, bardzo ważnym, jest działalność apostołska. W naszym — katolickim w zasadzie — społeczeństwie, tylko połowa ludzi uczęszcza (średnio rzecz biorąc) do kościoła, ma żywy kontakt z liturgią i Sakramentami. Kto może skuteczniej trafić do tych, którzy zostają poza zasięgiem zwykłego duszpasterstwa parafialnego, jeśli nie świeccy, członkowie zespołów?

Jest jeszcze inny krąg problemów, wychodzący poza ramy parafii, który domaga się rozwiązywania w ramach wspólnoty. Weźmy dla przykładu środowisko lekarzy-katolików w dużym mieście. Mają oni wspólne problemy zawodowe, które pragną rozwiązywać w duchu chrześcijańskim. W poszczególnych parafiach lekarze ci znajdują się pojedynczo lub w małych grupkach, w całym mieście jest ich jednak wielu, i mogą utworzyć wspólnotę — zespół międzyparafialny.

D) DOŚWIADCZENIE SYNODU KRAKOWSKIEGO

Synod Duszpasterski Archidiecezji Krakowskiej (1972—1979) powołał do życia na terenie Archidiecezji instytucję tzw. Zespołów Studyjnych. Były to grupy świeckich, liczące od kilku do kilkadziesiąciu osób, zazwyczaj z udziałem księdza, tworzone zarówno w ramach parafii jak i poza parafiami. Komisja Główna Synodu sprawowała opiekę nad Zespołami, dostarczała im materiałów roboczych i okresowo gromadziła ich przedstawicieli na dyskusje, dotyczące wybranych problemów, w ramach Synodalnych Dni Skupienia. Przedmiotem rozważań Zespołów — w ciągu 7 lat trwa-

nia Synodu — były wszystkie istotne problemy, związane z życiem i działaniem Kościoła w konkretnych warunkach Archidiecezji. Odnośnie każdego problemu (np. „katechizacja”, „małżeństwo chrześcijańskie”, „chrześcijanin w pracy zawodowej”) rozważano jego podstawy teologiczne, starano się rozpoznać i ocenić aktualny stan spraw, a w końcu sformułować wnioski i zalecenia na przyszłość. W ten sposób, wspólnym wysiłkiem, zredagowano dwadzieścia osiem dokumentów, które m.in. stały się drogowskazem dla dalszego rozwoju Kościoła krakowskiego.

Równie ważnym, jak dokumenty, a może nawet znacznie ważniejszym wynikiem Synodu był rozwój życia wspólnotowego w Archidiecezji. Życie to rozkwitło od razu na dwóch płaszczyznach. Pierwszym i podstawowym były Zespoły Studyjne. Skład zespołów powstawał w różny sposób — czasem uczestnicy byli zapraszani przez proboszcza lub animatora zespołu, czasem dobierali się sami, z własnej inicjatywy. W każdym razie, w okresie kilku lat zespoły na ogół tak „dotarły się” pod względem składu, że stały się grupami ludzi dobrze rozumiejących się i dobrze współpracujących. W niektórych wypadkach w zespołach udało się osiągnąć atmosferę prawdziwej wspólnoty chrześcijańskiej, gotowość wzajemnej pomocy i duchowego braterstwa. Spotkania zespołów z reguły rozpoczynały się i kończyły modlitwą, często obejmowały czytania Pisma św., dokumentów Soboru itp. Potem prowadzono dyskusje na temat konkretnych problemów Archidiecezji. Od początku też Zespoły Synodalne podejmowały praktyczną działalność w parafiach.

Dyskusje i towarzyszące im przemyślenia, a także czynne wchodzenie w życie parafii, wzbudzały w świeckich świadomość i zrozumienie faktu, że są oni odpowiedzialni za Kościół w nie mniejszym stopniu, niż duchowieństwo. W ten sposób następowało jak gdyby przejście z niższego poziomu wspólnoty — wspólnoty członków zespołu — na poziom wyższy: wspólnoty całego Kościoła lokalnego, całej Archidiecezji. Tworzenie wspólnoty w tym wyższym poziomie wspomagane było odbywającymi się często spotkaniami przedstawicieli zespołów. Dzięki temu ludzie z różnych środowisk i różnych rejonów Archidiecezji mieli możliwość poznania się, wymiany myśli i doświadczeń.

Po zakończeniu Synodu wiele zespołów przekształciło się w Parafialne Rady Duszpasterskie, lub członkowie zespołów zasilili te Rady. Wiele innych zespołów kontynuowało swoją działalność, włączając się — zgodnie z zaleceniem Ordynariusza — w realizację wniosków i zaleceń Synodalnych. Po powołaniu Duszpasterskiej Rady Archidiecezji działalność ta nabrała jeszcze większej aktualności, co wymaga powstania wielu nowych zespołów.

Doświadczenie Synodu Krakowskiego zasługuje na szczególną uwagę, gdyż dotyczy ono aktualnych polskich warunków, oraz wskazuje drogę, na jakiej małe wspólnoty (zespoły) mogą być włączone skutecznie w wielką wspólnotę Archidiecezji. Warto w tym miejscu zauważyć, że ideę tę zawdzięczamy obecnemu Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II. Pozytywne skutki Synodu, dające się odczuć na wielu różnych odcinkach życia Archidiecezji, potwierdziły potrzebę istnienia zespołów i dalszego rozwoju tej formy działania. Wymaga tego programowa realizacja Synodu.

2. ZESPOŁY I PARAFIA

A) MIEJSCE ZESPOŁÓW W PARAFII

Z tego, co omówiliśmy w poprzednim rozdziale, wynika też w dużej mierze rola, jaką spełniają zespoły w parafii. Realizują one wspólnotę parafialną w mniejszych grupach, dopomagają w nawiązaniu kontaktów między wiernymi i włączeniu poszczególnych osób do czynnego uczestnictwa w życiu religijnym. Wykonują zatem te zadania, których współczesna wielotysięczna parafia wykonać nie może.

Jakie są zatem powiązania parafii z zespołami? Spróbujemy je wymienić:

- Proboszcz i księża parafialni odgrywają bardzo ważną rolę przy tworzeniu zespołów (będziemy o tym mówić w rozdziale „Jak tworzyć zespoły”);
- Proboszcz i księża parafialni powinni uczestniczyć w posiedzeniach zespołów jako moderatorzy, jeśli zaś jest to trudne do zrealizowania, należy dążyć do kontaktów przynajmniej co pewien czas, tak, aby zespół spełniał rolę czynnika łączności między wiernymi a duszpasterzem, i odwrotnie;
- Zespoły powinny podejmować się wykonania pewnych konkretnych zadań w życiu parafii, przy czym inicjatywa do tego powinna wychodzić z obu stron, tzn. zarówno od duszpasterza, jak i od członków zespołów, ważne jest jednak to, aby obie strony rozumiały rolę zespołu jako pomocy dla proboszcza;
- Zespoły mogą przygotowywać i wyłaniać ze swego składu ludzi, którzy podjęliby się funkcji członków Duszpasterskiej Rady Parafialnej i innych rad i komisji, powoływanych przez proboszcza dla organizowania życia parafii.

Jak wspomnieliśmy wcześniej, nawet w atmosferze żarliwości religijnej początków chrześcijaństwa nie można się było ustrzec, w życiu pierwszych wspólnot, trudności wynikających z ułomno-

ści natury ludzkiej. Nic dziwnego, że i obecnie takie trudności występują i niejednokrotnie zakłócać będą współpracę parafii z zespołami.

Mogą to być trudności ze strony duszpasterza parafii (jest niechętny zespołom, nie chce ich zakładać, albo — jeśli istnieją — pragnie szczegółowo kontrolować ich działalność, hamuje aktywność, wtrąca się do wszystkiego); bądź ze strony członków zespołu (wtrącają się w sposób niedopuszczalny do pracy duszpasterza, podejmują niezgodnione z nim akcje na terenie parafii).

W każdym wypadku powstania trudności — z którejkolwiek strony — trzeba dążyć do ich pokonania, zawsze w duchu chrześcijańskim, a więc w życzliwej rozmowie, używając rzeczowych argumentów i nie tracąc wiary w dobrą wolę tego, z kim dyskutujemy.

Niechęć do zespołów ze strony niektórych duszpasterzy może być w dużej mierze przezwyciężona przez odpowiednie naświetlenie sprawy zespołów ze strony wyższych władz kościelnych. Także niemałe znaczenie ma przygotowanie przyszłych księży w seminarium do współpracy ze świeckimi, uświadomienie im, że inicjatywy i wnioski świeckich, a także krytyka z ich strony (byle nie napastliwa) są normalnymi i niezbędnymi elementami pracy w nowoczesnej parafii i nie stanowią żadnego zamachu na ich urząd kapłański, nauczycielski i pasterski.

Tworzenie zespołów wymaga oczywiście zawsze pewnego minimum dojrzałości chrześcijańskiej, dlatego są sytuacje, w których duszpasterz może mieć słuszne wątpliwości co do tego, czy jego parafianie dojrżeli do uczestniczenia we wspólnocie. Są wypadki — zdarzające się zwłaszcza w niektórych środowiskach wiejskich — gdy w parafii tworzą się „stronnictwa” czy „partie” (np. na tle obsady stanowiska proboszcza lub spraw budowy kościoła) toczące ze sobą walkę metodami nie mającymi nic wspólnego z duchem chrześcijaństwa i zasadami Ewangelii. Wśród tak zwanych środowisk tworzenie zespołów nie miałoby sensu, bo przecież celem zespołów jest pogłębienie życia religijnego, a nie tworzenie szanów dla walk frakcyjnych wewnątrz parafii.

B) ZESPOŁY MIĘDZYPARAFIALNE

Wspomnieliśmy już w rozdz. 1 o pewnych sytuacjach, w których może zająć potrzeba tworzenia zespołów poza strukturą parafialną. Przytoczyliśmy dość typowy przykład lekarzy większego miasta, pragnących stworzyć zespół dla swojego środowiska zawodowego. Zespół taki oczywiście nie mieści się w żadnej kon-

kretniej parafii, choć któraś z parafii powinna udzielić gościny jego spotkaniom.

W podobnej sytuacji mogą powstać zespoły międzyparafialne dla innych środowisk zawodowych. Niekoniecznie muszą to być zresztą środowiska zawodowe. Są różne inne więzy, które mogą pociągać ludzi z różnych parafii do pracy w jednym zespole: wspólne zainteresowania (mogące ukierunkować zespół), tradycje dawniejszej współpracy, lub po prostu przyjaźń. Nie ma powodu, by odmawiać znaczenia tym więzom. Dlatego możliwe jest tworzenie różnych zespołów międzyparafialnych. Jest jednak wskazane, aby przyjęły one pewną specjalizację, dzięki której będą mogły pełnić użyteczną rolę w Archidiecezji.

Dla zespołu międzyparafialnego ważną rzeczą jest zachowanie łączności ze wspólnotą Archidiecezji. Uzyskuje się to przez związanie zespołu z parafią „gościnną”, która nie będąc parafią macierzystą większości członków zespołu, „zarejestruje” jednak zespół u siebie i będzie pośredniczyć we wszystkich sprawach, wymagających łączności z innymi zespołami lub z ośrodkami centralnymi Archidiecezji. Ponadto łączność z Archidiecezją i innymi zespołami rozwija się przez udział w dniach skupienia, odbywających się okresowo w Kurii Metropolitalnej.

Inną ważną sprawą dla zespołów pozaparafialnych jest stały udział księdza-moderatora w zespole.

Podsumowując to, co powiedziano wyżej, zespołom pozaparafialnym można dać 3 zalecenia:

- specjalizację w jakiejś dziedzinie,
- stałego moderatora,
- łączność z parafią „gościnną”.

3. JAK TWORZYĆ ZESPOŁY

Poniżej omówimy kilka wypróbowanych w dotychczasowej praktyce dróg, prowadzących do powstawania zespołów. Już na wstępie jednak trzeba silnie podkreślić jedną sprawę: ogromną rolę księży proboszczów w tworzeniu zespołów, a także w stworzeniu warunków dla ich funkcjonowania. Rola ta jest wielka zarówno w mieście, jak i — szczególnie — na wsi, gdzie bez przychylnego stosunku proboszcza istnienie zespołów w parafii jest praktycznie prawie niemożliwe. Stąd też wielka odpowiedzialność księży proboszczów i konieczność zainteresowania ich sprawami zespołów.

A oto drogi, wiodące do tworzenia zespołów:

A) KONTAKTY PRZYJACIELSKIE I TOWARZYSKIE

Przyjaźń lub bliskie kontakty towarzyskie między osobami o żywych zainteresowaniach religijnych są najbardziej naturalnym gruntem dla powstania zespołu. Można chyba nawet powiedzieć więcej: każde środowisko przyjaciół lub bliskich znajomych, będących praktykującymi katolikami, powinno uważać za swój obowiązek stworzenie zespołu. Wnieście to do ich dotychczasowych kontaktów dodatkowy element — uporządkowanej pracy nad swoim życiem religijnym, a poza tym włączy ich lepiej w życie parafii i Archidiecezji.

Propozycja musi zazwyczaj wyjść od jednej osoby, która powinna wcześniej przemyśleć ten wniosek i przedstawić konkretne formy pracy: jak często będziemy się spotykać, czym będziemy się zajmować. Te propozycje mogą potem ulec zmianie w wyniku dyskusji, ale ważne jest, aby coś konkretnego przedstawić na początku do rozważenia. Niektórzy mogą obawiać się zbytniego obciążenia, zawsze może paść argument: przecież nie mamy czasu.

Trzeba zatem podkreślić, że częstotliwość i terminy spotkań zależą od członków zespołu i mogą być każdorazowo uzgadniane. W końcu zawsze najlepsza jest propozycja: spróbujmy, zobaczymy jak nam wyjdzie. Po jednym, dwóch spotkaniach często obawy nikną, a uczestnicy nabierają ochoty do dalszej pracy.

W kręgu ludzi, których już dobrze znamy, można łatwiej dobrać najlepszy skład zespołu. Należy — przynajmniej na początku — unikać wciągania ludzi, których sposób bycia może utrudnić pracę młodemu zespołu: np. gadułów, nie dopuszczających innych do głosu, osoby skłonne do odchodzenia od tematu rozmowy. Nie znaczy to, by komuś odmawiać prawa do uczestniczenia w zespole — po prostu osoby „trudne” lepiej włączyć do zespołu po pewnym czasie, gdy ustali się już sposób pracy i nowy uczestnik będzie musiał podporządkować się ustalonym przez innych zasadom.

Czasem przeszkodą w tworzeniu zespołu może być niechęć do formalizacji kontaktów towarzyskich. Wtedy może okazać się celowe „płynne” przejście od grupy towarzyskiej do zespołu np. przez podjęcie rozmowy na jakiś poważniejszy temat, który wymaga kontynuacji, lub podjęcie jakiegoś wspólnego działania.

B) KONTAKTY ZAWODOWE

Ludzie uprawiający ten sam zawód, a będący dojrzałymi katolikami, odczuwają często potrzebę przedyskutowania w duchu wia-

ry swoich problemów zawodowych lub poradzania się innych, jak zachować się w różnych trudnych sytuacjach, które przynosi im ich praca. Ludzie ci z radością powitają powstanie zespołu, który będzie dla nich miejscem dyskusji i wymiany doświadczeń, oraz stworzy okazję do zastanowienia się, jak najlepiej wypełniać ich zawód w duchu Ewangelii. Będzie to zespół specjalistyczny, np. lekarzy, pielęgniarek, inżynierów i techników jakiejś branży, pracowników naukowych itp.

Powstanie takiego zespołu musi być zapoczątkowane przez grupę, choćby niewielką, osób danej specjalności. Następnie trzeba rozpowszechnić wiadomość o istnieniu zespołu, aby przyciągnąć dalszych członków. Można to robić równocześnie kilkoma drogami: poprzez kontakty osobiste i poprzez parafie. Proboszczowie, orientujący się w swoim środowisku parafialnym, najlepiej przekażą wiadomość o zespole odpowiednim osobom. Można również prosić o pośrednictwo Wydziału Kurii Biskupiej.

Powstanie w ten sposób zespół, złożony w większości z ludzi nie znających się bliżej poprzednio. Łączyć ich będzie wspólny zawód i chęć wykonywania tego zawodu w duchu Ewangelii. Z czasem, jeśli liczba zainteresowanych rośnie, może się okazać konieczne podzielenie takiego zespołu na mniejsze, jednak z zachowaniem łączności (np. wspólne spotkania raz na jakiś czas).

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

C) NAWIĄZANIE DO DAWNIEJSZEJ WSPÓLNOTY

Bardzo dobre zespoły powstają z dawnych członków „Oaz”, Duszpasterstwa Akademickiego czy innych podobnych wspólnot młodzieżowych. Ludzie ci mają już za sobą doświadczenie życia wspólnotowego i mogą z niego skorzystać także na nowym etapie życia, gdy zakładają rodziny i rozpoczynają pracę zawodową.

Jeśli grupa taka znajdzie się w jednym osiedlu lub miejscowości, trzeba tylko nawiązania kontaktu między poszczególnymi osobami i podsunięcia im idei zespołu. Oczywiście nie ma problemu, jeśli ludzie ci znają się. W przeciwnym wypadku konieczne jest pośrednictwo duszpasterza, który powinien „wyłowić” na swym terenie dawnych „oazowiczów”, czy uczestników D.A., oraz zachęcić ich do tworzenia zespołów.

W tym miejscu trzeba powiedzieć wyraźnie, że zespoły w opi-

sywanej tutaj formie nie mają być „konkurencją” dla innych ruchów czy grup nieformalnych na terenie parafii. Jeśli istnieją tam i działają takie grupy (np. oazy rodzin, wspólnoty „kościół domowego”, neokatechumeni, charyzmatycy, fokolarini) — to bardzo dobrze. Zespoły są jeszcze jedną propozycją, może szczególnie otwartą i pozostawiającą dużą swobodę wyboru form pracy, ale w żadnym razie nie współzawodniczącą z innymi propozycjami. Jest w Kościele wiele dróg do Boga i każdy może wybrać drogę właściwą dla siebie.

D) KONTAKTY SĄSIEDZKIE I „APOSTOLSTWO OSIEDLOWE”

Chociaż ludzie — zwłaszcza w miastach — nie są obecnie zbyt skłonni do nawiązywania kontaktów ze swymi sąsiadami, jednak po dłuższym czasie zamieszkiwania pod stałym adresem różne sytuacje życiowe powodują, że sąsiedzi poznają się lepiej lub gorzej i od czasu do czasu przynajmniej zamieniają parę słów.

Jeśli nie unikamy takich kontaktów, ale raczej staramy się je rozszerzać, możemy zorientować się, czy wśród naszych sąsiadów są ludzie, którzy mogliby i chcieli być członkami zespołów. Gdy na osiedlu istnieje kościół, kaplica, ośrodek duszpasterski, można zwrócić uwagę, kto uczestniczy w życiu liturgicznym lub angażuje się w jakiś sposób w życie organizacyjne parafii. Wśród tych osób możemy w pierwszym rzędzie szukać pomocy i zrozumienia dla idei zespołów. Takie „apostolstwo osiedlowe” powinno rozwijać się poprzez kontakty, nawiązywane w sposób naturalny — przez dzieci, przy pracy na grządce lub działce, na parkingu, przy jakichś wspólnych sprawach w bloku, w kolejce, w sklepie. Ogromnie wiele może tu pomóc działalność miejscowych duszpasterzy — jeśli w życiu parafii stwarzają oni wiele sytuacji zbliżających ludzi świeckich między sobą (zapraszanie do różnych wspólnych akcji i komitetów), zaś w kazaniach propagują ideę zespołów i wyjaśniają ich znaczenie, wówczas świecki „apostoł osiedlowy” ma zadanie dalece ułatwione; może w rozmowie nawiązać wprost do wysłuchanego wspólnie kazania, zapytać o opinię, a w końcu wystąpić z propozycją: „A może my spróbowałibyśmy to zrobić?”

W każdym razie we wszystkich tego rodzaju akcjach i działalności apostolskiej godny polecenia jest umiar, delikatność i poczucie taktu, trzeba unikać wszelkiej nachalności i narzucania się, bo łatwo zniechęcić czy „spłoszyć” rozmówcę. Pamiętajmy o tym także wtedy, gdy uda się zorganizować pierwsze spotkanie nowego zespołu, złożonego przecież z ludzi w jakiejś mierze przypadkowych i mało się znających. Trzeba położyć nacisk na związki pra-

cy zespołu z życiem, unikać zaś wszystkiego, co niektórzy mogliby odczytać jako dewocję.

E) „KOLEDA”

Wizyta duszpasterska w okresie Bożego Narodzenia, czyli tzw. kolęda, może być dla księży parafialnych wspaniałą okazją do bliższego poznania ludzi, zorientowania się, kto może być kandydatem do zespołów, oraz rozpropagowania idei zespołów. Oczywiście, warunkiem jest wystarczający czas na odbycie rozmowy w każdej rodzinie. Na ogół księża mają tego czasu bardzo mało. Są różne próby pokonywania tej trudności: przeprowadzanie kolędy nie w całej parafii, a w jej połowie (na przemian co drugi rok) lub rozciąganie wizyt duszpasterskich poza okres, związany z Bożym Narodzeniem, a nawet przeprowadzania ich systematycznie w ciągu całego roku (tzw. „kolęda nieustająca”). W dwóch parafiach krakowskich odważono się na eksperyment, polegający na wciągnięciu do „kolędy” — świeckich. Grupa studentów w imieniu ks. proboszcza, odwiedziła wszystkie rodziny, zapoznając się z ich problemami. Wizyta ta dopomogła do powstania wielu zespołów. Takie odwiedziny świeckich — w imieniu proboszcza — nie zastępują wizyty duszpasterskiej i z tego trzeba sobie zdawać sprawę przy ich przeprowadzaniu. Najważniejszym ich celem powinno być zebranie danych o rodzinach i osobach potrzebujących pomocy. Dane te niezbędne są do sprawiedliwego rozdziału pomocy. Tym też trzeba tłumaczyć przede wszystkim sam fakt odwiedzin. Grupa 2—3 osób, odwiedzająca mieszkanie, może przedstawić się w taki mniej więcej sposób: „Przychodzimy z polecenia księdza proboszcza. Prosimy Państwa o odpowiedź na 3 pytania: Czy potrzebujecie jakiejś pomocy? Czy znacie w sąsiedztwie osoby, potrzebujące pomocy? Czy sami możecie udzielić jakiejś pomocy innym?”. Jeśli odwiedzani przyjmą to życzliwie i wywiąże się rozmowa, można w jej trakcie podsunąć ideę utworzenia zespołu, a może nawet zaproponować porozumienie się w tej sprawie między sobą osób, które grupa odwiedzająca już poznała podczas odbytych wizyt. W każdym razie, przekazując wyniki wizytacji proboszczowi, należy wskazać osoby, które wydają się być dobrymi kandydatami do zespołów. Ułatwi to duszpasterzowi dalsze działanie.

Taka „Kolęda świeckich” nie musi wcale łączyć się z okresem Bożego Narodzenia, może odbywać się w każdym czasie i być bardzo pożyteczną dla nawiązania kontaktu świeckich z parafią, szczególnie w wielkich parafiach miejskich, gdzie proboszcz i wikarzy nie są w stanie trafić do wszystkich rodzin podczas dorocznej „kolędy”.

Trzeba jednak pamiętać, że taka forma kontaktu z parafią jest nowością i może być różnie przyjęta. Trzeba zatem wizyty poprzedzić zapowiedzią i wyjaśnieniem. Najlepiej duszpasterze mogą to zrobić w ramach ogłoszeń parafialnych, a także przekazując odpowiednie wiadomości dzieciom na katechizacji.

F) KONTAKTY RODZICÓW DZIECI, UCZĘSZCZAJĄCYCH NA KATECHIZACJĘ

Rodzice dzieci katechizowanych mają szereg okazji do kontaktów wzajemnych, np.:

- przy odprowadzaniu dzieci na i z katechizacji przedszkolnej;
- podczas „wywiadówek”, w komitetach rodzicielskich i Radach Katechetycznych;
- przy wspólnych akcjach w ramach przygotowań do I Komunii Św. i Bierzmowania.

Przy odpowiedniej pomocy ze strony katechety kontakty te mogą doprowadzić do wzajemnego poznania się rodziców, oczywiście pod warunkiem, że przynajmniej niektórzy z nich będą starać się o to. Zaś wzajemne poznanie może być pierwszym krokiem w kierunku powstania zespołu. Często katecheci wykorzystują spotkania z rodzicami do przedstawienia i omówienia jakichś spraw ogólniejszej natury, oprócz samych tylko ocen i problemów wychowawczych. Przy tej okazji można więc opowiedzieć o zespołach, zainteresować nimi i zachęcić do ich tworzenia. Może to zrobić ksiądz, albo zaproszony przez księdza świecki, zwłaszcza ktoś, kto pracuje już w zespole i może opowiedzieć o własnych doświadczeniach w tej dziedzinie. Takie pogadanki mogą zachęcić słuchaczy do tworzenia zespołów w środowiskach ich znajomych i przyjaciół, ale mogą też doprowadzić do powstania zespołów w samym środowisku rodziców katechizowanych dzieci. Można tu zwłaszcza propagować ideę zespołów rodzin („rodziny rodzin”). Rodzice dzieci z danej klasy katechizacyjnej są przeważnie w mniej więcej tym samym wieku i na tym samym etapie życia rodzinnego. Mają zatem podobne problemy i mogą się łatwo zrozumieć. Jeśli zechcą, mogą też sobie skutecznie pomóc.

Warto ich skłonić do tworzenia zespołów, złożonych z 4—5 rodzin, stawiających sobie za cel doskonalenie swego życia rodzinnego w duchu powołania chrześcijańskiego. Może się to powieść szczególnie wtedy, gdy istnieje grupa młodych małżeństw, stojących wobec wielu nowych dla siebie problemów i szukających pomocy i oparcia w jakiejś wspólnoty.

Możliwości znalezienia takiej pomocy i oparcia w zespołach

może im wskazać duszpasterz już w ramach tzw. kursów przedmażeńskich.

Dobrze prowadzony — najlepiej metodą grupową — kurs przedmażeński, kończący się rekolekcjami przedślubnymi, może być drogą do powstania — prawie automatycznie — zespołów rodzinnych. Nie zawsze sprzyjają temu pierwsze miesiące życia małżeńskiego. Można jednak zorganizować rekolekcje — dzień skupienia dla uczestników danego kursu w jakiś czas po jego zakończeniu i tam powstanie zespołu jest już bardzo prawdopodobne.

Aby doszło do powstania zespołów, ludzie muszą się naprzód poznać. Najlepszą okazją do tego jest wspólna praca. Może to być pomoc w wyposażeniu i ozdobieniu salek katechetycznych, organizacji św. Mikołaja dla dzieci, urządzeniu „żywej” szopki, zaś w lecie — pomoc w zorganizowaniu „Oaz” (dowóz dzieci, różne sprawy gospodarcze). Kontakty towarzyskie może zapoczątkować urządzenie opłatka dla rodziców w okresie Bożego Narodzenia.

Szczególnie wiele okazji do kontaktów i wspólnej pracy daje przygotowanie grupy dzieci do I Komunii Św. i Bierzmowania. Wśród wielu omawianych i decydowanych wspólnie spraw organizacyjnych i gospodarczych można wówczas odnaleźć sprawy związane z religijną treścią przygotowywanej uroczystości. Widać wtedy — nawet z podejścia do takich problemów, jak ubranie dziecka, prezenty, przyjęcia — kto traktuje uroczystość powierzchownie, zewnątrz, a kto przeżywa ją głębiej, w duchu religijnym. Wśród tej ostatniej grupy ludzi znajdują się na pewno dobrzy kandydaci do zespołów.

Synod zobowiązał proboszczów do powołania we wszystkich parafiach Rodzicielskich Rad Katechetycznych, które powinny służyć pomocą w organizowaniu i prowadzeniu katechizacji. Rady takie mogą stać się dobrym punktem wyjścia dla tworzenia zespołów.

G) WSPÓŁPRACA W PARAFII

Parafia „żywa”, w której proboszcz i jego pomocnicy szukają kontaktu ze świeckimi i stawiają przed nimi zadania, stwarza wiele okazji współpracy i bliższego poznania się parafian. Szczególnie tam, gdzie planuje się lub prowadzi budowę kościoła, ta współpraca musi być silnie zorganizowana i obejmować szerokie kręgi wiernych; z natury rzeczy likwidacji ulega wtedy izolacja poszczególnych osób i rodzin, ludzie spotykają się często i czynnie uczestniczą w podejmowanym przedsięwzięciu. Z jednej strony

powstają więc pomyślne warunki dla tworzenia zespołów, bo ludzie poznają się i dążą do współdziałania.

Z drugiej strony powstaje wszakże poważne niebezpieczeństwo spłylenia życia religijnego i zastąpienia pracy nad sobą — pracą na budowie, przy urządzaniu punktu katechetycznego itp. Bywa tak, że ludzie chętnie ofiarowują swój wysiłek fizyczny, umiejętności fachowe czy inny zewnętrzny wkład pracy dla potrzeb parafii, i czują się w ten sposób jakby „rozliczeni” ze swego chrześcijaństwa, nie starając się już poza tym ulepszać swego życia w duchu Ewangelii. Na tym tle powstają później niekiedy smutne sytuacje; wczorajsi pilni i naprawdę ofiarni budowniczo wie dziś zachowują się w sposób gorsząco niemoralny lub depreczą zasady chrześcijańskie w stosunkach ze swymi bliźnimi.

W środowiskach parafialnych, silnie zaabsorbowanych budową czy innymi sprawami organizacyjno-gospodarczymi, otwiera się tym większe pole działania dla zespołów, które starałyby się o pogłębienie życia religijnego i zachowanie równowagi między zewnętrznym, materialnym rozwojem parafii, a rozwojem dobra i prawdy w ludziach.

Trzeba więc wykorzystywać istniejący w takiej sytuacji klimat zbliżenia i współpracy nie tylko do realizacji zadań budowlanych, remontowych itp., ale również do zawiązywania się zespołów.

Powinien o tym pamiętać i duszpasterz i parafianie. Celowe jest zlecenie przez proboszcza kilku osobom świeckim zajęcia się tworzeniem zespołów, trzeba jednak tej grupie udzielić pomocy, poruszając sprawę zespołów w różnych wypowiedziach duszpasterskich, np. w kazaniach, kursach przedmażeńskich, spotkaniach z rodzicami katechizowanych dzieci itp.

W jednej z diecezji polskich zastosowano z powodzeniem taką formę działania: przez ogłoszenia parafialne zapraszano chętnych na spotkanie w sprawie samopomocy rodzin. Przychodziło zwykle kilkadziesiąt osób. Po zagajeniu, w którym była przedstawiona idea samopomocy, prosiło się zebranych o podzielenie się na kilka grup (o liczebności zespołów), uwzględniając wcześniejsze znajomości i sąsiedztwo. Potem każdej grupie zadawano 3 pytania na temat pomocy (Czy potrzebują pomocy? Czy znają kogoś kto potrzebuje? Czy sami mogą pomóc?), przy czym kolejno każdy na nie odpowiadał. W efekcie rodził się z reguły konkretny plan działania i powstawał zespół samopomocy.

4. JAK PRACOWAĆ W ZESPOŁACH?

A) FORMY SPOTKAŃ

Zespoły nie powinny składać się ze zbyt wielu osób, gdyż wtedy trudno każdemu stworzyć warunki do wypowiedzenia się, a to jest przecież bardzo ważne w pracy zespołu. Z drugiej strony, zbyt mały zespół naraża się na to, że jeśli 2—3 osoby nie będą mogły wziąć udziału w spotkaniu (co w praktyce czasem się zdarza), wówczas powstanie zbyt mała grupa do dyskusji. Najlepiej więc mieć w zespole 8—10 osób, chociaż nie jest to żadną żelazną regułą i czasem może być uzasadnione tworzenie zespołów większych; mniejszych — raczej nie.

Np. w jednej z parafii krakowskich działa bardzo dobrze zespół liczący ponad 100 osób. Praca zespołu odbywa się w małych grupach, które wykonują swoje zadania równolegle, a następnie przekazują sobie wzajemnie sprawozdania. W tym wypadku miejscem spotkań zespołu musi być oczywiście dom parafialny. Zespół ma stałe terminy spotkań. Co tydzień przychodzi na te spotkania ten, kto może, wiedząc, że zawsze w dany dzień jest po co przyjść. W ten sposób zwykle nie wszyscy członkowie zespołu są obecni na każdym spotkaniu. Spotkanie składa się z części wspólnej i części grupowej. Funkcjonowanie takiego zespołu wymaga zdolnego i doświadczonego animatora, a także odpowiednich warunków w parafii.

Dalej zajmować się będziemy raczej małymi zespołami typu „rodzinnego”, które mogą powstawać i działać w każdych warunkach, a ich strona formalno-organizacyjna jest zredukowana do minimum.

Członkowie zespołu powinni umówić się, że jedna osoba spośród nich będzie sprawować funkcję „przewodniczącego”. Funkcja taka jest potrzebna, aby ktoś stale troszczył się o uzgodnienie terminów spotkań, ewentualnie także miejsc spotkań, pamiętał o zaproszeniu księdza-moderatora, utrzymywał łączność z parafią. Ta sama osoba może też przygotowywać program spotkania i pilnować, aby program ten był realizowany (nieraz trzeba bowiem poprowadzić dyskusję i postarać się o zmieszczenie jej w zaplanowanym czasie). Te ostatnie funkcje mogą jednak spełniać wszyscy członkowie zespołu na zmianę, np. umówiwszy się, że każde kolejne spotkanie przygotowuje i prowadzi aktualny gospodarz.

Spotkania odbywają się najczęściej w mieszkaniach prywatnych, choć czasem celowe jest zbieranie się np. w salce katechetycznej czy gdzieś na terenie plebanii — zależy to od liczebności zespołu i warunków mieszkaniowych jego członków. Jeśli spotykamy się

w mieszkaniach prywatnych, to najlepiej po kolei u wszystkich członków zespołu.

Godne zalecenia jest spotkanie się nie rzadziej niż raz w miesiącu — przy rzadszych zebraniach rwie się ciągłość pracy i kontakt uczestników jest zbyt słaby. Praktycznie jest umówić się na jakiś stały termin (np. pierwszy czwartek miesiąca), ale w wielu wypadkach konieczne jest dopasowywanie się do możliwości czasowych uczestników, i wtedy każdorazowo uzgadniamy następny termin.

Niekiedy bywa tak, że trudno jest uzgodnić termin, odpowiadający wszystkim, i wśród kolejnych uzgodnień termin zebrania odsuwa się coraz dalej w przyszłość. Wtedy lepiej jednak zdecydować się na nieobecność kogoś z zespołu, niż dopuścić do nieodbycia spotkania w danym miesiącu.

Pora spotkania zależy oczywiście od wyboru i możliwości uczestników, ale prawie z reguły są to godziny wieczorne, bo tylko wtedy zwykle ludzie mogą oderwać się od swych zajęć i obowiązków zawodowych czy rodzinnych.

Obowiązkiem przewodniczącego jest dbać o to, by spotkanie nie przeciągało się poza jakąś rozsądnie ustaloną godzinę, uwzględniającą zmęczenie uczestników i niezbędny czas na ich sen, a także na ewentualne dojazdy.

Należy unikać sztywnej i uroczystej atmosfery podczas spotkania, traktować je raczej jako spotkanie przyjaciół, którzy schodzą się dla omówienia wspólnych spraw.

Problem podawania czy nie podawania posiłku w trakcie spotkania należy rozstrzygnąć — najlepiej od razu po utworzeniu zespołu — w zależności od warunków. Dobrze jest umówić się, że wszyscy przychodzą po kolacji, i wtedy gospodarze podają tylko herbatę np. po godzinie rozmów. Czasem jednak uczestnicy przychodzą na spotkanie wprost z zajęć lub mają dłuższą drogę do odbycia, i wtedy uzasadnione jest podanie kolacji, nie powinno to jednak przekształcać się w przyjęcie i zajmować gospodarzy tak dalece, że nie będą oni w stanie uczestniczyć w części zebrania.

Spotkanie powinno zaczynać się i kończyć modlitwą. Pozostała część programu spotkania zależy od zainteresowań zespołu i celów, jakie stawia on sobie w swojej pracy, nie można tu więc podać jakichś sztywnych reguł, a jedynie pewne rady. Tak więc można uznać za rzecz pożyteczną, jeśli w programie spotkania znajduje się zarówno rozważanie prawd religijnych, jak i omówienie pewnych praktycznych problemów życiowych, dla których rozwiązania powinniśmy szukać w zasadach Ewangelii.

Jako przykład można podać następujący program spotkania:
— początek spotkania — godz. 19.00

— modlitwa	— 5 min.
— czytanie Pisma św.	— 5 min.
— dyskusja nad przeczytany fragment	— 40 min.
— przerwa na podanie herbaty	— 10 min.
— omówienie aktualnych spraw pomocy dla potrzebujących w naszej parafii	— 50 min.
— ustalenie terminu, tematu i miejsca następnego spotkania	— godz. 21.00
— modlitwa	— 5 min.
— zakończenie zebrania	— 5 min.

Oczywiście w praktyce trudno stawiać sobie za cel zarówno tak drobiazgowo, rozplanowanie czasu spotkania, jak ściśle dotrzymanie tego planu, dobrze jednak jest, gdy przynajmniej w przybliżeniu założymy, ile czasu możemy przeznaczyć na całe spotkanie i na główne punkty programu.

Przewodniczący powinien w sposób delikatny i taktowny, ale stanowczy zwracać uwagę na konieczność dochowania tego planu, w przeciwnym bowiem razie zebrania będą przeciągały się późno w noc, albo pozostaną sprawy, dla których omówienia zabraknie czasu.

Rola prowadzącego spotkanie jest bardzo delikatna i ważna łącznie. Podstawowym założeniem w pracy zespołu musi bowiem być umożliwienie wszystkim uczestnikom wypowiedzenia się w poruszanych sprawach, więcej nawet — zobowiązanie ich do zabrania głosu, zachęcenie do czynnego udziału. Równocześnie wszystko musi zmieścić się w pewnych ramach czasowych. Trzeba więc ograniczać wielomówstwo gadułów, a dawać miejsce na wypowiedzi tych, którym trudno przychodzi formułowanie myśli. Jednocześnie trzeba się stanowczo wystrzegać dyrygowania zebraniem w sposób, który mógłby wydać się komuś przykry. Zespół musi być związany wzajemnym szacunkiem i życzliwością tworzących go osób, bez tego istnienie zespołu nie miałoby sensu. Czasem dobrze jest przyjąć z góry, że wypowiadają się wszyscy zebrani kolejno, np. zgodnie z kierunkiem ruchu wskazówek zegara.

I jeszcze jedna praktyczna uwaga: w zespole powinno się unikać stosowania wszelkich tytułów naukowych, zawodowych itp. Odnosi się to szczególnie do większych zespołów, złożonych z osób o różnym poziomie wykształcenia, a nie znających się na tyle blisko, aby mówić sobie „ty”. Stosowanie tytułów może onieśmiać tych, którzy owych tytułów nie posiadają i utrudniać im włączenie się do dyskusji.

Bardzo wiele taktu i umiejętności wymaga rola księdza-moderatora. Najczęstszym niebezpieczeństwem jest „przytłoczenie” zespołu przez moderatora, który wypowiada się zbyt często i zbyt

obszernie, niewiele pozostawiając czasu na wypowiedzi członków zespołu. Moderator powinien umieć nie tylko mówić, ale i słuchać, podsumowując dyskusję dopiero po zakończeniu wypowiedzi wszystkich świeckich. Poza tym ważnym zadaniem moderatora jest utrzymywanie kontaktu zespołu z życiem parafii, dbanie o to, by zespół nie zamknął się w swoich sprawach, ale był zawsze włączony w radości, troski i prace wspólnoty parafialnej.

B) MODLITWA

Jak już powiedzieliśmy, każde spotkanie zespołu powinno zaczynać się i kończyć modlitwą.

Nie musi ona zajmować zbyt wiele czasu, warto jednak popracować nad tym, aby jej forma łączyła się możliwie blisko z pracą i celami zespołu. Można to osiągnąć przede wszystkim przez intencję. W modlitwie zespołu powinniśmy bowiem przedstawić Panu Bogu sprawy, nad którymi będziemy obradować, oraz sprawy, silnie obchodzące nasz zespół. Będą to zarówno aktualne problemy i troski rodzin uczestników, jak sprawy parafii czy środowiska zawodowego. Bardzo dobrą formą takiej modlitwy wspólnej jest umożliwienie każdemu, kto zechce, wypowiedzenia własnej intencji.

Można również włączyć w modlitwę zespołu intencje ogólniejsze, zalecone w danym okresie przez Ojca św. i Episkopat.

Niektóre zespoły starają się przed spotkaniem uczestniczyć we Mszy św. Niestety dla większości zespołów jest to niemożliwe ze względów czasowych. Łatwiej natomiast osiągnąć to, by członkowie zespołu w niedzielę spotykali się na tej samej Mszy św., zaś od czasu do czasu, zwłaszcza z okazji jakiejś szczególnej intencji, uczestniczyli wspólnie w Mszy św. w dzień powszedni. Można poprosić księdza-moderatora o odprawienie takiej Mszy św.

Inną formą wspólnej modlitwy jest uczestnictwo, choćby raz w roku, w pielgrzymce do któregoś z miejsc świętych, w które obfituje polska ziemia.

Niezależnie od modlitwy wspólnej, członkowie zespołu powinni w swoich modlitwach prywatnych zawsze pamiętać o poleceniu Panu Bogu spraw innych członków i wspólnych intencji zespołu.

C) CZYTANIE I ROZWAŻANIE PISMA ŚWIĘTEGO

Dla wielu zespołów czytanie Pisma św. stanowi centralny punkt każdego spotkania. Są przy tym różne podejścia do tej sprawy.

Można więc zająć się którąś z ksiąg Starego lub Nowego Testa-

mentu i czytać ją systematycznie, fragment po fragmencie. W ten sposób po pewnym czasie uczestnicy spotkań poznają w sposób uporządkowany pewną część przekazu, zawartego w Piśmie św.

Inne podejście polega na wybraniu na każde spotkanie jakiegoś krótkiego fragmentu Pisma św. (raczej Nowego niż Starego Testamentu). Fragmenty wybierane są kolejno przez uczestników, na tej zasadzie, że wydają im się szczególnie ważne lub szczególnie trudne, albo w jakiś inny sposób zwróciły na siebie ich uwagę. Można też wybierać fragmenty bardziej systematycznie, według pewnego klucza — np. wyszukiwać wszystkie fragmenty Ewangelii, odnoszące się do jednego zagadnienia (np. grzechu, zbawienia, miłości bliźniego, małżeństwa itp.). Uzyskuje się wówczas pełniejszy, oparty na tekście Ewangelii, pogląd na ważne zagadnienia naszej wiary i nauki Kościoła.

Jeszcze inna metoda, to czytanie i rozważanie tych fragmentów Pisma św., które w danym okresie zawarte są w liturgii Mszy św. Jeśli jednak zebrania odbywają się raz w miesiącu, to materiał czytań mszalnych za ten okres jest dość obfity i trzeba z niego dokonać pewnego wyboru. Korzystną cechą tej metody jest fakt, że członkowie zespołu są wstępnie wprowadzeni w rozważanie wybranych fragmentów, bo słyszeli je już w kościele, gdzie mogły być też w jakiś sposób omówione przez księdza w kazaniu. Również korzystne jest włączenie się zespołu w głębsze przeżywanie roku kościelnego, za pośrednictwem podawanego przez liturgię Słowa Bożego. Można też teksty czytań omawiać przed odpowiednią niedzielą, a wyniki dyskusji (trudności, aktualne aspekty) przekazywać kaznodziei.

Jakąkolwiek przyjęto metodę wyboru tekstu, należy ograniczać się do niezbyt długich fragmentów, a raczej w rozważaniu starać się wydobyć możliwie wiele z zawartych w Piśmie treści. Teksty biblijne i ewangeliczne są bardzo skondensowane, czasem już w kilku wierszach można znaleźć niezwykle bogactwo myśli. Dlatego do czytania i rozważania wystarczy na ogół od kilku do kilkunastu wierszy, jeśli będziemy starali się przemyśleć je głęboko i dotrzeć do tego, co Bóg nam chce w nich powiedzieć, do czego nas wzywa.

Trzeba jednak uświadomić sobie fakt, że czytanie Pisma św. i docieranie do jego treści nie jest rzeczą łatwą, szczególnie w odniesieniu do Ksiąg Starego Testamentu. Całe pokolenia biblistów, teologów i specjalistów z różnych dziedzin trudziły się już nad tymi Księgami, i wciąż jeszcze wzbogaca się nasza wiedza o nich.

To, co wynika z Pisma św. dla naszej wiary i życia, zawarte jest w nauce Kościoła, dlatego trzeba w świetle tej nauki szukać

dróg do rozwiązywania wszelkich trudności, które mogą być związane ze zrozumieniem fragmentów Pisma.

Jest wysoce wskazane, aby zespół, czytający systematycznie Pismo św. postarał się o pomoc w postaci odpowiednich materiałów pisanych (komentarzy do Ksiąg Pisma św.), czy wysłuchania wykładów fachowców — biblistów (wykłady takie odbywają się okresowo we wszystkich większych ośrodkach miejskich w Polsce). Najlepsza jest jednak stała pomoc księdza — każdy ksiądz bowiem w ramach swoich studiów seminaryjnych został wprowadzony w podstawowe zagadnienia, dotyczące odczytywania Pisma św., może wiele rzeczy wyjaśnić, a także wskazać odpowiednią literaturę fachową.

Korzystając z takich pomocy, należy studiowanie każdej konkretnej księgi Pisma św. poprzedzić omówieniem współczesnej wiedzy o tej książce: w jakich warunkach historycznych powstała, co wiemy o jej autorze, do jakiego gatunku literackiego należy i jaki jest jej język. Wszystkie te okoliczności wskażą nam, w jaki sposób należy rozumieć treść księgi — na ile jest to poezja lub przypowieść, a na ile opis wydarzeń historycznych, jakie rodzaje symboli zostały użyte przez autora dla wyrażenia jego myśli. Na tym tle łatwiej będzie nam dotrzeć do tego, co jest w Piśmie św. najważniejsze: do jego sensu religijnego, czyli Słowa Bożego, skierowanego do nas.

Rozważanie Pisma św. może przebiegać w sposób następujący: Uczestnicy spotkania wcześniej już zapoznali się z rozważanym fragmentem, przemyśleli go i przygotowali swoje wypowiedzi. Teraz, po odczytaniu fragmentu na spotkaniu, kolejno wypowiadają swoje myśli. Gdy uczynili to już wszyscy, rozpoczyna się dyskusja. Niektórzy nie zgadzają się z wnioskami innych, albo też wysłuchanie tych wniosków naprowadziło ich na zupełnie nowe zrozumienie tekstu. Dyskusja stopniowo doprowadza do uzgodnienia poglądów, lub też do sformułowania pytań, na które będzie można odpowiedzieć dopiero na podstawie dodatkowej lektury lub zasięgnięciu opinii znawcy zagadnienia.

Moderator, lub najlepiej przygotowany uczestnik dyskusji, podsumowuje jej wyniki. Na końcu uzgadnia się, jaki fragment tekstu będzie rozważany na następnym spotkaniu. Jeśli natomiast przewiduje się rozpoczęcie nowej księgi Pisma św., trzeba będzie jedno spotkanie poświęcić wprowadzeniu do tego tematu. Opracuje je jedna osoba, ale inni przygotowują się do dyskusji.

Można się czasem spotkać ze zdaniem, że czytanie i rozważanie Pisma św. jest pewną formą modlitwy. Dlatego w programie spotkania powinno ono zajmować pierwsze miejsce, po modlitwie początkowej, stanowiąc jakby jej przedłużenie.

Niezależnie od tego, czym będzie się zajmował zespół, powinien on znaleźć czas — przynajmniej okresowo — na czytanie i rozważanie Pisma św. Jest to przecież źródło naszej wiary, a jego znajomość jest bardzo słaba u przeciętnego katolika polskiego i ustępujemy w tym znacznie kościołom protestanckim, a nawet różnym sektom, które — choć niekiedy wypaczają sens Pisma św. i wyciągają z niego błędne wnioski — szerzą jednak wśród swoich członków znajomość ksiąg Biblii.

D) SAMOKSZTAŁCENIE RELIGIJNE

Samokształcenie religijne w zespołach może odbywać się na różnym poziomie, w zależności od potrzeb i zainteresowań członków zespołu.

Dla zespołów początkujących ważna i pożyteczna będzie w tym względzie rada księdza opiekującego się zespołami i znającego poziom wiedzy religijnej uczestników spotkań. Może też takiej rady udzielić ktoś świecki, mający już pewne doświadczenie w pracy w zespołach. Przede wszystkim jednak sami członkowie zespołu muszą zastanowić się, czego im najbardziej potrzeba. Jest bowiem smutnym faktem, że przeciętny poziom wiedzy religijnej w naszym społeczeństwie jest niski i wielu katolikom przydałaby się „powtórka z katechizmu”. Takie powtórzenie cyklu nauki katechizmowej może odbyć się w zespole, nawet w takim zespole, którego członkowie wcale nie uważają się za analfabetów religijnych.

Odczytanie na nowo i przedyskutowanie podstawowych prawd nauki Kościoła — w wieku dojrzałym, po wielu latach od szkolnej nauki katechizmu — może przydać się każdemu. Szczególnie można to polecać młodym małżeństwom, które czeka wkrótce obowiązek katechizowania własnych dzieci. O ileż lepiej będą mogli wywiązać się z tego obowiązku, jeśli wcześniej sami przejdą systematycznie cały kurs katechezy — choćby w skrócie — i przemyślą zawarte w nim treści.

Inny pożyteczny kierunek samokształcenia, to zapoznawanie się z Encyklikami papieskimi i innymi dokumentami, w których zawarte jest nauczanie Ojca Świętego. Jest to obecnie ułatwione przez fakt, że wydaje się w języku polskim i rozprowadza w Polsce oficjalny organ Stolicy Świętej — „L'Osservatore Romano”, zawierający pełny skład wypowiedzi Ojca Świętego, oraz jego pisma, skierowane do całego Kościoła. Nauczanie Jana Pawła II jest szczególnie bogate i zawiera naświetlenie w duchu Ewangelii wszystkich ważnych problemów współczesnego świata i Kościoła. Mo-

żemy więc w tym nauczaniu znaleźć omówienie wielu spraw, obchodzących nas żywo. Jak korzystać z tego bogactwa w pracy zespołu? Najlepiej wybrać jakiś jeden problem, interesujący cały zespół, i poszukać różnych wypowiedzi Ojca Świętego dotyczących tej sprawy. Może to być np. temat rodziny, miłosierdzia, nauki i naukowców, kultury itp. Zobaczymy wówczas, jak sprawę tę przedstawia Ojciec Święty przy różnych okazjach, w różnych miejscach świata, wśród ludzi różnych kultur. Pogłębi to także nasz sposób rozumienia prawd wiary. Na szczególną uwagę zasługują homilie Ojca Świętego skierowane do naszego narodu.

Samokształcenie może opierać się także na studiowaniu innych dokumentów Kościoła, czy opracowań problematyki religijnej. Np. wiele cennego materiału zawierają dokumenty Synodu Krakowskiego (powinny je poznać zwłaszcza młode zespoły), artykuły w czasopismach katolickich, oraz niektóre dostępne u nas książki. Ważne jest jednak, by wybór nie był dokonywany przypadkowo — tematyka studiów zespołu winna wiązać się z zadaniami, jakie sobie zespół stawia.

Metoda studiowania materiałów musi wciągać do pracy wszystkich.

Można to uzyskać np. drogą kolejnego przygotowywania przez każdego materiałów na poszczególne spotkania, oraz wprowadzenia zwyczaju, że wszyscy kolejno zabierają głos w dyskusji. W zasadzie wszyscy powinni zapoznać się z treścią omawianego fragmentu, jednak osoba przygotowująca spotkanie, czyta tekst uważnie, zapoznaje się z dostępnymi komentarzami i materiałami pomocniczymi, ewentualnie także opracowuje pytania do dyskusji. Osoba ta podczas spotkania pierwsza omawia tekst i ewentualnie proponuje kierunki dyskusji. Bezpośrednim celem prac zespołu jest ożywienie i ubogacenie wiary wszystkich członków. Rozwój życia wiary ma prowadzić do wypracowania właściwych postaw moralnych.

E) PROBLEMY PARAFII W PRACACH ZESPOŁU

Chociaż samokształcenie religijne jest ważną dziedziną pracy zespołów, nie powinno ono wyczerpywać programu ich działalności. Wiemy z Ewangelii, że wiara (a tym bardziej wiedza) „bez uczynków martwa jest”. Dlatego każdy zespół powinien nie tylko studiować, ale także w jakiś sposób służyć — bliżnim z najbliższego otoczenia, parafii, Archidiecezji, Kościołowi.

Jednym z pożytecznych sposobów takiej służby jest włączenie się w życie parafii, czynne staranie o materiały i duchowy roz-

wój wspólnoty parafialnej. Ile problemów w życiu parafialnym, tyle okazji do działania. Pominiemy tu ogromną sprawę niesienia pomocy potrzebującym, bo omawiamy ją szerzej oddzielnie. Wspominamy natomiast przykładowo niektóre inne problemy: zorganizowanie katechizacji dorosłych, pomoc w katechizacji dzieci (urządzenie salek, pomoc katechetom w opanowaniu zbyt „niespokojnych” klas, organizacja konkursów dla dzieci), urządzenie biblioteki oraz gablotki przykościelnej, pomoc w organizacji poszczególnych uroczystości liturgicznych (np. I Komunia Św., procesja Bożego Ciała, nawiedzenie obrazu Matki Boskiej itp.), kolportaż prasy katolickiej, nagrań itp. Zespół powinien na swych zebraniach rozwijać zdolność dostrzegania i analizowania potrzeb parafii i środowiska i reagowania na nie aktywnym działaniem.

Członkowie zespołu mogą wziąć na siebie jakieś jedno zadanie, może nawet niewielkie, ale wypełniane systematycznie, jako stała służba. Mogą też włączać się w rozwiązywanie aktualnych problemów, zależnie od okoliczności. Przyjęcie takiej lub innej formy służby dla parafii zależy od możliwości i decyzji zespołu, jednak dobrze jest, jeśli ksiądz proboszcz wysuwa tu pewne propozycje, daje zespołom odczuć, że liczy na ich współpracę. Oczywiście, nie powinno dochodzić do narzucania zadań „z góry”, bez liczenia się z możliwościami konkretnych ludzi. Jeśli praca zespołu na rzecz parafii odbywa się poza spotkaniami zespołu, na spotkaniach należy przewidzieć czas na omówienie tej działalności, wspólne zastanowienie się nad nią i ewentualny podział zadań.

F) DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNA

Jedną z najbardziej ewangelicznych form służenia bliźnim jest działalność charytatywna, czyli udzielanie pomocy potrzebującym. Niektóre zespoły poświęcają się szczególnie tej działalności. Ze względu na rozległość tego zagadnienia nie ma możliwości przedstawienia go tutaj w sposób pełny, jednak zainteresowani tą sprawą znajdą wskazówki u ludzi od dawna pracujących na tym polu i mających duże doświadczenie. Ludzi takich można znaleźć prawie w każdej parafii, a także w Oddziałach Diecezjalnych Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski (w Krakowie — przy Kurii Metropolitalnej).

