

ZNAM

IESIĘCZNIK

LITERACKI NOBEL 1984
JAROSLAV SEIFERT: WIERSZE

ZNAM
REDAKCYJA

Zbigniew Wójcik	U Ż R Ó D E Ł POLSKO-UKRAIŃSKIEJ TERAŻNIEJSZOŚCI
Janusz Radziejowski	UKRAIŃCY I POLACY
Ambroise Jobert	UNIA BRZESKA I JEJ ARCHITEKCI
Stanisław Vincenz	ECHA Z CZERDAKA
Stefan Swieżawski	L I T U R G I A INSPIRACJĄ FILOZOFII
Paweł Szczaniecki OSB	ZNAM WIECZNEGO PRZYMIERZA
Mircea Eliade	I N I C J A C J A W WIELKICH RELIGIACH
Wojciech Ligeza	O POEZJI WISŁAWY SZYMBORSKIEJ
ks. Kazimierz Bukowski	M. NÉDONCELLE
Maurice Nédoncelle	ISTOTA MIŁOŚCI
Wiesław Juszczak	PRZYPowieść O LILIACH I KRUKACH

BOGDAN BARAN: SUMMUM MALUM ● KRZYSZTOF ŚLIWIŃSKI: PRZEGLĄD
KRAJOWY I ZAGRANICZNY ● DAMIAN KALBARCZYK: JEDEN DZIEŃ NA
ZJEŹDZIE ● TOMASZ FIAŁKOWSKI: OBRAZY, STEREOTYPY, MITY ● KS. AN-
TONI MŁOTEK: KSIĄŻKA O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ● JERZY BU-
KOWSKI: POZNAWANIE PRZEZ SPOTKANIE ● ANNA SAWICKA: DRUGIE
CZYTANIE ORTEGI

KRAKÓW

ROK XXVI listopad-grudzień (11-12) 1984

360-361

W NUMERZE:

„Obcowanie z życiem liturgicznym Kościoła, a zwłaszcza z duchowością zaszczeploną w Kościele zachodnim przez św. Benedykta, a także wspaniałą tradycją liturgiczną i monastyczną Kościoła wschodniego otworzyły mi oczy na wartości fundamentalne dla całej kultury (...)”

Stefan Świeżawski: „Liturgia jako jedno ze źródeł inspiracji filozoficznej”

„(...) dialektyka sacrum wyprzedziła wszelkie ruchy dialektyczne odkryte później przez umysł i posłużyła im za model. Objawiając w nieznanym, chaotycznym i przerażającym świecie istnienie bytu, znaczenia i prawdy, doświadczenie sakralności uitorowało drogę myśli systemowej” (Mircea Eliade).

Ireneusz Kania: „O pewnej propozycji aksjologicznej Mircea Eliadego”

„Kończy się czas sztuki bezwzględnie zależnej od czasu, rozpaczliwie starającej się nadążyć za rytmem zmian, sztuki bezradnie i bez potrzeby naśladowącej tętno potocznej rzeczywistości.”

Wiesław Juszczak: „Przypowieść o liliach i krukach”

„Wielkie dobro jest podszyte złem marności. Zło czynu — logiczne i piękne — też się ma jakoś do dobra. Czym jest takie zło? Zawsze jest ono świadome siebie. Wie, co czyni. A co czyni? Wiedząc o dobru, odrzuca je. Wobec takiego zła Sokrates byłby bezsilny. Jakie dobro zostaje tu odrzucone? Otóż dobro w sensie uznania drugiego człowieka. Wiem o czymś, ale odrzucam to. Doświadczyłem takiego dobra, a mimo to... Zło szatańskie.”

Bogdan Baran: „Summum malum”

„Kochać, to znaczy pragnąć być kochanym, a nawet w pewnym sensie kochać mieści w sobie fakt bycia kochanym. Zdaję sobie sprawę, że tym podwójnym twierdzeniem wzbudzę zdziwienie. Moi oponenti zarzucą mi, że zatruwam bezinteresowność egoizmem. Oskarżą mnie również o to, że chimery biorę za rzeczywistość. Czyż nie jest zbyt oczywiste, że uczucie nie zawsze bywa odwzajemnione? Jednakże nie widzę, jak mógłbym się wyrzec moich paradoksów.”

Maurice Nédoncelle: „Istota miłości”

TREŚĆ ZESZYTU

- 1427** ● J. Z.
JAROSLAV SEIFERT — LITERACKI NOBEL 1984
- 1428** ● Jaroslav Seifert
WIERSZE
tłum. z czeskiego i notą opatrzył Józef Zarek
- O LITURGII
- 1433** ● Stefan Swieżawski
LITURGIA JAKO JEDNO ZE ŹRÓDEŁ INSPIRACJI
FILOZOFICZNEJ
- 1443** ● Paweł Szczaniecki OSB
ZNAK WIECZNEGO PRZYMIERZA
- 1455** ● Zbigniew Wójcik
U ŹRÓDEŁ POLSKO-UKRAIŃSKIEJ
TERAŹNIEJSZOŚCI
- 1468** ● Janusz Radziejowski
UKRAIŃCY I POLACY — KSZTAŁTOWANIE SIĘ
WZAJEMNEGO OBRAZU I STEREOTYPU
- 1487** ● Z SOBOROWEGO DEKRETU O KOŚCIOŁACH
WSCHODNICH KATOLICKICH
(fragmenty)
- 1489** ● Papież Jan Paweł II
Z PRZEMÓWIENIA DO CZŁONKÓW KOŚCIOŁA
BIZANTYJSKO-UKRAIŃSKIEGO W KATEDRZE
NIEPOKALANEGO PO CZĘCIA NMP W FILADELFI
(fragmenty)
- 1491** ● Ambroise Jobert
UNIA BRZESKA I JEJ ARCHITEKCI
Tłum. z francuskiego Marja Księżek
- 1525** ● Stanisław Vincenz
ECHA Z CZERDAKA
- 1542** ● Ireneusz Kania
O PEWNEJ PROPOZYCJI AKSJOLOGICZNEJ
MIRCEI ELIADEGO

- 1546 ● Mircea Eliade
TEMATY INICJACYJNE W WIELKICH RELIGIACH
Tłum. z francuskiego Józef Reczek

- 1572 ● Wojciech Ligęza
MIARY I LICZBY. O POEZJI WISŁAWY
SZYMBORSKIEJ

Z MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

- 1589 ● Ks. Kazimierz Bukowski
FILOZOF OSOBY I MIŁOŚCI — MAURICE
NÉDONCELLE (1905—1976)

- 1601 ● Maurice Nédoncelle
ISTOTA MIŁOŚCI
Tłum. ks. Kazimierz Bukowski

FRAGMENTY

- 1622 ● Wiesław Juszczak
PRZYPowieŚĆ O LILIACH I KRUKACH

TEMATY I REFLEKSJE

- 1631 ● Bogdan Baran
SUMMUM MALUM

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 1635 ● Krzysztof Śliwiński
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

- 1644 ● Damian Kalbarczyk
JEDEN DZIEŃ NA ZJEŹDZIE

- 1648 ● Tomasz Fiałkowski
OBRAZY, STEREOTYPY, MITY...

- 1657 ● Ks. Antoni Młotek
KSIĄŻKA O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

- 1660 ● Jerzy Bukowski
POZNAWANIE PRZES SPOTKANIE

- 1668 ● Anna Sawicka
DRUGIE CZYTANIE ORTEGI

- 1677 ● Listy do redakcji
Henryk Wereszycki
Adam Ziółkowski

- 1678 ● Dans ce numéro

- 1679 ● Książki nadesłane

JAROSLAV SEIFERT LITERACKI NOBEL 1984

Jaroslav Seifert, ur. 29.09.1901 r. w Pradze, został w b.r. drugim czeskim laureatem nagrody Nobla (pierwszym był fizyko-chemik Jaroslav Heyrovský). Wiadomość o tak wysokim wyróżnieniu zastała sędziwego poetę w szpitalu, gdzie trafił z powodu chronicznej choroby serca. „Cieszę się z przyznania mi nagrody Nobla, chociaż nie czuję się najlepiej” — wyznał dziennikarzom. „Zostałem zaskoczony, nie oczekiwałem tego. Przypomniałem sobie poetów, którzy tej nagrody nie dostali, chociaż również na nią zasłużyli: Vítězslava Nezvala, Josefa Horę, Františka Halasa, Vladimíra Holana i innych.”

Tegoroczny laureat jest ostatnim z licznego grona pisarzy czeskich, urodzonych na początku naszego stulecia. Jego biografia to zarazem historia niemal całej czeskiej poezji współczesnej.

W latach dwudziestych Seifert wiąże się z ugrupowaniem artystów lewicowych „Dziewięcił” i jako jego członek debiutuje tomikiem „poezji proletariackiej” *Miasto we łzach* (1921). Staje się dzięki temu cenionym partnerem starszych kolegów — Josefa Hory i Jindřicha Hořejšego oraz rówieśnika, zmarłego wkrótce Jiříego Wolкера. Kiedy jednak „Dziewięcił” po kilku latach uzna, iż ideologia w poezji nie jest rzeczą najszcześniejszą i wystąpi z programem „gry pięknych słów, kombinacji wyobrażeń, przedziwa obrazów nawet bez słów”, proklamując kierunek zwany poetyzmem, Seifert dołączy do Vítězslava Nezvala i zostanie uznany za jednego z najciekawszych przedstawicieli ruchu awangardowego. Świadectwem tego jest tomik *Na falach TSF* (1925), odnotowany z uznaniem przez wybitny czeski autorytet krytyczny — F. X. Šaldę. Z końcem lat dwudziestych między Seifertem a „Dziewięciłem” ma miejsce konflikt na tle stosunku do procesów stalinowskich w ZSRR oraz nowego kierownictwa KPCz. Seifert ponownie zbliża się do Hory, a następnie Františka Halasa, Vladimíra Holana, Františka Hrubína i innych poetów podejmujących problematykę metafizyczną i egzystencjalną. Píše wówczas najchętniej lirykę pieśniową. Pod koniec lat trzydziestych nasila się w niej stopniowo ton patriotyczny i obywatelski, i brzmi aż do początku lat pięćdziesiątych, kiedy to liryka Seiferta znowu staje się bardziej intymna. Po 1956 r. poeta włącza się aktywniej w życie literackie, a w roku 1969 staje na czele Związku Pisarzy Czechosłowackich. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publi-

kacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]. W tym okresie twórczość Seiferta przechodzi kolejną metamorfozę. Poczynając od tomiku *Koncert na wyspie* (1965) zmienia się stopniowo jej tradycyjny język, strofika, wiersz regularny... Zmianie tej towarzyszy pogłębiająca się refleksyjność poezji, otwierającej się na nowe doświadczenia, w tym na to najtrudniejsze, jakim jest śmierć. Po kilkunastoletniej przerwie ukazują się w Czechach dalsze znaczące tomiki Seiferta: *Parasol z Piccadilly* (1979), *Słup morowy* (1981), *Być poetą* (1983). Wychodzi również obszerny tom wspomnień *Wszystkie uroki świata* (1982).

J. Z.

JAROSLAV SEIFERT

* * *

Tylko tyle chciałbym wam powiedzieć.
Teraz już możecie niespokojnie spać.

Na resztkach zdeptanego nieba,
zszytych naprędce błyskawicą,
każda z mgławic
dawno się rozpadła na gromady gwiazd,
krążących nieruchomo w nieznanym wszechświatach,

ale już nie macie nic,
co można by tam wrzucić.

Nic. Zupełnie nic. Tylko poezję.
Ją jedną.

* * *

Skoro nie dano
nam wspominać
ciepła matczynej krwi,
znowu i znowu możemy powracać
do swego dzieciństwa,
do krótkich chwil błogości,
które tak czy owak są ostatnimi
w naszym życiu.
Wrzuceni w życie,
idziemy długą, krętą drogą

od pierwszego krzyku,
 gdy po raz pierwszy światło zrani oczy,
 aż do tej chwili, gdy palcem w chusteczce
 ktoś znów nam oczy zamknie,
 by znów nas wchłonęła
 miłosierna ciemność.

* * *

Nie tak dawno czytałem w gazecie,
 że gdzieś mają zamiar
 zabronić bicia w dzwony
 W ten sposób obniżą ilość decybeli
 w zdyszczanym gwarze miasta.
 Winne są dzwony.

Niech więc zamilkną.
 Zresztą, gdyby nie one
 zabrakłoby metalu
 na szrapnele i granaty.
 Działa przestałyby działać
 i nie byłoby wojen.

Pani Laetitia Dytrych,
 ostatnia z tych co potrafią
 odlewać dzwony,
 mogłaby siedzieć założywszy ręce.
 Ale co poeci?

Przecież oni pragną,
 by ich również słyszano we wrzawie.

Kiedy piszą, zdarza się,
 że odwraca drugą stronę ciemność,
 zwala się północ,
 zegar na niej gaśnie,
 dzwoni zębami cisza,
 a wichura wyrywa włosy źródłom.
 Powiedzcie, co z poetami,
 którzy chcą być przy tym,
 gdy pod ciosami cywilizacji
 zaczną pękać nagle nity świata,
 a na białych płaszczech uczonych
 popuszczają szwy?

Poeci chcą koniecznie
dopłakać swą pieśń.
Ja jednak ci tu szepczę
tylko tych parę cichych słów.

Nic więcej.

I słowa trafiają tylko do twych oczu.
Chyba jeszcze unosi się zapach kwiatów
opadłych z karawanu,
który przejechał obok.

W hołdzie Vladimírowi Holanowi

Są chwile, kiedy w myślach
zazdrościmy już umarłym,
jakby ich wieczny niebyt
był tylko odpocznieniem
w łagodnym bezruchu i bezudręce,
wśród martwej natury wędnących kwiatów.

Wystarczy jednak dreszcz rozkoszy,
mniejsza o to jakiej,
a powracamy chętnie
do swych codziennych kłopotów.

Przeżyłem wszystkich poetów
swojego pokolenia.
Wszyscy mi byli przyjaciółmi.
Ostatni umarł Vladimír Holan.
Jakże nie ma mnie ogarniać lęk
— zostałem sam.

Pierwszy odszedł Jiří Wolker,
był młody i niecierpliwy.
Ach, te nieszczęsne pocałunki
w rozpalone usta
gruźliczek z sanatorium
na morskim wybrzeżu.

Po latach umiera Jindřich Hořejší,
był z nas najstarszy.
Wiersze pisał w zatłoczonej kawiarni
na okrągłym stoliku,
jak żołnierz po bitwie listy do kochanej
na przewróconym bębnie.

Josef Hora jako jedyny z nas
 był na „ty” z F. X. Šaldą.
 Spróbujcie wejść do jego sadu,
 gdy rozkwitają zaszczerpione drzewa.
 Ich cudne kwiaty pachną w słońcu
 gorzkimi migdałami.

Nie pożegnał się z nami František Halas,
 umiłowany druh.
 Pragnął, by jego wiersze zgrzytem
 wpadały w ucho, ale czasem to nie wychodziło
 i śpiewał.

Porywczym gestem odszedł nagle
 Konstantin Biebl.
 Tęsknił za czułością
 jawajskich dziewcząt,
 co są jak żywe kwiaty
 i stąpają cicho na palcach.

Vítězslav Nezval urągał śmierci
 i ta się zemściła.
 Kiedy umarł niespodzianie w Wielkanoc,
 jak to przepowiedział,
 odłamał się jeden z grubych konarów
 drzewa poezji.

Nie zdążył pomyśleć o śmierci
 František Hrubín.
 Z początku nie przeczuwałem, gdzie odkrył
 kantyleny swych wierszy,
 a on słuchał tylko uśmiechniętej wody
 z sazavskiego jazu.

Holan umierał długo.
 Słuchawka często leciała mi z rąk.
 W tej przeklętej wolierze Czech
 rozrzucał swoje wiersze z pogardą,
 jak ochłapy krwawego mięsa.
 Ale ptaki się bały.

Śmierć żądała od niego pokory,
 on pokory nie znał.

I do ostatniej chwili
walczył ze śmiercią wściekle.

Anioł podtrzymujący mu ręce,
kiedy opadał z sił,
siedział na krawędzi łóżka
i płakał.

Jaroslav Seifert
tłum. Józef Zarek

Trzy pierwsze publikowane tu wiersze pochodzą z tomiku *Odlévání zvonů*, Praha 1969, Československý Spisovatel, wyd. II (wyd. I 1967). Wiersz ostatni powstał w latach osiemdziesiątych.

STEFAN SWIEŻAWSKI

LITURGIA JAKO JEDNO ZE ŹRÓDEŁ INSPIRACJI FILOZOFICZNEJ

1. „Non est homo qui sit expers philosophiae” — przestaje być człowiekiem ten, w kim nie ma filozofii — pisał niegdyś młodziutki, genialny przedstawiciel uczonego świata XV-wiecznej Italii Pico della Mirandola. Czy miał słuszość? Czy naprawdę warunkiem człowieczeństwa jest uprawa filozofii? Można i należy zgodzić się z tym twierdzeniem jedynie wówczas, gdy przez filozofię rozumieć będziemy dostępną naszym przyrodzonym siłom mądrość, jej miłość i jej uprawę. Istotnie, człowiek pozbawiony stałego, trwałego i pogłębionego styku z mądrością zatracą swoje człowieczeństwo, przestaje się zachowywać, działać, reagować jak człowiek. Tak postawione zagadnienie urosło do kluczowej sprawy całej naszej egzystencji — indywidualnej i zbiorowej. Jeżeli zrozumiemy ponadto, że mądrość to zupełnie co innego jak wiedza, nauka, erudycja — że można być zupełnie niewykształconym i bardzo mądrym, i odwrotnie, wybitni intelektualiści i uczeni jakże często cierpią na niedorozwój mądrości — uświadamiamy sobie jak ważne i bezcenne są te czynniki w życiu społeczności ludzkiej, które pobudzają do oddania się mądrościowej refleksji.

Do filozofowania tak rozumianego (które często przybiera potem postać uporządkowanej twórczości naukowej) zachęcają najczęściej dwojakiego typu inspiracje: mające swe źródło w dociekaniach przyrodniczych i wywodzące się z najszerzej rozumianej religii. W moim osobistym życiu doświadczyłem oddziaływania obu rodzajów pobudek, przygotowujących grunt pod późniejszą uprawę filozofii, uznaną z biegiem czasu za główne zadanie życiowe. Z jednej strony jeszcze w szkole średniej pasjonowała mnie astronomia. Byłem nawet założycielem gimnazjalnego kółka astronomicznego. Niestety, mój brak uzdolnień w zakresie matematyki uniemożliwił mi systematyczne oddanie się tej nauce, niemniej ogrom wszechświata, różnorodność i złożoność form ciał i zjawisk

w nim występujących, wyjątkowość a zarazem znikomość naszej Ziemi, geneza tego gigantycznego Kosmosu i kierunek jego rozwoju — były zagadnieniami głęboko nurtującymi mój umysł i skłaniającymi do refleksji filozoficznej. Astronomia pozostała na zawsze tą wiedzą, która — podobnie jak pierwsza miłość — wywołuje we mnie wciąż gorący odzew zamilowania i zdumienia. A przecież od zdumienia zaczyna się właśnie filozofia!

Drugim źródłem zadumy, dalej jeszcze sięgającym niż refleksja nad wszechświatem materialnym, była rodząca się — nieco w stylu pascalskim — uporczywa myśl, że na tej łupince pozbawionej wszelkich zdumiewających rozmiarami właściwości, na naszej Ziemi, i to jeszcze w warunkach poniżenia, nędzy, opuszczenia i pogardy — rozegrała się największa sprawa we wszechświecie, nieskończenie przewyższająca najbardziej oszałamiające perspektywy milionów lat światła: Wcielenie, zbawcza Śmierć i Zmartwychwstanie Boga-Człowieka. Uświadomienie sobie, że w świetle wiary każda ofiara Mszy św. zbiera w sobie jak w soczewce samą kwintesencję tej przerastającej wszelkie wyobrażenia treści (a muszę wyznać, że wiele tu zawdzięczam zarówno wierze wyniesionej z domu, jak i księżom katechetom, którzy stanęli na mojej drodze, a także przyjaciółom, z którymi dzieliłem etapy doświadczeń religijnych) — spowodowało, że z biegiem lat, ale jeszcze w szkole średniej, nastąpił przełom w moim życiu religijnym — i zdecydowanie opowiedziałem się za tym typem duchowości, która Mszę św. stawia w centrum całego życia religijnego. Coraz bardziej świadomy i aktywny udział we Mszy św. wydawał mi się logicznie z wiary chrześcijańskiej wynikającą konsekwencją. Stąd zdecydowanie opowiedziałem się za tzw. „pobożnością liturgiczną”.

Liturgię pokochałem tak bardzo, że w ciągu pierwszych lat moich studiów uniwersyteckich oddałem się bardziej społecznemu ruchowi odnowy liturgicznej niż pracy naukowej sensu stricto. Nie zdawałem sobie jednak wówczas sprawy, że ta cała droga miała głęboki sens — i że właśnie to bliskie zetknięcie się z liturgią stanowiło znakomitą propedeutykę do późniejszych coraz to intensywniejszych studiów filozoficznych i historyczno-filozoficznych. Obcowanie z życiem liturgicznym Kościoła, a zwłaszcza z duchowością zaszczerpioną w Kościele zachodnim przez św. Benedykta, a także wspaniała tradycja liturgiczna i monastyczna Kościoła wschodniego otworzyły mi oczy na wartości fundamentalne dla całej kultury, a nie tylko życia sakramentalnego i dla modlitwy. Dziś po wielu dziesiątkach lat doświadczeń i przemyśleń mogę w dostatecznej perspektywie zobaczyć te wartości podstawowe, które wynikają z życia liturgicznego — i przyczyniają się do

właściwego ukierunkowania całego życia umysłowego, a filozofowania w szczególności, zważywszy że życie filozoficzne jest w naszych czasach zatrute wielu niewłaściwymi postawami i brakiem odpowiednich sprawności podtrzymujących życie mądrości. Uwagi moje ograniczę do trzech, rozważając kolejno liturgię jako szkołę kontemplacji, jako szkołę realizmu i jako szkołę obiektywizmu.

2. Jeżeli w życiu jednostki ludzkiej tak bardzo trudno o harmonijny rozwój wszystkich stron naszej kultury i wszystkich dostępnych nam usprawnień, to — zupełnie analogicznie — w rozwoju duchowym społeczeństw dochodzi niezmiernie łatwo do przerosłów i dysproporcji, mających daleko sięgające następstwa. Również i kultura śródziemnomorska (głównie zachodnia) zaczęła się rozwijać pod wpływem sylogistyki Arystotelesa i geometrii Euklidesa. W sztuce rozumowania i dowodzenia z jednej, i zapatrzeniu się w doskonałość struktur dokonywanych *more geometrico*, z drugiej strony — kształtował się ideał nauki, a nawet całego modelu życia i kultury społecznej Europy, a później i tych krajów, które rozwinęły się na skutek europejskiej imigracji. Ta linia rozwojowa nakierowana na miarę, ścisłość i dowodliwość prowadziła powoli do niebywałego wprost rozwoju techniki i ułatwień życia — ale nie wiadomo ku jakim „wieżom Babel” byłyby już doprowadziła, gdyby nie znalazła wyraźnej korektury ze strony tych olbrzymów ducha, którzy tworzyli duchowe oblicze średniowiecznej Europy, a zwłaszcza ze strony św. Benedykta. Zdawał on sobie doskonale sprawę, że droga ku nowej wieży Babel jest nieunikniona, jeżeli z rozwojem rozumu rozumiejącego — nie pójdzie w parze usprawnienie intelektu przez kontemplację.

Z trzech podstawowych działań intelektualnych, jakimi są tworzenie pojęć i uważne zatrzymywanie się nad ich treścią (*simplex apprehensio*), łączenie pojęć w sądy twierdzące lub przeczące (*compositio et divisio*), i przechodzenie od jednych sądów do innych, czyli rozumowanie, najpotężniej rozwinęło się (zwłaszcza w epoce nowożytnej) trzecie z tych działań — rozumowanie. Intelekt rozumujący przerósł w sposób tak wyraźny zdolności do kontemplacji, że stał się jedną z najbardziej uderzających cech współczesnej kultury białego człowieka, a ten stał się do tego stopnia głosicielem racjonalności i użyteczności wytwórczej że zatracił niemal całkowicie swe usprawnienia do kontemplacji mądrościowej. Kto wie, czy wielkie zakony kontemplacyjne nie są najpoważniejszą obroną naszej kultury przed grożącą jej od tej strony nieuchronnie katastrofą. Zagubienie kontemplacji jako głównego czynnika kształtującego kulturę jest równoznaczne z eliminacją mądrości, a w następstwie z unicestwieniem kultury w ogóle. W

tych zaś zakonach kontemplacyjnych, a zwłaszcza zakonach monastycznych rodziny św. Benedykta przetrwała i trwa najznakomitsza szkoła kontemplacji, jaką jest liturgia.

Od razu chciałbym zaznaczyć, że przez kontemplację rozumiem tu nie tylko modlitwę kontemplacyjną ale wszelki, spokojny, skoncentrowany i uważny, a zwłaszcza dogłębny i całościowy ogląd jakiegoś „ogładanego umysłowo” przedmiotu. Chodzi o wszelką umiejętność poznawczego zatrzymania się, patrzenia — nie tylko zmysłowego, ale i duchowego, umysłowego. To jest umiejętność zasadnicza dla mądrości, podczas gdy wiedza naukowa lub techniczna jest o wiele bardziej nastawiona na proces uzasadniania lub obliczania, który wymaga zupełnie innych sprawności jak tamto „mądrościowe patrzeć”. Przemieniło się też zupełnie znaczenie nadawane greckiemu terminowi *θεωρία* (theoria), który pierwotnie oznaczał oglądanie (podobnie jak wyraz łaciński „intuitio”), a dziś oznacza racjonalnie ułożony system uzasadnionych i powiązanych ze sobą na zasadzie wynikania twierdzeń.

W filozofii jest sprawą fundamentalną wprowadzenie do formacji filozoficznej owej umiejętności kontemplującego oglądu. Bez niego pozostają same tylko znaki i relacje między nimi, dające się ustalić i wykryć przy pomocy poprawnego rozumowania. To jednak nie wystarcza, bo „systemowość” w filozofii jest wtórna i znacznie mniej ważna w stosunku do oglądu bytu i wykrywania w nim tego bogactwa treści, które bez tego oglądu całkowicie nam się wymyka. Sprawa ta staje się nam bardziej zrozumiała, gdy uświadomimy sobie, że zapoznanie się z filozofią typu scholastycznego (np. z klasycznymi tekstami św. Tomasza z Akwinu) staje się mordegą niezmiernie uciążliwą i nużącą, gdy uwzględniać w nich będziemy aspekt czysto racjonalny: twierdzenia i ich wzajemne powiązania, pomijając ukryty poza strukturą logiczną obraz rzeczywistości. Obraz ten staje się porywający swą głębią i pełnią treści, gdy spróbujemy przebić się przez formuły rozumowań i uchwycić byt i jego właściwości, które formuły te zakładają. Dokonany w dużej mierze przez Maritaina renesans studium św. Tomasza polegał właśnie na tym, że Maritain potrafił czytać teksty Tomasza przebijając się dzięki intuicji bytu przez techniczne struktury racjonalne i przy pomocy kontemplacji intelektualnej docierać do ukrytej a rzeczywistej struktury rzeczy.

To patrzeć i oglądać, pozornie nieużyteczne stanowi właściwy sposób „funkcjonowania mądrości”. Komentując wypowiedź Księżki Mądrości o boskiej „*Σοφία*” (Sophia) igrającej po okręgu ziemi („ludens in orbe terrarum”), porównuje św. Tomasz mądrość do zabawy i stwierdza, że zachodzi między nimi głębokie podobieństwo. Obie czynności są w tym sensie nieużyteczne, że są

same dla siebie celem. Bawimy się dla samej zabawy — a także nasza kontemplacja (przyrodzona lub nadprzyrodzona) nie służy żadnej realizacji jakichś poza nią znajdujących się zamierzeń. Taką właśnie, pozornie zupełnie bezużyteczna (w porządku praktycznym) kontemplacja jest jednak bezcennym narzędziem zarówno w szkole modlitwy, jak i przy uprawianiu refleksji filozoficznej. Stąd też dwustronna jej usługowość: właściwa uprawa filozofii, zwłaszcza metafizyki — filozofii bytu jest znakomitą szkołą modlitwy kontemplacyjnej — i odwrotnie, kontemplacja czyisto religijna stanowi doskonale ćwiczenie kontemplacyjne w ogóle: przygotowuje do oglądowego, prawdziwie intelektualnego (a nie tylko racjonalnego) przyjmowania i rozumienia różnorodnych treści filozoficznych.

Taką właśnie, niezmiernie doniosłą rolę szkoły i inspiracji spełniać może liturgia, zwłaszcza liturgia słowa we Mszy św. i oficjum brewiarzowe. Każda recytacja psalmu jest okazją do ćwiczenia się w kontemplacji. Podobnie ma się też z każdą lekturą Pisma św.; świadomość potrójnego sensu wszystkich wypowiedzi Pisma ustawia nas od razu w takim właśnie dystansie wydarzeń, że ułatwia to nam niezmiernie zajęcie postawy mądrościowej, a nie utylitarnej. Wreszcie jedna jeszcze uwaga. Wiele passusów biblijnych i ewangelicznych, a także zaczerpniętych z listów apostoelskich i z Apokalipsy, spełniało w ciągu wieków rolę najpotężniejszych impulsów zachęcających do przemyśleń filozoficznych. Gdy zna się choć pobieżnie te wątki treściowe, wówczas niezwykle bogactwo treści filozoficznych nasuwa się przy słuchaniu takich czytań jak opis widzenia krzewu ognistego w Księdze Wyjścia lub takich słów Chrystusa jak: „Zanim Abraham stał się, jam jest”. Zresztą bardzo niewiele jest takich miejsc w Księgach świętych, które nie spełniałyby roli katalizatora przemyśleń filozoficznych powracających wciąż w ciągu wieków.

3. Jeśli liturgia jest znakomitą szkołą kontemplacji i w ten sposób przyczynia się do kierowania refleksji filozoficznej ku głębi, to jest ona również szkołą realizmu. Realizm nie jest niczym innym jak afirmacją rzeczywistości — i nie ma prawdziwej i pełnej filozofii bez realizmu. Zwłaszcza filozofia chrześcijanina musi być realistyczna. Nie może być ona kombinatorką idei, harmonijnym układem pojęć i pełną estetycznych walorów i proporcji hipotezą lub sondowaniem swej własnej świadomości, lecz próbą podpatrzenia otaczających nas rzeczy od strony ich najgłębszej bytowej struktury. Dla filozofa—realisty o wiele ważniejszy jest konkretny, a więc każdy szczegółowy konkretny byt od najwznioślejszych idei. Nieskończenie cenniejszy bytowo jest najdrob-

niejszy, rzeczywisty pyłek od danej tylko w wyobrażeniu lub pojęciu góry złota i drogich kamieni. Z realizmem związany jest ściśle konkretyzm — czyli pogląd, że rzeczywistymi bytami są zawsze konkrety, a więc jednostkowe byty (materialne lub duchowe): rzeczy i czynniki je konstytuujące — oraz przysługujące im właściwości. Prymat konkretności — przed gatunkami i rodzajami (które są bytami myślnymi, intencjonalnymi, mającymi jedynie oparcie w rzeczywistości) — jest nieodłączny od autentycznego realizmu.

I tu znów liturgia okazuje się wspaniałą lekcją takiego właśnie konkretyzmu. Odnowa liturgii dokonana przez II Sobór Watykański uwydatniła bardzo właśnie ten rys. Mam na myśli ryt konsekracji w liturgii eucharystycznej koncelebrowanej. Chodzi o wprowadzenie w samo serce Mszy św. odwiecznego gestu mającego wyrażać postawę realistyczno-konkretystyczną, gdy koncelebrujący kapłani wskazują ruchem ręki na ściśle określone przestrzenie, znajdujące się w danym miejscu i czasie na ołtarzu, postaci eucharystyczne chleba i wina. Gest ten wzmacnia jedynie konkretyzm samych słów konsekracji: „to jest ciało moje...”, „to jest kielich krwi mojej”. Gest wzmacnia wypowiedziane w obu zdaniach zaimki. Cały ten zespół czynności liturgicznych wyraża znakomicie podstawowe cechy każdej autentycznie realistycznej postawy. Realizm metafizyczny wiąże się ściśle z poznawczym, a w poznawczej postawie realisty zawsze punktem wyjścia i sprawdzianem jest ostateczne świadectwo zmysłów. I tu właśnie w kulminacyjnym punkcie ofiary eucharystycznej dochodzi do głosu ten pełny realizm. Słowa nie wyrażają tu żadnej prawdy ogólnej, lecz podnoszą się do jak najściślej określonych przestrzeni i czasowo: do tej oto cząsteczki chleba i do tego oto kielicha wina. Każdemu kto zna choć pobieżnie wielką tradycję greckiej refleksji filozoficznej — przypominają się występujące w *Metafizyce* Arystotelesa określenia: $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}$ (to ti) oraz $\tau\acute{o}\ \tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\acute{i}$ (to ti est): chodzi tu o konkretne coś ($\tau\acute{i}$), (ti), na które wskazać można gestem ręki: „to oto tu”. — Tak właśnie interpretował arystotelesowe formuły $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}$ (to ti) i $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \tau\acute{i}$ (to de ti) prof. Ingarden, gdy czytaliśmy na jego seminarium *privatissimum* *Metafizykę* Arystotelesa.

Odrobina zastanowienia nad tajemnicą Eucharystii, a zwłaszcza nad ofiarą Mszy — wprowadza nas nie tylko w samo sedno konkretyzmu, lecz daje nam też okazję do rozważań na temat jednej z największych zagadek nas otaczających, jaką jest czaso-przestrzeń. Z jednej strony nabiera niezmiernej wagi „teraz”. Nieuchwytny sam w sobie moment czasowy (którego już nie ma, gdy tylko się pojawi) — nie dające się ujarzmić „teraz” stawia nas

wobec tajemnicy wieczności, czyli beczasowości. Stosunek między konkretnością czasu i przemijania a wiecznością jest równie tajemniczy jak relacja między zajmującym określoną przestrzeń ciałem i wykraczającym poza wymiary przestrzenne duchem. Ale te właśnie sprawy uwikłane w tajemnicę czasu i przestrzeni, są chlebem powszednim całej liturgii. Wszecchobecność Boga, obcowanie ze światem aniołów, zbawionych i cierpiących — to ustawiczne łamanie praw rządzących przemijaniem czasowym i odległością przestrzenną. Jest to stałe stawianie nas wobec tajemnicy wieczności. Realizm, mający swe oparcie w świadectwie zmysłów, doznaje wciąż uderzenia ze strony otaczającej nas tajemniczości świata, która zachęca nas do tego, by ten nasz realizm poszerzać i pogłębiać.

Sama koncepcja roku liturgicznego, a zwłaszcza triduum paschalnego, ujawnia nam głębokie napięcie między przemijaniem i trwaniem. Każde święto, każda commemoratio, winne być przez nas pojmowane jako uobecnienie (w nowej przestrzeni i nowym czasie) tego, co urzeczywistniało się niegdyś i daleko od nas. Nie są to więc tylko wspomnienia, lecz realne — dzięki łasce — uczestnictwo w faktach, które raz zaistniały nie zapadają się w nicość lecz trwają w Bogu. Ginie bezpowrotnie tylko to, co trwa i nie ginie. Te myśli sugeruje nam np. IV modlitwa eucharystyczna, gdy modlimy się: „O dobry Ojczy, daj nam ... dziedzictwo życia wiecznego... w Królestwie Twoim, gdzie z całym stworzeniem wyzwołonym z grzechu i śmierci, będziemy Cię chwalić...” — Liturgia poddaje więc sama wielkie wątki refleksji filozoficznej na temat zła, trwałości i przemijalności rzeczy — i zapowiedzianej w Apokalipsie odnowie Nieba i Ziemi. Wiąże się też z tymi sprawami motyw człowieka, odbywającego swą ziemską pielgrzymkę w ustawicznym napięciu między skutkami grzechu i obietnicą ostatecznego triumfu dobra. To przecież w Wielkosobotniej pochwie Paschału, w Exsultet — śpiewamy; „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem”. Są to sprawy fundamentalne w każdej filozoficznej antropologii, w której pytamy o sens ludzkiego życia — w związku z racją bytu całego świata.

4. Zachodzi ścisły związek między realizmem a obiektywizmem. Obiektywizm to tyle co przedmiotowość; nastawienie przede wszystkim na świat niezależny ode mnie, od mojego „ja”, czyli od podmiotu, ku rzeczom takim, jakimi są same w sobie, niezależne od moich subiektywnych ujęć. Oczywiście człowiek jest podmiotem i nie może się wyzwolić spod nacisku subiektywizmu. Chodzi jednak o tendencję, o położenie akcentu.

Człowiek może łatwo ulec fascynacji stworzonego przez siebie

świata. Wytwory wydają się niekiedy bardziej urzekające, ciekawsze, wywołujące w nas zdumienie i zachwyt w większym stopniu od tego, co zastane; świat kultury wydaje się niekiedy ważniejszy od świata natury. Ale to jest na dalszą metę złudne; prymat kultury nad naturą to droga wiodąca do budowy nowej wieży Babel i do samouwielbienia człowieka. Te rozstaje — prymat natury lub prymat kultury — stają wciąż przed nami i wciąż musimy dokonywać wyboru.

Wybór ten jest niezmiernie ważny zarówno dla życia wewnętrznego, dla duchowości, jak i dla refleksji filozoficznej. Wiadomo, że jednym z najpoważniejszych zagrożeń autentycznej duchowości jest stan, w którym człowiek bardziej zajmuje się i interesuje sobą i swoimi przeżyciami jak Panem Bogiem i Jego sprawami. Naturalnie, że trzeba dążyć do tego, by rozumieć słowa modlitw i sens wykonywanych gestów i aby w aktach liturgii, a zwłaszcza we Mszy św. uczestniczyć jak najczynniej i z pełnią świadomości. Nie to jest jednak najważniejsze. Wydaje się, że sprawą istotną jest, aby każdy zrozumiał, że jego życie łaski i wykonywana przez niego służba Boża to nie dzieło każdego z nas, mniej lub gorzej urzeczywistnione nasze przeżycie, lecz dzieło Boże, opus Ducha Św., w którym każdy z nas na swój sposób uczestniczy. W tej perspektywie jako prawdziwie ważny wysuwa się na plan pierwszy rozwój owego Opus Dei, jego aspekt przedmiotowy, nie zaś strona naszego, subiektywnego w nim udziału.

W duchu św. Benedykta liturgia jest doskonałym opus divinum, które przenikać ma do głębi i cechować pokój. Owa pax — tak podkreślana przez św. Benedykta za przykładem Ewangelii — jest klimatem obiektywizmu, który przenika cały proces rozwoju tego dzieła. Dojrzewa ono niezauważalnie jak łan zboża, który przynosi owoc jak gdyby niezależnie od naszego udziału w tym procesie dojrzwiania. Nie jest też ważne, czy i kiedy oglądamy te owoce. Zjawia się one w swoim czasie, który bynajmniej nie musi być „naszym czasem”. Ważne jest, abyśmy w tym czasie i w tym miejscu, w którym postawił nas Bóg dali z siebie tyle, aby to dzieło Boże rosło i przybierało na sile. Grozi nam jednak pokusa — nieważąca to dzieło — żeby pojmować je jako opus nostrum.

Podobnie ma się i z filozofią. Choć jest ona dziełem mądrości przyrodzonej, a nie łaski Ducha Św., to jednak powinna filozofia naśladować cechy wyróżniające opus divinum. Nigdy nie powinniśmy traktować jej jako pola do opisu naszych porywów spekulatywnych lub literackich. Nie powinniśmy też widzieć w twórczości filozoficznej okazji do „wypowiedzenia się”, do wyrażenia swojego „ja”, swoich własnych przekonań i zwierzeń. Chodzi o znalezienie i wyrażenie prawdy: filozoficznej lub historyczno-

-filozoficznej; o zbliżenie się do tej obiektywnej prawdy. Dlatego też adept filozofii winien dbać w swej formacji duchowej o utrzymanie prymatu intelektu i woli, oraz właściwe wychowanie uczuć, o odpowiednie trzymanie na wodzy indywidualnych porywów uczuciowości i skłonności do analizowania własnej podmiotowości.

Liturgia jest wypróbowaną szkołą opanowania uczuć i indywidualistycznych przejawów egocentryzmu. Jest ona zbudowana cała na zdecydowanie realistycznej antropologii, dalekiej od angelizmu i opartej na koncepcji człowieka wyraźnie uwzględniającej złożoność z duszy i ciała — i społeczny charakter natury ludzkiej. Taka koncepcja antropologiczna wiedzie też wprost do filozofii przedmiotowej, do położenia akcentu na świat niezależny od poznającego i wytwarzającego podmiotu. Duchowość liturgiczna, nierozzerwalnie złączona z cyklem historycznym wydarzeń dziejów Zbawienia i z rocznymi przemianami przyrody — jest niejako „z istoty swojej” tak obiektywna, że może stać się bezcenną inspiracją dla myśli filozoficznej, kierując ją o wiele bardziej ku bytom realnym, ku naturze — niż ku bytom intencjonalnym, ku światu kultury.

5. Filozofowanie kontemplacyjne, realistyczne i przedmiotowe wydaje się przeciwne temu modelowi filozofii, jaki rozwinął się i utrwalił w świecie białego człowieka w epoce nowożytnej. Cała kultura rasy białej skierowana ku produkcji i konsumpcji służy w ostatecznym rozrachunku celom techniki i strategii; poza pięknymi słowami najróżniejszych deklaracji człowiek z jego najgłębszymi potrzebami zupełnie się nie liczy. W skali oficjalnie przyjętych wartości nie ma w ogóle miejsca na nadprzyrodzoną kontemplację. Liczy się tylko to, co uchwytne pożyteczne; co przynosi wymierne korzyści. W nauce ma prawo obywatelstwa albo dowodzenie typu matematycznego, albo wymykający się spod wszelkiej kontroli irracjonalizm. Realizm doznaje także licznych zniekształceń, z których najważniejsze zasadza się na zatarciu ostrej granicy między tym, co jest realne tzn. między bytującymi niezależnie od czyjejkolwiek psychiki bytami rzeczywistymi i ich właściwościami — a zależnymi od naszych aktów psychicznych bytami intencjonalnymi. Jednym słowem chodzi o zagubienie wyraźnej różnicy między naturą a kulturą, między światem bytów danych człowiekowi i przez człowieka wytworzonych. Wyraźne stało się wreszcie przesunięcie akcentu z przedmiotu na podmiot. Przeżywanie jakiegoś faktu wydaje się, zgodnie z tą tendencją, ważniejsze od samego faktu. Rzeczywistość przestaje mieć swój własny, głęboki sens, który zjawia się dopiero wówczas, gdy zostaje ona włączona w krąg przeżyć przeżywającego ją subiectum.

Ten radykalny subiektywizm utożsamia się często błędnie z nurtem antropologicznym, tak mocno nieraz wyakcentowanym u współczesnych autorów filozoficznych.

Jestem głęboko przekonany, że prawdziwe potrzeby współczesnego człowieka domagają się innego rodzaju filozofii, która byłaby wynikiem autentycznej kontemplacji skierowanej ku istnieniu i naturze przede wszystkim bytów realnych, a wtórnie dopiero intencjonalnych — i przenoszącej refleksję nad stanem faktycznym ponad analizy dotyczące przeżywania tych stanów faktycznych przez świadome podmioty. Potrzebna jest tu bardzo głęboko sięgająca przemiana mentalności. Dokonuje się ona zwykle wskutek wstrząsających nami kataklizmów, które stawiają nas wobec spraw i sytuacji granicznych. Prośmy Boga, by nie one stały się dla chorej ludzkości lekcją nawołującą do odnalezienia zagubionej drogi. Póki czas, Korzystajmy z innej wielkiej szkoły kontemplacji, realizmu i obiektywizmu — jaką jest właściwie rozumiana i realizowana liturgia. Jej inspiracje stanowią znakomite lekarstwo dla zagrożonego poważnymi przerostami modelu współczesnego filozofowania. Zachodzi istotny związek między prawdziwą odnową liturgii — i rewaloryzacją mądrości w kulturze dnia jutrzejszego.

Stefan Swieżawski

ZNAK WIECZNEGO PRZYMIERZA

1. ZAPROSZENIE DO STUDIUM

Głębsze poznanie własnej religii jest jednocześnie obowiązkiem chrześcijanina i jego prawem. Gdy chodzi o Mszę św., zaciekawienie nią płynie także z potrzeby serca. Dlatego też przedmiotem następujących rozważań będzie Msza św.

Chrystus Pan ustanowił Mszę św. na pamiątkę — na „znak wiecznego Przymierza”. Odtąd można śledzić w historii jej obecność; budowano więc kościoły i ołtarze, wyrabiano kielichy i szaty liturgiczne, otaczano wymyślną czcią Eucharystię. Stanowiła ona też przedmiot refleksji specjalistów, można więc wyliczać traktaty i szkoły teologiczne. Tajemnica okrywa oddziaływanie Mszy św. w duszach ludzkich; wnika ona bowiem również w egzystencję jednostek. Poznać ją można z własnego doświadczenia, z obserwacji, z wypowiedzi — czasem też ze zwyczaju. To wszystko domaga się, aby ją poznać lepiej. Dlatego — bez wątpienia — w ostatnich latach łacina liturgii ustąpiła językom powszechnie zrozumiałym, a nowy zwyczaj każe kapłanom zwrócić się twarzą do ludu i głośno odczytywać słowa, które towarzyszą obrzędowi. Nie inaczej tłumaczy się wprowadzenie rozmaitych modlitw eucharystycznych, które budzą podziw ze względu na bogactwo treści.

Poznanie Mszy św. rozpoczyna się już w dzieciennych latach. Mały najpierw patrzy na obrzędy i bierze w nich udział, naśladując starszych. Ten sam temat w swoim czasie podejmuje katecheza na różnych stopniach. Błąd dorosłych polega na tym, że przerwali naukę, podczas gdy ona obowiązuje także ich. Na szczęście droga pozostała otwarta. Każdy chrześcijanin — jeśli tylko zechce — może pogłębić swoją wiedzę w dziedzinie, o której mowa. Kapłan nazywa Mszę św. „wielką tajemnicą wiary” — ale równocześnie wtajemnicza w nią wszystkich obecnych.

Na możliwości postępu na tej drodze wskazał francuski jezuita, o. Raul Plus. Porównał on wszystkie modlitwy Kościoła, to znaczy całość liturgii, do monety. Moneta bowiem ma zawsze dwie strony: jedna zwraca się w górę, druga ku dołowi. Także modlitwy Kościoła zwracają się do Boga z prośbą czy z uwielbieniem, ale zwracają się też zawsze do ludzi, opowiadając im o Bogu.

Obrzędy wspólnie ze słowami tworzą wymowny znak. Kościół pokazuje go Bogu, który we wszystkim ma pierwszeństwo, ale

również pokazuje go ludziom. Znak, poprzez słuch i wzrok, słowem — za pośrednictwem zmysłów — przemawia do serca i umysłu. To właśnie dzieje się podczas Mszy św. Jej Odbiorcą jest na pewno Pan Bóg, ale kapłan odczytujący teksty mszalne jednocześnie pozdrawia uczestników, wciąga ich do dialogu, zachęca, a przede wszystkim poucza.

W zasadzie wystarczy wspomnieć na to, co kto widział, słyszał i czynił w kościele podczas Mszy św. Obecne rozważanie tych spraw dotyczy. A przecież bezpieczniej będzie sięgnąć po — wszystkim dostępny — druczek z tekstami mszalnymi w polskim tłumaczeniu.* Narzucają się one jako punkt wyjścia do konsekwentnego studium.

Zaleca się w tym wypadku wypisywanie pewnych tekstów na osobnych kartkach papieru. Nauki humanistyczne wypracowały sobie tę metodę, a we Włoszech tzw. kartotechnika stała na wyżynach sztuki. Odda ona usługi w studium nad Mszą św., gdyż pozwala swobodnie porównywać teksty i zestawiać je z innymi. Msza św. nie jest jednak nauką humanistyczną, toteż metoda kartkowa — choć użyteczna — nie rozwiąże wszystkich trudności. Msza św. dokonuje się wśród modlitw, które wymagają udziału i rozmyślenia. Dawni Polacy mówili raczej o „rozpamiętywaniu”. Ktoś na tej drodze — jak się sam wyraził — posiadał „osobistą znajomość” z modlitwami mszalnymi. Mógł on o Mszy św. powiedzieć, że ją zna.

Czym jest Msza św.? — Odpowiadając na to pytanie, trzeba w tekstach stałych Mszy św. znaleźć słowa, które omawiają jej istotę. Nie ma tu bowiem definicji, o którą pyta nowoczesny człowiek. Ale liturgia używa innego języka niż encyklopedia. Znamienne, że także Zbawiciel przedstawiał na określenie „To” — „To” czynić rozkazał na swoją pamiątkę. Zgromadzonemu w Wieczerniku pokazał „To”, nie podając definicji. Objął „To” jednak w mowie i w modlitwie arcykapłańskiej, którą św. Jan przytacza w całości. Modlitwy mszalne także objaśniają „To”, a zarazem dopomagają uczestnikom odczytać sens znaku. Jedną z modlitw eucharystycznych nazywa Mszę św. „znakiem wiecznego Przymierza”. Kapłan także — po przemienieniu — objaśnia je słowami: „Oto wielka tajemnica wiary!” Tutaj żadna definicja — choćby najwymyślniejsza — nie wystarczy. Nikt Mszy św. nie ujmie jednym zdaniem, skoro jest ona ofiarą i komunią, akcją i kontemplacją, pamiątką i prorocstwem, spotkaniem z Bogiem i spotkaniem ludzi, ucztą i służbą, głoszeniem i posłuszeństwem,

* Z tego tłumaczenia pochodzą wszystkie cytaty, które wypadnie przytoczyć. W nawiasach liczba rzymska oznaczać będzie Modlitwę Eucharystyczną, z której cytat pochodzi.

lekarstwem i nagrodą, tajemnicą śmierci, a także zadatkim przyszłego zmartwychwstania w chwale.

Z kolei należy wyszukać to, co modlitwy mszalne dorzucają do omawianego tematu. Otwierają się zarazem rozległe możliwości. Odwagi dodaje niedawno ogłoszona przez s. Caritas Jezierską praca na temat wiedzy, którą w dziedzinie Eucharystii pozyskały sobie dziewczęta. Nawet bez specjalnych studiów teologicznych potrafiły one wykazać się głębokim znawstwem przedmiotu. Z pomocą przychodzą nadto mądre książki Heleny Łubieńskiej de Lanval. Uwydatniła ona związek pomiędzy żywym udziałem we Mszy św., a jej zrozumieniem. Łatwo tego doświadczyć przy pierwszej sposobności.

Na tej drodze stopniowo wzrośnie znajomość rzeczy. Msza św. — jeśli ją tylko poznać głębiej — zaczyna interesować, zastanawiać, a wreszcie odnajduje należne miejsce w życiu chrześcijanina, niosąc mu pokój i łaskę.

Dzieje pobożności w Polsce znają przykłady takiego przejęcia się Mszą św. Na tej drodze zmarły przed kilku laty ks. Aleksander Fedorowicz wstępował na wyżyny prawdziwej świętobliwości. Niemniej ciekawym przykładem świecił Cyprian Norwid. Rozsiał on w swoich pismach uwagi o kościele, ołtarzu, kapłaństwie, ofierze (Hostii), komunii — wreszcie o Mszy św. napisał specjalny utwór, wskazując, że jest ona u fundamentu chrześcijańskiego myślenia. Warto byłoby te wypowiedzi pozbierać, a myśl Poety uratować, skoro wspomniany utwór zaginął.

Msza św. odgrywała i nadal odgrywa swą niepowtarzalną rolę w sercach i umysłach, bo tak chciał Zbawiciel. Nic zatem bardziej uzasadnione niż studium nad Mszą św.

2. LITURGIA SŁOWA

Pierwszą część Mszy św. stanowi tzw. Liturgia Słowa. Wśród jej składników wyróżniają się czytania z Pisma św. One to wraz ze śpiewami psalmów wypełniają wielotomową księgę liturgiczną zwaną lekcjonarzem. Czytania te na początku Mszy św. mają usposobić do ofiary i komunii, a więc zarówno serce otworzyć, jak i oświecić umysł. Reprezentują one wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu. Zmieniając się codziennie, kształtują pewien sposób myślenia, które ktoś trafnie nazwał „biblijnym”.

Czytania te zasadniczo mają zaznajomić z wszystkimi prawdami wiary i objaśnić je stopniowo. Wyrażają one pewną ambicję, by wszyscy byli „znawcami Boga”. Istotnie, uważnego słuchacza wiedzą one do gruntownej wiedzy w zakresie religii. Tkwią tu

także możliwości poznania Mszy św. Teksty te są bowiem jej częścią składową. Dla przykładu wystarczy wskazać tu liturgię Bożego Ciała. W takich warunkach narzuca się potrzeba słuchania. W Polsce, tam szczególnie gdzie obowiązuje stanie, a więc zatrzymanie się na Ewangelię, wytwarza się niekiedy cisza zdumiewająca wśród zwanego tłumu wiernych, którzy słuchają. Byłby to cenny przejaw kultury, o którą chodzi w religii: prawdziwa sztuka słuchania! To jest zupełnie konieczne w studium Mszy św.

A przecież korzystanie z liturgii Słowa natrafia na wielorakie przeszkody. Słuchającym wydają się chaotyczne, a zarzutów tych nie oddala nawet wgląd do lekcjonarza. Sprawia on wrażenie dość przypadkowego zbioru kart, wyrwanych ze swego kontekstu. Budzi się więc zniechęcenie. Obecne rozważania biorą to w rachubę, a następujące propozycje zwracają się do tych, którzy brną w trudnościach, ale chcą je przezwyciężyć.

Człowiek na świecie żyje dlatego, aby Boga poznać. Czytania mszalne dopomagają w tym walnie. Dzieje się to w sposób, który przypomina nieco stalagmity i stalaktyty zwieszające się w niektórych grotach jak sople lodu; wyrastają sobie naprzeciw od dołu i od góry, albo wreszcie — po połączeniu się — tworzą rodzaj filarów, jakby miały podpiierać sklepienie kościoła. Kto by pomyślał, że tworzą się one dzięki kroplom wody, które kapiąc i kapiąc zostawiają swój osad?

W życiu religijnym ważną rolę odgrywają słowa Pisma św. Zwłaszcza gdy słyszy się je często, a choćby codziennie. Chodzi tu o pewne osłuchanie się i obycie z tekstem i jego problematyką. Porządkować wiadomości można wtedy, gdy one narosną; cieszyć się nimi, gdy przybywają i uzupełniają wiedzę coraz bardziej. Szkoła ta będzie szczególnie przydatna Polakom, którzy gustują w praktykach zewnętrznych, a mniej są obcy z Biblią. Ale nikt nie może zwolnić od wysiłku współpracy. Trud serca i umysłu odpowiada żywemu udziałowi we Mszy św. — a może go nawet warunkuje? Norwid mówił o pracy w pocie czoła.

Pomocą zatem w odbiorze czytań mszalnych będzie książeczka z modlitwami stałymi, a jest ona łatwo dostępna. Proszę zwrócić uwagę na tzw. Czwartą Modlitwę Eucharystyczną i uważnie ją przeczytać. Nawiąże to do dobrych tradycji. Średniowieczni księża uczyli się Mszy św. rozważając słowo za słowem i tłumacząc każde po kolei. W związku z tym zachował się cały szereg przekładów i komentarzy niezmiernie ciekawych. Tędy bowiem wiodła droga do wiedzy o Mszy św. Obecnie, w następstwie reformy posoborowej, obok dawnego kanonu rzymskiego stanęły trzy inne Modlitwy Eucharystyczne, wśród których kapłan może wybierać. Dla obecnej potrzeby najstosowniejszą będzie — jak się zdaje —

czwarta Modlitwa. Jest ona najdłuższa i sprawia wrażenie przedziwnej katechezy. Opowiada ona raz jeszcze treść czytań biblijnych, przysłowiowo od Adama i Ewy, ich stworzenie i upadek, po czym oświeśla sens dziejów Starego i Nowego Testamentu, aby zakończyć eschatologią. Daje to syntezę dziejów świata w związku z Eucharystią, a więc daje pomoc tak bardzo pożądaną w studium nad Mszą św. Kto tę syntezę sobie przyswoi, łatwiej i owocniej wysłucha czytań mszalnych w kościele. Jak w owych jaskiniach, o których była mowa, każda spływająca kropla zostawia swój osad, tak i tutaj, każde zdanie z Pisma św. wzbogaci wiedzę teologiczną. W miejsce zniechęcenia wejdzie ciekawość, bo Msza św. jest ciekawa!

Wyrasta kwestia czasu, którego wymaga każde studium. Wskazówkę podsuwa tu staropolska nazwa „niedzieli”. Oznacza ona rozkaz „Nie działa(j)!” — Wstrzymanie się od pracy w dniu świętym ma wieloraką celowość, a także umożliwia studium nad religią. Warto pomyśleć o Mszy św. jeszcze raz, po powrocie z kościoła. Warto ponownie sięgnąć do książeczki z modlitwami stałymi, aby do nich przymierzyć zasłyszane czytania. Dzięki tej praktyce narastać będzie wiedza, a zarazem pobożność.

Czwartą Modlitwę Eucharystyczną rozpoczyna opis stworzenia: stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Uzasadnia ona ludzkie tęsknoty, aby Boga widzieć, słuchać i z Nim obcować. Chodzi tu o wzajemne porozumienie się. Istotnie, Bóg, stwarzając człowieka, powołał go do dialogu. Przemawia więc doń; nie darmo po czytaniach mszalnych powtarza się: „Oto Słowo Boże” — „Oto Słowo Pańskie”. Porozumienie zostało nawiązane. Bóg przemawia, rozkazuje, poucza, daje obietnice. Z kolei człowiek odpowiada cicho albo głośno, śpiewając — na osobności albo wspólnie: wielbiąc, prosząc, dziękując.

Posoborowa reforma dała właściwy kształt tzw. śpiewom międzylekcyjnym. Psalmy odpowiadały czytaniom już w liturgii synagogałnej. Zwyczaj uświęcił sam Zbawiciel, gdy w Nazarecie czytywał ze zwoju, na którym spisano proroctwa. Rzecz znamienna: w dawnej Polsce — mimo rygorów liturgii łacińskiej — w tym momencie rozbrzmiewał śpiew ludu w języku narodowym. Widocznie płynęło to z potrzeby serca.

Modlitwa jest zwyczajną odpowiedzią człowieka na Słowo Boże. Uczestnicy Mszy św. uczą się wspólnie modlić i śpiewać. Znowu wracają tu słowa Pisma św., a mianowicie psalmy, które zawsze — tak w Polsce od tysiąca lat, jak i gdzie indziej — uczą modlitwy. Obcowanie z Pismem św., głębsza znajomość prawd wiary, mądre uczestnictwo we Mszy św., wpływają na życie modlitwy. W tak korzystnych okolicznościach liturgia Słowa, czyli pierwsza

część Mszy św., spełni swe zadanie: oświeci umysł, rozszerzy serce, całego człowieka przysposobi do następującej ofiary i komunii.

3. NAJŚWIĘTSZA OFIARA

W języku Kościoła Msza św. zwie się Ofiarą — Najświętszą Ofiarą. Na wstępie kapłan zachęca: „Przeprośmy Boga za nasze grzechy, abyśmy mogli godnie odprawić Najświętszą Ofiarę”. To samo słowo pada na końcu: „Idźcie, Ofiara spełniona”. Wtajemniczenie w Mszę św. wymaga wnikięcia w sens Ofiary, zwłaszcza, że natrafia ona na sprzeciw u nowoczesnego człowieka. Przypomina on trochę tego „Sobie-pana”, którego Sienkiewicz uwiecznił w *Potopie*. Oczywiście, kto chciałby być i pozostać Sobie-panem, nie znajdzie zrozumienia dla ofiary.

W studium nad tym trudnym problemem dopomaga filolog, wskazując, że słowo ofiara pochodzi z łaciny (*offerre*), ale przeszło przez Niemcy (*Opfer*) i Czechy (*ofiera*). Etnolog doda, że wszystkie religie świata znają ofiarę, jako wyraz czci względem bóstwa. Historia biblijna wskaże przykłady Abła, Abrahama, Melchizedecha, a także Daniela i jego towarzyszków. To ich modlitwę kapłan powtarza podczas Mszy św.: „Przyjmij nas, Panie, stojących przed Tobą w duchu pokory i z sercem skruszonym; niech nasza ofiara tak się dzisiaj dokona przed Tobą, Panie Boże, aby się Tobie spodobała”. Tutaj zaczynają się już dziedziny teologii, która prowadzi na głębiej. Wyrastają pytania o Tego, który ofiarę przyjmie, o tego, który ją składa, o przedmiot ofiary i jej następstwa; a nareszcie — pytanie praktyczne — o udział należyty. Czego to o tym wszystkim uczy teologia? Co mówią teksty mszalne?

Studium trzeba rozpocząć od Tego, który we wszystkim ma pierwszeństwo. Ofiarę przyjmuje Bóg, jako Stwórca i Ojciec. Sugestywne jest słowo „Wejrzyj” w liturgii. Pochodzi one z Biblii: Bóg wejrzał na ofiarę Abła sprawiedliwego i tak ją przyjął. Msza św. ma więc pozory widowiska, a udział w niej jest dramatyczny.

Ofiara zamyka pewien cykl rozpoczęty aktem Stworzenia, Bóg wpięrow dał wszystko, co człowiek może mu oddać w ofierze. Na frontonie mokołowskiego kościoła figurował napis: „De Tuis donis ac datis”. Była to fundacja książąt Druckich-Lubeckich. Ten sam napis — już po polsku — widnieje na kościele, który po wojnie odbudowali parafianie. Daje to wiele do myślenia, zwłaszcza, że modlitwa przypisuje Bogu nawet zorganizowanie liturgii: „(Ty Boże) nieustannie gromadzisz lud swój, aby na całej ziemi składał Tobie ofiarę czystą” (III). To Bóg, Stwórca i Ojciec, napędza ręce tych, którzy składają ofiarę. Kapłan podsuwa jeszcze dalszą myśl,

gdy mówi: „Wejrzyj, Boże, na Ofiarę, którą Sam dałeś swojemu Kościołowi” (IV). Nawet ofiara jest darem Bożym, zanim ją człowiek złoży. Człowiek więc, który pochodzi od Boga, wraca Doń przez ofiarę.

Pierwszym Ofiarnikiem jest Chrystus. Mówi on: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, a teraz schodzę z tego świata i wracam do Ojca” (Jan 16, 28). Prefacje o Najświętszym Sakramencie i Chrystusie Królu nazywają Go „prawdziwym i wiekuistym Kapłanem”. Osobliwością Jego liturgii jest to, że On sam Siebie złożył w ofierze. Zasadniczy i stały zwrot Jego Serca ku Ojcu, na zewnątrz wyraziły słowa: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję Ducha mego!” (Łukasz 23, 46). Inną formułą ofiary są słowa: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane”.

„To jest bowiem kielich Krwi mojej, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów.” W następstwie grzechu ofiara stała się krwawa i bolesna. Wymownym znakiem ofiary za grzechy jest śmierć Odkupiciela na krzyżu. Niemniej całe Jego życie miało charakter ofiarny, Msza św. uprzytamnia więc scenę w Wieczerniku. Uwydatnia to, że Chrystus „dobrowolnie wydał się na mękę” (II). Słyszymy tu aluzję do proroctwa Izajasza.

W Wieczerniku rozkazał Pan: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Msza św. stała się ofiarą Kościoła — a zatem „Ofiarą moją i waszą”. Niedzielną prefacją przypomina, że „jesteśmy plemieniem wybranym, królewskim kapłańskim, narodem świętym...”. Dzięki tajemniczym działaniom Ducha Świętego „wszyscy zostali złączeni w jedno ciało i stali się w Chrystusie żywą ofiarą ku Bożej chwale” (IV). „Chrystus został ofiarowany jako nasza Pascha” (Prefacja wielkanocna). Oznacza to przejście, a więc powrót do Boga. III Modlitwa Eucharystyczna, wzmiankując Chrystusa, prosi: „Niech On nas uczyni wiecznym darem dla Ciebie...”. W rezultacie człowiek staje się Bożym, Bożą własnością.

Z przyjęciem ofiary przez Boga idzie w parze wysiłek ofiarników. Współ z Chrystusem składają oni w ofierze samych siebie. Ofiara spełnia się w głębi serca, ale dopomagają jej zewnętrzne praktyki. Posłużył się nimi Chrystus Pan i uświęcił je. On to ustanowił „obrzęd wiekuistej Ofiary... i nam polecił ją składać na swoją pamiątkę” (Prefacja o Najświętszym Sakramencie).

Chrześcijanin zastanawia się, jak to on ma brać udział w tym obrzędzie. Na pewno chodzi tu o świadomość, jej więc służy obecne wtajemniczenie. Niemniej użyteczne są gesty, które — chociaż z pozoru zewnętrzne — wnikają do głębi, gdzie spełniają dobroczynne zadanie. Dlatego mimo tylu sprzeciwów, Kościół nie zaprzestał zbierania składki — tzw. ofiar na tacę podczas Mszy

św. Są okolice w Polsce, gdzie lud obchodzi ołtarz z ofiarą i czyni to z całą ostentacją.

Rezultaty ofiary nie każą na siebie czekać. „Sobie-panów” przekształca ona w ducha poświęcenia i otwiera na sprawy Boże i ludzkie. Kończy targowanie się z Bogiem i zbliża do postawy Najświętszej Maryji Panny, gdy Ta oświadczyła: „Oto ja służebnica Pańska”.

Na drodze ofiary chrześcijanin zyskuje „obfite błogosławieństwo i łaskę” (I), a cały świat „pokój i zbawienie” (III). W dalszej perspektywie, jako owoc ofiary, ukazuje się niebo. Prosimy więc Boga: „Niech Chrystus nas uczyni wiecznym darem dla Ciebie, abyśmy otrzymali dziedzictwo z wybranymi Twoimi” (III).

Każde uważne odczytanie tekstów mszalnych uświadamia coraz to nowe ich bogactwo. Ofiara w religii Chrystusowej stanowi fundament. To prawda, że budzi sprzeciwy i dlatego wielu ją odrzuca. Wszakże to nie jest sprawa dowolna. Przeciwnie, ofiarę Bóg wybrał i wskazał jako jedyną drogę, która Doń prowadzi. Trzeba nią pójść.

4. CHLEB ŻYCIA

Bezpośrednie przygotowanie komunii zaczyna się słowami: „Ojciec nasz”. Kto zwykł w ten sposób zwracać się do Boga, ma otwartą drogę do świadomego udziału w Mszy św. Nie zgorszy go ofiara ani nie zdziwi pożywanie Bożego Ciała. Zrozumiałą staje się wymiana darów pomiędzy Ojcem a dziećmi — przede wszystkim sam dar życia. Zarazem tłumaczy się też komunია podczas Mszy św.

Przygotowanie komunii układa się tak, że trudno wskazać jego początek. Dzieci Boże zawsze przygotowują się do swojej I komunii, przez całe swe życie: przez spowiedź, przez godzinę postu. Już przed Mszą św. kapłan składa na patenie opłatek — (brzmi tu aluzja do łacińskiej ofiary, nazwa pierwotna bowiem to „oblatek”). Komunię przygotowuje pośrednio ofiara w kościele, a także trud rolników, piekarza itd. Chleb ten wzniesie kapłan swym wymownym gestem i powie: „Błogosławiony jesteś, Panie, Boże Wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich, który Tobie ofiarujemy, aby stał się dla nas chlebem życia”. W kilka chwil potem znowu weźmie ten chleb i przemieni go Chrystusowymi słowami „To jest bowiem Ciała moje”. Odtąd teksty zwać będą ten Chleb „Chlebem Świętym”, albo wprost „Najświętszym Ciałem Chrystusa”. Podczas komunii kapłan powie: „Ciała Chrystusa”, a przyjmujący odpowie:

„Tak — Amen”. Msza jest tajemnicą trudną do pojęcia, ale w tym wypadku wypowiedzi są jasne i precyzyjne. Wiadomości te przygotowują umysł i serce na przyjęcie Pana.

Słowo komunii zapowiada jedność, zjednoczenie. Bóg we wszystkim ma pierwszeństwo, więc wprawdzie oczywiście chodzi o komunię z Bogiem. Eucharystia nazwana została „znakiem wiecznego przymierza” (IV), ale — bez wątpienia — moment komunii wyraża to najdobitniej. Zarazem budzi się obawa o losy tej komunii. Ujawnia to jedna z modlitw mszalnych: „Wybaw mnie przez to Przenajświętsze Ciało i Krew Twoją od wszystkich nieprawości moich, od wszelkiego zła; spraw także, abym zawsze zachował Twoje przykazania i nie dozwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie”. Komunia ma trwać na wieki! Tego dotyczą prośby o chronienie czy strzeżenie na życie wieczne. Tę apokaliptyczną perspektywę otwierają słowa: „Błogosławieni, którzy zostali wezwani na ucztę Baranka” (Ap 19, 9). Wszystko układa się w kierunku wyznaczonym słowami: Ojciec — Syn — dzieci — życie — Chleb życia — Ojczyzna.

Komunię ustanowił Chrystus Pan podczas Ostatniej Wieczerzy. „On to, gdy dobrowolnie wydał się na mękę, wziął chleb i dzięki Tobie składając łamał i rozdawał swoim uczniom, mówiąc: »Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy: to jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane«”. Komunia sakramentalna polega na tym, abyśmy ustami „na świętej uczcie przyjmowali Chleb żywy” (Prefacja o Najświętszym Sakramencie). Religia katolicka od swych wyznawców wymaga raz do roku, około Wielkanocy, „uczestnictwa w sakramentach odrodzenia” (Prefacja wielkopostna). Prosimy wszakże w „Ojcze nasz”, aby ten Chleb stał się powszednim, a liturgia mszalna tak się wyraża, jakby to było zupełnie oczywiste: „abyśmy przyjmując z tego ołtarza Najświętsze Ciało i Krew Twojego Syna, otrzymali obfite błogosławieństwo i Łaskę” (I).

Tutaj rozpoczyna się dziedzina tzw. komunii duchowej. O „na-poju duchowym” mówi kapłan podczas ofiarowania kielicha. Inna z modlitw podsuwa znamienne rozróżnienie. Brzmi ona tak: „Panie, daj nam czystą duszą przyjąć Sakrament, który przyjęliśmy ustami” itd. Matka-Kościół wyraża tu troskę, aby nikt nie poprzestał na przyjęciu komunii „ustami”, ale aby ją przyjął również duchowo. Wówczas — jak głosi modlitwa — „dar doczesny stanie się dla nas lekarstwem na wieczność”. Byłby to jeden z owoców komunii duchowej.

Myśl o leczeniu duszy stoi w związku z tym, co mówimy wszyscy: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”.

Symptodem tej choroby byłoby skłócenie pomiędzy dziećmi Bożymi — rozdźwięk, który je dzieli. Teksty mszalne przeciwstawiają temu wizję pokoju. Motyw ten brzmi już na wstępie: „Miłość Boga Ojca, Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym, niech będą z wami wszystkimi”. W związku z tym prosimy: „Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Syna Twego i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie” (ME IV); albo jeszcze wyraźniej: „Spraw, aby wszyscy, którzy będą spożywali ten sam Chleb i pili z jednego kielicha, zostali przez Ducha Świętego złączeni w jedno ciało i stali się w Chrystusie żywą ofiarą ku Twojej chwale”. W związku z tym, przekazujemy sobie znak pokoju i przebaczaamy naszym winowajcom.

Przygotowanie zmierza ku temu, aby komunია nasza była przyjęta nie tylko ustami, ale też duchowo. Ona to w zamiarach Bożych ma być „znakiem wiecznego przymierza” i przynieść wiele owoców. Wspomnieliśmy jedynie najważniejsze, komunię z Bogiem, komunię z bliźnim, uzdrowienie chorej duszy. Modlitwy mszalne mówią jeszcze wiele więcej. Trzeba wracać do nich z wielkim zaufaniem, bo informują bardzo pewnie. Niechby nasze wspólne próby wtajemniczające w Mszę św. dzięki pośrednictwu tekstów mszalnych, zachęciły do samodzielnych poczyną. Niech one uświadomią o skarbach tak łatwo dostępnych w Mszy św.

5. SPLOT TAJEMNIC

Zdumiewało ponoć mieszkańców Nazaretu podobieństwo Pana Jezusa do Jego Matki. Zdumiewać może podobieństwo — owszem, splot tajemnic Chrystusowych i Maryjnych w liturgii, w pobożności, w sztuce. Dowodzą tego święta i uroczystości, modlitwy i praktyki. Anioł Pański, różaniec, nabożeństwo majowe, a dalej liczne obrazy kościelne przedstawiają ową wspólnotę tajemnic.

To samo wchodzi w rachubę podczas Mszy św.

Co znaczą słowa: „ze czią wspominamy najpierw pełną chwały Maryję, zawsze Dziewicę, Matkę Boga” (I)? Oto przedmiot rozważania, które w tekstach mszalnych i tradycjach Kościoła szuka oparcia dla pobożności. Słowa „wspominamy najpierw” każą zapytać o to, co stanie się potem? Wspomnienie Matki Bożej przygotowuje do najważniejszego momentu, który Chrystus Pan rozkazał czynić na Jego pamiątkę. I zaraz po dokonany Przemienieniu kapłań powie: „Boże, Ojcze, my słudzy Twoi, oraz lud Twój święty, wspominając błogosławioną mękę, zmartwychwstanie oraz chwalebne wniebowstąpienie Twojego Syna, Pana naszego Jezu-

sa Chrystusa, składamy Twojemu najwyższemu Majestatowi z otrzymanych od Ciebie darów: ofiarę czystą, świętą i doskonałą" (I). To znaczy, że Bogu przypomina się — owszem pokazuje (Racz wejrzeć...) — ofiarę Chrystusa złożoną, spełnioną i przyjętą. W czasie Ostatniej Wieczerzy złożył On ofiarę, na krzyżu ją spełnił, a tajemnica wniebowstąpienia tłumaczy się jako przyjęcie ofiary. Rozpoznaje ją Ojciec, i mówi: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 16).

Wszakże „lud święty” zanim wspomni tę jedyną w swoim rodzaju Ofiarę, „wspomina najpierw” Matkę Boga, bo to oświeca umysł i umacnia serce. Łatwo spostrzec podobieństwo, owszem — spłot tajemnic. Ofiarę Matki Bożej można również odtworzyć w momencie złożenia, spełnienia i przyjęcia. Jej słowa: „Oto ja służebnica Pańska” (Łk 1, 38) mają sens ofiarny. Tu wolny człowiek oddaje się Bogu do dyspozycji: „Niech mi się stanie według słowa Twego”. Spełnienie tej ofiary dokonało się, gdy stała obok krzyża (J 19, 25). Dawniej odtwarzano tę scenę w kościołach na tzw. tęczy ponad ołtarzem, aby uwydatnić jej związki z Mszą św. Czy wreszcie ofiarny sens wniebowstąpienia pozwala rozciągnąć się na Wniebowzięcie? Tę myśl podsuwa dalsza modlitwa: „Pokornie błagamy Cię, Wszechmogący Boże, niech Twój święty Anioł zanieś tę ofiarę na ołtarz w niebie, przed oblicze Boskiego Majestatu Twego...” (I). Ofiara bowiem musiała być pokazana w niebie i tam przyjęta. Teksty mszalne ukazują niebo jako „udział w życiu wiecznym z Najświętszą Bogurodnicą” (II), albo jako „dziedzictwo” z Nią (III, IV). Jednym słowem „Znak wielki ukazał się na niebie, niewiasta obleczone w słońce” (Ap 12, 1).

Drogą ofiary, którą uświęcił Chrystus, poszła też Jego Matka. Prefacja adwentowa mówi, że to On również „nam otworzył drogę Wiecznego zbawienia”. Na tę więc drogę naprowadzają teksty mszalne.

Ale droga ta prowadzi do celu pod warunkiem zjednoczenia z Chrystusem. W wypadku Matki Bożej znamienny jest ten spłot tajemnic, a nawet ich wspólnota. W Niej spełniły się słowa: „Pan z Tobą!”. Trudno wyobrazić sobie ściślejszy związek niż Matki z Dzieckiem. Ona także „stała obok krzyża”. Znamienne też, jak sztuka przedstawia scenę ukoronowania Matki Bożej w niebie. Zasiada tam Ona na wspólnym tronie z koronującym Ją Synem, Królem królów (Ap 17,4).

Te spostrzeżenia każą na nowo spojrzeć na Mszę św. Jako ofiara otwiera ona niebosiężne perspektywy; wymaga, aby tę ofiarę osobistą świadomie złożyć i spełnić ją w służbie Bożej; obiecuje zarazem, że ofiara tak mądrze urządzona w Mszy św. zostanie

przyjęta. Msza codzienna dostępna daje okazję oddania się w ręce Boże — Najświętsza Panna wyrzekła przy tym słowa o swej służebnej gotowości. Zresztą prorok Izajasz także Chrystusa zapowiadał jako „Sługę Jahwe” (42, 49 i in.). Gdyby tak jeszcze spełnić obietnicę i wytrwać w przeciwnościach aż do śmierci — podobieństwo do ofiary Chrystusa pogłębiłoby się znacznie. Niechby „Ją Święty Anioł zaniósł na Ołtarz w niebie...” (I).

Wszakże obok podobieństwa, czy też splotu tajemnic Chrystusa, Jego Matki — naszych wreszcie, zachodzą tu różnice. Archanioł Gabriel zwiastując Najświętszej Panience, że zostanie Matką Bożą, mówi Jej: „Łaska pełna”. Gdy o człowieka chodzi, jest Łaski wyzbyty. Do takich ludzi przyszedł Zbawiciel i do ich rzeczywistych potrzeb dostroił całą religię z Mszą św. i sakramentami włącznie. Warto odszukać użytek słowa „Łaska” w tekstach mszalnych, od owego na wstępie: „Łaska wam i pokój, od Boga, Ojca naszego!” Warto zauważyć bliskoznacznym zwrot w Prefacji wielkopostnej: „abyśmy przez uczestnictwo w sakramentach odrodzenia osiągnęli pełnię dziecięstwa Bożego”. Prefacja z Wniebowstąpienia nazywa to „udziałem w Bóstwie...”.

Bóg to człowiekowi przeznacza, obiecuje mu pełnię dziecięstwa, pełnię Łaski, wszakże pod warunkiem trudu i współdziałania w przeciagu całego życia.

W Polsce wiele osób pobożnych podczas Mszy św. odmawia różaniec. Nasze rozważanie zdaje się potwierdzać słuszość tej praktyki. Czyż tajemnice radosne, bolesne i chwalebne, nie opowiadają tego właśnie, o czym tu była mowa? — Zapewne opowiadały o tym samym, a przecież wypadnie poczynić pewne poprawki. Rozmyślanie różańcowe doskonale przygotowuje umysł i serce na Mszę św. — dlatego, jako przygotowanie wyprzedzi ono Mszę św. w czasie. Najpierw zmówimy różaniec, aby tym bardziej świadomie, tym bardziej owocnie brać udział w Mszy św.

O. Paweł Szczaniecki OSB

U ŹRÓDEŁ POLSKO-UKRAIŃSKIEJ TERAŻNIEJSZOŚCI

Problem, o którym będzie mowa w niniejszym artykule należy do najbardziej dla nas bolesnych, trudnych a przy tym wysoce kontrowersyjnych. Wymaga przeto dogłębnego przemyślenia, pozbawionego, w miarę ludzkich możliwości, emocji, opartego przede wszystkim na racjonalnych przesłankach.

Mowa będzie o historycznych źródłach stosunków polsko-ukraińskich w epoce współczesnej. W związku z tym przypomnieć należy pewną prawdę tak oczywistą, że nie wymagającą żadnego bliższego wyjaśnienia, iż kwestia ukraińska wraz z żydowską były jednym z najtrudniejszych problemów Niepodległej Rzeczypospolitej w latach 1918—1939.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3, 1, 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Historycznym poprzednikiem Ukrainy była, jak wiadomo, Ruś Kijowska, jedno z potężniejszych i bardziej znaczących państw średniowiecznej Europy. Pierwsi piastowscy władcy Polski prowadzili częste i zaciekle walki z książętami ruskimi, w tamtych więc, jakże odległych czasach, można by doszukiwać się genezy późniejszych sporów i wojen.

Mówiąc o zmaganiach polsko-ruskich w XI wieku nie podobna nie zwrócić uwagi czytelnika polskiego na nieprawdziwość pewnej legendy historycznej, głęboko zakorzenionej w naszej świadomości. Według tej legendy Bolesław Chrobry przy wjeździe do zdobytego Kijowa miał uderzyć mieczem w bramę miasta zwaną Złotą Bramą. Od uderzenia tego miecz wyszczerbił się, a moment ten uwiecznił na płótnie Jan Matejko przyczyniając się w sposób decydujący do utrwalenia legendy. Nie znajduje ona jednak potwierdzenia w źródłach. Chrobry nie mógł bowiem wjeżdżać do Kijowa przez Złotą Bramę, ponieważ w roku 1018, roku wyprawy kijowskiej, jeszcze jej w ogóle nie było. Zbudowana została dopiero około roku 1037, a Chrobry wówczas już dawno nie żył.

Wracajmy jednak do zasadniczego wątku naszych rozważań. W konfliktach polsko-ruskich w zamierzonych czasach średnio-

wieczą nie można, moim zdaniem, dopatrywać się początku wszystkich późniejszych wydarzeń i nieszczęść nie tylko dlatego, że działo się to przed z górą dziesięcioma wiekami lecz przede wszystkim dlatego, że najazd mongolski w XIII wieku, zniszczenie Kijowa, katastrofa państwa staroruskiego tak gruntownie zmieniły bieg dziejów Europy Wschodniej, że wszelkie problemy międzynarodowe Rusi Kijowskiej przestały istnieć wraz z jej upadkiem, a jakiegokolwiek ich echa próżno by szukać w następnych stuleciach.

Bardziej uzasadnione byłoby szukanie genezy interesujących nas wydarzeń w wieku XIV, gdy w roku 1349 Kazimierz Wielki zajmuje ostatecznie Lwów i Ruś Halicko-Włodzimierską. Monarcha polski przyłącza wówczas część ziem bezspornie ruskich do Królestwa Polskiego. Jednakże historia co najmniej dwóch najbliższych stuleci wykazała, że aneksja ta nie miała większego wpływu na rozwój stosunków polsko-ruskich ani nie przyczyniła się do powstania jakichś ognisk zapalnych na ówczesnych południowo-wschodnich kresach państwa polskiego. Poza tym w granicach Królestwa Polskiego znalazła się tylko niewielka, aczkolwiek bardzo ważna, część ziem ruskich.

W moim głębokim przekonaniu genezę problemu polsko-ukraińskiego w epoce współczesnej należy ściśle powiązać z trzema wydarzeniami dziejowymi — powstaniem Kozaczyzny Dnieprzańskiej (Zaporoskiej), włączeniem ziem ukraińskich do Korony po unii lubelskiej (1569) i wreszcie z brzeską unią kościelną (1596).

Nie jest łatwo w kilku słowach przedstawić powstanie Kozaczyzny. Jest ono jak najściślej związane z tak dobrze znanym w Polsce pojęciem geograficzno-historycznym jak Dzikie Pola. Kraina ta położona nad dolnym biegiem Dniepru, za jego porohami, była *de facto* ziemią niczyją, praktycznie bowiem nie rozciągała się nad nią żadna władza państwowa mimo, że formalnie w wieku XV i przez większą część wieku XVI należała do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Była to ziemia hojnie przez naturę obdarzona, pełno w niej było zwierzyny łownej, rzeki roiły się od ryb, pszczoły dostarczały w bród miodu.

Do tej ziemi obiecaną ciągnęli od dawna ludzie, których zwano uchodnikami lub dobycznikami. Zjawiali się oni na owych Dzikich Polach czyli Niżu lub Zaporozu co roku wiosną i przebywali do jesieni, polując na zwierzynę, chwytając dzikie konie, łowiąc ryby i wybierając miód. Z bogatymi łupami wracali do miast ukraińskich, głównie Kaniowa i Czerkas, gdzie część swych zdobyczy sprzedawali, co zapewniało im spokojny byt.

Oprócz tego elementu napływało na Zaporozie wielu zbiegłych, głównie z Wołynia, Podola, Braclawszczyzny i Kijowszczyzny,

chłopów pańszczyźnianych i plebejuszy. Zbiegostwo to związane było ze stale wzrastającym obciążaniem tych grup ludności coraz to nowymi powinnościami i świadczeniami przez szlachtę, możnych panów a także, w odniesieniu do plebejuszy, przez mieszczaństwo i stanowiło typowy dla ówczesnej, i nie tylko ówczesnej Europy, wyraz buntu chłopów i biedoty miejskiej przeciwko panującym stosunkom społecznym. Na Niżu szukali wreszcie schronienia ludzie, którzy weszli w konflikt z prawem, wśród nich nierzadko przedstawiciele szlachty a nawet arystokracji.

Dzikie Pola dawały znakomite schronienie przed uciskiem społecznym czy karzącą ręką prawa, narażały jednak przybyszów do tej krainy na inne, bardzo poważne niebezpieczeństwo. Najbliższymi sąsiadami Zaporozża byli Tatarzy krymscy. Ich częste, łupieckie wyprawy na Niż i ziemie południoworuskie postawiły przed dobycznikami problem zasadniczy — obronę przed niebezpiecznymi i bezwzględnymi najeźdźcami. Obronić się przed ordynkami w pojedynkę było rzeczą niemożliwą, ratunek leżał tylko we wspólnym działaniu.

W celach samoobrony łączą się ludzie Zaporozża w grupy, następnie w duże oddziały zbrojne zwane watahami, które osiągają coraz większą sprawność bojową. Ci znakomici żołnierze, gdyż tak trzeba ich nazwać, zaczynają powoli przechodzić z obrony do kontrataku, skutecznie przeciwstawiając się z bronią w rękę buszującym po Dzikich Polach i polującym na jasyr Tatarom. Zaczyna się nieubłagana wojna kozacko-tatarska, która staje się wkrótce fragmentem życia codziennego i na Niżu i w innych częściach Ukrainy. Rzecz ciekawa, że to właśnie Tatarzy nadają swym groźnym przeciwnikom nazwę „Kozaków”. Słowo „kozak” jest pochodzenia turko-tatarskiego i oznacza zuchwałego junaka, rozbójnika. Jak więc widzimy Tatarzy, którzy od czasu powstania w pierwszej połowie XV wieku na czarnomorskich posiadłościach Złotej Ordy chanatu krymskiego, stali się istotnym czynnikiem politycznym w tej części Europy, wywarli decydujący wpływ na genezę Kozaczyzny jak również na jej dalszy rozwój w XVI i XVII wieku.

Kozaczyzna, która staje się z biegiem czasu znakomitą acz trudną do ujęcia w karby organizacją wojskową, poczyną odgrywać powoli coraz większą rolę w dziejach Ukrainy, by w końcu stać się decydującą siłą społeczną w tym kraju, zdolną, przynajmniej przez czas jakiś, do pokierowania jego losami.

Napisałem wyżej, że w genezie problemu, który stanowi przedmiot rozważań w niniejszym artykule, decydującą rolę odegrało przyłączenie ziem ukraińskich do Korony po unii lubelskiej w roku 1569. W wyniku tej unii Wołyń i Ukraina tj. Bracławszczyzna

i Kijowszczyzna (Wołyń, Podole i Ruś Czerwona nie wchodziły wówczas w skład pojęcia geograficznego Ukrainy), które dotąd należały do Wielkiego Księstwa Litewskiego przechodzą we władanie Polski tj. Korony. Przejmując te tereny Polska odziedziczyła po Litwie również wszystkie problemy z nimi związane.

Jednym z najdonioślejszych skutków tej inkorporacji była zapoczątkowana rychło po tym kolonizacja ziem ukraińskich. Umożliwiły ją liczne nadania królewskie, dzięki którym zaczynają na Ukrainie, zwłaszcza na Zadnieprzu wyrastać olbrzymie fortuny, latyfundia-państw, że wymienię tu tylko *exempli gratia* słynne państwo Wiśniowieckich na Zadnieprzu. Należy stwierdzić zdecydowanie, że kolonizacja miała niezwykle pomyślny wpływ na rozwój gospodarczy Ukrainy, w pomyślnej bowiem sytuacji ekonomicznej nastąpił również rozwój miast, które w XVI i XVII wieku otrzymały prawo magdeburskie.