Główne kierunki pracy charytatywnej, to:

- opieka nad ludźmi starymi, chorymi czy niepełnosprawnymi;
- udzielanie pomocy materialnej (pieniądze, odzież, żywność) ludziom znajdującym się w biedzie, oraz zbieranie środków na tę pomoc (m. in. rozdzielanie darów nadsyłanych z zagranicy);

- opieka nad dziećmi — sierotami, lub nie mającymi własnych rodzin (tworzenie rodzin zastępczych, przyjmowanie na jeden dzień w tygodniu dzieci z Domów Dziecka itp.);
- porady prawne i pomoc w załatwianiu różnych spraw w urzędach ludziom znajdującym się w trudnej sytuacji i nie umiejącym sobie poradzić (starzy, niepełnosprawni, bezradni wobec skomplikowanych przepisów itp.);
- pomoc dla alkoholików i narkomanów, pragnących zerwać z nałogiem i leczyć się (także wyszukiwanie takich ludzi i skłanianie ich do leczenia).

Można by wymienić wiele jeszcze innych form pracy charytatywnej. Zwróćmy tu uwagę na tę, która jest w zasięgu działania prawie wszystkich zespołów, zarówno w mieście, jak na wsi. Jest to opieka nad ludźmi starymi, chorymi i niepełnosprawnymi. Członkowie każdego zespołu mogą wskazać wiele takich osób wśród swoich sąsiadów czy mieszkańców swojej wsi lub osiedla w mieście. Samotność tych ludzi i ich bezradność jest powszechną i wciąż wzrastającą chorobą naszych czasów.

Problem ten może być znacznie złagodzony przez sprawnie działającą pomoc sąsiedzka, i tu zespoły mają obszerne pole do działania.

Formy pomocy mogą być różne: od zwykłej rozmowy, zapytania o zdrowie, przeczytania książki czy gazety na głos, poprzez wyłączenie w załatwieniu zakupów, zapalenie w piecu, towarzyszenie w spacerze i umożliwienie go, przyniesienie obiadu, posprzątanie w domu — aż do pełnej pielęgnacji chorego, współpracy z lekarzem czy pielęgniarką.

Najtrudniejszym zwykle momentem w takich przypadkach jest poświęcenie swojego czasu. Zespół może więc np. objąć opiekę nad jakąś osobą, w ten sposób, że w każdym dniu tygodnia inny członek zespołu odwiedza podopiecznego, załatwia mu zakupy itp. Bardzo dobrą metodą jest wciągnięcie do tej pracy młodzieży — dzieci członków zespołu. Wówczas młodzież w sposób naturalny wchodzi w działalność zespołu, powstaje zespół dwupokoleniowy.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że oczywiście pierwszym obowiązkiem każdego, jest opieka nad własnymi starymi rodzicami, dziadkami i innymi wymagającymi tej opieki członkami rodziny. Byłoby nieporozumieniem, gdyby ktoś zaniedbywał te obowiązki na rzecz innej działalności charytatywnej w zespole.

Świadomość tych obowiązków musi być wykształcona już u dzieci poprzez odpowiednie wychowanie. O tej sprawie powinny pamiętać wszystkie zespoły, grupujące rodziców — powinni oni wspólnie zastanowić się, jak wpajać swoim dzieciom na co dzień przejęcie się obowiązkiem opieki nad ludźmi starymi i chorymi,

a przede wszystkim własnymi rodzicami, gdy dojdą oni do sędziwego wieku lub poważnie zachorują.

G) ZESPOŁY WOBEC PROBLEMU PRACY ZAWODOWEJ

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Zespoły, poświęcające się tej tematyce, będą to z natury rzeczy najczęściej zespoły międzyparafialne. Tutaj też wyjątkowo można zalecić liczbę członków zespołu większą, niż wspomniane poprzednio 8—10 osób, gdyż wskazany jest kontakt wzajemny większej grupy reprezentantów różnych miejsc pracy i różnych typów i zasobów doświadczenia zawodowego (np. pracowników o długim stażu i młodych). Jest również niezbędne, aby w spotkaniach zespołu uczestniczył ksiądz, ewentualnie nawet kilku księży, szczególnie takich, którzy prowadzą działalność duszpasterską w środowisku ludzi o danym profilu zawodowym. Dla takiego księdza uczestnictwo w zespole będzie źródłem ważnego doświadczenia dla pracy duszpasterskiej.

Oczywiście także i świeccy zyskają w księdzu pomoc przy rozwiązywaniu trudnych problemów moralnych.

Zespoły specjalistyczne mogą sobie stawiać za cel nie tylko wzajemne moralne wspieranie się uczestników spotkań, ale również opracowanie „kodeksów etyki zawodowej” dla swoich zawodów. Takie „kodeksy” mogłyby być użyteczne dla innych katolików — pracowników, pomagając im w przygotowaniu się do zajęcia stanowiska w trudnych moralnie sytuacjach. Człowiek przygotowany ma bowiem większe szanse prawidłowego reagowania, niż człowiek zaskoczony jakimś problemem i nie mający czasu go przemyśleć.

Ważnym zadaniem dla zespołów o „specjalności” zawodowej, skupiających pracowników jednej branży, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] dawanie przykładu uczciwości i życzliwości w stosunkach między pracownikami, przeciwstawianie się niesprawiedliwości i demoralizacji.

H) RODZINY RODZIN

Bardzo pożyteczną i popularną już w niektórych środowiskach formą zespołów są tzw. „rodziny rodzin”, czyli zespoły, grupujące

po kilka rodzin, zazwyczaj rodzin o zbliżonym „stażu małżeńskim”. Podstawą dla powstania takich zespołów jest zbliżenie się ludzi poprzez podobieństwo problemów i doświadczeń. Np. młode małżeństwa „na dorobku”, mające małe dzieci, czy spodziewające się ich, z jednej strony przeżywają radośnie fakt swojej miłości, rozwijania się rodziny, narodzin i rozwoju dzieci, z drugiej strony — stają przed trudnymi, niekiedy wręcz dramatycznymi problemami: uregulowanie swojego życia małżeńskiego, pogodzenie spraw pracy i domu, uporanie się z różnorodnymi trudnościami natury materialnej i organizacyjnej. Otwiera się tu olbrzymie pole dla wzajemnej pomocy. Przede wszystkim, rodziny przeżywające podobne radości i troski mogą wspierać się duchowo, razem szukać w Ewangelii wskazówek i pociechy, dzielić się zdobytymi doświadczeniami, wspólnie modlić się. Równoczesne istnieje wiele okazji do praktycznej pomocy w życiu codziennym — przede wszystkim rozwiązania problemu „podrzucania” dzieci na czas wyjścia rodziców, odprowadzania dzieci do szkoły czy na katechezę, i w mnóstwie innych spraw gospodarczych i organizacyjnych. Najlepiej może taka pomoc funkcjonować, gdy do zespołu dobrać się rodziny mieszkające w pobliżu.

„Rodzina rodzin” może stać się załącznikiem wspólnoty chrześcijańskiej w pełnym znaczeniu tego słowa, to znaczy zespołu ludzi bliskich sobie duchowo, razem rozwijających swe życie religijne i w każdej chwili gotowych do wspierania się i bezinteresownej pomocy. Wspólnota taka nie może być jednak zamkniętym klanem, przeciwnie, musi widzieć potrzeby duchowe i materialne innych.

Jak widać, wspólnota „rodziny rodzin” powstaje i rozwija się nie w trakcie zebrań, ale w niezliczonych sytuacjach życia codziennego. Nie znaczy to, by spotkania zespołu nie były potrzebne. Nie można ich zaniedbywać, bo spełniają ważną rolę, pozwalając na wymianę myśli, wspólną refleksję nad życiem religijnym i problemami życia rodzinnego. Są zresztą także po prostu chwilą wytchnienia, w której można na swoje życie popatrzeć z pewnej perspektywy. Spotkania powinny również służyć do przypominania, że zespół nie powinien zamykać się wyłącznie w kręgu swych spraw i problemów, o co tak łatwo w ciężkim życiu wielu rodzin, czasem ledwo radzących sobie ze wszystkimi trudnościami. Warto więc, aby zespół wziął na siebie jakieś dodatkowe zadanie, może bardzo skromne, ale wiążące go z parafią, sąsiadami, ludźmi potrzebującymi.

1) ZESPOŁY W SŁUŻBIE ARCHIDIECEZJI

Podczas Synodu Duszpasterskiego Archidiecezji Krakowskiej liczne Zespoły Studyjne brały czynny udział w przygotowaniu dokumentów Synodu: otrzymywały wstępne projekty tych dokumentów, po czym wyrażały swoją opinię o ich treści, krytykowały błędy, dorzucały własne myśli i wyniki własnych doświadczeń. W ten sposób, dzięki współpracy zespołów, pierwotny projekt dokumentu zostawał wzbogacony, a nieraz ulegał gruntownej przeróbce. Taka zespołowa praca nad dokumentem polegała nie tylko na tym, że poszczególne zespoły omawiały sprawę na swoich spotkaniach i przesyłały do Rady Głównej Synodu swoje opinie. Organizowano również Synodalne Dni Skupienia, na których przedstawiciele zespołów spotykali się, by omawiać poszczególne tematy, wymieniać poglądy i wspólnie formułować wnioski, dotyczące życia wspólnoty archidiecezjalnej. Te Dni Skupienia pozwalały również ludziom z różnych stron Archidiecezji poznać się i wymienić myśli. W zespołach rodziło się żywe poczucie przynależności do wielkiej rodziny, jaką jest Archidiecezja, a dobre pomysły i wartościowe doświadczenia mogły łatwo być przenoszone z jednych parafii do innych.

Taka forma działania zasługuje na wykorzystanie nie tylko w ramach Synodu. Zespoły parafialne i międzyparafialne mogą podejmować pracę nad różnymi zadaniami, zleconymi im przez Ordynariusza. W Archidiecezji Krakowskiej Synod Duszpasterski pozostawił obfity zbiór zaleceń, wskazówek i wniosków, które powinny być wprowadzone w życie w parafiach. Każda z tych spraw może stać się przedmiotem pracy zespołów, a praca ta będzie tym owocniejsza, im żywszy będzie kontakt pomiędzy zespołami wzajemnie, oraz między zespołami a ośrodkiem centralnym Archidiecezji, a więc Wydziałami Kurii, Radą Duszpasterską i samym Ordynariuszem.

Jest wiele takich zadań, które dotyczą całej Archidiecezji i mogą być podejmowane przez różne zespoły, niezależnie od ich przynależności parafialnej. Oprócz wspomnianych już poprzednio spraw etyki zawodowej i „kodeksów” tej etyki dla poszczególnych zawodów, można wymienić przykładowo sprawy katechizacji dorosłych, modlitwy w rodzinie, rozpowszechniania wiedzy o chrześcijańskich zasadach życia małżeńskiego, tworzenia i rozpowszechniania kultury chrześcijańskiej, współpracy rodziców z katechetami ich dzieci, i wiele innych.

Wiele z tych spraw wiąże się z koniecznością opracowania pewnych materiałów pisemnych: podręczników, zbiorów danych, broszur informacyjnych itp. Zarówno w postaci pisemnej, jak poprzez

słowo powinny być rozpowszechniane dobre wzory działania. Jeśli np. w jakiejś parafii udało się przeprowadzić kurs katechezy dorosłych, który dał dobre wyniki i przyciągnął wielu uczestników, trzeba to doświadczenie przekazać innym parafiom, a może nawet pomóc im na miejscu w organizacji podobnych przedsięwzięć. W podobny sposób można i należy podejść do wielu innych spraw. Nie robią tego jednak duszpasterze, obciążeni swoimi codziennymi obowiązkami — jest to zadanie dla członków zespołów, którzy oczywiście powinni działać w porozumieniu z duszpasterzami.

Współpraca zespołów może szczególnie wiele pomóc parafiom wiejskim, które nieraz czują się odizolowane od wspólnoty Archidiecezji i w pewien sposób upośledzone przez oddalenie od ośrodków miejskich, w których życie religijne i kulturalne rozwija się w różnorodnych i ciekawych formach.

Powstające w takich parafiach zespoły powinny być wciągnięte w nurt życia Archidiecezji. Mogą być zapraszane na spotkania w centrali, ale także mogą nawiązać kontakt bezpośredni z zespołami z ośrodków miejskich. Trzeba im stworzyć warunki dla uczestniczenia w życiu Archidiecezji, przekazywać informacje i materiały, przychodzić do nich z żywym słowem, ale także włączać w wykonanie wspólnych zadań i przedsięwzięć.

J) TRUDNOŚCI W PRACY ZESPOŁÓW

Jak zawsze i wszędzie w życiu, również w pracy zespołów nieuniknione są trudności. Przeważnie wynikają one z jednego z trzech źródeł, które nazwijmy umownie:

- brak czasu
- brak programu
- brak wzajemnego zrozumienia.

Spróbujmy je pokrótce omówić.

Bywa, że członkowie zespołu nie mogą znaleźć czasu na spotkania; mijają miesiące, a zespół nie zbiera się. W rezultacie więzi łączące zespół słabną i często zespół przestaje istnieć. Co na to można poradzić? Przede wszystkim w zespole musi być ktoś, choćby jedna osoba, naprawdę zainteresowana istnieniem zespołu. Powinna ona doprowadzić do spotkania choćby części zespołu, bo lepiej spotkać się nawet w niepełnym składzie, niż odwlekać zebrania w nieskończoność. Trzeba przypomnieć uczestnikom, że zgodzili się na spotkania, zakładając zespół. Może ich trudności są przejściowe, a może trzeba w jakiś sposób dopasować się do ich możliwości przez wybór wygodniejszych dla nich terminów czy

miejsca. Jeśli jednak okaże się, że przez dłuższy czas nie udaje się wznowić kontaktów, trzeba pomyśleć o zmianie składu zespołu, bo jego istnienie ma sens tylko wówczas, gdy wszyscy naprawdę chcą współpracować.

Inny rodzaj trudności polega na tym, że zespół nie może ustalić programu swej pracy — nie bardzo wie, co robić. Sytuacja taka zniechęca uczestników spotkań i grozi rozpadnięciem się zespołu. Są na to dwie rady. Przede wszystkim, zawsze można studiować Pismo św. Poza tym, można zwrócić się o radę do księdza, z którym zespół jest w kontakcie. Można też poszukać wskazówek w dokumentach Synodu Krakowskiego, gdzie zawarty jest bogaty zbiór zadań dla świeckich.

Zespół musi starać się nauczyć widzieć potrzeby i problemy parafii, sąsiadów i samych członków zespołu.

Czasem kłopoty z programem wynikają stąd, że zespół chce zrobić zbyt wiele, stawia sobie liczne i wygórowane zadania, a w rezultacie przerzuca się od jednej sprawy do drugiej, niczego nie kończąc. To także może prowadzić w końcu do zniechęcenia. W takich wypadkach trzeba powiedzieć sobie: „Lepiej zróbmy mało, ale dobrze” i ułożyć pewien program — minimum. Jeśli to z kolei nie zadowala wszystkich uczestników, można przedstawić następującą propozycję: niech nasze spotkania dzielą się zawsze na dwie części: W pierwszej będziemy realizować skromnie, ale systematycznie, nasz program — minimum. Natomiast druga część będzie otwarta dla wszelkich innych inicjatyw.

Ogólnie można powiedzieć, że dobrym lekarstwem na wszelkie kłopoty programowe jest kontakt z żywym organizmem społecznym, jakim jest parafia czy Archidiecezja. Tam życie przynosi problemy i tematy pracy, ono też narzuca hierarchię ich ważności.

Najbardziej może dotkliwym zagrożeniem dla zespołu jest brak wzajemnego zrozumienia u jego członków. Nie zawsze zespół powstaje z ludzi, którzy dobrze się już znają, mogą więc po pewnym czasie ujawnić się u uczestników różne przykre cechy charakteru. Wtedy jedni zaczynają drażnić drugich, narastają wzajemne niechęci i żale. Kluczem do rozwiązywania tych trudności są chrześcijańskie zasady miłości bliźniego i pracy nad sobą, a przecież ostatecznym celem istnienia zespołu jest właśnie realizacja tych zasad. Trzeba podejmować ciężki trud wybaczenia i prośzenia o wybaczenie, łagodzenia napięć a nie ich podsycania, życzliwego dialogu z bliźnim, który w danym momencie „działa mi na nerwy”, ale przecież jestem przekonany — i muszę być przekonany — o jego dobrej woli. Jeśli to się uda zrealizować, to trudności przemienią się w sytuację dającą jakieś dobro obydwu stronom niedoszłego konfliktu. Pamiętajmy przy tym zawsze o wła-

ściwościach naszej ludzkiej natury, w której chwilowa emocja często dyktuje nam nierozważne działanie, a jeden gest czy słowo potrafią odepchnąć od siebie nawet przyjaciele.

Gdy więc czujemy atmosferę konfliktu, trzeba przede wszystkim zatrzymać jej narastanie — zmienić temat rozmowy, starać się nie zrobić niczego, co może sytuację pogorszyć. Gdy minie nieco czasu, emocja opadnie, i albo cała sprawa okaże się błahą, albo powstaną warunki do spokojnej dyskusji. Jednak pierwszym i zasadniczym krokiem w kierunku postawy życzliwego dialogu jest kontrolowanie naszych własnych myśli i wyobrażeń o bliźnich. Nie można dopuścić do wytworzenia w sobie „czarnego” obrazu bliźniego, bo jeśli zaczniemy rozważać systematycznie wszystkie prawdziwe czy rzekome krzywdy i afronty, doznane od kogoś, i delektować się rozpamiętywaniem jego wad, wytwarzać poczucie wyższości, wówczas budujemy w sobie barierę, którą później trudno będzie przekroczyć.

Dlatego myśląc o bliźnich i widząc nawet ich oczywiste wady i uchybienia, starajmy się zrównoważyć to przypomnieniem ich dobrych uczynków, które przecież każdy ma na swym koncie. Inaczej trudno nam będzie zachować zawsze atmosferę bliskości i życzliwości w zespole, bo — nie łudźmy się — żaden zespół nie składa się z ludzi idealnych, a dłuższa współpraca ujawnia nie tylko cechy sympatyczne, ale i „kolce” charakterów.

Czasem duży pożytek mogą przynieść dni skupienia czy rekolekcje, wspólnie odbyte — i przeżyte — przez cały zespół.

Niekiedy zespół może objawiać tendencje do zamknięcia się we własnym kręgu, do izolacji. Trzeba wtedy tym usilniej starać się o ożywienie łączności z parafią, z Archidiecezją. Niekiedy uformowana już grupa musi rozejść się, aby stworzyć nowe ośrodki krystalizacji.

Tekst opracowany przez Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej w Krakowie.

STAŁOŚĆ W ZMIENNOŚCI

O LIRYCE BORYSA PASTERNAKA

I

Czytanie Pasternaka i myślenie o nim to obcowanie z jednym z największych zjawisk współczesnej poezji.

Z premedytacją używam określenia „zjawisko”, gdyż odpowiada ono nie tylko szczególnej pozycji poety i uczuciu olśnienia, jakie staje się udziałem czytelników. Chodzi o coś więcej, o zjawiskowość innego niż tamte typu, i idąc tym tropem wkraczamy od razu in medias res. Zresztą — szlakami już uitorowanymi przez wiele krytycznych refleksji.

Sprawa polega na pasternakowskiej sytuacji poety wobec świata.

Na początku tworzenia jest to sytuacja obnażonego maksymalizmu wyobraźniowego. Wchłaniania i wszechogarniania. Wpisania się w porządku natury. Przemówienia głosem trawy, ogrodu, lasu, deszczu, zawiei. Pasternak jest wszystkim i wszystko jest Pasternakiem; podmiot utożsamia się z przedmiotem.

Tak jak napisze sam, z myślą o Błoku, ale najwyraźniej i o sobie:

„Wydawało się, że stronicę wypełniają nie wiersze o wietrze i kałużach, latarniach i gwiazdach — ale że latarnie i kałuże same pędzą po powierzchni czasopisma swą wietrzną drobną falą, że same pozostawiają na niej swe wilgotne, a tak silnie zaznaczające się ślady”.¹

Wczesny pasternakowski wiersz ma przeniknąć w samą istotę rzeczy i utożsamić się z nią. Ma ułożyć się w formy naturalne — w sensie współmierności z istnością zjawisk natury. (Byłoby to więc coś w rodzaju propagowanej kiedyś przez Awangardę Krakowską „ekwiwalentyzacji”, ale głębiej i szerzej rozumianej.) Sam zaś twórca ma zostać zjawiskiem wśród zjawisk. Tak właśnie odebrała to Maryna Cwietajewa, z zachwytem obsypująca Pasternaka syntetycznymi definicjami, opartymi na ulubionych przez siebie rozwartych antynomiiach:

„Dla Pasternaka charakterystyczne jest nie samo przebywanie w przyrodzie, lecz absolutna niemożliwość najmniejszej w niej

¹ B. Pasternak: *Szkice do autobiografii*, w: Tenże: *Drogi napowietrzne i inne utwory*. Warszawa 1973, s. 52. Tłumaczenie Seweryna Pollaka.

nieobecności. Ani człowiek nie może tak przebywać w przyrodzie, ani przyroda w człowieku; tak przyroda może przebywać tylko w sobie samej. Samoistnienie. Wynika z tego jasno, że Pasternak nie został stworzony dnia siódmego (gdy świat, po stworzeniu człowieka, rozpadł się na różne «ja»), lecz wcześniej — gdy powstała przyroda. A to, że urodził się jako człowiek, jest zwykłym nieporozumieniem. (...) Bo nawet wówczas, gdy Pasternak mówi o sobie i dla siebie — jest tylko głosem w chórze przyrody, równym każdemu innemu jej stworzeniu”.²

Słowa poetów o poetach, zwłaszcza wypowiediane w zachwyce, nie są po to, by je weryfikować. Także i tu należy uchwycić sens konceptu i nie pytać natrętnie, jak w idealnym stanie utożsamienia możliwe byłoby tworzenie, jako, w istocie, akt każdorazowego wyodrębnienia; na ile największa naturalność spełniająca się w słowie musi być konwencją i grą; i czy wymarzone przez Pasternaka bycie żywiołem — spadanie deszczem, powracanie lawiną, rzucanie „garści słów jak sad bursztyn o świecie” — możliwe jest inaczej, niż w ludzkim akcie kreacyjnym, narzucającym chaosowi formę.

Przeniknąć do sedna — to jedno, i jest w tym coś z husserlowskiej „intuicji ejdetycznej”, z sięgnięcia świadomością do istoty rzeczy — bo też właśnie Bergson i Husserl wydają się właściwymi patronami filozoficznymi tego ucznia Cohena jakim był Pasternak, mający dziś w Marburgu nawet ulicę swego imienia.

Natomiast utożsamiać się — to co innego. I wiersze pokazują, że to nieosiągalne. Są w nich wprawdzie wizje jakby pisane sadem, ogrodem, wiatrem,³ ale raz po raz odnajdujemy tam znaki wydzielonej obecności twórcy.

Jak choćby tam, gdzie widać —

W osatanienu ljustszejesa piwo
S usow, obrywow, mysow, skał i kos
Mielej i mil. I guł i połychanije
Okaczennoj łunoj kak iz łochani
Puczyny. Szum i czad i sztorm w zasos⁴

² M. Cwietajewa: *Poety s istortiej i poety bez istortj*. Almanach „Glagol” nr 3, Ann Arbor 1981, s. 219.

³ Por. na ten temat studium J. Faryny: *Wybrane zagadnienia poetyki Borysa Pasternaka*. „Slavia Orientalis”, 1970, nr 3, s. 271.

⁴ W zapamiętaniu splenionego piwa

Z ust wysp, z usypisk, z urwisk stromy bieg

Z mielizn i mierzej. Łoskot i olśnienie

I w cebrze głębi księżycowe wrzenie

I szturmy sztormu wessanego w brzeg.

(Tłumaczenie autora artykułu. Jego autorstwa także wszystkie zamieszczone

— i gdzie wiersz stara się istotnie być s a m y m morskim przyplywem, zostając nim we wszystkich swoich obrazowych, fonicznych i składniowych porządkach — lecz jednocześnie fenomenalne, z gruntu pasternakowskie „ljszczajesza piwo” ustanawia na samym początku sui generis cudzysłów czy optyczną przegrodę. Tak oznajmia o sobie sam twórca, stosując swoje ulubione zdenerzenie walorów — odświętności i przyziemności, a zwłaszcza pierwotności i artefaktu; łącząc „słowa wywodzące się z najodleglejszych od siebie porządków leksykalnych”.⁵ W młodości sprowadzało to na Pasternaka zarzuty „braku smaku i wewnętrznego chaosu”⁶ — nim stało się widoczne (choć nie dla wszystkich), że „chaos” jest i n n y m porządkiem.

Niepodobna zatem być — w przyjmowanym znaczeniu — zjawiskiem i twórcą zjawisk jednocześnie. Ale wielka poezja jest i po to, by zmniejszyć obszar niepodobieństwa.

Toteż wczesne pasternakowskie wiersze pełne są przekraczania granic możliwości; wypełnia je szczęśliwy, kreacyjny rozmach oznajmiający się już w debiutanckim tomiku *Bliźniak w chmurach*, potężniejący w *Ponad barierami* i rozsadzający *Siostrę moją* — *życie*.

Siostra... to owoc wielkich wagarów, na które poeta, niby niesforny, genialny uczeń uciekł w samym środku historycznego spiętrzenia, latem 1917, po to, by — wyzywająco lekceważąc i odrzucając społeczne uwarunkowania — zanurzyć się we własny żywioł liryczny i rozpętać własne wyładowania wielkich poetyckich mocy. (Można by o tym rzec, parafrazując nieco tylko późniejsze słowa innego poety: „A latem niechaj lato, nie Rosję zobaczą”.)

Będzie to już zapowiedź własnego rozumienia sensu egzystencji ludzkiej w historii i szansy możliwej do osiągnięcia swobody.

Tak więc akt kreacji, tworzywo i twór — wszystko zostaje zmieszane. Granice są jeszcze zatarte.

Tak można istnieć w poezji czując się Stwórcą. I wczesny Pasternak jest nim. Odkrywszy w sobie wszechmoc cieszy się nią jak dziecko (wiele już pisano o jego dziecięctwie jako sposobie bycia). Wymachuje na prawo i lewo pałeczką Prospera. O kosztach jeszcze nie myśli, może ich nawet nie podejrzewa. Nie dba o metafizyczne głębie, skoro zaufał samemu życiu, a ono wydaje

w przypisach filologiczne spolszczenia cytowanych w oryginale wierszy Pasternaka, jak również, jeśli nie zaznaczono inaczej, przekłady przytaczanych w tekście artykułu cytatów).

⁵ W. Trenin, N. Chardźijew: *O Borsie Pasternakie*, w: *Boris Pasternak Essays*. Edited by N. A. Nilsson, Uppsala 1976, s. 14.

⁶ Cyt. za: W. Trenin, N. Chardźijew, op. cit.

mu się całkowicie uległe, dostępne do przeniknięcia i ogarnięcia.

Nic nie ujmując pasternakowskiemu oddaniu poezji — stanowi ona dla twórcy rodzaj cyrkowej areny. Wiersz ma zawsze coś z akrobatycznego numeru, obliczonego na zawrót głowy odbiorców. Glissanda przerzutni, spiętrzenia aliteracji, łańcuchy eksplodujących metafor, energia rytmu, chętnie podkreślana daktylicznymi rymami, będącymi jak skoki z trampoliny — wszystko to pracuje na efekt oszołomienia, jęk zachwytu. Nie darmo porówna kiedyś Pasternak poezję do chodzenia po linie.⁷

Będąc takim stwórcą traktuje się Stworzyciela wszechrzeczy niemal poufale, jako swego rodzaju kolegę po kreatywnym fachu, „wszechmocnego boga drobiazgów” (w tym wczesnym okresie jeszcze z małej litery!).

Pisze się:

Ja wiszu na pierie u Tworca
Krupnoj kaplej liłowego łoska⁸

— i jest w tym — nie pozbawiona kokieterii — pewność, że tak się estetycznie ukształtowałszy nie będzie się bezużytecznie strzepniętym, lecz posłuży do upiększenia świata; że sama Opatrzność zadba o należyte wykorzystanie swego daru.

II

Taki jest początek. Nie da się prześledzić całego continuum cząsteczkowych przesunięć i przemieszczeń pasternakowskiej poetyki w ujęciu skrótowym. Trzeba więc wykonać krok przez dziesięciolecia i z późnej perspektywy ujrzeć zmienność i niezmiennosc.

Warto jednak zauważyć i pewien fragment środkowego okresu tej poezji, usytuowany w drugiej połowie lat dwudziestych.

Pasternak dokonuje wówczas próby zagarnięcia i wpisania w siebie (skoro ciągle jeszcze jest światem, a świat — poetą) — także i tego, co w oficjalnej hierarchii wartości jest uznane za najważniejsze: ciągu zdarzeń historycznych, składających się na genealogię systemu. Jak inni przystępuje do egzaminu z rozumienia praw historii, odrabiając jakby swe wielkie wagary i podejmując zlekceważony kiedyś obowiązek współuczestnictwa. Jak

⁷ W liście do Renaty Schweitzer z 25 lipca 1959. Doda co prawda, iż po tych linach „...trzeba chodzić tak, jakby to nie były liny, jakby chodzenie po nich nie różniło się niczym od stąpania po podłodze czy po udeptanej ziemi” — ale wolno w tym dostrzec efekt późno już danej samowiedzy; wcześniej sztuka linokoczka jest właśnie ostentacyjnie demonstrowana. (R. Schweitzer: *Drużba s Borisom Pasternakom*. „Grani” 1965, nr 58, s. 55).

⁸ *Wiszę na płórze Stwórcy / Wielką kropką liłowego blasku.*

wielu innych, czyni to z dobrą wiarą — chętny i zachęcany jednocześnie.

Pracowicie zмага się z dotąd bezgranicznie uległym i plastycznym, a obecnie stwardniałym i opornym tworzywem.

Próbuje ujrzeć rewolucję jako zjawisko podwójnie naturalne.

Najpierw — jako sposób bycia samej przyrody. Uchwyciła to Cwietajewa: „Trudno wyobrazić sobie człowieka znajdującego burze w przyrodzie i nie reagującego na burze życiowe... Ponieważ rewolucja jest żywiołem, Pasternak zareagował na nią od razu”.⁹ Istotnie, zareagował, naturalizując, by tak rzec, zjawiska socjalno-polityczne; chmury stały się maszerującymi rekrutami, w szelście drzew dały się słyszeć jęki jeńców a milczenie stepu narzmięwało zapowiedziami żołnierskich buntów.

Po drugie — jako naturalne, bo nieuchronne zjawisko dziejowe, osadzone we własnym, pasternakowskim doświadczeniu. Toteż w liście do Gorkiego, przesyłając mu poemat *Rok 1905* poeta napisał, iż „...temat rewolucyjny trzeba było ująć historycznie jako rozdział wśród rozdziałów, wydarzenie wśród wydarzeń i podnieść do jakiegoś wyrazistego, niesekciarskiego, ogólnorosyjskiego poziomu”.¹⁰

A więc „wydarzenie wśród wydarzeń” w diachronii i „żywioł wśród żywiołów” w synchronii — tak miała być ujrzana rewolucja.

Okazało się to jednak zbyt trudne. W efekcie *Rok 1905*, *Lejtnant Szmidt* i *Spektorski* — pasternakowskie prace egzaminacyjne — mają wprawdzie piękne fragmenty, ale zamierzona w nich synteza nie spełnia się, a chwiejność poszczególnych jej elementów nadrabiana jest pospiesznie rymowaną publicystyką, czymś w rodzaju lirycznej reporterki, sformułowaniami brzmiącymi czasem jak autoparodia. Cały pasternakowski układ motoryczny, złożony z kalamburów dźwiękowych, wyrafinowanej instrumentacji eufonicznej, kunsztownych następstw aliteracyjnych — zaczyna w takich momentach pracować nieskutecznie, niby silnik na jałowym biegu:

Agonia osieni. Antagonizm
Piechoty i morskich diwizji.
I agitatorsza-diewica
S żargonom iz aptiek i bolnic.¹¹

⁹ M. Cwietajewa, op. cit. s. 228.

¹⁰ Gorkij i sowietckije pisateli. *Nietzdannaja ptereptka*. „Litteraturnoje Nasledstwo”, t. 70, Moskwa 1963, s. 298.

¹¹ Agonia jesieni. Antagonizm // Piechoty i morskich dywizji. // I dziewczyna — agitatorka // Z apteczno-szpitalnym żargonem.

Albo:

Wdrug kto-to zakrzytał: piechota!
Nastał wolnieniaja apogiej...¹²

(Aż się nie chce wierzyć, że to „apogeum podniecenia” mogło wyjść spod tego pióra. Wprawdzie Andrzej Wozniesieński napisał kategorycznie: „Pasternak nie miał złych wierszy”,¹³ ale są to właśnie klasyczne słowa poety o poecie mówione w zachwyceniu.)

Niepowodzenie da się wytłumaczyć wielorako. Przede wszystkim wielki liryk nie umiał być epikiem, i będzie to widoczne także w jego — teoretycznie epickim — późnym dziele powieściowym. W poematach tracił wiele energii na przerobienie opisowej calizny w swoim warsztacie formotwórczym, ale, by znowu zacytować Trenina i Chardżijewa, „liryczna detalizacja wchodziła w konflikt z opisowym zamierzeniem”.¹⁴ Czas i przestrzeń dużej formy wymagały innej organizacji materiału niż w liryce, co jednak nie następowało.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

III

Wkrótce potem ukazał się ważny tom *Powtórne narodziny* (1932), złożony z wierszy początku lat trzydziestych. Dało się w nim słyszeć powszechnie znane pasternakowskie westchnienie ku „niesłyszanej prostocie”, w którą „nie można nie wpaść jak w herzeję”.

W perspektywie tego co dalej nastąpiło, spieszo się niekiedy przesadnie, by przedstawić chęć jako spełnienie. Nie zwracano przy tym uwagi, że *Powtórne narodziny* obfitują jeszcze w bardzo skomplikowane konstrukcje poetyckie, i że jest w nich nadal obecna wcześniej znana pasternakowska poetyka, wynikająca, według precyzyjnego określenia Seweryna Pollaka, „ze zderzenia tak zdawałoby się przeciwstawnych prądów, jakimi były symbolizm i futurizm; stojąca niejako na rozdrożu linii romantycznej i formistycznej w poezji rosyjskiej”.¹⁵

¹² Raptem ktoś krzyknął: piechota! // Nastąpiło apogeum podniecenia...

¹³ A. Wozniesieński: *Mam czternaście lat*. „Literatura radziecka” 1982, nr 9, s. 77.

¹⁴ W. Trenin, N. Chardżijew, op. cit., s. 23.

¹⁵ S. Pollak: *Notatki o poezji Borysa Pasternaka*, w: B. Pasternak: *Poezje* Warszawa 1962, s. 6.

Rzecz w tym, iż zmierzając istotnie ku „niesłychanej prostocie” Pasternak zabierze ze sobą niemal cały swój poetycki inwentarz. Nie wyrzeknie się prawie niczego. Tyle, że inaczej rozłoży materiał, zmniejszy jego zewnętrzne napięcia i obciążenia, częściowo przysłoni, używając określenia Tynianowa, „obnażone chwyt”.

Pozostanie sobą. Tym samym — choć nie takim samym.

I chwala Bogu. Nic bardziej żalosego niż poeta uwięziony za młodu w poetyce własnej lub swego mistrza i skazany na dożywocie w niezmienności. A wypadki takie zdarzały się także w kręgu promieniowania Pasternaka — i istnieją do dziś.

Uznamy chyba metamorficzność za naturalną cechę każdego żywego organizmu. Także — poetyckiego.

Historia i współczesność poezji zna dostateczną ilość przeobrażeń — z ciemności w jasność, i odwrotnie, z mocy duchowej w lęk i rozchwianie, i z powrotem. Są cykle wielofazowe, z nawracaniem, po kilku odmianach, ku sobie wczesnemu. Są czytelnicze ośnienia przy powtórnych narodzinach i zażenowania, gdy wymyślnie szaty opadają i zamiast ważkiej prostoty świeci pustka; sztuka okazuje się maską bezmyślności.

Różnie bywa. Współczesna poezja rosyjska zna w szczególności doświadczenie zbiorowego przechodzenia od złożoności ku prostocie. Niekiedy wchodziły w grę zwykłe względy koniunkturalne. W większości wypadków jednak motywacje były głębokie. Decydowała powaga zbiorowego doświadczenia i ciężar przeżyć, dla których słowo zbyt kunsztowne wydawało się lekkomyślne, a więc nieadekwatne, nawet obraźliwe. Można mniemać, iż Pasternak tak właśnie czuł. Strzegąc się nadużywania jego autokomentarzy (to kuszące, ale i mylące zarazem), przytoczmy fragment listu do gruzińskiej znajomej, Raisy Mikadze z listopada 1950:

„Coraz częściej słyszę głosy najbliższych i najbardziej sprawdzonych przyjaciół, dostrzegających w moich ostatnich zainteresowaniach i w osiągniętej przeze mnie tak niełatwo mojej obecnej prostocie — upadek, zagubienie siebie samego i odejście w trywialność. Cóż — to nie jest nieszczęście. Jeśli istnieje cierpienie — dlaczego nie ma ucierpieć moja sztuka i ja wraz z nią? Może przyjaciele moi mają rację a może jej nie mają. A bardzo być może, iż zaszedłem tylko nieco dalej szlakami ich własnych losów w szacunku dla ludzkiego cierpienia i w gotowości by je podzielić”.¹⁶

Tak tłumaczy siebie sam. Znane są również wielokrotnie przez niego formułowane myśli o prostocie jako znaku najgłębszego zro-

¹⁶ „Kraj, stawszij mnie wtorej rodzinof”. „Woprosy Litieratury” 1966, nr 1, s. 187.

zumienia istoty rzeczy (gdy metaforyczność ma być cechą oglądu pierwiastkowego, intuicyjnego, niejasnego) i o wartości „ostatniej, najszerzej metafory — samoprzyrównania się do prostego człowieka”.

To co będzie się działo w jego poezji, może się też rysować właśnie jako spełnienie organiczności, jako sposób bycia zjawiskiem, realizacja samego „życia — jego siostry”. Jeśli bowiem chciał kiedyś być drzewem, to drzewo takie inaczej widzi świat jako wątła sadzonka, inaczej w ścisłości i bezwzględny wyścigu w górę zagajnika, a jeszcze inaczej gdy osamotnieje, dbając, wedle słów innego poety, „aby się nie dać wiatrowi i rosnać w górę i w głąb”, i oglądając świat w jego najdalszych dalach, ale i nad słuchując zgrzytu mechanicznych pił.

Lecz był przecież człowiekiem. I naturalną koleją rzeczy utwierdził się w sobie — ludzkim. I nieuchronnie odosabniał, wyodrębnił spośród natury.

Cwietajewa powiedziała o nim, że „...nie został stworzony dnia siódmego, lecz wcześniej — gdy powstała przyroda”. Skoro tak, to nadszedł ósmy dzień stworzenia. Istotnie były to powtórne narodziny. Nastąpiło odwirowanie zmieszanych substancji. Świat w Pasternaku i Pasternak w świecie stały się Pasternakiem — i światem.

Jest wiele poetyckich dowodów na ową postępującą świadomość oddzielności. Przyroda jest ciągle współobecna, jest obok, ale jest osobno. „Ja b razbiwał stichi kak sad / Wsiej drożju żyłok”, „Ja taju sam kak tajet snieg”, „Ja toże s nich primier bieru” (o ptakach).¹⁷ „Jak” i „też” — to znaki wyobcowania.

Nastąpiła personalizacja.

Wolno tu się domyślać także — a może przede wszystkim? — rezultatów danego na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych głębokiego przeżycia religijnego. Będąc formalnie chrześcijaninem, Pasternak stał się wówczas głęboko wierzącym. Wielu przeszło podobną drogę. Zapewne korząc się przed Stwórcą twórca musiał odczuć także i to, że nie stanowi już uniwersum, nie jest początkiem i końcem świata, lecz zajmuje jedno z miejsc w ciągłości stworzenia.

Co tu przyczyną a co skutkiem, co było wcześniej a co później — nie wnikać. Należy jednak dostrzec równoległość postępowania ku prostocie (Trenin i Chardziejew określają to jako „orientację na przedmiotową stronę słowa, jego nominatywną fun-

¹⁷ Zakładałbym wiersze jak ogród / w drzeniu żyłek;

Taję sam jak taję śnieg;

Ja także biorę z nich przykład.

kcję”¹⁸⁾ ze snutymi w głównym, prozatorskim dziele refleksjami na temat szczególnej misji chrześcijaństwa, nadającym bezkształtowi świata zarazem duszę — i formę. Praktyka poety i myślenie prozaika mogą być potraktowane jako naczynia połączone.

W podobnych sytuacjach — przechodzenia ku prostocie pod wpływem głębokich motywów — poeci rosyjscy wyciągali czasem wnioski bardzo radykalne, biorąc, jak na przykład Mikołaj Zabołocki, całkowity rozbrat z dotychczasową poetyką. Mogły to być akty samoobronnych ucieczek w głąb tradycji, a skalę wziętego rozbratu można potraktować jako współmierną do odczuwanego niebezpieczeństwa.

Jednak, powtórzmy: doświadczenie Pasternaka demonstruje przeniesienie istotnych elementów własnej sztuki poetyckiej.

Nie należy się sugerować tym krytycznym ekstremizmem, z jakim sam poeta mówił o sobie wczesnym. Ci co go wspominają, zgodnie podkreślają, że był tu świadomie niekonsekwentny. Jak w takim oto zdaniu zanotowanym przez Aleksandra Gładkova:

„— Dawno już wolę Puszkina od Lermontowa, a Czechowa od Dostojewskiego i nawet od Tolstoja, ale gdy tylko pozostaję sam na sam z piórem w ręce — prawo odbicia wrażenia artystycznego, równe kwadratowi siły fascynacji wskrzesza pod piórem ich obrazy, chwytły techniczne, rytmy, barwy”.¹⁹⁾

(A w zdaniu tym ważne jest przecież nie tylko co ale i jak — bardzo w dawnym pasternakowskim stylu — się mówi...)

Ma swoją wymowę i to, że — całą duszą oddany w późnym okresie prozie i żarliwie głoszący jej wyższość — doda przecież do głównego dzieła bardzo ważny aneks poetycki, jak zgęszczony ekstrakt swego przesłania.

Oczywiście, zmiany w późnych wierszach następują, i to zmiany poważne.

Najbardziej zmienia się składnia. Zostaje uproszczona i uspokojona. Kończy się — tak charakterystyczne dla wczesnych wierszy — spazmatyczne trzepotanie zdań w siatce wersów. Czasem daje to nawet efekt pewnej zgrzebności i katarynkowości. Przypomina się okres najwcześniejszy, z czasów *Bliźniaka w chmurach*, kiedy poetyka Pasternaka nie nabrała jeszcze składniowego rozmachu.

Także wczesne, paradoksalne łączenie odległych pojęć przy pomocy „metafor dźwiękowych” ustąpiło, jak to określił Jefim Et-

¹⁸⁾ W. Trenin, N. Chardżijew, op. cit., s. 21.

¹⁹⁾ A. Gładkow: *Wstreci s Pasternakom*. Paris 1973, s. 64.

kind, zbliżaniu „...pojęć w naturalny sposób bliskich swoimi sensami, co jest podkreślane podobieństwem dźwięków”.²⁰

Upraszczają się rymy. Jeśli wierzyć twórcy pełnego katalogu pasternakowskich rymów, Glebowi Struwe — więcej jest imiesłowowych i więcej gramatycznych.²¹

Ale pozostają na przykład słynne wyliczenia, jakby sypiące się z przeciążonego zachwytem pióra. I zderzenia słów wysokich z pospolitymi. I daktyliczne, a czasem nawet hiperdaktyliczne wyrzutnie rymowe:

Kak obiezczało, nie obmamywaja
Pronikło słońce utrom, rano
Kosoju połosoj szafranowoju
Ot zanawiesy do diwana.²²

I bogata instrumentacja dźwiękowa sięgająca, gdy trzeba, po efekty onomatopieczne:

I my proszli skwoz' miel'kij, niszczenskij,
Nagoj, trepieszczuszczij olszannik...²³

Pozostaną dawne motywy: burze, deszcze, zawieje, zimy, choroby. Prawda, że w zmienionych funkcjach. Gra wielkiej artystki przejmując zachwytem, ale nie kojarzy się już — jak kiedyś w wierszu *Do Meyerholdów* — z pierwotnością kreacyjnego gestu praojca Adama.

Choroba, przekazywana kiedyś tak strukturalnie, iż cały wiersz zdawał się mieć podwyższoną temperaturę i mającyć maligną obrazów — jest tłem, okazją do wyznania wiary w Opatrzność.

Burza przychodzi nie po to, by wiersz ociekał deszczem i kołysał się od wiatru — ale po to, by stać się wieloznaczną metaforą przemijającej grozy historycznej i pożądanego odświeżenia atmosfery; a także by przygotować grunt do wyznania, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

²⁰ J. Etkind: *Mattierija sticha*. Paris 1978, s. 353.

²¹ G. Struwe: *Iz zamietok o mastierstwie Borisa Pasternaka. Koje-czto o jego rijmach*. „Wozdusznyje Puti” I, New York 1960, s. 88.

²² Nie okłamawszy — słońce rano

Wniknęło, wierne obietnicy

Kładąc ukośny pas szafranu

Po sofę aż — od okiennicy.

(Tłumaczył Józef Waczków)

²³ Z naglej, trzęsącej się i malej

Olszynki, w las cmentarny szliście...

(Tłumaczył Józef Waczków)

Nie poprzez wstrząsy, przewroty bez miary
 Na nową drogę nowe życie ruszy,
 Ale przez burze, objawienia, dary
 Rozpłomienionej, czyjejkolwiek duszy.

(Przekład Seweryna Pollaka)

Można, oczywiście, żałować tamtego Pasternaka, widząc w tym — spadek ambicji, konwencjonalizację, zatarcie rysów najbardziej własnych. Każdemu wolno odczuwać takie żale.

Ale wolno i poecie być ciągle nowym sobą. Nie należy nazywać tego ewolucją. To po prostu istnienie. Drzewo nie ewoluuje, lecz rośnie.

Drzewo-Pasternak nakłada nowe słoje na dawny, młodzięńczy rdzeń zachowując pamięć młodości. Wiersz *W szpitalu* niemal po reportersku zdaje sprawę z (przedwczesnego na szczęście) pożegnania z życiem — i na zakończenie leciutko trąca piórem wszystko co najbliższe i znajome: wiatr, światła, deszcz, ujrany przez okno kawałek sadu i skrawek nieba; a „koślawa gałązka klonu” bardzo intymnie odhuśta poecie (drzewo — drzewu) ostatni, pożegnalny pokłon.

Wszystko co dawne powróci — tyle, że ukryte w zwyczajnych słowach, w uspokojonej składni.

Późny Pasternak to sztuka zewnętrznych rozluźnień, kryjących wewnętrzne napięcia.

Ci którym żal wyobraźniowej odwagi poetyckiego akrobaty, zechcą może zwrócić uwagę na niesłychaną śmiałość wewnętrznego gestu późnych wierszy łączących w jednym liryku, w strofie, ba! w obrazie najgłębsze doświadczenie religijne z najintymniejszym doświadczeniem miłosnym:

Na świeczku duło iz uęła,
 I żar soblazna
 Wzdymał, kak angieł, dwa kryła
 Kriestoobrazno.²⁴

Oto zuchwalstwo wielkości.

Nade wszystko nie wyrzekł się Pasternak swego znaku herbowego — metafory.

Śpiętrzenia metafor uległy rozładowaniu; za to pod koniec świecą one tym silniej, oddzielone opisową przestrzenią. Zwłaszcza że zwiększył się wielokrotnie ich wymiar i zasięg. Nie są to, jak przedtem, znaki stanów uczuciowych, lecz najkrótszą drogą dokonywane wnikięcie w istotę zjawisk. Wczesny Pasternak pisał

²⁴ Na świeczkę wiało z kąta // I płomień pokusy // Wzbijał, jak anioł, dwa skrzydła // Na obraz krzyża.

obnażonymi emocjami; późny pisze stanami wysokiej samowiedzy. Tamten oszałamiał, przyprowadzając o zawrót głowy; tego się zapamiętuje. To:

Cztob tajnaja struja stradanija
Sogrieła chołod bytja.²⁵

I to:

Kak budto by żelezom
Obmoknutym w sur'mu
Tiebia wieli nariezom
Po sierdciu mojemu²⁶

I, oczywiście, to:

Skreszczenija ruk, skreszczenija nog
Sud'by skreszczenija.²⁷

I całego *Hamleta*, będącego rozbudowaną metaforą istnienia artysty, odgadującego w swym losie powtórzenie męki Chrystusa.

I owo podwojone, jakby z premedytacją przeciążone porównanie:

Ja w grob sojdu i w tretij dzień wosstanu
I, kak spławajut po riece płoty,
Ko mnie na sud, kak barży karawana,
Stoletja popływut iz tiemnoty.²⁸

(Jak wspomina Wozniesieński, ktoś zwrócił Pasternakowi uwagę, że podwójność jest nieprawidłowa. Zgodził się z tym, zmienił; a później powrócił do „nieprawidłowości”.²⁹ Prawdziwa poezja może uprawomocnić każde odstępstwo od normy bo sama jest normą — a podwójne „jak” współtworzy majestatyczny, monumentalny efekt obrazu.)

Powszechną własnością, wykorzystywaną na tytuły cudzych utworów, stał się pasternakowski artysta — „zakładnik wieczności w niewoli czasu”. (Podobnie zresztą pożyczono odeń jedno z ostatnich zdań poetyckich, jakie napisał — „I dolsze wieka

²⁵ Aby tajemny nurt cierpienia / Rozgrzał chłód istnienia.

²⁶ Jak gdyby ktoś żelazem
Zmoczonym w antymonie
Jednym cięciem mnle raził,
Tobą po sercu ciął mnie.

(Tłumaczył Seweryn Pollak)

²⁷ Skrzyżowania rąk, skrzyżowania nóg / Skrzyżowania losu.

²⁸ Zstąpię do grobu i trzeciego dnia zmartwychwstanę / I, jak się spławia tratwy po rzece, / Stulecia przepłyną do mnie z ciemności na sąd / jak karawany barek.

²⁹ A. Wozniesieński, op. cit., s. 85–86.

dlitsa dień" — prawda, że na tytuł bardzo pięknej powieści Czyn-giza Ajmatowa.) Metafory Pasternaka są dzisiaj wspólnym dobrem Rosjan; może właśnie dlatego że zaszedł „...tylko nieco dalej szlakami ich własnych losów w szacunku dla ludzkiego cierpienia i w gotowości by je podzielić”?

I gdyby z całego poety został tylko jeden obraz z wiersza *Sierpień* — skrót podzielonego losu i cierpienia ukochanej kobiety:

Prostimsa, biednie uniżenij
Brosajuszczaja wyzow żeńszczyzna!
Ja — pole twojego srażenija.³⁰

— to starczyłoby tego, aby dała się odczuć poetycka wielkość twórcy.



Tak uczłowieczone zjawisko Pasternak okazuje się stałe w zmienności.

Być może podobnie jak wczesne wiersze starały się zostać ekwiwalentami istnienia w naturze — tak wiersze późne z ich rozluźnioną przestrzenią opisową, spinaną obrazową refleksją są odpowiednikami świadomej obecności w świecie; stanowią jej paradygmaty.

A więc zasada pozostaje.

I jeszcze być może, iż samo życie twórcy daje się odczytać jako wielka metafora doświadczeń współmieszkańców jego czasu. Ukazuje się jako szczególny rodzaj dzieła pisanego własnym losem i, czujemy to instynktownie, większego od każdego z oddzielnych dokonań.

I wtedy sztuce kres przychodzi
Ziemia i los głęboko wzdycha
(Przekład Seweryna Pollaka)

— z ostatnim, skromnym, czytelniczym votum separatum: prawdziwej sztuce nie przychodzi kres nawet wtedy.

Andrzej Drawicz

Tekst ten wygłoszony został podczas sesji naukowej poświęconej twórczości Borysa Pasternaka, zorganizowanej przez Instytut Filologii Rosyjskiej UJ w dniach 25 i 26 listopada 1983; sprawozdanie z sesji zamieszczamy w tym numerze.

³⁰ Żegnaj kobieto, bój tocząca
Z dnem poniżenia nleugięcie
Jam polem twoich walk — do końca.
(Tłumaczył Józef Waczków)

„TYLE POWITAŃ W DŁONI...” O POEZJI LESZKA A. MOCZULSKIEGO

Niedługo po sobie ukazały się dwie książki poetyckie Leszka A. Moczulskiego¹: tom wierszy wybranych (czy bardziej — zebranych, zważywszy zawartość...) — *Głosy powrotu* i obszerny zbiór nowych liryków — *Powitania*. Ten ostatni dzieli od debiutanckiej *Próby porównania* okres niebagatelny: dwadzieścia lat.

Moczulski debiutował współcześnie z poetami kręgu Orientacji. Ale niewiele jest w jego wierszach podobieństw do hybrydowego poezjowania. Przede wszystkim: inny jest język tych wierszy. U Moczulskiego nie odnajdziemy niczego z tych — tworzących zbiorowy kod — charakterystycznych środków: uroczystej, patetycznej stylizacji, „filozoficznej” poezji abstraktów i uniwersaliów, archetypów, poetyckich definicji. Przeciwnie: świat juveniliów Moczulskiego to świat konkretny, zmysłowo doświadczanej natury, mocno trzymający się ziemi. Podobnie bohater tej poezji: to nie homo doctus czy everyman, to ktoś mieszkający raczej na Suwalszczyźnie niż w „okolicach otwieranych rdzewieniem ptaka”.

W dziesięć lat później Moczulski uczestniczy w tej pełnej energii i entuzjazmu poetyckiej „zmianie warty”, jaka dokonała się za sprawą „pokolenia 68”; jego książka *Nawracanie stracha na wróble* (1971) zostaje uznana — zarówno przez współtwórców Młodej Kultury, jak i przez „starszą” krytykę — za jeden z najważniejszych manifestów nowej poezji.

W *Nawracaniu...* kreuje Moczulski poetycką „historię cywilizacji” — wskazuje przyczyny dzisiejszego wyglądu świata, źródła świadomości żyjącego w nim człowieka. Kreśli kierunki, w jakich rozwija się współczesność, tworzy przygnębiającą antyutopię, wizję przyszłości, gdzie „ostatniego żywego człowieka na ziemi” przechowuje się w muzeum — „dla nauki przyszłych pokoleń” (*List mojego przyjaciela Browna*). A wszystko to w ironicznej poetyce dziecięcej zabawy: w historię, wojnę, postęp. Symboliczne *Odkrywanie Ameryki* (tytuł jednego z wierszy) dzieje się na podwórku, w klasie, na lekcji historii. Klasa, lekcja, podwórko to miniaturowe obrazy świata. Świata dziecinnego: tu zabija się na

¹ Leszek A. Moczulski: *Głosy powrotu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.

Leszek A. Moczulski: *Powitania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983.

niby, a fajka pokoju i słowo honoru znaczą wiele. I wtedy przechodzą dorośli: niszczą raj naiwnych wiar i wartości; koniec zabawy:

...Nie ma już prawdziwych wojen na świecie
odkąd do zabawy dołączyli się dorośli...
odkąd dorośli wmieszali się do zabawy
trzeba naprawdę wykluwać ludziom oczy...