W czasach po unii lubelskiej aż po połowę wieku XVII obserwujemy również intensywne oddziaływanie wielkiej, polskiej kultury renesansowej a także i barokowej na życie kulturalne nadnieprzańskiego kraju. Sprzyja temu rozwój szkolnictwa ukraińskiego coraz bardziej upodabniającego się do polskiego. Wpływy kultury polskiej a szerzej i łacińskiej, zachodniej, ze specjalną siłą uwidoczniły się w założonym w roku 1631 w Kijowie przez metropolitę Piotra Mohylę kolegium, które mając na celu przede wszystkim podniesienie poziomu duchowieństwa prawosławnego, przyjęło w swym programie nauczania wzory jezuickie, kładąc nacisk na nauczanie łaciny, poetyki, opartej na łacińskich i polskich wzorach, oraz retoryki.

Na przełomie XVI i XVII wieku rozwijająca się w związku z zawarciem unii brzeskiej polemika religijna dała kulturze ukraińskiej wiele nieprzeciętnych a nawet wybitnych dzieł literackich w większości napisanych jednak po polsku. Książki, broszury i pamflety napisane po rusku (ukraińsku) wzbogaciły znacznie ten język, głównie w zakresie słownictwa abstrakcyjnego. Nie ulega wątpliwości, iż język polski rozpoczyna w tym czasie triumfalny pochód poprzez Ukrainę. To samo można powiedzieć o najszerzej pojętej kulturze polskiej, o polskich zwyczajach i obyczajach, strojach i muzyce.

Z tym triumfalnym pochodem kultury polskiej łączy się ściśle proces o wielkiej doniosłości dziejowej. Atrakcyjność kultury polskiej powoduje zjawisko masowej polonizacji możnowładztwa ruskiego, a częściowo również i szlachty. Wiele potężnych rodów wywodzących się jeszcze z czasów Rusi Kijowskiej, wiele rodzin szlacheckich polonizuje się całkowicie, przechodzi na katolicyzm.

Byłoby jednak niedopuszczalnym uproszczeniem widzieć ów

niezwykle ważny proces dziejowy wyłącznie w aspekcie zwycięskiej ekspansji kultury polskiej. Przeciwnie, sędzę, że aspekt ów aczkolwiek niezmiernie istotny i ważny, nie był bynajmniej najważniejszy. Do Polski, do polskości, ciągnęło magnaterię i szlachtę ruską przede wszystkim niezwykle uprzywilejowane położenie stanu szlacheckiego w naszym kraju, uprzywilejowanie, śmiem twierdzić, nie mające sobie równego w Europie. Magnat czy szlachcic ruski czy litewski zafascynowany wyjątkową pozycją swego stanu w Rzeczypospolitej czuł się szlachcicem polskim jeszcze zanim się spolonizował a nawet i wówczas, gdy nigdy się nie spolonizował, co, zwłaszcza na Ukrainie, było zjawiskiem dość powszechnym.

Polonizacja niemal całego możnowładztwa ruskiego i części szlachty spodowana przez czynniki, o których wspomniałem, była, co należy z naciskiem podkreślić, całkowicie dobrowolna. Magnateria i szlachta niepolaska nie potrzebowały bowiem zmieniać narodowości i religii, by korzystać w Rzeczypospolitej z praw swego stanu. I to jest ten aspekt omawianego tu zagadnienia, o którym nie można nigdy zapomnieć, gdy się dyskutuje o roli dziejowej Polski na Ukrainie.

Nie wolno jednak zapomnieć i o odwrotnej stronie medalu, zwłaszcza gdy się patrzy na to zjawisko z ukraińskiego punktu widzenia, a przecież powinniśmy przestrzegać zasady: *audiatur et altera pars!*

W wyniku przedstawionych wyżej procesów polonizacyjnych, społeczeństwo ruskie traci w znacznym stopniu swą kierowniczą warstwę. W tej sytuacji walką tego społeczeństwa o osiągnięcie społecznych, religijnych i narodowych celów, walką, którą począwszy od schyłku XVI wieku przypadło mu toczyć przez wiele dziesięcioleci, miała pokierować nie, jak to normalnie bywa, owa warstwa kierownicza, najbardziej oświecona, lecz Kozaczyzna, znakomita wprawdzie organizacja bojowa, pozbawiona jednak, poza najwybitniejszymi jednostkami (np. Konaszewicz-Sahajdaczny, Bohdan Chmielnicki) ludzi oświeconych, wykształconych, ba, nawet piśmiennych.

Kończąc ten fragment rozważań pragnę podkreślić, że mimo istniejących w historiografii diametralnie różnych poglądów na temat gospodarczej i kulturalnej roli Polski na Ukrainie w XVI i XVII wieku, mogę z poczuciem odpowiedzialności rolę tę ocenić pozytywnie. Jednostronnie negatywna jej ocena, co niestety zdarza się nierzadko, przede wszystkim w historiografii obcej, nie znajduje potwierdzenia ani w dotychczasowych badaniach, ani w źródłach.

Inaczej natomiast przedstawia się sprawa z polityczną i społeczną stroną zagadnienia. Włączenie ziem ukraińskich do Korony oznaczało bowiem początek wielkich konfliktów społecznych, religijnych i narodowych. Oznaczało także stopniowe i dość szybkie narastanie problemu kozackiego, który w niewiele lat później stał się nie tylko głównym problemem Ukrainy, ale także jedną z zasadniczych kwestii państwowych dawnej Rzeczypospolitej.

Pierwotne próby rozwiązania problemu kozackiego szły we właściwym kierunku. Zygmunt August w roku 1572 poleca hetmanowi koronnemu Mikołajowi Jazłowieckiemu utworzenie rejestru kozackiego tzn. oddziałów kozackich wziętych na służbę Rzeczypospolitej. Drugi taki rejestr tzw. rejestr Oryszowskiego tworzy Stefan Batory. Kozacy rejestrowi stają się elitą podporządkowaną tylko swemu dowódcy zwanemu starszym, ten zaś z kolei podlegał wyłącznie hetmanowi koronnemu.

Idea rejestru, jak najbardziej słuszna z punktu widzenia interesów państwa polskiego miała, niestety także i słabe strony. Przede wszystkim rejestr ów obejmował tylko część Kozaków, i to niewielką. Ci spośród nich, którzy nie dostąpili zaszczytu tej swoistej nobilitacji, stawali się jeszcze bardziej zaciękłymi przeciwnikami wszelkiego narzuconego im ładu i porządku. Jednocześnie między rejestrową elitą a masami Kozaków pozostałymi poza służbą Rzeczypospolitej, zarysowywały się coraz większe różnice społeczne. Zjawisko to brzemienne było na przyszłość w ostre konflikty, pogarszając i tak już skomplikowaną i groźną sytuację społeczno-polityczną na Ukrainie, wyraźnie zarysowującą się od końca XVI wieku. Można więc z pełnym poczuciem odpowiedzialności stwierdzić, że rejestr stał się poważnym elementem różnicowania społecznego Kozaczyzny a zarazem zarzewiem nowych niepokojów na południowowschodnich kresach Rzeczypospolitej.

Istniały jednak źródła poważniejszych i niebezpieczniejszych napięć na Ukrainie. Już za panowania Batorego dają się zaobserwować nowe, bardzo groźne objawy problemu kozackiego. Jak wspominałem Kozacy prowadzili z Tatarami bezustanną wojnę od momentu swego powstania, a walka z mongolskimi napastnikami była przecież jednym z czynników, które w sposób istotny przyczyniły się do powstania samej Kozaczyzny.

Ta ciągła wojna nie mogła się ograniczyć li tylko do terenów Dzikich Pól. Kozacy stale atakowani przez Tatarów z biegiem czasu, o czym była mowa, sami przechodzą do kontrataku i coraz częściej napadają na Krym a nawet i czarnomorskie wybrzeża Turcji. W końcu trudno było już znaleźć winnych, powstał stan *bellum omnium contra omnes*. Szczególne nasilenie zuchwałych napadów kozackich na ziemie tureckie przypada na drugie dzie-

sięciolecie XVII wieku, które przechodzi do tradycji historycznej pod nazwą heroicznej doby Kozaczyzny.

Sytuacja ta niosła za sobą bardzo groźne powikłania międzynarodowe. Było rzeczą zupełnie zrozumiałą, że tak wielkie mocarstwo, jakim była w tym czasie Turcja, nie może beczynn timer patrzeć na stałe pogwałcanie swego terytorium państwowego. Wysoka Porta żąda więc od Rzeczypospolitej, na terenie której istniała i działała przecież Kozaczyzna, by ukróciła samowolę piratów zaporoskich. Stefan Batory dbający o poprawne stosunki z imperium osmańskim, nie wahał się przed podjęciem stanowczych kroków. Chcąc ułagodzić gniew sułtana kazał trzydziestu schwytanych Kozaków, uczestników wyprawy na turecki port czarnomorski Tehinię w roku 1583, ściąć toporem na rynku lwowskim. Przy egzekucji obecny był czausz turecki, który miał później zdać relację swemu monarsze. Represje te nie odniosły żadnego skutku.

Ująć Zaporozców w karby, i to jeszcze mocniej, próbuje następca Batorego, Zygmunt III Waza. Wyrazem tego są dwie konstytucje sejmowe — *Porządek z strony Niżowców i Ukrainy* (1590) i *O Niżowcach* (1593) uchwalone pod wyraźną groźbą odwetu turecko-tatarskiego. W roku 1589 zagony tatarskie pustoszące straszliwie Ukrainę i Podole, zapuściły się na przedpola Lwowa, jednocześnie zaś sułtan turecki zapowiedział wszem i wobec, że sam ukarze i zniszczy Kozaków skoro Rzeczpospolita jest tak bezsilna, iż nie jest w stanie tego uczynić.

Ustawa sejmowa z roku 1590 oddawała Kozaków pod bezwzględny nadzór hetmana koronn timer i zastrzała ogromnie represje za udział w jakichkolwiek wypadach na morze Czarne. Wracający z nielegalnej wyprawy ze zdobyczą miał być karany „na gardle” czyli śmiercią. Władza zapowiadała bezwzględne postępowanie również wobec szlachty a nawet panów i kniaziów, którzy będą uprawiać szkodliwy dla państwa proceder kozacki.

Już po pierwszych buntach kozackich (o czym będzie mowa niżej) sejm 1593 roku uchwalił nową, wspomnianą konstytucję (*O Niżowcach*), jeszcze bardziej antykozacką niż ustawa z 1590 roku. Czytamy w niej: „Niżowcy i insi wszyscy ludzie, którzy swowolnie kupili się, najazdy jakie czyniąc abo gwałty i także granice państw naszych chcieliby swobodnie przechodzić, mają być miani za hostes patriae et perduelles (wrogów ojczyzny i zdrajców).” W dalszym ciągu czytamy, że przeciw owym zdrajcom ma być bezzwłocznie wyprawione wojsko, a szlachta, która weźmie udział w tłumieniu najmniejszego buntu, ma być wolna od jakiegokolwiek odpowiedzialności za zabicie Kozaka.

Polityka wzmożonych represji nie przyniosła żadnych wyników.

Napięcie na Ukrainie rośnie coraz bardziej, a wkrótce dochodzi do pierwszego powstania kozackiego, na czele którego stanął Krzysztof Kosiński, postać zresztą dość dwuznaczna (1593).

Znacznie potężniejszym i bardziej autentycznym zrywem, największym do czasów powstania Chmielnickiego, było następne powstanie kozackie, na czele którego stanął Semen Nalewajko. Objęło ono nie tylko wszystkie ziemie ukraińskie ale i część białoruskich. Zbuntowani ponoszą klęskę, a kapitulacja wojsk Nalewajki na uroczysku Sołonica (17 czerwca 1596)) kończy się tragicznie. Polacy wzburzeni poprzednimi okrucieństwami Kozaków mordują część jeńców, którzy im się poddali. Dziewiętnastowieczny historyk ukraiński, piszący po rosyjsku, Pantelejmon Kulisz napisze o tych wydarzeniach przeszło dwa wieki później: „Straszne sceny, straszny zasiew nieprzejdanej wrogości w przyszłości.”

Niemal równolegle z pierwszymi powstaniami na Ukrainie dojrzewa sprawa unii kościołów prawosławnego i rzymskokatolickiego w Rzeczypospolitej. Sprawa oceny tej unii zwanej brzeską (1596) jest sprawą skomplikowaną a nawet kontrowersyjną. Zwykliśmy patrzeć na nią i oceniać ją z perspektywy późniejszych jej dziejów i bolesnych doświadczeń. Realia końca XVI i pierwszej połowy XVII wieku były jednak inne. Nie ulega wątpliwości, że dzieło brzeskie przyczyniło się do nowych sporów, konfliktów i walk.

Przed wszystkim większość społeczeństwa ruskiego nie tylko nie poparła jej, lecz nawet czynnie przeciwstawiła się jej wprowadzeniu. Sytuację na Ukrainie po roku 1596 określiłem kiedyś w ten sposób, że z jednej strony mieliśmy do czynienia z hierarchią bez wiernych, tzn. z Kościołem unickim, z drugiej zaś z wiernymi bez hierarchii tj. z Kościołem Prawosławnym. Sądzę, że sformułowanie to zachowało swą aktualność.

Do silnych konfliktów społecznych wstrząsających Ukrainą od pewnego czasu, dochodzi teraz nowy element — zaciekle walka przeciw unii, w obronie prawosławia. Hasło walki w obronie „jedyniej, prawdziwej greckiej wiary” (tj. prawosławia) podejmuje wkrótce Kozaczyzna. Stają się one jednym z najważniejszych jej haseł w walce z Rzeczypospolitą.

Nie mogę w tym miejscu szerzej rozwinąć tematyki unii posiadającej, jak to już zaznaczono wyżej, kapitalne znaczenie dla interesujących nas tu problemów. Celowe natomiast wydaje się postawienie pytania, czy istniała jakaś alternatywa dla rozwiązania spraw kościelnych na wschodnich terenach Rzeczypospolitej. Sądzę, że tak. Był nim autokefaliczny Kościół Prawosławny w państwie polsko-litewskim. Idea ta nie była nowa, zrealizowano ją jednak dopiero po odzyskaniu niepodległości, w latach dwu-

dziestych naszego wieku, a pod względem formalno-prawnym sfinalizowano ostatecznie w roku 1948, kiedy to Polski Kościół Prawosławny otrzymał autokefalię od patriarchy moskiewskiego.

W wytworzonych po unii brzeskiej warunkach zdelegalizowane prawosławie szuka sojuszników przeciw Kościołowi Rzymsko-Katolickiemu i Rzeczypospolitej, zarówno w kraju jak i za granicą. W roku 1620 przebywający na Ukrainie patriarcha jerozolimski Teofanes działając w interesie dwóch wrogów Polski — Turcji i Moskwy, dokonuje w Kijowie aktu wskrzeszenia zlikwidowanej po roku 1596 hierarchii prawosławnej. Akt był wprawdzie nielegalny, mimo to Kościół Prawosławny w Rzeczypospolitej został *de facto* odbudowany. Jego odrodzenie odbyło się przy całkowitym poparciu Kozaczyzny, na czele której stał wówczas jeden z najinteligentniejszych i najwybitniejszych jej przywódców, hetman Piotr Konaszewicz-Sahajdaczny. Kozacy, o których później wojewoda kijowski Adam Kisiel powie, iż byli *religionis nullius*, zawierają teraz coś na kształt przymierza z prawosławiem i stają się jego gorliwymi obrońcami.

Szczególnie wyraźnie dało się to zaobserwować w czasie kolejnego powstania na Ukrainie, znanego jako powstanie Tarasa Fedorowicza (1630). Wtedy to przez Niż i całą Ukrainę popłynęła fala agitacji religijno-politycznej. Hetman wielki koronny Stanisław Koniecpolski, który z racji sprawowanego urzędu troszczył się o bezpieczeństwo państwa, pisał wówczas: „Napłynęły do nich (tj. Kozaków) listy od niektórych osób tak duchownych, jak świeckich religiej greckiej, w których powiadamiali, że ich wiarę znoszą Polacy, cerkwie niszczą, prosząc, aby się przy wierze swojej oponowali. Namowy te rozdrażniły czern i całą Ukrainę poruszyły tak, że nikt z tamtejszych obywateli nie był bezpieczny w swoim domu. Wydało zaraz swawoleństwo uniwersały, że o wiarę idzie (...) W krótkim czasie zebrało się ich kilkadziesiąt tysięcy.”

W latach dwudziestych i trzydziestych XVII wieku fala powstań ogarnęła Ukrainę. Oprócz wspomnianego powstania Tarasa Fedorowicza wymienić trzeba i inne wcześniejsze — Marka Żmajły (Izmały) (1625) i przede wszystkim potężne bunty lat trzydziestych, które w moim przekonaniu przekreśliły ostatecznie możliwość korzystnego dla Polski rozwiązania kwestii kozackiej. W latach trzydziestych chwytają Kozacy za broń pod wodzą Sulimy. W roku 1635 zniszczył on kresową fortecę Kudak, przy pomocy której Rzeczpospolita miała trzymać Zaporozców w ryzach i przede wszystkim uniemożliwiać im „chadzki” na morze Czarne. W roku 1637 na czele nowego buntu staje Paweł Michnowicz. Sytuacja stała się bardzo groźna.

2 września tegoż roku hetman Koniecpolski wydał w Barze uni-

wersał do starostów, dzierżawców, podstarościch, namiestników i wszystkich urzędników ukraińskich wzywając ich do bezwzględnej walki ze zbuntowanymi Kozakami. Uniwersał ten to nie zwyczajny dokument wzywający do przywrócenia spokoju i porządku na Ukrainie, do czego przecież hetman był zobowiązany, lecz deklaracja głosząca konieczność bezwzględnej walki z Kozaczyzną. Świadczą o tym przede wszystkim ostatnie słowa uniwersału.

„Jeżelibyście też ich dostać nie mogli — czytamy — abyście Waszmościowie owych na żonach, dzieciach karali i domy ich wniwecz obrócili, gdyż lepsza jest rzecz, żeby pokrzywa na tem miejscu rosła, aniżeli, żeby się zdrajcy Jego Królewskiej Mości i Rzeczypospolitej tam mnożyli.”

Wskutek choroby hetman wielki Stanisław Koniecpolski nie mógł osobiście pokierować działaniami wojennymi przeciw powstańcom na Ukrainie. Misję tę, w porozumieniu z królem Władysławem IV zlecił swemu zastępcy hetmanowi polnemu Mikołajowi Potockiemu. 16 grudnia 1637 roku doszło pod wsią Kumejki na południe od Kaniowa do wielkiej bitwy, w której wojsko polskie zadało ciężką klęskę Kozakom. Zmuszeni oni zostali do kapitulacji, co uczynili w specjalnym akcie podpisanym 24 grudnia 1637 pod Borowicą, zdając się na łaskę i niełaskę zwycięzców, jako — przytaczam tu dosłowny tekst dokumentu — „najniżsi podnózkowie Majestatu Jego Królewskiej Mości.”

Jakąś ironią dziejową, że użyję tego mocnego określenia, było to, iż kapitulację tę podpisał w imieniu pokonanych Kozaków ówczesny pisarz wojska zaporoskiego Bohdan Chmielnicki. Pawluk i inni przywódcy zostali wydani w ręce polskie, a następnie, wbrew uprzednim zapewnieniom, straceni w Warszawie.

Sprawą kozacką zajął się sejm zwołany wiosną 1638 roku do Warszawy. Wydaje się, iż był to naprawdę ostatni już moment, kiedy istniała jeszcze szansa rozwiązania problemu kozackiego zgodnie z polską racją stanu, a które jednocześnie byłoby do przyjęcia na Ukrainie. Niemożliwe jest nie tylko w tym miejscu, ale chyba w ogóle, wyjaśnić w pełni, dlaczego tego nie uczyniono. Podstawą dyskusji sejmowej stał się projekt złożony przez hetmana Koniecpolskiego, a przewidujący całkowite i bezwzględne podporządkowanie Kozaków Rzeczypospolitej, przede wszystkim poprzez powołanie komisarza królewskiego, który by sprawował nadzór nad Kozakami rejestrowymi.

Ostatecznie uchwalono specjalną konstytucję w sprawie, o której mowa (*Ordynacyja wojska zaporowskiego rejestrowego w służbie Rzeczypospolitej będącego*). Czytamy w niej, iż Rzeczpospolita odniósłszy zwycięstwo nad rebelią postanawia „wszelkie ... ich (tj. Kozaków) dawne prawa, starszeństwa, prerogatywy, do-

chody i inne godności przez wierne posługi ich od przodków naszych nabyte, a teraz przez tę rebelię stracone na wieczne czasy im odejmujemy chcąc mieć tych, których losy wojny pozostawiły wśród żywych, za w chłopcy obrócone pospólstwo."

To był, śmiem twierdzić, katastrofalny błąd. Istota jego polegała na przyjęciu założenia, że Kozaków, tych znakomitych żołnierzy stepowych uda się przekształcić w pracowitych, z cierpliwością znoszących swą pańszczyźnianą dolę chłopów. Świadczyło to o braku realizmu politycznego i społecznego ze strony tych, którzy tak rozumowali i którzy podjęli na sejmie 1683 roku wspomnianą uchwałę.

Przyszło dziesięć lat spokoju na Ukrainie, spokoju, który był brzemienny w nadciągające konflikty. Typowa cisza przed burzą. Nadszedł rok 1648. Wybuchło powstanie Chmielnickiego, które, jak się miało okazać, zadało śmiertelny cios idei porozumienia już nie tylko polsko-kozackiego, ale szerzej — polsko-ukraińskiego.

Przed laty pisałem w książce *Dzikie Pola w ogniu*: „Zapyta ktoś, czy istniał realny sposób rozwiązania sprawy kozackiej i w ogóle sprawy Ukrainy. Możemy na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, aczkolwiek zawsze pamiętać musimy, że tego, co widzą i o czym wiedzą przyszłe pokolenia, przeważnie nie mogło wiedzieć i nie wiedziało pokolenie, które było świadkiem wydarzeń. Jeżeli jednak na postawione pytanie odpowiemy twierdząco, to głównie dlatego, że przecież w dwadzieścia lat później wyszedł ze strony polskiej projekt rozumny i dalekowzroczny, projekt unii hadziackiej, wskazujący wyraźnie na możliwość rozsądnego rozwiązania kwestii kozackiej i ukraińskiej w dawnej Rzeczypospolitej. Ale ten słuszny projekt z roku 1658 był o wiele lat spóźniony, a morze wylanej obustronnie krwi przekreśliło wówczas całkowicie możliwość polubownego rozwiązania palącego problemu. Jak wyglądałaby sytuacja, gdyby projekt hadziacki pojawił się w roku 1638? Trudno twierdzić na pewno, pozwalamy sobie wszakże wyrazić przypuszczenie, że Hadziacz w roku 1638 miał poważne szanse pomyślnej realizacji.

Sejm 1638 roku zadecydował inaczej. Najlepszą, ostatnią okazją do tego, aby rozsądnie rozwiązać problem kozacki, zaprzepaszczone. Całkowite zwycięstwo militarne nad Kozakami pozwalało na to, by Rzeczpospolita wprowadziła w życie pojednawczą politykę wobec Ukrainy..."

Nie jeden pogląd, który wyraziłem we wspomnianej książce, napisanej przed ćwierćwieczem, muszę dziś poddać rewizji. Przytoczony wyżej nie. Nie ja zresztą pierwszy spośród historyków opinie taką sformułowałem. Są jednak zdecydowani przeciwnicy

takiego stawiania sprawy. Jeden z historyków polskich wysunął ciekawą hipotezę, wyjaśniającą, dlaczego porozumienie z Kozaczyzną było w ogóle niemożliwe, a tym samym pogląd, że idea unii hadziackiej zrodziła się dwadzieścia lat za późno, jest niesłuszny. Otóż historyk ów, przyjmując za punkt wyjściowy swych rozważań nie pozbawioną słuszności tezę, iż osią dziejów dawnej Rzeczypospolitej była walka między *Maiestatem et libertatem*, twierdzi, że Kozaczyzna w oczach szlachty, murem stojącej za wolnością, była zdecydowanym wrogiem owej wolności szlacheckiej. Nie było więc możliwe porozumienie się szlachty, a więc Rzeczypospolitej z Kozaczyzną.

Hipoteza tyle ciekawa, co dyskusyjna, warta jednak bez wątpienia przemyślenia.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i wydawnictw, art. 2 pkt 3, 1, 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Zbigniew Wójcik

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Nie mamy dotąd całościowego, naukowego opracowania dziejów Kozaczyzny Zaporoskiej w języku polskim. W tej sytuacji z opracowań ogólnych do okresu, który nas interesował w niniejszym artykule, można wskazać zarysy popularnonaukowe Władysława Tomkiewicza, *Kozaczyzna ukraińska*, Lwów 1939, Leszka Podhorodeckiego, *Sicz Zaporoska*, Warszawa 1960 i autora niniejszego artykułu — *Dzikie Pola w ogniu* (I wyd. W-wa 1960, III wyd. W-wa 1968) oraz wstęp do wydawnictwa: *Eryka Lassoty i Wilhelma Beauplana opisy Ukrainy*, Warszawa 1972. Pomogą w zrozumieniu całości zagadnienia odpowiednie rozdziały zarysu pióra Władysława A. Serczyka, *Historia Ukrainy*, Wrocław 1979.

Z dawniejszych prac warto polecić, ale jedynie jako przyczynek do historii poglądów na problem kozacki i ukraiński pracę Franciszka Rawity Gawrońskiego, *Kozaczyzna ukraińska w Rzeczypospolitej do końca XVIII wieku*, Warszawa 1922.

Świetny, chociaż niewątpliwie w niejednym fragmencie dyskusyjny szkic wprowadzający w szeroko pojętą problematykę historii Ukrainy dał Władysław Tomkiewicz, *Ukraina między Wschodem i Zachodem*, (Sprawy Narodowościowe, 12, 1938). Tenże zmarły w roku 1982 historyk, wiele aspektów interesującej nas tu tematyki przedstawił w obszernej, gruntownej pracy: *Jeremi Wiśniowiecki 1612—1651*, Warszawa 1933 a także w innych studiach źródłowych: *Cerkiew dyzunicka w*

dawnej Rzeczypospolitej, (Przegląd Powszechny t. 200/1933, t. 201/1934); *Zasięg kolonizacji polskiej na ziemiach ruskich* (ib. t. 197/1933); *Bitwa pod Kumejkami* (16 XII 1637), (Przegląd Historyczno-Wojskowy, t. 9/1937) i przede wszystkim, *Ograniczenie swobód kozackich w roku 1638*, (Kwartalnik Historyczny, 1930).

Do spraw unii brzeskiej zachowują wciąż wartość prace Kazimierza Chodynickiego, *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370—1632*, Warszawa 1934, Edwarda Likowskiego, *Unia brzeska* (r. 1596), Warszawa 1907, Konstantego Lewickiego, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596*, Lwów 1933 i przede wszystkim Oskara Haleckiego, *From Florence to Brest (1439—1596)*, Rome 1958. Do problemów narodowościowych: Teresa Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty i Kozaczyzny na Ukrainie od końca XVI do połowy XVII wieku*, Warszawa 1985. Bardzo istotny problem poruszył w bardzo ciekawym studium Andrzej Kamiński, *Polish-Lithuanian Commonwealth and Its Citizens (Was the Commonwealth a Stepmother for Cossacks and Ruthenians?)* (w:) *Poland and Ukraine. Past and Present*, Edmonton, Toronto 1980 (materiały sesji naukowej w Hamilton, październik 1977).

Z literatury obcej wymienić należy przede wszystkim monumentalne dzieło Mychajły Hruszewskiego, *Istorijska Ukraina-Rusy*, t. VII—VIII, Kijów 1909. Marksistowskie ujęcie dziejów Kozaczyzny przedstawił W. A. Gołobuckij, *Zaporożskoje Kozaczestwo*, Kijów 1957. Bardzo cenne studium wyszło spod pióra J. D. Isajewycza, *Bratstwa ta ich rol w rozwytku ukrajinśkoj kultury XVI—XVIII st.*, Kijów 1966. Najnowsze opracowanie syntetyczne — *Istorijska Ukrain'skoj SSR*, t. 2, Kijów 1982 (rozdział V).

UKRAIŃCY I POLACY — KSZTAŁTOWANIE SIĘ WZAJEMNEGO OBRAZU I STEREOTYPU

Wzajemne oceny i opinie wymienionych w tytule narodów powstawały w toku trudnego na ogół współżycia nacechowanego walką polityczną, a niekiedy konfliktami zbrojnymi.

Akty współpracy i przyjaźni dotyczyły bardziej poszczególnych kręgów i sfer ideowych niż ogółu członków obu społeczności. Wzajemne charakterystyki formowały się stopniowo, ulegały pewnym zmianom, zahamowaniom, odżywały na nowo, zachowując określone elementy stałe. W odróżnieniu jednak od stosunków polsko-niemieckich obraz Polaków w oczach ukraińskich i *vice versa* nie był kształtowany w sposób zorganizowany i centralnie sterowany, jak to miało miejsce na przykład ze strony Niemiec w okresie Hakaty lub II wojny światowej. Z tego powodu opracowania naszego tematu nie sposób ograniczyć do wąskich ramek chronologicznych. Naszą cezurę czasową zamykamy wybuchem II wojny światowej, okres z przełomu wieku będzie nas interesował szczególnie, ale poświęcimy również sporo miejsca czasom formowania się nowoczesnej świadomości narodowej Ukraińców. Za początek tego okresu możemy uważać drugą połowę lat czterdziestych ubiegłego stulecia, gdy na terenie Galicji w walkach wyborczych, polemikach prasowych i utarczkach sejmowych zaczęły powstawać bądź odnawiać się i utrwalać wzajemne oceny, wyobrażenia i stereotypy.¹

W doborze źródeł orientować się będziemy głównie na przekazy i opinie polityków, publicystów, historyków, ideologów, w miarę możliwości bardziej znanych, o szerszej i głębszej sile oddziaływania. Do źródeł literackich sięgamy jedynie wtedy, gdy dany utwór stał się przyczyną ostrych kontrowersji narodowych, zostawiając wyraźny ślad w świadomości otoczenia.

Przypomnieć wypada, że do początku lat czterdziestych zeszłego

¹ Pod terminem stereotyp rozumiemy — jak to w socjologii się uтарыło — sąd wartościujący, stosunkowo stały, związany z określoną tradycją, zabarwiony stosunkiem emocjonalnym, zawierający pewną dawkę przesady bądź zniekształcenia. Omówienie różnic interpretacyjnych tego pojęcia zob. Adam Scharf, *Stereotypy a działanie ludzkie*, Warszawa 1981.

stulecia w opinii Polaków Ukraińcy stanowili szczep polski, różniący się jedynie położeniem społecznym i obrządkiem religijnym. Język ukraiński uważano za narzecze języka polskiego, a ich kulturę za regionalną odmianę kultury polskiej.² Asymilację Rusi³ uznawano za „fakt bezsporny, naturalny, powszechnie zrozumiały”,⁴ aczkolwiek objawy pewnych procesów przeczyły już takiemu przeświadczeniu. Jak pamiętamy, w lutym 1846 roku, w Galicji Zachodniej (pow. Tarnów) miał miejsce wybuch krwawej rebelii chłopskiej przeciwko miejscowemu ziemiaństwu, tzw. „rabacja” Szeli, nazwana tak od nazwiska przywódcy. Jaki miała ona odźwięk na terenie ukraińskim, zorientować się możemy z raportu Dyrekcji okręgu policyjnego Tarnów z dn. 25.03.1846 r. Pamiętać przy tym należy, że ziemianie w Galicji Wschodniej — to Polacy wyznania rzymsko-katolickiego, a Rusini — to chłopci obrządku grekokatolickiego.

„Der Hass gegen die Lachi (Polen) besteht hier traditionsmässig; er entspringt aus der verschiedenen Nationalität und Religion, aus dem gegenseitigen Verhältnisse des Bedrückten und Bedrückers, und wird auch zum Theile von griechisch-katholischen Geistlichkeit aus Hass und Rivalität gegen der Jesuiten in einer Art genährt, die weiter geht, als man glauben mag. «Budemo Lacham hołowy rizaty» (wir werden die Lachen um einem Kopf kürzer machen) ist hier schon seit Jahren zu hören. Die Unterthane hörten und hören immer mehr von den Metzeleien und Plünderungen in den westlichen Kreisen — es wird Mühe kosten, dieselben in Ordnung zu erhalten.”⁵

Jak widzimy, na terenie narodowościowo mieszanym (w tym wypadku polsko-ukraińskim) konflikt społeczny momentalnie przybierał postać antagonizmu narodowościowego. Ten aspekt sprawy

² J. Kozik, *Miedzy reakcją a kontrrewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1948—1849*, Kraków 1975 s. 184.

³ Mniej więcej do początku XX wieku Ukraińcy w Galicji nazywali siebie Rusinami. Używali tej nazwy również Polacy i Niemcy (*Ruthenen*). W zależności od kontekstu dla uproszczenia narracji obok nazwy Ukraińcy będziemy posługiwać się również terminem Rusini.

⁴ St. Kieniewicz, *Adam Sapieha (1828—1930)*, Lwów 1939 s. 340, cytuję za J. Kozik... j.w. s. 184.

⁵ R. Rozdolski, *Die Bauernabgeordneten im konstituierenden österreichischen Reichstag 1848—1849*, Wien 1976, s. 9. „Nienawisć do Lachów (Polaków) istnieje tu tradycyjnie; wynika ona z różnicy narodowości i religii, z wzajemnego stosunku uciskanych i uciskających, i podtrzymywana jest częściowo przez duchowieństwo grekokatolickie z niechęci i rywalizacji wobec jezuitów w sposób dalej idący, niżby można było sądzić. «Budemo Lacham hołowy rizaty» (skróćmy Lachów o głowę) można tu już od lat słyszeć. Poddani słyszeli i słyszą coraz więcej o rzeziach i grabieżach w zachodnich okręgach — utrzymanie ich w ryzach wymagać będzie wysiłku”.

nie zawsze był dostrzegany przez stronę polską, skoro w dwa lata później, w marcu 1848 roku na Zjeździe Słowiańskim w Pradze Polacy usilnie próbowali przekonać Ukraińców, że „nie są oni narodem”, że nie może przecież „naród w narodzie istnieć”.⁶ Opinia ta stała się powodem wielu spięć między dynamicznie narastającym ruchem ukraińskim a Polakami. Po stronie polskiej przetrwała ona (zwłaszcza wśród odłamów prawicowych) — przybierając różnorodne odcienie i posługując się różnorodną argumentacją — aż do wybuchu II wojny światowej.

Po stronie ukraińskiej istotę stosunków polsko-ukraińskich próbował wyjaśnić w latach sześćdziesiątych XIX stulecia znany historyk Uniwersytetu Kijowskiego prof. Włodzimierz Antonowycz. Twierdził on, że Polacy w dziejach ludzkości reprezentują pierwiastek arystokratyczny; naród zaś ukraiński jest nosicielem (wcieleniem) dążeń demokratycznych i ludowych zarazem. Najdobitniej ujawniły się te jego dążenia w ustanowieniu całkowicie demokratycznej formy rządzenia — wieców ludowych. Okresy zaś klęsk i niepowodzeń Ukraińców, okresy dewiacji w ich dążeniach demokratycznych tłumaczył Antonowycz negatywnym wpływem polskiego prawa, skażonego duchem arystokracji.⁷ Tłumaczenie to — przypomnijmy — było odmianą koncepcji polskich i rosyjskich o zniekształcającym wpływie Niemców lub prawa niemieckiego na prawidłowy, demokratyczny tok dziejowy tych narodów słowiańskich.

Główne elementy teorii Antonowycza okazały się nadzwyczaj trwałe. Nie był on zresztą jej jedynym twórcą i głosicielem, ale najostre ję ją formułował. Petersburski historyk Ukrainy Mykoła Kostomarov reprezentował jej łagodniejszą odmianę. Sformułował ją w roku 1861. Według niego Polacy i Ukraińcy mają zbliżone charaktery narodowe, stanowią jakby dwa konary jednego pnia, które rozrosły się w odmiennych kierunkach: Polacy wyrobili sobie postawę wielkopańską, arystokratyczną, Ukraińcy zaś ludową i demokratyczną. Ale takie ujęcie — zastrzega się Kostomarov — chociaż trafne, nie oddaje w pełni zjawiska, ponieważ arystokracja polska była jednocześnie na tyle demokratyczna, iż przeszkodził rozwojowi feudalizmowi w swoim kraju, Ukraińcy zaś raz po raz wyłaniali władze oligarchiczne.⁸

Postacią wyjątkową co do siły oddziaływania na swoich rodaków ukraińskich był Mychajło Dragomanow (w 1864—1875 docent hi-

⁶ J. Kozik, j.w. s. 72.

⁷ L. Bilas, *Geschichtsphilosophische und ideologische Voraussetzungen der geschichtlichen und politischen Konzeption M. Hruschewskyjs*, w: „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 1956 nr 4, s. 265.

⁸ D. Doroszenko, *Narys istorii Ukrainy*, München, 1966, s. 146.

storii Uniwersytetu Kijowskiego, później działacz emigracyjny). Poza skrajną prawicą nacjonalistyczną wszystkie odłamy społeczeństwa ukraińskiego (od liberałów do komunistów) w większym lub mniejszym stopniu ulegały oddziaływaniu jego myśli. Jako wybitny historyk, socjalista, teoretyk kwestii narodowej i działacz polityczny, nie mógł, rzecz jasna, pominąć sprawy stosunków polsko-ukraińskich.

Według oceny z roku 1895 czołowego publicysty Polskiej Partii Socjalistycznej Leona Wasilewskiego — w poglądach Dragomanowa „brak jakichkolwiek oznak szowinizmu ukraińskiego”,⁹ odwrotnie, zwalczał on przejawy tego uczucia wśród swoich rodaków. Wobec Polaków — podkreślał Wasilewski — starał się być „obiektywnym i sprawiedliwym”, a nawet niejednokrotnie „występował w ich obronie przeciwko szowinistom małoruskim”,¹⁰ choć jednocześnie czuł do nich jakby „niedowierzanie a nawet niechęć.”¹¹ Wywodziło się to — wyjaśnia Wasilewski — ze sprzeciwu wobec dążeń Polaków do odbudowania swojego państwa w granicach przedrozbiorowych, to znaczy z prawobrzeżną Ukrainą włącznie, co zdaniem Wasilewskiego — wypowiedź pochodzi z roku 1902 — wcale zresztą nie byłoby dla Ukraińców groźne, bo „Polacy nigdy mniejszości narodowych nie uciskali”.¹²

Po raz pierwszy zetknął się Dragomanow z Polakami bliżej w czasie swoich studiów na Uniwersytecie Kijowskim tzn. w latach 1859—1863. Pierwsze wrażenie było raczej niekorzystne. Raziła go religijność polskich studentów, sposób traktowania przez nich służby domowej, „brak tolerancji wobec Rosjan i Ukraińców”.¹³ Szerze i bardziej przemyślane sądy o Polakach, Polsce i jej kulturze miał wypowiedzieć Dragomanow później, z okazji oceny studium ukraińskiego etnografa Pawła Czubińskiego: *Jewrei i Poliaki w Jugo-Zapadnom Kraju*.¹⁴ Pewne spostrzeżenia Czubińskiego potwierdzają obserwacje Dragomanowa, inne przyjmuje on z zastrzeżeniami, a niektóre całkowicie odrzuca. Czubiński zarzuca Polakom przesadny, skrajny katolicyzm, brak „równości” w trak-

⁹ E. Hornowa, *Ocena działalności Michała Dragomanowa w historiografii ukraińskiej, rosyjskiej i polskiej*. „Zeszyty Naukowe WSP Opolo”, Opolo 1967, s. 55—56.

¹⁰ Tamże s. 57.

¹¹ Tamże s. 56.

¹² Tamże s. 57. Swe pretensje do Polaków w tej sprawie uzasadnił Dragomanow w książce: *Istoriczeskaja Polska i wielikoruszkaja demokratija*, zob. *Sobranije soczynienij* W. P. Dragomanowa t. I Paris 1905.

¹³ E. Hornowa, *Problemy polskie w twórczości Michała Dragomanowa*. Wrocław 1978 s. 19.

¹⁴ M. P. Dragomanow, *Jewrej i Poliaki w Jugo-Zapadnom Kraje* (pierwodruk w 1875 r.), *Politicheskije soczynienija* t. I, Moskwa 1908 s. 217—267.

towaniu kobiety (z czego m.in. wynika posądzenie o brak zrozumienia dla idei emancypacji kobiet). Podkreśla typową dla Polaków ogólną antyrosyjskość, której podłożem jest jakoby rywalizacja o przodującą rolę w świecie słowiańskim. Ale są też inne — zdaniem Czubińskiego — motywy antyrosyjskości Polaków. Sama bowiem kultura rosyjska¹⁵ jest Polakom niesympatyczna, nie aprobuje jej demokratyzmu. Takie walory literatury rosyjskiej jak samokrytycyzm, a nawet skłonności demaskatorskie, tendencje do uwolnienia się od „romantyzmu” są Polakom obce. Polacy mieszkający na Ukrainie prawobrzeżnej nie czytają literatury rosyjskiej i odnoszą się do niej lekceważąco. Nawet studenci uniwersytetu ograniczają się jedynie do rosyjskiej lektury obowiązkowej; w ich prywatnych zbiorach nie stwierdzono żadnych książek rosyjskich.¹⁶

Dragomanow zakwestionował występujący u Czubińskiego sposób porównywania obu narodów, uważając za możliwą jedynie konfrontację poszczególnych, analogicznych, bliskich sobie grup społecznych. Przypomina też Czubińskiemu, iż sam używał takich określeń jak „demokratyzm powstańców” (chodzi o rok 1863, J. R.), wspominał „bezwzględna krytykę” powstańców wobec własnego społeczeństwa. Z kolei rosyjskie społeczeństwo nie jest tak powszechnie demokratyczne, jakby z pracy Czubińskiego wynikało. Dotyczy to też problemu kobiet. Polacy także, zdaniem Dragomanowa, są lepiej obznajmieni z rosyjską literaturą współczesną, niż Rosjanie z polską. Dobitnie o tym świadczy dorobek Rosjan i Polaków w dziedzinie przekładów literackich obu narodów. Brak zaś zainteresowania Polaków rosyjską literaturą naukową sprzed roku 1840 jest uzasadniony niskim poziomem tych prac. Zgadza się natomiast Dragomanow z Czubińskim, że w historii polskiej było wiele „stron ciemnych”, które zaciążyły na kulturze polskiej. „Trudne okoliczności”, szczególnie warunki bytu emigracyjnego, „odcisnęły swoje piętno” na polskiej myśli i literaturze XIX wieku, a wyjątkowe upolitycznienie polskiej inteligencji, absolutna dominacja sprawy narodowej doprowadziły ją do stanu „godnego pożałowania”.¹⁷ Dragomanow stwierdza także, iż stale żywione obawy o losy własnego narodu nie sprzyjają rozwojowi ducha krytyki, wzmacniają natomiast uczucie uwielbienia wobec wszystkiego co swoje, niezależnie od jego wartości, co pogłębia „ciemne strony

¹⁵ Czubiński podobnie jak Dragomanow (w tej publikacji), używając określeń „nasza kultura”, „kultura rosyjska” mają na myśli zarówno kulturę rosyjską, jak i jej „odłam” „małoruski”, tzn. kulturę ukraińską, pojęciem zaś „nasz kraj”, „Rosja” oznaczają niekiedy całość rosyjsko-ukraińską.

¹⁶ M. Dragomanow, *Jewrejt i Poliaki...*, s. 263, 270.

¹⁷ Tamże s. 57.

cywilizacji polskiej". Osobliwością sytuacji w Polsce jest to, że jej sfery konserwatywne i reakcyjne są bardziej świadome swoich celów, a demokratyczne bardziej rozproszone, niż ma to miejsce w Rosji.

Niezależnie od tych opinii wyśmiewał Dragomanow w roku 1872 szerzące się w rządowych sferach rosyjskich mrzonki o wyeliminowaniu kultury polskiej przez zastąpienie jej kulturą rosyjską. Przy wszystkich bowiem „niezdrowych cechach polskiej cywilizacji” i literatury polskiej od Mickiewicza poczynając, tkwią w tej kulturze cechy głęboko ludzkie, literaturę tę tworzyli jednostki o wybitnych talentach i wielkim natchnieniu, a co najważniejsze, znajduje ona żywy oddźwięk w polskim społeczeństwie, toteż dla Polaków nigdy nie straci swej siły fascynacji.¹⁸

Inaczej niż Antonowycz oceniał Dragomanow w 1870 roku oddziaływanie Polski i jej kultury na sąsiadów wschodnich: „wpływ Polski na Ukrainę nie był zgubny, był to wpływ europejski, który za pośrednictwem Polski oddziaływał nie tylko na Ukrainę, ale i na Moskwę i zapoczątkował proces tego oddziaływania Europy na Rosję (...), którego dobrodziejstw dla kraju nie odważają się odrzucić nawet najsłabiej słowianofile”¹⁹

Zdaniem Ukraińców największe „zasługi” na polu budzenia i utrwalania antagonizmów polsko-ukraińskich przyznać wypada książce *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza, powieści o powstaniu na Ukrainie w połowie XVII wieku.²⁰ Ogromnej poczytności tego dzieła w Polsce nie ma potrzeby dowodzić. Do roku 1935 była to obowiązkowa lektura szkolna²¹ dziś jeszcze badania czytelnictwa potwierdzają jej wyjątkową popularność.