(Z teki siedmioletniego mistrza)

Dziecko i dorosły, i — podobnie nacechowane — kolejne opozycje: outsider — prymus, marzyciel — trzeźwy racjonalista. Wynik tych konfrontacji jest przesądzony: w klasie zakąła z „ośle ławki” przegrywa z prymusami; poza nią — pojedynczy człowiek ulega rzeszy entuzjastów nowoczesności:

...tylu było w naszej klasie / przyszłych wielkich i sławnych
uczonych,
tak chcieli się natychmiast zasłużyć dla dobra całej ludzkości,
tak podnosili ciągle w górę dwa palce,
tak się wrywali nieustannie do odpowiedzi,
że nie udało mi się nawet na jedną chwilę
zatrzymać, niestety, postępu.

(Z teki siedmioletniego mistrza)

Dziecięcy bohater musi jakoś chronić wartości, którym w cichości ducha dotrzymuje wiary. Obroną staje się, rozmaicie używana, ironia. Moczulski upozował swojego bohatera: to „ostatni w klasie” fantasta. Wyposażył go dzięki temu w przewrotną, pozornie naiwną „dziecięcą” optykę widzenia i osądzania świata. Poetyka gry podwórkowej, lekcji — przechodzi, w jeszcze łagodne, zaledwie ośmieszające, i granie konwencjami „dorosłego” czyli oficjalnego języka: czytanki (*Propozycja czytanki szkolnej*), przemówienia (*Głos, Przemówienie*) czy komunikatu (*Weekend*). I objawia się, dzięki tej optyce, absurdalność, sztuczność „normalnego” języka. I świata, który opisuje i tworzy ten język. Moczulski bardzo często posługuje się poetyką „cudzego głosu”, liryką roli — to forma uzyskania dystansu do świata, forma odegrania się na śmiertelnie poważnym porządku „dorosłych”.

Bohater jego poezji jest szczególnie wyczulony na zagrożenie ze strony prymusów, „oredowników postępu”. Obwinia ich o tendencję do unifikującego dopasowywania poszczególnego człowieka do świata, ociosywania osobowości z tego, co indywidualne, a co mogłoby przeszkodzić karnemu marszowi w jasną przyszłość. (*Poprawka do autobiografii*). Uniformizacja, gęsta sieć instytu-

cji — to tylko powierzchowne, pozorne uporządkowanie świata. Naprawdę jest on etycznym chaosem, nie ma żadnych kryteriów wartości; wartości są wymienne więc relatywne; świat, siłą bezwładu, trwa jako równowaga bezwartości. (*Równowaga*). To świat nijaki i podrzędny: jego instytucje są marnymi atrapami wartości, które rzekomo wcielają. I tylko z atrapami z a m i a s t wartości styka się bohater *Nawracania*...:

Nigdy osobiście / Zawsze mają zastępców.

Pan Bóg przysłał mi katechetę. / Nie miał żadnej władzy.
(Zasłaniał się brakiem wyobraźni.)

Nie lepiej było z innymi.

Zamiast Marksa / przyszedł chudy urzędnik...

(*Notatki z nie odbytej audiencji*)

Bohater jest tu zazwyczaj w sytuacji: sam wobec innych, człowiek naprzeciw tłumowi. Porozumienie okazuje się niemożliwe, te wiersze to świadectwa głuchoty tłumowi, niemożności kontaktu. Ale sama sytuacja mówienia stwarza, odbijając ją, dramatyczny z ducha model wiersza: zawsze jest w nim obecny ktoś mówiący do określonego słuchacza, i ów słuchacz — nawet, gdy będzie nim wrogi czy tylko obojętny tłum. Wiersz staje się monologiem wypowiedzianym wobec kogoś, niekiedy nawet mini-scenariuszem z „didaskaliami”:

...Pierwszy krok do przodu. *Gwizdy*.

Harde spojrzenie. *Nie ustają gwizdy*.

Drugie niezgrabne zdanie. *Tupanie nóg*.

Rozdzieranie szat. *Ogólny tumult i zamieszanie*.

Krzyk na całe gardło. *Wycie*.

(Głos)

Człowiek mówiący jest, być może, poetą. Jak to pisał Zagajewski: „*W tym gęstym tłustym tłumie... gdzie każdy jest poetą, poeta staje się każdym*”... Jest, jak wszyscy, określany, zdominowany przez swój świat. Dlatego rzeczywistość poetycka, którą kreuje w wierszu, nie może nie odzwierciedlać praw tego świata. Będzie to rzeczywistość okrutna, bezwzględna — „*mały domowy Oświęcim*”. To słowa z wiersza *Wyjście*, dyskretnej i pełnej szacunku polemiki ze słynną *Radością pisania* Wisławy Szymborskiej. Pisze Moczulski:

Sarna ucieka przed pogonią. / Aby uciec trzeba znać drogę.

Nie może jednak znaleźć wyjścia / z twojego spojrzenia...

Ręce twoje są przeszkodą nie do przebycia.
 Zatarasowane są wszystkie przejścia.
 Mały, domowy Oświęcim ...

Sarna w świecie wiersza to jakby figura losu poety w jego rzeczywistości. „Radość pisania” nie może być czysta: ten, kto tworzy, uwikłany w swoją współczesność, ani na chwilę nie potrafi o niej zapomnieć, uwolnić się od niej. Czy od odpowiedzialności za nią. Nie potrafi: pomimo wszystko nawraca — nie tylko tytułowego stracha na wróble — na „wiarę w człowieka”. Gorzka powinność: n a w r a c a się przecież na wiarę już odrzuconą, poniechaną dla mamiącej spokojem sumienia nowoczesnej schizmy.



„Mówcie do ściany / krzyczcie do ściany / ściana was wysłucha...
 nie leczcie się z serca / nie leczcie się z głosu ...”

(Mówcie do ściany)

Isście romantyczny nakaz — czysty poryw, wbrew racjom rozsądku i rozumu. Wypowiedziany wprost, bez ironicznej asekuracji przed pomówieniem o anachroniczność czy sentymentalizm. Nakaz romantyczny, w romantycznym sztafażu i języku: „serce”, „krzyk” — to znaki tej postawy. Najwyższe napięcie emocjonalne, temperatura spraw ostatecznych — to kolejne jej cechy. Taka postawa tożsama jest u Moczulskiego z młodością; rozumianą bardziej jako kategoria moralna niż biologiczna. To młodość, która „mierzy siły na zamiary”, patronem jej maksymalizmu — etycznego przede wszystkim — jest Ikar... Gwałtowne pragnienie wartości, prawdy, godności jest tu potrzebą elementarną i nie do oszukania — jak głód (*Woła mnie głód*). Bunt przeciw rzeczywistości, która ignoruje czy wręcz bezczęści to pragnienie — jest skrajny, ostateczny, aż do samozatraty (*Róża*). Wyrażają go natrączywe, oskarżycielskie pytania czy raczej żądania wobec świata:

...Do którego zaliczycie mnie pokolenia?
 Do pokolenia pogardy czy wzruszenia ramion?
 Do czego mnie przymierzacie?
 Do buntu czy do grzeczności?
 Którą opaskę zdejmiecie z moich oczu?
 Opaskę ślepcy czy opaskę młodości?
 Kim miałem być?
 Mięsem na stosie ofiarnym?
 Czy też gnojem pod przysłe pokolenia?

Czym miałem zapłacić?
 Krwią własną?
 Czy tylko własnym garbem? ...

(Pieśń I)

Choćby były to pytania rzucone w próżnię czy nierozstrzygalne — ważne jest, by zaistniały, żyły. To jedyna szansa wydobycia się z „nijakości, szarości, beznadziejności” i — może najgorszej — „bezmienności”. (Na szarość naszych nocy). Dlatego tyle w tej poezji próśb o Chwilę Ostateczną, bez szansy odwrotu czy kompromisu, narzucającą jedyną godną decyzję:

...A jeśli trzeba, Boże, / uderz mnie w twarz...
 abym nie zasnął...

Ochroń nas, Boże, żeglarzy / przed tą przystanią poważną.
 Przed rezygnacją z szaleństwa / i niemożliwym spokojem...

(Pieśń III)

Sensem takiej postawy jest — „przebudzenie”; to kolejny ważny znak poezji Moczulskiego. Paradoksalne przebudzenie się z jawy, z rzeczywistości, która jest jak męczący koszmar, zbyt absurda, by można się zgodzić na jej jedyne, nieodwołalne istnienie. Będzie to zatem przebudzenie do „normalności”, do najprostszych, niezwykłych elementów i wartości świata, które wydają się niemal cudem:

...Widzę, jak powoli, nieśmiali przyzwyczajacie się do cudu
 normalnej
 rozmowy, i w wielkim skupieniu mówicie do siebie uważnie
 patrząc
 sobie w oczy, czy to nie jest złudzenie. ... Jest poranek.
 Wstają wszyscy głodni i wyklęci przez marzenia, umęczeni
 tęsknotą.

Oto cud i łaska przypadkowej rozmowy z nieznanym.

Oto kobieta — czesze włosy i śpiewa.

Oto mężczyzna — kraje chleb.

Oto ci, którzy klęczą i ci, którzy nigdy nie ukłękli nareszcie
 zrozumieli, że ktoś chciał posiać między nimi ziarno nienawiści,
 aby utrudnić im w życiu spotkanie...

(Głos)

Rzeczywistość, z której budzą się do życia bohaterowie tych wierszy jest przecież jednoznacznie określona. Zawęza się tu pole widzenia (co jednocześnie wzmacnia ostrość sądu, potęguje emo-

cje) — chodzi już nie o los „całej współczesności”, lecz niewielkiego jej fragmentu zawartego między Odrą a Bugiem (*Kuranty, Pieśń IV*). W tej perspektywie — a jest ona podstawowa dla *Narzędzi i instrumentów* — mówienie w imieniu Młodości okazuje się głosem pokolenia, które poczucie swej wspólnoty opiera na znany doświadczeniu historycznym:

Potrąceni w najdłuższych kolejkach
 po sprawiedliwość pokój i prawdę / deptani codziennie,
 oszukiwani na nadziei i czerwieni róży,
 przywoływani stale do porządku, / ustawiani w regularne
 szeregi
 poszturchiwani przez entuzjazm,
 przez krzykaczy pierwszego lepszego zwycięstwa,
 my, / wiecznie młodzi...

(*Pieśń III*)

Postawa przeciwna Ikarowemu lotowi w przebudzenie — to „przeczekiwanie”, zatruty spokój serca i sumienia. Kapitulacja, czyniąca życie letargiem podobnym do śmierci (*Białe spadochrony*). Los wyleczonego z głosu i serca — *Manekina*.

Tak silnie spolaryzowany, nasycony najwyższymi, wyrażanymi wprost emocjami — świat poetycki jest zdominowany niemal całkowicie przez żywioł dramatyczny. Tu potrzebna jest pewna dygresja. Wiersze *Narzędzi i instrumentów* mają teatralny rodowód: w 1974 roku Teatr STU wystawił zbudowany z nich poemat obrzędowy pt. *Exodus*, do muzyki Krzysztofa Sz wajgiera. Rodowód odzwierciedla nawet kompozycja książki: wiersze-monologi, sceny, poprzedzielane są — na zasadzie kontrapunktu czy puenty — songami. Wybór teatru i muzyki, jako środków wzmacniających siłę i zasięg głosu — pociągały za sobą pewne serwituty: konieczność komunikatywności, nastawienie na natychmiastowe porozumienie, ekspresję zdolną porwać zbiorowego odbiorcę. To poezja — także poza teatrem — do wygłaszania. Język imituje gorący, niecierpliwą tok żywej mowy: pełen kolokwializmów, retorycznych pytań, zwrotów do słuchacza, wyrażań ekspresywnych.

Dramatyczność, wręcz teatralność tekstu stwarza pewien dystans, jakby wpisuje w sposób odbioru takiej poezji — odczucie teatralnej rampy. Broni tym samym przed — zabójczymi dla liryki — skutkami „mówienia wprost”, wyzwania, nadużywania krzyku. Ale też przenosi poezję Moczulskiego w regiony, gdzie niemal niemożliwe są: skupiona refleksja, wyznanie, oszczędny obraz, metafora...

Nastawienie na najwyższy aksjologiczny celownik, ostateczne

natężenie emocji — nie mogą trwać. Moczulski wie o tym. Rozpoczyna się w jego poezji — myślę tu już o tomie *Oddech* — poszukiwanie, dotąd nie dostrzeganej czy odrzucanej — a przecież także istniejącej — tej jasnej, dobrej strony rzeczywistości. Poszukiwanie spokoju, pogody, harmonii — znamionujące stopniowe jednanie się bohatera tej poezji ze światem, odkrywanie jego porządku. Ale — i to najważniejsze — porządku i sensu niejako naturalnego, niezależnego zwłaszcza od polityki i historii:

Krótko biją serca.

Po co nam wściekłość? Kiedy błyskiem jest tylko nasz wzrok.

Otwieraniem oczu — życie.

Czyż prócz zachwyty spotkać nas mogą
rzeczy naprawdę wielkie? ...

(*Krótko biją serca*)

Kapitulacja, rezygnacja z dawnego maksymalizmu? A może tamten — pełen nieskrywanej rozpacz, gniewu i lęku — ton oskarżeń był głosem człowieka całkowicie bezradnego, bezbronnego, w pewnym sensie — słabego? Bo identyfikującego się z racjami polityki i historii, uzależnionego. Aby się z tego zniewolenia wydobyć potrzebny jest „archimedesowy punkt”: stały grunt, miejsce — niepodległe ciśnieniu teraźniejszości — dzięki któremu można ten świat oceniać z zewnątrz, nie będąc w nim całkowicie i bez ratunku pogrążonym. W owej, jeszcze niepewnej, zgodzie na przyrodzony porządek natury rysuje się taka szansa. Człowiek utwierdzający swoje bezpieczne i celowe miejsce w świecie nie popada w panikę, nie krzyczy. Nie jest przypadkiem wyciszenie emocjonalne tej poezji, jej dążenie do obiektywizacji sądów, opanowania świata — poprzez trafne, metaforyczne nazwanie.

Salon mód i *Szpital* to dwie metafory skrajnie przeciwstawnych alternatyw, jakie proponuje człowiekowi współczesność. Salon — domena gry, maski, konwencji, munduru; jest zaprzeczeniem — niestety zwycięskim — tego, co naturalne, prawdziwe, istotne (*Przywidzenia*, *Salon mód*). Szpital — miejsce, na które skazuje się nieprzystosowanych, niepokodzonych ze światem salonu mód. Normalni i obłąkani — to pogłębiona opozycja prymusa i outsidera. I znów pacjent psychiatrycznej kliniki, choć pokonany i znieważony, jest moralnym triumfatem. Ocala ważne ludzkie wartości: suwerenność osoby, wolność wyobraźni, i myśl, zdolność mówienia i kochania (*Dzisiaj włożyłem...*, *A kiedy doptyniemy...*). Znowu odwrócona perspektywa: widzimy, jak to właśnie za ostatnimi normalnymi zatrzaskuje się dziś drzwi bez klamek. Po ich stronie jest prawda — i poezja. Ale i tu widać znamienne prze-

sunięcia akcentów. Biorąc w obronę „skrzywdzonych i poniżonych”, wiersze Moczulskiego nie przemawiają już w imieniu nieprzejednanego buntownika, lecz ciszej i może prawdziwiej? — w imieniu zmęczonych, zrezygnowanych:

Ten smutek zachwianych, oswiałych i milczących,
ostygłe kobiety robiące na drutach,
ten smutek mechanicznie siadających do stołu...
jak talizman choroby ukrywany nie pod tymi wymawianymi
słowami.

I ta podejrzliwość, na którą daj Panie swoje oceny,
a pod nogami na tę chwilę życia zachowaj stały ład.

(Ten smutek...)

To ważne: zamiast wołania o zrozumienie i uznanie własnej racji, rozlega się teraz skupiona prośba o łaskę zrozumienia innego człowieka:

Włóż Panie swe skrzypce w każdą naszą krzyczącą rozmowę
łatwe pytania uratuj dla nas raz jeszcze
a choćby były to pytania naiwne a choćby były to pytania
płytkie

daj nam raz jeszcze szansę modlitwy...

na tę chwilę w której tylko potrafimy żyć

przebudź nas z tej apatii stanów przygnębienia

daj nam prostotę rozmów i zrozumienie cierpienia innych

(Włóż Panie...)

Odpolitycznienie wizji świata — poszerza ów świat o dawniej nieobecne obszary. Wyznacza je krąg motywów: dom, miłość, dziecko, przyjaźń. Poezja Moczulskiego „prywatnieje”, jej bohater zyskuje bezpieczny azyl — po prostu dom. Jest przez to silniejszy, wzmacnia się osobistymi — już nie pokoleniowymi — doświadczeniami.

Oparcie się z jednej strony w odkrywanych jeszcze nieufnie naturalnym, transcendentnym Sensie, z drugiej — w kręgu doznań osobistych, więc niepodległych zniewoleniu — uwalnia też od, zrozumiałych w chwili zagrożenia, przeciw któremu nie ma żadnej obrony — nienawiści, strachu, wszelkiego resentymentu, skłonności do polaryzującego osądzania rzeczywistości. Budzi wspierane przez wiarę przekonanie, że człowiek — każdy! — jest jednakowo uwikłany w totalną rzeczywistość polityki, niekiedy przypadkowo, wbrew woli. Celowo wzniesiona i sztucznie umacniana barykada, na której trwał oszukany, zaślepiiony przez poczucie krzywdy i gniew, bohater *Narzędzi...* — jest cieniem:

Braciszku, ty jesteś w to wszystko tylko wplątany,
 lewym ramieniem, patką na ramieniu, znaczkiem w klapie.
 Braciszku, ja cię rozplączę z tego brezentu. ...
 Pomódlmy się do subtelności, tak jak inni do zamętu.
 Inni modlą się do prowokacji, jeszcze inni do samosądów —
 my pomódlmy się do subtelności, która przywraca rysy
 ludzkim / twarzom ...
 Braciszku, braciszku, w labiryncie patki, w labiryncie krawatu,
 w labiryncie tekstów rozrzucanych nocami po domach
 aby nienawiść zawsze była niewygasłym ogniem, / aby dzielić
 dzielić
 by nikt nie wyszedł z labiryntów mów, milczenia. ...
 Miłość miłość to tak mało znaczy?
 Porozumienie to tak mało znaczy?
 A nienawiść — od niej zaczyna się i gniew i samosąd
 i hodowcy zła dobrze o tym wiedzą.
 Wiedzą, że posiadana nienawiść bujnie rodzi w najgorszych
 chwilach.
 I — kiedy blisko do światła w ludziach.
 Na placu gęstnieje tłum. / Braciszku.

(Braciszku)

Kierunek, w jakim ewoluuje poezja Moczulskiego wytyczony jest jakby na symbolicznej „drodze powrotu”. *Głosy powrotu* — ten poemat dał tytuł całemu zbiorowi „wierszy starych i nowych”, świadczy to o jego wadze. A okładkę książki zdobi, wybrany przez poetę, fragment obrazu Rembrandta *Powrót syna marnotrawnego*. Zatem powrót do źródeł, do najpierwszych aksjomatów i autorytetów — są nimi ojciec, matka, dom. Bohater tej poezji odkrywa na nowo sensowne i niewzruszone zasady dekalogu, którego tu — w Domu — nie zawiesza nowoczesna schizma. Wędruje wreszcie do źródeł prawdy o sobie — po zawodnym i wyniszczającym doświadczeniu Miasta. Dokonuje już świadomego wyboru „starego”, odrzuconego niegdyś z młodzieńczą niecierpliwością, prawa. Podobny krąg zatacza także, dające się odczytać z wierszy, samo rozumienie istoty poezji. To oczywiście przypadek, ale — mówimy o poezji — wolno w nim zobaczyć znak głębszego sensu: pierwszy, otwierający debiutancką książkę Moczulskiego wiersz zawierał taką deklarację:

...tyle ciszy mam w wiośle / tyle powitań w dłoni...

— jego ostatni tom, jakby wypełniający tak zakreśloną postawę, nazywa się — *Powitania*. *Powitania* to zapis konkretnej chwili,

historycznej, cykl opatrzony jest datami: od marca do maja 1981... Czas wypatrywanego kiedyś „przebudzenia”, czas spełnionego cudu... Wiersze kreuja zbiorowy portret „przebudzonych”, bardziej duchowy niż faktograficzny:

Instykt prawdy

kazał tym tłumom wymówić posłuszeństwo.

A ty? / Zrób coś ze swoją częścią. / Zburzone piękno odbuduj.

Niech nowe style architektury / odsłonią piękno i prawdę o nas.

(*Instykt prawdy*)

Ten liryk mieści w sobie istotne dla *Powitań* myśli. Pojęcie prawdy, która istnieje w człowieku niejako naturalnie, niekiedy tłumiona, ale zawsze obecna — jako zadanie do podjęcia. Zrównanie jej z pięknem, które także jest wynikiem zbiorowego trudu (*Prawda pojawia się instyktownie*). Sens działania poszczególnego człowieka odpowiedzialnego za swoją część i sens działania społeczności, która uświadamia sobie najcenniejsze wartości „dopiero w chwilach zagrożeń”. Bunt przeciw temu, co zagraża, wypływa zatem — jak to spostrzegł Camus — z głębokiej akceptacji wartości, jest formą ich obrony. W dalszej konsekwencji sublimuje się w tworzenie, odbudowywanie „piękna i prawdy”.

Podobnie jak prawda — dobro jest przyrodzonym celem bycia-człowiekiem. Ewangeliczne „czynienie dobra” utrzymuje świat w równowadze, nadaje znaczenie wyborom i czynom. (*Jesteś przechodniem*). Ufundowane na tych wartościach Prawo odwzorowuje w świecie ludzkim Boski porządek natury (*Prawo jest to spokój wód*). W takim świecie zło nie jest żadną kontr-prawdą, alternatywą — jest absurdem. Może wynikać tylko z nieświadomości owego celu (*Dokąd podąży twoje zło*), jest zatem aktem błędzenia „bliźniego” (*To co złe*).

Taka wizja porządku świata jest wizją — w planie aksjologicznym — na wskroś chrześcijańską. Ku niej — poprzez sceptycyzm, prometejskie oskarżenia, mozolny powrót do źródeł — zmierzała poezja Moczulskiego. Dla jego bohatera Bóg staje się teraz pierwszą gwarancją i obroną Prawa natury i Prawa moralnego. Jego nieustanna obecność doświadczana jest w najmniejszych elementarnych przejawach życia, emanuje z każdej rzeczy (*W obliczu*). Zadaniem człowieka jest odczytywanie takich znaków. I tego najważniejszego: celu, jaki przed każdym został postawiony. Można go dojrzeć w wytrwałości, cierpieniu:

Zna granicę bezdomny, chory, głodny.

Granica jest w twym sercu, bezradnym marzeniu.

Zna ją krzyż / i pilnuje jej cisza nad jeziorami.

(Zna granicę)

Cierpienie, trud są niezbywalnymi atrybutami ludzkiego życia. Ale tak jak w harmonii natury potrzebny i niezbędny jest najmniejszy listek — tak w porządku losu ludzkiego sensowne jest każde doświadczenie. W ogóle — miejsce każdego człowieka. Uzmysłowienie sobie tego, już ostateczne zakorzenienie — dzięki wierze — w świecie owocuje owym, promieniującym z *Powitań*, spokojnym poczuciem siły duchowej, pewności, nadziei. Naturalność, „prostota sądów i serca” (*Pytam się*), to podstawy nowej dykcji poetyckiej. Zamiast „odzywać się skrzekiem karłów i demonów”, wolno teraz mówić, używać dotąd zakazanych „czystych i dostojnych słów”. Czesław Miłosz, którego słowa — z wiersza *Zadanie* — tu przytoczyłem, jest patronem takiej postawy. Moczulski zaznacza te myśli, które są trawestacją wierszy Miłosza. Wskazuje również trawestacje utworów Ryszarda Krynickiego, którego swoisty język poetycki na pewno wpłynął na kształt nowej dykcji autora *Powitań*. Jej istotne cechy to oczyszczenie, skupienie, niemal asceza obrazu i dążenie do — posługującej się mową powszechników — gnomy, zwłaszcza o moralnym charakterze. Sentencjonalna postać przesłania ma narzucać czytającemu równie niepodważalną, niewątpliwą jego prawdziwość:

Prawo jest to spokój wód, który przeważa
 lotrostwa ukryte i jawne,
 i daje ci równowagę między buntem a prawdą.

(Prawo jest to)

A obok takich sentencji — zapisane epifanie: świadectwa objawionej w błysku, mgnienu — prawdy świata. Ideałem jest tu krystalicznie czyste haiku, i to w kanonicznej jego postaci:

Zieleń czysta po zimie.
 Za oknem —
 w jasności, stają powoli drzewa.

(Zieleń czysta po zimie...)

Ewangeliczna perspektywa jeszcze pogłębia się w cyklu *Wierszy zwykłych*, zbliżając poezję Moczulskiego wręcz do liryki religijnej. *Wiersze zwykłe* to świadectwo wierności dekalogowi, jeśli można tak rzec, stosowanemu, potwierdzanemu — choćby i bezwiednie — godnym, sensownym życiem. Na co dzień — bowiem „zwykłe” jest „święte” (wiersz z 2, 13). Każdy akt człowieka świadczącego prawdzie swoją powszedniością nabiera tu podwój-

nego znaczenia: jest jednocześnie konkretny i symboliczny, jak dzielenie chleba, budowanie domu. Tak rozumiana jest praca — główny temat *Wierszy zwykłych*.

To praca mająca oparcie w duchowości człowieka, wysiłek nie tylko mięśni, lecz — jak pisał Norwid — „praca z potem-CZOŁA”. Tylko taka ma sens, bo jest humanizowaniem, nadawaniem formy światu, podnoszeniem z chaosu do „piękną kształtu” (wiersz 7). Jest probierzem wartości człowieka: „Sprawdzić się muszą sensory i dłoni i umysłów” (wiersz 11). Owoc pracy, pożyteczny przedmiot, nabiera wartości dopiero, gdy zostaje dany innemu człowiekowi; jest dobrem wspólnym, podzielnym. Dzielonym — od człowieka do człowieka, bez żadnych „pośredników” (wiersz 13), dawniej zwanych w tej poezji hodowcami zła...

„Uczciwa mowa”, owoc trudu poety nie różni się niczym od innych; jedynie substancją: jest nią myśl, język. Piękno poezji tożsame jest z prawdą, nie istnieje poza nią. Celem bowiem jest „poezja praw”. Tak pojmowana, jakby już poza literaturą:

Poezja praw. / Poezja kształtu drugiego człowieka.
Współodczuwanie się do bólu. / Radość z istnienia drugiego.
Rozmowy, ale tylko takie, w których się kształtujemy obaj.
Radość sprzeciwu, dary potwierdzania.
Poezja praw. Przeciw negacji i spustoszeniu.
Poezja praw. Godność.

(Wiersz 14)

Wiersze zwykłe to już nie „głosy biednych ludzi”, lecz ku nim skierowane: mają obdarowywać — poprzez ewangeliczne Słowo — moralnym spokojem, pewnością zadośćuczynienia, utwierdzać w poczuciu słuszności, nadziei. Mają przychodzić na ratunek przed zwątpieniem, rozpaczą. Także teraz: druga część cyklu nosi datę — luty 1982...:

Wróci echo, nie krzywdą, nie zemstą,
a prawem czystości powietrza i wody,
gdyż serce bitych jest czyste.
Wróci echo ponieważ nie jesteśmy sami
i chociaż niemi — nie zapominamy.
Ponieważ byliśmy razem w radości
i w cierpieniu też nierozdzieleni...
Ponieważ na dnie głębokiego mieszkamy wąwozu
i jesteśmy dla siebie jak echo.

(Wiersz 4)

Bronisław Maj

KRAKÓW: DZIEWIĘTNASTOWIECZNA URBANISTYKA I ARCHITEKTURA NA TLE DZIEJOWEJ ROLI MIASTA

1. UWAGI WSTĘPNE

Wiek XIX to okres wielkiego skoku w rozwoju techniczno-przemysłowym społeczeństw europejskich. Nazywa się go niekiedy wiekiem pary i elektryczności. Gwałtowne upowszechnienie się nowych form produkcji przemysłowej oraz towarzyszący mu rozwój wielkiego handlu legły u podstaw gwałtownego rozwoju w tamtym czasie liczby i wielkości miast; rozpoczęła się era wielkiej urbanizacji trwająca nieprzerwanie w skali globu do dnia dzisiejszego. Jest to zagadnienie dobrze znane, składające się na stereotypowy obraz XIX stulecia.

Jednakże wiek XIX zaznaczył się w dziejach Europy nie tylko zmianami w życiu gospodarczym i przekształceniami w sieci osiedleńczej. Można powiedzieć, że zmiany te były najbardziej spektakularnym wyrazem czy też efektem głębszych przemian, sięgających podstaw życia zbiorowego, które zaszły w tamtym okresie. Wybitny polski ekonomista i historyk — Adam Krzyżanowski (1873—1963) wydał w połowie bieżącego stulecia książkę zatytułowaną *Wiek dwudziesty*. Pierwszy rozdział tej książki poświęcił wiekowi XIX, który nazwał wiekiem liberalizmu. To paradoksalne na pozór w ustach Polaka stwierdzenie jest jednak głęboko prawdziwe. W wieku XIX urzeczywistniła się bowiem w znacznym stopniu główna idea Rewolucji Francuskiej — wolność — i to w trzech swoich podstawowych wymiarach: społecznym, gospodarczym i politycznym. Bez zniesienia feudalnych stosunków zależności stanowej nie byłoby nowoczesnej demokracji, bez urzeczywistnienia postulatu leseferyzmu nie byłoby nowoczesnej gospodarki i wiążącej się z nią dynamicznej urbanizacji, wreszcie bez urzeczywistnienia idei wolności ludów nie byłoby nowoczesnych państw narodowych. Odbudowanie niepodległej Polski i innych państw europejskich, chociaż nastąpiło w początku wieku XX, nie byłoby możliwe bez XIX-wiecznej idei wolności ludów.

Piszemy o tym wszystkim dlatego, ponieważ bez względnego politycznego liberalizmu XIX-wiecznej Austrii (ściślej: Austrii po roku 1866) i bez usilnych wolnościowych dążeń Polaków ze wszy-

stkich trzech zaborów nie byłoby... nowoczesnego Krakowa, Krakowa z pierwszej połowy XX wieku. Tezę tę, za którą opowiadają się ostatnio historycy badający dzieje miasta, będziemy się starali w niniejszym tekście szerzej uzasadnić, korzystając z poczynionych przez nich ustaleń.

Pisząc o rozwoju i przemianach Krakowa w XIX wieku mamy na uwadze okres nieco szerszy niż formalnie określone stulecie, a mianowicie lata 1792—1910. Daty te oznaczają bowiem dwie kolejne, bardzo znamienne dla rozwoju miasta, zmiany jego granic administracyjnych.

2. URBANISTYCZNO-DEMOGRAFICZNA SPECYFIKA ROZWOJU KRAKOWA. PROBLEM CENTRUM

Od genialnego aktu lokacji na tzw. prawie niemieckim, który nastąpił w połowie XIII wieku (1257 — podpisanie aktu lokacyjnego), rozwijał się Kraków przez blisko pięć i pół stulecia na obszarze 0,8 km² otoczonym już w wieku XIV murami miejskimi. Poza murami, obok rolniczych terenów należących do miasta, znajdowało się kilka gmin wiejskich oraz dwie niewielkie gminy miejskie: Kleparz i od drugiej połowy XIV w. Kazimierz. Do największego rozkwitu doszedł Kraków w drugiej połowie XVI wieku, u schyłku panowania dynastii Jagiellonów — osiągnął wówczas ok. 19 tys. mieszkańców. Po przeniesieniu dworu królewskiego do Warszawy przez Zygmunta III Wazę miasto zaczęło podupadać, chociaż do połowy wieku XVII liczba mieszkańców utrzymywała się na nie zmienionym poziomie, a nawet nieco wzrosła (1642 — 19 750 osób).¹ Jednakże po wojnach szwedzkich i zarazie Kraków drastycznie się wyludnił — w roku 1699 miał już tylko 10 270 mieszkańców — i przez cały wiek XVIII stan ludności utrzymywał się mniej więcej na tym samym poziomie.

Rozwijały się natomiast dość systematycznie gminy okalające mury Krakowa stając się już w wieku XVIII klasycznymi przedmieściami. Zostały one włączone do miasta Krakowa decyzją Sejmu Czteroletniego w r. 1792. Dzięki tej decyzji liczba mieszkańców wzrosła z ok. 10 tys. do 22 tys. mieszkańców, a obszar miasta z 0,8 km² do 5,77 km² (pierwotne rozszerzenie granic przez Sejm Czteroletni było nieco większe, ale Austriacy na początku XIX stulecia okroili je do takiej właśnie powierzchni). Od tego czasu liczba mieszkańców wzrastać będzie nieustannie, ale obszar

¹ Podaję za M. Friedbergiem: *Kraków w dobie odrodzenia*, w: *Kraków. Studia nad rozwojem miasta*. Praca zbiorowa pod red. Jana Dąbrowskiego, Kraków 1957, s. 189—227.

miasta pozostanie prawie niezmienny przez lat 118. W roku 1910 na obszarze 5,77 km² mieszkać będzie 103 tys. mieszkańców (czyli 17 850 na 1 km² — był to najwyższy wskaźnik zaludnienia w monarchii Austro-Węgierskiej i jeden z najwyższych na świecie).

Po przyłączeniu przedmieść Kraków uzyskuje kształt zbliżony do koła o promieniu od 1 do 1,5 km. Obwarowane murami śródmieście otacza wianek nowych dzielnic, jedynie od południowego zachodu Stare Miasto, a ściślej Wawel, opiera się o Wisłę, za którą znajduje się nie przyłączona wieś Dębniki. Natomiast na południe od dzielnicy Kazimierz, po drugiej stronie Wisły, Austriacy lokują nowe miasto — Podgórze, które miało stać się konkurencyjnym ośrodkiem miejskim wobec podwawelskiego grodu; Kraków wchłonie je dopiero w r. 1915.

Wybitnie koncentryczny układ nowych dzielnic Krakowa przesądza trwale o rozwoju urbanistycznym miasta jako typowej struktury promienisto-obwodnicowej (przy szachownicowym układzie samego Śródmieścia). Nowe dzielnice rozwijają się mniej więcej równomiernie, w związku z tym żadna z nich nie ma szansy przejęcia funkcji nowego centrum miasta. Rzecz zresztą znamienna, że po przyłączeniu nowych dzielnic najszybciej wzrastają liczebnie dzielnicą stało się... Stare Miasto, które na przestrzeni kilkunastu lat odzyskało dawny poziom zaludnienia — ok. 16 tys. mieszkańców. Dopiero po wypełnieniu się centrum zaczęły rozwijać się intensywnie nowe dzielnice (towarzyszyło temu rozebranie w latach dziesiątych i dwudziestych ub. wieku murów obronnych starego Krakowa i utworzenie na ich miejscu okalającego Śródmieście pasa zieleni — sławnych Plant).

Faktem, który przypieczętował przestrzenno-obwodnicowy układ urbanistyczny miasta oraz przesądził o jego intensywnym wzroście ludnościowym na stałym, zamkniętym terytorium było utworzenie w połowie wieku XIX tzw. twierdzy Kraków. Miasto zostało otoczone szczelnym pierścieniem fortów i umocnień ziemnych odległych od Rynku od 800 do 1600 m. Owe 5,77 km² powierzchni zostało więc niejako spetryfikowane jako jedyne i wieczyste terytorium miasta. Sformułowanie to należy rozumieć całkiem dosłownie, ponieważ władze austriackie wydały zakaz jakiegokolwiek działalności budowlanej poza pasem umocnień w promieniu 2 km. Zakaz ten został następnie zastąpiony tzw. rewersami demolacyjnymi, które zezwalały na budowę poza pasem umocnień, jednakże zobowiązywały inwestora do natychmiastowego rozebrania obiektu na każde żądanie władz wojskowych. Rzecz jasna, równało się to zakazowi budowy zwłaszcza jeżeli chodzi o budownictwo mieszkaniowe. W okresie utworzenia „twierdzy Kraków” miasto liczyło ok. 40 tys. mieszkańców (1850 — 39 701 osób).

Tak więc lata 1850—1910 to okres intensywnej zabudowy miejskiej wewnątrz nowego, narzuconego miastu, pasa fortyfikacji. Ten ruch budowlany, który nasilił się zwłaszcza po roku 1870,² polegał, obok zabudowywania wolnych jeszcze parcel, na zastępowaniu w nowych dzielnicach starych, częściowo jeszcze drewnianych domów — nowymi większymi, murowanymi kamienicami. W efekcie Kraków posiada niezwykle małą liczbę obiektów mieszkalnych z końca XVIII i pierwszej połowy XIX w. (zostały one rozebrane w drugiej połowie zeszłego stulecia). Około roku 1900 posiadał za to Kraków najwyższy w Austrii wskaźnik domów piętrowych w stosunku do całości zabudowy miejskiej.³

Pomimo tych ograniczeń rozwojowych liczba mieszkańców Krakowa wzrosła w latach 1850—1910 o blisko 160% (z 40 do 103 tys. mieszkańców). Było to możliwe dzięki bardzo intensywnej i równomiernej zabudowie wszystkich dzielnic, które ściśle okalały najintensywniej zabudowaną, prastarą dzielnicę — Śródmieście.

Problem śródmieścia Krakowa (tzw. gminy katastralnej Stare Miasto), jest niewątpliwie jednym z ciekawszych zagadnień w urbanistycznej i socjologicznej problematyce rozwoju miasta, przede wszystkim ze względu na niezbywalną funkcję centrum tej dzielnicy przy równie niezbywalnej funkcji mieszkaniowej. Przyjrzyjmy się nieco bliżej Śródmieściu Krakowa. Podaję tu opis stanu z roku 1880, ale poprawki dla okresu dwieście lat wcześniejszego lub sto lat późniejszego byłyby niewielkie.

Dzielnice tworzy obszar o kształcie nieregularnego, wydłużonego z południa ku północy prostokąta o powierzchni 780 995 m². Mniej więcej pośrodku tego obszaru znajduje się obszerny Rynek o wymiarach 200 × 200 m w nieznacznym stopniu zabudowany (Sukiennice, wieża ratuszowa, kościółek św. Wojciecha; do końca XIX w. stał tu także budynek zwany Komisją, a wcześniej Wielką Wagą). Przy Rynku stoi 49 kamienic — wszystkie wybudowane i użytkowane jako obiekty mieszkalne. Poza Rynkiem i będącym jego enklawą Placem Mariackim Stare Miasto posiada jeszcze cztery inne place. Układ ulic, których jest 31, szachownicowy. Przy najdłuższej ulicy, Grodzkiej, łączącej Rynek z Wawelem, znajduje się 65 kamienic. Ogółem w Śródmieściu znajdowało się w r. 1880 — 497 kamienic, w których były 2864 mieszkania (na 1 ha przypadało 7 kamienic i 233 mieszkańców). Na omawianym terenie znajdowało się 19 kościołów i 7 parafii. Procent powierzchni zabudowanej w dzielnicy Śródmieście jest bardzo wysoki i wynosi bez Plant 47% (z Plantami — 34,3%). Na ca-

² Por. J. Purchla: *Jak powstał nowoczesny Kraków*, Kraków 1979.

³ J. Purchla, op. cit., s. 60.

łym obszarze Śródmieścia rozsianych było szereg instytucji usługowych i publicznych (głównie w parterach kamienic). Rzecz natomiast znamienna, że — poza obiektami kościelnymi — brak było w zasadzie budynków, które w całości pełniłyby funkcje pozamieszkalne (jeżeli nie liczyć Ratusza z austriackim odwachem i Sukiennic).

Śródmieście od samego początku rozszerzenia granic miejskich pełniło funkcję centrum miasta i to w potrójnym znaczeniu: 1) miejsca krzyżowania się głównych szlaków komunikacyjnych, co wynikało w sposób konieczny ze struktury promienistej układu miasta, 2) centrum handlowo-usługowego, 3) ośrodka kultury. Jest rzeczą niezwykle charakterystyczną, że równocześnie przez cały okres historii miasta równorzędną funkcją dzielnicy Śródmieście była jej funkcja mieszkaniowa. Ilustruje to dobrze poniższe zestawienie.

Liczba mieszkańców dzielnicy Śródmieście
na tle ogólnej liczby mieszkańców Krakowa.

Lata	1500	1642	1699	1792	1869	1910	1960
Śródmieście	18 000	19 750	10 270	9 500	16 826	16 315	16 621
Kraków	18 000	19 750	10 270	22 000	49 835	103 000	550 000

Jak pokazuje powyższe zestawienie, w Krakowie nie wystąpiło tak charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznych miast europejskich zjawisko wyludniania się śródmieścia. Wystarczy przypomnieć, że londyńskie City utraciło w wieku XIX (do roku 1910) 108 tys. mieszkańców (tj. przeszło 80%), w tym samym czasie Paryż utracił z dzielnic centralnych 170 tys. mieszkańców, a Berlin 160 tys.⁴ Ale wyludniają się nie tylko metropolie. Z miast niemieckich na przestrzeni drugiej połowy XIX w. Hamburg traci 43 tys. mieszkańców, Lipsk — 26,6 tys., a Drezno 20,6 tys. Tylko miasta o centrum przesuującym się do nowych dzielnic nie tracą ludności dawnego centrum. Spośród miast polskich przykładem może służyć Warszawa, a z miast niemieckich Stuttgart czy Frankfurt nad Menem. Krakowskie Śródmieście nie utraciło, jak wiemy, funkcji centrum, a mimo to w całym okresie największego ilościowego rozwoju miasta utrzymało liczbę mieszkańców na właściwie identycznym poziomie (1869 — 16 826 mieszkańców, 1960 — 16 621 mieszkańców).

⁴ Podają za: J. St. Bystron: *Rozwój demograficzny dzielnic Krakowa*, „Ekonomista” 1955, R. XV, t. I—II, s. 112—160.

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zeszłego stulecia liczba mieszkańców dzielnicy Śródmieście wzrosła nawet przejściowo do około 18 tys. mieszkańców. Wykorzystał to Jan St. Bystron⁵, ażeby wyinterpretować późniejszy spadek ludności do normalnego dla tej dzielnicy poziomu (1910 — 16 315 mieszkańców) jako wyludnianie się centrum Krakowa. Jednakże ten niewielki wzrost i spadek liczby mieszkańców (o ok. 10%) miał raczej podłoże czysto mieszkaniowe, a nie był przejawem ogólnego jednokierunkowego procesu. Wzrost wiązał się najprawdopodobniej z akcją nadbudowy kamienic i przejściowym powiększeniem liczby mieszkań, natomiast spadek nastąpił — obok niewątpliwego wyludniania się mieszkań parterowych — na skutek wymiany części rodzin zamieszkujących Śródmieście (w końcu stulecia, w związku z gwałtownym wzrostem wysokości czynszów, dzielnicę Śródmieście opuściły rodziny najuboższe, a na ich miejsce napłynęły rodziny zamożniejsze, mniej dietne). W roku 1910 Śródmieście ciągle było najgęściej zaludnioną dzielnicą Krakowa — na 13% powierzchni miasta mieszkało tu bowiem prawie 16% ogółu mieszkańców.

Tak więc, jak się okazuje, Kraków mógł stać się miastem wielkim nie uczestnicząc w typowych dla rozwoju miasta zjawiskach urbanistycznych i społecznych. Jak bardzo unikalny był charakter rozwoju tego miasta przekonamy się dopiero, gdy rozpatrzymy czynniki jego wzrostu.

3. WARTOŚCI HISTORYCZNO-NARODOWE JAKO GŁÓWNY CZYNNIK MIASTOTWÓRCZY

Kraków nie należał do miast, które w wieku XIX były rekordy rozwojowe. Niemniej jak na warunki polskie jego wzrost ilościowy, zwłaszcza w drugiej połowie stulecia, był niewątpliwie imponujący, a gdy weźmie się pod uwagę fakt sztucznego zamknięcia przez Austriaków granic miasta — był on swoistym fenomenem. Również zupełnie wyjątkowy był klimat i charakter tego miasta, tak jak i jego omówiona tutaj bardzo skrótowo struktura przestrzenna. Co było motorem wzrostu Krakowa? Jakie były czynniki jego rozwoju?

Podstawowym elementem stymulującym rozwój miast był w zeszłym stuleciu przemysł. Kraków miastem przemysłowym nie był. Aż do połowy XIX stulecia utrzymywało się w mieście dawne prawo cechowe dające cechom monopól w działalności wytwórczej.

⁵ Tamże.

Dopiero w roku 1859 ogłoszono nową ustawę przemysłową znoszącą przymus cechowy (z mocą obowiązującą od maja 1860). Nie wpłynęło to jednak od razu na rozwój przemysłu. Jeszcze w roku 1890 więcej było w Krakowie służby zatrudnionej w domach ziemiańskich i mieszczańskich niż robotników. Znaczniejszy rozwój przemysłu przypada dopiero w Krakowie na wiek XX.

Kraków odgrywał pewną rolę jako ośrodek handlu, ale głównie w pierwszej połowie stulecia, w dobie wolnego miasta. Później, po włączeniu Rzeczypospolitej Krakowskiej do Austrii, na skutek podniesienia ceł i pogorszenia się stosunków z Rosją, rola ta znacznie zmalała.

Nie był również Kraków ośrodkiem administracji. Stolicą Galicji został Lwów, Krakowowi pozostawiono jedynie dumną nazwę — „Königliche Hauptstadt Krakau”. Także położenie geograficzne miasta w ramach monarchii Austro-Węgierskiej nie było korzystne. Kraków leżał na peryferiach monarchii i jego z dawną korzystne położenie na skrzyżowaniu szlaków komunikacyjnych utraciło swoje znaczenie.

Stał się natomiast Kraków na przestrzeni XIX stulecia nieformalną stolicą nieistniejącej Polski, stał się kuźnią polskości i skarbnicą wartości narodowych — i ta właśnie jego funkcja była głównym czynnikiem rozwoju miasta. Było to możliwe dzięki dwu okolicznościom: dziejowej roli miasta i jego aktualnej sytuacji politycznej.

Kraków był stolicą Polski przez sześć stuleci, a i później pozostał miejscem koronacji królów polskich. Rządy sprawowane z Wawelu przyniosły Polsce potęgę i rozkwit. Wawel i Kraków były symbolami wielkości poniżonego narodu i upadłego państwa, były źródłem wiary i nadziei dla Polaków ze wszystkich zaborów.

Pełnienie roli duchowej stolicy Polski ułatwiała Krakowowi jego sytuacja polityczna. Na przestrzeni stulecia 1815—1914, gdy Prusy licytowały się z Rosją w narodowym ucisku Polaków, Kraków takiego ucisku doznawał tylko przez lat dwadzieścia (1846—1866). Najpierw bowiem jako Wolne Miasto cieszył się, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, ograniczoną suwerennością i zupełną prawie swobodą w sprawach wewnętrznych. Po niefortunnym Powstaniu Krakowskim i wcieleniu miasta do Austrii ucisk w Krakowie, tak jak i w całej Galicji, panował tylko przez lat kilkanaście. Po przegranej kampanii włoskiej 1859 r. i po klęsce w wojnie z Prusami (1866) następuje w Austrii znaczna liberalizacja stosunków i Galicja otrzymuje autonomię. Kraków wraz z całą Galicją jest nadal politycznie podległy Wiedniowi, ale uzyskuje znaczny stopień narodowej wolności. Staje się wtedy Kraków nie tylko duchową stolicą Polski, ale przede wszystkim nieformalną instytu-

cją życia narodowego, Mekką Polaków ze wszystkich zaborów, a także z emigracji.

Mieszkańcy Krakowa i ziemi krakowskiej, nie tylko szlachta, ale także mieszczaństwo i lud wiejski, z dawna odznaczyli się patriotyzmem i wysokim stopniem świadomości narodowej; pokazało to chociażby powstanie kościuszkowskie. Gen. Jan Weysenhoff, jeden z oficerów korpusu księcia Józefa Poniatowskiego, w roku 1813 napisał: „Męstwo i wytrwałość, równie jak gorące przywiązanie do kraju znamionują wieśniaka krakowskiego, on lepiej zdaje się pojmować te szlachetne uczucia niż reszta naszego ludu”.⁶ Już w okresie Wolnego Miasta wykształca się w Krakowie tradycja wielkich obchodów i manifestacji narodowych o znaczeniu i oddziaływaniu ogólnopolskim. Pierwszą taką wielką manifestacją w XIX-wiecznym Krakowie był pogrzeb księcia Józefa Poniatowskiego, którego zwłoki sprowadzone z Lipska spoczęły na Wawelu w roku 1817. Następną tego typu patriotyczną uroczystością był pogrzeb Tadeusza Kościuszki. Zwłoki tego bohatera narodowego spoczęły również na Wawelu, ale krakowianie usypali mu symboliczną mogiłę na wzgórzu poza miastem — słynny Kopiec Kościuszki. Trzecim wielkim pogrzebem — manifestacją narodową będzie w drugiej połowie stulecia pogrzeb Adama Mickiewicza.

Wielkich patriotycznych obchodów i manifestacji było w Krakowie, zwłaszcza w dobie autonomii galicyjskiej, bardzo wiele. Wymieńmy tylko kilka: ponowny pogrzeb Kazimierza Wielkiego (1869), rocznica odsieczy wiedeńskiej (1883), rocznica Konstytucji 3 Maja (1891), odsłonięcie Pomnika Grunwaldzkiego w pięćsetną rocznicę zwycięstwa Jagiełły pod Grunwaldem (1910). W czasie odsłonięcia Pomnika Grunwaldzkiego kilkaset tysięcy Polaków przybyłych na tę uroczystość z wszystkich trzech zaborów, a także z emigracji, odśpiewało po raz pierwszy słynną Rotę — pieśń-hymn przeciwko germanizacji narodu polskiego.

W okresie autonomii i jeszcze nieco wcześniejszej repolonizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego (1861) staje się Kraków głównym ośrodkiem polskiej nauki, kultury i sztuki. O utworzonej w 1871 roku Polskiej Akademii Umiejętności powołującej w swoje szeregi uczonych ze wszystkich zaborów wyrazi się później jeden z polskich historyków, że była ona „jedyną w świecie uznaną reprezentacją narodu polskiego”.⁷ W Uniwersytecie, w którym utworzona zostaje Katedra Historii Polski, powstają wybitne prace po-

⁶ J. Weysenhoff: *Pamiętnik generała*, Warszawa 1904, s. 164; cyt. za: J. Bieniarzówna, J. M. Małecki: *Dzieje Krakowa*. T. III. *Kraków w latach 1796—1918*, Kraków 1979, s. 33.

⁷ J. Bieniarzówna, J. M. Małecki, op. cit., s. 293.

święcone historii i problemom narodu polskiego. Tutaj kształtują się nowe ośrodki polskiej myśli narodowej i politycznej.

Nie sposób w tym krótkim, poświęconym zresztą zagadnieniom urbanistycznym tekście dokonać nawet pobieżnego przeglądu zasług Krakowa dla kultury narodowej tamtego okresu. Wymieńmy więc jeszcze tylko nazwiska dwóch wielkich twórców kultury narodowej, których wydał Kraków w tamtym okresie: Jana Matejkę i Stanisława Wyspiańskiego.⁸

Ten narodowy Kraków przyciągał rzesze Polaków ze wszystkich zaborów. Rozwinęło się „pątnictwo narodowe”. Na ile pozwalały władze zaborcze, organizowano do Krakowa wycieczki młodzieży i osób dorosłych z całej Polski. Przyjeżdżali do Krakowa działacze społeczni i narodowi, artyści, pisarze. Stefan Żeromski nazwał siebie w Krakowie „lunatykiem idei” i tak opisał swoje pierwsze spotkanie z miastem: „Począłem włóczyć się po mieście, wciągając w siebie tę atmosferę polską, z kamieni, z domów, z wież wiejącą starożytność i na godzinę odrzuciłem wszelkie myśli inne, prócz rozkoszy oddychania tym miastem ducha, tego »centrum polszczyzny«. Czasami jak idiota stawałem na widok białych orłów i pogoni ratusza i przyglądałem im się długo. To wy tak wyglądacie, to wy takie? Tak — ja, patriota czerwony, człowiek mający 24 lat, inteligentny, marzyciel — pierwszy raz widziałem herb narodu”.⁹

Ci, którzy ze względów politycznych nie mogli lub nie chcieli przekroczyć granicy, a znajdowali się w zaborze rosyjskim, przybywali nad granicę, skąd ze wzgórz Ojcowa widać było Kraków. Zachował się następujący opis takiego spotkania z Krakowem: „Za grota w Ojcowie jest góra, z niej widać Kraków, mogiłę Kościuszki i wieżę Panny Maryi. Tu się z tej góry nie oczyma tylko, ale patrzy duszą i sercem, wyteża się bo dusza na widok tych pomników, a serce unosi się i bije gwałtowniej. Któż z ziomków nie dąży do Krakowa, a komu to nie jest wolno, przynajmniej do tej góry, aby mógł choć z dala wpatrywać się w to miejsce i Bogu powierzyć w gorącej modlitwie tę kolebkę ojczyźnej sławy — Kraków... Któż nie kocha i nie czci Krakowa!”¹⁰

Do Krakowa zjeżdżali jednak Polacy nie tylko jako „pątnicy narodowi”, ale także jako imigranci. Szczególnie wyraźnie zaznaczyły się trzy fale takiej imigracji: po klęsce Napoleona i upadku

⁸ Dobry, syntetyczny obraz narodowego i kulturalnego klimatu ówczesnego Krakowa daje cytowana powyżej praca J. Bieniarzówny i J. M. Małeckiego.

⁹ S. Żeromski: *Dzienniki*, wyd. 2, t. VI, Warszawa 1966, s. 195, 188; cyt. za: J. Bieniarzówna, J. M. Małecki, op. cit., s. 262.

¹⁰ *Helleniusz* [E. A. Iwanowski]: *Wspomnienia narodowe*, Paryż 1861, s. 414; cyt. za: J. Bieniarzówna, J. M. Małecki, op. cit., s. 281.

Księstwa Warszawskiego (1815—1816), po upadku powstania listopadowego (1831—1833), oraz po klęsce powstania styczniowego (1864—1866). Po wcieleniu Wolnego Miasta Krakowa do Austrii w roku 1846 liczba mieszkańców miasta spadła przejściowo aż o 4 tys. osób; jednym z powodów tego spadku było wysiedlenie przez Austriaków „napływowego elementu wywrotowego” czyli uchodźców politycznych z innych zaborów.

Systematyczny napływ nowych mieszkańców do Krakowa nastąpił w dobie autonomii galicyjskiej. W tym czasie ze wszystkich ziem polskich — od Pomorza po Podole — przybyło do Krakowa i osiadło tutaj kilkaset zamożnych rodzin ziemiańskich.¹¹ Przybywała inteligencja twórcza, przedstawiciele wolnych zawodów, średnie i drobne mieszczaństwo. Zaznaczył się bardzo wyraźny napływ osób duchownych i zgromadzeń zakonnych. Osiedlali się także w Krakowie przedstawiciele emigracji, których rodziny przez dziesiątki lat przebywały za granicą. Z tej grupy imigrantów wywodził się m. in. Tadeusz Stryjeński — jeden z czołowych budowniczych nowoczesnego Krakowa.¹² Wszystkich ich przyciągały tutaj te same czynniki: dziejowa rola miasta oraz wolność twórcza i narodowa.

Kraków drugiej połowy XIX wieku był więc miastem, jeżeli można tak to określić, ziemiańsko-inteligencjo-drobnomieszczańskim, któremu ton nadawała postępową arystokracja i inteligencja twórcza. Unikalność społecznego charakteru miasta dobrze ilustruje jego struktura społeczno-zawodowa, która wg szacunkowych obliczeń przedstawiała się następująco¹³ (dane dla roku 1885 — dotyczą około 28 tys. osób czynnych zawodowo lub posiadających inne niezależne źródło utrzymania):

- | | |
|---|-----|
| — ziemiaństwo, inteligencja twórcza, wyżsi urzędnicy, średnie mieszczaństwo (właściciele kamienic, zamożniejsi kupcy), duchowieństwo, nauczyciele szkół wyższych i średnich | 23% |
| — rzemieślnicy (majstrowie i czeladnicy), drobni kupcy, niżsi urzędnicy, nauczyciele szkół elementarnych, nauczyciele prywatni (guwernantki itp.) | 26% |
| — służba (głównie służące, ale także lokaje, kucharze, stan-greci, stajenni itp.), subiekci i praktykanci sklepowi, uczniowie w zakładach rzemieślniczych | 31% |
| — robotnicy najemni i sezonowi | 16% |
| — rolnicy | 4% |

¹¹ Por. J. Purchla, op. cit., s. 76.

¹² J. Purchla, op. cit., s. 144; L. Lameński: *Tadeusz Stryjeński*, „Znak” nr 318, s. 1694—1703.

¹³ „Statystyka miasta Krakowa” (1880—1890); obliczenia własne.

Tak więc, z ekonomicznego punktu widzenia, Kraków drugiej połowy XIX wieku był miastem wybitnie konsumpcyjnym, rozwijał się jednak siłami całego narodu w oparciu o kapitały ściągane ze wszystkich stron Polski. W wymiarze społecznym był wszakże w najwyższym stopniu ośrodkiem twórczym, ponieważ podtrzymywał i rozwijał kulturę narodową. Znalazło to również swój dobitny wyraz w samej bryle miasta, w jego budownictwie i architekturze.

4. XIX-WIECZNA ARCHITEKTURA KRAKOWA FUNKCJĄ DZIEJOWEJ ROLI MIASTA

Architektura starego Krakowa, tj. Krakowa w granicach z początku wieku XIX, została trwale ukształtowana w drugiej połowie zeszłego stulecia. W tym bowiem czasie powstała większość budynków zlokalizowanych poza pierwszą obwodnicą (na zewnątrz Plant), a spora część najstarszej części miasta — Śródmieścia — została poddana przebudowie lub pracom konserwatorskim. Tyczy się to zarówno obiektów użyteczności publicznej jak i domów mieszkalnych. Architektura miasta kształtowała się pod wpływem dominującego wówczas w Europie historyzmu, przyjmującego najpierw postać eklektycznego romantyzmu historycznego, później przechodzącego w bardziej dbałe o „czystość stylową” tzw. neostyle — neorenesans, neogoty, neobarok — a w końcu stulecia zapowiadającego już swymi formami secesję i modernizm. Szczególny wpływ na kształt Krakowa wywierała architektura wiedeńska i niemiecka, zwłaszcza tzw. szkoła schinklowska. Rzecz znamienna, że wśród działających w omawianym okresie w Krakowie architektów nie ma praktycznie cudzoziemców, natomiast wszyscy niemal wybitni architekci krakowscy studiowali we Wiedniu, Zurychu, Berlinie czy Monachium.¹⁴

Z architektonicznych przedsięwzięć publicznych przeprowadzonych w Krakowie w tym czasie na czoło wysuwają się trzy wielkie prace rekonstrukcyjno-konserwatorskie: restauracja Wawelu, restauracja Kościoła Mariackiego oraz przebudowa Sukiennic. Nawet wśród krakowian mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że obecny kształt i wygląd tych wspaniałych zabytków pochodzi z

¹⁴ O historyzmie zob. P. Krakowski: *Teoretyczne podstawy architektury wieku XIX*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace z historii sztuki” t. 15, Warszawa—Kraków 1979; tenże: *Fasada dziewiętnastowieczna. Ze studiów nad architekturą wieku XIX*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace z historii sztuki” t. 16, Warszawa—Kraków 1981, s. 55—94; por. też J. Purchla, op. cit. rozdział IV (*Baza i twórcy krakowskiego budownictwa*).

końca XIX wieku.¹⁵ Spotęgowaniu się dziejowej roli miasta jako ośrodka kultury zawdzięcza Kraków również to, że dwa najwspanialsze i najbardziej okazałe obiekty wzniesione w Śródmieściu w wieku XIX to nowy gmach Uniwersytetu (Collegium Novum) oraz Teatr Miejski im. Juliusza Słowackiego.

Okolicznością korzystną dla narodowego klimatu ówczesnego Krakowa stała się charakterystyczna dla architektury doby historyzmu romantyczna koncepcja „architecture parlante”. Nowo wznoszone obiekty, a także przerabiane fasady budynków publicznych i domów mieszkalnych, „opowiadały” przechodniom narodową historię. Szczególnie chętnie umieszczano na fasadach godła narodowe Polski i Litwy (znajdowały się one m. in. na Ratuszu i na Sukiennicach) oraz głowy lub popiersia wybitnych Polaków. Motywy narodowe umieszczano także chętnie na fasadach prywatnych czynszowych kamienic. Oto opis takiego narodowego programu na jednej z krakowskich kamienic (Długa 5): „Nad bramą wejściową znajduje się orzeł z rozpiętymi skrzydłami, a w kluczach półkolistie zamkniętych otworów parteru kartusze z plastycznie wymodelowanymi głowami Czarnieckiego, Niemcewicza, Kościuszki i Kołłątaja”.¹⁶

W zakresie architektury mieszkaniowej¹⁷ możemy wyróżnić w Krakowie trzy podstawowe jej rodzaje (z których każdy rozpada się na dwa podtypy): pałac, kamienicę czynszową i dom rodzinny.

Kraków posiada dziesiątki pałaców. Częściowo są one dziedzictwem dawnych stuleci, ale znakomita ich większość powstała w wieku XIX i została wzniesiona przez napływające tu licznie — jak już wspomnieliśmy — zamożne ziemiaństwo. W architekturze Krakowa można wyróżnić duże pałace, stojące na ogół w zwartej zabudowie miejskiej, oraz mniejsze, wolnostojące pałacyki. Pierwsze z nich pochodzą w większości sprzed wieku XIX, ale w zeszłym stuleciu były z reguły przebudowywane lub restaurowane. Do najbardziej znanych należą: pałac Potockich „Pod Baranami” w Rynku (przerobiony z kilku kamienic), również w Rynku pałac „pod Krzysztofory” i pałac Spiski, pałac Lubomirskich (św. Jana 15), pałac Wodzickich (św. Jana 11), czy pałac Wielopolskich przy pl. Wiosny Ludów (po rozbudowie przekształcony na siedzibę magistratu).

¹⁵ J. Purchla, op. cit., s. 88; zob. też J. Frycz: *Restauracja i konserwacja zabytków architektury w Polsce 1795—1918*, Warszawa 1975.

¹⁶ Opis wg: P. Krakowski: *Fasada dziewiętnastowieczna...*, op. cit., s. 66.

¹⁷ O architekturze mieszkaniowej II poł. XIX w. w Krakowie por. u J. Purchli, op. cit., zwłaszcza ss. 66 i n., 73 i n.; także P. Krakowski: *Okres eklektyzmu i historyzmu w architekturze krakowskiej (1850—1900)*, w: *Problemy ochrony architektury najnowszej (1850—1939)*, „Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków”, seria B, t. 29, Warszawa 1971, s. 37—50.

Ze znacznej liczby mniejszych obiektów pałacowych wzniesionych w Krakowie w wieku XIX wymieńmy przykładowo pałacyki: Pusłowskich (ul. Westerplatte), Tyszkiewiczów (ul. Garbarska), Czarkowskich (ul. Straszewskiego) czy Wołodkowiczów (ul. Lubicz). W wielu z tych obiektów zaznaczył się wpływ modnej podówczas pałacowej architektury berlińskiej. Pałace krakowskie są trwałym świadectwem i dziedzictwem struktury społecznej i charakteru społecznego Krakowa tamtego okresu.

Wśród mieszkalnych budynków czynszowych można wyróżnić dwa następujące rodzaje obiektów: reprezentacyjną kamienicę czynszową i zwykły dom czynszowy. Fasady reprezentacyjnych kamienic niewiele różniły się bogactwem wystroju fasad od pałaców. Tak samo cała „przestrzeń publiczna” kamienicy, dostępna dla osób z zewnątrz, a więc brama, hall, klatka schodowa, korytarze itp. posiadały na ogół bardzo elegancki, bogaty wystrój. Na każdej kondygnacji mieściło się zazwyczaj jedno, a najwyżej dwa mieszkania złożone z 4—6 pokoi nie licząc pomieszczeń dla służby. Zdarzały się w Krakowie mieszkania jednopoziomowe dochodzące do 200 m² powierzchni.

Jedną z charakterystycznych cech wielu reprezentacyjnych kamienic czynszowych były podwójne klatki schodowe: jedna, zazwyczaj bogato zdobiona, do wyłącznego użytku „państwa” i druga, drewniana, dla służby. W okresie późniejszym rozwiązanie to wykorzystywano nagminnie do dzielenia mieszkań tworząc z jednego mieszkania dwa o niezależnych wejściach: tzw. frontowe i w oficynie (na tyłach kamienic, wykorzystując wąskie ale długie działki budowlane, wznoszono często osobne budynki dla służby i uboższej ludności — tzw. oficyny). Ponieważ w reprezentacyjnych kamienicach życie gospodarcze i czynności służby koncentrowały się na podwórkach i galeriach „służbowych” klatek schodowych, pokojeienne, a często także sypialnie, znajdowały się najczęściej od frontu. Świadczy to dobrze o spokoju krakowskich ulic tamtego okresu. Reprezentacyjne kamienice czynszowe budowano w Krakowie przede wszystkim w dzielnicach zachodnich i północnych: na Nowym Świecie, na Piasku i na Kleparzu.

Natomiast we wschodnich i południowych dzielnicach miasta (Wesoła, Stradom, Kazimierz) powstały większe skupiska zwykłych domów czynszowych o stosunkowo niższym standardzie mieszkaniowym i budowlanym, chociaż niekiedy również o bogato zdobionych elewacjach. Składały się one najczęściej z mieszkań 2, 3-izbowych (pokój lub dwa pokoje z kuchnią bez łazienki), do których dostęp prowadził zazwyczaj z drewnianych galerii i drewnianych, często odkrytych klatek schodowych usytuowanych na tylnej ścianie domu. Ten rodzaj budownictwa, wznoszony na

potrzeby uboższego mieszczaństwa i proletariatu, jest dzisiaj najsmutniejszym dziedzictwem urbanistycznym i mieszkaniowym krakowskiej „belle époque”.

Dom rodzinny, typowy dla Krakowa okresu pierwszej połowy XIX w., w drugiej połowie stulecia utracił swoją popularność. Zamknięcie miasta na ograniczonej przestrzeni zmuszało do bardziej intensywnej zabudowy mieszkaniowej. Ale i w tamtym czasie powstało szereg interesujących obiektów tego typu; budowali je zwłaszcza niektórzy przedstawiciele wolnych zawodów, artyści, ludzie nauki. Rzecz znamienna, że krakowskie domy rodzinne były w swojej architekturze mini-kamienicami (np. dom prof. Natansoną przy ul. Świerczewskiego), lub mini-pałacykami (np. dom architekta Tadeusza Stryjeńskiego przy ul. Batorego), stanowiły więc harmonijny element w architekturze miasta.

Na przełomie XIX i XX wieku, po złagodzeniu rygorów demokracjnych, miejskie budownictwo rodzinne wyszło poza granice administracyjne miasta. W południowej części Krowdrzy i na Salwatorze (zachodnia strona miasta) powstały pierwsze obiekty willowe, a następnie całe kolonie obiektów willowych. Osiedlali się tam najchętniej profesorowie wyższych uczelni, lekarze, wyżsi urzędnicy. Ta forma budownictwa rozwinęła się w Krakowie w okresie międzywojennym.

Podsumowując te krótkie uwagi na temat budownictwa możemy stwierdzić, że XIX-wieczna architektura Krakowa i w swojej szańce zewnętrznej, i w strukturze substancji mieszkaniowej była funkcją dziejowej roli miasta i odbiciem specyficznego składu społecznego jego mieszkańców.

5. UWAGI KOŃCOWE. PRZESZŁOŚĆ I DZIEŃ DZISIEJSZY

Kraków w okresie rozbiorów Polski wydzwignął się do poziomu miasta wielkiego dzięki zbiorowej woli narodu i sprzyjającym warunkom politycznym, które zapanowały w zaborze austriackim w drugiej połowie zeszłego stulecia. Na przełomie stuleci zaznaczył się również w Krakowie — ale już jako w mieście wielkim — pewien rozwój działalności przemysłowej. Kraków był jednak, i pozostał, „miastem — ośrodkiem kultu, życia artystycznego i umysłowego”.¹⁸

Pod względem urbanistycznym rozwijał się również Kraków nadal jako klasyczne miasto o strukturze promienisto-obwodnicowej. Kolejne poważne rozszerzenia granic miasta z lat dwudzie-

¹⁸ Por. P. Rybicki: *Społeczeństwo miejskie*, Warszawa 1972, rozdz. II.

stych i czterdziestych bieżącego stulecia wynikały właśnie z tego kierunku rozwoju. W roku 1947 Kraków przekroczył liczbę 300 tys. mieszkańców (przejściowo w czasie wojny mieszkało tu nawet 360 tys. osób) i zajmował obszar ok. 160 km². Było to znów koło o promieniu ok. 8 km ze Śródmieściem jako dzielnicą centralną.

Gwałtowne załamanie urbanistycznego kierunku rozwoju Krakowa nastąpiło dopiero w roku 1949. Podjęto wówczas w Warszawie decyzję o ulokowaniu na wschodnich rubieżach miasta — w odległości niespełna 9 km od Rynku — gigantycznej huty stalowej.¹⁹ W ślad za hutą rozpoczęto w najbliższym sąsiedztwie zakładu budowę nowego miasta-dzielnicy (Nowa Huta), która obecnie posiada już przeszło 220 tys. mieszkańców. W rezultacie „w Krakowie istnieje wielki kombinat hutniczy prawie zupełnie z przemysłem miasta nie związany”²⁰ oraz nowa, niesymetrycznie w stosunku do dotychczasowej osi miasta położona wielka dzielnica mieszkaniowa powiązana z miastem znacznie silniej. Te wielkie inwestycje miały zmienić społeczną strukturę i społeczny charakter Krakowa.

[- - -] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Kolista dotychczas kształt miasta przybrał dzięki tym nowym, centralnie zaplanowanym inwestycjom, postać wydłużonego nieregularnego prostokąta, przy czym w tym nowym zespole urbanistycznym nie wytworzyło się żadne nowe centrum. Natomiast na tradycyjny promienisty układ komunikacyjny zaczął z konieczności nakładać się układ pasmowy (w kierunku wschód — zachód). W rezultacie cały układ komunikacyjny miasta stał się niesprawny, a jedyna arteria wschód — zachód przechodząca przez Kraków — ulica Basztowa — paraliżująco dla całej komunikacji miejskiej przeciążona. W najwyższym stopniu zagrożone technicznie Śródmieście, zaplanowane przez genialnych XIII-wiecznych urbanistów na kilkunastotysięczne miasto, pełni obecnie rolę centrum 850-tysięcznej aglomeracji. Monumentalna architektura narodowa, [- - -] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)], ulega gwałtownej erozji na skutek katastrofalnego prze-

¹⁹ Mechanizmy tej decyzji opisuje B. Kortus w pracy *Próba oceny roli procesów industrializacji i urbanizacji w gospodarce przestrzennej województwa miejskiego krakowskiego*, „Biuletyn Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju PAN”, z. 120, Warszawa 1982, s. 80.

²⁰ Tamże, s. 67.

mysłowego zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Brak środków na remonty starych budynków mieszkalnych grozi rozpadem tej tak charakterystycznej dla miasta, jego urbanistyki i architektury, substancji mieszkaniowej.

Siedmusetletni Kraków, duchowa stolica Polski, jedno z najwspanialszych miast Europy, jest zagrożony w swoim dalszym istnieniu. Jego uratowanie jest znów sprawą całego narodu.

sierpień 1983

Kazimierz Z. Sowa

STANISŁAW CICHOWICZ

HIC MULIER

Motto I

hic mulier łac. (dosł. ten kobieta) kobieta energiczna, dzielna mężna; despotyczna, brutalna, herod-baba; por. amazonka.

Władysław Kopaliński: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*

Motto II

...transpozycja mego „ja”, nieuleczalnie męskiego, w ciało kobiety, mogłaby jedynie doprowadzić do skrajnego przypadku hic mulier, ale nie może posłużyć do wytłumaczenia cudownego odkrycia, jakim jest pojawienie się kobiecej istoty ludzkiej, tak zupełnie różnej ode mnie.

José Ortega y Gasset: *Człowiek i ludzie*

Hiszpański filozof, José Ortega y Gasset, którego nazwisko przywołane naszym mottem było ongiś głośne w Europie oraz w obu Amerykach, w młodości wracał kiedyś z Argentyny do Hiszpanii morzem; na pokładzie transoceanicznego statku znajdowało się wśród towarzyszy podróży kilka młodych i pięknych Amerykanek; młody filozof zwracał się do nich w rozmowach zachowując wszystkie formy należne kobietom, gdy jedna z nich, widocznie tym dotknięta, zawołała nagle: „Proszę, żeby zwracał się pan do mnie jak do istoty ludzkiej”. — „Niestety, nie znam osoby nazywanej przez panią »istotą ludzką«, znam jedynie mężczyzn i kobiety”, odparł filozof natychmiast, nie dając się zbić z tropu. I była to odpowiedź słuszna... z uwagi na egzystencjalne okoliczności rozmowy.

Długi jest rodowód przeświadczenia, że kobieta jest podobna do mężczyzny z tytułu „istoty ludzkiej”, a nawet jako „obywatelka” równa mu politycznie. Jedno z jego źródeł dałoby się zapewne odnaleźć we Francji z epoki Wielkiej Rewolucji, we frazeologii ideologicznej „nowej klasy”. Dwa późniejsze wielkie ruchy polityczne: feminizm i sufrażyzm, przemieniły to przeświadczenie w dewizę. Same roszczenia, które wówczas doszły do głosu, były sprawiedliwe. Czyż w tej fazie dziejów, w znanych nam dziś dobrze warunkach materialnych i duchowych kobieta tracąca z tych lub owych przyczyn pomoce niezbędne do życia mogła sama jedna wieść jakkolwiek egzystencję nie narażona na śmierć cywilną i fizyczną? Czyż jako istota żywa, społeczna i ludzka nie miała kobieta prawa do pracy, do nauki, do politycznego choćby głosu? O te uprawnienia właśnie walczył ruch kobiecy

po obu stronach Atlantyku przez cały wiek dziewiętnasty. Walczył z mężczyznami... dosłownie. Emancypantkom, sufrażystkom niejednokrotnie przychodziło podczas demonstracji ulicznych bić się z siłami porządkowymi, złożonymi przeciw z mężczyzn. Ileż wzruszeń i cierpień kryje się za określeniem „emancypacja”, ile wysiłków i ofiar! Wyzwolenie, usamowolnienie, równouprawnienie — to były marzenia tysięcy kobiet z niższych, średnich i wyższych sfer. Trojaką treść samego zawołania: E m a n c y p a c j a! dawała konkretny program ruchom kobiecym. I gdy przyszło zwycięstwo, miało potrójny wymiar — społeczny, polityczny i moralny. To zwycięstwo postanowiono — w 1913 roku — uczcić obwołaniem jakiegoś dnia Dniem Kobiet i wybrano na ten Międzynarodowy Dzień ósmy dzień marca.

Mało kto dzisiaj obchodzi ów Dzień z powagą. Jakby to kalendarzowe wyróżnienie było wyróżnieniem podejrzanym, jakby dobre ongiś intencje przynosiły dziś same złe skutki! Mało kto pamięta genealogię tego Dnia... W poczuciu ogółu owo „święto” darowane jest kobiecie przez mężczyznę jak jałmużna dla wynagrodzenia jej owego zrównania — faktycznie kobieta została z mężczyzną zrównana w prawach, zrównana ponadto w obowiązkach, zrównana co gorsza z nim w trybie życia. W wielu krajach skutki tego stanu rzeczy są wprost fatalne. Coraz liczniejsze są głosy, że postawienie kobiety obok mężczyzny, ustawienie jej na równi z nim, niewiele wspólnego ma z wywyższeniem. Współczesna cywilizacja wyzwolenia kobiety obraca się w jego przeciwieństwo.

Widać to dobrze w dziedzinie kultury. Otóż kiedy mężczyźni rozprawiają o tym, kto co kiedy wynalazł, ulepszył, rozwinął, powołują się zazwyczaj na siebie. O kobietach wspomina się mało, a gdy już się sięga po nazwiska Isadory Duncan, Marii Skłodowskiej, Simone Weil czy Hanny Arendt, to jakby dla podkreślenia, że jest tych nazwisk niewiele. Mężczyzn nazywa się „elitą umysłową”; władza mężczyzn w królestwie wiedzy ma za sobą dwa tysiące lat. Czy wolno stąd wyciągać wnioski, że to mężczyzna, nie kobieta, wzbogaca ludzkość? Historia poucza, że o ile mężczyźni wynajdywali kulturowe dobra, o tyle pieczę nad nimi miały kobiety. To kobiety — babki, matki, ciotki, żony, siostry — strzegły kultury; w powszednim trudzie rodzinnego życia przekazywały swym najbliższym to, co bywało najcenniejsze w życiu; rozpowszechniały wokół wszystkie dostępne im pierwiastki kultury codziennej i odświętnej. Mężczyzna tworzył, kobieta upowszechniała — nie inaczej, lecz tak właśnie bywało.

Ta statystyczna prawda dziś może uchodzić za fałsz, dzisiaj rzuca się w oczy coś przeciwnego. Jakże odległe są te współczesne obrazy od dawnych, wspomnieniem przywoływanych z przeszłości...

Jakże inne są dzisiejsze kobiety, które mają wychowywać lub kształcić dzieci własne lub cudze w prywatnych lub publicznych miejscach... Kiedy czyjaś pamięć przywołuje kogoś z rodziny, z domowników, kogoś spoza domu, postać babki lub matki, niani lub służącej, nauczycielki lub dostojnej damy, jest to na ogół osoba mniej lub bardziej świadoma swej funkcji, swej służby społecznej, swej cywilizacyjnej misji. Te kobiety strzegły, pielęgnowały i rozdawały dobra kultury, bo w przeciwieństwie do współczesnych kobiet miały czas dla siebie i nie musiały tracić go na męskie zajęcia. Dziś kobieta „pracująca”, pracująca również w domu, gdzie ma czas chłonąć bogactwa kultury, jak może z braku tego czasu, wskutek własnych braków podzielić się nimi z innymi?

Jeżeli mężczyźni i kobiecie przychodzi inaczej żyć w kulturze, to niezależnie od dziejowych odmian ich losów różnica ta polega na innym uposażeniu ontycznym obojga. Kobieta stworzona jest inaczej niż mężczyzna, jakby to dawniej się rzekło, przeto jest zdolna do innych zachowań społecznych niż on. Oboje są twórczy i naśladowczy, przedsiębiorczy i bezradni, bystrzy i otumanieni, pojętni i tępi, wzniośli i przyziemni; nie tędy — nie przez te różnice — wiedzie droga, u której kresu oboje stanęliby nadzy w swej prawdzie. Rzeczą teologii, ontologii, fenomenologii, psychologii i socjologii jest szukać kierunku dla tego rodzaju dociekań. Wiele będzie tutaj punktów wyjścia, choćby ten, który jest spod znaku *agape* (*eros* poprowadzi ku mężczyźnie), jak to pokazują dzieje kobiet i kobiety w dziejach. Czyż nie do tego sprowadza się funkcja kobieca w kulturze: kobieta rodzi, co otrzymała, bezinteresownie, a pragnie obdarzać tym, co jej darowano, wszystkich, z tym samym oddaniem? To miłosierdzie, zdolność do współczucia z innymi i to wieloma naraz ludźmi, poczucie międzyludzkiej solidarności we wspólnej wędrówce ku prawdzie, pięknu i dobru umożliwia matkom, żonom, siostrą składanie przed swoimi i obcymi kulturowych bogactw, które mężczyźni wynajdują w samotności.

Współczesna cywilizacja umniejsza tę możliwość, o ile maskulinizacją kobiet nie usuwa jej zupełnie. Niechaj na ratunek popieszy tedy mężczyzna, który musi wziąć na swoje barki to, co uprzednio dźwigały kobiece ramiona. Polacy zwłaszcza mieć to winni na uwadze. Polacy powinni pamiętać, że najstarsze zdanie polskie, pierwsze utrwalone w polszczyźnie na piśmie zdanie (1270 r.!) brzmiało: „Daj, ać ja pobruszę, a ty poczywaj”. Wypowiedział te słowa do żony mąż, a miały one bodaj taki sens: Pozwól, teraz ja stanę przy żarnach, a ty odpocznij sobie i coś zjedz!

Stanisław Cichowicz

ELŻBIETA WOLICKA

POSZUKIWANIE PIERWOCIN MOWY

Czy można dotrzeć do pierwocin mowy? Czy z jej postaci znanej i z powszechnego obyczaju mówienia da się zrekonstruować archaiczny „początek” — „to, co pierwsze” — co być może pozwoliłoby lepiej zrozumieć żywioł mowy nam współczesnej? Pytali o to filozofowie starożytni, wspomina o nazywaniu stworzeń przez Adama biblijna Księga Rodzaju, dotyka tych zagadnień wielokrotnie w ciągu dziejów filozofia języka aż do dziś, dociekając ukrytej „generatywnej gramatyki” — myślowych podstaw mowy. Pytają o to także, snując własne hipotezy co do „początków” mowy, mistrzowie słowa — poeci.

Próbuje tę zagadkę rozwikłać Norwid w traktacie poetyckim: *Rzecz o wolności słowa*. Jest to poemat filozoficzny, w którym autor świadomie rezygnuje z obrazowego opisywania powabów świata na rzecz wnikliwego wglądu w „pospolitą”, lecz, jak się okazuje, wciąż tajemniczą rzeczywistość mowy:

Szanowni

Poprzednicy!... poeci! — pisarze wymowni —
 Ośpiewali już wszelki wdzięk ojczyznej ziemi,
 Źródło każde i brzozę z włosy zielonymi,
 Wszelką stokroć polną, każdy liść stokroci,
 Tęczę — rosę — i promień zorzy, co je złoci:
 Tak — że mnie nie zostało... jeno mieć na pieczy
 Prosty, spólny interes pospolitej... rzeczy!

Nie rezygnuje jednak z poezji. A poezja jest mową, która rządzi się specjalnymi prawami, różnymi od „prozaicznego” dyskursu. Jej pierwszą wielką zaletą jest zwięzłość, drugą — niezwykła moc słowa, związana zresztą z kondensacją wypowiedzi. Dzięki temu poezja może pełnić funkcję wtajemniczenia w sprawy trudne, ukryte, szczególnie głębokie i doniosłe. „Prawdziwa Poezja była, jest i będzie poniekąd inicjacją: dlatego że może we dwóch wierszach skreślić całą Epokę, a obraz i pomnik zbliżyć jednym wyrażeniem”. Skoro więc przedmiotem namysłu poety ma być wol-

ność słowa, a jego zamiarem jest: „całą jego epopeję dać — pewniki wyciągnąć — wątplenia wskazać — ognie zapalić...” — to forma poematu wydaje się Norwidowi do tego celu konieczna. Forma poetycka stanowi jednocześnie szczególne zadanie dla odbiorcy — stawia mu wysokie wymagania. Jeśli poezja jest inicjacja, to jej słowo zwraca się do tych, którzy mają odwagę dostać się wtajemniczenia i którzy zdolni są „cało-przytomnie” uczestniczyć w misterium. I dla poety i dla publiczności taki obopólny kontakt, w którym słowo poetyckie pośredniczy, jest pewnego rodzaju uroczystością: „mając zaszczyt cało-przytomnie obcować z publicznością, nie godzi się dawać jej tego, co wielu innymi technicznymi środkami zastąpione być może — z mniejszą obu stron fatygą”. A więc trud współ-rozumienia poetyckiego słowa jest zaszczytem.

Wysoko ocenia Norwid naturę i zadanie poezji. Stanowisko swoje zaraz zresztą bliżej wyjaśni. Jakże jednak nie przywołać w tym miejscu intuicji, które odnajdujemy u starożytnych — choćby platońskiego rozróżnienia poezji „technicznej” i poezji wieszczej, natchnionej przez bogów i zdolnej odsłaniać rzeczy boskie. Tylko ta ostatnia ma moc odkrywania prawdy i do niej ucieka się Sokrates, kiedy w *Fajdrosie*, czy w *Uczcie* wpada w rytm dytyrambu lub epodu głosząc swe wielkie, natchnione mity-monologi. Norwid sam powołuje się na tę tradycję mówiąc: „kierunkiem więc trzecim, Orfejskim pójdę”. Pierwszym możliwym kierunkiem jest dociekanie „absolutnych” rajskich „początków” ludzkiej mowy, drugim — badanie potocznej mowy współczesnej — jej „codziennych nałogów”. Obydwa kierunki uważa poeta za niewystarczające, dopiero trzeci — badanie mowy poetyckiej — wydaje mu się najprowódziej prowadzić do celu.

Norwidowi chodzi nie o analizę warunków „osobistej wolności mówienia” — „la liberté de dire” — ale o zgłębienie wewnętrznej natury wolnego, uniwersalnego słowa, takiego „co na zawsze nowe, / Ni-czyje, wszędy — własne, nigdzie — nie miejscowe, Skądś natchnione Duchem...

...dopiero takową

Zmierzona próba, wybrzmi ta rzecz wielka — Słowo!

Można chyba powiedzieć, zapożyczając terminu od Martina Heideggera, że przedmiotem zainteresowania Norwida jest „mowa źródłowa”, czy też „źródło mowy” (Ursprache), które najlepiej odsłania właśnie mowa poetycka. Jakże precyzyjnie określa Norwid to „źródło” — macierzystą formę mowy — trojaką, jak się okazuje, postać wysłowienia. „Pierwszą słowa formą zdaje się być wewnętrzna pieśń i monolog” — coś jak platońska „milcząca rozmowa duszy z samą sobą” (*Sofista* 263E), lub Toma-

szowe „słowo wewnętrzne” (*verbum interius, dictio interior*). „Drugą — zarazem dialog i apolog, czyli rozmawianie podobieństwami”. Znowu nasuwa się tu zbieżność z Platonem, który o sztuce słowa powiada, że „potrafi każdą rzecz do każdej innej przyrównać w granicach możliwości i jeśli ktoś inny takie równania i analogie skrycie przeprowadza, wydobyć je potrafi na światło” (*Fajdros* 261E). Wreszcie, trzecią formą słowa jest według Norwida „chór — obrzędowy”.

Monolog — dialog — chór — trójjednię mowy źródłowej — oznacza poeta podstawową cechą, która stanowi o naturze słowa: jest nią „świętość — słowa”. Tę cechę otrzymuje słowo na mocy swej genezy, gdyż „słowa człowiek nie wywiódł ze siebie sam — ale słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna — w sumieniu człowieka, druga — w harmonii praw stworzenia”. Tej doniosłej tezy będzie bronił opisując „alienację słowa” we współczesnej mu kulturze. W zapoznaniu sakralnej natury słowa będzie upatrywał przyczynę wszelkich wynaturzeń i dewiacji mowy. Słowo — na mocy swej natury — ma czynić człowieka samoobecnym, „przytomnym”, ma umożliwiać „cało-przytomne” obcowanie z innymi i ma uzdalniać do uczestnictwa w „chórze obrzędowym”, w kosmicznej harmonii z całym stworzeniem. Można powiedzieć, że właściwym celem słowa jest według Norwida samopoznanie, komunikacja z innymi i „współdźwięczne” („symfoniczne”, jak mówił Platon) uczestnictwo w kosmicznym ładzie stworzenia.

Trójjedna forma i funkcja słowa ma w istocie rzeczy charakter religijny, a przynajmniej miała taki charakter „na początku”, przy czym „początek” rozumie Norwid nie tyle w sensie historycznym, ile w sensie idealnym — jako zasadę, źródło, pierwociny mowy. Czyżby tę „symfoniczną” trójjednię słowa — źródła mowy — wywiódł z chrześcijańskiego dogmatu o Trójcy Świętej i mocy stwórczej Logosu odbitej w „obrazie” stworzonym — człowieku?

Zadaniem poezji jest bronić tej trójjednej zasady, równoznacznej z inicjalną wolnością słowa — ochraniać pierwotną „świętość słowa” w sytuacji wyobcowania mowy ze sfery religijnej i zapoznania jej sakralnej natury. Codzienna ludzka mowa odbiegła daleko od swego źródła, zawęziła swą funkcję wyłącznie do roli technicznego narzędzia, łatwego w manipulacji, lecz niezdolnego do wtajemniczenia w misterium człowieczeństwa, z którym słowo „od początku” organicznie jest związane.

Jakoż teraz Słowo o

Pojęte jest technicznie, zamiennie, weksłowo,
I tylko: jako środek — i o żadnej dobie

Jako cel.. i już nie ma gdzie? zmodlić się w sobie,
 A jako cel nie będąc dosyć poważone,
 Bliskie jest stradać cechą jedną.. (cechę onę,
 O której w umiejętnym świecie ani mowa)
 Powiedzieć chcę: że bliskie stradać Świętość — słowa!

Jakie są skutki tego wyobcowania? Przede wszystkim dewaluacja ideału prawdy na korzyść celów doraźnie pragmatycznych i związana z tym dewaluacja autorstwa na rzecz masowej, „ulicznej” wulgaryzacji słowa:

Jeden głównie kierunek, że by jak najskorzej
 Oświecić masy — tanio jak można, choć gorzej...
 Choćby z-rubaszną prawdę, lecz uczynić wziętą,
 Zniżyć o sto, to będzie sto więcej pojętą!...
 Zniżona tak, zaczerpnie namiętności kału,
 Potem się wyprze ojca swego... I d e a ł u!

Autorskie słowo, które jest „początkowaniem”, przestaje być przewodnikiem — „promieniem inicjatyw” — zastąpione przez „przemysł prawdy” — anonimowy produkt masowej konsumpcji — przestaje pełnić religijno-rytualną funkcję jednoczenia ludzi we wspólnocie, staje się wyświechtanym „środkiem masowego przekazu”, traci zdolność oświeclania wielkich, uniwersalnych idei, służy jako metoda łatwego nauczania, czyli — indoktrynacji.

Pójrźmy na metody

N a u c z a n i a, tworzone jako parochody:
 Ile możliwości szybkie, ponętne... dla ludzi
 Praktycznie zatrudnionych, których książka nudzi,
 Lub z a b a w n e metody dla szczęśliwych, którzy
 Bawić się chcą, więc których praca głębsza nuży.
 Oto obraz — i wierny!...

W wyniku tego wynaturzenia inicjalnej funkcji mowy „słowo cierpi ujarzmione kłamem”. Czym się więc dziś broni słowo, które cierpi ucisk? — „Autor idzie w ciemność, by wydarł jej światło”. To „zejście w ciemność” jest dla Norwida sposobem walki „przeciwko dzierzawcom tych ciemności” (Ef., 4, 12). Innym środkiem obrony jest ironia oraz cynizm — szyderstwo.

Widzę — że, skoro Wolność — słowa jest w ucisku,
 To, co jej wzięto, C y n i z m daje pośmiewisku

I Ironia to bierze w opiekę macoszą,
Mówiąc: „Nie znieśli prawdy, niech poświst jej
znoszą”.

Norwidowa diagnoza przypomina bliższą nam w czasie diagnozę Ortegi y Gasseta, który odkrywa w sztuce nowoczesnej szyderstwo i agresję w stosunku do sztuki zastanej, szukanie natchnienia w śmieszności, kpinę z samej siebie, w sumie — cechy dehumanizacji — i pyta, czy przypadkiem te zjawiska nie są symptomem nienawiści do sztuki w ogóle, oznaką jątrzącej urazy w stosunku do własnej historii, czyli znamieniem kryzysu kultury?

Niejasności, cynizmu i ironii — tych „reakcji obronnych” poetyckiego słowa przeciwko zwulgaryzowanej mowie umasowionej — Norwid nie traktuje jako zjawiska jednoznacznie ujemne. „Cynizm ma poważną przeszłość i ma szkołę starą”, cechuje go „wykwintność myślenia” dążącego do prostoty raczej niż „górnosci”. Ironię nazywa „lewicą marzeń”, która swym ostrzem godzi w „zimną jak pian powierzchnię”, w „przeniewierstwo” mowy, w „Serio-falszywe”, które

od wieka do wieka
zjada sobie na zimno genialnego człeka,

celuje w pustych mowach pogrzebowych, w „brązowieniu” wielkości, która o tyle jest bezpieczna dla miernot, o ile martwa. Ironia i cynizm „trwają tyle, ile są społeczności winą” — nie są wprawdzie wyrazem „świętości słowa”, którą odbudować może na nowo tylko „charakter człowieka”, ale są przynajmniej twórczym fermentem w żywiole mowy wówczas, gdy „Wolność-słowa musi w PORÓD stękać” oraz

Gdy ludzie, prawdę widząc, czczą kłamstwo wierutne,
Niewolniki tych, którzy dzierżą, i zgębionych,
Stworzyć nic nie śmiejący, pyły form stworzonych,
Służebni zawsze — zawsze żadni — czy ich słowo
Przeczy? lub twierdzi? — równie krągle jednakowo.

Warto się zamysleć nad gorzkim opisem mowy wyalienowanej, sprzeniewierzonej swym „początkom”, odciętej od źródła i nad Norwidową wizją „wolności-słowa”, ponieważ:

Oto jest bez-przysadnie skreślony obraz rzeczy,
Niech go pełniej wypowie, kto słusznie zaprzeczy.

STANISŁAW DĄBROWSKI

UWAGI DO ARTYKUŁU ROMANA MAZURKIEWICZA „BOGURODZICA – MIĘDZY PIEŚNIĄ I IKONĄ”

I. ARTYKUŁ ROMANA MAZURKIEWICZA A MOJA WYPOWIEDŹ

Ciekawie pomyślany i dobrze napisany, mający charakter teksto-logiczno-ikonologicznej paraleli, artykuł Mazurkiewicza¹ ma dwa (niejako „poprzeczne” w stosunku do dwuwarstwowości samej paraleli) poziomy: poziom przesłanek i motywacji (to na nim dokonuje się np. sięganie do ewangelicznego korzenia; 764), oraz poziom wniosków i wyniku badawczego (na nim rozpoznaje się w różnych tekstach kulturowych — *carmen patrium*, ikona, rytuał liturgiczny — izomorfizmy strukturalno-znaczeniowe, które czynią rozpoznawalnymi² sakralny archetyp, będący podstawową intuicją doktrynalną wspólnoty chrześcijańskiej; 763, 784). Moja wypowiedź niemal nie wykroczy poza ów pierwszy poziom i, w tym znaczeniu, nie stanie się dyskusją nad podjętym przez autora (a wskazanym przez tytuł) problemem, ani (tym mniej) nad tego problemu rozwiązaniem. Na poziomie pierwszym mieszczą się kwestie religijno-teologiczno-dogmatyczne, dla artykułu Mazurkiewicza nie pierwszoplanowe (ale podstawowe!); od ich ujęcia zależą w sposób oczywisty propozycje rozwiązań z poziomu drugiego, a ponadto kwestie te są wystarczająco ważne „same z siebie”, by im poświęcić uwagę. Kwestie te z jednej strony są objęte wykładniami Magisterium Kościoła, ale z drugiej strony są przecież oddane (i głoszone) w w s z y s t k i m do rozważania, do którego prawo jest doprawdy jednym z p r a w c z ł o w i e k a. Prawu temu sprzyjać powinno nie tylko przyzwolenie, ale nawet w z y w a n i e do

¹ „Znak” 1983, nr 5–6. — Do artykułu tego odsyła nie mianowana liczba w nawiasie.

² Sądzę, że te izomorfizmy raczej właśnie czynią rozpoznawalnym ów archetyp, niż go „konstytuują” (763). Natomiast „charakterystyki bytowe” Maryi i Jana są istotnie — przez sposób ich tekstowego sformułowania — „skonstruowane” (783).

rozważania, adresowane równie szeroko jak sama kerygma. Wszędzie tam, gdzie Mazurkiewicz opiera swe poglądy na specjalistycznej literaturze przedmiotu, mojej dyskusji z tymi opiniami nie można traktować jako dyskusji z autorem.

II

Zdarzenie Zwiastowania:

Zacznę od uwagi, że Objawienie Trójcy w Zwiastowaniu dokonuje się nie tylko za pośrednictwem słowa (767), lecz także przez ujrzenie. Komentarz „podług J. Fr. Allioli’ego w Glücksbergowskim wydaniu Pisma Świętego informuje, że czasownikowi „usłyszała” w zdaniu: „Która, gdy usłyszała, zatrwożyła się...”, odpowiada w greckim oryginale czasownik „ujrzała”.³

Interpretacyjne „liryzowanie” sceny Zwiastowania grozi jej idylizacją (kiedy mówi o „ciszy i spokoju słów”; 767). Maryja przecież przelękała się słów, które objawiały jej wielkie dzieła. Boże i ją samą umieszczały w ich przebiegu; stąd anielskie: „Nie bój się, Maryjo...”, bo Ona „zatrwożyła się na jego mowę” (PS-II, 82). Maryja wie, że stanął przed Nią posłaniec Jahwe. Ona, wierząca Izraelitka, wie, że Jahwe jest „wielce łaskawy”, ale i przerażający w swej Chwale (Ps 2, 11; Ps 47, 3) bardziej niż gwałtowność wichru i ognia. Powie wkrótce potem: „wielkie rzeczy uczynił mi Wszzechmocny” (Łk 1, 49).

Jak rozumieć i jak opisywać to, co się stało „w tym bosko-ludzkim Dialogu” (769)? W zdarzeniu tym istotnie był moment dialogiczny, ale nie było takiego zrównania stron dialogu, jakie zakładałaby równoważność stron. Bo — jak wyraziście pisano w starym przekładzie na temat wszelkiego bosko-ludzkiego dialogu — „nie człowiekowi, który mnie podobny jest, odpowiadać będę; ani który by zarówno ze mną u sądu mógł być słuchany” (Job IX, 32; w: PS-I, s. 629). Archanioł nie przyszedł z zapytaniem, z propozycją. Nieprawda, że jego obecność jest „wyczekująca” (767). Jak napisał Adam Mickiewicz w *Hymnie na dzień Zwiastowania N. P. Marii*, „z bóstwa idzie godne bóstwa pienie”.⁴

Mazurkiewicz słusznie użył, na określenie wypowiedzi anioła, terminu „powiadomienie”, ale ta wypowiedź była jednak czymś

³ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu podług łacińskiego tekstu Wulgaty. Przekład X. Jakóba Wujka zatwierdzony przez Stolicę Apostolską. Wyd. II. Warszawa 1890, tom II, s. 82 (w tym tomie jest to ponowne 82, gdyż po s. 519 zaczyna się od początku numeracja ksiąg NT), szpalta 2. — Na to wydanie wskazywać będzie skrót PS; brak tego skrótu oznacza korzystanie z Biblii Tysiąclecia (=BT). Wyd. II poprawione. Poznań 1971.

⁴ A. Mickiewicz, *Dzieła* (Wyd. Narodowe). Tom I: Wiersze. Warszawa 1949, s. 83. Dalej: H.

więcej. Anioł mówił słowem biblijnym, a więc sprawczym. Aktualizował się dynamizm boskiego działania przez słowo w sferze Ducha. Anioł mówił o tym, co się stanie (a nie o „idei-możliwości” po arystotelesowsku pojętej). I dlatego w argumentatywnej wiadomości o brzemienności św. Elżbiety pada paralelizujące „również” (w PS: „i ona”): „Oto również krewna Twoja...”. Wprzód padły stwierdzenia (a nie pytania): „Pan z Tobą (...). Oto poczniesz i porodzisz Syna (...). Będzie panował (...)” i „Duch Święty zstąpi na Ciebie...”, a dopiero potem (a właściwie: następnie) padają słowa Maryjnego przyzwolenia. Sprawcze słowo nosło własne (wszechmocne) *fiat*, któremu *fiat* Maryi wyszło na przeciw, ale go nie uzależniło od siebie. Wiara Maryi jakby zanurza Jej przyzwalającą decyzję w zbawczym zamyśle Przedwiecznego, umożliwiając „wolność decyzji”; jak słusznie pisze Mazurkiewicz: „wolność doskonałą wprowadzie, lecz »już nie z tej ziemi«” (767). Przecież także Jezus całe swe życie świadomie podporządkuje temu, aby się wypełniły Pisma (por. np. Łk 24, 25—27). Decyzja Maryi dokonuje się w warunkach pełnego zawierzenia i dlatego w zdarzeniu Zwiastowania w ogóle nie staje problem (ewentualność?) odrzucenia treści oznajmiającej. Maryja ani psychologicznie, ani chyba teologicznie, nie stała przed alternatywą „spełnienia lub odrzucenia” 767; (podkr. S.D.), chociaż Biblia zna sytuacje alternatywne. Mówiąc inaczej: rzeczywisty, pozytywny wybór, dokonany przez Maryję, nie opiera się na negatywnym fundamencie możliwości odrzucenia. To, co do Niej mówiono, mówione było „z Ducha”, a Maryi dane było „w tymże Duchu poznawać, co jest dobre”⁵. W tym Duchu, który „nappełnił okrąg ziemi”, który „mocą ogarnia wszechświat, i ma znajomość wszelkiej mowy” (*Introit* w Mn 201), który jest Siłą-Wolą i nagina harde, rozpala zimne, prostuje zdrożne (sekwencja *Veni Creator* w Mn 203).⁶

Maryja włącza się jakby w obwód wysokiego napięcia, które przez nią popłynie. Włącza się w to, czego — wraz z całym Izraelem — oczekuje: by się spełniło, „jak przyobiecał naszym ojcom” (Łk 1, 55). I to stąd zarówno Jej rozradowanie („rozradowanie duszy”; Łk 1, 47), jak też prawo do słów o „uniżeniu służebnicy”. „Ześlij Ducha Twego, a powstanie nowe życie” (Mn 202). Kiedy się przeniknęły wzajemnie *fiat* boże i *fiat* ludzkie, a więc: kiedy „Grom, błyskawica! // Stań się, stało; // Matką dziewica, // Bóg

⁵ Cyt. za: *Mszał niedzielny*. Wydawnictwo Kurii Biskupiej Diec. Warmińskiej w Olsztynie. 1959 (dalej: Mn), s. 201 (Kolekta). — Mn 201—205: Msza św. zielonościwkowa.

⁶ Zdarzenie Zwiastowania odbywa się w „ocienieniu” przez Łaskę i Moc.

ciało!" (H 84), „wtedy odszedł od Niej anioł" (Łk 1, 38), a Maryja jest już nie tylko „świadkiem Trójjedynej Epifanii" (768), lecz i przybytkiem Słowa.

III

O „granicach symetrii" ról Maryi i Jana Chrzciciela jako Pośredników:

Mazurkiewicz interpretacyjnie zbliża się na sam próg dawnej teologicznej koncepcji Współodkupicielstwa, ale progę tego nie przekracza; a zarazem teza o funkcjonalnej „ekwiwalentyzacji" osób Maryi i Jana w dziele Poprzednictwa i Pośrednictwa (766) wydaje się zbyt stanowcza, zbyt daleko idąca, jak gdyby formalno-ikonograficzny aspekt symetryzmu („lustrzanej symetrii", 768) wziął górę nad aspektem hierarchiczno-gradacyjnym i funkcjonalnym. Dlatego bardzo ważne są wszystkie późniejsze uwagi na temat „asymetryczności" ról Bogurodzicy i Przedśłańca (775, 778—779).⁷ Chodzi zatem doprawdy o „granice symetrii" (769). Role Maryi i Jana jako pośredników „nie są w pełni ekwiwalentne wobec siebie" (774) — jak przyzna autor. Ale nie są — nie tylko w treściowym obrębie analizowanej pieśni.

Przy sposobności warto wskazać na paralelizm ról Anioła Bożego — Gabriela (zwiastuje Jezusa Maryi: „Święte, które się z Ciebie narodzi, nazwane będzie Synem Bożym") i Anioła Pustyni — Jana (zwiastuje Jezusa rzeszom).

IV

Nad Jordanem: cud czy objawienie?

Wykładnia Epifanii Jordanu wydaje się przesadnie sensualistyczna („powalająca z nóg realność, postrzegana »zmysłami« oczu i uszu", 767). Autor nie uwzględnił tych sublimacyjnych wykładni, które słowem: „...przyjął chrzest. A gdy się modlił, otworzyło się niebo i Duch Święty zstąpił na Niego w postaci cielesnej niby gołębicą, a z nieba odezwał się głos" (Łk 3,21) nadają sens religijno-mistyczny i znacznie „uwewnętrzzniony", a nie po prostu zmysłowy i „obserwacyjny". Widzenie było udziałem Jezusa. Mówi to „historyzujący" Łukasz, ale jeszcze wyraźniej mówi to „teologizujący" Mateusz, pierwszy z ewangelistów: „A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły się niebiosy i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicą i przy-

⁷ Jest to jednak „asymetryczność", a nie — jak (także) napisano — „dysfunkcjonalność" (775).

chodzącego na Niego" (Mt 3, 16—17). Widzenie było także udziałem Jana Chrzciciela, jest o tym mowa w „Ewangelii duchowej”, tej najpóźniejszej: „Ja to ujrzałem i daję świadectwo” (J 1, 34). Ale nie była to „powalająca z nóg realność” dla rzeszy, której wtedy nie byłoby niezbędne świadectwo Jana.⁸

Upominam się o uwzględnianie trybu interpretacji teologicznej podobnego do tej, która mówi, że „obecność Ducha Świętego (...) uwewnętrzniła się kenotycznie w samych Apostołach, zdolnych przez to do oglądania Światła Taboru” (767, przyp. 7). Opisu Chrztu Jezusa w Jordanie nie należy traktować jako reportażu z widowiska⁹, tak jak hymnu *Magnificat* „nie należy uważać za stenograficzne powtórzenie słów Maryi” (Biblia Tysiąclecia 1181, uwaga do Łk 1, 43).

V

Interpretacyjne „zatarcie granic”:

1. W opinii mówiącej, że „Różnica między Epifanią Jordanu i Epifanią Zwiastowania jest różnicą między faktem objawionym i wolnością decyzji o jego spełnieniu lub odrzuceniu” (767; chodzi mi tu też o dalsze zdania) zaszło chyba niejako pomieszanie spraw różnych: 1° faktu Zwiastowania (który jest faktem epifanii, a nie jej potencjalnością), oraz: 2° funkcji Zwiastowania w ekonomii zbawienia, w której się mieści angażujące wolę i wolność przyzwolenie Maryi (zob. powyżej).

2. „Dynamiczny aspekt Pośrednictwa” Maryjnego wyraża (a nie „zawiera”) w omawianej pieśni jej „akcja modlitewna” (771). Tu też (a myślę i o zdaniach sąsiednich) dokonało się pomieszanie różnych spraw (i poziomów): 1° poziomu organizacji formalnej tekstu literackiego (apostrofa, dialog, prośba...), oraz: 2° poziomu rzeczywistości wskazywanej przez tekst i — jej znaczeń (rzeczywistość Pośrednictwa). Z tego pomieszania wynikają zdania w rodzaju: „Poprzez Pośredników (2°) ruch pieśni (1°) rozwija się w górę, w stronę Centrum (2°)” (771).

⁸ Por. np. A. U. Fic O. P., *Jezus Chrystus*. Poznań 1954, t. I, s. 122.

⁹ Nawiązuję tu do słynnej praktyki ks. prof. Stefana Pawlickiego, który zwykł był z ostrą rzeczowością (co nie znaczy, że bez szacunku) wyrażać się o sprawach, które w peryfrazującej i eufemizującej stylizacji zatracają swój sens zasadniczy. Zob. np. L. H. Morstin, *Matematyk wśród humanistów*, w teżej: *Opowieści o ludziach i zdarzeniach*. Warszawa 1966, s. 119—122; A. Grzymała-Siedlecki, *Dotissimo padre Paulschi*, w teżej: *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*. Kraków 1974.

3. Wywód zdaje się zacierać niekiedy granicę między „funkcjonalnym” a „czynnościowym” (należącym do *actio*). Np. w słowach: „To zaś, co funkcjonalne, dynamiczne — ruch modlitwy...” (783).

4. Zatarcie granicy między porządkiem naturalnym a porządkiem nadnaturalnym nastąpiło w opinii, że Chrystus jako człowiek „uzależniony” był od Maryjnego *fiat* ze Zwiastowania (774). To *fiat* dotyczyło absolutnego misterium i całkiem innego porządku niż np. słowa ewangelisty informujące, że Jezus odnaleziony przez Rodziców („ojciec Twój i ja z bólem szukaliśmy Ciebie”) „poszedł z Nimi i był Im poddany” (Łk 2, 51). Podobnie: trudno się zgodzić, że Chrystus podporządkował się Janowi przez Chrzest w Jordanie (774), chociaż poddał się ochrzczeniu („także przyjął chrzest”; Łk 3, 21). Jan nie śmiał chrzcić Jezusa i „ustąpił Mu” (Mt 3, 13—15): wobec wyraźnej Jego woli.

Myszę, że zbudować można wyjaśniającą paralelę przeciwieństw: Jezus przyjął chrzest człowieka — Jana, któremu nie podlegał, oraz: „przyjął na siebie” grzeszność człowieka, której nie podlegał. Był człowieczy we wszystkim (prócz grzechu), był określany przez swe człowieczeństwo (stąd np. mówimy o mentalności Jezusa¹⁰), ale nie był mu podporządkowany, podporządkowany jedynie swej Misji: pełnieniu woli Ojca.

VI. DOPOWIEDŹ

Artykuł Mazurkiewicza swą pomysłowością skłania do współmyślenia, a swym rewizjonizmem (wobec „zagadki rozwiązanej”) — do krytycyzmu. To i w ten sposób docieklivość autora staje się siłą napędową procesu interpretacyjnego (762), kontynuowanego już przez innych w trybie diachronicznego współdziałania (którego charakterystyką autor rozpoczął swój artykuł, będący także „przybliżeniem jednym z wielu możliwych”) (763). Dla czytelnika artykuł staje się prowokacją; celną, ale przecież nie mimowolną (762), gdyż autor niewątpliwie chciał, aby jego wypowiedź czytelnik przemyślał, aby się zastanowił nad tymi zagadnieniami, mieszczącymi się na styku teologii, semiotyki i analizy literackiej tekstu. Krytyka to też ważna forma recepcji.¹¹ Wywołanie „żywej polemiki” samym postawieniem problemu (764) to niemal „ruty-

¹⁰ A. Nossol, *Św. Maksymilian Kolbe jako drogowskaz ku cywilizacji miłości*. „Znak” 1983, nr 5—6, s. 757; R. L. Bruckberger, *Dzieje Jezusa Chrystusa*. Przełożyła M. Ponińska. Warszawa 1970, cz. I: *Osobowość Jezusa Chrystusa*.