Entuzjastyczne przyjęcie powieści Sienkiewicza przez czytelnika polskiego (powieść ukazała się w 1884 r.), wypowiedzi niektórych krytyków przypisujących jej walory arcydzieła literackiego oraz epickiego odtworzenia dziejów na miarę Homera²² zmusiło Ukraińców do zabrania głosu w tej sprawie.

Jako pierwszy odezwał się wspomniany już historyk Włodzimierz Antonowycz, publikując obszerną recenzję, rzec by można — roz-

¹⁸ M. Dragomanow, *Wsteczna polityka Germanii i obruszenie*, w: *Polityczne socjetywizm*, t. I... s. 57.

¹⁹ Cytuję za: E. Hornowa, *Ocena działalności Michała Dragomanowa...* s. 29.

²⁰ M. Demkowycz-Dobriański, *Ukraińsko-polski stosunki w XIX stuleciu*, München 1969 s. 107.

²¹ Tamże s. 111.

²² T. T. Jeż (Z. Miłkowski), „*Ogniem i mieczem*”, powieść z lat dawnych przez Henryka Sienkiewicza, „*Przegląd Tygodniowy*” 1884, nr 15–18, przedruk w: *Henryk Sienkiewicz. Życie i twórczość*. Materiały zebrala i wstępem opatrzyła Janna Kulczycka-Saloni, Warszawa 1966 s. 198, 207.

prawę analityczno-polemiczną na temat tej książki.²³ Podkreśla on, że Sienkiewicz przypisuje Ukraińcom takie cechy jak wyjątkowe okrucieństwo, prymitywizm umysłowy i moralny, brawurowa odwaga, nagminne pijaństwo, dzikość. Ten ostatni przymiotnik występuje w *Ogniem i mieczem* szczególnie często. Charakteryzować ma on również zwycięskiego wodza Kozaków Bohdana Chmielnickiego i to od pierwszej chwili spotkania z nim czytelnika na początku książki. Antonowycz stwierdza, iż takie określenia jak, „dzicz co się urwała z łańcucha”, „hultajstwo hajdamackie”, „lud dziki z natury”, „hołota łaknąca krwi i mordu”, „dziki naród przez szlachtę przekształcony z opryszków na rolników, odczuwający istnienie prawa (...) i porządku jako ciężar” — to częste epitety używane przez polskiego powieściopisarza wobec Ukraińców.²⁴ Nic więc dziwnego, że — jak stwierdza recenzent — książka na nowo obudziła gasnące już, częściowo zapomniane antagonizmy, uprzedzenia i namiętności. Zdecydowany sprzeciw Antonowicza wywołało stwierdzenie Sienkiewicza, iż w wojnie z kozactwem ukraińskim Polska spełniała misję cywilizacyjną, była „kulturtregerem” wobec „dziczy” kozacko-ukraińskiej. Antonowycz przyznaje, że pewne aspekty cywilizacyjne „po jednej stronie” (tzn. chyba po stronie polskiej — J. R.) mogły być nieco bardziej rozwinięte, ale istota konfliktu sprowadzała się głównie do zacieklego oporu strony ukraińskiej przeciwko:

— narzucaniu chłopom poddaństwa i to w czasie, gdy na Zachodzie Europy system ten ulegał zanikowi, bądź już nie istniał;

— zakusom jezuitów dążących do stopniowego wyeliminowania prawosławia i tym samym pozbawienia Ukraińców ich cech narodowych.²⁵ Książka Sienkiewicza — konkludował historyk ukraiński — stanowi apologię wszystkich tych wad społeczeństwa polskiego, które zadecydowały o jego cywilizacyjnym i narodowym upadku, a mianowicie: megalomanii narodowej i stanowej, pogardy wobec „niższych”, tzn. chłopów, okrucieństwa sfer wyższych, gdy zagrożony jest monopol ich panowania.²⁶ Na tym wniosku jednak Antonowycz nie poprzestaje. Szerokie powodzenie powieści — jego zdaniem — tylko częściowo tłumaczy się „sangwinicznymi” cechami charakteru Polaków, dowodzić ma ono też, iż znaczna część społeczeństwa polskiego, „zauroczona” przez jezui-

²³ W. Antonowycz, *Chmielnyczczyna w powieści H. Sienkiewicza*, Wiedeń 1917, pierwsze wydanie 1885.

²⁴ Tamże s. 9.

²⁵ Tamże s. 12, 19, 25.

²⁶ Tamże s. 29.

tów, tkwi nadal w ciasnych poglądach XVII stulecia, pozostając daleko w tyle za rozwojem kultury i myśli europejskiej.²⁷

Dyskusja z przytaczanymi opiniami nie jest naszym zamiarem. Na marginesie jednak wypowiedzi Antonowycza wypada przypomnieć, że żadne wybitne dzieło sztuki nie da się sprowadzić jedynie do głoszonych w nim poglądów politycznych, nawet jeśli są z góry zamierzone i otwarcie deklarowane. Toteż popularność *Ogniem i mieczem* nie oznacza bynajmniej koniecznej aprobaty poglądów społecznych w nim zawartych przez entuzjastów tej powieści.

Gwoli obiektywizmu przypomnieć również wypada, że liczni historycy polscy, rosyjscy [Siergiej Sołowiow (1820—1879), Wasilij Kluczewskij (1841—1911)] i niektórzy ukraińscy [Pantelejmon Kulisz (1819—1897), po części Mychajło Hruszewskij (1866—1934)] dostrzegali w ruchu kozackim również cechy destrukcyjne, aspołeczne, które wynikały prawdopodobnie z faktu, iż od końca XVI wieku przytłaczająca większość ukraińskiego kozactwa nie prowadziła już działalności gospodarczej, a żyła wyłącznie z łupu, a więc ze zdobyczy wojennych. Ten aspekt sprawy Antonowycz w dyskusji z Sienkiewiczem całkowicie pominął, a pośrednio nawet zaprzeczył jego istnieniu, co osłabiło sugestywność jego wywodów polemicznych.

Iwan Franko — wybitny galicyjsko-ukraiński pisarz, poeta, publicysta, krytyk literacki i znawca literatury polskiej — podobnie jak Antonowycz ocenił twórczość Sienkiewicza. Pisał on w 1907 r.: „Henryk Sienkiewicz, wielki polski przedstawiciel romantyzmu, pisarz o światowej sławie, genialny twórca wszechpolskiego szowinizmu, który skutecznie zatruł duszę narodu polskiego. W swoim sławnym cyklu powieściowym z XVII wieku przedstawił wszystkich sąsiadów Polski jako barbarzyńców, Polaków zaś jako wysoko cywilizowany, bohaterski naród. Kozacy ukraińscy, Szwedzi, Niemcy (krzyżacy) — wszyscy brutalni, okrutni rabusie, Polacy zaś — to okaz cnoty, nadludzie o ogromnej sile fizycznej”.²⁸

Przytoczona ocena Sienkiewicza nie wyczerpuje stosunku Iwana Franko ani do Polaków, ani nawet do Sienkiewicza. Gdy rozważał problemy literatury polskiej, abstrahując od sprawy narodowej, twórczość Sienkiewicza oceniał dość wysoko.²⁹ Był jednak Franko działaczem politycznym i na tym polu, w warunkach galicyjskich, gdzie Polacy mieli w swych rękach władzę lokalną,

²⁷ Tamże s. 4, 24—25.

²⁸ I. Franko, *Drei Riesen im Kampfe um einen Zwerg*, w: *Beiträge zur Geschichte und Kultur der Ukraine. Ausgewählte deutsche Schriften des Revolutionären Demokraten 1882—1915*, Berlin 1963, s. 437.

²⁹ M. Kupłowski, *Iwan Franko jako krytyk literatury polskiej*, Rzeszów 1974.

nie mogło się obejść bez konfliktów i starć, dla działacza ukraińskiego często nader przykrych. W ostatniej dekadzie zeszłego stulecia w Galicji niesłychanie zaostriżyła się walka polityczna wokół odbywających się okresowo wyborów do władz lokalnych. W toku tej walki i wbrew wcześniejszym ustaleniom Polskie Stronnictwo Ludowe zerwało więzi solidarności z ludowcami ukraińskimi i poparło rodzimy blok nacjonalistyczny. Od czasu tej pierwszej „zdrady” polskich sojuszników (1890 r.) krytyczne stanowisko Franki wobec społeczeństwa polskiego zaczęło narastać. Dawał on temu wyraz na łamach pism ukraińskich, wiedeńskich, a nawet polskiego „Kuriera Lwowskiego”, którego był współredaktorem. Twierdził on, iż upadek państwa polskiego ujawnił tak wiele brudu, zepsucia, braku charakterów, sprzedajności, cynizmu, iż młodsze pokolenie Polaków długo jeszcze musiało oddychać tą zepsutą atmosferą.³⁰ Zarazem ciosy, które spadły na naród polski, obudziły go też do życia. W ciągu stu lat ubiegłych od upadku państwa, dali Polacy tyle dowodów ofiarności, tyle oddania w walce że zmusili do podziwu nawet przeciwników swojej sprawy, zdążyli się też na potężny wzlot swej sztuki, nauki, literatury, dali genialną trójkę poetów: Mickiewicza, Krasińskiego, Słowackiego.³¹ Ale kultura polska, podobnie jak i całe społeczeństwo, obciążona jest poważną wadą: oderwanym od życia romantyzmem. Twierdził Franko, że nawet działania polityczne Polaków organizowane są pod „bezpośrednim wpływem narodowej poezji”, że to z „wielkich poematów narodowych” brały się takie „wysiłki” Polaków jak powstanie 1831, konspiracje w Galicji i Poznańskim, partyzantka Zaliwskiego i Konarskiego, ruchy 1846 i 1848 roku.³² Niepowodzenia nie zrażają Polaków. Są oni bowiem od dawna wyjątkowo „oporni na pojmowanie lekcji dziejowych”.³³ Wiarę polskiej inteligencji, iż prosty lud „równie boleśnie odczuwa utratę własnej polskiej świetności” (polnische Selbstherrlichkeit) uważał Franko za wręcz „naiwną”,³⁴ nawet tak krwawa lekcja jak rzeź Szeli nie przyczyniła się zrazu do otrzeźwienia Polaków, dopiero po roku 1863 romantyzm ich przygasł nieco ustępując miejsca postawie bardziej krytycznej. Za największą zdobycz cywilizacyjną ostatnich 20 lat w Galicji uważał Franko rozwijający się tam polski i ukraiński ruch ludowy, napotykaający jednak poważne przeszkody na swojej drodze. Jego zdecydowanym przeciwnikiem była

³⁰ I. Franko, *Poeta zdrady*, Warszawa, 1897, s. 10.

³¹ I. Franko, *Pollen und Ruthenen*, w: *Beiträge...*, s. 334.

³² I. Franko, *Suczasiński polski poety*, w: *Ziabrannia Tworiv u 50 tomach*, t. 31, Kyiw 1981 s. 385.

³³ Tamże.

³⁴ I. Franko, *Polen und Ruthenen...*, s. 334.

szlachta polska, konserwatywno-klerykalna, obskurancka, jeśli chodzi o oświatę ludu, nacjonalistyczna. Szlachetczyzna w pewnym stopniu tkwi zresztą w każdym polskim inteligencie — twierdził. Niezależnie od tego za kogo się uważa: konserwatystę, postępowca, demokratę, a nawet socjal-demokratę, wcześniej czy później inteligent polski zwraca się przeciwko chłopom, traktując ich w zależności od swojej przynależności politycznej bądź jako „bydło robocze”, bądź jako ciemną masę wymagającą opieki, bądź wreszcie, na modłę socjaldemokratyczną, jako „element wsteczny”, który im wcześniej „przetrawiony” zaniknie, tym lepiej dla postępu.³⁵ Tak konserwatywna szlachta stała się właściwie „mistrzem i rzecznikiem” całej polskiej inteligencji w Galicji.³⁶ W ślad za Dragomanowem wypominał Franko Polakom uparte dążenie do odbudowania swego państwa łącznie z obszarami ukraińskimi, mimo tylekroć składanych przez Ukraińców dowodów niechęci do pożycia we wspólnym organizmie państwowych³⁷, zarzucał im usuwanie z podręczników dla młodzieży ukraińskiej tematyki walk tego narodu o emancypację narodową, religijną i społeczną³⁸ oraz wpajanie młodzieży polskiej i ukraińskiej przeświadczenia o wyższości kultury polskiej, a zarazem „niższości” narodu ruskiego, o braku w nim „zdolności kulturotwórczych”.³⁹ Jednym słowem wysuwał Franko publicznie pod adresem społeczeństwa polskiego zarzut nacjonalizmu. Reakcja polska była ostra. Gwałtownie zaatakował Frankę dziennikarz Tadeusz Romanowicz, zarzucając mu polakożerstwo, lżenie narodu polskiego w „obcym” środowisku (publikacja Franki ukazała się w piśmie wiedeńskim), sugerował, iż wśliznął się Franko podstępem do społeczeństwa polskiego, by działać na jego szkodę.⁴⁰

W 1897 roku miały miejsce kolejne, najburzliwsze z dotychczasowych wybory do władz galicyjskich. Nadużycia i fałszerstwa wyborcze dokonywane były niemal otwarcie. Policja strzelała do wzburzonych chłopów. Rannych, zabitych i aresztowanych, przeważnie chłopów ukraińskich, ale też i polskich, liczono na setki. Było to dla Franki wstrząsem: „Cała perwersja i ukryta gdzieś głęboko we krwi pogarda dla narodu prostego, do prawa i pra-

³⁵ I. Franko, *Die Bauernbewegung in Galizien*, w: *Beiträge...*, s. 286.

³⁶ I. Franko, *Nieco o stosunkach polsko-ruskich w odpowiedzi p. T. Romanowiczowi*, Lwów, 1895 s. 25.

³⁷ I. Franko, *Polen und Ruthenen...*, s. 337.

³⁸ Tamże oraz I. Franko, *Die Grosstaten des Herrn Bobrzyński*, w: *Beiträgen...*, s. 383—384.

³⁹ I. Franko, *Polen und Ruthenen...*, s. 338.

⁴⁰ M. Kupłowski op. cit. s. 36.

worządności u galicyjsko-polskich wodzirejów wypłynęła wówczas na powierzchnię wody niczym oliwa".⁴¹

W tymże czasie uniemożliwiono France jako „radykałowi” objęcie katedry na Uniwersytecie Lwowskim. Zerwało z nim wielu bliskich i drogich mu przyjaciół polskich. Dotknięty nieuleczalną chorobą, osamotniony i zrozpaczony Franko publikuje w wiedeńskim „Die Zeit” artykuł: *Ein Dichter des Verrates (Poeta Zdrady)*⁴², gdzie na podstawie analizy *Grażyny*, *Konrada Wallenroda*, *Switezianki* i innych utworów Adama Mickiewicza usiłował udowodnić specjalne upodobanie „genialnego poety polskiego” do podstępu i zdrady.

[---] [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)].

Wielokrotnie starano się objaśnić ów atak wybitnego twórcy ukraińskiego, którego stosunek do Mickiewicza zarówno wcześniej, jak i później był pełen uwielbienia i podziwu (niektóre z krytykowanych utworów sam później przełożył na swój język ojczysty). Wspomniany już historyk ukraiński Hruszewskij słusznie chyba sądził, iż za pomocą tego artykułu, ponad głową Mickiewicza rzucał Franko „oskarżenie zdrady i podstępu nie tylko pod adresem polskich warstw kierowniczych, ale też galicyjskiej inteligencji polskiej”, która w „ostatecznym rachunku stanęła po ich (tj. warstw kierowniczych) stronie w walce z elementem ukraińskim”.⁴⁴

Sam Franko wiele lat później zachęcając swego rodaka do współpracy z Polakami ostrzegał go jednocześnie, iż jest to sprawa niezmiernie trudna. On sam „jako jedyny chyba Ukrainiec, nie wyrzekłszy się swych poglądów narodowych, pracował wśród Polaków”, ale w końcu doznał niepowodzenia.⁴⁵ W chwili rozpacz rzucałem kamieniem w przepaść i usunąłem się na bok... Jedno tylko dodam, jak przedtem, tak i potem nie miałem nawet ziarna nienawiści do narodu polskiego, do tego co posiada pięknego, wzniosłego, szczerego i naprawdę ludzkiego”.⁴⁶

Od 1897 r. polski nacjonalizm uzyskał odrębne kształty organizacyjne, powstało bowiem Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne, tzw. endecja. Sprawa ukraińska była przedmiotem stałego za-

⁴¹ Tamże s. 42.

⁴² I. Franko, *Poeta Zdrady*, w: *O literaturze polskiej*, Kraków 1979, s. 60–70.

⁴³ M. Kuplowski, op. cit. s. 44.

⁴⁵ Tamże s. 42.

⁴⁶ Tamże s. 43.

interesowania jej przywódców. Według czołowego ideologa endecji, Romana Dmowskiego, Ukraińiec „nie ma ani poczucia tej politycznej indywidualności, którą tylko wieki państwowego bytu wyrobić mogą, ani jasnej świadomości swych odrębnych potrzeb politycznych (...), ani nawet nie może wyobrazić sobie jakby ta wolna Ukraina wyglądała — jego ideał to właściwie frazes, któremu nie dało treści życie i który powstał przez naśladownictwo”.⁴⁷ Stojąc na stanowisku, iż powszechna walka narodów i narodowości jest zjawiskiem naturalnym, głosząc potrzebę kierowania się polskim „egoizmem narodowym”, endecja rozpoczęła bezparadonową walkę z ruchem ukraińskim.

Źródłem kolejnego zaognienia stosunków polsko-ukraińskich stał się w 1902 roku powszechny strajk rolników w Galicji Wschodniej, obfitujący w momenty drastyczne. Konflikt ekonomiczny przyjął formę zatargu narodowościowego. Po stronie polskiej w szerzeniu nienawiści do Ukraińców wybitnie zasłużył się organ prasowy endecji „Słowo Polskie”⁴⁸, socjalistyczny zaś „Przedświt” stanął w obronie chłopów ukraińskich, atakując endecję, ale też dystansując się od narodowców ukraińskich, tej „ukraińskiej odmiany naszej narodowej demokracji”.⁴⁹ Popularny galicyjski miesięcznik endecki, przeznaczony dla chłopów „Polak” w następujący sposób wyjaśniał czytelnikom okoliczności konfliktu: „ponieważ naród polski jest sprawiedliwy, więc chociaż jest nas dużo więcej w Galicji i władza do nas należy, Rusini mają równe z nami prawa. Wprawdzie skarżą się na ucisk, ale taki sam ucisk musi znosić chłop polski od szlachty i od rządu. Tylko, że włóścianin polski rządniejszy, oświecenniejszy, śmelszy, łatwiej sobie da radę, a Rusin niedbały i leniwy, a w dodatku ciemny, bronić się nie umie”.⁵⁰ Dalej artykuł stwierdza, że przyczyną konfliktu jest „głupota i chciwość polityków rusińskich”.

Nie wszystkie zresztą opinie były tak jednostronne i prymitywne. Wilhelm Feldman, historyk i publicysta o orientacji socjalistycznej, polemizując w 1902 roku z nacjonalistycznym stanowiskiem narodowej demokracji, pisał: „Rusińów bynajmniej nie idealizujemy (...). Charakter ich narodowy ma niejedną cechę niezbyt sympatyczną. Cechy te są wynikiem jednej generalnej przyczyny: niewoli (...), wypacza ona i psuje duszę zarówno prześladowanego, jak i prześladowanego. Wytworzył się na kresach typ polskiego

⁴⁷ R. Wapiński, *Narodowa Demokracja*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1980 s. 44.

⁴⁸ H. Wereszycki, *Historia polityczna Polski 1864—1918*, wyd. II, Paryż 1979 s. 170.

⁴⁹ „Przedświt” 1902 nr 6—10.

⁵⁰ Art. pt. W zaborze austriackim, b.p. „Polak” nr 2 s. 30.

królewiatka — wytworzył się Rusin z całą bezdenną biernością, jakby stworzony do odbierania rozkazów i ... niesłuchania ich (...), pod wrogim naciskiem ratujący się cnotą niewolnika — chytrością, aby ostatecznie, gdy miara zła się już przebiera zakipieć, wybuchnąć strasznym buntem niewolnika”.⁵¹

Feldman sądził, iż dzięki tym cechom narodowym Rusinów Galicję Wschodnią charakteryzuje szczególna „smutna fizjognomia”, której brak części zachodniej. Pozbycie się tych cech oczekiwać należy od działalności radykałów ukraińskich, którzy mają już widoczne osiągnięcia w tej dziedzinie.

[---] [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)].

Doświadczenia Polaków w ich percepcji ukraińskości z okresu sprzed I wojny światowej uogólnił, rzec by też można, unaukowił profesor historii gospodarczej na uniwersytecie lwowskim Franciszek Bujak. Ze względu na wnikliwość pewnych jego spostrzeżeń nie pozbawionych elementów trafnej prognozy historycznej przytaczamy ją prawie *in extenso*, z nieznacznymi tylko skrótami:

- Ludowa kultura ruska jest bogatsza i silniej skryształizowana niż polska (na przykład w stopniu nie spotykanym u innych Słowian stwierdza się wyjątkowe znaczenie w życiu Ukraińców pieśni ludowych, ich bogactwo treściowe i estetyczne, oryginalność ornamentyki). Wielkie znaczenie sztuki i poezji w życiu ludu rosyjskiego nadaje mu osobiwą „skłonność do spokojnego używania i odczuwania”, czyli szczególną umiejętność dostrzegania piękna w otoczeniu i kontentowania się nim. Są tu pewne paralele z mentalnością grecką oraz orientalną.
- W porównaniu z chłopem polskim Rusin mniej pracuje, często jest biedniejszy, ale ma bogatsze życie estetyczne. Toteż wynaradawianie się chłopów polskich żyjących wśród ukraińskiego ludu wcale nie jest rzadkie.⁵⁴
- Kościół ukraiński zarówno prawosławny, jak i greckokatolicki jest bardziej związany z ludem tak przez osobiwość formy liturgicznej, jak i pochodzenie społeczne księży, wywodzących się z ludu i do ludu powracających przez swoje dzieci.
- Rusini, jako naród, stoją na niższym niż Polacy stopniu rozwoju społecznego, ich struktura socjalna jest mniej zróżnicowana. Na

⁵¹ W. Feldman, *Na posterunku*, Lwów, 1902. Cytuję za: *Galicja w dobie autonomicznej*. Wybór tekstów i opracowanie St. Kieniewicz, Wrocław 1952 s. 320—321.

⁵⁴ Tamże s. 87—89, 90.

polu nauki, literatury i sztuki produkcja Ukraińców jako konsekwencja ich stanu gospodarczego, jest bez porównania niższa tak pod względem ilości, jak i wartości.

- Naród ukraiński jest społeczeństwem chłopskim, kierowanym i organizowanym przez nieliczną inteligencję, a zwłaszcza duchowieństwo: tym się objaśnia ogromna przewaga radykalizmu w politycznych dążeniach Ukraińców, tudzież „gwałtowność i wielka brutalność” w walkach politycznych nie tylko z Polakami, ale w większym może jeszcze stopniu w walkach wewnętrznych. „Trudno się spodziewać, aby kierownicy polityczni takiego społeczeństwa nie mający z reguły ani szkoły, ani tradycji politycznej, słowem ludzie nowi pod względem kulturalnym i politycznym tak, jak sam naród, umieli się obywać bez gwałtu i brutalności w walce o swoją świętą sprawę”.
- Ukraińcy — to naród na dorobku kulturalnym, który to dorobek, jak zwykle, jest jeszcze zbyt mały, by zadowolić rosnące aspiracje. Inteligencja ukraińska, widząc otaczającą ją wyższą kulturę polską, posiadając wrodzoną fantazję, ma poczucie niedosytu i boleśnie odczuwa brak spełnienia swych marzeń. Świadoma swej słabości roztacza z tego powodu głośnie skargi i żale, folgując przy tym tkwiącej w charakterze narodowym Ukraińców rzewnej nucie, która nie przeszkadza jednak głębokiej zazdrości i nienawiści do polskiej kultury i Polaków, zajmujących miejsce, które, wedle niej, przyspać winno inteligencji ukraińskiej.⁵⁵
- Brak wyższej kultury, względnie jej świeżość sprawiają, że Ukraińcy nie przebierają w środkach w walce z Polakami, tak w piśmie (np. napad Iwana Franki na Mickiewicza), w mowie (np. iście hajdamackie występy oratorskie W. Budzynowskiego⁵⁶, w parlamencie w 1907 r., broszury nawołujące do strajków rolnych, zawierające otwarte groźby mordy i pożogi), jak i czynnie (awantury na uniwersytecie lwowskim). Fizyczny gwałt, walka na pięści i kije, stanowi obecnie „powszechny chleb partii ruskich (...)”; na tysiącnych z roku na rok zwoływanych po całym kraju wiecach”, wszędzie panuje namiętny i jaskrawy frazes, bo bez niego byłoby trudno podnieść i pociągnąć za sobą flegmatycznego, rzec by można, bezwładnego fizycznie i duchowo chłopą ruskiego.
- Nieufność Ukraińców wzmagana jeszcze aktywnością szlachty w życiu polskim, sprrowadza ich na drogę totalnej opozycji wo-

⁵⁵ W. Budzynowski (1868—1935), ukraiński działacz polityczny oraz autor przygodowych powieści historycznych z życia kozaków zaporoskich z XVII w. o tonacji antypolskiej.

bec wszystkiego, co w Sejmie Krajowym lub Parlamencie Wiedeńskim jest omawiane lub uchwalane, w tym również wobec rzeczy jawnie dla nich korzystnych. Wszystko to chyba z braku u inteligencji ruskiej zmysłu państwowego, którego jako poddani chłopi od wieków aż do uwłaszczenia mieć nie mogli. Nie mają go i teraz, szczególnie wobec obcej władzy, tym bardziej, że ich tradycja historyczna, starannie pielęgnowana jest tradycją anarchiczną, kozacką, nie uznającą silnej organizacji państwowej.

Istniejące trendy historyczne — zdaniem Bujaka — nie są pomyslnie dla polskości Galicji Wschodniej. Przykład losów narodowości angielskiej w Irlandii, niemieckiej w ziemi czeskiej i prawdopodobnie w niedalekiej przyszłości również na Górnym Śląsku skłania do prognozy raczej pesymistycznych.⁵⁶

Pod koniec I Wojny Światowej Galicja Wschodnia stała się widownią konfliktu zbrojnego między Ukraińcami i Polakami. W chwili rozpadania się Austro-Węgier Ukraińcy w dniu 31 października 1918 roku objęli w drodze zamachu stanu władzę na całym niemal obszarze Galicji Wschodniej, proklamując powstanie Zachodnio-ukraińskiej Republiki Ludowej, ale spotkali się z natychmiastową kontrakcją zbrojną Polaków. Zmagania trwały do czerwca 1919 i zakończyły się zwycięstwem Polaków. Dzieje tego konfliktu zostały szczegółowo przedstawione w roku 1934 w książce Wasyla Kuczabskiego, bojownika sprawy ukraińskiej, a później jej wnikliwego badacza. Naszkicował on również sylwetki psychospołeczne obu walczących ze sobą stron.

Przeważającą część kadry szeregowej Armii Ukraińskiej stanowili byli żołnierze wojska austriackiego. Byli oni — podkreśla Kuczabski — zmęczeni wojną i oficerom ukraińskim nie bez wysiłku udawało się skłonić ich do dalszej służby i walki. Żywe w nich było poczucie krzywdy doznanej ze strony Polaków, nieznośna myśl pozostania pod ich władzą, nienawidzili swego przeciwnika i w toku walki to uczucie narastało, ale była to nienawiść biernego ludu, hamowana ideologią braterstwa narodów. Dążenie przeciętnego Ukraińca ograniczało się właściwie do zamiaru wypędzenia ze swojej ziemi panującej nad nim mniejszości polskiej, o zdobyciu własnego państwa w gruncie rzeczy nie myślał.⁵⁷ Zabrakło więc Ukraińcom wyczucia wagi momentu historycznego, w którym decydują się losy narodu na dziesiątki, niekiedy setki lat, a które to wyczucie powoduje największe napięcie sił u walczących narodów, kreując postawy wręcz bohaterskie.

⁵⁶ F. Bujak, *jak wyżej*, s. 91—94.

⁵⁷ W. Kutschabsky, *Die Westukraine im Kampfe mit Polen und dem Bolschewismus in den Jahren 1918—1923*, Berlin 1934 s. 48—50.

Całkiem inaczej rzecz się miała z Polakami. Czuli się oni narodem historycznym, panującym. Odbudowanie Polski oznaczało dla nich przede wszystkim wznowienie ich panowania. Ukraińców mieli za niższą, obcą sobie, ale poddaną Polsce masę. Nie traktowali ich jako równych. Oddziały ukraińskie nazywali bandami, o ruchu ukraińskim wiedzieli jedynie z powieści Sienkiewicza *Ogniem i mieczem* — tego „majstersztyku judzenia narodowościowego”. Toteż wojna z „hydrą ukraińską” była dla Polaków czymś budującym. Odpowiednie też było ich zachowanie. Wszędzie, gdzie stanowili znaczące liczbowo skupiska zrywali się do walki i rozpoczynali ją samoczynnie, bez wskazań i nawoływań odgórnych, a nawet bez większego zastanawiania się, co zresztą „właściwe jest polskim temperamentom”. Dopiero w toku walk tworzyli jednostki wojenne. Ich dowództwo wykazało wysokie zdolności organizacyjne, mieli zresztą Polacy dostateczną ilość oficerów — gdy Ukraińcom ich brakowało. Walczących cechowało silne zaangażowanie uczuciowe. Całe oddziały charakteryzowały się duchem ofensywnym, wręcz brawurą, a poszczególni bojownicy — nawet „pogardą wobec własnego życia”.⁵⁸

Okres międzywojenny wniósł niewiele nowych elementów do interesującej nas problematyki, zaostriżył raczej stare uprzedzenia i pretensje, dodając kilka nowych rysów do wzajemnych portretów.

[---] [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)].

Bardzo poczytnym pismem ukraińskim (o dużym nakładzie) było w okresie międzywojennym konserwatywno-liberalne „Diło”. Jego wieloletnim współredaktorem był Iwan Kedryn, który w latach trzydziestych z ramienia „Diła” pełnił funkcję sprawozdawcy sejmowego w Warszawie: obracał się więc w sferach polskich częściej niż inny Ukraińcy, utrzymywał też swoje wrażenia z tych kontaktów w druku. O umiejętnościach czysto politycznych Polaków wypowiadał się nader krytycznie. Parokrotnie powtarzał, że „Polacy w sprawach politycznych są krótkowzroczni i powierzchowni, w polityce zaś narodowościowej — całkiem ignoranci”.⁵⁹ Inaczej widział ich w życiu poza polityką. Oczywiście — przypominał — zdarzali się wśród Polaków znani „ukrainożercy”, ale „na ogół —

⁵⁸ Tamże s. 49, 50.

⁵⁹ I. Kedryn, *Opluwannia Rewolucji*, „Rozbudowa Nacji. Organ Provodu Ukraińskich Nacjonalistiv”, 1928, nr 7—8 s. 281.

piisał — Polacy wyróżniają się swoją kulturą towarzyską i jeśli jest ona niekiedy, a nawet często, powierzchowną powłoką, to jednak bardzo ułatwia przebywanie w ich towarzystwie". Sporo Ukraińców w „swoim superpatriotyzmie” sądzi — ironizował — że mówić o polskiej lub moskiewskiej kulturze bez besztania — to już niemal zdrada narodowa: jest to — wedle Kedryna — swoisty kompleks niższości. A przecież „wielu Ukraińców — stwierdzał — z kultury polskiej przyswoiło sobie jedynie te wiadomości o Sienkiewiczu, że w *Ogniem i mieczem* wystąpił on jako piewca szlachetczyzny i propagator nienawiści do Ukraińców”, mało kto z nich wie, że był on również autorem mistrzowskich krótkich opowiadań i powieści *Quo Vadis* przełożonej na wszystkie cywilizowane języki świata.⁶⁴

Omawiając wypowiedzi wybitniejszych przedstawicieli życia duchowego Ukraińców, kształtujące postawy i wyobrażenia swoich rodaków, koniecznym wydaje się zasygnalizowanie postawy Dymitra Doncowa — ojca duchowego ukraińskiego nacjonalizmu w okresie międzywojennym. W kręgach radykalnie nastawionych nacjonalistów, szczególnie młodzieży, sprawował on rząd dusz niepodzielnie. Otóż, rzecz zaskakująca, w publicystyce Doncowa, agresywnej zarówno z tonu jak i z ducha, nie znajdujemy właściwie wypowiedzi na tematy polskie w interesującej nas dziedzinie.⁶⁵ Sprzeczności bowiem z Polakami uważał za nieistotne z punktu widzenia perspektywicznych interesów ukraińskich. Swoją pasję polemiczną koncentrował na kwestii rosyjskiej, na Rosji, widząc ten kraj w sposób podobny jak opisywał go markiz Astolphe de Custine w 1839 roku.⁶⁶ W swoich głównych rozprawach publicystycznych⁶⁷ jedynie mimochodem wspominając Sienkiewicza, zarzucał swoim rodakom, iż nie potrafili stworzyć dzieł tak doskonałych dla potrzeb wychowania ducha „nacjonalnego” narodu, jakimi są powieści historyczne rzeczzonego pisarza polskiego.

Poglądy strony polskiej w tych latach ilustruje opinia rzeczoznawcy od spraw narodowościowych przy Emigracyjnym Rządzie Polskim w Londynie z roku 1940. Był nim dr Ludwik Grodzicki, członek Stronnictwa Ludowego. W swojej notatce dla Rządu tak

⁶⁴ I. Kedryn, *Żyttia, Podi, udy. Spomyny i Komentari*, New York 1976 s. 131.

⁶⁵ Jedyna znana nam obszerna wypowiedź Doncowa poświęcona Polsce stanowi adresowaną do władz niemieckich krytykę pewnych aspektów ich projektu powołania polskiego tworu państwowego pod niemieckim protektoratem w okresie I wojny światowej. Nie zawierała ona treści związanych z niniejszym tematem, zob. D. Doncow, *Gross-Polen und die Zentralmächte*, Berlin 1915.

⁶⁶ A. de Custine, *Lettres de Russie*, Paris 1960, pierwodruk 1839.

⁶⁷ Zob. przykładowo następujące prace D. Doncowa: *Podstawy naszej polityki*. Wideń 1921, *Nacjonalizm*, Lwów 1926, *Chrestom i Meczem*, Twori, Toronto, New York, London 1967, pierwodruk 1938.

charakteryzował on postawę przeciętnego polskiego mieszkańca Galicji: Polak dzieli Ukraińców na dwie grupy: „na rozpolitykowanych samowolnych przywódców oraz na bierną masę etniczną. Otóż tak zwany spokojny lud ruski jest, według opinii przeciętnego Polaka, potulny, posłuszny i byłby najlepszym przedmiotem rządzenia, gdyby nie ci »prowodyrzy«. Prowodyrem zaś jest każdy inteligent czy chłop, który z pobudek ideowych czy materialnych czuje się świadomym Ukraińcem i dąży do stworzenia jakiegokolwiek placówki ukraińskiej lub też pragnąłby opanować jakikolwiek odcinek życia ekonomicznego czy politycznego dla swojej ukraińskiej grupy politycznej. Polak tamtejszy nienawidzi »prowodyra« ukraińskiego i uważa go za istotę niższą pod względem kulturalnym i towarzyskim, naśmiewa się z niego i z jego dążeń podniesienia swego poziomu kulturalnego, a przede wszystkim nie zna go”.⁶⁸

Dodajmy od siebie, że był to pogląd nie tylko mieszkańców Galicji, przez wiele bowiem lat, szczególnie zaś intensywnie w okresie międzywojennym, głosiła go na terenie całego kraju Narodowa Demokracja. Na początku lat trzydziestych szeroko uzasadniał go Jędrzej Giertych, wpływowy działacz tego stronnictwa.⁶⁹ Opinia ta była bardzo szeroko kolportowana i miała największą liczbę zwolenników. Publicysta polski specjalizujący się w tej problematyce, Aleksander Bocheński pisał w roku 1938: „nie znajdzie się prawie żadnego artykułu czy mowy sejmowej, czy innej na temat ukraiński, która by nie zaczynała się od podkreślenia »wyższości cywilizacyjnej« naszego narodu nad ukraińskim. Prasa szery (...) żywiłową nienawiść i pogardę do wszystkiego co ukraińskie”, stąd jest to „pewne nastawienie całej wielkiej części narodu polskiego, o którego zmianę dopomina się wielkim głosem racja stanu”.⁷⁰

W jej imieniu pisał wspomniany dr Grodzicki: „Ukraińcy są już obecnie na terenie tego kraju (tzn. Galicji Wschodniej — J. R.) pełnym narodem w pojęciu zachodnioeuropejskim. Ukraińcy posiadają rozwiniętą świadomość narodową, własne ideały narodowe, własną historię, która niedawno wprawdzie się zaczęła, lecz która nawiązuje do dawnych tradycji, wreszcie własną literaturę oraz sztukę, tkwiącą głęboko w psychice ludowej. Naród ukraiński posiada obecnie na tych ziemiach wszystkie warstwy społeczne

⁶⁸ Cytuję za R. Torzeckim, *Kontakty polsko-ukraińskie na tle problemu ukraińskiego w polityce polskiego Rządu emigracyjnego i podziemia (1939—1944)*, „Dzieje Najnowsze” 1981, nr 1 s. 325.

⁶⁹ J. Giertych, *O program polityki kresowej*, Warszawa 1932.

⁷⁰ W: A. Bocheński, S. Łoś, W. Bączkowski, *Problem Polsko-Ukraiński w Ziemi Czerwińskiej*, Warszawa 1938 s. 111, 113, 114.

potrzebne do normalnego rozwoju narodu i terytorium. Inteligencja jest dość liczna. Zdolności organizacyjne posiadają Ukraińcy duże, toteż dzięki nim oraz dzięki pracy i ofiarności jednostek i całego społeczeństwa zbudowali spółdzielczość, której rozwój był znacznie silniejszy niż rozwój spółdzielczości polskiej”.⁷¹ Nie był to głos odosobniony, podobnie widział te sprawy cytowany wyżej Bocheński. Byli też inni, przeważnie ludzie o orientacji lewicowo-liberalnej, opozycyjni wobec prądów dominujących w państwie. Nie było ich mało, niemniej nie mamy wątpliwości, że stanowili wyraźną mniejszość zarówno politycznie czynnej części społeczeństwa polskiego, jak i całego narodu. Wśród współczesnych badaczy sądzi się nawet, iż ta postawa „dołów” uniemożliwiła porozumienie i tym samym zbliżenie z narodem ukraińskim.⁷²

lipiec 1983

Janusz Radziejowski

⁷¹ R. Torzecki, op. cit.

⁷² R. Wapiński, op. cit. s. 190.

Z SOBOROWEGO DEKRETU O KOŚCIOŁACH WSCHODNICH KATOLICKICH

(FRAGMENTY)

(...)

2. Święty i katolicki Kościół, który jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, składa się z wiernych, organicznie zjednoczonych w Duchu Świętym tą samą wiarą, tymi samymi sakramentami i tym samym zwierzchnictwem. Oni to, łącząc się w różne zrzeszenia związane hierarchią, tworzą Kościoły partykularne albo obrządki. A między nimi przedziwna panuje wspólnota, tak że różnorodność ta w Kościele nie tylko nie przynosi szkody jego jedności, ale ją raczej uwydatnia. W zamierzeniu bowiem Kościoła katolickiego leży, aby nienaruszone pozostały tradycje każdego partykularnego Kościoła czy obrządku. A także pragnie on dostosowywać swój sposób życia do zmiennych warunków czasu i miejsca.

3. Te partykularne Kościoły, tak Wschodu jak i Zachodu, chociaż różnią się częściowo między sobą tak zwanymi obrządkami, mianowicie liturgią, karnością kościelną i spuścizną duchową, są wszakże jednakowo poddane władzy pasterskiej Biskupa Rzymskiego, który jest z woli Bożej następcą świętego Piotra we władzy zwierzchniej nad całym Kościołem. Dlatego Kościoły te jednakową posiadają godność i żaden z nich nie góruje nad innymi z racji obrządku. Cieszą się też tymi samymi prawami i poddane są tym samym obowiązkom, także gdy chodzi o głoszenie Ewangelii na całym świecie (por. Mk 16, 15) pod kierownictwem Biskupa Rzymskiego.

(...)

5. Historia, tradycje i bardzo liczne instytucje kościelne wspólnie świadczą o wielkich zasługach Kościołów Wschodnich wobec Kościoła powszechnego. Dlatego święty Sobór to kościelne i duchowe dziedzictwo nie tylko darzy należnym szacunkiem i słuszną czią, ale także mocno jest przekonany, że stanowi ono dziedzictwo całego Kościoła Chrystusowego. Z tego powodu uroczystie oświadczają, że Kościoły Wschodu jak i Zachodu mają prawo i obowiązek rządzenia się wedle własnych osobnych przepi-

sów, jako że zaleca je czcigodna starodawność oraz że bardziej odpowiadają obyczajom miejscowych wiernych i wydają się być przydatniejsze do zadbania o dobro dusz.

6. Wszyscy chrześcijanie wschodni niech wiedzą i uważają to za rzecz niewątpliwą, że mogą i powinni zawsze zachowywać swoje prawowite obrzędy liturgiczne i swoje zasady karności, oraz że zmiany winny być wprowadzane jedynie dla właściwego i organicznego postępu. Wszystko to więc mają z największą wiernością zachowywać właśnie sami chrześcijanie wschodni, którzy też powinni zdobywać ciągle coraz większą znajomość tych rzeczy i coraz doskonalej je stosować, a gdyby ze względu na okoliczności czasu lub osób wbrew słuszności od nich odstąpili, niechaj starają się powrócić do tradycji odziedziczonej po przodkach. Ci zaś, którzy z racji czy to urzędu czy apostołskiej posługi pozostają w częstych stosunkach z Kościołami Wschodnimi albo z ich wiernymi, mają nabrać znajomości i poszanowania obrzędów, karności, nauki, historii oraz ducha chrześcijan wschodnich stosownie do powagi sprawowanego przez nich urzędu. Zakonom zaś i stowarzyszeniom obrządku łacińskiego, pracującym w krajach wschodnich albo wśród wiernych wschodnich, usilnie zaleca się, aby dla większej skuteczności apostołskiej pracy zakładali fomy albo nawet prowincje obrządku wschodniego, o ile to tylko jest możliwe.

(...)

Papież Paweł VI i Ojcowie Soborowi

Powyższe fragmenty zaczerpnięto z wydania: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968, Pallottinum, s. 267—295.

Z PRZEMÓWIENIA DO CZŁONKÓW KOŚCIOŁA BIZANTYJSKO-UKRAIŃSKIEGO W KATEDRZE NIEPOKALANEGO POCZĘCIA NMP W FILADELFI

(FRAGMENTY)

(...)

... każdy, kto odziedziczył tradycję obrządku ukraińskiego ma do wypełnienia ważną i wybitną rolę w Kościele katolickim.

Jak zaświadcza historia, Kościół rozwijał wiele rytów i tradycji, w miarę jak z biegiem czasów rozprzestrzeniał się z Jerozolimy na inne narody i wcielał się w język, kulturę i ludzkie tradycje poszczególnych ludów, które przyjmowały Ewangelię z otwartym sercem. Te rozmaite rytury i tradycje, dalekie od tego, żeby być znakiem odchylenia, niewierności czy rozłamu, były w rzeczywistości niezawodnym dowodem obecności Ducha Świętego, który nieustannie odnawia i wzbogaca Kościół, królestwo Chrystusa, już teraz obecne w tajemnicy (por. *Lumen Gentium*, 3).