¹¹ J. Ziółkowski, *Pozytywizm, naród, niepodległość*. „Znak” 1983, nr 5—6, s. 793.

nowy" sposób wymiany (i rozwijania) myśli naukowej. Moja „odpowiedź na prowokację” jest bardzo fragmentaryczna, ale także starała się „spojrzeć na problem (...) z perspektywy wiodącej (...) wstecz, aż do korzeni Ewangelii” (764). Moje niepewności (niezgody), wynikłe z próby dobrego rozumienia, przydadzą się może — jeśli nie do „poprawienia”, to przynajmniej do uwyrażenia szczegółowych opinii autora.

Stanisław Dąbrowski

ROMAN MAZURKIEWICZ

PO „UWAGACH” STANISŁAWA DĄBROWSKIEGO

Zastrzeżenia Stanisława Dąbrowskiego zgłoszone pod adresem mojego szkicu o *Bogurodzicy* wynikają, jak pisze ich autor, „z próby dobrego rozumienia” — zarówno mojego wywodu jak i tekstu Ewangelii. To zresztą widać i za tę wnikliwą i uważną lekturę mojego rozmówcy dziękuję. Nie znaczy to oczywiście, że „grzecznościowo” przystaję na „niezgody” Dąbrowskiego; niezgoda wszak domaga się jakiegś odpowiedzi — uzgodnienia lub choćby obustronnego ugruntowania różnic. Wprawdzie dyskusja, jak twierdzi sam jej promotor, omija problem dla artykułu najważniejszy — samą ikoniczno-tekstową interpretację, potrąca jednak o szeroko, czy raczej głęboko rozumiane jej zaplecze, projektując w ten sposób spór na poziom „wniosku i wyniku badawczego”. Nie łudząc się, że moja odpowiedź dyskusję wyczerpie i zamknie, że ostatecznie oddali nawet moje własne niepewności, odpowiadam w kolejności zgłoszonych przez Dąbrowskiego uwag.

I. ZDARZENIE ZWIASTOWANIA

Jeśli nawet Maryja „ujrzała” Anioła (interpretację taką spotykamy także w rosyjskich przekładach Łk 1, 28—29), to „ujrzenie” to dotyczyło wyłącznie Pośłańca, a nie Epifanii Trójcy! „Usłyszała” czy „ujrzała” Anioła, który mówił o Ojcu, Synu i Duchu Świętym (Łk 1, 30—35), a więc objawiał dogmat trynitarny poprzez słowo! Nawet „wizualizująca” samo zdarzenie ikona symbolicz-

nie tylko zaznacza niekiedy obecność Ducha Świętego, a jeszcze rzadziej Chrystusa w łonie Maryi (co potępione zostało zresztą przez teologów wschodnich). „Cisza i spokój” tej sceny są oczywiście relatywne — tutaj, te być może niezbyt trafne określenia mają wyrażać przestawienie akcentu z energii bezpośredniej wizji Jordanu na katalizującą mediację słowa w Zwiastowaniu. Sprawczy wymiar tego słowa: „Grom, błyskawica! / Stań się, stało...” wyzwolony zostaje dopiero przez *fiat* człowieka. „Ikona Zwiastowania wyraża bowiem nie zaskoczenie i zdziwienie czymś nieoczekiwanym, lecz istotę pełną drżenia przed tajemnicą w szczytowym momencie, który wreszcie zajaśniał: zwiastujący Anioł i słuchająca Dziewica tworzą całość jakby jednej tonacji symfonicznej”.¹ Na plan dalszy odsuwa ta interpretacja „przełknięcie” czy „zatrwożenie”, które sugerują zaskoczenie, a więc nieprzygotowanie Maryi na samo Zdarzenie. Oto starożytna tradycja Kościoła utrzymuje, że długo przed Zwiastowaniem Maryja przygotowywała się, dojrzewała w świątyni osiągając stan uświęcenia pozwalający Jej na kontakt z aniołami (por. nasze *Rozmyślanie Przemyskie*).

Fiat wypowiedziane podczas Zwiastowania można usłyszeć w dwóch rejestrach. W przedwiecznym zamyśle Boga to *fiat* rozbrzmiewa „od założenia świata”. Ale w czasowym, linearnym ciągu zdarzeń ludzkich zabrzmiało ono także „po ludzku” — konkretnie: czasowo, przestrzennie, osobowo. Zgoda, że wolność absolutna odbija promień Bożej Prawdy. I Maryja taką wolność posiadała. Jej *fiat* to nie tylko odpowiedź psychologicznie rozumianej woli, ale także najwyższej wolności, która jest metafizycznym korzeniem woli. W *fiat* Zwiastowania „wybucha czysty płomień tej, która się bez reszty oddaje i przez to gotowa jest przyjąć”.² Ale do tego „wybuchu” wiedzie długa droga. Tradycja mówi o stopniowym dojrzewaniu Maryi do przyjęcia Boga zarówno w sferze poznawczej (kontakt ze światem nadprzyrodzonym) jak i poprzez wysiłek wewnętrzny, na który składały się akty woli — wybory człowieka (dziewictwo, świątynia, ascetyzm). W absolutnie dojrzałym, bosko-ludzkim *fiat* Zwiastowania, w tej jednej chwili uobecniają się wszystkie dotychczasowe wybory człowieka, wszystkie tak wybrane przeciw nie. Płomień doskonałego *fiat* nie unieważnia tych alternatywnie wolnych decyzji Maryi, lecz zwieńcza je wszystkie w kulminacji decyzji ostatecznej.

¹ Paul Evdokimow, *Prawośławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 83—84. Współczesna biblistyka skłonna jest interpretować całe Zwiastowanie jako zdarzenie czysto „wewnętrzne”, duchowe.

² Tamże, s. 169.

Czy wobec tego obecność Zwiastuna zawierała moment oczekiwania? Czy w odpowiedzi mogło zabrzmieć „nie”?

„W warunkach pełnego zawierzenia” odpowiedź jest jedna: *fiat*. Tylko że „pełne zawierzenie” to też wybór, cały szereg wyborów niższego niż „pełny” stopnia. Wszystkie nie odrzucone wcześniej odbijają się w ostatecznym *fiat* jak jego negatywne, bezcielesne echo. Echo należące już do nieistnienia minionej sekundy, lecz powracające odbiciami pamięci tych chwil, kiedy tak nie było jeszcze doskonale, lecz dopiero doskonaliło się w walce z pokusą *nie*.

Bóg Przedwieczny przedwiecznie wsłuchiwał się w *fiat* Maryi. Ale Ona sama była człowiekiem nie od razu doskonale wolnym od alternatywnej wolności doczesnej. Sądzę także, że i Anioł nie posiadał przed odpowiedzią Maryi pełnej wiedzy Boga. Czekając i odchodzi dopiero usłyszawszy „...niech mi się stanie według Twego słowa”. Obie strony Dialogu zrównują się w drzeniu chwili („jedna tonacja symfonii”). Dlatego gdy pada wyczekiwane *fiat* „stało się wielkie wesele na niebie i na ziemi” (*Rozmyślanie Przemyskie*). Gabriel jest Posłańcem Słowa Boga, które w Mądrości Bożej od wieków zaistniało jako odpowiedź stworzenia, ale w sferze czasowo-ziemskiej staje się pytaniem oczekującym dopiero swego *fiat*. Stąd konieczność przekroczenia granicy nieba i ziemi przez byt pośredni — anioła.

Paul Evdokimow pisze: „Anioł Gabriel jest jakby pytaniem Boga skierowanym do wolności marnotrawnego dziecięcia: czy rzeczywiście chcesz zawrzeć w swym łonie Nieogarnionego?”³

To „rzeczywiście” zawiera całą przeszłość ludzkich wyborów Maryi między tak i nie, pamięć tych decyzji, i żąda ich ostatecznej aktualizacji i potwierdzenia w obliczu wypełnienia czasów. Brzmi ono podobnie jak trzecie pytanie Jezusa skierowane do Piotra: „Szymonie, synu Jana, czy kochasz mnie?” — choć już dwukrotnie padła odpowiedź: „Tak Panie, Ty wiesz, że Cię kocham” (J 21). I w tych odpowiedziach powraca pamięć już nie tylko możliwych, ale dokonanych wyborów, pamięć trzykrotnego zaparcia się Piotra.

W chwili ciszy jaka poprzedziła *fiat* Maryi „los zarówno świata jak i Boga samego zostaje uzależniony od tego wolnego przyzwolenia”.⁴ Tutaj właśnie rozpoczyna się niepojęte dla człowieka misterium kenozę Boga oddającego Syna, a więc Siebie „dla świata”. Przyjęcie Boga w świecie było dziełem Matki.

³ Tamże, podkr. moje.

⁴ Tamże, s. 84, podkr. moje.

Ale sam świat — także anielski, wcale nie był pewien Jej odpowiedzi. W średniowiecznej pieśni *Radości wam powiadam* (ok. 1420) Gabriel prosi:

...Nie racz tego odmawiać
Z Ciebie ma być Boża mać...⁵

Jakub Wujek w *Kazaniu na Dzień Zwiastowania* mówi: „...a wždy nie pierwej przyzwoliła, aż Ją Anioł o jej Panięństwie upewnił...” Maryja powiedziała swoje *fiat* jako człowiek, inaczej nie byłoby mowy o pełnym Wcieleniu. Dlatego też „...dziękujemy ziemskiej Matce Syna Bożego, za to, że na słowo archanioła zwiastującego Jej wolę Niebieskiego Ojca, odpowiedziała *fiat*”.⁶

II. O GRANICACH SYMETRII

Wzmocnienie tezy o symetryczności ról Maryi i Jana jako Pośredników wynika:

1. Z polemicznego adresu wobec zdziwienia wielu badaczy obecnością Jana w *Bogurodzicy*;

2. Ze świadomości, że symetria *Deisis* to nie tylko formalna konwencja ikonograficzna. Symetria ta posiada bowiem także wymiar teologiczny — liturgia wschodnia nazywa Maryję i Jana Chrzciciela „jedino wy suszczije”;

3. Symetria formalno-kompozycyjna jest później weryfikowana interpretacyjnie.

III. NAD JORDANEM

Zarzut Dąbrowskiego brzmi: zbytni sensualizm wykładni Epifanii Jordanu, wyrażający się m.in. w słowach „powalająca z nóg realność, postrzegana »zmysłami« oczu i uszu”. W opisie sceny Chrztu opieram się na pneumatologicznej Ewangelii św. Jana. „Zmysły” oczu i uszu nie oznaczają tutaj wyłącznie wzroku i słuchu zewnętrznego, ale także widzenie i słyszenie „wewnętrzne”, o którym pisali Ojcowie mistyki (idea „zmysłów wewnętrznych”). Że nie zostało to wyraźnie zaznaczone — cudzysłów metaforyzujący termin „zmysły” jest zbyt słabym, bo

⁵ *Sredniowieczna pieśń religijna polska*, opr. M. Korolko, Wrocław 1980.

⁶ *Anioł Pański z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 307.

zamazanym przenośnością całego zwrotu sygnałem — *mea culpa*.

„Powalająca z nóg realność” to przecież nie tylko porządek zdarzeń zewnętrzno-wizualnych, ale także porządek „mistyczny” — „Jan woła w mistycznym olśnieniu”. Realnością bardziej realną niż pięść może być wizja mistyczna. O tym zaś, że może powalać z nóg, dosadnie świadczy ikona *Przemienienia*: nieprzygotowani na Epifanię Taboru apostołowie spadają ze skały głowami w dół...

Jak pisze Bułgakow „Jan był jedynym godnym Chrzcicielem. Zobaczył to, czego nie mogli ujrzyć prorocy Starego Testamentu — i wytrzymał tę wizję”.⁷ Nie zniósłby jej, gdyby nie „praxis” *Pustyni*. Nie ujrzałby Ducha zstępującego z nieba, gdyby patrzył jak inni, którzy pewnie niczego szczególnego nie zauważyli. Charakterystyczne, że ikona *Chrztu* w ogóle nie pokazuje innych ludzi — poza Jezusem i Janem widzimy tylko aniołów trzymających szaty Chrystusa.

Przytyk Dąbrowskiego zawarty w zdaniu: „Opisu chrztu Jezusa w Jordanie nie należy traktować jako reportażu z widowiska” odpieram dwiema replikami:

1. „Przywołanie” sceny Chrztu jakiego dokonuję w szkicu jest właśnie przywołaniem, czyli relacją a nie interpretacją, zawiera więc, jak każda relacja, elementy „reportażowe”. Jeśli już, to jednak „reportażu metafizycznego”, mówiącego także o „mistycznym olśnieniu Jana”. Czasowniki przekazujące zdarzeniowość sceny wzięte są wprost z Ewangelii: „zobaczył”, „rzekł”, „ujrzałem”. Interpretacja Jordanu musi oczywiście uwzględniać wymiar „zmysłów wewnętrznych”, tu jednak nie o nią idzie;

2. Sam opis Ewangelisty (prawdopodobnie ucznia Chrzciciela) jest w pewnym sensie „reportażowy”. Jan świadczy o zdarzeniu nad Jordanem jako jego bezpośredni widz: „Działo się to w Betanii, po drugiej stronie Jordanu... Nazajutrz zobaczył Jezusa...”, cytuję słowa (J 1, 28—34). Jan „daje świadectwo”, a ja je przytaczam.

IV. ZATARCIA GRANIC

1. Fakt Zwiastowania włącza *fiat* Maryi jako element konstytutywny. Przed tym *fiat* — jak pisałem wyżej — istnieje, choćby „echowo” potencja niezastnienia Epifanii Trójcy, czyli niezrealizowania słów Anioła, które o tej Epifanii tylko mówią. Dlatego też dopiero odpowiedź Maryi przekształca powiadomienie epifaniczne w Epifanię Wcielenia, zaś Ją samą przemie-

⁷ S. Bułgakow, *Drug Zentcha*, Paris 1927.

nia ze Świadka w Matkę Boga. Zwiastowanie do tego momentu jest jakby „faktem informacyjnym”, dopiero *fiat* Maryi stanowi swoistą „osobliwość początkową” nowego czasu i nowego świata.

2. Zgoda, że pieśń nie „zawiera” lecz „wyraża”. Brak jednak zgody na interpretację zdania: „Poprzez Pośredników ruch pieśni rozwija się w górę, w stronę Centrum — Chrystusa” jako przykładu pomieszania poziomu tekstu i rzeczywistości wobec niego transcendentnej. Po pierwsze: „kod lokalny” samego zdania i jego kontekstu wskazuje wyraźnie, że chodzi tu cały czas o tekst *Bogurodzicy*, toteż „Pośrednicy” i „Centrum-Chrystus” mogą tu być figurami wewnątrztekstowymi i w obrębie przestrzeni tekstu włączeni zostają w ruch modlitwy poprzez — do. Po drugie: interpretacja pragmatyczna pieśni łączy jej tekst z rzeczywistością pozatekstową nie tylko czystym denotowaniem, ale także odniesieniami pragmatycznymi modlitwy mającej moc sprawczą i w tym sensie pieśń jest słyszana przez rzeczywistych (a nie tylko wewnątrztekstowych) Pośredników i rzeczywiście przekazywana ku Centrum-Sanctum. Logika modlitwy, jej wymiar „teurgiczny” wychodzi poza relacje czysto znaczeniowe w stronę rzeczywistego „actio”.

3. Wrażenie „zatarcia granic” wynika tu moim zdaniem z częściowego utożsamienia — funkcja jest tu po prostu „czynnościowa”.

4. Uzależnienie Chrystusa jest zakorzenione w misterium miłości Boga do człowieka. Tu na ziemi, w historii, w świecie człowieka *fiat* Maryi otwiera drogę kenozy Boga, której Betlejem i Jordan są ważnymi etapami. Bez względu jednak na to, że źródłem wszelkich „uzależnień” natury ludzkiej Jezusa jest Jego dobrowolna kenoza, uzależnienia takie są realne (por. Fil. 2, 6—8). Przyjęcie ludzkiej natury determinuje uznanie ludzkich związków nadrzędności i podrzędności, pełne człowieczeństwo bowiem nie może „wymknąć się” spod swej istoty. Wyraźnie mówi o tym Getsemani. Matka i Chrzciiciel są funkcjonalnie nadrzędni w perspektywie kenotycznej. „Bez Jana nie mógłby się Chrystus objawić światu, bez Maryi nie dokonałoby się Narodzenie” — pisze Bułgakow.⁸ Mało tego: „Chrystus nie mógł sam siebie ochrzcić bez naruszenia pełni swego Wcielenia i dlatego potrzebował Chrzciiciela, tak samo, jak potrzebował Matki dla swego narodzenia” (tamże). Maryja jest więc Matką nie tylko Boga — *Theotokos*, ale także *Matką Boskiej Kenozy* (oczywiście w historii a nie w

⁸ Tamże, s. 33.

zamyśle), chrzest zaś to akt poddania się Boga ludzkiej konieczności, akt kenotycznej pokory.

5. Pozostaje mi na koniec wyrazić szczerą nadzieję, że polemiczne uwagi Stanisława Dąbrowskiego i moje na nie odpowiedzi (czy raczej tylko ich okruchy) pomnażają kapitał „dobrego rozumienia” nie tylko w sferze samych tekstów, ale także w przestrzeni podmiotowości ich autorów.

Roman Mazurkiewicz

PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

Tak dużo opublikowano już książek, albumów, zbiorów przemówień, tyle napisano artykułów, które miały przybliżyć i wyjaśnić fascynujący świat podróży-pielgrzymek Jana Pawła II, a mimo to potrójny numer „Więzi” (sierpień, wrzesień, październik 1983) zasługuje na to, aby zająć wśród nich zupełnie specjalne miejsce. Oczywiście nie znajdzie się on wśród tych wydawnictw, których wspaniale obwoluty, kredowy papier i kolorowe reprodukcje przyciągają uwagę zbieraczy pamiątek, wśród wydawnictw, które są dumą i ozdobą niejednej półki z książkami.

A przecież, sądzę, będzie po latach stanowił pamiątkę szczególnie cenną, przywołującą żywo pamięć tej niezwyklej pielgrzymki papieża do swego ojczystego kraju, Polski roku 1983-ego, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]. Pisano o tej pielgrzymce chętnie i od początku, że jest historyczna. Czy taka jest naprawdę, tego nie wiem. Dopiero historia pokaże, które z wydarzeń dla nas współczesnych najdonioślejsze będą uważane za szczególnie doniosłe dla biegu dziejów. Natomiast już teraz można powiedzieć, że żadnej z papieskich pielgrzymek nie towarzyszył taki ogrom oczekiwań — nie, żeby gdzie indziej nie oczekiwano papieża z entuzjazmem, ale że tutaj oczekiwano go tak, jak chory oczekuje lekarza, osamotniony — przyjaznego słowa, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]. Nigdy tyle nie oczekiwano od papieża, a wyrażano to najczęściej słowami mówiącymi o nadziei.

I mimo, że uwagę obserwatorów zaprzętał społeczno-polityczny kontekst tej podróży, co sprowokowało gniewny komentarz Watykańskiego Biura Prasowego, to przecież nie ten kontekst był najważniejszy, ale duchowa sytuacja, którą zrodziły doświadczenia, które Polska przeżyła. Duchowa sytuacja, która ujawniła pragnienia, oczekiwania, nadzieje będące podstawowym, konstytutywnym wymiarem życia ludzkiego, życia Kościoła, życia narodu. Św. Grzegorz Wielki, papież, lubił często powracać w swoich kazaniach do tej myśli, widząc w „świętych pragnieniach” fundament modlitwy: „Albowiem to nie nasze słowa robią największe wrażenie na

Bogu, ale nasze pragnienia. Stąd, jeżeli szukamy życia wiecznego ustami, ale sercem prawdziwie go nie pragniemy, to kiedy wołamy, wtedy naprawdę milczymy. Ale jeżeli pragniemy w sercu, to nawet kiedy nasze usta milczą, w tym milczeniu głośno wołamy". Jan Paweł II, papież, przyszedł usłyszawszy to milczące wołanie wśród zgłębienia słów i wśród słów niewypowiedzianych, przyszedł, aby na to wołanie nieść odpowiedź Ewangelii Jezusa Chrystusa, której jest świadkiem, do ludzi gromadzących się nie nad jeziorem Genezaret ale nad Wisłą.

Jak inaczej czytam teraz teksty papieskich homilii niż wtedy, kiedy dostawaliśmy je z Centrum Prasowego przed każdą uroczystością z napisem „embargo” do określonej godziny. Jak inaczej — raz jeszcze — uczestniczę w uroczystościach, w świętych rytach liturgicznych i w zwykłym oczekiwaniu tłumów na ulicach naszych miast teraz, kiedy pochylony jestem nad tym numerem „Więzi”. Jest tak, jakbym to wszystko już przeżył, widział, słyszał — a jednocześnie jakbym przeżywał od nowa.

Materiał zebrany w „Więzi” podzielony jest na kilka bloków. Pierwszy stanowią teksty wszystkich papieskich przemówień i homilii. Drugi składa się z reportaży, zapisanych fragmentów rozmów i obserwacji, wszystkiego co złożyło się na obraz tamtych dni. Potem następują wypowiedzi osób, do których zwrócono się z pytaniem o rolę i znaczenie „Drugiej Pielgrzymki” w życiu narodu. Obraz uzyskuje głębię, pada na niego z różnych stron światło, światło rodzące się z refleksji katolików i nie-katolików, ludzi, którzy szli drogami różnych doświadczeń. Potem jest obszerny tekst Ewy Jabłońskiej-Deptułowej o tych, którzy szli przed nami, przez wiek narodowej niewoli i załamanej nadziei, a o których, od czasu czerwcowej Mszy na krakowskich Błoniach, mówimy wraz z Kościołem — błogosławieni. Spośród wielu tekstów, które zostały napisane z okazji beatyfikacji bł. Alberta Chmielowskiego i bł. Rafała Kalinowskiego ten jest jednym z najbardziej godnych uwagi. Obok Brata Alberta i Ojca Rafała zostały w nim zarysowane sylwetki dwóch jeszcze ludzi, związanych z nimi przyjaźnią: kardynała Albina Dunajewskiego i kapucyna, ojca Wacława Nowakowskiego.

„We wszystkich wspomnianych postaciach — czytamy — uderza kilka cech wspólnych. Wszyscy oni, mimo znacznej różnicy wieku, należeli do generacji pielgrzymującej po trudnej, niezwykle złożonej rzeczywistości niewoli. Wszyscy oni, w różnych okolicznościach i wieku, przeszli maksymalną mobilizację patriotyczną. Trzech z nich stanęło wobec wyroków śmierci, a czwarty, najmłodszy i okaleczony, ledwie go ominął. Włączenie w poczynania niepodległościowe oderwało ich od środowiska, w którym spędzili

młodość, od bliskich. Przeszli lata więzień, wygnania, tułaczki, a jednak zachowali „nadzieję wbrew nadziei” — i w dojrzałym już wieku, przekroczywszy czterdziestkę, kiedy niełatwo jest zacząć coś od nowa, zdecydowali się na odmienne życie, na konsekwentne dążenie do świętości. Służba Bogu i służba Ojczyźnie, ale inaczej pojęta, bardziej całkowicie i bardziej bez reszty. Droga późnych, przemyślanych powołań, do których doszli po latach zmagania z sobą i różnorakimi okolicznościami.

W banalną rzeczowość Galicji wnieśli nowy wiew, położyli głęboki fundament pod gmach prawdziwej wolności”.

Po tym artykule następuje dokonany przez Jolanę Strzelecką zapis wypowiedzi, dyktowanych na gorąco wrażeń kilkunastu wybitnych korespondentów zagranicznych, akredytowanych w czasie papieskiej pielgrzymki. Zacytujemy tutaj tylko fragment tego, co powiedział ówczesny korespondent „Le Monde'u” w Warszawie, wielki nasz przyjaciel, Bernard Guetta: „Nie spodziewam się żadnych bezpośrednich skutków tej pielgrzymki dla sytuacji międzynarodowej, ale na długą metę wydaje mi się, że fenomen »Solidarności« rzucił nowe światło na społeczną naukę Kościoła i przyczynił się do jej ewolucji w kierunku, który Papież tu w Polsce sformułował w terminach przekazujących specyficzną sytuację Polski. Myślę, że ruch związkowy na Zachodzie nie może pozostawać dłużej obojętny wobec słów Papieża o pierwszeństwie praw pracownika przed prawami kapitału. A w innych krajach, w krajach, gdzie nie ma wolności społecznej i gdzie społeczeństwa poszukują praw moralnych (np. krajach Ameryki Południowej) te słowa nie zostaną bez echa. Co mnie uderza jeszcze, to to, że Jan Paweł II próbuje nadać jedność społeczno-moralną katolicyzmowi na całym świecie”.

Bardzo dużo stosunkowo krótkich tekstów, pomieszczonych w dziale „Fakty i komentarze” znakomicie koresponduje z całością numeru i bardzo go wzbogaca, tak jak miniatury albo prawie marginesowe zapisy pozwalają często uwypuklić główny temat.

Tym numerem, na który składa się praca tak wielu i często tak różnych osób udało się zespołowi redakcji „Więzi” stworzyć dzieło, za które nagrodą będzie z pewnością wdzięczność wielu czytelników.

Podkreślmy także ekumeniczną wrażliwość Zespołu i wrażliwość na tradycje, które rodziły się przez wieki współistnienia Polaków z ludźmi innych narodowości i katolików z wyznawcami innych wyznań w jednym kraju. Natomiast mimo dokonanych wysiłków, mimo przytoczonych głosów korespondentów zagranicznych „Więź” pozostaje wierna horyzontowi kraju, do którego przyjechał Papież nazywany tutaj tak często papieżem-rodakiem i w tym wspinałym, bogatym i wiernym obrazie pielgrzymki nieobecna jest

reszta świata. Gdy wszyscy prawie zagraniczni komentatorzy usiłowali tę pielgrzymkę do Polski porównywać do innych, odszukiwać uniwersalny wymiar jej przesłania i odnajdywać także obecność wiary i doświadczeń Kościoła Powszechnego w orędziu skierowanym przez Papieża do swoich rodaków — ten nurt rozważań jest wśród materiałów, które przynosi „Więź” prawie nieobecny, jak nieobecny był prawie zawsze w kraju pochylonym nad swoimi trudami, doświadczeniami, cierpieniami.

Nie jest zwyczajem w przeglądzie prasy cytować listy prywatne, ale przepiszę tutaj dwa zdania z listu, który dostałem z Panamy. „Może droga, którą przeszliście w ciągu dwu ostatnich lat, i droga, którą my przeszliśmy w Ameryce Łacińskiej uczyni dialog między nami łatwiejszy, bardziej bezpośredni. Wierzę, że zbliżyliśmy się do siebie, że zrozumieliśmy się lepiej”. Kiedy na międzynarodowych spotkaniach intelektualistów i działaczy katolickich toczyły się rozmowy i dyskusje wśród delegatów z różnych stron świata, często najtrudniej o wzajemne zrozumienie było właśnie nam, trochę sceptycznym jeśli chodzi o sprawy polityki i bardzo tradycyjnym, jeśli chodzi o sprawy religii Polakom z rewolucyjnymi i radykalnymi katolikami Ameryki Południowej. Nasze doświadczenia były i pozostają bardzo od siebie odległe, ale ostatnio po prostu doświadczyliśmy wiele i to chyba rzeczywiście zbliża nas do siebie.

O krajach bogatych w doświadczenia pisze prasa światowa. Przez wiele miesięcy jednym z ośrodków zainteresowania była Polska. Nie sposób przecież interesować się żywiej społeczeństwami zagrożonymi w rutynie codzienności. „Konkurując tylko z Bliskim Wschodem, Ameryka Łacińska, stała się znów tematem numer jeden środków masowego przekazu” pisze Gilles Bataillon we wstępie do numeru „Esprit” (październik, 1983) poświęconego w całości problemom latynoskim.

Numer ten przynosi bogactwo materiałów, jak zwykle w tym piśmie interesujących, czasem irytujących, nigdy szablonowych. Nie na darmo „Esprit” od 1977-ego roku ukazuje się z podtytułem „Zmienić kulturę i politykę”. Wymienimy tutaj tytuły niektórych artykułów: *Krytyka religijnej wiary w Trzeci Świat, Ameryka Łacińska i demokracja, Od tyranii do dyktatury partii totalitarnej, Uwagi o strategii północno-amerykańskiej, Bóg tak chce! Rewolucja i Królestwo w Ameryce Centralnej, O nie-demokracji w Ameryce Łacińskiej, Chile pod butami wojskowych, Argentyna i jej Malwiny, Urugwaj i metamorfozy tradycji demokratycznej, Brewiarz masakry, Wielka literatura i polityczna głupota* (w tym miejscu autor niniejszego przeglądu przeczytał z wielką satysfakcją kilka stron poświęconych panu García Marquez, ale ich tu nie

zacytuje szanując uczucia licznych wielbicieli talentu tego laureata literackiej nagrody Nobla), *Od populizmu do autorytaryzmu* itp.

Niech nikogo nie zwiodą agresywne tytuły niektórych artykułów. „Esprit” jest pismem najautentyczniej sprzyjającym postępowym przemianom społecznym i politycznym, większość tekstów wyszła spod pióra Latynosów piszących czasami z pasją, ale zawsze z miłością do swego kontynentu.

W takim numerze nie mogło rzecz jasna zabraknąć tekstu na temat teologii wyzwolenia. Autorem jego jest teolog trochę już w Polsce znany, zakonnik z bernardyńskiej gałęzi franciszkanów, Leonardo Boff. Teologia wyzwolenia ma u nas nie najlepszą prasę, jak się wydaje nie jest też zbyt entuzjastycznie oceniana przez Stolicę Świętą.

„U podstaw teologii wyzwolenia — pisze ojciec Boff — spotykamy wymiar mistyczny: spotkanie z Panem poprzez nędzarza, którym jest cała klasa ludzi marginesu i ludzi wyzyskiwanych w społeczeństwie. (...) Teologia, jakakolwiek by była, jeśli nie opiera się na duchowym doświadczeniu, jest bez duszy. Jest tylko religijnym potokiem słów, oderwanym od rzeczywistości nędzy tak opisywanej przez biskupów południowoamerykańskich zebranych w Puebla w 1979 roku: »Najbardziej wyniszczającą i upokarzającą klęską jest stan nieludzkiej nędzy, w jakiej żyją miliony latynosów, ofiar głodowych zarobków, bezrobocia i niepełnego zatrudnienia, niedożywienia, śmiertelności niemowląt, braku mieszkań, chorób i niepewności« (Puebla, nr 29). Kto jest nieświadomy istnienia tej skandalicznej sytuacji, nie może zrozumieć teologii wyzwolenia”.

Na zakończenie (z tego samego numeru „Esprit”) zacytujemy jeszcze kilka zdań z długiego listu, który napisała siedemnastoletnia dziewczyna z Gwatemali, kraju, w którym się toczy partyzancka wojna. Muszą one dla nas brzmieć szokująco, tak jak szokujące są dla chrześcijanina decyzje udziału w partyzanckiej wojnie domowej, jak szokujący był tytuł książki Camilo Torresa *Chrystus z karabinem na ramieniu*.

„Zacząłam współpracować z grupą chrześcijan, którzy nie tylko chcieli wybielić swoje sumienia poprzez praktykowanie uczynków miłosiernych, ale którzy pragnęli czegoś większego: sprawiedliwości. Było to w epoce, w której miałam jeszcze wątpliwości co do tego, kim jest prawdziwy chrześcijanin. Ale po pewnym okresie kontaktów z ludźmi, którzy swoją historię piszą kulami karabinowymi i miłością bliźniego pomału odkryłam, że tam było widoczne Oblicze Chrystusa, tam, w ich domach, ich ruderach, na ich twarzach pełnych nadziei, radości, nienawiści i miłości a nie w zimnych świątyniach banków dla elity. Ich śpiewy, ich modlitwy,

ich msze zaczęły się powoli przekształcać, przyjęły formę walki... Kiedy brałam udział w manifestacji marzyłam o dniu, w którym te ulice będą należały do ludu, kiedy nie będzie już potrzeby manifestować przeciwko rządowi, ale kiedy to rząd będzie manifestował swoje poparcie dla tych wszystkich budowniczych nowego społeczeństwa”.

W dalszej części listu następuje dramatyczny opis pogłębiającego się w Gwatemali terroru, działalności „szwadronów śmierci” i decyzji wzięcia udziału w zamachu bombowym na jeden z ich pojazdów. „Co jakiś czas ogarniało mnie poczucie grzechu, ale byłam głęboko przekonana, wiedziałam zdecydowanie, że nie robiłam niczego złego, przeciwnie, oddawałam moje życie za przyjaciół, posłuszna przykazaniu Chrystusa o budowaniu na ziemi Jego królestwa” ... „zdecydowałam się pójść w góry (tzn. do partyzantki) do tego raj. Raju, jeśli tak można powiedzieć, bo jest to raczej miejsce cierpień niż wygod, napięcia niż spokoju. Ale jeśli większość ludzi cierpi przez całe swoje życie, dlaczego ja nie miałabym się trochę poświęcić?”.

Zastanawiam się po lekturze tego listu, jak moja panamska korespondentka, osoba wielce radykalna a przy tym żarliwa, która z pewnością poważnie i w dobrej wierze pisała do mnie o wzajemnym zbliżeniu i zrozumieniu pomiędzy Polakami i Latynosami, jak przyjęłaby i zrozumiała pamiętne słowa Ojca św. z Apelu Jasnogórskiego:

„Coraz częściej na ustach Kościoła postawionego pośród wielkiej rodziny ludzkiej pojawia się słowo »pojednanie«. Chrystus bowiem, jak mówi św. Paweł, pojednał nas z Bogiem »w jednym ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości« (Ef 2, 16). W tym roku, który jest nadzwyczajnym jubileuszem Odkupienia, słowo to wróciło z nową siłą. Krzyż Chrystusa wzywa nas do pojednania z Bogiem, otwiera do niego przystęp wszystkim ludziom. Równocześnie droga do pojednania z Bogiem prowadzi poprzez pojednanie z ludźmi. »Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom«.

Słowa te stanowią potężną zaporę przeciw narastaniu nienawiści i odwetu. Te słowa z Modlitwy Pańskiej zabezpieczają międzyludzką jedność u samych jej korzeni.

Matko naszych serc! Spraw, aby słowa te kształtowały moc przebaczenia wszędzie tam, gdzie bez przebaczenia nie potrafimy wyrwać się z pęt nienawiści. Nienawiść bowiem jest siłą niszczącą, a my nie możemy ani niszczyć, ani dać się jej zniszczyć. Trzeba nam zatrzymywać się na progu słów Modlitwy Pańskiej, trzeba nam stać zawsze na granicy pojednania.

Poza tym przebaczenie świadczy o wielkości ducha ludzkiego,

świadczy o tym, że jest on przenikliwy dla działania Ducha Świętego. (...) Przebaczenie jest mocne mocą miłości. Przebaczenie nie jest słabością. Przebaczać — nie oznacza rezygnować z prawdy i sprawiedliwości. Oznacza: zmierzać do prawdy i sprawiedliwości drogą Ewangelii.

O Matko, uproś nam w tym Świętym Roku Odkupienia gotowość pojednania. Naucz nas zmierzać wytrwale do prawdy i sprawiedliwości tak, jak nas uczy Twój Syn."

Krzysztof Śliwiński

WOKÓŁ PASTERNAKA

W wierszu Borysa Pasternaka *Znakomitością być — nieładnie* (*Byt' znamienitym — niekrasiwo*), pięknie spolszczonym przez Wiktora Woroszyńskiego, znajduje się wers: „Lecz żywym, żywym być — i tyle”.

„Żywym być” — słowa proste, a przecież jakże głębokie. To metafora trwania, zaś trwać w wypadku poety — to być pamiętanym. Pamiętać pisarza znaczy obcować z jego twórczością. Pamiętać pisarza — to także poświęcać mu eseje, szkice, referaty, studia, książki, monografie.

Świadectwem pamięci o Pasternaku stała się sesja naukowa zorganizowana przez Instytut Filologii Rosyjskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniach 25 i 26 listopada 1983. Było to kolejne wydarzenie naukowe poświęcone twórczości autora *Dróg napowietrznych*, po kolokwium Pasternakowskim w Cerisy-la-Salle (11—14 września 1975).

W sesji krakowskiej uczestniczyło troje gości zagranicznych: Lena Szilárd z Uniwersytetu w Budapeszcie, Milan Djurčinov z Uniwersytetu w Skopje i Georges Nivat z Uniwersytetu w Genewie, oraz rusycyści polscy, naukowcy i tłumacze z Warszawy: Seweryn Pollak, Wiktor Woroszyński, Roman Zimand, i Krakowa: Andrzej Drawicz, Ryszard Łużny, Grzegorz Przebinda, Anna Rażny, Lucjan Suchanek — wszyscy z Uniwersytetu Jagiellońskiego i Józef Smaga z Wyższej Szkoły Pedagogicznej, a także krakowski aktor i pisarz Jan Adamski, którego recytacja — poprzedzona odтворzeniem z taśmy głosu samego Poety — otworzyła obrady.

Kilka referatów na sesji poświęcono liryce Pasternaka, uznanej za jedno z największych zjawisk współczesnej poezji. Próba całościowego, syntetyzującego spojrzenia na jego twórczość poetycką był referat Andrzeja Drawicza *Stalość w zmienności*. Poszukiwał w nim autor wyróżników poezji Pasternaka, od najwcześniejszych prób poetyckich poczynając, a na ostatnich kończąc.

Na początku więc była „sytuacja obnażonego maksymalizmu wyobrazeniowego”, chęć przeniknięcia do sedna rzeczy, a nawet potrzeba utożsamienia się z nią. Środkowy okres twórczości Pasternaka, przypadający na drugą połowę lat dwudziestych, to próba wpisania się w ciąg wydarzeń historycznych, ujrzenia i opisu wielkiego wydarzenia dziejowego, jakim była rewolucja. W utworach tej doby — poematach — odnaleźć można piękne fragmenty, ale nie udało się poecie uniknąć uproszczenia rymowanej publicystyki i rymowanego reportażu. Wielki liryk z trudem stawał się epikiem.

W późniejszej swej twórczości, zachowując dotychczasowy inwentarz poetycki, zmierza Pasternak ku prostocie, bo ona właśnie prowadzi do zrozumienia istoty rzeczy. I chociaż w wierszach poety przyroda nadal jest obecna, następuje w nich jednak wyraźna personalizacja, mająca niewątpliwe podłoże religijne. Towarzyszą jej zmiany warsztatowe — zmienia się liczba metafor, przekształcają obrazy. Równocześnie pozostają inne środki poetyckie, wypróbowane we wczesnej twórczości — wyliczenia, instrumentacja dialogowa, stałe motywy i metafory. Poeta jest — powiedział Drai-wicz — nowym sobą. Nie ewoluuje, lecz istnieje i rozwija się. Poeta jest stały w zmienności.

Józef Smaga próbował umieścić Pasternaka w kontekście literackim epoki, koncentrując się na podobieństwach i różnicach między jego poezją a twórczością futurystów, z którymi związany był przez pewien czas organizacyjnie jako członek ugrupowania „Centryfuga”. Była to wszakże dla poety przygoda raczej epizodyczna.

Już samo zestawienie: futuryzm i Pasternak — mówił Smaga — wydaje się szokujące, bowiem z jednej strony mamy autora programowo hermetycznego, tworzącego poza kierunkami i ugrupowaniami, z drugiej zaś hałaśliwą „rewolucję formy”, agresywne głoszenie światoburczych i nihilistycznych haseł, wyzwanie rzucone normom obyczajowym i kulturowym. Tym niemniej powiązania poezji Pasternaka z twórczością futurystów pojawiają się na kilku płaszczyznach. Ich obecność pozwoliła Smadze nazwać poetę „rezerwisłą” futuryzmu, kimś, kto widzi zjawisko i pilnie je obserwuje, ale nie może i nie chce zaakceptować go całkowicie. Był to więc futuryzm minimalistyczny, reprezentujący niezwykle umiarkowaną, stonowaną wersję kierunku.

Przeciwny był Pasternak całkowicie światopoglądowi i psychologii ruchu futurystycznego. Różniła go od nich odmiennność w podejściu do przyrody, którą futurysty, jako zjawisko zastałe, inercyjne, powtarzalne odrzucali z pogardą, opowiadając się za poezją urbanistyczną. Pasternak natomiast jest reprezentantem poezji wiejskiej.

Pewne jednak założenia programu estetycznego i poetyki futuryzmu Pasternak przyjął i twórczo wykorzystał. Zbliżała ich przede wszystkim troska o odnowę skonwencjonalizowanego języka, mieli podobny stosunek do funkcji prozaizmów. Dla Pasternaka nie istnieje bowiem sztywna hierarchia języka poetyckiego, gradacja stylów: przywraca on naturalną i organiczną więź między różnymi obszarami języka. Pasternaka łączy z futuryzmem również praca nad wzbogaceniem słownictwa. Niemało zawdzięcza futuryzmowi składnia jego poezji, dynamika zdania, gwałtowność zwrotów, skłonność do dysonansów.

Obserwacja różnic i podobieństw między twórczością Pasternaka i futuryzmu pozwoliła Smadze stwierdzić w konkluzji, że futuryzm był kontekstem poezji Pasternaka. Kontekstem najczęściej polemicznym, bowiem eksponował skrajności, których autor *Wzniosłej choroby* unikał.

Oprócz ujęć ogólnych i obserwacji przeprowadzonych nad całością spuścizny poetyckiej Pasternaka na sesji pojawiły się wystąpienia koncentrujące się na konkretnych utworach — w jednym wypadku obiektem charakterystyki stał się wiersz liryczny, w drugim — poemat epicki.

Georges Nivat poddał głębokiej i wielopłaszczyznowej analizie pochodzący z roku 1930 wiersz *Lato*, sytuując go na tle ówczesnej twórczości Pasternaka. Uwypuklił jego podtekst autobiograficzny, wiążący się z pobytem poety w podkijowskiej miejscowości letniskowej Irpeń, scharakteryzował sposób percypowania i przeżywania przyrody, przede wszystkim zaś podkreślił, iż to właśnie wówczas pojawiła się w życiu poety inna kobieta, nowe uczucie.

W interpretacji Georgesa Nivat na pierwsze miejsce wysunięte zostały związki Pasternaka z europejskim i rodzimym dziedzictwem kulturowym. Uczony szwajcarski przeanalizował reminiscencje z *Ucztę Platona* i Puszkiniowskiej *Ucztę podczas dżumy*, w świetle tych bowiem tekstów odbierać należy stan ducha poety i jego ówczesny pogląd na świat. Pasternak przywołał w swym wierszu występującą w *Ucztę Platona* kapłankę z Mantinei Diotymę, która miała nauczyć go, podobnie jak niegdyś Sokratesa, metafizycznego poglądu na miłość. To ona właśnie uratowała Ateńczyków od dżumy, otwierając pięknu drogę do rzeczywistości. Przypomniał Pasternak także Mary z „małej tragedii” Puszkina, grającą na harfie i śpiewającą hymn na cześć dżumy i zatracenia.

W utworze tym — mówił Nivat — Pasternak jest platonikiem, przesiąkniętym ideą piękna. Piękno jest właśnie kluczem filozoficznym do wiersza *Lato*, jak również do całej twórczości Pasternaka.

Wiktor Woroszyłski przyjrzał się zakończeniu poematu *Wznio-*

śła choroba oczyma tłumacza i badacza literatury. Mówi ono o wrażeniach, jakie wywarło na poecie pojawienie się Lenina na trybunie IX Zjazdu Rad w 1921 roku. We fragmencie tym opis wyglądu wodza rewolucji i sposobu przemawiania przeradza się w refleksję historiozoficzną.

Woroszyński poddał szczegółowej analizie różne wersje zakończenia będące efektem przeróbek bądź skrótów. Przedstawienie rozmaitych wariantów, różniących się także pod względem długości, pozwoliło Woroszyńskiemu wyodrębnić cztery podstawowe tematy (nie wszystkie występują w każdym wariantcie). Są to: rewolucja, inteligencja, Lenin i Historia. Lenin i Historia istnieją na zasadzie równorzędności względem siebie i nadrzędności wobec dwu pozostałych tematów. Historia ponadto to wierny partner Lenina.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i wido-
wisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44
poz. 204)]

Borys Pasternak był nie tylko znakomitym poetą, ale również wybitnym prozaikiem. Jego proza stała się przedmiotem opisu w kilku referatach. Lena Szilárd poddała analizie nowelę *Dzieciństwo Luvers*, łączącą w sobie elementy tradycyjnego gatunku biograficznego (widać tu związek z Tolstojem) z rozwiązaniem nowatorskim, bliskim tym, jakie pojawiają się w pochodzącym z tego samego okresu utworze Andrieja Bielego *Kotek Letajew*.

Pasternak przedstawił plan biograficzny w nowej formie, ukazując dialog życia ze świadomością. Analiza *Dzieciństwa Luvers* prowadzi do wniosku, że dialog życia z poznającą świadomością ma miejsce nie wtedy, kiedy podmiot poznania znajduje nazwę dla zjawisk i rzeczy (płaszczyzna nominacji), lecz kiedy w jego polu widzenia pojawia się inny człowiek. Ukazanie się drugiego człowieka, bliźniego, staje się problemem centralnym, przy czym — zdaniem Szilárd — problematyka gnoseologiczna ustępuje miejsca problematyce egzystencjalnej. Model świata, w którym świadomość musi postulować istnienie innych świadomości, wykazuje — zdaniem Szilárd — pewne podobieństwo do koncepcji Wiaczesława Iwanowa. Badaczka podkreśliła także związek z koncepcją Martina Bubera, zawartą w jego pracy *Ty i ja*. Nowela Pasternaka opublikowana została jednak rok wcześniej niż dzieło Bubera, nie ma więc między nimi zależności bezpośredniej. Istniało wszakże wspólne źródło, które mogło wpłynąć zarówno na Bubera jak i na Pasternaka. Były to prace Hermanna Cohena, wykładającego w Marburgu, gdzie studiował filozofię Pasternak.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Oprócz referatów poświęconych poezji i prozie Borysa Pasternaka, na sesji ogłoszono dwa komunikaty, przedstawiające obraz człowieka i pisarza widziany oczyma ludzi, którzy znali poetę osobiście (Lidia Czukowska) lub pisali o jego twórczości (Czesław Miłosz).

Roman Zimand zajął się świetną książką wspomnieniową Lidii Czukowskiej, pokazując jak autorka przedstawia dwoje wielkich poetów rosyjskich — Annę Achmatową i Borysa Pasternaka. Lektura wspomnień Czukowskiej pozwoliła Zimandowi wyprowadzić wnioski, że w świecie Anny Andriejewny Pasternak był istotnym punktem odniesienia. Obserwację tę potwierdza także esej Isajaha Berlina *Meetings with Russian Writers*, w którym obraz Pasternaka i Achmatowej współgra niemal idealnie z obserwacjami Czukowskiej. Z jej książki wynika jasno, że Pasternak interesował Achmatową jako wielki poeta. W przeświadczeniu Anny Andriejewny w dwudziestowiecznej literaturze rosyjskiej było pięciu wielkich poetów: Aleksander Błok, Osip Mandelsztam, Maryna Cwietajewa, Borys Pasternak i ona sama. Z tej piątki w okresie powojennym pozostało jedynie dwoje ostatnich.

Achmatowa patrzyła na Pasternaka obiektywnie, bynajmniej nie bałwochwalczo — niektóre teksty poety jej się nie podobały, nudziło ją lub męczyło bywanie na wieczorach autorskich i czytanie utworów w niewielkim gronie znajomych. Nie było jednak między nimi cienia rywalizacji. Znamienne, że Pasternak był jedynym poetą, któremu Achmatowa pozwoliła czytać swoje rękopisy, odnotowywać usterki, proponować poprawki.

Autorka *Requiem* interesowała się nie tylko twórczością Pasternaka. Pilnie śledziła zachowanie poety w ważnych wydarzeniach jego życia, zwłaszcza w chwilach, gdy trzeba było zająć określone stanowisko, a nawet okazać męstwo.

Grzegorz Przebinda scharakteryzował stosunek Czesława Miłosza do twórczości Pasternaka, wyrażony w znamiennej zatytułowanym szkicu *On Pasternak Soberly*.

Miłosz zetknął się z poezją Pasternaka wcześniej — u progu swojej kariery poetyckiej i zgodnie z programem, jaki wówczas wyznawał, nie mógł zaakceptować w pełni twórczości, której autor „nie zrywał owoców z drzewa poznania”, bowiem „drzewo życia zupełnie mu wystarczało”. Poezja będąca uczuciem, intuicją, siłą witalną była dla Miłosza poezją niepełnowartościową — brako-

wało w niej elementu intelektualnej refleksji, który pojawi się w twórczości Pasternaka dopiero pod koniec jego drogi twórczej. Nie może więc dziwić wyznanie poety polskiego, że od Pasternaka bliższy był mu Mandelsztam.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Wygłoszone na sesji w Krakowie referaty wzbogaciły naszą wiedzę o Borysie Pasternaku. Autor ten jest w Polsce znany dość dobrze, choć nie na tyle, jakby na to zasługiwał. Jego poezję przekładali tak wytrawni tłumacze jak Julian Tuwim, Seweryn Pollak, Mieczysław Jastrun, Jarosław Marek Rymkiewicz, Wiktor Woroszyński, Witold Dąbrowski, Józef Waczków. Seweryn Pollak, najbardziej zasłużony propagator twórczości Pasternaka, przełożył jego prozę zebraną w tomie *Drogi napowietrzne i inne utwory*. Spolczył on także listy Pasternaka, drukowane w „Literaturze na świecie” i w „Więzi”.

W znanej serii „Biblioteka Poetów” pojawił się wybór poezji Pasternaka w opracowaniu Pollaka i z jego interesującym wstępem. Pewna ilość wierszy poety weszła do niezwykle udanej *Antologii nowoczesnej poezji rosyjskiej*, opracowanej przez Witolda Dąbrowskiego, Andrzeja Mandaliana i Wiktora Woroszyńskiego.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Bibliografie rusycystyki i sławistyki nie notują zbyt wielu pozycji poświęconych Pasternakowi. O jego twórczości pisali u nas Mieczysław Jastrun, Seweryn Pollak, Andrzej Drawicz, Jerzy Faryno, Adam Pomorski, Zygmunt Zbyrowski. Referaty sesji krakowskiej uzupełniają nakreślony dotąd obraz życia i twórczości Pasternaka. Wnoszą do niego nowe elementy i przybliżają zarówno osobę autora jak i jego spuściznę literacką.

Lucjan Suchanek

ARTYSTYCZNY JĘZYK ŚREDNIOWIECZA

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44

poz. 204)]. Pograżyć się w Rosję średniowieczną, to dotknąć szaleństwa „bożego” jednocześnie i „szatańskiego”.

Czy pod tak pogmatwaną i irracjonalną warstwą ekspresji historyczno-kulturowej można domyślać się funkcjonowania jakiegoś stabilnego systemu wartości i „wzorów kultury”, czy można mówić w tym przypadku, choćby w cudzysłowie metafory, o „języku” tej kultury? Okazuje się, że tak. Mało tego — schodząc głębiej, w niewidoczne na powierzchni zjawisk pokłady kategorii i generacji kulturowych stwierdzić można, że dziedzicząca po Bizancjum wysoką semiotyczność i antynomiczność kultura rosyjska z powodzeniem może być badana „językopodobnie” — metodami strukturalno-typologicznymi. Dowodem owocności takich badań jest nowa, niezwykle ważna książka Rosjan uprawiających od dawna refleksję z kręgu „hermeneutyki kultury”, odsianiącą aksjologiczno-znakowe uniwersalia modelujące rzeczywistość społeczno-kulturową Rosji.¹ Redaktor zbioru, W. Karpuszyn, pisze na wstępie:

„Pod formułą język artystyczny średniowiecza autorzy niniejszej książki rozumieją całokształt środków zmysłowo-pojęciowego opanowywania (oswajania) rzeczywistości. Język artystyczny wieków średnich może być rozpatrywany zarówno w sferze sztuk przedstawieniowych i słownych, jak i w innych dziedzinach, mających do czynienia z systemami znaków — w działaniach religijno-magicznych, w ideologii, w twórczości rzemieślniczej. Te sfery ludzkiej *praxis*, które w późniejszych epokach uległy wyodrębnieniu i rozdziałowi, w średniowieczu były wzajemnie zespolone, bardziej bezpośrednio przenikały się nawzajem, a co za tym idzie, analiza każdej z nich może ujawnić reguły modelowania świata przez człowieka tej epoki”.

Różnorodność i wielokształtność tematyczną zbioru jednoczy „dążenie do wieloaspektowego oglądu problemów średniowiecznej praktyki artystycznej i znakowej” (s. 3). Jednoczy ją także pokrewieństwo metodologiczne, rzetelność badawcza i — wartość dla czytelnika niebiała — atrakcyjność podejmowanych problemów. Naprawdę trudno zrezygnować z przybliżenia któregośkolwiek artykułu tej książki. Ich ilość (14) zmusza jednak do wstępnej selekcji. Odnotujmy więc na początku te, które muszą się tutaj reklamować same przez nazwiska autorów i tytuły, choć każdy z nich wart byłby osobnego omówienia. Tak więc W. P. Darkie-

¹ *Chudożestwiennyj jazyk sriedniewiekowaja*, red. W. A. Karpuszyn, Moskwa 1982, ss. 271, nakł. 9550 egz. Książka jest zbiorem artykułów napisanych z okazji sympozjum zorganizowanego w 1980 roku przez Radę Naukową Historii Kultury Światowej AN ZSRR.

wicz analizuje teksty „kultury śmiechu” w artykule *Muzykanci ludowi w miniaturach rękopisów gotyckich*, M. L. Andriejew pisze o tragedii Albertino Mussato *Ecerinide*, E. A. Guriewicz interpretuje poezję Eddy przez ujawnienie w jej strukturze semantycznej formuł parzystych (opozycje, dopełnienia, tautologie), zaś O. A. Smirnicka analizuje jednostki metryczne wiersza aliteracyjnego na materiale germańskiej poezji epickiej. D. A. Charitonowicz przedstawia ciekawe refleksje kulturowe w szkicu *Twórca średniowieczny i jego wyobrażenia o przedmiocie*. W kręgu twórczości artystycznej pozostaje także analiza stylistycznych motywów średniowiecznego ornamentu zoomorficznego przeprowadzona przez E. W. Smirnicką na materiale staroruskich ozdób naręcznych. J. L. Biezsmiertnyj rekonstruuje *Świat w oczach kobiety — arystokratki IX wieku*, zaś M. W. Żywow bada wpływ *Mistagogii* Maksyma Wyznawcy na rozwój bizantyńskiej teorii obrazu. Wreszcie — sygnalizujemy tylko — artykuł znanego już czytelnikom „Znaku” E. M. Mieletyńskiego, poświęcony typologii romansu średniowiecznego, oraz szkic W. J. Pietruchina *Trzy centra Rusi. Źródła folklorystyczne i tradycja historyczna*.

Pozostałe artykuły, szczególnie chyba interesujące dla czytelnika polskiego, składają się na dość spoisty i egzotyczny niemal obraz Rosji, od mitycznych początków Rusi, aż po epokę Piotra I. Jest to obraz tak fascynujący, że warto chyba pokusić się o jego syntetyczną rekonstrukcję nawet kosztem powinności interpretacyjno-oceniających.

Z Rusi pogańsko-mitologicznej, ożywionej plastycznie we wspomnianym szkicu W. J. Pietruchina, przenosimy się za sprawą B. J. Bermana, autora artykułu pt. *Czytelnik żywota (hagiograficzny kanon rosyjskiego średniowiecza i tradycja jego recepcji)* w świat Rusi chrześcijańskiej, czytającej żywoty świętych i szukającej w nich idealnych norm życia.