Rozmaitość tradycji w Kościele jest wyrazem wielości sposobów, jakimi Ewangelia zakorzenia się i zakwita w życiu ludu Bożego. Są one żywym świadectwem bogactwa Kościoła. Każda z nich, choć zjednoczona ze wszystkimi innymi „tą samą wiarą, tymi samymi sakramentami i tym samym zwierzchnictwem” (*Orientalium Ecclesiarum*, 2), ujawnia się w swej własnej liturgii, dyscyplinie kościelnej i duchowym dziedzictwie. Każda tradycja łączyła w sobie szczególny sposób wyrazu artystycznego i jedyne w swoim rodzaju duchowe intuicje ze specyficznym przeżywaniem doświadczeniem wierności Chrystusowi. Właśnie biorąc pod uwagę te okoliczności, Sobór Watykański II stwierdził: „Historia, tradycja i bardzo liczne instytucje kościelne wspólnie świadczą o wielkich zasługach Kościołów Wschodnich wobec Kościoła powszechnego. Dlatego święty Sobór to kościelne i duchowe dziedzictwo nie tylko darzy należnym szacunkiem i słuszną czcią, ale

także mocno jest przekonany, że stanowi ono dziedzictwo całego Kościoła Chrystusowego" (*Orientalium Ecclesiarum*, 5).

(...)

Kościół ukraiński, tak jak inne Kościoły Wschodnie, ma prawo i obowiązek, zgodnie z nauką Soboru (por. *Orientalium Ecclesiarum*, 5), zachowania swojego własnego kościelnego i duchowego dziedzictwa. I właśnie dlatego, że te odrębne tradycje są także zamierzone dla wzbogacenia Kościoła powszechnego, Stolica Apostolska w Rzymie bardzo troszczy się o popieranie i podsycanie każdej z nich.

(...)

Papież Jan Paweł II

Powyższe fragmenty zaczerpnięto z wydania: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*. Przełożyli Krzysztof Doroszewski, Jan Jarco, Andrzej Polkowski. Warszawa 1981 IW PAX, s. 213—216.

UNIA BRZESKA I JEJ ARCHITEKCI

1. ZAGROŻENIE PROTESTANCKIE I ŁACIŃSKIE

Aby zyskać wyobrażenie o ruchu religijnym pośród magnaterii, przyjrzyjmy się statystyce dotyczącej senatorów (za wyjątkiem kasztelanów). W 1572 roku było dwudziestu czterech senatorów pochodzenia ruskiego: w tym 6 prawosławnych, 17 protestantów, 1 katolik; w 1606 roku jest ich dwudziestu dziewięciu: w tym 1 prawosławny, 7 protestantów, 21 katolików.

W przeciągu trzydziestu lat liczba protestantów, którzy zajmowali jedną trzecią krzeseł, zostaje zredukowana do jednej czwartej, a katolicy, posiadający tylko jedno krzesło, począwszy od 1572 roku pozyskali trzy czwarte ich ogólnej liczby. Prawosławni zanikają. Rusini przechodzą z prawosławia na katolicyzm, albo też — najczęściej — Rusini nawróceni uprzednio na protestantyzm przechodzą do Kościoła Rzymskiego. Reforma uczyniła z nich ludzi Zachodu, ukształtowanych na kulturze łacińskiej, krótko mówiąc, Polaków. Nie dziwi więc fakt, że Rusini wyznania protestanckiego przechodzili na katolicyzm, w momencie gdy Polacy zaczęli odchodzić od Reformy. Jak wiemy, przykładem stał się dla nich marszałek wielki Jan Chodkiewicz w 1572 roku.

Jednakże protestantyzm nadal szerzył się wśród Rusinów, w każdym zaś razie w pewnych oddalonych regionach. W województwie mścisławskim na Zadnieprzu, z początkiem XVII wieku, protestanci sprawują wszystkie najwyższe urzędy. Gdzie indziej wyraźny jest potężny wpływ Radziwiłłów z Birż, z linii Mikołaja Rudego, która pozostała wierna kalwinizmowi. Utrzymywali oni szkołę w Wilnie. Hetman Radziwiłł Piorun założył również szkoły w Witebsku, Nowogródku i Słucku. Według księdza Skargi w województwie nowogródzkim na 600 rodów pochodzenia prawosławnego jedynie 16 uniknęło herezji.

Na Wołyniu ruch antytrynitarny wylansowany przez moskiewskich mnichów podtrzymywany jest przez wpływy płynące od Socyna i z Rakowa. Potężne rody ruskie zakładają w XVII wieku szkoły arianskie: Beresko i Kisielin, utrzymywane przez tych Czapliców, którzy przyjęli u siebie teodozjanina Ignacego;¹ na

¹ Teodozjusz Kosoj był przywódcą niewielkiej grupy antytrynitarzy powstałej w łonie moskiewskiej Cerkwi; potępieni w 1554 roku przez synod w Moskwie,

północ od Ostroga powstała Hoszcza, założona przez protegowanego księcia Konstantego, Gabriela Hoyskiego, kasztelana kijowskiego; na południe od Ostroga — Lachowce, ufundowane przez Sieniutę, i Czerniachów, dzieło Stefana Niemirycza.

Nowinki religijne osiągały nie tylko szlachtę — za pośrednictwem kleru przedostawały się po trochu również pomiędzy lud. Widać to z instrukcji, jakich udzieli księżom w 1623 roku Jozafat Kuncewicz (święty Jozafat), ruski arcybiskup katolicki Połocka. Nie ograniczając się do wydania księżom zakazu lektury ksiąg heretyckich w języku polskim oraz bywania u innowierców, uściśla co następuje: „Nasi kapłani... nie będą prowadzić ich pogrzebów, nie będą dla nich bić w dzwony”, a co jest jeszcze bardziej wymowne, nie wolno im bywać w heretyckich świątyniach, zaś „świeckim nie będą zezwalać na głoszenie kazań z ambony”.²

W tym samym czasie bazylianin Antoni Sielawa, który potem został następcą Jozafata, zwrócił uwagę na głęboki wpływ różnych pism drukowanych cyrylicą. „(...) był Skoryna, herezyą Husyta, który wam księgi po rusku drukował w Pradze. Przyjmowali je wdzięcznie, dosyć na tem, że się zwał rusinem z Połocka, jako się sam podpisał. Smakowali sobie jego druki. Człowiek godny, mówili, a rusin, brat nasz to drukował. — Szymon Budny i Laurenty Krzyszkowski,³ jad swój aryański po rusku drukowawszy rozsiali między popy, przyjęli to za lekarstwo, tak iż teraz jeszcze mamy trudności z popami, odejmując im te książeczyska z rąk. Twierdzą bowiem, że to są księgi cerkiewne dawne, a zatem dobre, jakoż nie dają ich aż przez mus”.

Według naszego autora, obce doktryny przeniknęły łatwo do Rusinów, gdyż rozpowszechniano je w ich własnym języku. Dorzuca jeszcze inne wytłumaczenie: „Pomogli do tego i owi czerńcy moskiewscy, których czart sam nauczył herezyi, o co byli posądzeni na Moskwie, y przyszedłszy w kraje nasze przyłączyli się do przednich senatorów y wielką liczbę Rusi potruli; wiele ich jest żywych, co ich znali, z nimi jadali y pijali y dyskursów ich słuchali”.⁴

schronili się w Wielkim Księstwie Litewskim, gdzie szerzyli swoją doktrynę. [Red.]

² Dom Alphonse Guepin: *Saint Josaphat... et l'Eglise grecque unite en Pologne*, Poitiers 1874, t. 1, app. s. 21—32.

³ Wawrzyniec Krzyszkowski, autor przedmowy do *Katechizmu* Szymona Budnego.

⁴ Anastazy Sielawa: *Antelenchus*, to jest odpis na *script* uszczypliwý zakonników cerkwi odstępnéj św. Ducha *Elenchus zwany*, Wilno 1622, cyt. za: bp Edward Likowski: *Unia Brzeska (r. 1596)*, wyd. II przejrane i poprawione. Warszawa 1907, s. 44.

Jezuici przybyli na ziemię ruskie, aby zwalczać herezję. Osiedlili się w Wilnie, pragnąc ubiec fundację uniwersytetu protestanckiego, nawrócili wielu Rusinów i protestantów. Kalwin Lew Sapieha odprysiał się w 1586 roku, na rok wcześniej nim rektor Alabiano napisał swój entuzjastyczny raport o Kolegium Wileńskim. W tym czasie na granicy z Rosją funkcjonowały jeszcze dwa inne kolegia, w Jarosławiu i Lublinie, oraz dwa wewnątrz kraju, w Połocku i Nieświeżu.

Dzięki nauczaniu jezuiti mieli dostęp do szlachty i mieszczaństwa. Dzięki misjom zaś stykali się z chłopami, docierając nawet pod strzechy: „W 1585 i 1586 roku ojcowie ze Lwowa pozyskali dla Unii trzy miasta i trzydzieści wsi, z czterdziestoma trzema księżami prawosławnymi. Ci nawróceni księża celebrowali liturgię i głosili kazania w łacińskich kościołach, w czasie kiedy jezuiti głosili je po rusku i po polsku w kościołach ruskich i odprawiali tam Msze w obrządku łacińskim”.⁵ Można tu podejrzewać znaczne wpływy panów owych wsi. Jakkolwiek by było, chociaż nawrócenia księży prawosławnych były rzadkie, stawiały jednak w sposób ostry problem unii Kościołów, bądź też latynizacji.

Wielokrotnie przeróżne osobistości spośród kleru łacińskiego sygnalizowały w Rzymie możliwość zbliżenia z Kościołem Ruskim, jednakże bardzo długo Watykan odmawiał jakichkolwiek kroków zmierzających ku unii. Po zamknięciu Soboru Trydenckiego kardynał Commendone uzyskał od Zygmunta Augusta edykt proskrypcyjny, skierowany przeciw obcym kaznodziejom i wydany w Parczowie. Twierdzi on, że w czasie jego przejazdu przez Belż na Rusi Czerwonej, Rusini przybyli złożyć mu uszanowanie, błagając Jego Świątobliwość, aby zechciał „siłą swojego autorytetu przeszkodzić i znaleźć jakieś remedium przeciw licznym sektom i zarazom duchowym, które uważają za niepobożne, i których nienawidzą będąc katolikami”.⁶ Kardynał nie wspomina, czy podjął ów temat w rozmowach z arcybiskupem łacińskim, biskupami ruskim i ormiańskim, którzy podejmowali go we Lwowie. W każdym razie Rzym nie zareagował.

Siedem lat później, w roku 1571, czeski jezuita Hostovinus, działający w wileńskim Kolegium, informował generała o pozytywnym nastawieniu Rusinów: „ich księża, nie znający niczego ponad umiejętność czytania, są bardzo przyjaźni w stosunku do jezuitów, i nieustannie wspominają o unii. Mogłaby prędko dojść do skut-

⁵ *Annuae Litterae*, 1586, cyt. za: Antoine Martel: *La langue polonaise dans les pays ruthènes: Ukraine et Russie Blanche 1569—1667*, Lille 1938, s. 236.

⁶ 9 września 1564, w *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae Illustrantes*, t. 1 s. 42, *Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Sectio III*, Roma 1953—1970.

ku, gdyby władze kościelne się tym zajęły. Ojciec Warszewicki nadawał by się do tego dzieła, będąc jednak rektorem i kaznodzieją nie może się oddalać, metropolita bowiem rezyduje czterdzieści mil od Wilna, zaś jego dwór o osiemdziesiąt. Można by wysłać jezuitę włoskiego lub hiszpańskiego".⁷ Sugestia ojca Hostovinususa nie została wzięta pod uwagę.

Natomiast w 1577 roku Towarzystwo wydało w Wilnie traktat ojca Skargi *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*. Sam tytuł nie zdradza ducha zgody i pochwały kardynała Hozjusza nie są pozbawione pewnej rezerwy: „Obawiam się, czy nie obraża Rusinów, nie brak tu bowiem ostrych sformułowań”.⁸ Skarga, surowszy niż ojcowie florency, wytykał Rusinom dziewiętnaście poważnych błędów, dotyczących dogmatów lub moralności, a za główną przeszkodę w unii uważał śluby księży, posługiwanie się językiem starocerkiewnym i przewagę świeckich w Kościele. Jednym słowem unia była niemożliwa, i chcąc dostąpić zbawienia, Rusini musieli nawracać się indywidualnie na obrządek łaciński.

Taka była, począwszy od Soboru Trydenckiego, polityka Watykanu. Pragnąc narzucić model rzymski narodom Zachodu, cały Wschód podejrzewano o schizmę i herezję, nawet katolickich Greków z południowych Włoch i Sycylii. Pius V zniósł w 1566 roku koncesje, jakie im przyznali papieże renesansu, oraz ostatnie ich biskupstwo w Agrygencie, aby wszystkich oddać pod władanie biskupów łacińskich. Grzegorz XIII zajął się aktywnie wiernymi ze Wschodu, chcąc ich zlatynizować. W Kolegium Greckim założonym w 1576 roku, rektorami i profesorami byli wyłącznie łacinnicy. Chociaż Kościołem Konstantynopola kierował wtedy wielki patriarcha Jeremiasz II, Grzegorz nie okazał troski o nawiązanie z nim dobrych stosunków, sądząc ze sprawy kalendarza, publikacji listu Jeremiasza do Niemców, oraz misji Possewina w Moskwie.

W 1576 roku, patriarcha wysłał teologom w Tybindze List do Niemców, zredagowany po grecku, w którym punkt po punkcie odpierał przedstawione mu przez nich augsburskie wyznanie wiary. Luteranie lękali się bardzo rozgłosu tej klęski. Nic nie wskazuje na to, by Jeremiasz podał treść listu do wiadomości Rusinów, będących pod silnym wpływem protestantyzmu. Sprawa zo-

⁷ O. Hostovinus do generała, cyt. za: Stanisław Kot: *Un Gesuita Boemo patrocinatore delle lingue nazionali slave e la sua attività in Polonia e Lituania (1563—1572)*, w: *Ricerche Slavistiche*, III, 1954, s. 156.

⁸ Abbé A. Berga: *Un prédicateur de la Cour de Pologne sous Sigismond III Pierre Skarga (1536—1612). Etude sur la Pologne du XVI^e siècle et le protestantisme polonais*. Paris 1916, s. 198.

stała odkryta przez kaznodzieję króla Batorego, Stanisława Sokołowskiego, człowieka wielkiej wiedzy teologicznej. Przyjechał on w 1579 roku do Lwowa: „To miasto — pisał — ma w sobie jedną rzecz szczególną: mianowicie od najdawniejszych czasów zezwala się tu praktykować rytuały i obrządku prawie wszystkich innych religii, a równocześnie pozostaje ono, dzięki jakiemuś szczególnie błogosławieństwu Boga, prawie wolne od herezji tego wieku i w cudowny sposób im się opiera. Przypadkiem natrafiłem na pewnego greckiego archimandrytę” — Teolepta z Konstantynopola — „człowieka wykształconego i liberalnego. Rozmawiałem z nim dużo i swobodnie na wiele tematów, jak to nieraz bywa. W końcu w naszej rozmowie napomknęliśmy o herezjach i ich doktorach, którzy w naszym nieszczęśliwym wieku pracują na zgubę świata chrześcijańskiego. Obaj, jak należy, ubolewaliśmy nad tą plagą naszych czasów, i nad ludzką zuchwałością. Powiedział mi, że protestanci z Niemiec napisali niedawno do jego Patriarchy, przesyłając mu główne artykuły swej wiary i wyznania i naciskali nań, by przyjął je we wspólnocie swoich Kościołów. Ale, daleki od tego, Patriarcha odrzucił artykuły, które mu przedłożono. Cieszę się, że udało mi się odkryć tę nową intrygę [herezyków], to nowe zgubne posunięcie. A ponieważ ów Grek właśnie udawał się do Bizancjum, prosiłem go, by mi przesłał egzemplarz odpowiedzi swojego Patriarchy. Chętnie i rychło się zgodził, a następnie wywiązał się przyjaźnie z tego zobowiązania.”

Sokołowski prędko wysłał kopię manuskryptu do Rzymu, oraz dokonał tłumaczenia na łacinę, które zostało opublikowane w Krakowie (1582), Kolonii (1583) i Paryżu (1584). Sprawa wzbudziła sensację na całym Zachodzie. W pięknym wstępie Polak pisał: „W kwestiach, które [heretycy] zniekształcili, istnieje pomiędzy obydwojoma Kościołami, Zachodnim i Wschodnim niewiarygodny »consensus«, doskonała zgodność, do tego stopnia, że nie tylko głosimy to samo, ale prawie identycznymi słowami: to musi być jasne dla wszystkich. Heretycy zobaczą, że oddzielili się nie tylko od biskupa rzymskiego, lecz całego świata i od wszystkich Kościołów. Niechże uznają za błąd swego ducha to wszystko, czego nie wstydzą się głosić w naszych chłodnych, północnych krainach ... Niechże nie nadużywają więcej autorytetu i świadectwa Kościoła Wschodniego, co czynili dotychczas aby się wzmocnić i aby uwieść prosty lud”.⁹ W ten sposób Sokołowski wykorzystał przeciw protestantom list Patriarchy. Ani on sam ani Grzegorz XIII

⁹ Stanislas Socolovius: *Censura orientalis ecclesiae de praecipuis nostri seculi haereticorum dogmatibus*, Cracoviae 1582, list dedykacyjny do Grzegorza XIII.

nie zdawali się widzieć w tym wydarzeniu okazji do zbliżenia pomiędzy Rzymem i Konstatynopolem.

W maju 1582 roku wysłannik papieża przybył zachęcać Jeremiasza do reformy kalendarza, która miała wejść w życie w październiku tegoż roku. Patriarcha, żalując, że nie zasięgnięto jego opinii, odmówił, i tym razem poinformował o tym Rusinów w liście do księcia Ostrońskiego.

W końcu Grzegorz XIII, na skutek nieoczekiwanego posunięcia Iwana Groźnego, usiłował wyłączyć metropolię moskiewską spod wpływu patriarchatu konstantynopolitańskiego. Iwan prosił papieża, aby dzięki swoim wpływom położył kres wojnie polsko-rosyjskiej, dając do zrozumienia, że skłonny byłby w takim wypadku uczestniczyć w lidze przeciwko Turkom. Grzegorz wybrał na swego wysłannika jezuitę Possewina, znanego teologa, który już wcześniej doskonale wywiązał się z misji w Szwecji. Doprowadziwszy do zawieszenia broni, Possewin usiłował nakłonić cara, by uznał władzę papieską. Nie zdziwiła go jedna brutalna odmowa ze strony Iwana.

Istotnie, w raporcie skierowanym do papieża we wrześniu 1581 roku, zaraz z początkiem swojej misji, twierdził, iż Moskale i Rusini tak bardzo przywiązani są do swego obrządku, że należy im go pozostawić przynajmniej na jakiś czas. Zamiast prowadzić bezskuteczne negocjacje z Moskwą, należy skupić uwagę na Rusinach, którzy żyją w Polsce, pod władzą księcia katolickiego. Odpowiedzialność za to, że trwają w schizmie spada po części na papieża, którzy nie potraktowali tej sprawy poważnie; tu Possewin cytuje między innymi Eugeniusza IV, Aleksandra VI, Leona X i Klemensa VII. Należałoby założyć seminarium ruskie w Wilnie i drukować książki w tym języku. Na koniec Possewin zwracał się do papieża, aby zechciał skierować do biskupów ruskich życzliwe *breve*. Zalecał tę samą politykę, co dziesięć lat wcześniej ojciec Hostovinus.

Rzym jednak uważał najprawdopodobniej, że unia z Rusinami to zbyt proste zadanie dla Possewina. Powierzył mu wszystkie kraje północy z misją zorganizowania wszędzie seminariów papieskich. Przez pięć następnych lat jezuita jeździł pomiędzy Saksonią, Inflantami i Transylwanią. Jeśli chodzi o Polskę, udało mu się jedynie założyć papieski alumnat w Wilnie. *Breve* do biskupów ruskich, przygotowane w 1582 roku z niewiadomych powodów nigdy nie zostało wysłane.

W następnym roku Rzym otrzymał za pośrednictwem nuncjusza raport ojca Benedykta Herbesta, który po sześciu latach po-

dróży po Rusi Czerwonej i Podolu stwierdził, że Rusinów należy pozostawić w obrządku greckim.¹⁰

W 1590 roku ojciec Skarga ogłosił następny traktat o jedności Kościoła. Nie była to reedycja dzieła z roku 1577. Nowy traktat był napisany w całym odmiennym duchu. Irytujące rozdziały, które traktowały o przeszkodach w unii, znikły.

Tak więc, cokolwiek by na ten temat pisali historycy rosyjscy czy też rusofilscy, Rzym nigdy nie dążył do unii z Rusinami, żadnych kroków nie poczyniono u metropolitów i biskupów. W końcu Rusini wzięli inicjatywę w swoje ręce.

2. GENEZA UNII

Inicjatorami unii byli dwaj biskupi łuccy: Cyryl Terlecki, Rusin i katolik Bernard Maciejowski. Osoba pierwszego nie bardzo jest znana i nie wiemy, dzięki czemu został wybrany egzarchą przez Jeremiasza II. Podobnie jak Maciejowski był on żołnierzem. Pośiadał niewielkie wykształcenie, był jednak człowiekiem bardzo aktywnym i wytrwałym.

Maciejowskiego znamy przede wszystkim jako późniejszego kardynała, biskupa krakowskiego i prymasa. Wyświęcony na księdza w wieku lat trzydziestu czterech, natychmiast został mianowany biskupem łuckim (1587). Była to jedna z tych diecezji dla początkujących, gdzie biskup nie czuł się zobowiązany przebywać, jednakże Maciejowski poświęcił się jej aktywnie. Zawezwał jezuitów na kampanię misyjną, a za ojca duchownego obrał sobie o. Herbesta, którego opinia na temat obrządku greckiego jest nam znana. W 1588 roku, podczas pierwszego pobytu Jeremiasza II w Polsce, pewien prawosławny, Adam Pocięj, w owym czasie sędzia (w kilka lat później kasztelan) brzeski wyraził wobec Maciejowskiego życzenie, aby wszcząć rokowania z Patriarchą po jego powrocie z Moskwy. Biskup zredagował projekt, który legat Aldobrandini (późniejszy Klemens VIII), oceniwszy pozytywnie, przekazał papieżowi. Sykstus V, przeciwny wszelkim negocjacjom ze Wschodem, kazał legatowi udzielić następującej odpowiedzi: „Opinia biskupa łuckiego o potrzebie połączenia Kościoła łacińskiego z greckim jest dowodem greckiej pychy i nie zasługuje na poważne rozpatrzenie”.¹¹

W następnym roku Jeremiasz powróciwszy z Moskwy ogłosił

¹⁰ *Litterae Nuntiorum...*, op. cit. t. I s. 232, 234.

¹¹ Cyt. za: Oskar Halecki: *From Florence to Brest 1439—1596*, Rome 1958, s. 227 (Kardynał Sekretarz Stanu do nuncjusza, 1 X 1588).

dekrety o reformie Kościoła ruskiego i ruszył w powrotną drogę do Konstantynopola. Zaledwie przekroczył granicę, kiedy Cyryl Terlecki, jego egzarcha, rozpoczął starania, które w 1596 roku miały zakończyć się unią.

W braku formalnych dokumentów, bieg kolejnych wydarzeń pozwala nam przypuszczać, że Maciejowski znał owe zamiary w momencie, kiedy został wysłany do Rzymu, jako poseł do następcy Sykstusa V, że odnalazł tam kardynała Aldobrandiniego i uzyskał od Grzegorza XIV zgodę na prowadzenie półoficjalnych prac nad przygotowaniem unii z Rusinami. Ów papież, który rządził jedynie dziesięć miesięcy, i o którym w ogóle się nie wspomina, powziął w tym wypadku historyczną decyzję. Ponieważ Maciejowski prosił go o pomoc jakiegoś włoskiego Greka, Grzegorz posłał mu pierwszego doktora teologii, promowanego w Greckim Kolegium, młodego księdza Piotra Arkudiusza, urodzonego na Korfu. Obaj przybyli do Polski w maju lub czerwcu 1591 roku. Ani nuncjusz apostolski, ani episkopat nie został poinformowany o misji powierzonej biskupowi łuckiemu przez papieża.

Synod ruski zwołany w październiku przegłosował dwie ważne decyzje. Po pierwsze biskupi objęli swoją władzę bractwa (podobnie jak szkoły oraz drukarnie), co było sprzeczne z dekretemi Jeremiasza II. Po wtóre — zgromadzenie wypowiedziało się za przywróceniem wyborów kanonicznych, w których król miał powoływać biskupów oraz metropolitę na podstawie listy czterech kandydatów, przedstawionej mu przez synod.

Dopiero wtedy Terlecki wręczył królowi dokument noszący datę 24 czerwca 1590, podpisany przez niego, przez Bałabana ze Lwowa i dwóch innych biskupów. Głosili oni, że są gotowi dla swojego zbawienia oraz zbawienia swoich wiernych uznać władzę papieża, prosząc go o możliwość zachowania ich obrządku, oraz zwracali się do króla z prośbą o potwierdzenie wszystkich wolności Kościoła ruskiego. Na ten sekretny manewr król odpowiedział przywilejem z 18 marca 1592 i w ten sposób pogłoski na temat unii zostały oficjalnie potwierdzone. Król w imieniu własnym i swoich następców potwierdzał ochronę rozciągniętą nad Kościołem greckim i udzielił czterem biskupom pochwały za ich gorliwość: ci, którzy zwiążą się z Rzymem, dorzucił, będą wzięci w obronę na wypadek jakiegokolwiek odwetu ze strony patriarchów. Była to odpowiedź banalna i równocześnie roztropna, po której udzieleniu król wstrzymał się od jakichkolwiek interwencji.

Kanclerz Zamoyski, posiadający wielkie dobra na Rusi, był doskonale zorientowany w działalności Possewina i w zabiegach o unię w Mołdawii. Sam osobiście, podobnie jak Maciejowski, w 1588 roku powiadomił kardynała Aldobrandiniego o stosowności

negocjacji z Jeremiaszem. Uważał jednak, że jest to sprawa władz kościelnych. Natomiast Zygmunt III, słabo w tym wszystkim zorientowany, zostawszy królem Szwecji po śmierci ojca, troszczył się i zabiegał o zachowanie dziedzictwa. Pojechał też do Szwecji w 1594 roku, aby się koronować. Towarzyszył mu nuncjusz Malaspina, w płonnej zresztą nadziei, iż uda mu się zapewnić triumf katolicyzmu w królestwie Wazów. Jak dotąd ani razu w swojej korespondencji nie wspominał był o unii ruskiej.

Wśród Rusinów, jak i w całym prawosławnym świecie, przywilej Zygmunta zrobił wiele hałasu. Patriarcha Aleksandrii, Mellecjusz Pigas, napisał do Polski. Bractwo ze Lwowa zaalarmowało Jeremiasza II, który, co dziwne, wcale nie spieszył się z interwencją. Książę Ostrogski ogłosił, że nie sprzeciwia się unii, pod warunkiem, iż zostanie ona uznana przez wszystkich patriarchów.

Na polecenie księcia Konstantego, król mianował kasztelana Adama Pocięja biskupem włodzimierskim. Owdowiawszy w wieku lat pięćdziesięciu dwóch, zrezygnował on z urzędu senatora, aby wstąpić do zakonu, czego dotychczas nie uczynił żaden ruski dygnitarz. Bardziej wykształcony od innych biskupów, prawdopodobnie był jedynym spośród nich, który znał łacinę. W trakcie studiów w szkole kalwińskiej porzucił wiarę prawosławną, do której z zapałem powrócił w wieku trzydziestu lat. W swojej świeckiej karierze, choć powoli, zaszedł jednak dość wysoko, będąc protegowanym Radziwiłłów.

Wkrótce po konsekracji otrzymał od Ostrońskiego list związany z unią. Miał pojechać do Moskwy, by omówić tę kwestię z tamtejszym patriarchą, zaś książę osobiście miał udać się do Włoch, aby przeprowadzić rozmowy z samym papieżem. W liście tym książę sygnalizował również konieczność reform w związku z sakramentami, „oraz innymi ludzkimi wymysłami”. Nie po raz pierwszy Ostrogski manifestował swoją skłonność do protestantyzmu. Czy nie zamierzał wciągać węń Kościoła ruskiego przed — wątpliwym wciąż — zawianiem unii? Można tu było żywić pewne obawy.

Pocięj, który wyrzucał sobie błędy młodości, stanął za unią Rusinów z Rzymem, i od tej chwili zdecydowanie popierał Terleckiego. Nie oskarżywszy ni razu tego ostatniego, metropolita Rahoza długo zachowywał wobec niego rezerwę. Wreszcie w lipcu 1594 roku dał mu pełnomocnictwo na negocjacje z Zamoyskim. Egzarcha stanął przed kanclerzem, a przedłożona przezeń w imieniu metropolity i biskupów sprawa (brakowało tylko jednego podpisu) została poważnie potraktowana przez władze polskie oraz Rzym.

Powróciwszy do Krakowa w lutym 1595 roku, Terlecki został

przyjęty na audjencji u Zygmunta III, w obecności kanclerza, później zaś u nuncjusza Malaspiny. Miał ze sobą list do papieża Klemensa VIII, zaopatrzony w pieczęć i podpis metropolity oraz jego siedmiu biskupów. Tekst został zredagowany 2 grudnia 1594 roku w Torczynie koło Łucka, w rezydencji Maciejowskiego przez egzarchę oraz Pocieja, prawdopodobnie za poradą samego gospodarza. Wyraźny jest tu wpływ Pocieja, lękającego się okropności antytrynitarnych bluźnierstw, do których często dochodził protestantyzm. „(...) wyznawam ten grzech mój na się — pisał kiedyś — iżem czas nie mały był ewangelikiem: bom się z młodości mojej w takiej szkole uczył, a potem i panu takiemu, gdzie herezya gniazdo swoje miała, czas nie mały służył. Ale żebym Arianinem albo nowokrzęścicem [tj. anabaptystą] kiedy być miał, to nigdy nie było i owszem arikańska nauka i nowokrzęścicka ta mnie i od ewangelickiej odegnała i także wróciłem do swej starożytnej wiary ruskiej (...) mało nie 20 lat przedtem, niżelim został duchownym...”.¹²

Podobny ton odnajdujemy w *Liście do Klemensa VIII*. Naszym zadaniem, głoszą biskupi, jest prowadzić chrześcijan do jedności, według nauki Chrystusa. „A głównie w naszych nieszczęśliwych czasach, kiedy pomiędzy ludźmi wschodzi posiew licznych i różnicowanych herezji; wielu oddala się od prawdziwej wiary chrześcijańskiej, porzuca nasze prawo i oddziela się od Bożego Kościoła, od prawdziwej czci oddawanej Bogu w Trójcy Jedynej”: są to ewangelicy i arianie. „Nie ma ku temu innej przyczyny, jedynie nasza niezgoda z Rzymem, chociaż jesteśmy wyznawcami jednego Boga, i w pewnym sensie sługami tej samej matki, świętego Kościoła Powszechnego, jesteśmy od Rzymu oddzieleni: dlatego też nie możemy sobie wzajemnie pomagać... Dzisiaj wyraźnie widzimy do jakiej niezgody i schizm dochodzi Kościół Boży z powodu wielości zwierzchników” — patriarchowie, papież. „Ta mnogość sprawia, że heretycy rosną w siły. Dlatego też nie chcąc obciążać naszych sumień tak wielkim brzemieniem, jeśli by zbawienie wielu dusz miało być nadal zagrożone przez owe kłótnie związane z religią”, zdecydowaliśmy doprowadzić do skutku unię z Rzymem.

I tu biskupi uzasadniają swoje zerwanie ze wschodnimi patriarchami. „Długo czekaliśmy chwili, kiedy nasi zwierzchnicy podejmą działania na rzecz unii. Jednakże nasza nadzieja, iż dojdzie do niej dzięki ich zabiegom i wysiłkom z czasem wygasła, i to jedynie dlatego, że znajdują się oni w ucisku niewoli pogań-

¹² Cyt. za: Likowski, op. cit. s. 233—234.

skiej" pod władzą Turków — „i że nawet gdyby pragnęli unii, byłoby to niemożliwe”.¹³

Po staraniach Terleckiego nuncjusz apostolski, który pragnął nadal działać roztropnie, zwrócił się do arcybiskupa lwowskiego Solikowskiego, aby spotkał się z egzarchą i upewnił co do jego dobrej woli. Król zaczerpnął informacji od Maciejowskiego i od kanclerza wielkiego litewskiego Lwa Sapiehy. Wszystkie relacje okazały się pozytywne.

Wreszcie, na synodzie w Brześciu, 22 czerwca 1595 roku, metropolita i biskupi unicy podpisali 32 artykuły zawierające warunki unii i zlecili Terleckiemu oraz Pociejowi, by je zawieźli do Rzymu wraz z listem do papieża Klemensa VIII, z 2 grudnia 1594 roku. Rusini twierdzili, że owe 32 artykuły wymieniają „gwarancje, jakich domagamy się od Rzymu, zanim zawiążemy unię z rzymskim Kościołem”. Wspomnijmy tu jedynie, że chodziło o zachowanie obrządku ruskiego, ze wszystkimi jego niuansami oraz zachowanie różnych punktów dotyczących dyscypliny. W tym samym tekście jest mowa o kilku kwestiach, które miano podporządkować królowi. Domagamy się tych gwarancji, kończyli biskupi, aby również „inni, ci którzy się jeszcze wahają, podążyli za nami jak najprędzej ku tej świętej unii, widząc, że potrafiliśmy ochronić wszystko, co prawdziwie nasze”.¹⁴

3. POSELSTWO DO RZYMU, 1595

Natychmiast po synodzie decyzje jego stały się pod znakiem zażalenia za sprawą opozycji księcia Konstantego, który ogłosił list do kleru oraz ludu ruskiego: „Nasi fałszywi pasterze, metropolita i biskupi, zaślepieni chwałą świata i miłością własną, zamienili się w wilków, odstąpili od jedynej, prawdziwej i świętej wiary naszej wschodniej i pasterzy naszych zwierzchnich, patriarchów wschodnich, a przeszli do patriarchów zachodnich. (...) Ponieważ zaś większa część obywateli prawosławnych tych stron uważa mnie jakoby za swego naczelnika, choć ja mam się tylko za równego wszystkim brata, (...) uprzedzam was wszech wobec i każdego z osobna, że współ z wami mocno stać będę przeciw tym nieprzyjaciółom naszego zbawienia. (...) Cóż może być więcej bezwstydnym i niezakonnym, jak gdy sześciu czy siedmiu ludzi przewrotnych porozumie się z sobą, aby opuścić patriarchów na-

¹³ Cyt. za: Georg Hofmann, SJ: *Ruthenica. I. Die Wiedereinigung der Ruthenen*, *Orientalia Christiana* III, 1924—25, s. 136—139.

¹⁴ Hofmann, op. cit., s. 142—158.

szych, i chce nas wszystkich za sobą pociągnąć, jakoby niemych? Co nam po takich pasterzach?"¹⁵

Powyższe oświadczenie spowodowało wielkie poruszenie. Biskupi lwowski i przemyski znowu zabrali głos. Pocięj udał się do księcia do Lublina, przedstawił mu dokumenty zaopatrzone w podpisy i pieczęć wszystkich biskupów, położył nacisk na fakt, iż nie mogą oni pozostawać w związkach z patriarchą, niewolnikiem tureckim. W końcu we łzach upadł do nóg Ostrońskiego. On zaś zażądał, aby ponownie omówić sprawę unii na synodzie, w którym obiecał uczestniczyć. Następnie Pocięj udał się do króla, prosząc go o poparcie dla tej prośby.

Tymczasem Zygmunt III zapoznał się z listem skierowanym przez księcia do protestantów, którzy w tym czasie zwołali synod generalny w Toruniu. Ostroński prosił ich o wysłanie przedstawicieli na najbliższy synod Kościoła ruskiego i o podtrzymanie siłą opozycji prawosławnej, sam zaś chwalił się, że wystawi piętnaście do dwudziestu tysięcy konnych. Terlecki i Pocięj przybywszy do Krakowa w ostatnich dniach lipca donieśli, iż z trudem umknęli przed grupą 150 zbrojnych, których w ślad za nimi posłał książę Konstanty. Ich pobyt w stolicy miał się przedłużyć do dwóch miesięcy.

Biskupi przedstawili 32 artykuły królowi oraz nuncjuszowi. Zygmunt III zgodził się wybierać metropolitę i biskupów spośród czterech nazwisk zaproponowanych przez synod, jednakże na wniosek o miejsce w senacie dla biskupów obrządku wschodniego, jak to miało miejsce w wypadku hierarchii łacińskiej odpowiedział, że o tym zadecyduje cały Sejm. Malaspiña nie miał zastrzeżeń w kwestiach dogmatycznych i wyraził nadzieję, że prośby mające związek z dyscypliną zostaną przyjęte bez przeszkód. Zarówno nuncjusz, jak i król zgodnie postanowili uczestniczyć w kosztach podróży pełnomocników. Kiedy jednakże mieli wyruszyć — natychmiast, czy raczej należało zdecydować się na zwłokę w związku z opozycją księcia Konstantego? Problem ów został rozpatrzony 22 września, na konferencji, której przewodniczył nuncjusz, przy uczestnictwie wszystkich senatorów duchownych i świeckich przebywających aktualnie w stolicy. Kanclerze Korony i Wielkiego Księstwa, Zamoyski i Sapieha, zapewne również byli obecni. Nuncjusz nie podał listy uczestników, odnotował jednak argumenty za i przeciw odroczeniu podróży.

Jedni twierdzili, iż król winien przestrzegać przywilejów przyznanych Kościołowi greckiemu przez siebie jak i swoich poprzedników. Dorzucali, że bractwa opublikowały pismo pełne bluź-

¹⁵ Cyt. za: Likowski, op. cit., s. 122.

nierstw przeciw Stolicy Świętej, że pospółstwo nie przyłączy się do unii; że Rusini już od sześciu miesięcy proszą patriarchę o odwołanie metropolity i biskupów; że manifest księcia Konstantego mocno poruszył lud i że można żywić obawy co do utrzymania pokoju publicznego. Proponowali oni odroczenie podróży pełnomocników do Rzymu i zwołanie nowego synodu Rusinów, aby pozyskać opozycjonistów. A jeśli nie dałoby to pożądaných wyników, należy zwołać narodowy synod obrządku łacińskiego, który zdecydowałby o przyjęciu do swego grona biskupów i kleru ruskiego. „Taki akt wzmocniłby kler ruski i wtedy można by bezpiecznie i z nadzieją powodzenia doprowadzić do aktu unii”.

Inni uczestnicy konferencji podkreślali, iż niegdyś metropolita Izidor, jedyny przedstawiciel Kościoła ruskiego na soborze we Florencji, został obsypany zaszczytami, a więc w obecnej chwili nie wypada potraktować ze wzgardą całego grona biskupów ruskich. Król, będąc opiekunem Kościoła ruskiego będzie powoływał biskupów oddanych unii, z czasem zaś i lud zostanie pozyskany. Nowy synod Rusinów do niczego nie doprowadzi, ponieważ książę Ostrogski chce dopuścić do niego przedstawicieli wszystkich sekt. Jeśli zaś chodzi o narodowy synod obrządku łacińskiego, zwołanie go zajęłoby dużo czasu (nikt tego nie powiedział, jednakże, jak wykazały dalsze wypadki, katolicy rzymscy nie byli skłonni uczynić Greków równymi sobie). A w końcu: „władza Jego Wysokości oraz partii katolickiej nie jest tak osłabiona, żeby opór księcia i jego wiernych mogły naruszyć pokój Rzeczypospolitej, zwłaszcza jeśli Jego Wysokość i partia katolicka nie użyją gwałtu, lecz posłużą się tym, co stanowi tarczę heretyków i schizmatyków, czyli wolnością sumienia, czyż bowiem jest zgodne z rozumem, aby każdemu wolno było przyjmować wyznanie, jakie mu się podoba, a równocześnie by kler ruski nie miał możliwości przyłączenia się do religii katolickiej”. Poza tym król działając na prośbę tych, co korzystają z przywilejów, na pewno żadnego przywileju nie pogwałci.

Ponieważ zdania były podzielone, nuncjusz wstrzymał się od wygłoszenia własnej opinii. Senatorowie zawezwali pełnomocników. Terlecki i Pocięj oświadczyli, iż są pewni metropolity oraz współbraci (bowiem biskupi lwowski i przemyski, którzy się wycofali, znów zajęli stanowisko prounijne), gwarantowali też za kler, przynajmniej z własnych diecezji, twierdząc, że choć mniej wpływowy niżli w Kościele łacińskim, pociągnie on jednak świeckich za sobą. Mówili, iż nie można mieć za złe biskupom, że nie przygotowali opinii publicznej, bowiem musieli utrzymać negocjacje w tajemnicy.

Opozycja Ostrogskiego stanowiła niebezpieczeństwo, jednakże

obecnie sam Pocięj był zdecydowany się z nią nie liczyć. Biskupi ruscy, zbyt już zaangażowani aby się wycofać, muszą podporządkować się papieżowi, nim zostaną odwołani przez patriarchę, bowiem wówczas zrównani ze zwykłymi wiernymi, nie będą mogli niczego uczynić dla unii. Na koniec Terlecki i Pocięj oznajmili, że nie popchnęła ich ani ambicja, ani żadne ludzkie mniemania, a jedynie „łaska i jasność niebieska pomogły im wydobyć się z mroków”. Prosimi o włączenie ich do „hierarchii kościelnej Królestwa”. Ta unia miała przynieść lepsze rezultaty niżli unia florencka: „Izydor był samotny, nas jest wielu; nie było wtedy równie pobożnego i gorliwego króla ani Papieża tak oddanego Polsce i tak dbającego o zbawienie wszystkich dusz w tym Królestwie”. „Ich sposób rozumowania wszystkich nas zbudował — pisze nuncjusz — prosiliśmy, by odeszli na stronę i wszyscy doszli do wniosku, że nie możemy ich opuścić ani nimi wzgardzić, lecz winniśmy ich przyjąć i że nie należy zbyt dokładnie badać wszelkich możliwych przyszłych zdarzeń, a trzeba coś pozostawić do dyspozycji Bogu i Jego Opatrzności”.¹⁶

Zwróćmy uwagę na jedność uczestników konferencji odnośnie do powyższej decyzji, która w przyszłości miała wzbudzić tyle krytyk. Cztery dni później pełnomocnicy ruscy wyruszyli do Rzymu, dokąd dotarli bez przeszkód.

Klemens VIII Aldobrandini, był, przypominamy, legatem w Polsce i okazał się przychylny negocjacjom sugerowanym przez Pocięja. Jednakże, jak większość Rzymian, był dość nieufny w stosunku do Wschodu. Dopiero co w instrukcji z 30 sierpnia zakazał włoskim Grekom pewnych specjalnych praktyk liturgicznych, nie ukrywając preferencji dla obrządku łacińskiego, który jest pewniejszy (*tutior*). Papież przekazał dokumenty przedstawione przez Rusinów specjalnemu zgromadzeniu kardynałów, które zawezwało w tej sprawie wielu teologów.

Dominikanin Juan Saragoza di Heredia, asystent Mistrza Pałacu Świętego wysunął podstawowe zastrzeżenia: ponieważ przynależność do Kościoła rzymskiego jest warunkiem zbawienia, nie może być ona poddawana jakimkolwiek wstępnym warunkom. Jeśli zaś chodzi o treść dokumentów, wiele artykułów było, jego zdaniem, w części lub całkowicie nie do przyjęcia.

Czy w takiej sytuacji Terlecki i Pocięj mieli dosłownie wywiązać się ze swego posłannictwa? Osądzili, że lepiej będzie ustąpić wobec nieugiętej postawy Rzymu. 32 artykuły umieszczono w archiwum i nikt do nich nie nawiązywał w trakcie uroczystej ceremonii, która odbyła się w Watykanie, 23 grudnia 1595 roku. W

¹⁶ Depesza Malaspiny, w: *Litterae Nuntiorum...*, op. cit. t. II s. 74–78.

obecności Kolegium Kardynalskiego i w licznej asyście prałatów i dygnitarzy Terlecki i Pociej upadli do nóg papieżowi i poprosili w imieniu metropolity oraz biskupów ruskich o przyjęcie do Kościoła rzymskiego. Przeczytali długie wyznanie wiary. Klemens VIII wygłosił do nich parę serdecznych słów i wręczył bullę *Magnus Dominus*. Według tej konstytucji Rusini mieli zachować własny obrządek i ceremonie. Papież nie przyznawał pełni praw obrządkowi, jednakże „dozwał nań i dopuszczał go w swojej apostołskiej dobroćliwości”. Owa łaska przyznana była pod warunkiem, „aby [te obrządki] nie sprzeciwiały się prawdzie i doktrynie wiary katolickiej i nie zaprzeczały jedności z Kościołem rzymskim”.

Po ceremonii w Watykanie biskupi ruscy spędzili jeszcze dwa miesiące w Rzymie i otrzymali w dniu 23 lutego 1596 roku nową bullę, w której papież przyznawał metropolicie prawo konsekrowania biskupów, sobie pozostawiając jedynie akt wyboru samego metropolity. Tak więc w tym punkcie (art. 10) Rusini zostali usatysfakcjonowani.

Co do reszty, musieli zadowolić się ogólną formułą bulli *Magnus Dominus*. Nie mieli żadnej gwarancji, że któregoś dnia Rzym za radą hiszpańskiego dominikanina, nie dołączy im do Credo „Filioque” (art. 1), i nie każe przyjąć kalendarza gregoriańskiego. Nie było też wykluczone, że potępi zwyczaje tak gwałtownie napiętnowane w 1577 roku przez Ojca Skargę: posługiwanie się językiem starocerkiewnym, nakazując zastąpienie go greką (art. 2), oraz małżeństwa księży (art. 9).

Biskupi prosili także, również bezowocnie, o zakaz przechodzenia na obrządek łaciński przez Rusinów (art. 15 i 16). Z tego powodu Kościół unicki miał utracić w przyszłości tylu wiernych, że po trzydziestu latach Rzym został zmuszony do sformułowania takiego zakazu, zbyt późno jednak i bezskutecznie.

W Rzymie kardynał Baronius opublikował relację z ceremonii w Watykanie, zatytułowawszy ją *O cudownym nawróceniu Rusinów*.¹⁷ Zaś Klemens VIII kazał wybić medal *Ruthenis receptis*. Jednakże w czasie długiej drogi powrotnej Terlecki i Pociej rozmyślali zapewne z niepokojem, czy aby owoce ich poselstwa są wystarczające, by pozyskać tych braci, którzy się jeszcze wahają.

4. SYNOD BRZESKI

W Polsce Terlecki i Pociej zastali sytuację równie napiętą jak przed wyjazdem. Żadnym sposobem nie dało się ugiąć księcia

¹⁷ Baronius: *Historica relatio de Ruthenorum origine eorumque miraculosa conversione*, Coloniae Agrippinae 1598.

Konstantego, który ostatecznie przeciągnął na swoją stronę biskupów lwowskiego i przemyskiego. Metropolita Rahoza, wedle zaleceń Rzymu, zwołał synod mający ratyfikować unię.

Papież wyznaczył na przedstawicieli strony łacińskiej arcybiskupa Solikowskiego, Bernarda Maciejowskiego, a także Stanisława Gomolińskiego, biskupa chełmskiego, który nie odegrał jeszcze żadnej roli w tej sprawie. Był tam również Arkudiusz, który wzięwszy udział w ceremoniach watykańskich, powrócił wraz z Pociemem i Terleckim. Pozostali teologowie byli wysłannikami króla: czterech jezuitów, a pośród nich ojciec Skarga. W Brześciu nie znaleźli oni okazji do wykazania się swoją wiedzą.

Zygmunt III wyznaczył trzech swoich przedstawicieli, których misją było nie tyle kierowanie synodem, co zapewnienie porządku i zagwarantowanie wolności wszystkim uczestnikom. Wybrał ich spośród dygnitarzy Wielkiego Księstwa, na którego obszarze leżał Brześć. Byli to kanclerz wielki litewski Lew Sapieha, który w przeciwieństwie do Zamoyskiego był w dobrych stosunkach z księciem Konstantym; Radziwiłł Sierotka, którego umierająca żona ubłagała, by nie odmawiał uczestnictwa w tej świętej misji; i podskarbi litewski Dymitr Chalecki, dowódca załogi wojskowej Brześcia, tym samym odpowiadający za porządek w mieście. Ten ostatni nawrócił się z prawosławia, dwaj pozostali z protestantyzmu.

Książę Konstanty zwrócił się do króla z prośbą o zakaz pojawienia się na synodzie komukolwiek, kto miałby ze sobą zbrojnych. Sam jednakże przybył w eskorcie około trzech tysięcy ludzi, którzy zresztą nie dopuścili się żadnych gwałtów.

Król oświadczył, że ponieważ jedynym zadaniem synodu jest ratyfikacja unii, będą doń dopuszczeni wyłącznie biskupi, książę i świeccy ruscy, bez żadnych obcych osobistości. Lecz Ostrogskiemu towarzyszyła grupa poddanych państwa ottomańskiego — Nicefor Kantakuzen, wysłannik patriarchy Konstantynopola, Cyryl Lukaris, wysłannik Melecjusza Pigasa, patriarchy Aleksandrii, inni Grecy, oraz Łukasz, metropolita Belgradu.

Król wyłączał również z synodu ruskiego osoby innego wyznania. Jednakże książę Konstanty zaprosił kalwińskich senatorów — hetmana Radziwiłła Pioruna, wojewodę Abramowicza — którzy zresztą nie odpowiedzieli na jego wezwanie. Udało mu się jednakże przyciągnąć, jak to określił Arkudiusz, całą masę mniej znanych różnowierców, sam zaś zatrzymał się w domu arianina.

Arkudiusz zawsze skłonny wesprzeć się na świeckim ramieniu, miał powody, by zadziwić się „wolnością tego królestwa”.¹⁸ Metropolita Rahoza przewodniczył w katedrze synodowi, który pro-

¹⁸ Halecki, op. cit., s. 389.

klamował unię, ekskomunikując jej przeciwników. Ostrogski zorganizował w swej siedzibie drugi synod, w którym uczestniczyło grono duchownych oraz świeckich. Zgromadzenie poczytywało sobie za zaszczyt, iż kierował nim Nicefor, wysłannik patriarchy, oraz fakt uczestnictwa biskupów lwowskiego i przemyskiego. Ekskomunikowało i odwołało metropolitę oraz biskupów — „apostatów”, zaprotestowało przeciw ich decyzjom i odwołało się do króla i Sejmu.

W przeciwieństwie do ich życzeń, Zygmunt III zatwierdził synod Rahozy. Sejm, który zebrał się w Warszawie w marcu 1597 roku, wysłuchał z uwagą raportu kanclerza Sapiehy na temat synodu w Brześciu i wypowiedzi wojewody Teodora Tyszkiewicza, jednego z filarów Kościoła ruskiego. Uważając, że unia zachowuje w pełni obrządek grecki, oznajmił on, iż do niej przystępuje. Debaty były krótkotrwałe, bowiem każdy oczekiwał niecierpliwie na proces Nicefora.

Osobistość ta od samego początku wzbudzała najgorsze podejrzenia, jednakże dopiero po synodzie Zygmunt III kazał go zatrzymać, jako mąciciela porządku publicznego i tureckiego szpiega. Po czym powierzył go pod straż Ostrońskiego na słowo dane przez księcia, iż postawi on Nicefora przed sejmem. Kanclerz Zamoycki uszczęśliwiony kompromitacją swego starego wroga, przedłożył przytłaczające dokumenty, a mianowicie list, w którym Nicefor powiadamiał patriarchę Konstantynopola, że z przyczyny zamieszek związanych z unią nadszedł dla Turków odpowiedni moment, by zaatakować Polskę. Wysłannicy hospodara moldawskiego ujawnili wcześniejsze działania Nicefora w ich kraju, gdzie został aresztowany jako emisariusz sultański, a następnie wymknął się z więzienia i uciekł do Polski. Nawet Ostrogski odmówił obrony Greka: „Niech król go pożre”,¹⁹ wymamrotał. Sejm pragnąc uniknąć wojny z Turkami odroczył decyzję oczekując dodatkowych informacji i Nicefor został uwięziony w Prusach, w Malborku, gdzie zmarł dwa lata później.

W związku z tym procesem politycznym, Arkudiusz występujący w roli tłumacza odkrył, że Nicefor nie był nawet księdzem. Jednakże, według dokumentu z listopada 1592 roku, który wyglądał na autentyczny, Jeremiasz II w obecności patriarchy Aleksandrii mianował go swoim wikariuszem, posiadającym bardzo rozległe uprawnienia, włącznie z prawem odwoływania najwyższych dygnitarzy kościelnych. Z pewnością owe uprawnienia były nieważne w chwili synodu w Brześciu, bowiem Jeremiasz już nie żył, na dodatek zaś stolec patriarchy w Konstantynopolu nie był

¹⁹ Ibidem, s. 407.

jeszcze obsadzony po śmierci jego następcy. Jednakże kiedy w 1597 roku Melecjusz Pigas, zachowując patriarchat Aleksandrii, został mianowany administratorem Konstantynopola, potwierdził wszystkie decyzje powzięte w Brześciu przez Nicefora oraz jego zwolenników.

Ów sejm z 1597 roku, ratyfikujący unię brzeską, przyniósł wszelako metropolicie Rahozie i biskupom wielkie rozczarowanie: nie było mowy o ich wejściu do senatu. Król nie uczynił nawet takiej propozycji. Lękał się prawdopodobnie gwałtownej reakcji ze strony prawosławnych i protestantów oraz wszystkich katolików obawiających się potęgi politycznej kleru. Wielokrotnie papież wywierali nacisk na Zygmunta III: w 1596, 1598, i 1604 roku. Jednakże sprawa nie została podjęta przez sejm. Nigdy rusey biskupi nie mieli znaleźć się w senacie, w którym posiadali swoje krzesła biskupi łacińscy.

Unia brzeska od początku stała się przedmiotem gwałtownych polemik trwających przez wieki, a w pewnej mierze do dziś dnia. Aby ocenić je należycie, trzeba najpierw określić jej miejsce w historii kultury. W XIV wieku nie było większych nierówności pomiędzy kulturami Wschodu i Zachodu. Lecz podbój turecki i upadek Konstantynopola zrujnowały życie intelektualne na terenach greckich, a wykształcone środowiska przeniosły całe jego dziedzictwo do Włoch. To wówczas humanizm i renesans podźwignęły kulturę na wszystkich terenach należących do Kościoła łacińskiego. Nawet Grecy ze Wschodu przybywali studiować w Padwie, a nie mając w imperium ottomańskim drukarni dla swych ksiąg świętych, zmuszeni byli korzystać z oficyn weneckich.

Rusini, wychowankowie Bizancjum, zazdrościli Polakom, wykarmionym przez Italię. Przez cały XIV wiek widzimy, jak tamtejsze wykształcone klasy przyjmują język polski i łaciński. Pierwsi, którzy opuszczają Kościół prawosławny, tworzą wspólnoty protestanckie z językiem polskim. Inni wkrótce przechodzą do Kościoła łacińskiego. Krótko mówiąc, wyższe klasy społeczności ruskiej łaknące nauki, przyjmują świecką kulturę Polaków, a równocześnie ich religię — protestancką lub katolicką. Jest to ruch spontaniczny, spowodowany siłą przyciągania wyższej cywilizacji.

Jezuici nie omieszkali wykorzystywać tego faktu nawracając Rusinów do Kościoła łacińskiego, a królowie licznymi darami dali wyraz swemu poparciu dla Towarzystwa. Czy można z tego wnioskować, że unia brzeska była dziełem polskiej polityki, czy można w niej widzieć „arcydzieło Rzymu i jezuitów”? Z pewnością nie.

Przez dwadzieścia lat Watykan pozostawał głuchy na sugestie kilku jezuitów, którzy domagali się przygotowania unii; na ko-

niec upoważnił biskupa Maciejowskiego do wszczęcia rozmów tylko dlatego, że Rzym nie mógł się zaprzecć unii florenckiej. Czyż mógł „nie przyjąć” Rusinów, skoro składali mu akt posłuszeństwa?

Inicjatywa wyszła od metropolity i biskupów ruskich, a przyczyny jej były różne. Najwyraźniej widoczne spośród nich, to chęć obrony władzy biskupiej przed zakusami patriarchy i bractw oraz nadzieja wejścia do senatu i zrównania z biskupami łacińskimi. Jednakże, przynajmniej dla kilku spośród nich, najważniejsze były sprawy czysto religijne: zachowanie ludu od kalwińskich i ariańskich herezji, doprowadzenie go do Kościoła rzymskiego, „poza którym nie ma zbawienia”, i gdzie Kościół ruski miał odnaleźć zdrową doktrynę, twardą dyscyplinę i żarliwe życie wewnętrzne. Czyż król i władcy Rzeczypospolitej mogli odrzucić jednogłośnie prośbę ruskiej hierarchii? A kiedy dwaj biskupi wycofali swe słowo — czy wówczas miano zabronić pełnomocnikom udać się do Rzymu w celu złożenia aktu posłuszeństwa?

Unia brzeska nie jest dziełem polskiej polityki, ani też polityki rzymskiej. Pragnęli jej ruscy biskupi, poirytowani reformami Jeremiasza II. Dwór polski nie bez wahania zdecydował się podjąć to ryzyko, a Rzym przyjął Rusinów bez żadnych wobec nich zobowiązań.

Unia była gwałtownie atakowana przez Rusinów, którzy pozostali wierni prawosławiu. Ci zaś, którzy porzucili starą religię, na ogół nad Kościół unicki przedkładali łaciński, któremu kultura zachodnia nadała wyższy prestiż.

5. JÓZEF WELAMIN RUTSKI I JEGO DZIEŁO

Katolicy ruscy wcześniej niż prawosławni podjęli dzieło reformy swego Kościoła. Metropolita Pocię (1599—1613), następca Rahozy, powoływał się na prawa unii w walce z prawosławnymi. Bronił zaciekle owych praw na sejmach i wobec władz państwowych. Mało brakowało, a zginąłby jak męczennik. W czasie zamieszek w Wilnie w 1609 roku, rzucił się na niego na rynku człowiek ze wzniesioną szablą. Pocię podniósł ramię chcąc zasłonić twarz i runął cały we krwi, utraciwszy trzy palce. W trakcie wszystkich tych zmagani metropolita nigdy nie zapominał, że do unii przywiodła go troska o rozbudzenie życia religijnego. Przewodniczył pierwszym etapom reformy wewnętrznej, której wykonawcami mieli stać się potem Jozafat Kuncewicz — męczennik i Józef Rutski.

W Kościele wschodnim bardziej jeszcze niż w łacińskim, mi-

strzami życia duchowego są mnisi. Tymczasem bazylianie w większości pozostali przy prawosławiu, a katolicy ruscy posiadali wyłącznie małe klasztor Świętej Trójcy w Wilnie. W dodatku w roku 1604, kiedy młody Jozafat Kuncewicz poprosił o przyjęcie, zamieszkiwał tam wyłącznie archimandryta. Będąc synem ubożego mieszczanina z Włodzimierza (wrogowie twierdzili, że był to szewc), Jozafat wcale nie uczęszczał do szkół. Jednakże pracując w Wilnie u sklepikarza wyuczył się starocerkiewnego pod kierunkiem jezuity Walentyna Fabriciusa, Rusina. W swojej celi w klasztorze Świętej Trójcy umartwiał się, dzieląc czas na modlitwę i studia. Według bardzo starej wschodniej tradycji, cieszącej się wielkim uznaniem u mnichów z góry Athos oraz z Moskwy, praktykował „modlitwę Jezusa”. Modląc się, należało powoli powtarzać słowa: „Panie Jezu, Synu Boży, zmiłuj się nad nami”, kontrolując przy tym rytm wdechów i wydechów. Miał niezwykłą pamięć, dzięki której, wskutek wytrwałej lektury cerkiewnych ksiąg, stał się „skarbcem świętych Ojców”, i mógł dawać świadectwo swej katolickiej wiary, nie znając greki ani łaciny.²⁰ Drugi mnich z klasztoru Świętej Trójcy, Samuel Sienczyłło, popadł w schizmę. Trzecim był Rutski.

Jan Rutski, w zakonie zwany Józefem, był, jeśli tak można powiedzieć, wtórnym Rusinem. Urodził się w 1573 roku w Rucie, koło Nowogródka. Ojciec jego pochodził ze średniej szlachty, matka z wielkiej rodziny Korsaków. Oboje byli żarliwymi kalwinami, ochrzczili jednak syna w prawosławiu. Młodzieniec studiował w kolegium kalwińskim w Wilnie, potem na uniwersytecie Karola w Pradze, który w owym czasie pozostawał pod wpływem utrakwistów. W Wilnie wysłuchał kilku kazań jezuickich, w Pradze również spotykał Ojców, i nawrócił się, wyraziwszy chęć wstąpienia do Towarzystwa. Wysłano go na studia filozoficzne do Würzburga.

W tym czasie proklamowano unię brzeską i Rutski stanął wobec problemu, którego dotychczas nie dostrzegał: z kalwinizmu przeszedł bowiem na katolicyzm obrządku łacińskiego. Czy nie powinien teraz przyjąć obrządku greckiego, w jakim został ochrzczony lecz nigdy go nie praktykował? Bawiający przejazdem jezuita litewski, ojciec Boxa, dał mu list polecający do Kolegium Greckiego w Rzymie. O jego przypadku miał zadecydować oświadczenie papieża Klemens VIII, który kazał mu ślubować wierność obrządkowi wschodniemu. Rutski spędził siedem lat w Wiecznym Mieście; w Kolegium Greckim osiągnął pogłębioną znajomość je-

²⁰ *Epistoliae Metropolitanum*, t. 1 s. 162 (list Rutskiego), *Analecta ordinis S. Basilii Magni, Sectio III*, Roma 1953—1970.

zyka oraz pism Ojców greckich, tudzież znajomość wszelkich sporów pomiędzy katolikami rzymskimi i Kościołem Wschodnim.

Jednakże kiedy powrócił do Wilna w wieku lat trzydziestu, musiał ponownie nawiązać kontakt ze swym krajem, który opuścił przed dwunastu laty. Musiał odkryć nieznany mu dotąd ruski Kościół. Trzy lata trwały poszukiwania i refleksje, cały czas w kontakcie z Pociem i jego doradcą Piotrem Arkudiuszem. Pod kierownictwem tego ostatniego Rutski nauczał w skromnym seminarium założonym przez metropolitę. Stwierdził wielki upadek życia zakonnego. Odwiedził jedyny klasztor w Wilnie, Świętą Trójcę, gdzie modlił się wówczas pokorny Jozafat, który w przyszłości miał się stać jego przyjacielem i wzorem do naśladowania.

Rutski wędrował przez miasta i wsie Rusi będąc pod wielkim wrażeniem panującej w nich nędzy materialnej i moralnej. Ponieważ zaś pojawienie się Dymitra Samozwańca budziło wielkie nadzieje, Pociem wysłał go do Moskwy. Wyjechał stamtąd dostatecznie wcześniej, by uniknąć masakry. W swoich marzeniach misyjnych nigdy nie zapomniawszy jednak wielkiego imperium moskiewskiego ani innych krajów słowiańskich. Przejęty tragiczną maksymą swoich czasów, która głosiła, że „poza Kościołem Rzymskim nie ma zbawienia” i stwierdziwszy przywiązanie prostych ludzi do wschodniego obrządku, doszedł do przekonania, że nawrócenie biednego ludu ruskiego i innych słowiańskich narodów Bóg powierzył ruskiemu Kościołowi katolickiemu. Jakże wielka misja dla tego podupadającego Kościoła!

Reforma oczywiście musiała rozpocząć się od bazylianów. W drodze z Wilna do Moskwy Rutskiemu towarzyszył karmelita bosy, ojciec Paweł Simon, jadący do Persji. Czy nie należy wezwać na pomoc Karmelu terezańskiego? Rutski odbył po powrocie rozmowy na ten temat z Pociem i udał się do Rzymu pod koniec 1606 roku. Zasięgnął rady u wielu duchownych i uzyskał od papieża Pawła V decyzję wysłania do Polski czterech karmelitów bosych. Mieli oni przyjąć obrządek grecki i przywdziać habit bazylianów, aby stać się mistrzami życia duchowego mnichów i reformatorami ich zakonu.

Po powrocie do Wilna Rutski wraz z kilku towarzyszami otrzymali z rąk Pociem suknię świętego Bazylego, w klasztorze Świętej Trójcy. Tego dnia, 6 września 1607 roku, rozpoczęła się reforma zakonu. Rutski, który długi czas przebywał w szkołach zachodnich, spotkał w klasztorze Jozafata, wychowanego na starocerkiwnym. Obaj zakonnicy związali się serdeczną przyjaźnią. Niestety generał karmelitów nie znalazł odpowiedniego człowieka do planowanej misji — posiadali oni jak dotąd tylko jeden dom w Polsce, założony w Krakowie w 1605 roku. Tak więc młodzi mnisi

w Trójcy Świętej znaleźli się tymczasowo pod duchowym kierownictwem jezuitów. Starzy bazylianie oskarżali młodych o chęć obalenia obrządku greckiego. Archimandryta Sienczyło dążył do odezwania się od unii; przy okazji zamieszek 1608 roku Pociiej zdjął go z urzędu i na jego miejsce mianował Rutskiego, następnie zaś Jozafata.

Rutski, zostawszy metropolitą w 1613 roku, podjął zasadniczą reformę zakonu. Klasztor Trójcy, wyznający swoją regułę w jej pierwotnym kształcie przyciągnął pewną liczbę młodych mnichów, w większości uczniów jezuickich. Rutski wielu spośród nich przyznawał dyspensy, niezbędne dla kontynuowania studiów w Akademii. Wkrótce, w roku 1623, wspólnota liczyła stu członków.

Już od trzech lat wileński klasztor wysyłał mnichów do innych klasztorów. W obrządku greckim poszczególne domy zakonne są nawzajem niezależne. Rutski pragnął, na wzór Kościoła łacińskiego, ustanowić więzy pomiędzy zreformowanymi domami. Kongregacja bazylianów ze Świętej Trójcy, ufundowana w roku 1617 liczyła pierwotnie sześć klasztorów, dwadzieścia w 1624 roku, trzydzieści dwa w 1636, z trzystoma mnichami, oraz dziesięć domów Bazylianek. Jej konstytucje, zatwierdzone przez Rzym w 1624 roku, są połączeniem ascetycznej reguły świętego Bazylego i zasad organizacji przejętych od Ignacego Loyoli. Widoczny jest również wpływ karmelitów, którzy w pewnych sprawach są tak bliscy tradycji wschodniej. Co cztery lata kongregacja zwołuje kapitułę generalną. Zgromadzenie to wybiera dożywotnio protoarchimandrytę czyli generała i czterech konsultantów. Jeśli chodzi o stosunki z metropolitą, reguła z 1617 roku zawiera jedynie dość niekonkretną formułę, oraz wskazanie, iż należy ustalić takowe podczas następnej kapituły. Odbyła się ona dopiero w 1686 roku. Wiadomo było, iż generałem zostać może jedynie mnich, nie zaś biskup. Jednakże Rutski, po nim zaś Korsak, (1637—1640), byli równocześnie metropolitami i generałami. Kłopoty rozpoczęły się dopiero pod rządami ich następcy, Antoniego Sielawy (1640—1655).

Według reguły generał raz na cztery lata mianuje przełożonych klasztorów. W rzeczywistości większość z nich pozostała pod rządami archimandrytów mianowanych dożywotnio przez opiekunów świeckich, bowiem król i wielcy panowie niechętnie rezygnowali ze swych praw do nominacji. Na ostatniej kapitule pod przewodnictwem Rutskiego w 1636 roku, na trzydzieści dwa klasztory zaledwie sześć czy siedem posiadało przełożonych mianowanych czasowo przez generała.

W przeciwieństwie do tradycji wschodniej, według której nowoprzybyłego powierza się opiece czcigodnego starca, Rutski założył nowicjaty: pierwszy powstał w 1616 roku w Byteniu, w wo-

jewództwie nowogródzkim, z pomocą dwóch jezuitów, dwa inne nieco później w Wilnie i Chełmie.

Konstytucje przywracają w całej rozciągłości niektóre z przepisów reguły świętego Bazylego, które posiadały wielkie znaczenie dla ludu ruskiego: mnisi mieli pościć od Podniesienia Krzyża do Wielkanocy, czyli około sześć miesięcy w roku i praktykowali stałą abstynencję.

W 1624 roku Rutski ponownie zwrócił się do karmelitów bosych prosząc, aby co najmniej czterej przeszli na obrządek grecki i wstąpili do zakonu świętego Bazylego, tak jak i on to uczynił. Wędrowaliby z klasztoru do klasztoru, aby pomagać w reformie. W owym czasie Karmel terezański posiadał osiem domów w Polsce, ale mimo instrukcji wydanych przez papieża oraz generała zakonu, nie udało się znaleźć czterech ojców zdolnych do tej misji. Bazylianie pozostali więc pod wpływem jezuitów.

Wszyscy uczyli się starocerkiewnego, greki i łaciny. Najzdolniejsi byli wysyłani po dwóch do kolegów, gdzie przyznawano im stypendia papieskie, albo w Polsce (w Wilnie i Braniewie), albo w państwie Habsburgów, (w Ołomuńcu, Pradze i Wiedniu), lub też, najchętniej, w Rzymie, w Kolegium Greckim. Na ogół spośród tych stypendystów generał wybierał kandydatów, żyjącego przy każdym z klasztorów. Pierwsi wychowankowie Kolegium Greckiego zostali wkrótce mianowani biskupami w wakujących diecezjach: w 1621 roku Jeremi Poczapowski w Łucku; w 1624 roku Antoni Sielawa w Połocku; w 1625 roku Leon Kreuza w Smoleńsku; w Pińsku zaś, w 1626 roku mianowany został Rafał Korsak jako biskup pomocniczy metropolity. W 1629 roku na urząd biskupa w Chełmie został powołany dawny wychowanek kolegium we Wiedniu, Metody Terlecki. Rutski wkrótce pozyskał pomoc ekipy biskupów młodych, mocno związanych z Rzymem i lepiej wykształconych niż większość ich prawosławnych rywali.

Jednakże kongregacja Świętej Trójcy oraz ruski Kościół katolicki o mało nie upadły wskutek zamieszek wywołanych przez częściowe przywracanie hierarchii prawosławnej, zamieszek, które doprowadziły do zamordowania Jozafata Kuncewicza. Rzym był poruszony. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary ustanowiona w styczniu 1622 roku przez Grzegorza XV otrzymała od łacińskich biskupów polskich raporty nie sprzyjające unii. W ich diecezjach, pisali, niewielu Rusinów przyłączyło się do niej, ich nawrócenie nie jest szczere, z najbliższych powodów popadają w schizmę. Wielki kanclerz Andrzej Lipski, biskup łucki, oskarża (nie wymieniając z nazwiska) swojego poprzednika, Maciejowskiego, promotora unii: „Przygotowano ją potajemnie, bez ogólnej zgody

klery, szlachty i ludu ruskiego, kierując się niefrasobliwością i ambicją niektórych”.

Arceybiskup lwowski, Andrzej Próchnicki, konkludował podobnie: „Ci co ustanowili tę unię, popełnili wielki błąd. Bowiem lepiej by było, wykorzeniwszy schizmę, zaprowadzić raczej katolicyzm, aniżeli propagować tę unię, słabą i niepewną”. Dla niego obrządek grecki jest schizmą a katolicyzm — to obrządek łaciński. Jeśli chodzi o nawrócenie Rusinów na ten ostatni, sam arceybiskup czyni uwagi niezbyt zachęcające. Schizmatycy, powiada, popełniają wiele błędów. „Ogromnie trudno ich wyzwolić od tego, z powodu wrodzonego prostactwa tego ludu, oraz głębokiej ciemnoty i ignorancji. Naród ów jest bowiem głupi i niewykształcony, gardzi literaturą i wiedzą i nie chce pojąć niczego, co poprawiłoby jego postępowanie i jego wiarę. Dlatego też na próżno się doń przemawia, na próżno tłumaczy, na próżno sprzeciwia”.²¹ Taki był osąd hierarchy żyjącego od lat piętnastu pośród Rusinów i uważanego przez swoich łacińskich wiernych za świętego.

Sprawy unii bronili: nuncjusz Kosma de Torres, biskup wileński i oczywiście metropolita Rutski. Biskup wileński, Eustachy Wołłowicz (1615—1630), pochodzący z rodziny ruskiej, nie mógł zapomnieć ceremonii w Watykanie, w jakiej uczestniczył jeszcze jako młody kanonik, w 1595 roku. Mógł zaświadczyć, że unia o wiele bardziej się powiodła w jego ogromnej diecezji niżli na południu kraju. Wspomagał ją całym swym autorytetem i zasłużył na gratulacyjne *breve*, które zostało doń wysłane na prośbę metropolity.

Sekretarz Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, Franciszek Ignoli wraz z innym dostojnikiem, przychylając się do orzeczenia arceybiskupa lwowskiego, radzili powoli doprowadzać Rusinów do obrządku łacińskiego. Kardynał Bandini, opiekun Korony Polskiej, kardynał Maffeo Barberini, opiekun narodu greckiego, oraz sam Grzegorz XV skłonni byli utrzymać ich w greckim obrządku.²² Parę tygodni po otrzymaniu listu Rutskiego Grzegorz XV opowiedział się całkowicie za metropolitą, zapewnił go o swojej opiece i zachęcał do przedstawienia potrzeb swojego Kościoła.²³ Kardynał Barberini, jego przyszły następca, mający zasiadać na tronie Piotrowym od 6 sierpnia 1623 roku do roku 1644 jako Ur-

²¹ E. Smurlo: *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe russe 1609—1654*, Praga 1928, t. 1 s. 203—205.

²² 6 XII 1622, *Acta S. C. de Propaganda Fide*, t. 1 s. 10, *Analecta ordinis S. Basilii Magni, Sectio III*, Roma 1953—1970.

²³ 4 II 1623, *Litterae S. C. de Propaganda Fide*, t. 1 s. 7, *Analecta ordinis S. Basilii Magni, Sectio III*, Roma 1953—1970.

ban VIII, był pośród wszystkich papieży najgorętszym obrońcą Rusinów.

Na krótko przed zabójstwem Jozafata Rutski zredagował długi memoriał o trudnościach unii (*De impedimentis Unionis*).²⁴ Katolicy rzymscy, pisał, nie bardzo zrozumieli, iż jedność wiary może istnieć pomimo różnicowania obrządku, albo tego zrozumieć nie chcą, bowiem zachowują do katolików Rusinów niechęć oraz pogardę równą tej, jaką darzą schizmatyków. Słyszcy się nawet biskupów, którzy głoszą, iż lepiej obalić unię, niżli ją podtrzymywać. Jakże się mamy utrzymać, skoro jesteśmy atakowani ze wszystkich stron, przez schizmatyków i katolików rzymskich, naszych braci, synów tej samej matki, Kościoła?

Trzeba, ciągnął, utrzymać unię dla zbawienia wiecznego chłopów ruskich i nawrócenia ludów słowiańskich. „Chociażby zamierzano obalić grecki obrządek w tym Królestwie, to się nie powiedzie. Bowiem obrządek łaciński przyjęłaby tylko szlachta, nigdy zaś chłopci, których liczba jest o wiele wyższa; należy zaś zadbać o ich zbawienie w taki sposób, aby zachowawszy ten obrządek wyznawali wiarę katolicką i pozostawali w łonie Kościoła. Aby doprowadzić do jedności obrządku wszystkie ludy tak wielkiego Królestwa, potrzeba dużo czasu. Tymczasem zaś nieskończona mnogość ludzi zmarłaby w uporze i znalazła się w piekle, podczas gdy mogą zostać zbawieni, dzięki unii pozostając przy swym obrządku”.²⁵

Rutski dobrze znał serca prostych ludzi. W 1614 roku otrzymał wzruszającą prośbę z Ratna, miasteczka z okolic Chełmu: „My biedni mieszczenie, wraz z kapłanami, naszymi ojcami duchownymi, prosimy pokornie Waszą Wysokość, naszego pana, by nam zezwolił, biednym grzesznikom, praktykować nasze dawne obrzędy. Święci Ojcowie nam je przekazali, święty Kościół wschodni, matka nasza, zawsze się nimi posługiwał w swoim kulcie. Czy moglibyśmy pod tym względem nie być niepokojeni? A także nasze dzieci, kiedy nas nie stanie?”²⁶

A metropolita jak zwykle był dalekowzroczny: „Nawet gdyby się udało doprowadzić chłopów do obrzędu łacińskiego, nie należy wykorzeniać obrządku greckiego u Rusinów, a to dla wielkich nadziei, jakie żywimy w związku z imperium moskiewskim, ogromnym i ludnym, gdzie wszyscy mieszkańcy są tego właśnie obrządku, w liturgii zaś posługują się tymi samymi starocerkiewnymi księgami co i my i mówią bardzo podobnym językiem, że nie wspomnę już o Bułgarii, Serbii oraz mieszkańcach gór na Wę-

²⁴ *Epistolae...*, op. cit., t. 1 s. 130—161.

²⁵ *Ibidem*, s. 139.

²⁶ *Guepin*, op. cit., t. 1 s. 281.

grzech i w Transylwanii, chociaż bliscy są również Moskalom; podobnie Wołosi i Mołdawianie, chociaż w większości odprawiają swoje nabożeństwa w języku starocerkiewnym”.²⁷

W przeciągu czterech lat Rutski był świadkiem, jak dwustu młodych szlachciców porzuciło obrządek grecki w szkole, tyle samo zaś w armii. Jeżeli unia straci swoich naturalnych obrońców, pisał, zginie. Chłopi nie bronią jej przeciw schizmatykom, „bowiem są pohańbieni i poddani niby niewolnicy swym panom, żyjąc w większym ucisku niż gdziekolwiek indziej na świecie. Oni również nie pozostaną przy unii. Łatwo stają się unitami i równie łatwo schizmatykami, są bowiem prości, bezwolni i upodleni”.²⁸

Fakt, że tylu Rusinów przechodziło na obrządek łaciński, nie wynikał, jak twierdzi, z braku godnych ich zaufania pasterzy w obrządku greckim. „Młodzież szlachecka — pisze metropolita — zabierana jest nam w szkole i przez szkołę”.²⁹ Rusini cierpieli tu szyderstwa ze strony współuczniów. Byli zmuszeni spowiadać się co miesiąc u jezuitów, za wyjątkiem Wilna, gdzie odsyłano ich do księdza ich obrządku. Ojcowie służyli im radą, dołączając czasami drobne prezenty.

Inni młodzi dawali się odciągnąć, nie znajdując łatwo księdza ruskiego na dworze króla lub któregoś z magnatów, bądź w wojsku. Pośród katolików rzymskich trudno im przestrzegać starego kalendarza. Autorzy unii prosili o jego utrzymanie, ze względu na prosty lud, Rutski zaś uważał, że nie nadszedł jeszcze czas na przyjęcie kalendarza gregoriańskiego. Były także i posty o wiele ostrzejsze w greckim obrządku.

Rutski kładł specjalny nacisk na problem zakonników. W 1623 roku tumulty rozniecone przez prawosławnych spowodowały panikę pośród unickich bazylianów. Na tajnych naradach dyskutowano możliwość przejścia do jakiegoś zakonu łacińskiego. Kiedy przywrócono spokój, znalazło się jeszcze kilku domagających się łagodniejszej reguły odnośnie do stałej abstynencji. Niektórych przyjęli franciszkanie konwentualni. Inni odgrzaali się, że pójdą ich śladem, jeśli reguły przywrócone przez Rutskiego nie zostaną złagodzone. Metropolita zaproponował także zreformowanie kleru świeckiego przez założenie ogólnego seminarium dla Rusi i sąsiadujących narodów. „Weźcie pod uwagę ogrom tych prowincji i mnogość ludu obrządku greckiego. W tym królestwie mamy około 8000 parafii”. Obsługiwane są one przez nieliczny kler, niewystarczająco przygotowany, ale przynajmniej „tutaj już położono fundamenty, łatwiej wam będzie wznosić na nich mury,

²⁷ *Epistolae...*, op. cit. t. I s. 139.

²⁸ Ibidem, s. 143.

²⁹ Ibidem, s. 145.

niż budować gdzie indziej znowu od fundamentów zaczynając. Nie myślcie, że pomagacie przez to tylko naszej Rusi, pomagacie również wielu wspomnianym już narodom", które mówią prawie tym samym językiem, co my i używają tego samego języka sakralnego w księgach i w liturgii. Dzięki temu seminarium uformuje się kler bezżenny, nieznany w greckim obrządku, „jednakże pożądanym obecnie przez samych Rusinów, głównie unitów". Później będziemy mieli księży zakonnych. Księża bezżenni będą działać przy katedrach i kolegiatach. Będą objeżdżać parafie, wysyłać tam nauczycieli. Panowie zaś, widząc księży bardziej godnymi, poczynią hojniejsze fundacje. Rutski prosi Rzym o kredyty na założenie seminarium na stu uczniów, o pomoc Karmelu w prowadzeniu szkoły i tak kończy: „Możemy z pewnością obiecać, że tą drogą schizma wkrótce upadnie w Królestwie”.³⁰

Te rozległe projekty misyjne rozentuzjasmowały papieża Urbana VIII, który przez długie lata był opiekunem narodu greckiego. Podobno kiedyś wykrzyknął: „O moi Rusini, przez was spodziewam się nawrócenia Wschodu”!³¹ I natychmiast przystał na wszystkie prośby metropolity.

W Polsce szanowano wytrwałość i cnoty Rutskiego. Jednakże król uważał za bezużyteczne zakładać seminarium na stu uczniów, skoro można było się spodziewać zaledwie dwunastu. Sądził, że unia wygaśnie po śmierci obecnego metropolity. Tę opinię podzielał też dwór królewski oraz większość jezuitów. Inni członkowie Towarzystwa mniemali, podobnie jak nuncjusz Lancelotti, że znajdzie się jeszcze w szeregach bazylianów metropolita, tudzież paru dobrych biskupów, którzy podtrzymają unię, jeśli taka jest wola Boga, do lepszych czasów, jednakże nie przewidywali żadnego jej rozwoju w najbliższej przyszłości. Metropolita — pisał Lancelotti — jest „trochę chimeryczny”.³²

Katolicy rzymscy nie byli zadowoleni, widząc że się im przypisuje lwia część kłopotów jakie napotykała unia. Szczególnie źle przyjęli dwie decyzje Rzymu: rozporządzenie o precedencji oraz dekret o przechodzeniu na obrządek łaciński. Według rzymskiego protokołu kolejność pierwszeństwa wśród biskupów wynika z dawności ich wyświęcenia bez względu na obrządek. Tak więc biskup pomocniczy wileński, Abraham Woyna, który w 1619 roku wziął pierwszeństwo przed metropolitą, został w 1624 r. potępiony przez Święte Oficjum.

Dekret z 7 lutego 1624 roku wzbudził jeszcze większy sprzeciw.

³⁰ Ibidem, s. 159—160.

³¹ „Per vos, mei Rutheni, Orientem convertendum spero”, zob. *Acta...*, op. cit. t. 1 s. 10.

³² *Litterae Nuntiorum...*, op. cit. t. 4 s. 155.

Urban VIII pod wpływem argumentów Rutskiego i mocno poruszony męczeństwem Jozafata, podpisał go bez porozumienia z nuncjuszem. Tekst ów zakazywał Rusinom duchownym i świeckim przechodzić na obrządek łaciński bez dyspensy Stolicy Apostolskiej. Było to — nikt jednak tego nie zauważył — przyjęcie z trzydziestoletnim opóźnieniem piętnastego i szesnastego z 32 artykułów przedstawionych w 1595 roku przez Terleckiego i Pocięja.

Dzięki depešom nuncjusza znamy treść ostrych dyskusji, które przez cały rok ciągnęły się na ten temat na dworze królewskim. W tej kwestii Lancelotti występował przeciw Rusinom jako rzecznik Polaków, których poglądy podzielał prawie całkowicie. Ów dekret jest, jak twierdził, bez precedensu i bez podstaw. Rzym nie może zabronić Rusinom przechodzenia z ich obrządku, który jest dobry, na łaciński, który jest jeszcze lepszy, pewniejszy i czystszy.³³ Kler łaciński, licząc w całości, stoi na wyższym poziomie moralnym i intelektualnym. Kanclerz Sapieha oraz inni panowie ruscy i litewscy, biskupi łacińscy i król przeciwni są dekretowi, „ponieważ utrzymują, iż jest on obraźliwy dla ruskiej szlachty i przyczyni się do upadku unii”.³⁴ Obraża szlachty ruskiej, wynikająca z zakazu zmiany obrządku polegała na tym, że zagradzano im wejście do elity rządzącej, do łacińskiej i zachodniej kultury, zamykając ich w Kościele chłopów: „ritus ruthenus, ritus ruscitus”. Z powodu silnych motywów religijnych i świeckich, jakimi były zalety kleru łacińskiego, siła przyciągania kultury zachodniej, chęć podniesienia się w hierarchii społecznej — szlachta ruska skłaniała się do zmiany obrządku.

Z powodu sprzeciwu króla Urban VIII odwołał 7 lipca 1624 roku swoją lutową decyzję i przejście na obrządek łaciński zostało wzbronione wyłącznie duchownym. Nowy dekret również był tak źle przyjęty, iż papież nakazał (2 maja 1625) wstrzymać jego egzekwowanie do lepszych czasów. Przez ten czas Kongregacja Rozkrzewiania Wiary nakazała łacińskiemu klerowi, szczególnie zaś jezuitom, dominikanom i bernardynom, żeby nie zachęcali Rusinów do zmiany obrządku, przeciwnie, by nakłaniali ich do trwania w obrządku wschodnim. Tego rodzaju instrukcje wielokrotnie wysyłało, zwłaszcza jezuitom.³⁵ Ale bez względu na zachęty ojców młodzież szlachecka nadal się łatinizowała „przez szkołę i w szkole”, bowiem w jej oczach obrządek łaciński stanowił integralną część kultury zachodniej.

Nieliczne kolegia bazylikańskie nie rozkwitały, z wyjątkiem

³³ Ibidem, t. 4 s. 120, 151, 152.

³⁴ Ibidem, t. 4 s. 164.

³⁵ Acta..., op. cit. t. 1 s. 42, 56, 67, 104, 110.

chełmskiego, założonego w roku 1639. Jezuita pozakładali kolegia aż na Ukrainie, nawet w księstwie smoleńskim. Dominikanie, franciszkanie, karmelici mnożyli swoje klasztory, latynizując sporą liczbę szlachty. Jednakże nie uczynili nic, albo prawie nic, aby pomóc Kościołowi unickiemu, mającemu większe szanse aby przyciągnąć lud i kler prawosławny.

Karmelici odmówili Rutskiemu duchowej pomocy, Towarzystwo Jezusowe zdmuchnęło mu sprzed nosa darowiznę, do której miał prawo pretendować. W poszukiwaniu środków dla swojego seminarium, metropolita obrócił oczy na dziedzictwo po księciu Konstantym, które znalazło się w rękach jego wnuczki, Anny. Była to młoda, bezdzietna wdowa, gorliwa katoliczka. Rutski wykazał, że pewną ilość posiadłości została przywłaszczona przez księcia na niekorzyść ruskich biskupów w Łucku i Pińsku, i winna być zwrócona Kościołowi ruskiemu. Jednakże Towarzystwo sprawiło, iż księżna ofiarowała mu te ogromne tereny, i zbudowało w Ostrogu jedno z najpiękniejszych swoich kolegiów.

Na seminarium Rutski zażądał od bazylianów ich mińskiego klasztoru. Otrzymał od ruskich biskupów oraz wiernych dwadzieścia tysięcy polskich florenów, dziesięć tysięcy wpłacił biskup Wołłowicz, zaś papież trzy tysiące talarów rzymskich. Od króla Zygmunta nie uzyskał nic. Prace przy urządzeniu budynków były już na ukończeniu, kiedy Władysław IV przyznał klasztor prawosławnym, w ramach dopełnienia Artykułów Pacyfikacyjnych.³⁶ Trzeba było wznieść inny budynek, który został otwarty dopiero w 1653 roku, szesnaście lat po śmierci Rutskiego. Udało mu się przynajmniej wykształcić wielu księży w kleryckich szkołach Mińska i Nowogródka.