Dzisiejszy czytelnik szybko nudzi się lekturą kanonicznej, stereotypowej i patetycznej hagiografii średniowiecznej. Jako odbiorca literatury ożywia się jedynie tam, gdzie konwencja zostaje złamana jakimś niezwykłym zdarzeniem czy oryginalnym szczegółem. Średniowieczny odbiorca żywotów świętych nie szukał w hagiografii oryginalności literackiej. Przeciwnie — pochłaniał go całkowicie właśnie kanon — powtarzalny i niezmienny. Jak z tego widać, musimy całkowicie porzucić współczesne kryteria literackości, jeśli chcemy uczciwie odpowiedzieć na pytanie: po co czytano żywoty świętych i czego w nich szukano?

Hagiografia przejawia stałą tendencję do kanonizacji. Im wybitniejszy jest kodyfikator zbioru żywotów, tym bardziej jednordne stają się zawarte w nim historie. U tak sławnych twórców

żywołów jak Makary czy Dymitr Rostowsy znika cała różnorodność *decorum*: syryjska pustynia VI wieku, bizantyńskie miasto XI wieku, ruski monaster XIV wieku, cała ezoteryczna geografia od Indii do Egiptu, wielobarwność lokalnych obrazów — greckich, łacińskich, ruskich, słowiańskich, to wszystko zlewa się w jeden nurt kanonu hagiograficznego rosyjskiego średniowiecza. Jak wpisuje się w ten zewnętrznie bezbarwny, typowy tok opowieści subiektywny odbiorca? Jak jest „projektowany” przez sam żywot? W. Klučzewskij, autor *Staroruskich żywotów świętych...* (1871) pisze: „Duchowa obecność pośród nas człowieka, który dawno odszedł do innego życia, mająca dla nas samych metaforyczne znaczenie ciepłego wspomnienia, dla staroruskiego biografa była doznaniem żywej rzeczywistości”. Hagiografia jawi się tutaj jako swista „sztuka zbawienia”, ikona życia prowadzącego do nieba. Według Leona z Neopolu, autora żywota jurodiwego Symeona, żywot adresowany jest przede wszystkim do ludzi „letnich”, niezdolnych do samodzielnego wysiłku wewnętrznego. Jest wiecznym wysławianiem i przypominaniem tego, co konieczne i święte. Przeznaczony jest dla odbiorcy, któremu potrzebne są nie idee, lecz normy postępowania. Kreuje szczególną atmosferę emocjonalno-etyczną, właściwą chrześcijańskiemu stylowi życia. Poetyka żywotów posługuje się dwiema kategoriami emocjonalnymi: wzruszeniem i „strachem bożym”. Słodycz wzruszenia i słodycz „strachu bożego” zlewają się w jedno uczucie, które silnie oddziałuje na czytelnika. Analiza żywotów staje się więc analizą przeżycia. Nie chodzi tu o przekonywanie odbiorcy do dogmatyki, lecz o „zarażenie” go atmosferą prawosławia. Kultura religijna — stwierdza Berman — w ogóle nie wymaga od słowa dydaktyzmu, lecz „przejmowania”. Żywot posługując się poetyką „widzialnego obrazu” zakłada pragmatykę współprzeżywania.

Żywot sytuuje się w przestrzeni „pośredniej” — pomiędzy człowiekiem a Chrystusem i Biblią. Jest „tekstem drogi” — opisuje bowiem nie sam ideał (Chrystus), ale życie, trudny proces wcielania ewangelicznych ideałów w życie ziemskie. Ostateczną perspektywą dla hagiografii jest Bóg; w tym sensie żywot nie zawiera wartości czysto ludzkich — miłosierdzia, człowieczeństwa. W świecie żywotów Bóg jest Panem i Władcą a nie Ojcem. Stosunki ziemskie, rodzinne, uczuciowe tracą znaczenie. Aleksy jest człowiekiem bożym, wyłącznie bożym. Bliźni staje się funkcją służby Bogu, heretyk — służą szatana. Wszelki czyn w hagiografii jest czynem wiary i poddaństwa. „Próżna jest miłość bez służenia” — mówi autor o etyce żywotów. Problem „psychologii poddaństwa” w tradycji rosyjskiej jest niezwykle istotny, daje bowiem nie tylko klucz do zrozumienia fenomenu samodzierżawia,

ale także rozjaśnia nieco specyfikę „lojalności” Kościoła prawosławnego wobec władzy świeckiej. Berman przywołuje bardzo ważne słowa wybitnego znawcy duchowości prawosławnej K. Leontiewa, które mówią, że dla tradycji tej miłość bez pokory i strachu przed wzniosłą nauką wiary, miłość samowolna jest zjawiskiem zewnętrznym i pozornym. „Kto wierzy w Boga, ten powinien się go bać, bo moc boska i ludzka są niewspółmierne. Kto odczuwa strach, ten pokorniej, szuka władzy nad sobą, władzy widocznej i odczuwalnej” — stwierdza Leontiew...²

„Umilienie” i „strach boży” kreują więc atmosferę „poddańczej przynależności”, w której łatwo jest osiągnąć błogostan. Dydaktyzm żywotów, jego uporczywa powtarzalność utwierdza wiarę w niezmienną porządku rzeczy, jak celnie pisze autor — „wiarę, że należy wierzyć w tę wiarę”. Hagiografia jest literaturą kontaktu z *sacrum* wyzwającego u odbiorcy niezwykle napięcie emocjonalne, stan, który był zasadniczym motywem czytelnictwa żywotów w średniowiecznej Rusi.

Kolejne „rosyjskie” artykuły ze zbioru *Artystyczny język średniowiecza* poświęcone są epoce dla historii Rosji i jej kultury kluczowej — wiekowi XVII i początkowi wieku XVIII. M. B. Pliuchanowa w zajmującym szkicu *O niektórych cechach świadomości jednostkowej w Rosji XVII wieku*, rozjaśnia nieco dzięki subtelnej analizie i interpretacji tak fascynujący dla Zachodu „mrok duszy rosyjskiej” końca średniowiecza. Do tego okresu Rosja pozbawiona była niemal całkowicie refleksji z kręgu „kultury osobowości”, która w Europie uprawiana była od stuleci. W XVII wieku gaśnie średniowiecze rosyjskie. Rozpada się ponadjednostkowa, „soborowa” kultura drażniona prądem indywidualizacji światopoglądowej. Wzmaga się oddziaływanie zachodnich teorii osobowości ograniczone jednak do warstw wykształconych. Wśród większości społeczeństwa, nie mającego styczności z doświadczeniami nowożytnej filozofii człowieka, proces asymilacji świadomości jednostkowej dokonuje się w sposób „po rosyjsku” specyficzny. Dla Rosjanina XVII wieku świadomość indywidualnej misji i odpowiedzialności za losy świata natychmiast ulega sakralizacji. Pograżony jeszcze w świecie wyobrażeń średniowiecznych, lecz już pozbawiony stabilnych fundamentów kultury staroruskiej, samotny, odsocjalizowany człowiek mógł pojąć siebie samego tylko jako wartość sakralną — pisze Pliuchanowa. W rozhukanej, mętnej rzeczywistości rosyjskiej XVII wieku tendencja do sakralizacji jednostki wyraża tęsknotę za utraconą bezpowrotnie harmonią społeczno-kulturową.

² K. Leontiew, *Wostok, Roszija i Stawianstwo*, Moskwa 1886.

Rosja wielokrotnie przygotowywała się na koniec świata. Przejścia związane z tym oczekiwaniem różniły się jednak zasadniczo w wieku XV i XVII. Na Sąd Ostateczny mający nastąpić w roku 7000 (1492) przygotowywano się bardzo praktycznie i spokojnie. Na tej dacie kończyły się np. ruskie i greckie kalendarze liturgiczne. Chociaż jak zwykle panowały wtedy głód i zaraza, nie podejmowano eschatologicznej interpretacji rzeczywistości. Koniec świata był bowiem dla starej Rusi rzeczywistością przycho-dzącą z zewnątrz, spoza historii, spoza człowieka, z innego poziomu ontologicznego. Oczekiwanie na tak rozumiany kres świata nie pozostawiło zbyt wielu śladów w samej kulturze — znane są tylko nieliczne pisma podejmujące ten temat (np. J. Wołockiego).

Eschatologia wieku XVII jest już w Rosji całkiem inna. Zapowiedzi końca świata stają się kluczem do interpretacji aktualnych wydarzeń historycznych. Nie ma już zgodności co do daty Sądu — chwila rozplywa się w trwaniu historycznym. Tak więc, choć za początek panowania Antychrysta przyjmowano rok 1666, sobór staroobrzędowców w Nowogrodzie w 1694 roku ogłosił dogmat o nastaniu królestwa duchowego Antychrysta w roku 1688. Wieki XVII i XVIII noszą ustawiczną świadomość trwania na krawędzi czasu.

Skrajnie pojęty indywidualizm religijny sprzyja powstawaniu nowych sekt eschatologiczno-mistycznych. Sekta kapitonowców wychodzi od negacji społecznych form życia i religii, a kończy na negacji samego życia w akcie samobójstwa. Przywódca duchowy starowierców Awwakum dochodzi pod koniec życia do teorii dobrowolnego męczeństwa i zbawczego samobójstwa. Kapitonowa i Awwakuma łączy ta sama świadomość — świadomość indywidualnej odpowiedzialności za wszystko, co się dzieje. Rosyjska świadomość jednostkowa od razu osiąga „niehumanitarne” wymiary, staje się wszechobejmująca, wchłaniając nie tylko pierwiastek sakralny ale i szatański. Na początku XVIII wieku pojawia się w lasach kierzeńskich wspólnota zwana „onufriańską”, która przechowuje rękopisy Awwakuma i mitologizuje jego postać jako pośrednika między niebem i ziemią.

Sakralnie nacechowana jest także postać patriarchy Nikona. Nikon rozumie swoje posłannictwo i odpowiedzialność maksymalistycznie. Uważa się za „ikonę” Chrystusa. „Gra” poetyką Ewangeli. Swoją rezydencję nazywa Nową Jerozolimą, rzeczkę Istrę — Jordanem, okolicznym wsiom nadaje biblijne nazwy: Nazaret, Betlejem itd. Przeciwnicy Nikona natychmiast wykorzystali tę sakralizację toponimii jako argument dowodzący tożsamości patriarchy z Antychrystem. Tradycja ludowa przepowiada jego zmartwychwstanie i udział w Sądzie Ostatecznym — po stronie Sza-

tana. Folklorystyczno-eschatologiczna świadomość Rosji XVII wieku odznacza się tendencją do kontaminacji i unifikacji sakralnych funkcji cara-zbawcy, Chrystusa i Antychrysta. Riazin i Nikon występują to jako wybawcy, to znów jako sługi Szatana, zawsze jednak zachowując cechy mesjańskie.

Swoje apogeum, graniczące często z wynaturzeniem, tendencja do sakralizacji człowieka osiągnęła w ruchu rosyjskich sekt mistycznych, takich jak chłystowie czy skopczy. Działalność tych grup opierała się na tym samym modelu życia jednostki w warunkach ekstremalnych, w czasie sakralnym i eschatologicznym, który realizowały biografie Nikona i Awwakuma. Zarówno *Zywoł Awwakuma* jak i *Męki Seliwanowa* — „Chrystusa” skopców zorientowane są na ewangeliczną historię męki i śmierci Zbawiciela. O Susłowie („Chrystus” chłystów) śpiewano: „Wszędzie go męczono / jego przeczyste członki rozpinano na krzyżu / dwukrotnie go krzyżowano / bito go do krwi...”

Ciągłe powraca motyw krzyża, drogi krzyżowej, męki i śmierci. Sakralizacji ulegają prześladowania religijne, tortury, cudowne wybawienia od śmierci. Ewangeliczna opowieść o męce Chrystusa uczestniczy w formowaniu nowego dla kultury rosyjskiej typu szużetu: biografii indywidualnej. W wyniku wzajemnego nakładania się wielu żywotów i ewangelii kształtuje się specyficzny zespół zdarzeniowy — nie kończąca się śmierć. Śmierć może powtarzać się w jednej biografii wielokrotnie. Motyw ten rzutuje na świadomość eschatologiczną — koniec świata rozciąga się w nieskończony proces. Antychryst zjawia się pod imieniem Nikona, potem umiera lub znika, by po wielu latach zmartwychwstać w świadomości ludowej pod imieniem Piotra Wielkiego.

Misterium końca świata w Rosji XVII wieku to — jak pisze autorka — dzieło bezprecedensowego czynu świadomości narodowej. Życie wyniesione zostaje na poziom znaczeń sakralnych i symbolicznych. Odrzucone zostają tradycja i konwencja — świat doprowadzony zostaje do Sądu Ostatecznego w zbiorowych autokremacjach. Misterium to staje się jednocześnie osobistym przeżyciem człowieka, czynem jednostki wcielającej w życie misję swej odpowiedzialności za cały świat.

Na apokaliptycznej scenie Rosji XVII—XVIII wieków pojawiają się obok raskolników, jurodiwych i sekciarzy aktorzy dla nas równie niezwykli — samozwańcy. Nie można napisać historii Rosji pomijając fenomen samozwaństwa — pisze na początku szkicu *Car i samozwaniec: samozwaństwo w Rosji jako fenomen kulturowo-historyczny* Borys Uspienski. Od początku XVII do połowy XIX wieku trudno znaleźć w dziejach Rosji kilka dziesięcioleci, które nie notują pojawienia się nowego samozwańca. Uspienskie-

go nie satysfakcjonują dotychczasowe wyjaśnienia tego zjawiska, odwołujące się do kontekstów politycznych bądź społecznych. Samozwaństwo jest według niego przede wszystkim problemem kulturowym, wyrastającym na podłożu specyficznej wiary i psychologii zbiorowej. Rdzeniem „psychologii samozwaństwa” są zdaniem autora przeświadczenia typu religijnego i temu właśnie zagadnieniu poświęca swój artykuł.

Samozwaństwo wiąże się bezpośrednio z sakralizacją władzy carskiej w Rosji, będącej kontynuacją bizantyńskiej teokracji. Samo słowo „car” było na Rusi słowem sakralnym — nazywało przecież samego Boga czy biblijnego Dawida. W XVI wieku cara nazywano w Rosji „ziemskim bogiem”. Dymitra Samozwańca określano tak jak Chrystusa — „Słońce Prawdy”.³ Idea boskiego ustanowienia i nadawania władzy carskiej w Rosji sankcjonowała opozycję carów prawych (prawdziwych) i nieprawych. Nie postępowanie, nie zachowanie identyfikuje prawdziwego cara, lecz przeznaczenie. Car może być tyranem, tak jak Iwan Groźny, lecz nie decyduje to o jego autetyczności. Car naznaczony przez Boga, sprawujący władzę z natury przeciwstawia się carowi samowolnemu, uzurpatorowi przez konwencję. Pierwszy otrzymuje władzę od Boga, drugi od Szatana. Car prawdziwy może upodabniać się do Chrystusa, stawać się żywą ikoną Boga, samozwaniec zaś staje się obrazem fałszywym — idolem. Psychologia samozwaństwa wykształciła wiarę w naznaczenie prawego władcy tzw. „carskimi znamionami” — krzyżem, orłem, symbolami solarnymi, które miały jakoby występować na ciele cara. Wiarę tę wykorzystywali często samozwańcy dowodząc swej prawdziwości. Najwięksi z nich — Dymitr i Pugaczow pojawiają się wtedy, gdy naruszony zostaje naturalny (rodowy) porządek dziedziczenia władzy, a ten, kto realnie zasiada na tronie, może być w istocie traktowany jako samozwaniec. Sytuacja taka wyzwała jakby „konkurs” pretendentów do tronu, udowadniających swoje boskie naznaczenie. U źródeł tych zachowań leży przeświadczenie, że o prawdziwości cara sądzić może wyłącznie Bóg. W ten sposób samozwaństwo wyciąga logiczne wnioski z sakralnego rozumienia władzy carskiej w Rosji.

Fenomen samozwaństwa można interpretować jako zjawisko kultury karnawałowej. Na Rusi w XVII wieku znana była tzw. „gra w cara”, stanowiąca jakby model samozwaństwa w czystej formie. Uspienski przypomina taką „grę” zaaranżowaną przez Iwana Groźnego. W 1575 roku Iwan osadza na tronie Symeona

³ Uspienski i Żywow zapowiadają wydanie w 1983 r. swej wspólnej pracy pt. *Car i Bóg: Językowe aspekty sakralizacji władzy w Rosji*.

Bekbułatowicza, potomka chanów tatarskich. W ten sposób carem-przebierańcem staje się ten, kto wcześniej miałby realne prawo nazywać się carem i rządzić Rosją. Grę Iwana można potraktować jako ostatni etap walki z tatarskim jarzmem — etap znakowy. Car-przebieraniec staje się znakiem, że wszyscy chano wie tatarscy byli dla Rosji władcami fałszywymi. „Grę w cara” uprawia także Piotr I, naznaczając na swego władcę F. Romo danowskiego i przez lata zachowując się jak jego wierny poddany. Car przywdziewając zewnętrzne oznaki samozwańca podkreśla swą prawdziwość, oraz naturalne, niezależne od konwencji prawo do tronu. Samozwaństwo-maskarada, parodia boskiej władzy wiązało się w świadomości ludowej z pierwiastkiem diabelskim. Wobec zachowania prawidłowego, normatywnego, motywowanego sakralnie samozwaństwo jawi się jako „tekst ujemny”, a n t y z a c h o w a n i e związane z zasadą magiczną. Piotr I, którego zachodnie maniery odbierano jako „antyzachowanie”, w świadomości ludowej przybierał postać samozwańca. Rozeszły się pogłoski, że prawdziwego cara zamieniono (np. w Szwecji), co natychmiast wywołało nową falę uzurpacji do tronu.

Epoka Piotra I określiła się wobec tradycji rosyjskiego (a więc i prawosławnego) średniowiecza na zasadzie antytezy. Nie oznaczało to oczywiście automatycznego unicestwienia kilkuwiekowych etosów i struktur mentalnych, funkcjonujących w sferze zbiorowej podświadomości kultury. Dziedzictwem tradycji średniowiecznej w kulturze rosyjskiego baroku zajmują się J. Łotman i B. Uspienski w szkicu *Echa koncepcji „Moskwa — Trzeci Rzym” w ideologii Piotra I*. Ideologia ta traktowała początek XVIII wieku jako początek dziejów Rosji. To, co było wcześniej, zostało tu ocenione jako niebyt, czas chaosu, niewiedzy — epoka entropii. Epoka Piotra przyjęła za swój idealny model starożytność. W 1721 roku nowy władca przyjmuje tytuły „imperatora” i „Wielkiego”, zrywając tym samym z tradycją tytułatury rosyjskiej na rzecz nomenklatury rzymskiej. Autorzy przypominają, że orientacja kultury rosyjskiej na Rzym jako idealną normę organizmu państwowego nie jest bynajmniej oryginalnym pomysłem epoki Piotra I. Dla przykładu, w XVI wieku lansowano na Rusi tezę o pokrewieństwie miejscowych książąt z rzymskimi cesarzami. Zmiana nazwy „car” na „imperator” (obie w istocie oznaczają to samo) była sygnałem zmiany orientacji kulturowej, nowego *języka kultury*.

W średniowiecznej idei Moskwy jako Trzeciego Rzymu zawierały się dwa pierwiastki: religijny i polityczny. Carowie rosyjscy wyprowadzali rodowód swojej władzy politycznej z Rzymu — od Augusta. W aspekcie religijnym odwoływano się natomiast do tradycji Jerozolimy. Symbol Konstantynopola rozpada się więc

na dwa obrazy: Konstantynopol jako Nowa Jerozolima, miasto święte i teokratyczne, oraz Konstantynopol jako Nowy Rzym, imperialna stolica świata. Te dwie idee obecne są w traktowaniu Moskwy jako Nowego Konstantynopola lub Trzeciego Rzymu. Rozpad świata prawosławnego pod względem państwowym stawia przed Piotrem alternatywę: albo Moskwa stanie się Nową Jerozolimą, albo Nowym Rzymem. Z tych dwóch koncepcji — stolicy świętej i stolicy imperialnej Piotr wybiera drugą i wciela ją w realność Petersburga. Wybór ten, pomijający tradycję Bizancjum, wskrzesił problem historycznego i kulturowego dziedzictwa katolickiego Rzymu. Nazwanie nowej stolicy Rosji „Miastem Świętego Piotra” było aktem opowiedzenia się za tradycją łacińską. Herb Petersburga parafrazuje herb Rzymu (lub Watykanu) zastępując skrzyżowane klucze kotwicami — symbolami wiary i zbawienia. W nowej stolicy szerzy się kult apostołów Piotra i Pawła. Dwór imperialny nazywa stolicę „rajem”. W ideologii Piotra świętość Petersburga utożsamia się z jego państwowością. Służba państwowa ulega sakralizacji, staje się służbą dla zbawienia, jedyną autentyczną modlitwą. Z tej perspektywy Rzym „papieski” (w odróżnieniu od Rzymu „cesarskiego”) oraz Moskwa stają się synonimicznymi symbolami świętości fałszywej i obłudnej (bo poza państwowej).

Postępująca sakralizacja osoby cara doprowadziła do tego, że w niedługim czasie miasto św. Piotra zaczęto traktować jako miasto imperatora Piotra (rosyjska nazwa „Pietierburg” dopuszcza tę podwójną interpretację). Panegiryki początku XVIII wieku utożsamiają cara z apostołem Piotrem, zaś Petersburg z ewangelicznym Kościołem. Ta symboliczna projekcja przejawia się także w opozycji drewnianej Rusi i kamiennego Petersburga. (Piotropoka). W 1714 roku car wydaje zakaz wznoszenia jakiegokolwiek budowli murowanej poza stolicą pod karą zsyłki. Petersburg ma być utopijnym obrazem Rosji w opozycji do faktycznej Rosji drewnianej. Już za życia Piotra pojawiają się oznaki mitologizacji jego postaci. Powoli przypisuje mu się nie tylko funkcję założyciela i budowniczego stolicy, ale także cechy jej opiekuna i obrońcy. Puszkin używa nazwy „Pietrograd” już w jednoznacznym, imperialnym sensie.

Artystyczny język średniowiecza to książka „zbiorowa” w najlepszym znaczeniu tego słowa. Jest świadectwem dialogu różnorodnych osobowości i, co za tym idzie, stylów myślenia o kulturze. Trudno w ramach recenzji, która z konieczności dokonuje swego „spłaszczenia perspektywy” opisu, podejmować podobny dialog z każdym autorem, z każdym osobnym tekstem. Każdy z nich jednak powinien uwzględniać, jak się zdaje, dwa ogólne

i uniwersalne pytania. Po pierwsze, na ile opis z dystansu dwudziestowiecznej świadomości kulturowej autorów (w tym także semiotycznej) pozwala zachować neutralność i obiektywizm w rekonstrukcji modelu kultury całkiem odmienną i niepowtarzalną? Na ile adekwatne mogą być modele tworzone w języku zaledwie „stylizowanym” na język kultury średniowiecznej, nakładającym na jej żywą tkankę swój precyzyjny, lecz „chłodny” kostium semiotyczny? Drugi problem, typowy dla mediewistyki, dotyczy elitaryzmu kultury średniowiecznej i rodzi pytanie: w jakim stopniu idee wykształconej mniejszości formowały świadomość ludową i były przez nią przyswajane? Poszczególni autorzy zbioru w różnym stopniu chcą „słyszeć” to pytanie. Jediną sformułowaną próbę odpowiedzi na nie znajdziemy w szkicu Charitonowicza o średniowiecznym rzemiośle. W jakiej mierze — pyta autor — twórca wieków średnich obeznany był z traktatami o materiałach, ich obróbce i estetyce? Na ile średniowieczny rzemieślnik był „filozofem rzemiosła” — takie pytanie uzasadnia ówczesna teoria tworzenia przedmiotów pięknych. Charitonowicz proponuje dwa paralelne rozwiązania. Pierwsze zakłada, iż wyobrażenia na temat materii, formy i pojęć pokrewnych, a więc swoistych „kategorii kultury rzemiosła”, były, podobnie jak kategorie przestrzeni, czasu, losu obecne w kulturowym tle epoki, a więc, jak się wolno domyślać, w sferze nieświadomych uniwersaliów kultury. Problem elitaryzmu zostaje zniesiony tutaj na poziomie „głębokiej” wspólnoty kulturowej. Rozwiązanie drugie zakłada przenikanie idei warstw wykształconych na niższe poziomy struktury społecznej. Autor powołuje się tutaj na wspólnotę praktyki rzemieślniczej i refleksji scholastycznej w architekturze średniowiecznego miasta. Przykład ten, pożyczony zresztą od Panofsky’ego, obrazować ma tezę o przełamywaniu barier elitaryzmu w specyficznej, wszechogarniającej atmosferze myślowej średniowiecza. Szkoda, że autorzy pozostałych artykułów nie podejmują wyraźniej podobnych kwestii, które przecież w warunkach średniowiecza rosyjskiego ulegają dalszej komplikacji.

Trudno byłoby zamknąć *Artystyczny język średniowiecza* w ramach konwencji poszukiwań czysto naukowych. Książka ta jest, staje się w trakcie lektury przeżyciem głębokiej refleksji nad duchowym dziedzictwem średniowiecza, zwłaszcza rosyjskiego. Spod warstwy nazw, tekstów, zachowań odsłaniają się stare, sakralne etosy Rosji, mity organizujące jej przestrzeń społeczną, polityczną i artystyczną, „wzory kultury” często całkiem inne niż te, które przywykliśmy traktować jako uniwersalne. Analiza semiotyczna i strukturalno-typologiczna odkrywa poziomy psychologii, religii i aksjologii ukryte głęboko w zbiorowej pamięci rosyjskiej kul-

tury, choć tutaj właśnie semiotyka uczy się pokory. Książka o języku artystycznym średniowiecza oświetla zjawiska daleko wykraczające poza estetykę i średniowiecze. Tendencja do sakralizacji władzy, wszechobecna w kulturze Rosji wieków średnich, dyktowała przeciw Dostojewskiemu porównanie cara do słońca (w liście do Aleksandra II z 1859 roku),

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Roman Mazurkiewicz

POLSKA OBECNOŚĆ

Nowa książka* Andrzeja Walickiego jest zbiorem studiów już wcześniej publikowanych oddzielnie, począwszy od roku 1971. Ukazanie się ich pod wspólnym tytułem w czasie, kiedy polska myśl romantyczna — tu i ówdzie — traktowana jest niechętnie, z pewnością ma swoje znaczenie.

Wprowadzeniem do szczegółowej problematyki związanej tu z nazwiskami czołowych romantyków doby polistopadowej jest tekst prezentujący aparaturę pojęciową i metody, przy pomocy których Walicki od lat prowadzi badania nad myślą romantyczną — nie tylko polską. Trzeba powiedzieć, że jest to warsztat nieustannie odnawiany i pozostający w żywym kontakcie z najnowszą literaturą światową, jaka dotyczy tej epoki. Zaś precyzyjnie prowadzone dystynkcje terminologiczne pozwalają znacznie lepiej, aniżeli za sprawą badań polonistycznych, rozumieć zjawiska, które składają się na dorobek myślowy romantyków rzeczowego okresu.

Najcenniejsza jednak w tym wstępnym rozdziale jest rewizja obiegowej wiedzy na temat polskiego mesjanizmu, sprowadzającej się do — powszechnie akceptowanej „idei narodu wybranego”. Walicki uważa natomiast, że „o istocie mesjanizmu stanowi oczekiwanie na pośrednika między cierpiącą ludzkością a Bogiem, a nie koncepcja »narodu wybranego«; mesjanizm to przede wszystkim religia uciśnionych, a nie przejaw etnocentryzmu i narodo-

* Andrzej Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, Państwowy Instytut Wydawniczy.

wej megalomanii." (s. 22) W takim ujęciu rzut oka na rodzimy mesjanizm pozwala na ukazanie jego związków z całą tradycją millenarystyczno-mesjanistyczną Zachodu i różnorodnych następstw owych powiązań ideowych. Nadaje też polskiej odmianie mesjanizmu wymiar uniwersalny, umożliwiający jej wyjście z małego atrakcyjnego dla reszty Europy polskiego partykularza.

Warto — przy okazji — odnotować ważne przypomnienie przez Walickiego tego badacza, który onegdaj, w sposób niezwykle przenikliwy i w wymiarze szerszym niż literacki ujmował podstawowe zagadnienia epoki romantycznej — był nim Marian Zdziechowski (1861—1938).

Ten wstępny rozdział kończy znamienna wypowiedź autora, będąca niejako uzasadnieniem konieczności prowadzenia nieustannego dialogu z myślą romantyczną, dialogu, który ułatwia zrozumienie problemów naszej epoki: „Głębsze zapoznanie się z filozoficzno-religijną i teologiczną myślą naszej współczesności pozwoliłoby, (...) uzasadnić tezę, że nadzieje i postulaty millenarystyczno-mesjanistyczne stały się dziś dla chrześcijan jednym z centralnych zagadnień światopoglądowych. Jaskrawą tego oznaką jest zjawisko, które można nazwać teologiczną nobilitacją problematyki millenarystycznej. Widoczne jest to zwłaszcza w teologii katolickiej.” A dalej: „Millenarystyczna idea tak czy inaczej pojętej »terrestrializacji eschatologii« ma dziś energicznych wyznawców wśród zakonników i biskupów; z drugiej strony, najgłębszymi krytykami tej idei są dziś przeważnie myśliciele świeccy, przedstawiciele chrześcijaństwa bezwyznaniowego, przede wszystkim zaś filozoficzni spadkobiercy Kierkegaarda.” (s. 43 i 44).

Ta ostatnia opinia w świetle linii pontyfikatu polskiego papieża może wydać się przesadzona, skłania jednakże do refleksji nad kształtem chrześcijaństwa dawniej i dziś. Warto więc zauważyć, iż wśród rozmaitych wątków filozofii romantycznej, tych o zasięgu uniwersalnym, niektóre pozytywnie oddziałują na współczesny ruch idei, inne są wręcz niebezpieczne...

Chociaż autora interesuje myśl romantyczna epoki międzypowstaniowej, a większa część jego studiów poświęcona jest romantyzmowi drugiej generacji, to jednak nie trzyma się on sztywnych ram czasowych. Świadczy o tym, zamykające tom, studium o Brzozowskim, dla którego ten właśnie okres był najcenniejszym fragmentem dziejów polskiego romantyzmu.

Wróćmy jednak do początku. W tekście o Cieszkowskim Walicki staje po stronie tych badaczy, którzy — wbrew obiegowym poglądom na temat niemieckich źródeł filozofii autora *Ojciec nasz* — lokują je w myśli francuskiej. Przekonywająco wykazuje też, że inspiracja francuska była w tym przypadku równie ważna co

niemiecka. Ponadto Cieszkowski wiązany zazwyczaj z Heglem i prawicą heglowską jest, w ujęciu Walickiego — bliższy Schellinga, Leibniza, Herdera czy Lessinga a ponadto heglowskiej lewicy z Feuerbachem na czele.

W podobnym ujęciu, z szerokim kontekstem europejskim, przedstawia Walicki główne wątki myśli Trentowskiego i Libelta, wspominając przy nich Kamińskiego i Dembowskiego, których powszechnie również wiąże się z heglizmem. Autor przekonywająco uzasadnia tezę, iż wiedzą oni swój rodowód z poheglowskiej filozofii niemieckiej. Z tego też względu proponuje określać ich dorobek terminem „filozoficzny romantyzm”, zamiast umieszczać ich w kręgu Hegla, od którego przejęli tylko „metodę spekulatywną i ambicje systemotwórcze”, mające się wkrótce stać przejawem anachronicznego sposobu filozofowania.

Jedną z podstawowych zalet pracy Walickiego jest jej swoisty „rewizjonizm” — obecny nie tylko tam, gdzie autor polemizuje z utartymi poglądami na temat źródeł, inspiracji czy europejskich powiązań dorobku naszych myślicieli, lecz także w zabiegach idących w kierunku stworzenia bardziej precyzyjnego języka opisu zawyłych, bo wyrastających z różnych dziedzin naraz, zjawisk polskiego życia umysłowego.

Nie należy sądzić, że cała praca składa się z samych analiz terminologicznych. Kogo one znużą, ten z pewnością znajdzie wytechnienie w lekturze studium o Adamie Gurowskim — Polaku i zarazem kosmopolicie który, mimo podejmowanych wielokrotnie prób, nie był w stanie uwolnić się od ciężaru, choć może lepiej będzie powiedzieć wagi, polskiego losu. Dla Walickiego Gurowski jest postacią, która — mimo narodowej zdrady — potrafiła polskim ideałom romantycznym ostatecznie nadać wymiar ogólnoludzki.

W studium o Norwidzie, napisanym jeszcze w roku 1978 zastanawiać może teza, wedle której „znajomość i poważne traktowanie Mickiewiczowskiego mesjanizmu jest niezbędnym warunkiem zrozumienia, na czym właściwie polega istotna oryginalność i głębia myśli Norwidowskiej” (s. 196). Będzie ona też krytykowana w tych kręgach humanistów, które zjawiska kultury chętniej widzą oddzielnie, niż razem wzięte. Autorowi towarzyszy tu zamiar przerwania (a może nawet zamknięcia?) okresu nacechowanego przesadnym uwielbieniem dla poety, które nie służy przecież prawidłowej recepcji jego spuścizny w naszych czasach. W ujęciu Walickiego Norwid jawi się jako czołowy reprezentant antyutopijnego prądu w myśli polskiej, mieszczący się jednocześnie w jej nurcie niepodległościowym, na gruncie którego wypracował swo-

isty program polityczny — antymesjanistyczny i antyrewolucyjny zarazem.

W wielu opracowaniach spuścizny Norwida znaleźć można sądy na temat nowoczesnego, dwudziestowiecznego wręcz kształtu tej myśli. Walicki dostrzega jednak coś więcej. Jego Norwid — choć studium to ma już pięć lat — dostarcza najbardziej adekwatnych kategorii opisu i oceny teraźniejszości — czasów, które dzieją się na naszych oczach, ostatnich lat, miesięcy... Zastanawiać się można, czy jest to sprawa geniuszu poety i myśliciela oraz przenikliwości jego komentatora, czy też cykliczności przemian polskiego losu. Nie chcę przez to powiedzieć, że los ten zawiera w sobie pierwiastek fatalizmu. Wszak sam poeta podał receptę na uwolnienie się z takich więzów: „ażeby cokolwiek bądź z gruntu obalić — najlepiej bywa, zamienić to pierwiej w nie usprawiedliwioną niczym religię.”!

Najstarszy w tej książce, bo z roku 1969, jest końcowy tekst o Brzozowskim, stanowiący — być może — wstępny szkic autora przed podjęciem pracy nad znaną monografią tego myśliciela. Studium osnute jest wokół niedocenionej pracy *Filozofia romantyzmu polskiego* z roku 1905. W niej to właśnie podniósł Brzozowski polską myśl romantyczną do rangi filozofii narodowej, na dalszy plan usuwając z niej wszystko, co było tylko „stylem literackim”.

Odnotujmy na marginesie, że w tej drobnej z pozoru kwestii Walicki od lat pozostaje wiernym naśladowcą przedmiotu swoich badań, co też przynosi korzyść polskiej humanistyce, często wrażliwej na kształt zewnętrzny, a zapoznającej głębiej.

W tekście o Brzozowskim raz jeszcze powraca polski dramat rozdarcia między ideą i brakiem podstaw dla jej realizacji. Czy jednak nie jest on cechą wszelkich filozofii wolnościowych? Romantyzm polski był najpełniejszą manifestacją postaw tego typu, stąd też aksjologiczny wymiar tej epoki, na co autor wielokrotnie zwraca uwagę. Trudno jednak w krótkim sprawozdaniu powtarzać za Walickim, co stanowiło świat myśli Brzozowskiego, jej różnorodność i bogactwo. Byłoby to w najlepszym razie zwykłe wyliczenie, w żadnym stopniu nie oddające stanowiska autora. Ideę na temat romantycznych korzeni polskiej kultury XX wieku. Pogląd ten wprawdzie nie jest odosobniony i nowy, funkcjonuje jednak w swej warstwie powierzchownej, a często jako zarzut czyniony Polakom przy lada okazji. Tymczasem Brzozowski jest tym, od którego można się uczyć umiejętności „wydobycia z filozofii polskiego romantyzmu jej wielkich wartości humanistycznych.”

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na podstawowy — moim zdaniem — wątek nowej i nie nowej zarazem książki Walickiego. Dotyczy on więzi, jaka łączyła i nadal łączy myśl polską z myślą

europęjską. Więzi niekiedy przemocą rwanej, to znowu kwestionowanej czy tylko pomniejszanej. Bowiern utrzymywanie więzi — wbrew wszelkim okolicznościom — jest zawsze wyrazem obecności. A praca Walickiego traktuje właśnie o stałej polskiej obecności i świadczeniu wszystkim najważniejszym zjawiskom w kulturze europejskiej. I choć jest spojrzeniem wstecz, to odczytywać ją należy jako postulat na przyszłość, bez względu na jej kształt i kierunek.

Jan Skoczyński

SIR ERNST GOMBRICH I JEGO METODA

1

Rzecz działa się we Lwowie, niespełna dwa lata przed wybuchem wojny. Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych, śledząc nowości edytorskie za granicą, zwróciło uwagę na książkę zatytułowaną *Weltgeschichte für Kinder*, wydaną w Wiedniu w roku 1936 przez 27-letniego, nikomu nie znanego bliżej autora. Do twórcy skromnego dziełka przeznaczonego dla dziatwy szkolnej wysłano prośbę o wyrażenie zgody na opublikowanie go również w Polsce. Dość szybko nadeszła odpowiedź, w której autor zgody chętnie udzielił, ale przy okazji przeproszał polskie dzieci, że niewiele znajdują w książce „polskich odniesień” gdyż — no cóż... — historia tego pięknego kraju jest mu raczej słabo znana. Tym oto sposobem w serii Książnicy Naukowej Młodzieży w roku 1938 ukazała się praca zatytułowana *Godziny wieków — Historia dla ciebie* (przekład Zofii Rudzkiej). Jej autorem był nie kto inny — tylko właśnie Ernst Hans Gombrich.

Po blisko czterdziestu pięciu latach wydawać by się mogło, że nazwisko autora powyższej książeczki, będącej skrzyżowaniem małego leksykonu Larousse'a z harcerską gawędą przy ognisku na temat narodzin ziemi i cywilizacji, nijak nie przystaje do cieszącego się międzynarodową sławą Ernsta Gombricha, twórcy psychologicznej metody analizy w dziedzinie sztuk wizualnych, profesora tradycji klasycznych na Uniwersytecie Londyńskim, wykładowcy sztuki na uniwersytetach Oxford, Cambridge i Harvard, Mellon Lecturer w Galerii Narodowej w Waszyngtonie, w końcu autora *Art and Illusion*. Ale czy nie przystaje na pewno?

Niemal cała twórczość autora *Art and Illusion* związana została ze słynnym londyńskim Instytutem Warburga, który ostatecznie nadał szczegółowym badaniom ikonologicznym rangę samodzielnej dyscypliny wiedzy o sztuce. Ośrodkiem tym kierował Gombrich w latach 1956—1976. Podkreślić jednak trzeba od razu, że postawie badawczej Gombricha zasadnicze rysy nadała nie tyle tradycja tego ośrodka, założonego jeszcze z początkiem stulecia przez Aby Warburga jako „Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg” i przeniesionego do Londynu w roku 1933. Jako jeden z głównych (obok Erwina Panofsky’ego) współtwórców niebywałego rozwoju studiów ikonologicznych w ostatnich dziesięcioleciach, połączył i twórczo rozwinął Gombrich jeszcze dwie inne tradycje naukowej refleksji o sztuce: mianowicie tradycje reprezentowane nazwiskami Juliusa von Schlossera oraz Karla Poppera. Bodaj najbardziej wymownym tego przykładem jest dzieło *Art and Illusion*.

Pozostajemy jednak przez chwilę przy tradycji szkoły Warburga i Schlossera. Jej obecność w badaniach Gombricha, mimo wielu modyfikacji, sprowadza się do dochowania wierności postulatом leżącym w ogóle u podstaw współczesnej ikonologii. Chodzi o takie postępowanie badawcze, według którego dzieło sztuki zawsze pozostaje metodologicznie uchwytną funkcją kontekstu kulturowego, przede wszystkim zaś ideologii, warunków życia społecznego i politycznego, świadomości religijnej, stopnia rozwoju nauk przyrodniczych itp.

Jednym z najważniejszych problemów w teorii Gombricha jest definicja samego pojęcia „historii kultury”, gdyż stanowi ona punkt wyjścia dla szczegółowych badań nad sztukami pięknymi.

Gombrich-historyk kultury deklaruje się jako nieprzejednany przeciwnik metafizycznego systemu Hegla oraz zbudowanej na tym fundamencie heglowskiej koncepcji Kulturgeschichte. Dał temu bezpośredni wyraz w tłumaczonym u nas referacie pt. *W poszukiwaniu historii kultury*¹. Pisał w nim między innymi: „...jesteśmy dzisiaj w poszukiwaniu historii kultury. Musimy jej szukać — obstarę przy tym — dlatego, że Kulturgeschichte została zbudowana, świadomie bądź nieświadomie, na fundamentach heglowskich, które się rozpadły.” Niedopuszczalne jest — zdaniem Gombricha — takie stosowanie egzegetycznej techniki Hegla i jej pochodnych, które przedstawiają rozwój kultury „jako logiczny

¹ Ernst H. Gombrich: *W poszukiwaniu historii kultury*. Przeł. Antoni Dębicki (w:) *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*. Opr. Jan Białostocki, Warszawa 1976, s. 302—345.

proces towarzyszący i odzwierciedlający rozwijanie się ducha". Sztuka jako nieuchronny proces logicznych następstw, proces, w którym każdy kolejny etap rozwoju to zarazem kolejne piętro w drodze do królestwa Ducha — oto największy fałsz w rozumieniu sensu dziejów kultury. Z tych źródeł bowiem wyrasta uniwersalne, ale z gruntu fałszywe przekonanie, reprezentowane później między innymi przez Jakoba Burckhardta i Heinricha Wölfliana, że „w każdym faktycznym szczególe (należy) znaleźć ogólną zasadę, która tkwi u jej podstaw". Nietrudno odgadnąć, czym jest owa „ogólna zasada". Gombrich precyzuje to następująco: heglowskie pojęcie Kulturgeschichte „jest w istocie zsekularyzowanym diagramem boskiego planu; poszukiwaniem centrum, które rozstrzyga o całym systemie cywilizacji, jest więc w konsekwencji niczym więcej, ale i niczym mniej, niż szukaniem wtajemniczenia w stosunku Boga do człowieka". W rozumieniu sztuki jako funkcji kontekstu kulturowego należy się więc wyzbyć świadomie czy nieświadomie przyjmowanego założenia, że „wszystkie aspekty kultury można sprowadzić do jednej kluczowej przyczyny, której są one przejawami".

Kiedy Gombrich krytykuje heglowski system metafizyczny, który stanął u podstaw Burckhardtowskiej historii kultury, jako nauki, to bynajmniej nie ustala własnej uniwersalnej formuły tej dyscypliny. Przede wszystkim bliski mu jest pogląd autora *Jesieni średniowiecza*, Johana Huizingi, postulujący stworzenie „morfologii kultury". Poszczególne aspekty działalności zarówno pojedynczego człowieka, jak i ludzkich zbiorowości traktowane być muszą całościowo, przy uwzględnieniu bagażu doświadczeń, jakich dostarczają nam wszystkie możliwe dziedziny wiedzy naukowej. Rzecz tylko w tym, żeby w tym natłoku mnóstwa najprzeróżniejszych informacji i metod badawczych nie zgubić tego, co najważniejsze, indywidualnych przejawów ludzkiego umysłu, do których zalicza się przede wszystkim sztuka. To wyczulenie na niepowtarzalność rzeczy jednostkowych okaże się bardzo charakterystyczne dla Gombricha-ikonologa: „Bez względu (...) na to, czego mógł się nauczyć (historyk kultury) z tego lub innego sposobu studiowania cywilizacji i społeczeństw, jego troska — jak sądzę — powinna wciąż dotyczyć jednostki i rzeczy jednostkowych, a nie badania struktur i wzorców, które rzadko bywają wolne od Heglowskiego holizmu (...). Z tej samej przyczyny nie chciałbym, by się ubiegał o kakofoniczną etykietę dyscypliny interdyscyplinarnej, gdyż takie rozszerzenie nasuwa wiarę w Heglowskie koło i potrzebę obserwowania z jednego uprzywilejowanego centrum widocznie od Boga danych oddzielnych aspektów kultury".

Gdy w roku 1930 Erwin Panofsky opublikował dzieło *Herkules*

na rozstajnych drogach, nie przypuszczał zapewne, że z biegiem lat uznane ono będzie za otwarcie nowego rozdziału w badaniach nad historią sztuk pięknych. Znaczenie pracy Panofsky'ego było dwojakie. Z jednej strony książka ta zamykała pewien etap w rozwoju tej dyscypliny myślenia o sztuce, którą reprezentowali uczeni z kręgu Instytutu Warburga (m.in. Aby Warburg i Fritz Saxl), a także Julius Schloesser i Max Dvořák. Z drugiej zaś, wyrastając bezpośrednio z owej tradycji, stała się swego rodzaju fundamentem pod nowy gmach ikonologii już jako metody badawczej.

3

Charakterystyczne, że koncepcje teoretyczne Panofsky'ego kształtowały się dokładnie w tym samym środowisku i pod wpływem tych samych historyków sztuki, którzy wpłynęli także na poglądy Gombricha. Panofsky jako pierwszy sformułował podstawowe zasady samej strategii „postępowania ikonograficznego”, które w większości — mimo niezwykle zróżnicowanych dzisiaj propozycji badawczych w ramach tej metody — są niezmiennie. Pozostaje im również wierny (do pewnego przynajmniej stopnia) Gombrich. W odróżnieniu jednak od Panofsky'ego jest on znacznie bardziej wyczulony na indywidualny, zależny od samego artysty wymiar aktu twórczego; dawał zresztą temu wyraz w swych rozprawach teoretycznych, m.in. w *The Use of Art for the Study of Symbols* (1956) czy *Symbolic Images* (1972). Trzeba wszakże zaznaczyć, że w tym podkreśleniu roli artysty w tworzeniu estetycznego przekazu nie ma nic z metafizyki czy emocjonalnego zachwyty nad natchnionym geniuszem — zbyt to bowiem bliskie duchowi Hegla. Ta cecha Gombrichowskiej teorii ma swoje uzasadnienie w stosowanym przez niego modelu „schema” — „correction”, w którym twórcze jest to, co wiąże się z „correction”. Podkreślenie znaczenia i funkcji „humanistycznego pierwiastka” jest elementem wyróżniającym Gombrichowski styl myślenia o sztuce. Dowodzą tego między innymi studia zawarte w tomie *Meditation on a Hobby Horse* (London, 1963), znakomite rozprawy o sztuce renesansu opublikowane pod wspólnym tytułem *The Heritage of Apelles* (Edinburgh, 1976), a także, oczywiście, *Art and Illusion*.

Znamienne dla poglądów Gombricha jest zarazem to, że negując wszelkie przejawy heglowskiej spuścizny w nauce o sztuce nie popadł on w skrajność drugą, niestety coraz bardziej powszechną w badaniach nad wszelkimi typami przekazów estetycznych. Otóż według niego uprawianie historii sztuki traci sens także wówczas, gdy traktuje się ją jedynie jako wyizolowane dzieje zmieniających się form, które same w sobie nie dają najmniejszego pojęcia o pro-

cesie aktu twórczego. Pod tym względem Gombrich pozostaje w całkowitej zgodzie z Panofskym, który cały sens ikonologii zawarł w prostym zdaniu: „aby zrozumieć dane dzieło sztuki, należy dokonać rekonstrukcji artystycznego aktu twórczego, a także opłacać wiedzę historyczną”. To niebezpieczeństwo dostrzegał Gombrich już w metodzie analizy funkcjonalnej reprezentowanej przez Aby Warburga, która groziła, jego zdaniem, „samounicestwieniem historii sztuki”. Można sądzić, że nie były to obawy całkiem bezpodstawne.

Zasadniczy dylemat w twórczości Gombricha niemal zawsze wiąże się z pytaniem: co to znaczy, że sztuki piękne mają swoją historię? Pytanie to może zaskakujące, ale bynajmniej nie przypadkowe, jeśli się zważy, że postawione zostało na zgłiszczach Heglowskiej Kulturgeschichte i wynikających z tego faktu konsekwencjach badawczych. A są one nie byle jakie! Leopold Ettliger pisał: „Ernst H. Gombrich, biorąc za punkt wyjściowy krytykę historyzmu, przeprowadzoną przez Karla Poppera, określił ten niezadowolający pod względem metodologicznym sposób uprawiania historii sztuki jako »physiognomic fallacy« — »fizjonomiczne złudzenie« — gdyż jedynie na podstawie zewnętrznego oglądu dzieła sztuki posuwa się on do wyciągania nie dających się sprawdzić wniosków o pochodzeniu dzieła, jego twórcy, miejscu w historii i jego »istocie«. Niedawno zaś Gombrich w wyczerpujący sposób wykazał (w *In Search of Cultural History*), do jakiego stopnia można obarczyć Hegla odpowiedzialnością za rozwój takiej fałszywej historii kultury i sztuki.”²

Rezultatem tej krytyki jest zanegowanie takiej koncepcji dzieł sztuki, które traktuje się jako historię stylów będących odstępstwami od klasycznych norm artystycznych. Nie jest to bowiem tak — powiada Gombrich — że wartość dzieła można mierzyć stopniem realizacji zewnętrznego wobec niego ideału estetycznego. Gdyby tak było w istocie, sztuka nie posiadałaby swojej historii; w tym rozumieniu brak jest miejsca na to wszystko, co mieści się w pojęciu „correction” — konkluduje³.

„Oto sedno sprawy, którą zajmowałem się od samego początku: mianowicie pytanie, dlaczego sztuki przedstawiające mają swoją historię i dlaczego historia ta jest tak długa i skomplikowana.” Poszczególnym etapom jej rozwoju — kontynuujemy dalej myśl Gombricha — przyświecał przecież zawsze ten sam cel — „przedstawić to, co się widzi”, a rezultaty dążenia do tego celu są tak rozmaite w zależności ... Właśnie, w zależności od czego?

² Leopold Ettliger: *Historia sztuki jako historia*. Przeł. Sergiusz Michalski (w:) *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, s. 425.

³ Ernst Gombrich: *Norm and Form*, London 1963.

Gombrich jako bodaj pierwszy przekonywająco uzasadnił wysuniętą przez siebie w roku 1950 (w *The Story of Art*) tezę, że nie można odtworzyć „tego, co się widzi” oraz że z gruntu mylne jest powszechne przeświadczenie o tzw. „nieuprzedzonym oku”, które jest w stanie odtworzyć to, co „widzi”. Naiwnością jest traktowanie sztuki jako ontologicznie zamkniętej przestrzeni wartości estetycznych, której jedynym punktem odniesienia jest Heglowski „Duch czasu”. Te punkty odniesienia są o wiele bliżej, a uchwycimy je łatwiej, gdy na dzieło sztuki spojrzymy jako na element „struktury przekazu” różnie kształtowanej w różnych epokach.

Była to jeszcze wówczas raczej pewna refleksja, ogólne przypuszczenie, które czekało dopiero swego naukowego potwierdzenia. Jej ostatecznemu udowodnieniu (ale też i innym sprawom) poświęcił on swoje opus vitae: *Art and Illusion* (1960), po dzień dzisiejszy jedno z najwybitniejszych osiągnięć współczesnej ikonologii na świecie.

4

Nie sposób odpowiedzieć jednym zdaniem na pytanie, o czym traktuje to dzieło. Sam jego tytuł z niezwykle ważnym — zwłaszcza w świetle późniejszych, nielicznych zresztą, głosów krytycznych — podtytułem (*O psychologii przedstawienia obrazowego*) nie oddaje całego wielowątkowego bogactwa Gombrichowskiego toku myślenia.

Zawartość książki stanowi jedenaście wykładów, w większości wygłoszonych w roku 1956 w waszyngtońskiej National Gallery of Art i uzupełnionych prelekcjami zaprezentowanymi w tym samym mniej więcej czasie na uniwersytetach Londyńskim, Oxfordzkim i Harvarda.

Bodaj we wszystkich licznych opracowaniach i mniejszych wypowiedziach krytycznych poświęconych analizie metody ikonologicznej Gombricha podkreśla się zazwyczaj dwa jej aspekty. Znalazły one też swój najpełniejszy wyraz w *Sztuce i złudzeniu*.

Pierwszy z tych aspektów polega na traktowaniu dzieła sztuki z a w s z e jako „formy porozumienia”, ale nie tyle w znaczeniu stricte semiologicznym, ile raczej — psychologicznym. „Forma porozumienia” jest tylko pozornie rezultatem określonej konwencji, której podlega zarówno twórca dzieła, jak i jego odbiorca. W pojęciu Gombricha poprzestanie na kategorii konwencji nie tłumaczy zjawiska zmienności „form porozumienia” w zależności od epoki, kontekstu kulturowego itp. Frank Kermode ujął to w następujący sposób: „...badania Gombricha poświęcone (są) prostej prawdzie, iż wszelki przekaz wymaga porozumienia między

nadawcą a odbiorcą — informacja nie może więc być przekazana w sytuacji, gdy nie ma możliwości dokonania wyboru między uchwytymi alternatywami. Innymi słowy, symbole podobnie jak i sygnały nie posiadają znaczenia poza obrębem jakiegoś określającego kontekstu, jakiejś przyjętej skali czy struktury znaczeniowej (...)”⁴.

Tym bezpośrednim kontekstem jest więc dla Gombricha nie konwencja nadania i odczytania, lecz zmieniające się „sposoby widzenia”, traktowane jako historyczny, metodologicznie uchwytany proces nawarstwiających się odkryć i chwytów w dziedzinie „odwzorowywania rzeczywistości”. *Sztuka i złudzenie* jest próbą potraktowania historii malarstwa jako takiego właśnie procesu. Mamy przy tym do czynienia ze swego rodzaju odwróceniem tej sytuacji metodologicznej, która była założeniem wyjściowym w *The Story of Art*. Sam Gombrich w przedmowie do swego dzieła pisze: „...o ile w książce wcześniejszej zastosowałem istniejące teorie o naturze widzenia do historii stylów plastycznego przedstawiania, o tyle pracy obecnej postawiłem zadanie trudniejsze: posłużyłem się mianowicie historią sztuki w celu poddania analizie i sprawdzenia podstaw teoretycznych”. W innym zaś miejscu: „Historia sztuki iluzjonistycznej jest ważna ze względu na odwieczny eksperyment dotyczący teorii percepcji, nawet jeżeli w sztuce współczesnej iluzję zastąpiły inne formy wyrazu.”