Kłopoty i kłęski zamiast zniechęcić metropolitę, podtrzymywały i podnosiły jego zapal. Nie przekroczywszy jeszcze pięćdziesiątki wyglądał już jak starzec, połamany reumatyzmem. W jego twarzy, zniszczonej przez liczne umartwienia, otoczonej białą brodą, lśniły wielkie, łagodne oczy. Jednakże nigdy się nie zgodził na

³⁶ Artykuły Pacyfikacyjne, normy regulujące status Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej, ułożone zostały podczas sejmu elekcyjnego w 1632 roku, ogłoszone przez króla Władysława IV jako obowiązujące i potwierdzone przezeń w roku następnym. Przyznawały temu Kościołowi prawa na równi z Kościołem unickim; zarówno prawosławni jak i unicy mogli budować kościoły, seminaria, szkoły i drukarnie, zezwolono też na przechodzenie z jednego Kościoła do drugiego. Mianowani przez króla komisarze dokonać mieli podziału własności. Prawosławnej metropolii z siedzibą w Kijowie podlegać miały diecezje lwowska, łucka, przemyska i nowoutworzona diecezja mścisławska ze stolicą w Mohylowie, wydzielona z połockiej. Nie uznano jednak biskupów wyświęconych potajemnie w 1620 roku w Kijowie przez patriarchę jerozolimskiego. Tak więc prawosławni posiadali odtąd 5 diecezji (unicy 7). [Red.]

zwolnienie z abstynencji, oraz długich postów nakazanych przez regułę świętego Bazylego. Głęboko wstrząśnięty śmiercią Jozafata, modlił się doń co dzień, jako do patrona Kościoła ruskiego oraz swojego własnego opiekuna; pragnął umrzeć śmiercią męczeńską, tak jak on, albo przynajmniej cały poświęcić się swemu dziełu, nie szczędząc sił. Chwalił Boga za cuda, które wydarzyły się za pośrednictwem Jozafata i modlitwom do tego męczennika przypisywał nawrócenie Smotryckiego.⁸⁷

Wzmocniony przyłączeniem się tego ostatniego, który dotąd był najwybitniejszym spośród prawosławnych, postarał się, bez wiedzy nuncjusza, uzyskać od króla zgodę na zwołanie wspólnego synodu Rusinów, który miał odbyć się we Lwowie w 1629 roku. Miał nadzieję, że uda się jego biskupom, będącym w większości doktorami teologii, przekonać prawosławnych. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, która dnia 8 marca 1624 roku zabroniła wszelkich publicznych dysput z niekatolikami, stwierdziła, iż z jednej strony prawo zwoływania synodów należy do władz kościelnych, z drugiej zaś, że tego rodzaju spotkanie jest zbędne, bowiem porozumienie powinno nastąpić na podstawie uchwał Soboru Florenckiego i na warunkach unii brzeskiej. Jednakże, ponieważ Rzym był zmuszony działać oględnie w stosunku do króla oraz żarliwego metropolity, Rutski wraz z biskupami unickimi mogli udać się do Lwowa, i przedsięwzięcie upadło wyłącznie z powodu nie stawienia się prawosławnych.

W czasie bezkrólewia oraz w pierwszych latach rządów Władysława IV metropolita bronił zawzięcie prerogatyw i spuścizny swego Kościoła, protestując przeciw Artykułom Pacyfikacyjnym. Następnie przegrawszy tę sprawę ponownie dążył do zgody i energicznie upominał się w Rzymie o zwołanie kolokwium, będącego jedynym środkiem na przeprowadzenie generalnej unii Rusinów. Zmarł w klasztorze w Dermaniu, na Wołyniu, 5 lutego 1637 roku,

⁸⁷ Melecjusz Smotrycki (Smotrzyski), ur. ok. 1578 w Smotryczu na Podolu zm. 17 XII 1633 w klasztorze bazylianów w Dermaniu na Wołyniu. Początkowo gorący obrońca prawosławia, autor dzieł polemicznych *Antigraft* (Wilno 1608) i *Threnos to jest ... lament wschodniej Cerkwi* (Wilno 1610, pod pseudonimem Teofila Orthologa). W 1620 roku wyświęcony potajemnie w Kijowie na biskupa połockiego, swoją działalnością przyczynił się do zaognienia stosunków między prawosławnymi a unitami, obwiniano go o współodpowiedzialność za zamordowanie w 1623 w Witebsku unickiego arcybiskupa Połocka Jozafata Kuncewicza. W latach 1626–28 rektor szkoły brackiej w Kijowie, w roku 1627 zdecydował się przystąpić do unii i w roku następnym wygłosił jej obronę na synodzie prawosławnym w Kijowie. Odtąd swe pióro poświęcił głoszeniu idei unijnej (m.in. *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich* 1628, *Exaetesis* albo *Expostulatio...* 1629). Pod koniec życia został ihumenem klasztoru w Dermaniu, gdzie zmarł. [Red.]

zaś ostatnie jego słowa brzmiały: „Nie ma zbawienia poza Kościołem Rzymskim”. Papież Urban VIII pisząc do króla uczył Rutskiego, zowiąc go „Filarem Kościoła”, „Atlasem unii”, i „Ruskim Atanazym”.

• 6. POLSKA I WSCHÓD

Polacy, będący współmieszkańcami Rusinów w granicach tej samej Rzeczypospolitej, byli naturalnymi pośrednikami pomiędzy Wschodem i Zachodem. Tolerancja jaką darzyli prawosławnych sprawiła, że nie byli skłonni zwalczać protestantów. Przez długi czas żywili nadzieję, że Kościół zachodni będzie mógł położyć kres swym rozłamom przyjmując, jak ma to miejsce w Kościołach wschodnich, małżeństwa księży, komunie pod dwiema postaciami i język danego kraju w liturgii.

Po Soborze Trydenckim Rzym, zapatrzony w wizję centralizacji i uniformizacji był mniej niż kiedykolwiek gotów do porozumień z prawosławnymi. Przyjmując podporządkowanie się biskupów ruskich nie przyznał pełni praw ich obrządkowi, a jedynie zezwolił nań z łaskawości papieża Klemensa VIII. Wielu Rusinów nie przyjęło unii brzeskiej, nie będącej prawdziwą unią. Przyszła chwila, kiedy planowano w Rzymie likwidację ruskiego Kościoła katolickiego, połączoną z narzuceniem wiernym obrządku łacińskiego. Metropolita Rutski wystąpił wówczas w obronie unii twierdząc, że wchodzi tu w grę zbawienie milionów dusz, że potrzeba wielu pokoleń, by do obrządku łacińskiego przyprowadzić masę ciemnego ruskiego chłopstwa, że mieszkańcy Księstwa Moskiewskiego i innych krajów nigdy go nie przyjmą. I ruski obrządek został zachowany.

Aby pozyskać prawosławnych na Rusi, należało zaproponować im nowy układ na bardziej zaszczytnych warunkach. Rutski usiłował przekonać o tym Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Potrafił zainteresować swymi projektami dwór królewski oraz ważne osobistości prawosławne. Kilka lat po jego śmierci papieżowi przedłożony został sekretny memoriał Mohyły zawierający surową krytykę unii brzeskiej i projekt unii Kościołów opartej jedynie na wspólnocie wiary. Niepowodzenie negocjacji, które opóźniły się z powodu śmierci Mohyły i zostały zakłócone powstaniem kozackim nie powinno przesłaniać faktu, iż Rzym zgodził się negocjować przyjmując liberalny punkt wyjścia. Trzeba również przypomnieć, że ruski Kościół katolicki, którego los często bywał tragiczny, był w połowie XVII wieku liczniejszy niż wszystkie

katolickie Kościoły wschodnie razem wzięte, i że do naszych czasów przejawia zdumiewającą żywotność.

Na obszarach prawosławnych Ruś była prowincją najbardziej otwartą na kulturę zachodnią. Klasy wyższe przyjęły w XVI wieku język polski. W tym kraju nie posiadającym szkół — wyjąwszy kilka instytucji klasztornych — nauczanie świeckich zostało podjęte przez Polaków w duchu religijnego prozelityzmu. Pierwszymi, którzy nauczali przedmiotów humanistycznych, łaciny i polskiego, byli protestanci. Zdobyli oni adeptów w największych rodzinach i nawrócili znaczną część szlachty na swe wyznanie.

Piętnaście czy dwadzieścia lat później pojawili się jezuita, prowadzący akcję bardziej zorganizowaną, posiadający liczniejszy i lepiej wykwalifikowany personel. Pośród nich Włosi, kilku Hiszpanów. W połowie XVII w. 50% polskich jezuitów pracowało na obszarach prawosławnych. Byli to prawdziwi nauczyciele Rusi. Sieć znakomicie wyposażonych szkół pokryła cały kraj, aż do Smoleńska i Kijowa. Rusini, którzy uprzednio nawrócili się na arianizm czy kalwinizm, teraz licznie przyjmowali rzymski katolicyzm. Inni przechodzili nań wprost z prawosławia. Każde kolegium było równocześnie szkołą oraz ośrodkiem misyjnym, skąd misjonarze wyruszali by głosić naukę na dworach i w chłopskich chatach.

Książę Konstanty Ostrogski oraz bractwa prawosławne zakładali w głównych miastach szkoły, gdzie nauczano starocerkiewnego i greki. Kiedy metropolitą został Mohyla,³⁸ stwierdzono konieczność poszerzenia programu o łacinę i uznano, że wschodnia tradycja wzbogaca się dzięki zapożyczeniom z Zachodu.

W roku zawierania unii brzeskiej żaden z biskupów ruskich, wyjąwszy Pocieja, nie znał łaciny. Natomiast ich następcy kształceni byli w Rzymie, zaś prawosławni wysyłali swych najzdolniejszych uczniów na studia teologiczne do akademii protestanckich lub do kolegiów katolickich. Łacina stała się dla nich językiem teologii do tego stopnia, że Mohyla przedstawił synodowi w roku

³⁸ Piotr Mohyla, ur. 31 XII 1596, zm. 11 I 1647, syn hospodara wołoskiego i moldawskiego Szymona. Po powrocie ze studiów służył w wojsku polskim, walczył m. in. pod Chocimiem. Następnie wstąpił do klasztoru Ławry Peczerskiej, w roku 1627 został jego archimandrytą, a w roku 1632 metropolitą kijowskim. Położył ogromne zasługi dla rozwoju oświaty na Ukrainie, w roku 1631 zorganizował w Kijowie kolegium (późniejszą Akademię Mohylańską) w oparciu o wzory łacińskie, m. in. jezuickie — kolegium to wychowało kilka pokoleń teologów i uczonych, którzy przyczynili się do zreformowania Cerkwi prawosławnej. Sam Mohyla był także autorem ważnego dzieła teologicznego — *Confessio fidei orthodoxae* (1643). Uznanie dla wartości kultury łacińskiej, przeszczepianie jej wzorów i dążenie do zbliżenia z Rzymem łączył z wiernością prawosławiu i niechęcią wobec unii brzeskiej. [Red.]

1640 swe prawosławne wyznanie wiary w tym właśnie języku. Podobnie jak ich katoliccy bracia, którym prawosławni Rusini zarzucali latynizowanie się, ci ostatni również się „latynizowali” w zakresie dogmatów i obrządku. U końca życia Mohyla prowadził sekretne negocjacje z Rzymem.

Wyznanie wiary tego pierwszego Doktora ruskiej Cerkwi prawosławnej przyjęte zostało przez patriarchów wschodnich jako księga mająca symboliczne znaczenie. Mimo że w greckiej wersji oczyszczona została z pewnych wątków nazbyt rzymskich, pozostała jednakże pismem krypto-łacińskim. Wpływ Mohyły — a za jego pośrednictwem teologii katolickiej — był w Rosji znaczny i długotrwały. Symeon z Połocka, uczeń polskich jezuitów, był jednym z najświatlejszych umysłów na soborze moskiewskim w 1666 r. Piotr Wielki powierzył wychowankom Kijowa liczne biskupstwa i szkoły. Zachowali oni przewagę w Cerkwi rosyjskiej — pomimo silnej opozycji — aż do czasów Katarzyny II, kiedy to jął przeważać wśród teologów wpływ niemieckiego protestantyzmu. Dopiero wtedy zgasiły dalekie światła polskiego Złotego Wieku.

Nastąpił czas rozbiorów i długie lata niewoli. Z końcem XIX wieku, w czasach kiedy lubiono przyznawać każdemu ludowi szczególną misję, tak pisał Włodzimierz Sołowjow: „Czyż naturalnymi środkami dla unii nie są Polacy, będący poddanyymi cara rosyjskiego a zarazem duchowymi dziećmi papieża rzymskiego, ci Słowianie blisko spokrewnieni z Rosjanami, lecz duchowo i kulturalnie w ścisłych związkach z rzymsko-germańskim Zachodem?... Państwo polskie przepadło... Lecz Polska żyje i nie może umrzeć, jest bowiem powołana do świętej służby. Naród polski powołany jest do służby katolicyzmowi. Jego pierwszym, najwyższym zadaniem jest zjednoczenie Kościołów...”³⁹ Takie właśnie było w Polsce Wieku Złotego przekonanie elity — natomiast elita Rusinów myślała już wówczas tak jak Sołowjow: „Na Wschodzie jak i na Zachodzie, pozostajemy członkami niepodzielnego Kościoła Chrystusowego... Każdy Kościół jest Kościołem powszechnym w tej mierze, w jakiej dąży nie do rozdziału lecz do zjednoczenia”⁴⁰.

Ambroise Jobert
tłum. Marla Książek

Tekst powyższy zaczerpnięty został z książki pt. *De Luther a Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517—1648*,

³⁹ Judaizm i kwestia żydowska, 1884, cyt. przez: Jean Gauvain: *Soloviev, conscience de la Russie*, Paris 1950, s. 71, 72.

⁴⁰ List do Iwana Aksakowa, 1884, cyt. ibidem s. 29.

(*Od Lutra do Mohyły. Polska w dobie kryzysu chrześcijaństwa 1517—1648*) Paris 1974, 483 s. i składa się z fragmentów rozdziału XIII pt. *Unia brzeska*, XIV pt. *Unici i prawosławni: Józef Rutski i Piotr Mohyła* oraz końcowych *Wniosków*.

AMBROISE JOBERT, profesor Uniwersytetu w Grenoble, przed wojną był wykładowcą Instytutu Francuskiego w Warszawie. Jest autorem szeregu prac z historii Polski, dotyczących przede wszystkim okresu od XVI do XVIII w., m. in. gruntownej monografii Komisji Edukacji Narodowej pt. *La Commission d'Education Nationale en Pologne (1773—1774). Son oeuvre d'éducation civique*, Paris 1941, 500 s. Obszerłą recenzję z książki *De Luther a Mohyla* zamieścił prof. Karol Górski w „Tygodniku Powszechnym” nr 51—52, 1974 r.

ECHA Z CZERDAKA

Pustkowia u stóp szczytów opustoszały jesienią doszczętnie. Zatonione w gęstych mgłach wierchy tkwiły w nich tygodniami.

Pierwszy śnieg spadł obficie i już wypogodziło się mroźnie. Szło pod wieczór, mroczyło się niebiesko od lasów wokół Czeremoszu, gdy mieszkańcy Czerdaka, karczmy nad ujściem Bystreca, zaniepokoił się wytrwałym pukaniem.

— Kto tam? — pytał Etyk.

— Dobrze wiecie kto. Puszczajcie. — odpowiadał senny głos z krytego ganku nad drogą. Etyk wraz z żoną pomruczeli, potem zacięli. Etyczka położyła palec na ustach, lecz Etyk szeptał:

— I tak trzeba wpuścić, bo dokąd teraz pójdzie.

— Nu, Wasylku — odpowiadał grzecznie Etyk z sieni — poznaję, daj ci Boże, ale u mnie nie ma tego, co tobie potrzebne.

— Skąd ty wiesz, czego mi potrzeba? — odpowiadał głos.

— Taki, co nie ma tego, co potrzebne, najlepiej wie co potrzebne.

— Pomocy! — odezwał się trochę głośniejszy głuchy głos. — Któż pomoże jak nie ty, Etyku?

— Nu, prawda — targował się Etyk — ja chcę, ale nie w tym co tobie potrzeba.

Etyczka zniecierpliwiła się i syknęła: „Tyś zawsze taki sam, po co się odzywać, teraz nie odczepisz się.” Zatrzasnęła drzwi i weszła do izby. Etyk ulegając powoli, pytał gościa cicho:

— Co się stało, Wasylku?

Znużony głos bormotał¹ z ganku:

— Koniec świata. Metropolita przyjechał i już odjechał sobie, a ja sierota tyli świat przez śniegi do ciebie.

— Co znaczy przyjechał? Co znaczy odjechał? — pytał Etyk.

— To znaczy, że wódka pod kłatwą, Żydzi obrazili się i nie ma komu przeprosić.

— Obrazili się na Jaśnie Pana Metropolite? To fe! To nieprawda.

— Skądże na Metropolite? Takiemu wódka potrzebna? Nie! Na nas biedaków obrazili się, a najwięcej na mnie.

Etyk ożywił się.

— Nu, a co ja mówię? Tobie to potrzebne, a u mnie wcale nie ma co tobie potrzebne.

Gość na ganku wzdychał cierpliwie:

¹ bormotał — mamrotał, mruzczał pod nosem

— Ach, bratczyku, gdybyś ty wiedział co mnie potrzebne, to byś sam leciał do mnie aż do Krzyworówni. Puszczaj, bo mokro w nogi i zimno.

Zaskowyczały drewniane zasuwę, załoskotały i wizgnęły mocne drzwi i Etyk wpuścił gościa. Był to we własnej osobie stary Karabelyk, który jak opowiadano, przez pijaństwo zeszedł z gazdy na włóczęgę, ale dzięki względom księży, a jeszcze więcej dzięki głosowi ludu, zyskał nowe stanowisko: nauczał starych i nowych modlitw, jak gdyby katechizował Krzyworównię i okolice. Lecz przebąkiwano sobie także, że był świadom czarów, przemówek i że „głębokouki”. Nieruchomą powiekę miał starannie podwiązaną szmatką, znak, że był trzeźwy.

— I w taką szarugę taki świat drogi, pod noc, biedaku! — witał się zmartwiony Etyk.

— A do kogoż mam pójść? — mówił Karabelyk — Dokąd przyjdę, pędzą: zabieraj się, dziadu, wódka skasowana, koniec.

— Ależ ja nie mam wódki, ani teraz, ani nigdy.

— Wiem to dobrze, nie do wódki, ja do człowieka, wódka to zguba.

Etyk roześmiał się:

— Wódka to zguba? Tyli świat przeszedłeś, by ze mnie żartować? No, dobrze, chodź do środka zagrzać się i przekąsić.

Karabelyk otrząsnął się ze śniegu i wszedł do izby. Etyczka mimo gniew sprzed chwili, widząc że trzeźwy, witała się przyjaźnie:

— Daj Boże zdrowie, Wasylu luby, oj, nastraszyliście nas.

— I dobrze mówisz, dzieciно, jest czego się bać, strach idzie na nas wszystkich, ale ja przyszedłem was pocieszyć.

— No to siadajcie do kuleszy, do mleka gorącego i do świeżej bryndzy także.

Stawiała miski, podawała dymiącą kuleszę i ogromny sagan mleka. Karabelyk usiadł przy stole, ale był zmęczony, nie zabierał się do jedzenia. Podwiązane oko patrzyło nieruchomo gdzieś bardzo daleko. Mówił zniemożonym głosem:

— Ludzie boży, posłuchajcie co z tego będzie. Metropolita grzmiał jak święty Eliasza przeciw wódce. Chrześcijanie nastraszyli się, Żydzi jeszcze gorzej, bo oczerniają ich, że to przez nich... My niewinni, mówią nasi, to Żydzi przywożą wódkę, sprzedają, na kredyt dają też, Żydzi wszystkiemu winni — — —

— Nu i może winni — przerwał Etyk — po co handlować wódką, nie można drzewem, cielećkami albo skórami?

— Żydzi niewinni — mówił ponuro Karabelyk — stary Tana-seńko choć bogacz i gębacz niespamiętany, na oczy mu się nie pokazuje, a to jedno nas mądrze pouczał, że Żydzi biedniejsi od

nas, bo niechrzczeni sierociska. Z tego tak im smutno, jak nam bez wódki. A zresztą kto tego nie wie, nasi ludzie zmuszają ich. Niechaj Żyd choć raz spróbuje nie dać wódki, i szyby wybiją mu, i zęby też. Ale i nasi chrześcijanie nie tak bardzo winni. Grzech winien, a najwięcej —

— No to słuszne, pić i przepijać majątek, to grzech.

Karabełyk podniósł kułak, jakby chciał uderzyć w stół, ale powstrzymał się, podniósł głos:

— Nie, Etyku! Nie grzech z wódki, tylko wódka z grzechu.

— Jak to z grzechu? Z którego grzechu?

— Ze zgryzoty. Ze zgryzoty wszystkie grzechy i przeciw nim wódka. Także Żydzi, gdyby się nie gryźli i nie banowali za swoim Rusałymem,² to by wódki między nas nie pchali.

— I to może prawda, ale ja nie pcham wódki.

— Ty nie pchasz, bo nie gryziesz się...

— Co ja mam się gryźć? Niech wasze wrogi się gryzą.

— Nie, bratczyku! Żle mówisz, niech i nasze wrogi się nie gryzą, bo zgryzota to zaraza, rozszerzy się na innych. Ty tego nie rozumiesz i Preoswiaszczennej Metropolita taki sam jak ty, także nie rozumie.

Etyk uśmiechnął się z zadowoleniem:

— Za wielki honor dla mnie równać mnie z Jaśnie Panem Metropolita, z takich panów. Nasz dziedzic opowiadał o nich, bo przyjaźnił się z panem Tatkiem Jaśnie Pana Metropolity.

Karabełyk powtarzał ponuro i twardo:

— Nie rozumiecie się, ani ty ani Metropolita, bo macie takie pociechy, których nie mają ci co zagryzieni.

— No to prawda. Ja mam pociechy, czemu nie? Siedzę tutaj cicho, nie szastam się nigdzie, mam żonę, słodkie dzieci, niech je Pan Bóg ochrania. Ale Jaśnie Pan Metropolita — to nie bardzo. To nie moja sprawa, ale widać. Musi jeździć, musi prosić, krzyzczać, zaklinać. Martwi się wami, pijakami najwięcej, zmartwienia wielkie... Moje zmartwienia malutkie. Ale dzięki Bogu, że są, bez zmartwień żyć niebezpiecznie.

Karabełyk nie odpowiedział, wstał gwałtownie, opaska podciągnęła się i zmartwiała powieka opadła.

— Oj, — zawołała Etyczka — nie straszcie nas, Wasylku.

Karabełyk uderzył się w piersi, dobył z niej mocnego głosu i pyłtował coraz prędzej. Etyczka zatkała uszy, a Etyk sykał jakby go coś raz w raz parzyło. Karabełyk głośił:

— Raduj się, góro Sjońska, czyńcie radosny hałas wszystkie kraje. Śpiewajcie Jego imieniu. Śpiewajcie Panu nowy śpiew, roz-

² banować za Rusałymem — tęsknić za Jerozolimą

głoście chwałbę Jego między poganami, Jego cuda między wszelkim ludem. Niech nieba się radują! Niech ziemia się raduje! Niech morza zaryczą! Niech pola się cieszą i wszystko co na nich! Niech się radują drzewa i lasy! Podskoczyły góry jak baranki, a pagórki jak jagniątka. I ziemia zadrżała. Będę śpiewać Panu jak długo żyję, chwałbę Mu śpiewać póki mego żywota. Chwalcie niebiosy i wysokości! Chwalcie w tańcach, przy smyczkach i organach! Tańczcie wszystkie!

Karabelyk usiadł, podniósł powiekę, poprawił szmatkę, znów lewe oko spoglądało nieruchomo dokądś daleko. Mówił cicho:

— Tak głosił nam Metropolita na kazaniu, ja to dobrze znam i zapamiętałem dobrze. A potem tak zakończył Preoswiaszczenyj: A to wszystko ma być bez wódki, bez wina, bez żadnego pijaństwa. Z siebie samego, z radości, z miłości do Boga, do ludzi, bo tak król Dawid święty, żydowski cieszył się, wykrzykiwał i tańcował. I widzicie ludzie gdzie my wszyscy teraz stoimy?

Karabelyk wzdychał, spuścił głowę. Etyczka prosiła cicho:

— Może mleka, Wasylku? Może kuleszki z bryndzą? Wy zmęczony, to widać.

— Czekaj, dziecko, to nie ucieknie, a tamto może uciec. Rozumiecie teraz? Bez wódki! Tak jak król Dawid, wasz żydowski. A teraz może zrozumiecie skąd wódka. Byłeś i ty kiedyś człowiekiem, kiedyś był mały. Byłeś miły, byłeś ciekawy, śmiejący, rumiany, nie poczerniały, byłeś łaskawy, jak wiewiórka, co pcha się do domu, byłeś figlarny, jak kotek co ogon podniesie i biegnie za gazdą, nikt ciebie nie przezywał ani Karabelykiem ani pijakiem, broń Boże. No i tak sobie wesoło siedłeś w świat: sława Bohu, sława wam wszystkim, sława wam, wujku, sława wam, ciotko. Kiwałem, machałem na wszystkie strony z radością i ręk mi już nie starczyło, sława Bohu, bracia, wy wszyscy bracia, czy pan czy Żyd, czy ksiądz czy diak, to mi nic nie szkodziło. Aż potem przyszła taka chwila, naprzód jedna kropla z jasnego nieba, a potem dwie krople, potem jak deszczyk pokropiło, a potem dobra ulewa. Co powiem komu „Sława Bohu”, to zaraz poprawię: „niech cię czort zabierze”. Co powiem staremu wujkowi: „Daj Boże zdrowie;”, to poprawię: „abyś skisł!” Co powiem ciotce: „myrom!”³ to poprawię: „abyś zasnęła w czorcie”. Jedna kropla jasna, a na nią sypie się ulewa czarnych, tak jakby chmara jastrzębi na jedną mizerną ptaszynę. Zalewa grzech. A cóż ma zalać sam grzech? Nic, ino wódka. Kiedy mi wódka do głowy uderzy, to za nic w świecie czorta nie wywołam, ani do czorta nie poszlę, ani nie życzę nikomu aby zdechł! Znów jestem mały, ciekawy, figlarny, śmie-

³ myrom — „pokój z wami” (pozdrowienie huculskie)

jący. Nasamprzód Ajzyka w karczmie na ręce biorę i po brodzie całuję: „Ty, mój bracie najlepszy, tyś mi od Boga zesłany”. A potem do Ajzyczki. Nie ruszam, bo kobieta, ale tak do niej z serca choć stara: „Tyś, Ruchlo, anheł boży skrzydlaty”. Idę drogą zataczając się radośnie, i do wszystkich: „Wy bracia moi. Wszystko jedno ludzie czy pany, Żydy czy furmany, wyście z gwiazd krople”. Gdzież grzech? Schował rogi zalany wódką. A tamtemu co? Nie ma zgryzot i bez wódki tańczy, hula na całe Żabie. Nie dziwota.

— Kto hula? — pytał Etyk.

— Któż inny? Metropolita.

Etyk zaśmiał się.

— Wasylku luby, tyś dzisiaj taki fajny jak rodzony ojciec. Ani jedna kropla spirytusu od ciebie nie zapachnie, ale aby Jasnie Pan Metropolita tańczył — daruj, to nieprawda, to nawet nie wypada mówić.

— Abyś wiedział, że tańczył! Dwadzieścia dziewcząt zatańczył, same najmłodsze.

Etyk i Etyczka śmiali się głośno, a Etyk łagodząc mówił Wasylowi „wy”:

— Wy z nami tak ładnie żartujecie, Wasylku. Wy taki przyjemny gość.

Karabelyk mówił ponuro:

— To wcale nie żarty, to prawda.

— A wy widzieliście to?

— A ty cesarza widziałeś? — pytał Karabelyk.

— Nie widziałem, ale —

— I co? Przeczysz cesarza? Nie ma w Wiedniu naszego najjaśniejszego pana Franciszka Józefa apostolskiego? Ładny z ciebie Żyd!

Etyk obruszył się.

— Kto mówi, że nie ma cesarza? Niech nas Pan Bóg broni! To ty mówisz, że nie ma, a ja wiem że jest.

— Ale nie widziałeś.

— Po co mi widzieć, ja wiem.

— I mnie tak samo. Po co widzieć, ja wiem, że Preoswiaszczenyj Metropolita tańczył. I to jest radość wielka, tylko ten jeden strach, że z tego może wyjść koniec świata. I dlatego ja do ciebie przyszedłem, Etyku.

Etyk znów zniecierpliwiał się:

— Po co ma być koniec świata? Ten raz jeden jesteście trzeźwy, luby i mądry, a teraz znów coś takiego wygadujecie, jak gdybyście wypili całą berbeniczkę.⁴

⁴ berbenica — beczulka drewniana na bryndzę lub wódkę

Karabelyk zamilkł, zamknął prawe oko, a lewe wylupilo się nieruchomo. Mówił poważnie.

— Cierpliwości, człowiecze, powiedz mi: rabini kucy i ci chasydzi tańczą na szabas czy nie?

— Pewno że tańczą. Między swoimi, między Żydami i bez kobiet. Ale to inna wiara i to nie tacy panowie jak Jaśnie Pan Metropolita z największych dziedziców i aby taki pan ze złotą brodą zatańcowywał dwadzieścia dziewcząt akuratnie w Żabim i to przy wszystkich?

— A co chciałbyś, aby Preoswiaszczennej potajemnie tańczył w karczmie i sam na sam z dziewczynami?

Etyk zmartwił się, Etyczka także jak na komendę.

— Wasylku — mówił Etyk — ja już sobie myślałem, że wy naprawdę do mnie przyszlście jak do człowieka. A wy przyszlście nas wyśmiać jak zawsze, aby potem rozpowiedzieć tam nad Rzeką. Mówcie co chcecie, już nic nie powiem.

— No to ja sam będę mówił i wiedz, że każde słowo prawda.

— Ale skąd ty wiesz? — pytał Etyk.

— Obiecałeś, że nic nie powiesz, ja twój gość, cierp i milcz.

— No dobrze — poddał się Etyk.

— Było to tak. Preoswiaszczennej Metropolita nie ma takich zwyczajów jak ja — bo zgryzot nie ma. Aby kiedyś komuś kiwnął ręką albo powiedział „Sława Bohu” albo „Daj ci Boże”, a zaraz potem poprawił się i harknął: „Idź do czorta, niech cię szlag trafi i niech ci czort gębę w świńską przemieni i złam kark!”. Nie, nigdy w świecie. Prawda, On tak często ręką nie kiwa, ani na wszystkie strony do ludzi się nie śmieje, jak ja kiedyś dawniej kiwałem i śmiałem się ale co powie, to głosem z piersi mocnym jak dzwon i jest dzwon na chwałę Bożą. Miarkujcie sobie On z Wielitów,⁵ z tych dawnych, co pochowani wszyscy pod Pisanym Kamieniem, z rycerzy i z królów — Watah Doskonały.⁶ Więcej już takich nie ma, ostatni pozostał. I na Nim się skończy, bo dzieci przecież nie ma. A inni panowie to wyrodzone wszystko, do niczego. No i kiedy na Żabie przyjechał, zobaczył gdzie Jego miejsce, jeszcze jak! Ludzie nasi tak go szpiegowali dokładnie, nie bój się, oni to umieją, każde słowo, każdy ruch, każdy dech, tak jak się jelenia śledzi i bierze na cel. Ogląda się Metropolita, ogląda po połoninach naokoło, daleko, daleko. I wiecie co? Westchnął. To znaczy tęskno Mu, połoninami za owieczkami, za jagniatkami wędrować, watażyć. Boże mój! A potem powiedział sam do siebie: „Tak”. Słyszysz Etyk. „Tak”.

⁵ wielity — mityczni olbrzymi

⁶ watah — baka

— Słyszę — westchnął Etyk.

— No i widzisz jak to jest. I potem nam to kazanie gorące wypalił o radości bez wódki i bez wina. O tańcach i śpiewankach Dawidowych bez żadnego pijaństwa, takiemu dużo nie trzeba do weselości. A to powiadam wam rzetelnie, smereka istna, nie człowiek zwyczajny, siła wielikańska,⁷ Wielita z Pisanego Kamienia. No i zachciało Mu się z pańskiej łaski nie tylko po popach chodzić, ale i po ludziach. Nawet do szkoły zaszedł. Z dziećmi żartował aż lubo, jak zaczął pytać rachunki ile jest dwanaście orzechów, a do tego dodać siedem, to mu chłopczyna szkolny, bachor zuchwały prosto z mostu odpalił: „Daj to powiem, nie dasz, to nie powiem”. No i Preoswiaszczenyj śmiał się do łez, powstrzymać się nie mógł od śmiechu, zaraz księdza posłał do sklepu, aby orzechów kupić. I ten chłopczyna dostał i cała szkoła skorzystała. Potem już wieczorem do Buligi zaszedł, chata wielka, a tam nakazali księża, aby się zebrały muzyki, a także dziewczęta i chłopcy, wszystko na cześć Preoswiaszczennego. Ale tamci już nie tacy śmiali jak te szkolne dzieci, i muzykanci także onieśmieleni. Bo Preoswiaszczenyj wszedł, a za nim chmara popów, jak kruki biedaczyne obsiedli. Jednak On nic, żartuje z każdym lubo, ale cóż z tego? Co zażartuje do kogo, to tamten język wywali, bo dziecię par popich oczu wpija się w niego jak kruki. I Metropolita na to: „Życzę sobie, abyście zatańczyli jak najlepiej umiecie, i księży też proszę, aby ich zachęcili. Z rozmachem! Wesół!” Wesół a bez wódki? Takiemu łatwo powiedzieć, wódka mu niepotrzebna, a popów się nie boi.

Etyk nie wytrzymał:

— Co ty nas, Wasylku, durzysz, że u was ktoś panów-księdzów się boi. To nieprawda, za mało się boją.

Karabetyk odparł bezdźwięcznie, ponuro:

— Jestem twój gość czy nie?

Etyk mówił wesoło:

— Jesteś gość luby i daj ci Boże zdrowie. Ale co to szkodzi kiedy gość mówi prawdę?

Karabetyk złagodniał:

— No, niech ci będzie. Bać się nie boją, w tym ustępuję ci, ale wtedy ten raz jeden przestraszyli się ludzie, bo popi schowali się za Preoswiaszczennego i zrobili się przy Nim strasznie wielcy i ważni. Gdyby Papa Rymski na Żabie przyjechał, to by już nie można było z nimi wytrzymać.

Etyk mruknął:

— Dzięki Bogu, że z tobą pozwala nam wytrzymać.

⁷ wielikan — wielkolud

Lecz Karabelyk ciągnął dalej:

— No i tańczyli chłopcy i dziewczęta nie tak ochoczo jak z wódki, nie ma co mówić, ale z rozpacy, z musu cerkiewnego. A przecie dość ostro, nie jak dziady. Ale Metropolita zmiarkował i prosił, aby Mu pokazali jeden taniec za drugim i jak trzeba tańczyć. Naprzód hucułkę pokazali, potem kruhleka z toporami, potem ho-ho! arkana z toporami. I Preoswiaszczenny sam próbuje, stawia kroki: „Czy tak się tańczy, czy tak dobrze?” „Tak, właśnie tak” — pokazują Mu, pomagają i już rozmarzli, poweseleli choć bez wódki. Zakręcili razem z Nim taniec. Ale to mocarz, o dwie głowy wyższy od wszystkich, jak pociągnie cały młyn taneczny, to wszystko wiruje, a jak zatrzyma, sam jeden — taniec staje. Ale i oni już ośmielili się, uparli się i oni i jak zaczną Nim wirować, to długie nogi tylko wylatywały spod świętej ryzy. A potem nagle coś się stało! Metropolita wziął topór do ręki i jak machnie, jak zaciągnie i huknie: „Oj, my tutaj żyli, oj, my tutaj pyli, oj koby wam sy bżoły rojiły!”⁸

A wtedy popie oczy wypuliły się: to przecież nie wolno, to czary, a tu sam Metropolita wyśpiewuje czary. I zaraz znów świsnął topór i jakiś młodzik zaśpiewał: „Oj pid dubom pid dubcem, stoit diwka z parubcem”.⁹ A Metropolita za nim — strach.

Etyk chrząknął:

— To nie wygląda taka nieprawda jak jest.

Karabelyk wpił weń nieruchome oko, jak gdyby celował, ale w tej chwili Etyczka ożywiła się:

— Ja już więcej nie pozwalam mówić. Musicie coś naprzód zjeść, Wasyłku. W mojej chacie tak nie ma. Może miodu? A może kwasu z jabłek?

Karabelyk ustąpił:

— No dobrze, dziecko, abys na mnie nie narzekała.

I Etyczka jeszcze zносиła co miała, nawet kilka białych bułek trochę zeschniętych z ostatniego szabasu. Pokrzepiając się Karabelyk nie przestawał opowiadać:

— Nie myślcie sobie, ludzie, aby popy nie sprzeciwiali się Preoswiaszczennemu. Szeptali Mu do ucha jeden za drugim, a Metropolita z góry jakby z dachu na nich spoglądał i zaśmiewał się. Nie mieli ochoty dopuścić Go do ludzi. Oni by i Hospoda do ludzi nie dopuścili. Ale Metropolita wiedział swoje.

Etyk znów przerwał:

— Wasyłku, ty mój pobratym, ty na mnie że ja człowiek, ja ci za to dziękuję, ale ja ci powiem, że ty bez panów-księdzów już

⁸ „Oj, myśmy tu jedli, oj, myśmy tu pili. Oby się wam za to pszczoły roliły” (pożegnalny, dziękczynny refren kołedy hucułskiej)

⁹ „Oj pod dębem, pod dębkiem, stoi dziewczyna z chłopcem”

nie żyłbyś wcale, bo kto ci daje chleb? Który inny ksiądz niż Buraczyński pozwoliłby ci uczyć modlitew po całych górach? A ty wciąż na nich haukasz. niesprawiedliwie.

— niesprawiedliwie? Mój ksiądz musi mnie karmić, bo to mu ojciec jego, stary pokojnik¹⁰ dziekan Buraczyński w testamencie zostawił, mnie jemu najwyraźniej zapisał.

— Musi? Co za mus?

— Pewnie, że musi. A kto by chodził z góry na górę uczyć modlitw, jak pasterz za owieczkami, jak nie ja?

— A ja coś słyszałem, że oni do ciebie przychodzą i nieraz po całej wsi cię szukają, w karczmie też — — —

— Czasem przychodzą jak do doktora, a czasem idę ich ratować po górach jak doktor. Ale co z tego? Nie bój się, ja wiem wszystko. Oni w kazaniach przeciw mnie judzą, że molfar,¹¹ że prze-mówkami i czortem leczę. Nie bardzo głośno mówią to, bo mają w pamięci staruszka dziekana, ale wskazują. I z tej podmowy także Metropolita grzmiał na czarowników. Popy Go judzili, aby nam chleb zabrać. Ale nie bój się, On wie co trzeba, ma swój rozum, bo zgryzot nie ma, głowa wesoła, tańczy jak król Dawid.

Karabetyk powolutku sorbał mleko z kuleszą i prawil dalej:

— No i tam u Buligi tak samo. Co mu zaczęli szeptać szu-szu-szu, a On jak nie zaśmieje się, porwie bardę¹² i świnię, tupnie nogą i skoczy w przysiady i jak im huknie: „Oj dobryj wieczor do dei chaty, oj czy pozwołyte kozi skakaty”.¹³ Rozumiecie teraz?

— A to prawda? — upewniał się Etyk.

Karabetyk zerwał się, szmatka podciągnęła się do góry, a powieka opadła na dół. Poprawił szmatkę i mówił gorąco:

— Ludzie, co z wami?! Ty myślisz, że tyli świat przeszedłem śniegami, aby brechnie na plecach taskać? Brechnie¹⁴ ciężkie jak kamienie, a prawda mnie gnała i grzała. Prawda jest jak to mleko i tamta kuleszka. Prawdą można się pożywić. Bo wiecie co się stało? Czy ludzie zobaczyli, że Metropolita to człowiek prawdziwy, a nie popek jakiś — —

Etyk skrzywił się i znów przerwał:

— Wasylku, to nie wypada, że ty do Żyda tak mówisz i panów-księdzów tak czernisz.

Karabetyk rozsierdził się także:

— Nie do Żyda, do człowieka mówię, powiedziałem ci na samym początku. Milcz, nie przeszkadzaj, bo teraz idzie najważniejsze.

¹⁰ pokojnik — nieboszczyk

¹¹ molfar — czarownik

¹² barda — topór

¹³ „Oj, dobry wieczór tej chacie, oj, czy pozwolicie kozie poskakać”

¹⁴ brechnia — kłamstwo

— No dobrze — poddał się znów Etyk.

— No i aż wtedy poznali, nie po szmatkach ani błyskotkach kto to taki. Zobaczyli że człowiek i wtedy cała chata, jakby wszystkie beczulki u naszego Ajzyka wytrąbili, huknęła wesoło: „Oj, skaczi, skaczi kozo neboho, nasijaw nasz pan pszenyci mnoho”.¹⁵ Hospody! Jakby sam Hospod na ziemię przyszedł tak zrobiło się wesoło całkiem bez wódki. Poznali! Cud! Może nie cud?

— Cud — mruknął Etyk.

— Cud nieustający, bo wtedy Metropolita Preoswiaszczennyj przed muzykę się wysunął: „Ano zagrajcie mi chłopcy tej bujnej doboszowej!”. Muzykanci ucieli od ucha, a On zaśpiewał: „Oj dziewczyno, dziewczyneczko i jasna i młoda, ależ z tobą, duszko kraśna, zatańczyć nie szkoda”. No, która chce ze mną tańczyć? — pyta Metropolita. Cud! I na to dziewczyny, młodzieńcy także, jakby im ktoś spirytus pod nogami podpalił, jedna przez drugą: „Ze mną, ze mną, ze mną”. Metropolita śmieje się: „Czekajcie, z wszystkimi nie można, to na końcu a teraz za porządkiem która najmłodsza, bo najstarsza się nie przyzna”. No i wyszła jakaś wnuczka Buligowa smarkata. Nie wyszła, wypchali ją, a ona już się bardzo wstydzi, prawie płacze ze wstydu. „Nie wstydź się, dziecko. Muzykanci zakręcajcie!” — huknął Metropolita. Muzyka wkręciła się jak śruba w kości, a jak ją porwał, to w powietrzu latała. To chude jakieś jak wrona, ja bym z taką nie tańczył, ale Metropolita święty człowiek. Ale chociaż święty ta mała prędko oddech straciła. „Niech odpocznie sobie — mówi Metropolita — a która tam dalej?” No i jedną za drugą obracał, że łapały oddech jak ryby wyrzucone na brzeg, a Preoswiaszczennyj nawet się nie spościł. No i teraz koło. Znów oni wszyscy razem pocisnęli, wirowali Nim, a On nimi jeszcze tężej. Tracili oddech także chłopcy jeden za drugim. Metropolita śpiewał: „Oj, muzyka, pobratyme, muzyka, muzyka. Ależ toto wsimu switu uticha welyka”.¹⁶ Potem zebrał jeszcze wszystkie te dziewczyny, które oddech potraciły i już odsapnęły, i znów koło zakręcił. Wesoło się zrobiło. Nawet z księżmi coś się stało, jeden za drugim uśmiechali się i cieszyli. Ja tam księży nie bardzo chwale, ale z tego widzisz już chyba, Etyku, czy prawdę mówię czy nie. No, powiedz sam.

Etyk opuścił głowę, jakby zrzekł się oporu. Odparł niechętnie:

— Sam już nie wiem.

Poderwał się i zaraz zakończył:

— Ale to dobrze wiem, że tamtego, — no, Jego — po prostu

¹⁵ „Oj, skacz, skacz kozo niebogo, nasiał nasz pan pszenicy wiele”

¹⁶ „Oj muzyka bracie, muzyka, muzyka. Ależ to światu całemu wielka uciecha”

mówiąc i po imieniu — naszego Bal-Szem-towa tam na Jasienowie wszyscy poznali, chociaż w płóciennych szmatkach... Cud!

Etyczka zapraszając do białej bułki, do miodu i kwasu jabłecznego przerwała znów:

— No proszę, Wasylku, dosięgajcie, zmęczyliście się, wy nie taki mocny jak Jaśnie Pan Metropolita.

Karabelyk westchnął:

— W całym moim życiu miodu bez wódki nie kosztowałem, ale skoro koniec świata, to dawaj, dziecko, i daj ci za to Boże zdrowiecko.

— Czemu koniec? — zdziwił się znów Etyk — Opowiadacie ładnie, a potem coś takiego wygadujecie.