Tutaj też dochodzimy do drugiego spośród wspomnianych aspektów charakterystycznych w badaniach Gombricha: mianowicie kwestii owych podstaw teoretycznych, które winny być zweryfikowane na terenie historii sztuki iluzjonistycznej. W propozycjach Gombricha składają się one na spójny wewnętrznie model analizy psychologicznej zbudowany w oparciu o odkrycia w dziedzinie nauk psychologicznych początku lat pięćdziesiątych, szczególnie zaś tych nauk, które za główny cel obrały wyjaśnienie zagadki mechanizmu percepcji. Nie ma potrzeby wyliczać tu szczegółowo szkół, teorii i prac, na które powołuje się Gombrich bezpośrednio; on sam bardzo skrupulatnie omawia wszelkie inspiracje we wstępie do swej książki. Warto jednak przypomnieć dwóch wybitnych teoretyków, badaczy kultury i psychologów zarazem, którzy wywarli bez wątpienia największy wpływ na zaprezentowany w dziele tok myślenia. Są to przede wszystkim Karl Popper, twórca *Logik der*

⁴ Frank Kermode, omówienie Gombricha *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art* w: „New York Review of Books” t. 2, 20 lutego 1964. Cyt. za Leopoldem Ettlingerem: *Historia sztuki jako historia*, op. cit., s. 461.

Ernst H. Gombrich: *Sztuka i złudzenie. O psychologii przedstawiania obrazowego*. Przeł. Jan Zaraniski. Warszawa 1981, PIW, s. 470.

Forschung (1930) — pracy, która sprawiła, że na stałe pozostał Gombrich w kręgu nauki Poppera; a także bliski przyjaciel Gombricha — Ernst Kirs, autor *Psychoanalytic Exploration in Art* (1952).

Kirs jako pierwszy uświadomił Gombrichowi fakt, że „historii sztuki grozi wyjałowienie, jeżeli utraci kontakt z nauką o człowieku”. Pod pewnymi względami *Sztuka i złudzenie* jest hołdem złożonym Kirsowi, który na nowo sformułował pewien odwieczny postulat pod adresem historii sztuki: powinna ona stworzyć „psychologię artystycznego stylu”, ale psychologię opartą już nie na metafizycznych podstawach filozofii Hegla. U Wölfflina na przykład „zmaterializowała” się ona w postaci bliżej nie określonego „prawa psychologicznego”, a elementy formalnej struktury dzieła miały się rozwijać w ciągu dziejów podług określonego przez to prawo porządku. Dla współczesnej ikonologii jest to propozycja nie do przyjęcia, jako że stwarza sytuację szachowego pata, polegającą na niemożliwości naukowego zdefiniowania tak pojętego czynnika psychologicznego. Nie umiał zresztą z tego wybrnąć sam autor *Sztuki klasycznej*. Gombrich powiada wprost — interpretację wszelkich wyobrażeń należy traktować jako problem fizjologiczny i jako taki winien on się stać przedmiotem zainteresowania nauk psychologicznych. Nie byłby jednak historykiem sztuki, gdyby jedynie w takim potraktowaniu przekazu artystycznego, który jest przecież wybitnie specyficznym rodzajem wyobrażeń, widział klucz do rozwiązania jego zagadki. Jeżeli w dziedzinie sztuki próbuje stosować metodologię nauk przyrodniczych, to z pełną świadomością niedoskonałości dotychczas stosowanych metod wiedzy o sztuce. „Przedstawienie nie zawsze bywa sztuką, lecz zawsze pozostaje problemem zagadkowym” — podkreśla nieustannie. Tajemnica ta to problem złudzenia, oddania za pomocą linii, barw, kształtów i form iluzji rzeczywistości, z którą identyfikowany jest przekaz, w tym także przekaz artystyczny.

Aby naprawdę pojąć fascynującą odmiennność sztuki od jakiegokolwiek innej formy przekazu trzeba najpierw zrozumieć mechanizmy stwarzania poczucia iluzji, którymi posługuje się zarówno kilkuletnie dziecko rysujące swój pierwszy wizerunek mamy, jak i Constable, malując *Wivenhoe Park w Essex*. Jak każda magia, tak i magia sztuki oparta być musi na pewnych chwytach, niedostrzegalnych w pierwszej chwili, ale obiektywnie przecież istniejących. Należy je rozszyfrować, aby ujrzeć dzieło w całym jego niepowtarzalnym pięknie. „Podobnie jak analiza poezji wymaga znajomości języka prozy, tak i badania nad sztuką w coraz większym jak sądzę stopniu uzupełnione będą poznawaniem języka wyobrażeń wizualnych” — mówi autor *Sztuki i złudzenia*.

Zaproponowany przez Gombricha model objaśniający mechanizm tworzenia obrazu zbudowany jest z dwóch podstawowych elementów: „schematu” i „korekty”.

Trudno byłoby dać jednoznaczną odpowiedź, czym dla Gombricha jest pojęcie „schematu”. Przyjąć jednak chyba można, że jest to — najogólniej mówiąc — stan świadomości, charakteryzujący się nieustanną gotowością „doświadczenia świata” za pomocą najróżniejszych kategorii porządkujących (schematyzujących) nieprzeliczoną ilość informacji, które płyną do nas kanałami wszystkich zmysłów: „Pozbawieni punktu wyjścia, czyli pierwotnego schematu, nigdy byśmy nie oparli się presji doświadczeń.” Jaki jednak wniosek płynie z tego faktu dla teorii sztuki?

Przede wszystkim samo pojęcie „języka sztuki” nabiera znaczenia szczególnego. Nie jest to już niewiele znacząca metafora, lecz określenie pewnego systemu znaków umownych (schematów), z których buduje się wszelki przekaz wizualny. W tym momencie przychodzi na myśl nazwisko autora *Laokoona* — takie bowiem rozumienie przez Gombricha języka malarstwa stoi w jaskrawej sprzeczności z koncepcją Lessinga. Dla tego ostatniego „naturalność” kodu sztuk plastycznych polega w istocie na tym, że w odróżnieniu od „znaków umownych” literatury sztuka kopiuje rzeczywistość, gdy tymczasem literatura ją porządkuje. Gombrich oczywiście nie może przyjąć takiej koncepcji. Jeżeli założymy, że znaków naturalnych języka plastyki dostarcza nam niejako wprost sama natura, to niemożliwa jest jakakolwiek historia sztuki. Czymże jest wówczas styl? Jakie znaczenie ma posługiwanie się kategoriami stylistyki, skoro poszczególne formy nie są schematami? Gombrich zgadza się raczej z tezą Gustawa Britischa (*Theorie der bildenden Kunst*) i Rudolfa Arnheima (*Art and Visual Perception*), że sztuki wizualne oparte są nie na „widzeniu”, lecz na „wiedzy”. W takim ujęciu rysunkowe wizje dziecka i obrazy naturalistów różnią się jedynie stopniem świadomości co do możliwości operowania „fleksją i składnią schematów”, innymi słowy — stopniem opanowania języka chwytów piktoralnych. Jeżeli Giotto po raz pierwszy zastosował perspektywę linearną, to nie z tego powodu, że możliwość tę podsunęła mu bezpośrednio natura, ale dlatego, że on sam odkrył nowy chwyt w dziedzinie iluzjonistycznego przedstawiania czy porządkowania świata motywów wizualnych. Każda z epok wnosi coś nowego, ale też owe poszczególne odkrycia nigdy nie są rezultatem zbiorowego wysiłku. Porządkowanie tego sezamu cudów, rozszyfrowywanie magii iluzjonistycznego przedstawiania i śledzenie jej przejawów w rozwoju sztuki — oto jedno z najważniejszych zadań historii sztuki.

Łatwo dociec, czym jest wobec tego pojęcie „korekty”. Mówiąc

najprościej — to nic innego jak indywidualizacja „schematu”. Jej mechanizm przyrównuje Gombrich do metody sporządzania portretu pamięciowego nieznanego przestępcy: owalowi głowy („schematowi”) przydaje się maksymalną ilość zapamiętanych szczegółów, które mają wyróżnić tę jedną określoną postać spośród wielu innych. Wniosek stąd płynie dość oczywisty: „...prawidłowe przedstawienie, podobnie jak dobra mapa, jest końcowym produktem żmudnej drogi, wiodącej przez schematy i korektę. Nie ma ono być wiernym odbiciem wizualnego przeżycia, lecz wiarygodną konstrukcją modelu współzależności”.

Istota rozwoju (doskonalenia) iluzji wizualnej w sztukach plastycznych kryje się więc w takim modelu współzależności, który oparty jest na ciągłej „korekcie schematów”.

Andrzej Nowakowski

CZŁOWIEK I SĄD

Od stuleci w dziejach myśli obok ideologii postępu, głoszących, że epoka powszechnego szczęścia stoi dopiero przed ludzkością, napotykały przekonanie, iż wiek złoty oddala się coraz bardziej w przeszłość, zaś dzień dzisiejszy i jutro ludzkości niosą z sobą postępujący proces degeneracji. W świecie, który staje się coraz gorszy, zdrowie i życie ludzkie, podstawowe normy moralne i własność są obiektami agresji, rosnącej niemal z dnia na dzień. Rozsądek każe jednak odrzucić ową dekadencją wizję, albowiem „...nikt dotychczas nie udowodnił (...), że przestępczość wzrasta lub maleje, że większa jest w jednym, a mniejsza w innym kraju. Niemal żadne z przytaczanych przez kryminologów danych nie zasługują w tym względzie na zaufanie i mogą służyć jedynie do znacznie bardziej ograniczonych celów niż konstruowanie ogólnych teorii. Większość ujęć modelowych jest pułapką także w tym sensie, że bardzo łatwo pomieszać powody z objawami. Jeśli znamy szczególne cechy skazanych, charakter otoczenia, z którego pochodzą, to nie wiemy jeszcze, czy podobnych cech nie znajdziemy wśród tych, którzy nigdy nie popełnili przestępstw ani czym charakteryzują się przestępcy nie wykryci” (s. 93—94).¹

¹ Elżbieta Kaczyńska, *Człowiek przed sądem. Społeczne aspekty przestępczości w Królestwie Polskim 1815—1914*, Warszawa 1982, nakład 600 egz., cena 280 zł, s. 496, streszczenia w j. angielskim, francuskim i rosyjskim.

Przeświadczenie o wzroście negatywnych zjawisk życia społecznego wraz z postępem industrializacji i urbanizacji, które ze szczególną siłą odbiło się w literaturze XIX wieku, jest elementem wizji świata chylącego się ku upadkowi. Ziemię obiecane społeczeństw przemysłowych ukazywały się jako dżungla, gdzie rządzi gwałt i bezprawie. Całościowy sprzeciw wobec koncepcji rozwoju ku upadkowi wesprzeć można stwierdzeniem, iż pojawiające się w XIX i XX wieku zróżnicowanie liczby przestępstw ujawnionych w miastach i na wsi nie daje się ująć w regułę. Prawidłowości ogólne, wynikające z wnikliwych badań nad przestępczością w Królestwie Polskim przeprowadzonych przez Elżbietę Kaczyńską, pozwalają natomiast na stwierdzenie, że czynnikiem stymulującym zmiany liczby i charakteru przestępstw były „początki modernizacji stosunków ekonomicznych, społecznych i politycznych, przy czym równie istotną rolę odgrywało burzenie starych struktur społeczno-ekonomicznych na wsi, co wprowadzenie nowoczesnego ustawodawstwa cywilnego, wzrost obiegu pieniądza, jak i wzrost obiegu idei” (s. 413). Co więcej, „procesy modernizacyjne działały z opóźnieniem, ale silniej na ośrodki rolnicze i zacofane, odległe od rejonów przemysłowych i wielkomiejskich (...). Tym chyba można tłumaczyć wyższe współczynniki przestępczości w wielu guberniach rolniczych” (s. 413). Zjawisko przestępczości wykazuje trwałość pod względem proporcji poszczególnych kategorii prawomocności (Kaczyńska posługuje się tym terminem zapożyczonym z książki Romana Buczyńskiego: *Zarysy stanu moralnego naszego społeczeństwa*, t. 1—2, Warszawa 1885, 1886 — por. s. 23 w omawianej pracy). Zmiany w obrębie struktury przestępczości są powolne, a ich skutki długotrwałe. W ciągu XIX wieku na ziemiach Królestwa Polskiego można obserwować, iż przestępstwa przeciwko własności były przyczyną w roku 1878 — 50% wyroków sądowych, a w 1898 — 68%, zaś liczba przestępstw przeciwko życiu i zdrowiu wzrastała z 3% skazań w roku 1878 do 13% w 1898. W takich proporcjach struktura przestępczości okazała się trwałą — w 1972 roku za naruszenie własności skazano 49% ogółu skazanych (w tym 7% za afery gospodarcze), zaś wyroki za naruszenie nietykalności cielesnej w latach 1955—56 stanowiły 11—12% ogółu. Przytoczone proporcje powstały w wyniku analizy materiału statystycznego. Rodzi się zatem pytanie, na ile ujęte w wykazach liczby odzwierciedlają badane zjawiska społeczne. W odniesieniu do przejawów łamania prawa refleksja nad wartością źródłową danych statystycznych prowadzi do stwierdzenia, iż „statystyka sądowa (...) obrazuje lepiej działalność sądów niż samą przestępczość” (s. 411). Nie mówi ona bowiem nic

o tych przestępstwach, które pozostały niewykryte. Dokładnie taka sama jest wartość informacyjna statystyk współczesnych.

Istnieje jednak inne odzwierciedlenie przestępczości aniżeli działalność sądów, którego badanie może prowadzić do ciekawych wyników. Łamanie prawa odbija się także, a może przede wszystkim w świadomości społecznej. W niczym nie przypomina ona zimnego lustra statystyki. Wymownym przykładem rozbieżności między wyrokami sądów a poziomem prawnej świadomości społeczeństwa rosyjskiego jest fakt, iż katorżnicy wędrujący na zesłanie spotykali się w głębi Rosji z wyrazami litości. Ludność okolic, przez które przechodzili, określała ich mianem „nieszczęśliwych”. Zjawisko to nie da się zredukować do niechęci wobec sprawiedliwości „oficjalnej”. Jego analiza domaga się uwzględnienia takich elementów tworzących mentalność, jak religia, oczekiwanie odwzajemnienia czy funkcjonujące kodeksy moralne.

W Królestwie Polskim stosunek społeczeństwa do przestępczości wydaje się być niezmiernie trudny do opisanego. Kształtowały go emocje narodowe i socjalne, niechęć do obcego aparatu prawn-administracyjnego i zastana przez ów aparat kultura prawna. Nawet pobieżne prześledzenie tego wątku w literaturze pięknej i wspomnieniowej ukazuje paradoksy myślenia o prawolomności w warunkach narodowej niewoli. Znaczenie sposobu, w jaki sprawa czynów sprzecznych z prawem postrzegana jest przez innych, umacnia fakt, że społeczny obieg informacji o przestępczości i jej rozmiarach stanowi niezwykle podatny grunt do kształtowania zbiorowych emocji. „Już w XIX w. zauważono, że czynności policji i kierowanie dużej liczby spraw do sądów mogą powodować społeczne odczucie większego zagrożenia, chociaż powinny uspokajać ludność, że jest dobrze chroniona, a przestępcy ostrzeżeni. Toteż powierzchownym obserwatorom wydawało się, że w Rosji, Hiszpanii czy Brazylii panował sielankowy spokój, gdy tymczasem z powodu słabego nadzoru przestępczość nie była ujawniana. Znane są też przypadki inne — manipulowania opinią publiczną. W określonych sytuacjach czynniki oficjalne mogły być zainteresowane wyolbrzymianiem zjawisk negatywnych o charakterze przestępczym, po to, aby odwrócić uwagę od spraw niewygodnych lub niebezpiecznych dla systemu władzy” (s. 99).

Przestępcą najczęściej nazywa się człowieka, który swym czynem wystąpił przeciw obowiązującemu prawu i został za to ukarany. Czy działał świadomie, czy też nie? Czy wiedział o istnieniu norm, które przyszło mu złamać i czy rozumiał ich znaczenie? Dlaczego tak, a nie inaczej pokierował swym postępowaniem? To najprostsze pytania, jakie postawić sobie może każdy w obliczu pogwałcenia prawa. Odpowiedzi na nie tworzą nie tylko pewien

worzec osobowości przestępcy, ale stanowią istotne fragmenty wizji systemu prawnego i wpływają na kształt życia społecznego.

Genezy łamania prawa szuka się w głębi ludzkiej psychiki i w kodach genetycznych, w zmianach koniunktur gospodarczych i wielkich migracjach wyrrywających ludzi z miejsca, w którym byli zakorzenieni i rzucających ich w nowy, obcy świat. W zakończeniu swej pracy, odpowiadając na to pytanie, Elżbieta Kaczyńska wiąże przestępczość z prawnym i politycznym systemem Królestwa. „Jeśli zastanawiać się nad etiologią przestępczości, to należała do niej w pierwszej połowie XIX w. bieda — najzwyczajniejsze ubóstwo materialne tak silne, że przerastało ono w końcu lat czterdziestych i w latach pięćdziesiątych w głód. Świadczy o tym duża zbieżność między kradzieżami a ruchem cen artykułów rolnych. Z czasem sytuacja stała się bardziej skomplikowana. W latach dziewięćdziesiątych XIX w. kradzieże były mniej częste i ich liczba ustabilizowała się, co jest zgodne z naszą wiedzą o dużej poprawie sytuacji materialnej ludności robotniczej w tym okresie. Na pierwsze miejsce spośród czynników wpływających na rozmiary przestępczości ujawnionej, a zwłaszcza osądzonej, należałoby wysunąć czynniki polityczne i administracyjno-prawne” (s. 413—414). Ciekawa byłaby refleksja, jak upośledzenie rozwoju społecznego w wyniku rozbiorów wpłynęło na rozmiary i strukturę przestępczości ujawnionej w dwojakim porównaniu: z krajami „normalnymi” i z cierpiącymi na odmienne od polskiej rodzaje społecznej deprivacji (np. kolonializm).

Prawo może być potraktowane jako normatywne odzwierciedlenie istniejącego porządku społecznego i uzasadnienie stosowania siły do walki z siłami mu przeciwnymi. Z perspektywy trybunału wydawać się może zbiorem przepisów, które stanowią próbę uprzedzenia indywidualnych i subiektywnych ocen sędziów i nadania im jednolitego oblicza. Słowami zaś teoretyka moralności prawa, można je z kolei zdefiniować jako „próbę podporządkowania ludzkich zachowań pewnym zasadom” (Lon L. Fuller). Niezależnie od przyjętej koncepcji teoretycznej, system prawny powinien spełniać kilka podstawowych warunków. Ich realizacja jest gwarancją właściwego wypełniania społecznych funkcji prawa. Powinno ono zatem być ujęte w jasne i ogólne normy oraz ogłaszane do wiadomości publicznej. Przepisom nie wolno nadawać mocy wstecznej ani za ich pośrednictwem domagać się realizacji rzeczy niemożliwych. Prawo powinno być trwałe w czasie, wolne od nieustannych zmian i sprzeczności wewnętrznych. Praktyka urzędowa musi być zgodna z ustanowionymi przepisami (omówienie za L. L. Fullerem). Sytuacja polityczna ziem polskich pod panowaniem rosyjskim i praktyka carskiej administracji oraz wady zabor-

czego systemu prawnego — wszystkie te elementy stanowiły pogwałcenie sformułowanych tu zasad. Najcięższym grzechem wobec pojęcia praworządności była rozbudowa systemu represji pozasądowej oraz nadużywanie uprawnień nadzwyczajnych. Polityka rosyjska, tak w Królestwie, jak i w Cesarstwie, jest doskonałą ilustracją zjawiska patologii władzy. To druga strona medalu, którego awerssem jest patologia społeczna.

Książka, która skłoniła mnie do zapisanych tu refleksji, jest specjalistyczną monografią. Jej lektura może być pożyteczna dla prawnika, historyka i socjologa. Sądzę, że i nieprofesjonalista w wymienionych dziedzinach odnajdzie w niej interesujące spostrzeżenia. Książka przedstawia bowiem rzetelnie fragment wiedzy o społeczeństwie, wiedzy użytecznej dla rozumienia przeszłości i dnia dzisiejszego. Lekturę wzbogacają starannie dobrane ilustracje (wśród nich wiele rysunków i obrazów Aleksandra Sochaczewskiego). Wartość użytkową tej edycji osłabia jednak istotnie nakład, który wynosi 600 egz.

Piotr Brożyna

Ś.P. BOLESŁAW SOBOCIŃSKI

Bolesław Sobociński, profesor filozofii w Uniwersytecie Notre Dame w stanie spoczynku, zmarł 2 listopada 1980 roku w South Bend, Indiana.

Sobociński urodził się w Petersburgu 28 czerwca 1906 roku. Szkołę średnią ukończył w Warszawie. Filozofię studiował na Uniwersytecie Warszawskim pod kierunkiem profesorów Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza i Władysława Witwickiego. Magisterium w zakresie nauk filozoficznych uzyskał w roku 1930. Doktoryzował się w roku 1936, a w trzy lata później habilitował się w zakresie logiki, którą studiował u profesorów Jana Łukasiewicza i Stanisława Leśniewskiego, założycieli i przywódców słynnej „Szkoły Warszawskiej”. Łukasiewicz był promotorem Sobocińskiego na stopień doktora; przy katedrze Leśniewskiego był Sobociński od 1934 asystentem, a od 1937 starszym asystentem. Od 1931 roku aż do wybuchu drugiej wojny światowej pełnił on funkcje sekretarza redakcji „Przeglądu Filozoficznego”. W roku 1937 objął administracyjne kierownictwo „Collectanea Logica”. Czasopismo to miało być poświęcone logice i jej

historii. Niestety działania wojenne udaremniły projektowaną i przygotowaną do druku publikację.

Lata wojenne spędził Sobociński w Warszawie biorąc czynny udział w ruchu podziemnym. Po upadku Niemiec w 1945 roku został powołany na stanowisko profesora teorii nauk dedukcyjnych w Uniwersytecie w Łodzi. Nie mógł jednak objąć tej katedry ze względów politycznych, które w końcu zmusiły go do opuszczenia kraju i do osiedlenia się na obczyźnie. W drodze na Zachód, w Regensburgu poślubił Ewę Wrześniewską. Lata 1946—1949 spędzili Sobocińscy w Brukseli, a w grudniu 1949 wyjechali do Stanów Zjednoczonych.

W Ameryce ofiarowano Sobocińskiemu posadę nauczyciela w Kolegium Św. Tomasza w Saint Paul, Minnesota. Jednakże praca nauczycielska na poziomie szkoły średniej nie odpowiadała ani jego aspiracjom, ani jego nadziejom. Wkrótce opuścił Kolegium, by zostać w 1951 roku dyrektorem badań naukowych w Instytucie Logiki Stosowanej w Saint Paul i redaktorem założonego przez siebie czasopisma „The Journal of Computing Systems”. W 1956 roku Instytut zawiesił swoją działalność z powodu trudności finansowych, a Sobociński wraz z żoną przeniósł się do South Bend, Indiana, gdzie Uniwersytet Notre Dame zatrudnił go w charakterze „Research Associate”. W 1961 roku otrzymał nominację na profesora w Departamencie Filozofii Uniwersytetu Notre Dame. Jeszcze w 1960 roku, zanim został profesorem, założył Sobociński „Notre Dame Journal of Formal Logic”. Redagował to czasopismo przez następnych lat dziewiętnaście. W 1972 roku przeszedł na emeryturę, ale aż do 1975 roku prowadził wykłady zlecane. Twórczą pracę naukową przerwał dopiero na kilka miesięcy przed śmiercią.

Osiągnięcia naukowe Sobocińskiego oraz jego zasługi pedagogiczne i redaktorskie jawnie przewyższają miarę przeciętną. Po przedwczesnej śmierci Leśniewskiego w maju 1939 roku Sobociński jako najbliższy w tym czasie współpracownik Leśniewskiego przejął na siebie obowiązek uporządkowania i ewentualnego przygotowania do druku spuścizny naukowej po swoim mistrzu. Nad zadaniem tym pracował podczas niemieckiej okupacji. Niestety w pożodze Warszawy w jesieni 1944 roku przepadł nie tylko liczący około tysiąca stron rękopis monografii zawierającej odtworzony przez Sobocińskiego wykład ontologii Leśniewskiego, ale przepadły również wszystkie rękopisy pozostałe po Leśniewskim. Pomimo tych tragicznych niepowodzeń Sobociński potrafił jeszcze w Belgii odtworzyć i opublikować we włoskim czasopiśmie „Methodos” proponowane przez Leśniewskiego rozwiązanie słynnej antynomii Russella. Odtworzył on również i opublikował w „Rocz-

niku Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie", 1955—1956, poglądy Leśniewskiego dotyczące warunków, które powinien spełniać układ aksjomatów wszelkiej teorii dedukcyjnej. Ontologię jednak trzeba było odtwarzać na nowo. Dokonał tego Sobociński w ramach wykładów w Notre Dame. Jest nadzieja, że już niedługo wykłady te zostaną opublikowane przez jego naukowych spadkobierców.

W badaniach naukowych i metodach przekazywania wiedzy logicznej młodszemu pokoleniu logików kontynuował Sobociński wypróbowane tradycje Szkoły Warszawskiej, starając się przede wszystkim zainteresować swoich czytelników i słuchaczy osiągnięciami Leśniewskiego. Spośród wykształconych przez Sobocińskiego czterestu doktorów, pięciu specjalizowało się w „leśniewszczyźnie”. W swoich tezach doktorskich i w późniejszych rozprawach publikowali oni oryginalne wyniki otrzymane własnym namysłem w ramach systemów logicznych stworzonych przez Leśniewskiego. Sobociński nie szczędził swym doktorantom zachęty i świecił im przykładem godnym naśladowania. Opublikował bowiem w ciągu pięćdziesięciu lat swojej twórczości naukowej blisko osiemdziesiąt rozpraw. Jedynie nieliczne wśród nich zdają sprawę z cudzych, nieznanych powszechnie, osiągnięć w dziedzinie podstaw logiki i matematyki. Przeważająca większość rejestruje i uzasadnia oryginalne rezultaty jego własnych dociekań. Bez mała jedna czwarta poświęcona jest rozbudowie i usprawnianiu systemów Leśniewskiego. W przeszło trzydziestu pracach przedstawia Sobociński wyniki swoich badań nad logiką zdań, a reszta rozpraw dotyczy teorii mnogości i podstaw aksjomatycznych różnych systemów algebraicznych.

W artykule poświęconym pamięci Łukasiewicza próbuje Sobociński krótko scharakteryzować umysłowość swoich akademickich preceptorów, u których ćwiczył się w logice. O Łukasiewiczu pisze, iż mimo często podkreślanych więzów z filozofią — miał on w gruncie rzeczy umysł matematyczny. Systemy logiczne uważał za narzędzia i oceniał je nie ze względu na ich prawdziwość lub fałszywość ale raczej ze względu na ich użyteczność. Leśniewski znowu mimo „oficjalnego” wyparcia się filozofii i mimo nie prześcignionej dotychczas formalnej ścisłości skonstruowanego przez siebie systemu podstaw logiki i matematyki był w istocie filozofem. Teorie dedukcyjne, które złożyły się na ten system, były w jego przekonaniu prawdziwym opisem rzeczywistości. Czyimi śladami kroczył Sobociński? Mimo długiej i bardzo bliskiej współpracy z Leśniewskim i mimo oryginalnych i niezmiernie cennych przyczynków do teorii Leśniewskiego szedł Sobociński, jak się zdaje, drogą otwartą przez Łukasiewicza. Jeśli od filozofii

nie stronił, to jednak własnych przekonań filozoficznych nie ogłaszał. W teoriach dedukcyjnych prawdy nie szukał. Podobnie jak Łukasiewicza, Sobocińskiego umysł był umysłem matematycznym. Nie dziwi fakt, że najwybitniejsi jego uczniowie wywodzili się spośród studentów matematyki.

Bolesław Sobociński dobrze się zasłużył sprawie Warszawskiej Szkoły Logicznej i godnie reprezentował naukę polską na obczyźnie. Wspominajmy Jego imię z należną Mu czcią i z wdzięcznością za pokaźne wzbogacenie polskiej nauki.

Czesław Lejewski

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NORWIDOWSKA W CHICAGO

Międzynarodowa Konferencja Norwidowska została zorganizowana w stulecie śmierci poety przez The Norwid Society działającą w Uniwersytecie Illinois w Chicago, przy udziale i wsparciu finansowym wielu osób oraz instytucji naukowych i kulturalnych w Stanach Zjednoczonych. Konferencję przygotował zespół ludzi, któremu przewodzili profesorowie: Tymoteusz Karpowicz oraz Marion W. Winters. Trzeba od razu powiedzieć, że pod względem organizacyjnym impreza przeprowadzona była w sposób znakomity. To samo powiedzieć można o jej oprawie (piękny plakat w dwu wersjach językowych, udane imprezy towarzyszące).

Przybyłem dzień wcześniej, by odnaleźć CCC, czyli Chicago Circle Center, gdzie nazajutrz rozpoczynało się spotkanie norwidologów z kilku krajów. Na wszelki wypadek postanowiłem również odszukać Illinois Room — salę, w której przez trzy dni (3—5 listopada 1983) miały się toczyć obrady międzynarodowego gremium. Była zajęta, wielka, kolorowo oświetlona, wypełniona młodzieżą głośno dającą wyraz swej sympatii tak dla muzyki, jak dla dowcipnej konferansjerki lidera czarnego zespołu, który właśnie występował na estradzie. Cała scena całkowicie odbiegała nastrój od tego, czego byłem skłonny oczekiwać już za parę godzin w tej samej sali. Rzeczywistość jednak szykowała kolejną — smutną — niespodziankę, trudną do zrozumienia i zaakceptowania, ale zapewniającą odpowiedni nastrój...

Właśnie nastrój okazał się jednym ze słów-kluczy Norwidowskiego święta w Ameryce. Oto dowiedzieliśmy się, że nie będą mogli przybyć uczeni z Polski — siedem osób na siedemnastu

referentów. Zaważyło to — rzecz jasna — na jakości i przebiegu dyskusji. Nad siedmioma referatami nie można było pod nieobecność ich autorów dyskutować; polskich głosów brakowało również przy omawianiu innych wystąpień. Na szczęście referenci (z jednym wyjątkiem) dostarczyli teksty wcześniej, dlatego mogły być one przynajmniej odczytane. W paradoksalny sposób konferencja nabrała jak gdyby Norwidowskiego wymiaru — tragicznego niespełnienia oczekiwań; została jej narzucona Norwidowska poetyka przemilczenia.

Pora przejść do zasadniczych informacji o samej konferencji. Językiem jej był angielski, co oczywiście tłumaczyło się jej międzynarodową rangą i miejscem (stanowy uniwersytet Illinois), lecz jednak powodowało u wielu prelegentów widoczne skrępowanie. Jedynie cytaty z Norwida przytaczano w oryginale, podając następnie ich angielską wersję. Wedle porządku narzuconego przez program wystąpili (lub mieli wystąpić) następujący uczeni (tytuły referatów podaję we własnym przekładzie z programu konferencji w języku angielskim): Stefan Kieniewicz (UW, PAN) *Polski romantyzm a historia*; Wiktor Weintraub (Harvard) *Norwid a Powstanie Styczniowe*; Stanisław Barańczak (Harvard) *Norwidowe dwie ojczyzny*; Zofia Stefanowska (IBL, PAN) *Norwid o niewoli narodu*; Samuel Sandler (University of Chicago) *Norwida koncepcja pracy w kontekście jego dzieła*; Zofia Trojanowiczowa (UAM Poznań) *Norwidowa refleksja nad pracą ludzką a encyklika «Laborem exercens» i romantyczne kategorie wolności*; Rolf Fieguth (Uniwersytet we Fryburgu, Szwajcaria) *Norwid a Niemcy* (referent uznał, że bardziej adekwatny będzie tytuł: *Norwid a kultura niemiecka*); George Gömöri (Darwin College, Cambridge, Anglia) *Anglia i Anglicy w dziele Norwida*; Marion W. Winters (University of Illinois, Chicago) *Norwid a Ameryka*; Olga Nedeljkovic (University of Illinois, Chicago) *Słowo jest świadectwem czynu*; Kazimierz Braun (Uniwersytet Wrocławski) *Poetycki teatr Norwida*; Krystyna M. Olszer (Hunter College, Nowy Jork) *Drugi rękopis wiersza Norwida «Do Nikodema Biernackiego»* — komunikat naukowy o niedawnym odkryciu w zbiorach Polish Institute of America w Nowym Jorku; Zdzisław Łapiński (IBL, PAN) *Norwid — znaczenia i konieczności*; Stefan Sawicki (KUL) *Norwida walka z formą*; Ewa Bieńkowska (Uniwersytet w Awinionie, Francja) *Norwidowa teologia polityki*; Tymoteusz Karpowicz (University of Illinois, Chicago) *Pielgrzym i jego prawda*.

Zanim materiały tej konferencji staną się publiczną własnością, przybierając postać książki zawierającej nie tylko referaty, lecz także zapis dyskusji nagrywanych w trakcie poszczególnych posiedzeń, kilka słów tytułem ogólnej charakterystyki tego, co przed-

stawiono w trakcie obrad. Przy całym zróżnicowaniu metodologicznym i tematycznym, jakie się dostrzegało, można wyodrębnić przynajmniej dwa typy tekstów jako pokrewnych.

Były więc prace starające się ukazać konteksty kulturowo-polityczne, w jakich przyszło Norwidowi tworzyć, bądź poprzez ogólne spojrzenie z „zewnątrz” (Kieniewicz), bądź przez wgląd „od wewnątrz” (Fieguth, Gömöri); tj. odczytywanie osobowości poety (przekonań, upodobań, rozeznania w poszczególnych zagadnieniach, wpływów etc.) poprzez jego twórczość nie zawsze — pod tym względem — całkiem jednoznaczną (co podnoszono w dyskusji). Podejmowano również próby weryfikacji Norwidowego kalendariarum, potwierdzające, weryfikujące lub stawiające znaki zapytania wobec wcześniejszych ustaleń czy domniemań (Weintraub, Winters).

Druga grupa tekstów oscyluje wokół ważnych pojęć czy słów-kluczy spuścizny Norwida. Może to być pojęcie o j c z y z n y (Barańczak), bynajmniej nie jednoznaczne, wypracowane przez poetę, a upraszczane przez oderwanie od kontekstu, w którym funkcjonuje, bądź nadużywane przez propagandę. Może to być również pojęcie p r a c y, z imponującą sumiennością prześledzone w dziele Norwida (Sandler) lub — dodatkowo — rozszerzone o wymiar porównawczy, uwzględniający społeczne nauczanie Kościoła katolickiego, o powiązania między pracą a wolnością pracującego (Trojanowiczowa).

S ł o w o — kolejna znacząca pozycja Norwidowskiego języka — stało się przedmiotem uwagi dwu referentów (Sławińska, Nedejkovic); mówiono o świętości słowa, o jego odniesieniu do Boga i do autora — twórcy, a także — o potędze milczenia.

W najściślejszym związku z problematyką słowa — w aspekcie uzależnienia znaczeń od konwencji językowych oraz od decyzji samego twórcy, o sposobie i zakresie pożytkowania przez Norwida tych uzależnień dla literatury — pozostaje praca Łapińskiego. Stefan Sawicki poszerza obraz pokazując „antyformalne” nastawienie Norwida, jego niechęć do wszelkiej bezmyślnej konwencji. Wyrażenia wyprane z ich autentycznych sensów i strywializowane metafory, martwe formy wersyfikacyjne i skonwencjonalizowane gatunki literackie, bezduszne obyczaje i schematyczne oceny ludzi lub zdarzeń, to tylko kilka przykładów Norwidowskich negacji omawianych przez Sawickiego. Profesor docieka także przyczyn analizowanego nastawienia poety i dostrzega je w niezwykłym szacunku, z jakim odnosi się on do godności człowieka, w ukierunkowaniu ludzkiego życia „ku transcendencji, ku wolności, ku Bogu”. Stąd odrzucanie wszystkiego, co nieistotne dla tych zasadniczych spraw. Pracę wieńczy konfrontacja „antyformalnych”

postaw Norwida i Gombrowicza. Autor stwierdza, że obu pisarzy różni nie tylko punkt wyjścia, lecz także punkt dojścia — efekty czy też wyniki „walki z formą”.

Prace Brauna i Bieńkowskiej wydają się na pozór odległe zarówno od problemu kulturowo-politycznych kontekstów twórczości poety jak i od analiz kluczowych dla niego pojęć. Faktycznie jednak, prezentując Norwidowski teatr, Braun nie może pominąć wysiłków Norwida związanych z poszukiwaniem nowych form wyrazu, nowych kształtów gatunkowych, nie może zamykać oczu na dyskutowane w dramatach problemy-pojęcia (praca, miłość, czy — w innym wymiarze — kategoria milczenia). Podobnie Bieńkowska — zainteresowana myślą Norwida — musi ostatecznie dótrzeć do Norwidowskich imponderabiliów: poszukiwania istoty rzeczy, najgłębszego zakotwiczenia w chrześcijaństwie...

Na oprawę konferencji złożyły się m. in. wystawa rzadkich polskich wydawnictw znajdujących się w zbiorach bibliotek amerykańskich, koncert polskiej muzyki romantycznej: Moniuszko (Pieśni — D. K. Simonton, sopran), Wieniawski (Polonez — A. Wharton, flet), Chopin (Th. Edel, fortepian); oraz udramatyzowany *Żywot* Norwida (Tymoteusz Karpowicz) w wykonaniu sześciuosobowego zespołu aktorów Teatru System. Otwarte dla wszystkich zainteresowanych, nie tylko uczestników Konferencji, stały się one okazją wielu dodatkowych przeżyć i wzruszeń.

Józef Japola

BARBARA UBRYK NA DWORZE EGIPSKIM

Omówienia książek złych mogą wydawać się luksusem gdy brak miejsca na recenzje dzieł naprawdę godnych upowszechnienia, ale nie można puszczać płazem hochsztaplerce. Zła książka jest zawsze stratą papieru, u nas bezcennego, ale głównie szkody czyni treścią, znowu szczególnie u nas, gdzie wyjątkowo ubogi rynek wydawniczy zdaje czytelnika-nieprofesjonalistę na łaskę intelektualnych wydrwigroszów. Podczas ostatnich kilkunastu lat byliśmy świadkami skoordynowanej — film, wydawnictwa książkowe, łamy „Przekroju” — próby gwałcenia świadomości Polaków wymysłami Ericha von Dänikena. Wywołało to w końcu zbawienną reakcję grupy pracowników Uniwersytetu Warszawskiego, którzy w książce *Z powrotem na ziemię* całkowicie skompromitowali rewe-

lacje szwajcarskiego hotelarza. Sądzę jednak, że od reprezentowanego przez Dänikena okultyzmu dla ubogich szkodliwszą jest „popularyzacja” historii przez specjalistów od literatury brukowej. Specyfiką ich warsztatu jest przedstawianie minionych czasów wyłącznie w modnych dzisiaj kategoriach. Wynika to w znacznej mierze z ignorancji — nie potrafią wyobrazić sobie epoki innej niż nasza — ale i z kalkulacji — sądzą, że tylko takie traktowanie historii zapewni im powodzenie wśród czytelników. Tragedii nie ma jak długo (po)twoży takie ubiera się w szatę powieści historycznych; prawdziwa tragedia (i prawdziwa hochsztaplerka) zaczyna się, gdy zaczną funkcjonować jako dzieła popularyzatorskie czy zgoła naukowe.

Książką taką jest *Nefretete. Biografia archeologiczna* Philippa Vandenberg^{*}, którą w dwudziestotysięcznym nakładzie à 180 zł egzemplarz uraczyły nas Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.* Tematowi nie sposób odmówić chodliwości: kobieta, która wizualnie najsilniej chyba wrosła w naszą kulturę, a przy tym żona fascynującego heretyka — faraona Akhenatona i teściowa bohatera najbardziej sensacyjnego odkrycia w dziejach archeologii, Tutankhamona. Z kolei podtytuł — *Biografia archeologiczna* — jednoznacznie reklamuje książkę jako naukową. Kłopot w tym, że o pięknej królowej wiadomo właściwie tylko tyle, że była żoną faraona, że urodziła sześć córek i że dające się datować przekazy nie wymieniają jej imienia po dwunastym roku siedemnastoletniego panowania Akhenatona. Trochę tego mało jak na biografię liczącą ponad dwieście stron druku. Owa szczupłość bazy źródłowej jest przekleństwem dla historyków, zmuszanych ustawicznie do wypełniania luk w dokumentacji domysłami, które nieraz służyć muszą za podstawę do dalszych spekulacji, natomiast błogosławieństwem dla autorów pokroju Vandenberg^a, swobodnie popuszczających wodze wyobraźni.

Sęk wszakże w tym, że wyobraźnię ma Vandenberg wybitnie ubogą. Gdzie mu do Immanuela Velikovsk^y'ego, który Akhenatona ze stubramnych Teb egipskich uczynił pierwowzorem Edypa z siedmiobramnych Teb greckich? Jedyne co potrafi, to 1) uczynić z Nefretete i jej otoczenia gorliwych wyznawców dwudziestowiecznej „rewolucji seksualnej” oraz 2) przypisać królowej decydujący udział we wszystkim, co się za jej życia zdarzyło w Egipcie. Choć coraz to zapewnia czytelnika, że treść jego książki to plon najnowszych badań, w dwóch najważniejszych punktach — pochodzenia Nefretete oraz daty i okoliczności jej śmierci — wskrzesza tezy modne jeszcze w okresie międzywojennym, ale dziś już od-

* Philipp Vandenberg, *Nefretete. Biografia archeologiczna*, Warszawa 1982.

rzuczone. Według pierwszej Nefretete (Nefer-titi, piękna która przybyła) nie była rodowitą Egipcjanką, ale księżniczką z Mitanni, zaślubioną początkowo ojcu Akhenatona, Amenhotepowi III, po którego śmierci przypadła synowi w spadku; według drugiej przeżyła o kilka lat Akhenatona — milczenie przekazów teza ta tłumaczy jej domniemanym rozejściem się z mężem. Pierwsza teza, obok niebagatelnej gratki, jaką jest motyw nienawiści syna do ojca z powodu miłości do macochy, pozwala złożyć wszystkie innowacje tego najbardziej rewolucyjnego okresu w statycznych skądinąd dziejach Egiptu na karb idei przyniesionych przez królową obcego pochodzenia; druga umożliwia kreowanie na dworze faraona nieograniczonej ilości kombinacji erotyczno-politycznych.

Strona obyczajowa dzieła wskazuje, że dla autora prawdziwy człowiek naszych czasów (lub, co na jedno wychodzi, Egiptu XVIII dynastii) winien cierpieć na kompleks Edypa, być homoseksualistą oraz hołdować promiskuizmowi. Z entuzjazmem przyjmuje wspomnianą wyżej tezę Velikovskij'ego o kazirodczym związku Akhenatona z jego matką Teje, którego owocem miała być najmłodsza jej córka — prototyp Antygony. Ale to nie wszystko — motyw rywalizacji z ojcem o macochę utożsamianą z Nefretete pozwala uczynić Akhenatona ofiarą podwójnego kompleksu Edypa, wywołanego miłością i do matki, i do macochy! Prawdziwie rewelacyjne są drogi, którymi Vandenberg dochodzi do stwierdzenia homoseksualizmu swoich zmarłych z górą trzy tysiące lat temu bohaterów. Prapradziad Akhenatona, Tutmosis III, spędził pierwsze dwadzieścia dwa lata panowania pod kuratelą ciotki Hatszepsut, która dla stworzenia fikcji prawnej kazała się portretować w pełnych regaliach, to jest w męskim stroju i ze sztuczną brodą, oraz tytułować faraonem (w rodzaju męskim): dla autora jest to wystarczający dowód, iż była lesbijką, poparty faktem, iż miała długie nogi i mały biust. Wkrótce po zniknięciu Nefretete z napisów, Akhenaton mianował koregentem młodego człowieka imieniem Smenkhkare; wniosek — faraon zakochał się w Smenkhkare, porzucając dlań żonę. Zemstą Nefretete było rzucenie się w wir przygód miłosnych (tu motyw promiskuizmu), których owocem były jej trzy najmłodsze córki. W ujęciu autora wyzwolona z małżeństwa i przesądów Nefretete to prawdziwa femme fatale, łamiąca męskie serca, zmieniająca kochanków jak rękawiczki. Przesłanką za tą tezę jest przede wszystkim jedno z licznych jej popiersi, któremu — niedokończonemu — brakuje między innymi jednego oka: Vandenberg uważa je za zemstę rzeźbiarza, jednego z licznych jej wielbicieli, który w ten sposób odplacił się niewiernej za porzucenie. Drugim, bardziej ogólnej natury argumentem autora za promiskuizmem Nefretete, jest odwołanie się do jej płci:

„była wprawdzie królową, ale również, i nie na ostatku, kobietą, któż więc (...) mógłby brać jej za złe, że (...) ustępowała wobec natarczywości różnych adoratorów” (s. 206—207)? W naszym wywołonym świecie oczywiście nikt.

Kolej na aspekt polityczny książki. Akhenaton miał być pionkiem w rękach Nefretete, skoro zaś stała za wszystkimi jego posunięciami, dziełem jej musiał być też kult Atona, pierwsza monoteistyczna religia ludzkości. Na poparcie pierwszej, wyjściowej tezy autor dysponuje wyłącznie własnym, głębokim przekonaniem, za to drugą wspiera ni mniej ni więcej, ale najnowszymi badaniami prowadzonymi przy pomocy komputera, z których wynika rzekomo, że w wielkiej świątyni Atona w Karnaku imię i podobizna Nefretete pojawiały się dwa razy częściej niż Akhenatona. I nic w tym dziwnego — królowa pochodziła wszak z Mezopotamii, gdzie zdaniem autora kwitły wówczas podobne kultury, stąd „hipoteza, że pochodząca z Azji Nefretete wywarła istotny wpływ na powstanie tej monoteistycznej wiary, jest niemal pewnikiem” (s. 183). W tej sytuacji odsunięcie jej przez Akhenatona było początkiem ortodoksyjnej kontrofensywy przeciw kultowi Atona: ko-regent-faworyt był zwolennikiem religii tradycyjnej.

Do najbardziej fascynujących przekazów archiwum znalezionej w stolicy Akhenatona, Amarnie, należy korespondencja nienazwanej z imienia królowej egipskiej z władcą Hetytów (największej obok Egiptu potęgi tamtych czasów), w której nadawczyni podaje, że jest wdową i nie ma syna, nie chce zaś wyjść za żadnego ze swych poddanych, wzywa więc, by jeden z synów króla Hetytów został jej mężem. Oczywiście Vandenberg nie mógł przepuścić podobnej okazji, utożsamił więc nadawczynię z Nefretete, która po niemal jednoczesnej śmierci Akhenatona i Smenkhkare miała w ten sposób bronić Atona przed rodowitymi Egipcjanami, niechętnymi herezji. Intryga spełzła jednak na niczym, tak iż ostatnią nadzieją królowej stał się niejaki Tutankhaton, któremu dała władzę wraz z ręką najstarszej żyjącej córki. Niestety, chłopiec fatalnie nadużył zaufania teściowej, pod wpływem otoczenia zerwał z Atonem, przywrócił politeizm, zmienił imię na Tutankhamon i wrócił do Teb. Nefretete do końca wytrwała w Amarnie, ale zmarła w trzecim roku panowania młodego faraona, a wraz z nią zeszała do grobu pierwsza monoteistyczna religia ludzkości.

Co na to wszystko nauka? Znaczna część twierdzeń Vandenberg'a to czeze wymysły, których nie można wprawdzie udowodnić, ale też nie sposób zbić, chyba że brzytwą Ockhama. Choć jednak nie da się ustalić czy Akhenaton miał kompleks Edypa, wiadomo, że Nefretete i mitannijska żona Amenhotepa III to różne osoby oraz, że bajką jest teza Velikovskijego o kazirodztwie

Teje z Akhenatonem. Podobnie równie trudno udowodnić co obalić twierdzenie autora o armii kochanków Nefretete, już wszakże zniknięcie jej z napisów po dwunastym roku panowania Akhenatona nauka tłumaczy po prostu jej śmiercią. Ma się rozumieć Vandenberg odrzuca energicznie to prozaiczne wyjaśnienie, gdzie bowiem zmieściłby wówczas tak drogi mu element emancypacji seksualnej w jej życiu? Przecież nie wtedy, gdy była kochającą i kochaną żoną faraona! Dodaje jej więc co najmniej siedem lat życia, by miała okazję prowadzić się jak kobieta wyzwolona. Wątpliwości co do ojcostwa córek Nefretete nasuwa maksyma: *mater est quae peperit, pater quem lex vocat*, w każdym jednak razie Akhenaton podawał się za ojca wszystkich; dlaczego nie mielibyśmy mu więc wierzyć?

Rzekomy homoseksualizm Akhenatona wprowadza znacznie poważniejszą kategorię grzechów autora, a mianowicie fałszowanie znanych faktów. Smenkhkare został wyniesiony do godności współrządcy jako *brat pressio veri*, jego tłumaczenie przyczyn koregencji to zwyczajny fałsz. Nie lepiej potraktowany został najmłodszy brat Akhenatona, Tutankhamon, zwany w książce „sympatycznym chłopaczkiem niewiadomego pochodzenia” (s. 222). Motywem fałszerstwa była w tym wypadku próba usunięcia koronnego dowodu, iż Nefretete nie mogła być autorką wspomnianych listów do króla Hetytów. Akhenaton nie zostawił wprawdzie syna, ale następstwo tronu nie budziło wątpliwości, jak długo żył któryś z jego braci — Nefretete nie wchodzi więc tu w rachubę. Zupełnie inna była sytuacja po śmierci Tutankhamona, ostatniego męskiego przedstawiciela XVIII dynastii: egiptolodzy zgodnie uważają też wdowę po nim za nadawczynię listów. Vandenberg radzi sobie z tą trudnością w sposób dziecinnie prosty — nie przyjmuje do wiadomości więzów krwi łączących obu faraonów.

Najbardziej „doniosłe” twierdzenie autora — iż Nefretete była twórczynią herezji amarneskiej — to już nie fałsz, ale pomnik jego piramidalnej ignorancji, świadczący, że nie ma pojęcia o czasach, które opisuje. Azjatyckiego odpowiednika Atona odnajduje w babilońskim Szamszu, członku politeistycznego panteonu, imputuje istnienie w Mezopotamii w XIV wieku p.n.e. monoteizmu solarnego, o którym nic nie wie nauka; z drugiej strony nie słyszał o prastarych egipskich kultach słonecznych Atuma i Re, o heno-teistycznej teologii heliopolitańskiej, której wykwittem była wiara w Atona, mająca zwolenników zanim Akhenaton i Nefretete przyszl na świat.

Przykłady ignorancji autora można mnożyć, podobnie jak przeinaczania przezeń faktów historycznych i opinii najwybitniejszych egiptologów dla poparcia własnych, karkołomnych hipotez. Co

wszakże najdziwniejsze to to, że co do wartości „archeologicznej biografii” Nefretete nie miał złudzeń redaktor naukowy polskiego wydania, Marek Marciniak, który w przypisach redakcyjnych zamieścił niewielką, ale smakowitą próbkę lapsusów autora, zaś w posłowie wyraził ogólną, bardzo co prawda zawołowaną krytykę książki (podejrzewam tu intensywną kosmetykę ze strony wydawcy). Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, skądinąd robiące dobrą robotę popularyzatorską seriami „Mitologie świata” oraz „Styl-kierunki-tendencje”, świadomie dały więc czytelnikowi książkę zupełnie bezwartościową, co więcej, szkodliwą; z braku możliwości konfrontacji z poważniejszą literaturą przedmiotu wymyśliły Vandenbergę będą bowiem funkcjonować jako ostatnie słowo egiptologii. Nie zwrotem retorycznym, ale prawdziwą tajemnicą jest więc dla mnie pytanie: jakim cudem WaiF mogły wydać taki śmieć?

Adam Ziółkowski

Z CIENIA DO PRZYJAZNEGO ŚWIATŁA

Myśl Johna Henry'ego Newmana, „milczącego Ojca Vaticanum II”, jest współcześnie przedmiotem refleksji rozwijanej w bardzo różnych perspektywach intelektualnych. Bogactwo dorobku tego anglikańskiego kapłana i katolickiego kardynała sprawia, iż poszczególne autorzy koncentrują uwagę na przeciwstawnych elementach jego dorobku; doceniając zawarte w nim akcenty egzystencjalno-intuicyjne bądź dowartościowanie czynnika racjonalnego, wypowiedzi o krytycznym rozwoju czy o wierności tradycji. Szczególnie często podejmowanym obecnie wątkiem refleksji Newmana są jego śmiałe poglądy dotyczące rozwoju doktryny, episkopatu i roli Kościoła we współczesnym świecie, dowartościowania świeckich w Kościele i konsultowania ich w sprawach doktryny.

Newman jest jednak bliski współczesności nie tylko przez swe przemyślenia teologiczne — także przez harmonijne zespolenie w jego bogatej osobowości elementu teoretycznych uzasadnień i praktycznych postaw życiowych. Jego długie, bo liczące 90 lat życie (z czego 45 lat to okres w Kościele anglikańskim i 45 w Kościele katolickim) ubogacone trudnościami i doświadczeniami przeżywanymi „solus cum Solo” sprawia, że urok jego osobowości przemawia tak, jak zostało to określone w dewizie jego kardynalskiego herbu głoszącej: „Cor ad Cor loquitur”. Urokowi temu poddał się również J. Murray Elwood, dyrektor *Newman's Centre* przy

Uniwersytecie Stanowym w Nowym Jorku, autor licznych publikacji poruszających problemy wiary, relacji międzyludzkich, rodziny i małżeństwa. Do jego dorobku należy również książka *Kindly Light. The Spiritual Vision of John Henry Newman*, wydana w 1979 r. przez Ave Maria Press.¹ W ośmiu rozdziałach tej pracy, opartych na motywach zaczerpniętych z życia Newmana, autor snuje refleksje nad stosunkiem człowieka do Boga i konsekwentną postawą wiary. Biblijne wzorce wiary porównuje Elwood z konkretnymi postawami życiowymi wielkiego kardynała, który będąc anglikaninem nie szczędził wysiłków, by wśród swoich współwyznawców ożywić ducha chrześcijańskiego, zaś jako katolik pragnął oczyścić katolicyzm z naleciałości odległych od ducha Ewangelii.

Wśród wielorakich, skomplikowanych przeobrażeń współczesności — zauważa Elwood — niektórzy katolicy mogą mieć wrażenie, że ich tradycyjne formy pobożności stały się nieaktualne. Inni żyją w rozdarciu — są bowiem przekonani, że teoretycznie akceptują Chrystusa, ale równocześnie stwierdzają, że trudno im dostrzec Jego obecność w konkretnie codziennej egzystencji. Odwołując się do tekstów Newmana autor *Kindly Light* uczy trudnej sztuki dostrzegania Boga, który jest obecny w sposób dyskretny i poprzez to często niezauważany. Prawidłowość ta występuje nie tylko w naszych czasach; jej świadectwem są liczne teksty biblijne. Tak było choćby w przypadku Jakuba: „Prawdziwie Pan był na tym miejscu, a ja nie wiedziałem” (Rdz 28, 16), czy Manoacha, który rozpoznał Pana dopiero po Jego odejściu (Sdz 13, 22). Nawet Piotr po uwolnieniu z więzienia nie od razu zrozumiał, że to „Pan posłał swego anioła i uwolnił go” (Dz 12, 11). Gdyby współczesny Piotr czy Jakub próbował się zastanowić nad zdarzeniami ze swojego życia, zapewne doszedłby do wniosku, że źródłem ich była milcząca obecność Pana. Mimo iż wielu współczesnych nie potrafi odkrywać tej obecności, Newman podkreśla: „Niech nikt nie sądzi, iż jest coś dziwnego w tym, że Bóg utrzymuje łączność z nami nawet jeśli nie uświadamiamy sobie tego. Czyż nie od Niego pochodzą wszystkie dobre myśli?... Czyż nie mówimy o działaniu Jego łaski i naszej oporności wobec tej łaski?”²

Proces ustawicznego odkrywania Bożej obecności w naszym życiu prowadzi do — jak ją nazywa Newman — „przygody wiary”. Apostołowie początkowo widzieli w Jezusie człowieka im podobnego, po „przygodzie” na Górze Przemienienia stał się On dla

¹ J. Murray Elwood, *Kindly Light. The Spiritual Vision of John Henry Newman*, Notre Dame, Indiana 1979, ss. 127.

² J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, London 1881, s. 108n.

nich „Człowiekiem posłanym przez Boga” (s. 36). Góra Przemienienia w życiu Piotra, Jakuba i Jana ma swój odpowiednik w „Górze doświadczenia” w życiu chrześcijan.

Złożona sytuacja kulturowa współczesnego świata, w którym mieszają się przeróżne wartości i style zachowań, sprawia, że sytuację wiary współczesnego człowieka kształtują „przeciwieństwa wpływów”. Doświadczenie tych przeciwieństw prowadzi raczej do nastroju doliny, a nie Góry Tabor. Nastrój mroku zmagają wewnętrznych, doświadczenie samotności jednych i obojętności innych może jednak uczyć „życia z wiary, która jest spokojną, refleksyjną i racjonalną zasadą niosącą wewnętrzny pokój z dostrzegania Chrystusa i odkrywania w Nim radości” (s. 38). Odkrywanie Bożej obecności dokonuje się na różne sposoby. Snując refleksje nad tekstami Newmana, Elwood wymienia dwa główne typy tej obecności: wewnętrzny — poprzez przyjazne światło sumienia — *kindly light of conscience*, oraz zewnętrzny — w różnych okolicznościach codziennego życia. Wśród tych ostatnich Newman podkreśla szczególnie rolę odgrywaną przez:

- 1) Przyjacielskie kontakty — druga osoba może być pośrednikiem między Bogiem a nami, może nam pomóc we właściwy sposób zrozumieć rzeczywistość,
- 2) Strata kogoś bardzo bliskiego, kochanego. W jego odejściu, zwłaszcza nagłym, niespodziewanym zdolni jesteśmy odczytać szczególny głos Boga skierowany do nas,
- 3) Szczególne wydarzenia, które domagają się od nas zajęcia stanowiska, konieczności rozróżnienia i nazwania po imieniu prawdy i błędu, dobra i zła,
- 4) Pismo św. — czytane codziennie, systematycznie — może skutecznie uczyć zmiany życia przez wsłuchiwanie się w głos Boga.

W jakikolwiek sposób byłoby do nas skierowane wezwanie Boga, ma ono zawsze pewne elementy wspólne, które powinny przejawiać się w naszej odpowiedzi. Wśród elementów tych Newman wymienia:

- 1) Konieczność natychmiastowej decyzji — Szymon Piotr i Andrzej porzucają sieci, by iść za Chrystusem (Mt 4, 18—20), Jakub i Jan zostawiają Ojca (Mt 4, 21—22), poborca podatku pozostawia wszystko, co było dla niego wartością (Łk 5, 28). Odpowiedź jest więc nie tylko natychmiastowa, ale i stanowcza.
- 2) Nieznajomość drogi, którą wybiera powołany. Abraham, wzór wszystkich wierzących, zostawił dom swoich przodków, a posłuszny wezwaniu Pana poszedł do nieznanego kraju, który On mu wskazał (Rdz 12, 1. Hbr 11, 8). Podobnie Paweł; dopiero w Damasku miał otrzymać instrukcje i być pouczonym o tym, co powinien dalej czynić (Dz 9, 6).

- 3) Stopniowość i ciągłość — tak jak postęp życia duchowego jest procesem ciągle kontynuowanym, tak samo powołanie nie jest jednorazowym wydarzeniem, ale dokonuje się ustawicznie. „Nie zostaliśmy wezwani tylko raz, ale przez całe życie Chrystus nas powołuje. Niezależnie od tego, czy Mu odpowiadamy, On wzywa nas do sprawiedliwości, świętości, do łaski” (s. 76). Być może niejednokrotnie trudno uwierzyć, że w tym prostym zdarzeniu, które się aktualnie dokonuje w naszym życiu, przemawia do nas obecny Pan, tak jak nie mogli Go rozpoznać Apostołowie, kiedy po Zmartwychwstaniu stanął nad brzegiem wskazując im, gdzie mają zarzucić sieci.

Wrażliwość osobowości Newmana, którą kształtowała specyfika religijna Oksfordu przejawia się też w jego pytaniu: Jeżeli chrześcijaństwo jest tak piękne i prawdziwe (o czym nie wątpił), to dlaczego tak wielu ludzi pozostaje dalekimi czy obojętnymi wobec religii objawionej? Główną przyczynę tej sytuacji widział on w ignorancji i niepoważnym traktowaniu spraw wiary; co sprawia, że tylko dla nielicznych Pismo św. jest Słowem Boga, dla wielu natomiast stanowi ono jedynie wielką literaturę.

Oznaką, iż sam Newman nie przeżywał swego chrześcijaństwa w kategoriach estetyczno-literackich jest między innymi jego zachowanie się wobec przeciwności losu. Po wielu latach od przejścia na katolicyzm wyznał: „kiedy byłem anglikaninem, moje życie było wesołe, ale smutna religia, od kiedy stałem się katolikiem, smutne jest moje życie, ale nie religia” (s. 94).

Elwood przytacza liczne analogie pomiędzy doświadczeniami, jakie spotykały Newmana, a trudnościami przed którymi stawali prorocy Starego Testamentu: Elias, Micheasz, Zachariasz, a zwłaszcza Jeremiasz. Życie tego ostatniego uważa on za historię ludzkiej wierności Bożemu powołaniu. Jego wołanie o reformę religijną, która odnowiłaby i przywróciła właściwy kult, wiarę, życie moralne, spotykało się z obojętnością zarówno ze strony ludu, jak i władców Izraela. Analogicznie po przejściu Newmana na katolicyzm, wielu współczesnych mu sądziło, że zacnie on nawracać protestancką Anglię; tymczasem dla niego daleko ważniejszą była troska o podniesienie życia intelektualnego i duchowego katolików angielskich. Mawiał on: „Kościół musi być przygotowany na przyjęcie konwertytów, tak jak i oni muszą być przygotowani na przyjęcie do Kościoła”.

Tak ukierunkowane jego rozmaite poczynania — oparte o dobrą wolę i zapal twórczości — skazane były na niepowodzenie z powodu obojętności czy braku zaufania ze strony hierarchii katolickiej. Kiedy pod koniec lat trzydziestych ubiegłego wieku był u szczytu popularności, w Kościele angielskim nazywano go „pa-

pieżem anglikanów". Zawiedzione nadzieje członków tego Kościoła — z których bardziej złośliwi nie powstrzymywali się nawet przed procesowaniem, czy podawaniem oszczerczych wiadomości — nie załamywały Newmana, przeciwnie przyczyniały się do tego, że zarówno rozwijał, jak i stosował teorię odkrywania Niewidzialnego wśród przeciwności życia. Cierpienie, które samo w sobie mogło prowadzić do rozpacz, czy zwątpienia, przeżywane przez niego w perspektywie wiary i łaski, stawało się cierpieniem usensowionym i instrumentem wewnętrznej mocy. Wierność głosowi sumienia wśród przeciwności prowadziła *ex umbris et imaginibus in veritatem*, od sceptycyzmu do wiary, której pełnię poznał w religii objawionej. Tę wierność zamknął on dyskretnie w formule: „Nigdy nie zgrzeszyłem przeciw światłu”.

Szczególnie obfity w trudności był dla Newmana okres około 60-tego roku życia. Obojętność i niezrozumienie wśród tych, z którymi złączył się we wspólnocie Kościoła bolały szczególnie. Hierarchia irlandzka nie chciała poprzeć jego idei tworzenia katolickich ośrodków uniwersyteckich.³ Wielu przedstawicieli myśli katolickiej główny cel upatrywało w obronie ultrakonserwatywnych idei przed nowymi teoriami naukowymi i społecznymi — zwłaszcza przed darwinizmem i liberalizmem. Stąd też Newman, który wierność Ewangelii cenił wyżej niż wierność wobec XVIII-wiecznych teorii, nazwany został przez jednego z dostojników kościelnych „najniebezpieczniejszym dla Kościoła człowiekiem w Anglii”. Mimo to, jak zanotował J. H. Pollen, „potrafił promienić pogodą tak jak promień słoneczny światłem nawet w natłoku wielu trudności” (s. 115).

Patrząc na podobną syntezę teorii i praktyki u myśliciela, którego proces beatyfikacyjny jest prowadzony obecnie, łatwiej zrozumieć, dlaczego Paweł VI mówił, że dla współczesnego świata rozpoczyna się „godzina Newmana”. J. Murray Elwood przybliżając czytelnikom duchową sylwetkę wielkiego kardynała, godzinę tę uaktualnia.

Wojciech Życiński SDB

³ Kiedy Newman rozpoczął w 1854 r. działania w celu stworzenia Katolickiego Uniwersytetu w Irlandii, jego inicjatywa została skrytykowana m. in. przez arcybiskupa Paula Cullena z powodu różnic między organizacją życia wspólnoty studenckiej a seminaryjnym programem dnia. „Młodym studentom — pisał Cullen — pozwala się wychodzić kiedy chcą, palić papierosy itp. Świadczy to jasno, że ks. Newman nie zwraca należytej uwagi na szczegóły.” (s. 113).

JOHN HENRY NEWMAN

Z LISTÓW I DZIENNIKA

„Osobowość Newmana pociąga nas i otacza jakimś czarem. Newman mówiąc o sobie mówi jednocześnie o nas. Przemawia do całego człowieka, do ducha i serca (...). Powodowany wyłącznie umiłowaniem prawdy i zachowaniem wierności Chrystusowi, szedł drogą najbardziej uciążliwą, ale jednocześnie najchlubniejszą, najbardziej pouczającą i decydującą wśród wszystkich dróg, jakimi kiedykolwiek myśl ludzka wędrowała w okresie ostatnich stu lat, a nawet można powiedzieć w ciągu całej ery nowożytnej, aby dotrzeć do pełni mądrości i pokoju.”

Paweł VI

Przybliżył się czas moich święceń. Dzięki Bogu czuję się coraz bardziej i bardziej szczęśliwy. Uczyni mnie Twoim narzędziem. Zrób ze mnie użytek kiedy Ty chcesz i spraw, abym rozpadł się na kawałki, gdy tego zapragniesz. Pozwól mi być Twoim w życiu i umieraniu, w szczęściu i nieszczęściu, w radości i smutku, w zdrowiu i chorobie, w poważaniu i braku szacunku.

(11.VI.1824)

Skończyło się. Jestem Twoim, Panie. Wydaję się jakiś rozklejony i nie mogę zupełnie uwierzyć i zrozumieć tego. Najpierw, gdy położono na mnie ręce, moje serce poruszyło się we mnie. Słowa: Na zawsze — są tak mocne i przerażające. Trudno byłoby nazwać Boskim odczuciem, które napełniło mnie melancholią przy myśli o porzuceniu wszystkiego dla Boga. Chwilami jednak serce rzeczywiście płonęło we mnie, zwłaszcza podczas śpiewu *Veni Creator*. A jednak, Panie, nie proszę o ulgę czy o pociechę w uświęceniu. Czuję się jako człowiek rzucony na głęboką wodę.

(13.VI.1824 — dzień święceń)

Wapienne i piaskowe skały Torbay są wspaniałe w swych kolorach i w ostrości form. Dziwnie to brzmi, ale wydaje mi się, że nigdy wcześniej nie widziałem prawdziwych skał. Świadomość tego zmusza mnie do milczenia, ponieważ głupio jest mówić. I zachwyca się tym, co wszyscy dobrze znają.

Najbardziej uderza mnie tu przedziwne bogactwo wszystkiego. Skały mieniają się każdym odcieniem kolorów, drzewa i pola są

szmaragdowe a domki — jak rubiny. Żuk, którego znalazłem w Torquay był zielonoziółty, podobnie jak kamień na którym leżał. Nawet biegnąca po drzewie wiewiórka nie była rudo-brązowa, do czego jestem przyzwyczajony, ale jasnobrazowo-czerwona. (...)

Nie jestem w szczególnie poetyckim nastroju. Słyszałem o wspa-
niałości Cintry i jeszcze więcej o Wschodzie. Sądzę, że obok nich
okolice te wypadłyby blade. Cieszę się jednak, że mogę podziwiać
to, co widzę i myślę o Wergiliuszowym opisie purpury łąk Elizjum.
(1831 — wakacyjny list do matki)

Jego drogi nie są naszymi drogami, Jego myśli są inne niż nasze. Jego miłościwe cele mogą przerastać nas i być ponad nami. Róbnymy to, co najlepsze i zostawmy Jemu działanie. On da nam siłę do zniesienia wszystkiego, co może na nas przyjść. To, co inni muszą znosić, i ja niewątpliwie znieść muszę. Jeśli ja wstrzymam się od znoszenia, inni również nie będą do tego zobowiązani. Mam robić jak najlepiej to, co do mnie należy. Czy próbuję robić to jak najlepiej? Czy można nie ufać, że obróci się to na lepsze?

(15.III.1845)

Miłosierdzie Boże przedziwnie kieruje moimi stratami. (...) Tak wielu zmarłych, tak wielu rozłączonych. Zmarła moja matka. Siostra praktycznie nie istnieje dla mnie, jest mi obca. Z najbliższych przyjaciół zostali zabrani Froude, Wood, Bowden. Wszyscy oni mogli być teraz po mojej stronie. Inni drodzy przyjaciele, zachowani przy życiu, nie idą za mną. Pusey wybrał ostry przeciwny kurs. Umierający Williams krytykuje moje postępowanie jako racjonalistyczne. Rogers i J. Mozley patrzą na nie z wielką niechęcią. Któż mi pozostał z przyjaciół których miałem jeszcze kilka lat temu? (...) A jednak, mimo wszystko to jestem szczęśliwy i mogę powtórzyć za św. Pawłem: Mam wszystkiego nadobficie.

(28.I.1846)

Carissime. Piszę do Ciebie pierwszy list z mego nowego domu (...) Piszę go w pokoju obok kaplicy. Jak wielkim błogosławieństwem jest cielesna obecność Chrystusa pośród ścian własnego domu. Jego obecność przewyższa wszystkie przywileje i może niszczyć każdy ból. Wiedzieć, że On jest obok blisko i móc odwieczać Go często w ciągu dnia. Bądź pewien przyjacielu, że nie zapominam o Tobie, gdy jestem w Jego obecności. Miejsce Najświętszego Sakramentu jest miejscem wstawiennictwa. To właśnie nasz Ojciec Abraham modlił się w dolinie przed swym ukrytym Panem i Bogiem.

W ostatni ranek mego pobytu w Littlemore (...) czytania liturgiczne były właśnie o powołaniu Abrahama. Kiedy objąłem tutaj nowe obowiązki, czytania mówiły o św. Mateuszu, który znalazł swe miejsce wśród Apostołów później niż jego bracia.

Przywiozłem tutaj ze sobą twój mały pulpit, który miał Wood. Nie miałem serca, aby go tam zostawić. Tworzył on część ołtarza na którym o. Dominik odprawiał Mszę św. Przy tym ołtarzu przyjąłem pierwszą Komunię św. — 11 października w ubiegłym roku (...)

(26.II.1846)

Na kilka lat wpadłem w swoisty stan smutku i przygnębienia. Nie przejawiało się to w tym, bym nie mógł już powiedzieć z całego serca: »Bóg mój i wszystko moje«. Słowa te bowiem były ustawicznie na moich ustach. Przejawiało się to natomiast w wielu przygniatających doświadczeniach. Na wielu ścieżkach byłem daleki od nadziei. W Kościele anglikańskim miałem tak wielu przeciwników i tak wiele kalumnii formułowano pod moim adresem. Moja służba wobec tego Kościoła była źle oceniana prawie przez każdego, kto miał w nim władzę. Byłem wygnańcem w samotności. Nie opuściło mnie tylko kilku przyjaciół. Nawet jednak w okresie tych rekolekcji nie byłem bezpieczny od tych, którzy ciekawsko mnie śledzili.

(8—17.VI.1847)

John Henry Newman

Wybór i tłum. Wojciech Życkiński SDB

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY**HYMN DO CISZY**

Ciszo, muzyko owoców. Ty, która zamieszkujesz piwnice, spichrze i szopy. Naczynie miodu, pilności pszczół. Wytchnienie morza, które zna swoją pełnię.

Ciszo, w której zamykam miasto widziane ze szczytu góry. Gdy ustaje stukot kół, wołania i dźwięki młotów bijących w kowadła. Wszystko to już znieruchomiałe w amforze wieczoru. Czuwanie Boga nad naszą gorączką, płaszcz Boga rzucony na ludzkie mrowisko.

Ciszo kobiet, które są tylko ciałem, w którym dojrzewa owoc.

Ciszo kobiet ukryta pod ciężką piersią, gdzie gromadzi się pokarm. Ciszo kobiet, w której milczy cała marność dnia, ciszo życia, które jest snopem dni. Ciszo kobiet — sanktuarium i trwanie na wieki. Gdzie w jutrzejszy dzień zmierza to jedno, co rzeczywiście ku czemuś zmierza. Która słuchasz dzieciątka poruszającego się w łonie. Ciszo, szkatułko, w której zamknąłem cały mój skarb: honor i krew.

Ciszo mężczyzny, który oparł głowę na rękę, duma i przyjmuje w siebie; nie wydatkuje energii a myśli rodzą się w nim jak żywe soki. Ciszo, która mu pozwalasz poznawać i która mu pozwalasz nie wiedzieć, bo dobrze, aby czasem nie wiedział. Ciszo, która odrzucasz toczącego robaka, pasożyta i szkodliwe zielsko. Ciszo, która czuwasz nad człowiekiem w nurcie jego myśli.

Ciszo samych myśli. Odpoczynku pszczoł, kiedy miód już jest zebrany i trzeba go tylko ukryć głęboko, jak skarb. Aby dojrzewał. Ciszo myśli, które przygotowują się do lotu, bo niedobrze, gdy niespokojny jest twój umysł i twoje serce.

Ciszo serca. Ciszo zmysłów. Ciszo słów słyszanych w głębi duszy, gdyż dobrze, jeśli odnajdujesz Boga, który jest ciszą wieczności. Kiedy wszystko już zostało powiedziane, wszystko zostało zrobione.

Ciszo Boga, która jesteś jak sen pasterza, bo nie ma snu bardziej łaskawego, choć jakaś groźba zdaje się wisieć nad jagniętami; kiedy nie ma już ni pasterza, ni stada, bo któż zdołałby odróżnić jedno od drugiego pod gwiazdami, gdy wszystko jest snem, gdy wszystko jest wełnistym snem.

Panie! Otwórz pewnego dnia wielkie wrota przed hałaśliwą ludzką rasą, wpuść swoje stworzenia do ogromnej szopy i kiedy czas przeminie, znajdź każdemu miejsce w śpichlerzu wieczności, i tak jak chorym odejmujesz chorobę, odejmij sens naszym pytanom.

Albowiem dane mi było zrozumieć, że wszelki postęp ludzki jest kolejnym odkrywaniem, że to pytanie, i to drugie, i to trzecie, nie miały sensu. I patrzyłem na mędrców w moim kraju — nie znaleźli odpowiedzi na zeszłoroczne pytania, ale — o Panie — dziś uśmiechają się w duchu, gdyż prawda objawiła im się jako odrzucenie jednego pytania.

Ja wiem dobrze, Panie, że mądrość nie jest posiadaniem odpowiedzi, ale wyleczeniem niedostatków mowy; wiem to również w imieniu tych, co kochają i siedząc ze zwieszonymi nogami na niskim murku na wprost pomarańczowego sadu, ramię przy ramieniu, wiedzą dobrze, że nie otrzymali odpowiedzi na pytanie

stawiane wczoraj. Ale wiem, czym jest miłość, i że wtedy nie stawia się już żadnych pytań.

Krok po kroku, przewyciężając kolejne sprzeczności, wędruję w kierunku ciszy, która wymazuje pytania i jest szczęśliwością.

O gadulstwo pytań! Ile krzywdy wyrządziły one ludziom?

Głupi tylko czeka odpowiedzi Boga. Jeśli On cię przygarnie, jeśli cię uzdrowi, to wymazując swoją ręką wszystkie twoje pytania, tak jak się leczy z gorączki. Tak.

Kiedy pewnego dnia będziesz przyjmował Twoje stworzenie do Twych śpichlerzy, otwórz nam szeroko, na dwie strony, wierzeje, i wpuść nas tam, gdzie nie będzie już odpowiedzi, bo i pytań nie będzie, tylko sama szczęśliwość, która jest zwornikiem wszystkich pytań i obliczem, które daje ukojenie.

I oto człowiek ujrzy przed sobą taflę słodkiej wody większą od tafli morza, przeczuwaną niegdyś przy wtórze fontanny, kiedy siadywał ze zwieszonymi nogami koło dziewczyny, która była przecież tylko niby ścigana, biegnąca gazela, i oddychała głośno, tuż przy jego sercu.

Ciszo, porcie, gdzie zawija statek. Ciszo Boża, porcie wszystkich statków.

Antoine de Saint-Exupéry

tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa

L I S T Y D O R E D A K C J I

Gdańsk, dnia 12.XII.83 r.

Redaktor Naczelny
miesięcznika „Znak”
w Krakowie

„Zaprawdę powiadam Wam: wszystko co uczyniliście
jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście
uczynili”

(Mt 25, 40)

Gdański Ośrodek Ruchu Obrony Poczęcia Życia, „Gaudium Vitae” zwraca się z uprzejmą prośbą do zespołu redakcyjnego Waszego pisma, o jak najszersze podejmowanie problematyki z zakresu odpowiedzialnego rodzicielstwa i ochrony poczętego życia ludzkiego.

Podobny apel przesyłamy do wszystkich redakcji pism chrześcijańskich, jako szczególnie powołanych do wychowania społeczeństwa w duchu poszanowania Daru Życia Ludzkiego.

Jednocześnie przesyłamy do ewentualnego wykorzystania, posiadane materiały uwrażliwiające na problem ochrony poczętego życia. Motywem naszego działania jest chęć niesienia pomocy braciom naszym najmniejszym, jeszcze nie narodzonym, których byt w łonach matek jest zagrożony. Chcemy także uchronić społeczność dorosłą przed złamaniem zasadniczych norm moralnych, a kobiety przed poważnymi skutkami psycho-fizycznymi wynikającymi ze spędzania płodu.

Jak wynika z naszego doświadczenia, czasem wystarczy osobom wahającym się czy urodzić poczętą istotę ludzką, dostarczyć informacji na temat rozwoju płodowego człowieka, uwrażliwić czy wesprzeć psychicznie, by podjęły korzystną dla dziecka i siebie decyzję.

Niestety o problemach tych pisze się i mówi niewiele. Temat ten nie jest mile widziany w dyskusjach towarzyskich a w środkach masowego przekazu problem ujawnia się rzadko. A przecież zjawisko spędzania płodu nie jest marginesem naszej sytuacji. Statystyki mówią o setkach tysięcy zniszczonych istnień ludzkich rocznie poprzez spędzanie płodu. Do tego trzeba dodać szerokie stosowanie środków antykoncepcyjnych, które nierzadko działają poronnie i niszczą powstałe życie u zarania.

Ogrom zła w tej dziedzinie jest taki, że wydaje się nie do ob-

jęcia przez wyobraźnię, co powoduje poczucie bezradności i być może jest przyczyną skromnego przeciwdziałania temu zjawisku. Głęboko wierzymy, że skala zjawiska może ulec zmniejszeniu, jeżeli zostaną podjęte wszystkie możliwe działania wychowawcze, zmierzające do tego, by ludzie w każdych okolicznościach potrafili przyjąć poczęte życie. Jeżeli jednak działania te będą podejmowane w tak nikłej jak dotąd skali, to pogląd mówiący, że spędzanie płodu jest nieuniknione, będzie utrwał się coraz bardziej. Serdecznie dziękujemy za wszystko, co Wasza Redakcja robi dla wychowania w duchu odpowiedzialnego rodzicielstwa, w duchu poszanowania życia ludzkiego od jego poczęcia do naturalnej śmierci.

Za grupę „Gaudium Vitae”
Janina Reniecka

Warszawa, dnia 12 lutego 1984 roku

Szanowny Panie Redaktorze,

Proszę uprzejmie o zamieszczenie w „Znaku” lub „Tygodniku Powszechnym” poniższych uwag wydawcy książki, której recenzję zamieścił Pan w numerze 342—343 „Znaku”.

Recenzja p. Wojciecha Chudego zatytułowana *O autentyczną kulturę osoby ludzkiej* dotyczy wydanej w 1980 roku przez Wydawnictwo ODiSS książki *U podstaw kultury moralnej* doc. Adama Rodzińskiego. Do niektórych tez recenzenta ustosunkował się już autor książki na łamach „Tygodnika Powszechnego”. W zakończeniu recenzji p. Wojciech Chudy wytyka błędy — jak pisze — „drukarskie”, które — cytując p. Chudego — są „nie sprostowane przez erratę”.

Tymczasem w „Chrześcijaninie w Świecie” nr 98 z marca-lutego 1981 ukazała się na eksponowanym miejscu errata, nie jak książka w nakładzie 1000 egzemplarzy, lecz w nakładzie pięciokrotnie wyższym. Być może mimo nakładu 5000 egzemplarzy nie wszyscy spośród tysiąca czytelników książki Adama Rodzińskiego ją otrzymali. Niewątpliwie jednak egzemplarz tej erraty musiał dotrzeć do piszącego recenzję p. Wojciecha Chudego nie tylko dlatego, że sprostowanie wszystkich błędów w tej recenzji jest zawarte w erracie. Recenzent musiał mieć tę erratę w ręku przede wszystkim dlatego, że bez jej znajomości nie mógłby odnotować zmian nie „drukarskich”, lecz autorskich, które doc. Adam Rodziński po-

czynił właśnie dopiero w erracie, już po wydrukowaniu książki; zmiany te nie są oczywiście uwzględnione w poprzednim wydaniu pracy w „Rocznikach Filozoficznych” KUL. Jest zatem niewątpliwe, że recenzent nie mógł tych autorskich zmian znać bez znajomości erraty.

Szkoda, że p. Wojciech Chudy, zamiast poinformować czytelników o miejscu, gdzie sam znalazł erratę, udął że jej nie zna.

Pozostają z wyrazami szacunku

Jerzy Skwara

Redaktor Naczelny
Wydawnictwa ODiSS

Lublin, dnia 1 marca 1984 r.

Szanowny Panie,

Chcę ustosunkować się do przesłanego Panu z Wydawnictwa ODISS listu w sprawie mojej recenzji książki Adama Rodzińskiego *U podstaw kultury moralnej* (drukowanej w „Znaku” nr 342—343).

O istnieniu erraty dodatkowej (bo jedna załączona została do samej książki) w „Chrześcijaninie w Świecie” dowiedziałem się dopiero z kopii listu przesłanej mi przez Pana. W/w pisma ODISS-u nie czytam i najprawdopodobniej czytać nigdy nie będę, wykaz zaś błędów, z których drobny ułamek pomieściłem w swojej recenzji, otrzymałem wprost z rąk Autora książki Adama Rodzińskiego w celu właśnie wykorzystania w recenzji.

Być może wyrażenie „co prawda” — bo tylko o nie chodzić może p. Jerzemu Skwarze z ODISS-u, gdy mówi o „zmianach autorskich” — Autor książki uznał za zbędne już po jej opublikowaniu, być może umieścił tę obiekcję pomyłkowo w zestawie błędów, który mi dostarczył, a które obciążają Wyd. ODISS. Być może; nie sprawdzałem tego. Jest to bowiem nieistotne dla tezy, którą postawiłem w końcowych partiach recenzji, iż mianowicie od strony edytorskiej książka jest wydana skandalicznie i nic do tego nie ma fakt dodatkowej erraty w zupełnie odrębnej publikacji (miesięczniku), której nikt z czytelników książki *U podstaw kultury moralnej* nie ma obowiązku znać.

Z poważaniem
Wojciech Chudy

ZAKROCZYMSKI OŚRODEK APOSTOLSTWA TRZEŻWOCİ Ojców Kapucynów podjął w ubiegłym roku prace przygotowawcze nad wydaniem SŁOWNIKA BIOGRAFICZNEGO KATOLICKICH DZIAŁACZY TRZEŻWOCİOWYCH XIX I XX WIEKU.

Słownik ma spełniać służebną rolę wobec Ruchu Trzeźwości im. św. Maksymiliana; wskazywać metody działania stosowane m.in. przez pokolenia działaczy trzeźwościowych minionych pokoleń.

Słownik będzie zawierał biogramy działaczy, którzy prowadzili pracę organizacyjną w Kołach Trzeźwościowych, Kasach Chorych czy w ramach Akcji Katolickiej.

Wszystkim osobom, zarówno duchownym jak i świeckim, które choćby w najmniejszym stopniu przyczynią się do powstania SŁOWNIKA i innych opracowań pomocnych w pracy OŚRODKA APOSTOLSTWA TRZEŻWOCİ składamy serdeczne Bóg zapłać. Za Ośrodek Apostolstwa Trzeźwości

(O. Benignus Sosnowski OFM Cap.)

Za Redakcję:
(red. Marian Romaniuk)

Nasz adres, na który prosimy kierować wszelką korespondencję (pocztą poleconą) z zaznaczeniem na kopercie „SŁOWNIK”:

Ośrodek Apostolstwa Trzeźwości
ul. Świerczewskiego 32
05-170 ZAKROCZYM

Warszawa, 4 czerwca 1984 r.

Szanowny Panie Redaktorze!

Bardzo wielką satysfakcję sprawiła mi lektura rozprawy p. Wojciecha Chudego *Prolegomena do filozofii kłamstwa (zarys problematyki)* („Znak” nr 347, s. 1542—1563). Jeśli można, to chciałbym zwrócić uwagę na niezwykle istotną cechę kłamstwa określającą jego „doskonałość”. Jestem zdania, że istnieją kłamstwa mniej lub bardziej zręczne, mniej czy bardziej trudne do zde-maskowania, mniej czy bardziej „skuteczne” (oczywiście na krótką metę — w końcu prawda i tak zawsze wyjdzie na wierzch). Ta cecha istotna kłamstwa polega na tym, że jest ono tym „doskonalsze” im bardziej zbliża się do prawdomówności (*mendacium simillime veritatis* — por. Władysław Tatarkiewicz: *Historia estetyki*, t. III, *Estetyka nowożytna*. Wrocław—Warszawa—Kraków,

1967, s. 24). Istotnie, zręczny kłamca tak swe kłamstwo przedstawia jakby to była prawda. Mówimy o nim, że „umie kłamać”. Oczywiście taki kłamca jest najniebezpieczniejszy i najwięcej wyrządza zła. Banał bo banał, oczywistość bo oczywistość, ale może o tym też warto pamiętać?

Pozostaję z poważaniem

Bohdan Kempiański

SPROSTOWANIE

Lizbona, 16 maja 1984

Do cytatu z mickiewiczowskiej ballady *Romantyczność*, który posłużył mi za motto do tekstu *Znak Fatimy* („Znak” 345, sierpień 1983) i został powtórzony w zakończeniu wkradło się przeinaczenie przeze mnie zawinione. „Dziewczyna widzi — odpowiadam skromnie — A gawiedz wierzy głęboko” — cytuję, podczas gdy Autor napisał: „Dziewczyna czuje...” Nauka stąd płynie, że nie trzeba ufać pamięci i nigdy dosyć sprawdzania u źródeł. Na swe częściowe usprawiedliwienie wszakże powiem, iż w komentarzach do cytatu nawiązuję przede wszystkim do „skromności” oraz do głębokiej wiary ludu. A po wtóre — bohaterka ballady mówi wszak na innym miejscu: „Widzę — oni nie widzą” — tak więc moje nieświadome przeinaczenie nie jest chyba niewybaczalną zdradą Mickiewicza ani „naciąganiem” interpretacji.

Henryk Siewierski

O ŚP. O. FIDELISIE KĘDZIERSKIM — WSPOMNIENIE

Dnia 7 grudnia 1983 w Krakowie, w klasztorze OO Bernardynów na Stradomiu zmarł o. Fidelis Kędzierski OFM. Urodzony we Lwowie, studia teologiczne ukończył w Mediolanie. Lata II wojny światowej przeżył w klasztorze lwowskim, krzepiąc mieszkańców miasta swoimi przepięknymi kazaniami i owocną pracą wśród dzieci, jako dyrektor Krucjaty Eucharystycznej. „Błękitniało” w tym czasie w prezbiterium kościoła od naszych peleryn i mundurków. Stara zakrystia, której strop uszkodzony przez bomby podparty był stemplami, dawała schronienie dzieciom z Krucjaty. Tam odbywały się zebrania, akademie, „opłatki”. Tam śpie-

waliśmy — nie tylko pieśni religijne, ale i patriotyczne, bo ojciec uczył nie tylko miłości Jezusa w Eucharystii, ale i wszczepiał w młode serca miłość do Ojczyzny, Polski. Uczył nas czytać Mickiewicza, rozweselał śpiewając fragmenty *Halki*, zasiewał w nas pogodę ducha płynącą z książek Makuszyńskiego.

Ojciec dbał nie tylko o dusze. Starał się również zaradzić powszechnie panującej wojennej biedzie. Dzielił się talerzem kaszy jaglanej z bernardyńskiej kolacji, od zamożniejszych przyjmował odzież i rozdawał ją biednym. Nie czekał, aż dzieci przyjdą do niego, ale sam szukał ich po domach. A kiedy bombardowaniom nie było końca, otwierał dla dzieci schron pod klasztorem, gdzie były tymczasowe prycze zakonników i tam, w rodzinnej atmosferze, przeczekiwało się naloty.

Późniejsze drogi życia zaprowadziły o. Fidelisa Kędzierskiego do Tarnowa i do Krakowa, ale ten wojenny okres pozostał tak dla niego jak i dla nas niezapomniany. Ojciec mówił często, że na świecie są różne miłości, ale najpiękniejsza jest miłość wdzięczności. Niechże to krótkie wspomnienie będzie jej najgłębszym wyrazem i niech pamięć o nim nigdy w sercach naszych nie zgaśnie.

Alicja Stach

DANS CE NUMÉRO:

Karol Tarnowski propose une analyse philosophique de la „conscience eschatologique” qui se développe à notre époque ou se perçoit également le sentiment de la fragilité de l'homme et de sa puissance de destruction.

Jan Patočka qualifie la situation actuelle de l'Europe comme „une crise d'équilibre” et une confusion des idéaux. Ce souci de l'âme, partie intégrante de l'héritage culturel européen depuis les sages de l'antiquité grecque, deviendra-t-il le souci des Européens?

Ewa Bieńkowska examine la philosophie de l'homme chez Norwid, qui, à contre-courant du 19^{ème} siècle, son époque, comme du nôtre d'ailleurs, étudiait la nature humaine en remontant aux sources, aux fondements de son être.

En marge du livre de l'abbé Jerzy Klinger, théologien orthodoxe, Jerzy Gułkowski concentre ses réflexions sur la possibilité de comprendre la relation de Dieu au monde, contenue notamment dans cette formule „creatio ex nihilo”.

L'abbé Kazimierz Jasman expose l'enseignement d'Origène sur le Saint Esprit.

La vie dramatique de St. Jozafat Kuncewicz (+1623), métropolite uniate, martyr et patron de la Ruthénie, est le thème de l'esquisse de Tadeusz Zychiewicz, qui met en lumière la complexité des rapports religieux, nationaux et politiques dans les territoires situés à l'est de l'Etat polono-lituanien (la deuxième partie de cette biographie sera publiée dans le prochain numéro).

Mgr Lucas Moreira Neves, secrétaire de la Congrégation des Evêques, rappelle brièvement le rôle des laïcs dans l'Eglise vu à travers les documents conciliaires. Ce texte est suivi d'un vademecum à l'usage des groupes d'apostolat, en particulier de ceux qui ont oeuvré dans le cadre du synode convoqué dans l'archidiocèse de Cracovie de 1972 à 1979, et qui sont en train d'appliquer ses recommandations.

Lors du séminaire consacré à Pasternak et organisé l'année dernière à l'Université Jagellonne, (voir le compte-rendu de Lucjan Suchanek), Andrzej Drawicz a parlé du lyrisme de l'écrivain, en notant un certain parallélisme entre son évolution poétique et les différentes étapes de sa vie. Texte „in extenso”.

Bronisław Maj commente les deux nouveaux recueils poétiques de Leszek Moczulski.

Kazimierz Sowa évoque le développement de Cracovie au 19^{ème} siècle au point de vue architectural et urbanistique, ainsi que la place de la cité dans l'essor culturel national.

Stanisław Cichowicz consacre son feuilleton au rôle inestimable des femmes dans la transmission de la culture, sans omettre de relever les écueils d'une fausse émancipation.

Elżbieta Wolicka relit le poème de Norwid sur la liberté de la parole, ou la description faite par le poète de la parole aliénée prend aujourd'hui un singulier relief.

Stanisław Dąbrowski engage une polémique avec Roman Mazurkiewicz à propos de „Bogurodzica”, l'hymne polonais le plus ancien.

Dans sa revue de la presse, Krzysztof Śliwiński se concentre sur le voyage du Pape en Pologne relaté par la revue „Więź” et le dossier d'„Esprit” sur l'Amérique latine.

Roman Mazurkiewicz fait le point sur un ouvrage collectif intitulé: „Le langage artistique du Moyen-Age”, publié à Moscou en 1982, lequel est en réalité un recueil d'études sur la culture russe. Jan Skoczyński revient à la problématique toujours vivante du romantisme polonais en recensant le livre d'Andrzej Walicki: „Między filozofią, religią i polityką” (Entre la philosophie, la religion et la politique). C'est un essai sur la pensée polonaise à l'époque du romantisme.

Andrzej Nowakowski évoque la vie et l'oeuvre scientifique d'Ernst Gombrich et souligne l'impact de son livre „Art and Illusion”.

Quelle dimension avait la délinquance qui sévissait au 19ème siècle dans le territoire polonais annexé par les Russes? En se basant sur les recherches d'Elżbieta Kaczyńska, Piotr Brożyna livre des données intéressantes.

Czesław Lejewski décrit la vie et l'oeuvre de Bolesław Sobociński (1906—1980), qui fut professeur de logique à l'Université Notre-Dame (Indiana).

Józef Japola fait le compte-rendu de la conférence internationale organisée par la „Norwid society” à l'Université de l'Illinois à Chicago pour le centenaire de la mort du poète.

Wojciech Życiński retrace la silhouette spirituelle du Cardinal Newman en se fondant sur la biographie écrite par J. Murray Elwood: „Kindly light. The spiritual vision of John Henry Newman”, dont il a traduit des extraits des lettres et du journal du Cardinal.

„L'hymne au silence” de Saint-Exupéry refermera ce numéro.

KSIAŻKI NADEŚLANE:

„W DRODZE”. WYDAWNICTWO POLSKIEJ PROWINCJI DOMINIKANÓW

- Teresa Ferenc: *Grzeszny pacierz*. Posłowie Jacek Salij OP. Poznań 1983, s. 95. Nakł. 5 tys.
Jan Góra OP: *Mój świat*. Poznań 1983, s. 276. Nakł. 10 tys.
Jan Góra OP: *Dopokąd idę*. Poznań 1983, s. 184. Nakł. 20 tys.

WYDAWNICTWO WROCŁAWSKIEJ KSIĘGARNI ARCHIDIECEZJALNEJ

- Ks. Roman E. Rogowski: *Mistyka gór*. Wrocław 1983, s. 155. Nakł. 20 tys. Cena 80 zł.

OPACTWO TYNIEC

- Święty Benedykt z Nursji: *Reguła*. Tekst łacińsko-polski. Przygotowali Benedyktyni Tynieccy. [Tłumaczenie polskie o. Bernard Turowicz OSB]. Nakładem Opatwa Tynieckiego. Tyniec 1983, s. 250. Nakł. 5250 egz.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

- Stanisław Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*. Wydanie III. Wstęp Stefana Nowaka. Warszawa 1983, s. 272. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł. Przedruk z: St. Ossowski: *Dzieła t. IV*. Warszawa 1967 PWN.
Jerzy Szacki: *Historia myśli socjologicznej. Część I i II*. Wydanie II. Warszawa 1983, s. 920 (w 2 woluminach). Nakł. 30 tys. Cena 380 zł.
Klementyna Zurowska: *Studia nad architekturą wczesnopiastowską*. Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Warszawa—Kraków 1983, s. 180 + ilustr. Nakł. 740 egz. Cena 180 zł. Zeszyty Naukowe UJ DCXLII. Prace z historii sztuki, zeszyt 17.

PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- Zbigniew Ossoliński: *Pamiętnik*. Opracował i wstępem poprzedził Józef Długosz. Warszawa 1983, s. 250. Nakł. 10 tys. Cena 200 zł.
Ignacy Chrzanowski: *Historia literatury niepodległej Polski 965—1795 (z wypisami)*. Wydanie XIII. Warszawa 1983, s. 868. Nakł. 50 tys. Cena 700 zł.
Mieczysław Giergielewicz: *Studia i spotkania literackie*. Warszawa 1983, s. 454. Nakł. 3 tys. Cena 250 zł.
Johann Wolfgang Goethe: *Dzieła wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył Stefan H. Kaszyński. Tłumacze różni. Warszawa 1983, s. 687. Nakł. 30 tys. Cena 350 zł.
Antologia poezji żydowskiej. Wybór oraz noty i przypisy Salomon Łastik. Redakcja i słowo wstępne Arnold Ślücki. Warszawa 1983, s. 554. Nakł. 10 tys. Cena 250 zł.

- Manfred Eigen, Ruthild Winkler: *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*. Przełożył Krzysztof Wolicki. Przedmową opatrzył Zbigniew Ryszard Grabowski. Warszawa 1983, s. 336. Nakł. 10 tys. Cena 200 zł. Biblioteka Myśli Współczesnej. Seria „z kostką”.
- Stelios Galatopoulos: *Callas. Primadonna assoluta*. Tłumaczyła Maria Nowicka. Warszawa 1983, s. 341. Nakł. 20 tys. Cena 280 zł. Seria „Artyści”.

CZYTELNIK

- Kazimierz Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*. Wydanie II. Słowo wstępne Klemens Szaniawski. Warszawa 1983, s. 200. Nakł. 30 320 egz. Cena 80 zł.
- Witold Kula: *Historia, zacofanie, rozwój*. Warszawa 1983, s. 324. Nakł. 10 tys. Cena 170 zł.
- Ryszard Kapuściński: *Szachinszach*. Wydanie II. Warszawa 1983, s. 180. Nakł. 30 tys. Cena 90 zł.
- Bogdan Madej: *Maść na szczury. Opowiadania*. Wydanie II (Wyd. I: Paryż 1977). Warszawa 1983, s. 272. Nakł. 20 320 egz. Cena 100 zł.
- Stanisław Benski: *Ta najważniejsza cząsteczka*. Warszawa 1982, s. 130. Nakł. 20 tys. Cena 50 zł.
- Pio Baroja: *Perwersyjna zmysłowość*. Przełożył i wstępem opatrzył Edward Boyé. Tekst przekładu z 1931 roku przejrzał i uzupełnił Marian Leon Kalinowski. Warszawa 1983, s. 326. Nakł. 30 320 egz. Cena 190 zł.
- Raymond Chandler: *Mówi Chandler*. Przekład Ewa Budrewicz. Wstęp Krzysztof Mętrak. Warszawa 1983, s. 346. Nakł. 20 320 egz. Cena 110 zł.

WYDAWNICTWO LITERACKIE

- Arthur Schopenhauer: *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*. Przełożyli z niemieckiego Bolesław i Lucja Konorscy. Przedmowa Tadeusza Kotarbińskiego. Wydanie III. Kraków—Wrocław 1983, s. 100. Nakł. 10 tys. Cena 40 zł.
- Stanisław Brzozowski: *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*. Reprint wydania II, Lwów 1910, nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego. Kraków—Wrocław 1983, s. 596. Nakł. 50 tys. Cena 180 zł.
- Małgorzata Szpakowska: *O kulturze i znachorach*. Kraków—Wrocław 1983, s. 304. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł.
- Józef Ignacy Kraszewski: *Orbeka. Powieść*. Tekst przygotowała, notą opatrzyła Małgorzata Kamińska-Rogatko. Kraków—Wrocław 1983, s. 226. Nakł. 50 tys. Cena 110 zł. Dzieła J. I. Kraszewskiego. Powieści obyczajowe.
- Seweryn Pollak: *Lęk przestrzeni* [wiersze i przekłady]. Kraków 1982, s. 72. Nakł. 2 tys. Cena 10 zł.
- Leszek Elekrowicz: *Całe kłamstwo świata*. Kraków—Wrocław 1983, s. 74. Nakł. 2 tys. Cena 20 zł.
- Marek Bateriałowicz: *Pułapka pod księżycem*. Kraków—Wrocław 1983, s. 94. Nakł. 10 tys. Cena 30 zł.
- Ursula K. Le Guin: *Czarnoksiężnik z Archipelagu*. Przełożył Stanisław

- Barańczak. Posłowiem opatrzył Stanisław Lem, Kraków 1983, s. 198. Nakł. 20 tys. Cena 100 zł.
- Margit Kaffka: *Mrowisko*. Przełożyła Krystyna Pisarska. Kraków—Wrocław 1983, s. 136. Nakł. 10 tys. Cena 55 zł.
- Mihály Babits: *Kalif Bocian*. Przełożył Szczepan Woronowicz. Kraków 1983, s. 144. Nakł. 10 tys. Cena 50 zł.
- Tibor Déry: *Anatema*. Przełożył Feliks Netz. Kraków 1982, s. 346. Nakł. 10 tys. Cena 140 zł. Kolekcja Literatury Węgierskiej.
- Tibor Déry: *Wyimaginowany reportaż z amerykańskiego pop-festiwalu*. Przełożył Tadeusz Olszański. Posłowiem opatrzył Jerzy Robert Nowak. Kraków 1982, s. 186. Nakł. 20 tys. Cena 55 zł.
- Ivan Olbracht: *Więzienie najciemniejsze*. Przełożył Juliusz Zychowicz. Posłowiem Andrzej Babuchowski. Kraków—Wrocław 1983, s. 158. Nakł. 5 tys. Cena 45 zł.
- Józef St. Jamroz: *Mieszkańska kamienica krakowska wiek XIII—XIV*. Kraków—Wrocław 1983, s. 219. Nakł. 5 tys. Cena 80 zł. „Cracovia-na”. Seria I: Zabytki.

INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

- Ludwig Buchholtz: *Powstanie kościuszkowskie w świetle korespondencji posła pruskiego w Warszawie. Listy Ludwiga Buchholtza do Fryderyka Wilhelma II (styczeń—czerwiec 1794 r.)*. Z rękopisu przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Henryk Kocój. Warszawa 1983, s. 183. Nakł. 10 tys. Cena 200 zł.
- Ian Wilson: *Catun Turyński*. Przełożył i posłowiem opatrzył Andrzej Polkowski. Warszawa 1983, s. 348. Nakł. 20 tys. Cena 400 zł.
- Zofia Kossak: *Krzyżowcy*. Vol. 1: Tom 1 — *Bóg tak chce!*, Tom 2: — *Fides Graeca*; Vol. 2: Tom 3 — *Wieża trzech siostr*. Tom 4 — *Jerozolima wyzwolona*. Wydanie X. Warszawa 1983, s. 302 + 342. Nakł. 20 tys. Cena vol. 1/2 800 zł. Biblioteka Dzieł Wyborowych IW PAX.
- Zofia Kossak: *Bez oręza*. Tom 1—2. Wydanie IX. Warszawa 1983, s. 307. Nakł. 20 tys. Cena 350 zł. Biblioteka Dzieł Wyborowych IW PAX.
- Zofia Kossak: *Król trędowaty*. Wydanie IX. Warszawa 1983, s. 178. Nakł. 20 tys. Cena 170 zł. Biblioteka Dzieł Wyborowych IW PAX.
- Ernest Bryll: *Pusta noc*. Warszawa 1983, s. 35. Nakł. 10 tys. Cena 60 zł.
- Włodzimierz Fijałkowski: *Dar rodzenia*. Warszawa 1983, s. 190. Nakł. 20 tys. Cena 300 zł.

WYDAWNICTWO INTERPRESS

- Monika Krajewska: *Czas kamieni*. Wstęp Anna Kamińska. Warszawa 1982. Nakł. 40 tys. Cena 600 zł. Książka ukazała się również w jęz. angielskim, francuskim i niemieckim.

WYDAWNICTWO WOJEWÓDZKIEGO OŚRODKA KULTURY W GDAŃSKU

- Eugeniusza Kwiatkowskiego *myśli morska i pomorska*. Wstęp, wybór i opracowanie Ryszard Ciemiński. Gdańsk 1983, s. 64. Nakł. 1 tys. Cena 100 zł.

WYDAWNICTWO APOSTOLSTWA MODLITWY

Johannes B. Lotz SI: *Wprowadzenie w medytację*. Tłumaczenie Juliusz Zychowicz. Kraków 1984, s. 208. Nakł. 15 tys. Cena 120 zł.

REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

Tadeusz Styczeń: *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*. Lublin 1984, s. 276. Nakł. 2 tys. Cena 250 zł.

S. Agnieszka Szelegiewicz: *Służebniczki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (Stara Wieś)*. Lublin 1984, s. 256. Nakł. 1 tys. Cena 250 zł. Studia i materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce 2. Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939—1947. Tom 2.

Adam Strzembosz: *Postępowanie w sprawach nieletnich w prawie polskim. Według stanu prawnego na dzień 13 maja 1983 r.* Lublin 1984, s. 134. Nakł. 2 tys. Cena 180 zł. Wydział Prawa Kanonicznego. Skrypt dla studentów.

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL

Polska liryka religijna. Redakcja Stefan Sawicki, Piotr Nowaczyński. Lublin 1984, s. 580. Nakł. 2600 egz. Cena 500 zł. Seria „Religijna tradycja literatury polskiej” pod redakcją Stefana Sawickiego I.

WYDAWNICTWA AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

Studia katechetyczne. Tom III. *Z zagadnień katechezy biblijnej w katechetyce*. Pod redakcją ks. Jana Charytańskiego SJ. Warszawa 1984, s. 360. Nakł. 500 egz.

Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia. Tom V. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Jerzego Pikulika. Warszawa 1984, s. 272. Nakł. 500 egz.

OSSOLINEUM

Bogusław Longchamps de Berier: *Ochrzczony na szablach powstańczych... Wspomnienia (1884—1918)*. Wstępem i komentarzem opatrzyli Włodzimierz Suleja, Wojciech Wrzesiński. Nota informacyjna prof. Franciszek Longchamps. Wrocław 1983, s. 412. Nakł. 30 tys. Cena 230 zł.

Aleksander Wojciechowski: *Młode malarstwo polskie 1944—1974*. Wydanie II. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1983, s. 152 + ilustr. Nakł. 30 tys. Cena 450 zł.

WYDAWNICTWO ARKADY

Andrzej Banach: *Nikifor*. Warszawa 1984, s. 184 + ilustr. Nakł. 30 250 egz. Cena 680 zł.

WYDAWNICTWO MORSKIE

Tadeusz Białas: *Liga Morska i Kolonialna 1930—1939*. Gdańsk 1983, s. 296. Nakł. 15 tys. Cena 140 zł.

ZESPÓŁ ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JE-
RZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK
WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANI-
SŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW
STRÓŻEWSKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, TO-
MASZ FIAŁKOWSKI (sekretarz redakcji), STANISŁAW
GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczel-
ny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI (zastępca redaktora
naczelnego)**

**adres
redakcji** ● 31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 22-71-84

**adres
administracji** ● 31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 22-13-72

prenumerata ● krajowa: kwartalna zł 240.—, półroczna 480.—, ro-
czna 960.—. Termin składania zamówień i wpłat:
do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały na-
stępny rok, w innych terminach do 10 każdego mie-
siąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenu-
meratę przyjmują: administracja miesięcznika „Znak”
ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/OM Kra-
ków 35510-25058-136 oraz Oddziały RSW „Prasa-
-Książka-Ruch” 31-548 Kraków, Al. Pokoju 5, kon-
to: PKO I O/M Kraków 35510-707

zagraniczna: półroczna zł 720.—, roczna 1440.—
Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”,
Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. To-
warowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-
-139-11

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Ad-
ministracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna
12 oraz w następujących księgarniach: Kato-
wice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków:
Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań:
Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa:
Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław:
Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6

Drukarnia Wydawnicza Im. Władysława Ludwika Anczyca,
Kraków, ul. Wadowicka 8.
Nakład 15 000 + 350 + 100. Maszynopis otrzymano w styczniu
1984; druk ukończono w sierpniu 1984. Zam. 973/84. R-3

INDEKS 38371

ISSN-0044-448-X

W POPRZEDNICH NUMERACH:

EWA BIENKOWSKA: Dwie twarze losu. Fragment szkicu o Fryderyku Nietzsche 222 ● Paul Ricoeur — filozof, język, odpowiedzialność 224 ● Człowiek i kultura we współczesnej teologii protestanckiej 235 ● Czytanie w przyszłości. Krasieński i Cieszkowski — dwie wersje romantycznej filozofii historii 238 ● Rzym 1848 244 ● Słowo i prawda. O poematach filozoficznych Cypriana Norwida 247 ● Literatura i krąg ludzkiej twórczości 253 ● Literatura i los 254 ● Powieść i człowiek współczesny 255 ● Pochwała rozczarowania 256 ● Lustro czasu 257—258 ● Sztuka eseju 259 ● Co to jest krytyka? 260, 261 ● Mowa ucząca się od dźwięków, dźwięki uczące się od mowy (Alberta Schweitzera „Jan Sebastian Bach”) 264 ● Autoportret poety (Listy Krasieńskiego) 268 ● Muzyka wenecka 269 ● Gra w idee (O Robercie Musilu) 270 ● Przestrzeń nierozsłrzygnięta (O Robercie Musilu) 271 ● Mądrość światłocienia 274 ● Czuwanie nad rozpaczą (Kierkegaard a literatura) 277—278 ● Powieść jako krytyka egzystencji („Czarodziejska góra”) 281—282 ● Głos literatury (Trzy opowiadania Iwaszkiewicza) 283 ● Baranów 77 284 ● Powieść i teza (Jamesa Hogga „Wyznania usprawiedliwionego grzesznika”) 289—290 ● Usta ciemności (Jakub Boehme) 295—296 ● Ziemia ta, nie inna (O „Ziemi Ulro” Czesława Miłosza) 316

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

O kiczu religijnym — Jan Józef Lipski, Wojciech Skrodzki, Jan Turnau, Tadeusz Chrzanowski, Stanisława Grabska, Janusz St. Palsierb, Stanisław Rodziński, Halina Bortnowska ■ Irena Stawińska: Inspiracje chrześcijańskie w literaturze polskiej ■ Witold Gombrowicz: Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans ■ Andrzej St. Kewalczyk: Gombrowicz i Husserl ■ Kazimierz Nowosielski: Hiobowe wołanie Józefa Wittlina ■ Marek Pytasz: „Tajne” druki Grydzewskiego ■ Maria Danilewicz Zielińska: Camões, czyli tryumf poezji ■ Henryk Wereszycki: Wobec Piłsudskiego. Wspomnienie mówione

ZNAK

MIESIĘCZNIK

cena zł 160