Karabelyk smarował bułkę miodem, zlizywał miód z wąsów, mruzczał „delorność”¹⁷ i mówił dalej:

— Czemu koniec? Zaraz zobaczycie, posłuchajcie. Kiedy zatańczył wszystkich Metropolita, na sam koniec zwraca się do chłopców: „No a teraz zatańczymy arkana”. Wiecie dobrze jak to jest z arkanem. W wirze raz jedni czterej padają na ziemię, a inni czterej zakręcają nimi, trzymając za ręce, a potem drudzy czterej na zmianę i tak to idzie. Ale któż takiego olbrzyma utrzyma i jeszcze Nim zakręci? Chłopcy niby to się godzą, a stary Buliga podchodzi i tak prosi: „Preoswiaszczennyj pozwoli, tu jest moja cha-ta, a ja nie mogę pozwolić, aby któryś z tych młodych upuścił Wasze Preoswiaszczenstwo na ziemię. Gazda jestem.” A Metropolita jak się zaśmieje: „Daj ci Boże zdrowie, Juroczku! Gazdy trzeba słuchać i ja posłucham”. Po tym wszystkim siadają sobie do zagadek, a tu księża pobledli, spoglądają jeden na drugiego, zaczynają szurgotać i szeptać naokoło. I słusznie, muszę przyznać i ja, bo jest dużo takich zagadek-pułapek, co choć w środku nie, ale na postrach z wierzchu bardzo lepkie i maślane, można by obrazić uszy Preoswiaszczennego i każdego pana. I znów wstał gazda, uspokaja księży: „Nie turbujcie się, ojcowie duchowni, u nas naród nie taki. Na pokaz potrafi się zrobić ładny, a co w środku tego nie widać”. I szumiały zagadki. Metropolita uczył się: „Jak to się mówi? Szymbałe, szymbałe,¹⁸ co to za zagadka?” Jedno zgadywał, drugie nie, ale najwięcej ta Mu się spodobała: „Jakie dwie najcięższe roboty? — Z durnym howoryty, taj z pustym robyty”.¹⁹ I to kazał jakiemuś księdzu zapisać. Ale żadna lepka zagadka ani nosa, ani nawet ogona nie pokazała. I z tego widać jasno co sobie Metropolita pomyślał: że wszystko złe z wódki, a naród bardzo dobry, bo przez ten jeden wieczór bezwódczany

¹⁷ delorność — wspaniałość

¹⁸ szymbałe-szymbałe — zgaduj-zgadula (początek każdej zagadki)

¹⁹ z głupim rozmawiać i z leniem pracować

nikt nic nieprzystojnego nie pokazał. A to nieprawda i On biedak tego nie rozumie.

— Jak to nieprawda? — zapytał Etyk obcesowo — Kto ma rozumieć jak nie Jaśnie Pan Metropolita? Ładny z ciebie chrześcijanin!

Karabelyk przymknął prawe oko, patrzył w dal lewym nieruchomo. Upierał się cicho:

— Nie rozumie, bo złe ze zgryzoty, nie z wódki, a trzeba dać coś przeciw zgryzocie. Zrobił cud, to prawda, ja nie przeczę i nikt nie przeczy. Ale odjechał, Bóg wie co teraz będzie. Ani Jego nie ma, ani wódki nie ma. Żydzi obrazili się.

Karabelyk smakował kwas jabłeczny, Etyczka dolewała mu, a on cmokał, uśmiechał się, dziękował cicho. Potem znów twarz mu pociemniała, mówił osłabłym głosem:

— I my bez wódki i Żydzi bez wódki, zgryzota jednych i drugich zadusi. Miarkuję już sobie, że oni niebawem będą się wybierać do Rusałyma, to znaczy, że to nasze ostatnie dni, idzie koniec świata.

Etyk znów zachnął się na koniec świata, ale nic nie powiedział. Nagle ożywił się nadmiernie, poderwał się jakby się zbudził, jakby sobie coś przypomniał:

— Ty, Wasylu, nie przeczysz, że On zrobił cud? Naprawdę?

— Naprawdę.

— I po tym wszystkim martwisz się, że wódki nie ma, że Żydzi obrażeni, że uciekną do Jerozolimy, i o końcu świata paplasz?

— O czym że mam?

Etyk wziął rozpęd, mówił gwałtownie, a w miarę tego Karabelyk otwierał usta, jakby spokorniał.

— Posłuchaj, Wasylu! Paplanie na nic, grymasy skończone i wódka też! Bo czy ty miarkujesz co to za radość prawdziwa bez wódki? A może ty sobie myślisz, że tam na tańcach u Buligi pod oczyma Jego jeden na drugiego patrzył wilkiem i mruczał-przeklinał: „A szlag by cię trafił”?

— Broń Boże.

— To może tam, pod Jego oczyma, kichał jeden na drugiego, ziewał, nudził się i tak sobie kwękał: „Ten mnie nudzi, tamten też nudzi, niech skisnie”?

— Broń Boże.

— To znaczy, że radowali się, nabywali się wesoło, że się miłowali. A czy wiesz co to znaczy kiedy radość raz się narodzi? To już nie zgaśnie do końca świata, to może śmiać się z końca świata. To jest cud, w to ja wierzę, a ty jak widać nie bardzo.

Karabelyk siedział z otwartymi ustami jakby nie miał siły ich

zamknąć. Westchnął głęboko, posmutniał i zamilkł. Po chwili ciągnął zgaszonym głosem:

— Ha, skoroś ty taki, bratczyku, to ja bym wam jeszcze coś powiedział. Boś ty, Etyku, jest człowiek, a twoja żona jak Ewa, choć kobieta i na dobitek Żydówka, także człowiek. Ja to widzę i mam was za ludzi.

— A inni nie ludzie? Cóż ty znów wygadujesz? Radość jest, a człowieka nie ma?

— Niel Ja mam na to znak próbny a niemylny. Gdy się kimś ucieszę i powiem: „Sława Bohu”, a potem zaraz poprawię czy po cichu czy na głos: „Zostań z czortem i abyś pękł”, to zaraz widzę wyraźnie, że nie człowiek. A dzisiaj, gdy mnie zgryzota zaczęła dusić, miarkowałem sobie: gdzież jest człowiek, gdzież jest choć jeden taki, co bym mu powiedział: „Daj Boże zdrowie”, i nie korciłoby mnie zaraz poprawić: „Zostań z czortem”. Aha! Jest dwóch takich; jest dziedzic, tam u mnie pod bokiem, i jest ten drugi, daleko, aż na Czerdaku. A inni, to bardzo daleko od nas, światami, jak Metropolita, jak Papa Rymski — — —

— I byłeś u dziedzica?

— Skądże! Tam hajduki, tam lokaje, tam furmany, cała ta paskuda, rozprzeklinałbym się na nich, to bym na cały dwór ich czortów naprowadził, a po co mi tego. A do ciebie niby to daleko, ale bliżej. Dlatego jeszcze tobie coś powiem, ale proszę was bardzo nie mówcie nikomu, bo z tego może być okazja²⁰ bardzo paskudna.

— No to dobrze, po co mówić, nie mów, Wasylku — rzekł się Etyk.

— Mówcie, mówcie, Wasylku — pospieszyła się Etyczka, ten jeden raz wbrew mężowi. Oczy jej zaświeciły się, gorąco słuchała, dodała jeszcze:

— Niech mnie Bóg broni, nikomu nie powiem.

— Sza-sza-sza — dodał Etyk.

Karabelyk oglądał ich długo w milczeniu, poczem szeptał:

— Wy nie widzieliście jak oni raniutko wszyscy jechali tędy ku Czarnohorom, w jakie trzydzieści koni?

— Kto oni? — pytał Etyk.

— Metropolita, gazdowie, pewnie i któryś ksiądz także, nie wiem dokładnie.

— Nie, nie widzieliśmy, zapewne spaliliśmy.

— A dokądże pojechali? — pytała Etyczka pośpiesznie.

Karabelyk pomilczał chwilę, przybliżył się do stołu, szeptał jeszcze ciszej:

²⁰ okazja — nieszczyćście

— Pamiętacie, mówiłem wam, że Preoswiaszczennej westchnął, kiedy spojrzał ku poloninom, a potem powiedział: „Tak”.

— Pamiętam — odparł Etyk.

— No widzisz — mówił nieco głośniejszym Karabełyk — „zakorciło” Go tamtędy. Innego by i wódka nie wypędziła po mocy nieprze-
spanej i po tańcach, aby się tryndać wertepami, a Jego wypę-
dziła — tuha.²¹

— Jakąż tuha? — pytała cicho Etyczka.

Karabełyk zawahał się, rozglądał się po izbie podejrzliwie, Etyczka za nim. Etyk podparł się na łokciach, schował twarz w dłoniach, dla ochrony zanucił cichutko. Karabełyk powierzył:

— Tuha wielka, jak u Wataha doskonałego. Słyszycie nieraz, jak pasterz niektóry tęskni na fłojerze²² za owieczkami i wygrywa. Cóż dopiero gdy owieczki przepadły.

— Któż przepadły? — odważyła się Etyczka.

Karabełyk odpowiadał urywanie:

— Dusze. Tych co pomarli. Wołają nas — ratujcie. A my nic, my bez mocy, bo czort chapnął w pazury i trzyma — — —

Etyczka wstrząsnęła się. Etyk zanucił głośniejszym, jęklawie. Karabełyk mówił dalej:

— Co tu dużo mówić, On je słyszy.

— Słyszy? Co? Skąd?

— Stamtąd, ze Smotrycza, ze szklanego zamku, co kręci się i wiruje światłami.

— To na Smotryczu, nie pod Piotrosem? — mruknął Etyk.

— Jest tu i jest tam, to wiadomo, i chyba wiesz dobrze co tam się dzieje?

— Nu, słyszałem.

— Dusze skazane za to, że innych gryzły, a z tego same w zgryzocie, karają się i męczą. Krzyczą do nas, piersi wykrzykują, a na darmo, bo zamek furczy głośno, nie słysząc, i wiruje, wyskoczyć nie mogą.

— A kto słyszy? — wytchnęła Etyczka.

— Taki co bez własnej zgryzoty, o siebie nie dba — no, człowiek.

Karabełyk znów zniżył głos, lecz odbijał każde słowo:

— „A wy byście, Preoswiaszczennej, nie pojechali tamtędy i nie spróbowali, bo jest przepowiednia, że kiedyś przyjdzie dobry człowiek, boży człowiek — —” — tak pytał Go któryś, prawdę mówiąc sam nie wiem dokładnie który i nie mogę się wywieść, bo się z tym bardzo tają, i to rozumiałe. „Ruszajmy zaraz w tańcu!” —

²¹ tuha — tęsknota

²² fłojera — rodzaj fujarki

odpowiedział dzwonowym głosem Metropolita i porwał się z miejsca. I tak zrobili. Powiedzieć łatwo, a konia wyszukać trudno, bo to wielikan, gdzież u nas konie dla takich. I wynaleźli Mu gdzieś na Puszkarze rozplódnego ogiera, na którego nikt nie siadał, nawet skoczyć nikt nie miał ochoty, za to ogier skakał na ludzi. A gdy go przyprowadzili na kilku linewkach do Metropolity, koń znieruchomiał. Metropolita hyc! Jednym skokiem na konia, koń jęknął tylko i cicho. Do konia nikt się nie zbliżał, tylko rzucili Metropolicie gruby koc, siodło i popregi, a On już sam sobie konia opasał, osiodłał i hajda! Pojechali tamtędy, przyjechali na górę przed nocą, a tu Czarnohora w mgłach gęstych, nic nie widać. Noc zapadła, mgły się rozeszły i jak zacznie śmigać zameczysko stamtąd z góry światłami. Ogier się spłoszył, zawraca, ale Metropolita znów szepnął mu do ucha, znów ogier cicho i zaraz w tańcach pod sam zamek poskoczył. Inne konie buntują się, nie chcą iść pod zameczysko, ani mowy, a Metropolita na ogierze coraz bliżej, już Mu zamek świecący nad głową furczy. I wtedy stanął, wznosił rękę, zawołał dzwonowo: „Stańcie wy dwory, stańcie wy pałace!” I zamek stanął. Cud!

— A to prawda? — pytała Etyczka.

Karabęłyk uśmiechał się wyniośle:

— Zobaczysz, dziecko, czy prawda, i to niezadługo. Dlatego pilnujcie się, wy ludzie dobrzy, wy moi przyjaciele. Przyszedłem was pocieszyć, ale ostrzec także. Bo dobrze wiecie kto tam w tych zamkach szklowych się kręcił i jęczał. Nikomu bym nie radził przysłuchiwać się zanadto. Powiadają, że to panowie, ci co naród męczyli, no, gwałtownicy. I coś mi się zdaje, że Żydzi, ci od wódki, do kupy z naszymi pijakami zamroczonymi także tam, ale głębiej, w piwnicach bez światła. Tak czy inaczej, tacy których już dawno nie ma na tym świecie. Usłyszał, wyswobodził z męki Preoswiaszczenyj. I z mocy czarta, niech zczeźnie, tfu!

Etyk i Etyczka zasykali jak oparzeni, spluwali to na prawo, to na lewo, poczem Etyk zaciągnął jęklwie modlitwę, wspinającą się ku górze jakby ku sabatowi albo ku Wielkiemu Sabatowi. A Karabęłyk kończył:

— No i teraz po ziemi chodzą, szukają. Tęskno im za swymi — nie dziwota. Bierz sobie przykład, gdyby tak mój dziadysko albo wasz — kogóż będzie szukał? Rozumiecie czemu koniec świata? Ci, których tu dawno nie ma, wrócili do nas. Umarli razem z żywymi — to nie może długo trwać. Nie opowiadajcie tego, proszę was, bo to nie dla każdego. Ksiądz Pasjonowicz z Jasienowa dawniej jeszcze dużo przepowiadał o końcu świata. I widać prawda, ale po co to? To nie dla grzesznych ludzi, bo z tego jeszcze większa zgryzota i kiedy się całkiem zgryzą, przestaną krowy doić, jak

wtedy na Jasienowie, a koniec świata przybliży. To tylko dla takiego co jest człowiek i cicho szal

— Sza-sza — — powtórzył Etyk.

Karabełyk wpijał w Etyka oko nieruchome a ruchome także. Ale Etyk nie odkrywał twarzy, wreszcie Karabełyk, jakby budząc go, głośno zatętnił jak na kazaniu:

— A wiecie teraz i czy wiesz ty, Etyku, Abramkowy synku, a Szulemowy wnuczku, czym się troska Metropolita, choć sam nie ma zgryzot?

Etyk odjął ręce od twarzy, podniósł oczy, wygłosił uroczystie:
— Jednoczy co rozdzielone.

Karabełyk syknął, potem zawołał rozkazująco:

— Cicho, sza —

— Sza-sza — powtórzył Etyk razem z Etyczką. Przyglądali się w milczeniu Wasylowi. Był jeszcze jakiś czarniejszy, całkiem wyschły, skóra-kości. Ruchome oko przymknęło się, a nieruchome patrzyło przed siebie, jakby oglądało coś daleko.

— Wasylku, wyście bardzo zmęczony — mówiła Etyczka — pościeliłam wam fajnie w ostatnim pokoiku, tam gdzie łóżka dla gości, dla panów głównie. Idźcie położyć się, wam pora.

Karabełyk ocknął się:

— Nie, dziecko, dziękuję wam bardzo za wszystko, daj wam Boże zdrowie i ani troszeczkę nie korci mnie, aby was przeklinać, aby wam rzucić: szlag by was trafił. Bo Etyk jest człowiek, wierzy w prawdę, a ty także. Ja idę dalej.

Etyk i Etyczka poderwali się na równe nogi:

— Dokądże? Tam mróz, pustka, żywej duszy nie ma, mogą być wilki albo coś innego jeszcze — — — lepiej nie mówić.

— Idę szukać człowieka, może gdzieś na wierchach wysoko, mówią, że jest tam jakiś Bikołowy, nie wiem już który, Procio czy Marko. Różnie opowiadają, może. A może spotkam którego ze swoich, tych z zamku? — — — Boża wola.

Nadaremnie nalegali, przekonywali, prosili. Etyczka roztkliwiła się i popłakiwała:

— W taki mróz, Wasylku, w takie pustkowienie — — —

Karabełyk dziękował, poszedł sobie w góry drogą, a potem kto wie dokąd.

Od tego czasu na Bystrecu wiadomo, że chwila ważka, bo Metropolita przetańczył przez Żabie i aż na wierchy, a razem z Nim całe Żabie tańczyło, radowało się bez wódki lepiej niż dawniej z wódką. Co prawda na Bystrecu Metropolity nie widzieli ani Go nie słyszeli, bo u nich do połonin blisko, bez ustanku pilnują swoich owieczek i o jagnięta troskają się bardzo, a na Żabie pomiędzy pijaków i rozbijaków chodzić nie lubią i chodzą tam

rzadko. Ale ufają, że końca świata jeszcze nie będzie, bo Metropolita choć odjechał, pilnuje nas z daleka. Sam Etyk uspokoił nas i potwierdził to, on nie kłamie, to wiadomo, a najważniejsze, że Żyd i w tym nie ma żadnego interesu.

Stanisław Vincenz

Nota redakcji:

Echa z Czerdaka napisane zostały 18 lutego 1956 roku dla ks. archimandryty Kreuzy i pomyślane były jako „urywek wspomnień mitycznych o pobycie Księdza Metropolity nad Czeremoszem” (List Autora do ks. Kreuzy z 29 lutego 1956). Utrzymane są w poetyce cyklu *Na wysokiej połoninie*, choć dotyczą okresu nieco późniejszego. Dotychczas nie były drukowane.

O PEWNEJ PROPOZYCJI AKSJOLOGICZNEJ MIRCEI ELIADEGO

W roku 1978 Gallimard wydał niewielką książkę Mircei Eliadego pt. *La nostalgie des origines*, grupującą kilka jego esejów, pierwotnie publikowanych w latach 1959—1968 po angielsku, a poruszających ogólnie problematykę metodologii religioznawstwa (tak jak je pojmuje i uprawia sam autor) i jego znaczenia dla współczesnego świata. Książka to arcyciekawa i o sporym ciężarze gatunkowym, a jak się niżej pokaże, nie bez związku ze szczegółową zawartością prezentowanego tu eseju o inicjacji.

Najpierw nie od rzeczy będzie przypomnieć, jak Mircea Eliade podchodzi do badania fenomenu przeżywania *sacrum*. Otóż jest on przeciwnikiem wszelkiej maści redukcjonizmów polegających na sprowadzaniu istoty religii do ważnych skądinąd, ale drugorzędnych jej uwarunkowań — historycznych, ekonomicznych, społecznych itd., oraz objaśniania jej mechanizmami kompensacyjnymi. Nie zgadza się przeto ani z Freudem, ani z Marksem, ani z Durkheimem, ani z Lévi-Straussem, rozwija natomiast metodę idiogenetycznej hermeneutyki, polegającą na badaniu właśnie swoistości przeżycia religijnego, tego, co w nim niesprowadzalne do czegośkolwiek innego.

Wzmiankowana książka jest apologią tak ujmowanego religioznawstwa i jego wielkiej wagi dla dzieła budowy „nowego humanizmu”. Dlaczego? Po pierwsze, z powodów poznawczych: „dialektyka *sacrum* wyprzedziła wszelkie ruchy dialektyczne odkryte później przez umysł, i posłużyła im za model. Objawiając w nieznanym, chaotycznym i przerażającym świecie istnienie bytu, znaczenia i prawdy, doświadczenie sakralności utorowało drogę myśli systemowej” (str. 11). Ale oczywiście sprawa na tym się nie kończy. Człowiek XX wieku żyje w sytuacji coraz większego, narastającego zagrożenia; ważnym jego składnikiem jest stopniowa desakralizacja życia i otoczenia człowieka, co musi doprowadzić do podcięcia jego najgłębszych, „kosmicznych” korzeni, do nowej alienacji i rozbicia jego integralności, do zawieszenia go w egzystencjalnej próżni wyzutej z jakiegokolwiek głębszej perspektywy. Dlatego religioznawstwo w nowym ujęciu okazuje się być serią

„...przesłań czekających na odszyfrowanie i zrozumienie. Zainteresowanie, z jakim można się odnieść do owych «przesłań», nie ma charakteru li tylko historycznego. «Mówią» nam one nie tylko o dawno umarłej przeszłości, lecz także ujawniają podstawowe sytuacje egzystencjalne bezpośrednio obchodzące człowieka współczesnego. (...) Świadomość doznaje znacznego wzbogacenia za sprawą wysiłków hermeneutyki zmierzających do rozszyfrowania znaczenia mitów, symboli i innych tradycyjnych struktur religijnych; w pewnym sensie można nawet mówić o wewnętrznej przemianie badacza, a także — wolno mieć tę nadzieję — sympatyzującego czytelnika” (str. 12). Nadzieją Eliadego na odnowienie cywilizacji i uczynienie jej prawdziwie uniwersalną jest ów „...nowy humanizm» zrodzony z konfrontacji współczesnego człowieka Zachodu z nie znanymi mu, albo mało znanymi, światami znaczeń” (str. 15).

Oto i drugi powód „uzasadnienia religioznawstwa”. To już nie tylko postulat z dziedziny teorii. Eliade, jak przystało wielkiemu humaniście, wyraża tu swoje głębokie osobiste z troskaniem przyszłością świata. Problematyka rytuałów i doświadczeń inicjacyjnych, choć ważna dlań sama w sobie jako zagadnienie teoretyczne, pozostaje w ścisłym związku również z tą całkiem już osobistą sferą wartości uczonego, jak to zobaczymy poniżej.



Pełny scenariusz doświadczenia inicjacyjnego przedstawia się mniej więcej tak: „upadek”, świecki, niedoskonały sposób istnienia — wędrówka, pełna rozlicznych prób i cierpień — „śmierć” — „zmarłychwstanie”, a więc przemiana ontyczna, „nowe życie”, więc zbawienie. Z badań, prowadzonych przez wiele pokoleń religioznawców pod wszystkimi szerokościami geograficznymi wynika, że doświadczenie inicjacyjne jest jednym z najpierwotniejszych, najbardziej rozpowszechnionych i najbardziej kompleksowych form przeżycia religijnego. Okazuje się też, że pomimo postępującej desakralizacji współczesnego świata w życiu grup i jednostek trwają nadal struktury — pełne lub nie — doświadczenia inicjacyjnego. Bardzo wyraźne są one na przykład w wielu dziełach sztuki, szczególnie w literaturze. Eliade wspomina o tym w zamieszczonym tu eseju, a także w wielu innych swoich pismach (m.in. w rozdziale VII wzmiankowanej książki). Czyni to tak często, iż ma się wrażenie, że problematyka inicjacyjna jest jednym z naczelných jego zainteresowań.

Wrażenie to krystalizuje się w pewność, gdy wczytamy się uważnie w inne, mało na ogół znane (zwłaszcza specjalistom-religioznawcom), a nadzwyczaj ciekawe twory pióra Eliadego — miano-

wicie w jego beletrystykę. Otóż jest Eliade autorem kilkudziesięciu pisanych po rumuńsku powieści i dłuższych lub krótszych nowel fantastycznych, o wysokim często poziomie artystycznym. Poza tym, że funkcjonują one oczywiście jako samoistne utwory literackie — zrosnięte są tak organicznie z jego myślą teoretyczną, że stanowią niezastąpione komentarze do nich. (Bywa i odwrotnie: niektóre pisma teoretyczne zdają się być komentarzami do utworów literackich).

W utworach tych motywy inicjacyjne pojawiają się bardzo często; tak jest np. w powieści *Forêt interdite*; w nowelach *Pe Strada Mântuleasa*, *Szarpele* czy w jednej z ostatnich (1980) — *Dayan*.

Wielki w ostatnich latach rozkwit i powodzenie literatury thantatologicznej jest widomym znakiem powszechnego obecnie zainteresowania tą częścią scenariusza inicjacyjnego, którą określa się jako *descensus ad inferos*, a która symbolizuje próbę cierpienia i odnawiające się z każdym ciosem losu umieranie za życia. Karl Rahner pisze: „mędrzec dzisiejszy wie już od dawna, że umiera się w życiu nieustannie”^{*} — że więc samo życie każdego z nas objawia strukturę inicjacyjną: jest inicjacją do śmierci, będącej wszak „miejszem zupełnej wolności”, możliwością „przekształcenia sytuacji posiadania w sytuację bytu”, ostatecznego, najwyższego poznania i najwyższej Realizacji, miejscem Prawdy i ontycznej przemiany, „dniem narodzin naszego ducha” — jak pięknie pisze Ladislaus Boros w książce *Mysterium mortis*.

Ale nie każdy zdaje sobie z tego sprawę. Owszem, Eliade twierdzi, że niewielu jest takich, którzy postrzegają spadające na nich zgryzoty i cierpienia jako próbę o naturze inicjacyjnej. W jego dzienniku pod datą 27 sierpnia 1946 roku znajdujemy taki zapis: „Myślę, że jestem jedynym, dla którego powtarzające się porażki, cierpienia, depresje i załamania mogą zostać przezwyciężone z chwilą, gdy wysiłkiem inteligencji i woli osiągam zrozumienie tego, że w sensie najkonkretniejszym i bezpośrednim oznaczają one zstąpienie do piekieł. Skoro tylko «zrozumiemy», że urzeczywistniamy właśnie błędną wędrówkę po labiryncie piekielnym, znów czujemy, jak zwielokrotniają się w nas siły ducha, które uważaliśmy za od dawna utracone. W tym momencie wszelkie cierpienie staje się «próbą» inicjacyjną”^{**}.

To wyznanie ma wielką wagę, z kilku powodów. Po pierwsze, świadczy o głęboko religijnej postawie uczonego wobec świata i swej jednostkowej egzystencji. Ujawnia ono pragnienie znale-

^{*} K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Wyd. Znak, Kraków 1983, str. 56. Tłum. A. Morawska.

^{**} M. Eliade, *Fragments d'un Journal*, t. I, Paris, Gallimard, 1980, str. 30–31.

zienia sensu naszego codziennego „zstępowania do piekieł”, a przecież taki sens nie może być immanentny wobec tych prób, bo wówczas nie byłby wartością inicjacyjną, skoro celem inicjacji jest wprowadzenie człowieka na inny jakościowo, sakralny poziom bytu, w „prawdziwe” życie.

Trudno przecenić fakt, że usiłowanie waloryzacji życia jednostkowego jako inicjacji jest równoznaczne z poszukiwaniem jego transcendentnego sensu.

Po drugie: wyznanie to jest interesującym osobistym komentarzem do podsumowania zobiektywizowanych rozważań uczonego, niesie bowiem pewną propozycję aksjologiczną, którą trudno byłoby umieszczać w tekście naukowym. Propozycja ta zwraca się specjalnie do człowieka współczesnego, który jak najdalej stoi od wszelkiej religii konfesyjnej i raz po raz ulega zaślepionej, tryumfującej *hybris*. Czymże bowiem jest widoczna w tym wyznaniu postawa, jeśli nie postawą kornego ofiarnika? A czy nie byłaby ona absurdem, jeśli by nie zwracała się do kogoś, komu ofiara się należy?

Znamienne jest, że adresatem tego „przesłania aksjologicznego” jest pojedynczy człowiek, ten zwłaszcza — podkreślmy to raz jeszcze — który znalazł się daleko od wiary i religii; istotnie, najczęściej pozostaje on w nieświadomości co do inicjacyjnej struktury swego życia. Ciekawe, że świadomość taka w dobie obecnej najłatwiej objawia się w wymiarach wspólnot — narodowych, religijnych, kulturowych; coraz częściej nasze doświadczenia zbiorowe odbieramy jako *descensus ad infernos*. Mimo to Eliade nie zwraca się do „mas” — może dlatego, że nazbyt często czyniono to w przeszłości, w różnych zresztą celach. Jako intelektualista pochodzenia wschodnioeuropejskiego (co często podkreśla) zna on dobrze wartość haseł wieszczących eschatologię społeczną; jako religioznawca wie, że ten ich charakter wiąże je w historii.

Celem powyższych kilku uwag było zasygnalizowanie istnienia pewnego — na ogół nie uwzględnianego przy prezentacji myśli Eliadego — tła natury osobistej. Sądzę, że o jego dużej wadze dla pełniejszego zrozumienia tej myśli przekonuje nawet tak skrótowo potraktowane wprowadzenie do lektury tekstu, skądinąd nadzwyczaj reprezentatywnego dla całości dorobku wielkiego Rumuna.

Kraków, 31 maja 1984

Ireneusz Kanla

TEMATY INICJACYJNE W WIELKICH RELIGIACH

Religie, o których będziemy mówić, są o wiele bardziej złożone niż religie pierwotne. Co więcej, są one — z wyjątkiem religii indyjskich — martwe i nie zawsze jesteśmy pewni, czy właściwie rozumiemy te nieliczne dokumenty, którymi rozporządzamy. Nie trzeba powtarzać, że inicjacja jest obrzędem tajemnym *par excellence*. Jeśli cokolwiek wiemy o inicjacjach społeczeństw pierwotnych, to dlatego, że jacyś biali poddali się inicjacji, lub też, że turylcy dostarczyli nam pewnych informacji. A jednak wciąż jesteśmy dalecy od poznania całej głębi inicjacji pierwotnych. A cóż dopiero mówić o obrzędach eleuzyjskich lub obrzędach misteriów grecko-orientalnych? O ceremoniach tajemnych prawie nie mamy świadectw bezpośrednich. Nasze informacje o inicjacjach antycznych w ogóle są fragmentaryczne i pochodzą z drugiej ręki, a są wręcz tendencyjne wtedy, gdy przekazane zostały przez autorów chrześcijańskich. Jeśli jednak można mówić o inicjacjach starożytnych, to przede wszystkim dzięki przekonaniu, że da się zrekonstruować pewne scenariusze inicjacyjne, a wreszcie dlatego, że znamy już zjawisko inicjacji takie, jakie się jeszcze dało zaobserwować w świecie pierwotnym i na gruncie azjatyckim, lub takie, jakie daje się zrozumieć na podstawie danych z niektórych okresów chrześcijaństwa.

Z metodologicznego punktu widzenia rekonstrukcja inicjacyjnego scenariusza na podstawie kilku fragmentarycznych dokumentów i przy pomocy właściwego porównania jest przedsięwzięciem zupełnie poprawnym. Jeśli jednak można się spodziewać, że zrekonstruuje się inicjacyjny schemat grecko-orientalnych misteriów, to byłoby rzeczą nieostrożną wnioskować na tej podstawie, że tym samym odczytane zostanie religijne doświadczenie uczestników. Można w nieskończoność dyskutować, czy treść takich doświadczeń religijnych jest jeszcze dostępna dla współczesnych uczonych, skazanych — jak to widzieliśmy — na bardzo szczególną informację. Jednakże, jakkolwiek postawę przyjmie się w tej dyskusji metodologicznej, wszyscy będą zgodni, że wartościowe rezultaty można osiągnąć jedynie kosztem długiej i drobiazgowej egzegezy. Nie możemy jej tu przedsięwziąć. Zmuszeni więc jesteśmy najczęściej, w oczekiwaniu na wyniki przyszłych badań, zadowolić się przybliżeniami.

ŚLADY OBRZĘDÓW WIEKU DOJRZEWANIA W GRECJI STAROŻYTNEJ

Jeśli się teraz zwrócimy do religii śródziemnomorskich, to także spotkamy trzy wielkie kategorie inicjacji: obrzędy dojrzewania, bractwa tajemne i inicjacje mistyczne. Ale nie spotykamy ich wszystkich trzech w tej samej epoce historycznej. Kiedy Grecja czy Rzym wstąpiły na historyczną scenę, obrzędy dojrzewania ukazują się nam w złagodzonej formie wychowania obywatelskiego, obejmującego między innymi niedramatyczne wprowadzenie chłopców do życia religijnego miasta. Jednakże postacie i scenariusze mitologiczne, które wiały tym zbiorem ceremonii obywatelskich, zachowały wciąż wspomnienie bardziej archaicznego stanu rzeczy, który przypomina niekiedy atmosferę, w której odbywają się obrzędy dojrzewania. Dało się na przykład wykazać, że legendarna postać Tezeusza i obrzędy związane z jego imieniem tłumaczą się najlepiej, jeśli się je wyprowadzi ze scenariusza inicjacyjnego. Wiele epizodów sagi o Tezeuszu to w rzeczywistości próby inicjacyjne: tak więc jego rytualne zanurzenie się w morzu jest próbą równoważną z podróżą w zaświaty, a dokładniej do podmorskiego pałacu Nereid, które są feami *par excellence*, *kouroi trochoi*; także wejście Tezeusza do labiryntu i jego walka z potworem, to temat wzorcowy inicjacji bohaterskich; również porwanie w końcu Ariadny, jednej z wielu epifanii Afrodyty, dzięki czemu Tezeusz osiąga inicjację przez hierogamię. H. Jeanmaire jest zdania, że obrzędy, które składały się na *Theseia*^a, pochodziły z archaicznych rytuałów, które w epoce wcześniejszej charakteryzowały powrót młodzieńców do miasta po ich pobycie inicjacyjnym w lesie.¹

Można również wykazać przetrwanie starego scenariusza obrzędu dojrzewania w słynnej dyscyplinie spartańskiej Likurga, która obejmowała między innymi zahartowanie na ból i *kryptię*. Ta ostatnia przypominała we wszystkich szczegółach archaiczne próby inicjacyjne. Młodzieńca wysyłano w góry i miał on tam żyć cały rok z tego, co ukradł, pilnie przy tym uważając, by nikt go nie zobaczył; ten natomiast, który pozwolił się zobaczyć, był karany.² Inaczej mówiąc, *kuros* lacedemoński przez cały rok prowadził ży-

^a *Theseia*, uroczystości ku czci Tezeusza, attyckiego herosa, obchodzone zasadniczo 8 pyanepsjona (4 miesiąc kalendarza attyckiego, październik—listopad), ale także 8 dnia każdego miesiąca.

¹ Por. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille 1939), s. 323 i n. oraz *passim*.

² Scholiasta do Platon, *Prawa* 633 B, przytoczony przez Jeanmaire'a, op. cit., s. 552. O *kryptii* i *lykanthropii* zob. *ibid.*, s. 540.

cie wilka. Istnieją zresztą podobieństwa między *kryptią* i *likantropią* (= wilkołactwem). Przemienianie się w wilka, lub rytualne zachowywanie się jak wilk są, jak to widzieliśmy^b, cechami specyficznymi inicjacji wojowników i szamanów. Chodzi tu o archaiczne wierzenia i obrzędy, które bardzo długo przetrwały zarówno na północy, jak i na południu Europy.

Łatwo byłoby wydłużyć listę przeżytków postaci i scenariuszy inicjacyjnych w mitach i legendach greckich. W postaciach mitycznych kuretów daje się jeszcze odczytać ich funkcję Mistrzów inicjacji: wychowują oni młodzieńców w zaroślach, ucząc ich archaicznych technik zbieractwa i myślistwa, tańca i muzyki. Tak samo niektóre epizody historii Achillesa dadzą się zinterpretować jako próby inicjacyjne: został wychowany przez centaurów, to znaczy został poddany inicjacji w zaroślach przez Mistrzów zamaskowanych lub pojawiających się w zwierzęcopodobnych postaciach; przeszedł próbę ognia i wody, klasyczne próby inicjacyjne, a nawet żył przez pewien czas wśród dziewcząt, przebrany za dziewczynę, zgodnie ze specyficznym zwyczajem pewnych prymitywnych inicjacji wieku dojrzewania.

Można wyróżnić kilka cech inicjacyjnych w mitach i legendach o Hefajstosie. Bóg został zrzucony z nieba i przez dziewięć lat pozostawał w morzu; miał przecięte ścięgna lub odwrócone stopy, okaleczenia specyficzne dla inicjacji czarowników i kowali; wreszcie „uczy się swej sztuki w podziemnej kuźni Kedaliona lub w grocie Eurynome (Śmierci), która go przyjęła na swe łono (*Iliada* XVIII 398), co implikuje adopcję i zmianę osobowości”³.

Prawie całkowicie ignoruje się inicjacje dziewcząt w starożytnej Grecji. Jednakże H. Jeanmaire pokazał, że w *Tesmofoiach*^c można dostrzec kobiecy scenariusz inicjacyjny.⁴ Nawet zgrupowanie dziewcząt wokół Safony zachowało jeszcze znaczenie starych rytów dojrzałości. Nowicjuszek pozostawały pod kierunkiem Safony — lub innej rywalizującej z nią wychowawczyni — aż do swego zamażpójścia; były wprowadzane w tajniki prac specjalnie kobiecych (tkactwo itp.) i uczyły się „dobrych manier”; nauka ta miała wzorzec mityczny.⁵ Miłość lesbijska była repliką miłości „doryckiej” efebów. Stosunki homoseksualne między wychowawcami

^b Szeroko omawia ten problem Eliade na s. 176 i n.

^c M. Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien* (Paris 1957), s. 136 i passim.

^d *Thesmophoria*, trzydniowe święto na cześć Demetry-Prawodawczyni, obchodzone corocznie przez kobiety 11—13 pyanepsjona w Atenach, Tebach i Efezie.

^e H. Jeanmaire, op. cit., s. 301 i n.

^f Por. R. Merkelbach, *Sappho und ihr Kreis* (Philologus, 101, 1957), s. 1—29.

i wychowankami są również poświadczone w wielu społeczeństwach pierwotnych.

ELEUZIS I MISTERIA HELLENISTYCZNE

Przejdźmy teraz do inicjacji żywych jeszcze w czasach historycznych, aby zobaczyć, w jakim kierunku i do jakiego stopnia archaiczny scenariusz może być przewartościowany w społeczeństwie bardzo rozwiniętym. Misteria eleuzyjskie, obrzędy dionizyjskie, orfizm są zjawiskami ogromnie złożonymi, a ich doniosłość w historii religii i kultury Grecji jest znaczna. Zajmiemy się tylko ich rytami inicjacyjnymi; otóż, jak to już stwierdziliśmy, na ten właśnie temat mamy najmniej informacji. Niemniej jednak możemy zrekonstruować ich scenariusz. Misteria eleuzyjskie⁶, podobnie jak obrzędy dionizyjskie, miały u swych podstaw boski mit: przebieg rytów reaktualizował pradawne wydarzenie, opowiedziane przez mit, a uczestniczący w obrzędach byli stopniowo wprowadzani w obecność Boga. Przykład: wieczorem w dniu przybycia do Eleuzis mistrzowie przerywali swe tańce i swoje zabawy na wieść o porwaniu Persefony. Z pochodniami w rękę, krzycząc i lamentując, bładzili wszędzie w poszukiwaniu Persefony. Nagle herold ogłaszał im, że Helios objawił, gdzie się znajduje młoda bogini i znów wybuchała radość, muzyka i tańce. Mit o Demeter i Persefonie stawał się współczesny: porwanie młodej dziewczyny, lamenty Demetry odbywają się teraz, *hic et nunc*, i właśnie dzięki sąsiedztwu bogiń, a w końcu dzięki ich obecności mist będzie miał niezapomniane doświadczenie inicjacji.

Mist bowiem, jak to już zauważył Arystoteles (fr. 15), nie dowiadywał się niczego nowego: znał już mit i nie uczono go prawdziwie tajemnej nauki, lecz on czynił gesty liturgiczne i widział święte przedmioty. Właściwa inicjacja odbywała się w *telesterio-*

⁶ O źródłach literackich zob. L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, vol. III (Oxford 1907), s. 29–213. O badaniach archeologicznych zob. F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (Berlin–Leipzig 1927); K. Kuroniotis, *Das eleusinische Heiligtum von den Anfängen bis zur vorperikleische Zeit* (Archiv f. Religionswissenschaft, XXXII, 1935, s. 52–78); G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and Her Sanctuary at Eleusis* (Washington University Studies in Languages and Literature, XIII, St.-Louis, 1942). Por. również M. P. Nilsson, *Die Eleusinische Gottheiten* (Archiv f. Religionswissenschaft, XXXII, 1935, s. 79–141); S. Eitrem, *Eleusis: les mystères et l'agriculture* (Symbolae Osloenses, XX, 1940, s. 133–151); Walter F. Otto, *Der Sinn der eleusinischen Mysterien* (Eranos-Jahrbuch, IX, 1939, s. 83–112 = *The Meaning of the Eleusinian Mysteries*, in: *The Mysteries*, Papers from the Eranos Yearbooks, II, New-York, 1955, s. 14–31).

nie^d Eleuzis. Zaczynała się od oczyszczeń. Następnie mist z głową zakrytą kawałkiem tkaniny był wprowadzany do *telesterionu* i sadzany na krześle pokrytym zwierzęcą skórą.

Tego, co się następnie działo, możemy się tylko domyślać. Tajemnica inicjacyjna została dobrze dotrzymana. „Wielki lęk przed bogami wstrzymuje głos” — głosił *Hymn do Demetry* (479), a chór w *Edypie królu* (1052) stwierdzał, że kapłani Eumolpidzi kładli złoty klucz na język śmiertelnika. Klemens Aleksandryjski (*Protreptyk*, II 21, 2) przekazał nam świętą formułę misteriów: „Pościłem; piłem kykeon; brałem z naczynia i dotknąwszy go włożyłem do koszyka, później wzięwszy z koszyka umieściłem w naczyniu”. Dwa pierwsze rytury są zrozumiałe: post i przyjęcie kykeonu. Ten ostatni był mieszaniną zrobioną z ziarna jęczmienia, wody i mięty, którą — według mitu — królowa Metanira ofiarowała Demetrze, wycieńczonej długim poszukiwaniem Kory. Co do reszty świętej formuły, przekazanej przez Klemensa, proponowano wiele interpretacji, których tu nie możemy rozpatrywać.⁷ Nie da się wykluczyć pewnej formy inicjacyjnej śmierci: to znaczy symbolicznego zstąpienia do piekła, ponieważ gra słów między „inicjacją” (*teleisthai* = być wtajemniczonym) i „śmiercią” (*teleutān* = umrzeć) była w grece dosyć popularna.⁸ „Umrzeć, to znaczy zostać wtajemniczonym” — mówił już Platon. Jeśli koszt obrzędowy symbolizował świat podziemny, to w takim razie mist, odkrywając go, zstępował do piekła. Winniśmy zatem przyjąć, że w wyniku tej tajemniczej manipulacji przedmiotami świętymi mist rodził się na nowo i odtąd uważał się za adoptowanego przez boginię.

Według informacji przekazanej przez Hipolita hierofant w momencie kulminacyjnym ogłaszał: „Wspaniała wydała na świat święte dziecko, Brimo [zrodziła] Brimosa”.⁹ Drugi stopień inicjacji obejmował *epopteia*: mist stawał się *epoptem*, „tym, który widzi”.

^d Telestērion, miejsce w Eleusis, gdzie dokonywała się inicjacja do misteriów eleuzyjskich.

⁷ Por. m.in. K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung* (Leiden 1909), s. 20 i n.; A. Körte, *Zu den eleustnischen Mysterien* (Archiv f. Religionswissenschaft, XVIII, 1915, s. 116–127). Zobacz jednak istotne uwagi Waltera F. Otto, skierowane zwłaszcza przeciwko interpretacjom seksualnym Albrechta Dietericha i A. Körte, *The Meaning of the Eleustinian Mysteries*, s. 22 i n. O kykeonie zob. A. Delatte, *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis* (Bull. Classe des Lettres, Acad. Royale de Belgique, 5^e série, T. 40, 1954, s. 690–752).

⁸ Stobaeus, *Florilegium*, 120,28 przytaczający fragment Themistiosa lub Plutarcha.

⁹ Hipolit, *Philosophoumena*, V 8; por. Farnell, *Cults*, III, s. 177; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (wyd. 3, Leipzig 1922), s. 138.

Wiemy, że gdy gasły pochodnie, kotara się unosiła i ukazywał się hierofant ze skrzyneczką. Otwierając ją, wyciągał dojrzały kłos. Według Waltera Otto „nie ma wątpliwości co do tajemniczego charakteru zdarzenia. Kłos zboża, który rósł i dojrzewał z nadnaturalną prędkością stanowił część misteriów Demetry, tak samo jak winne grono, rosnące w ciągu kilku godzin, stanowiło część uroczystości dionizyjskich... Odnajdujemy takie same cuda związane z rośliną w ceremoniach ludów pierwotnych”.¹⁰ Asterios przypuszcza, że wnet potem odbywał się *hieros gamos* między hierofantem i kapłanką Demetry.

Byłoby rzeczą naiwną usiłować przedstawić w kilku wierszach istotę misterium, które dłużej niż przez 1000 lat dominowało w życiu religijnym Grecji i które od ponad wieku powoduje zawzięte spory między uczonymi. Misteria eleuzyjskie, zresztą tak samo jak dionizyjskie i orfizm, stawiają przed badaczem wiele problemów, zwłaszcza co do genezy, a w konsekwencji także co do archaiczności. W każdym bowiem z tych przypadków mamy do czynienia z rytami i wierzeniami bardzo archaicznymi. Żadnego z tych kultów inicjacyjnych nie można uważać za wytwór ducha greckiego. Ich korzenie giną w głębokiej prehistorii. Tradycje kretańskie, azjatyckie i trackie zostały podjęte, wzbogacone i zintegrowane w nowy horyzont religijny. Wprawdzie to dzięki Atenom Eleuzis stała się centrum religijnym ogólnogreckim, ale misteria Demetry i Kory obchodzone były w Eleuzis od wieków. Inicjacja eleuzyjska wywodzi się bezpośrednio z agrarnego rytuału poświęconego śmierci i zmartwychwstaniu bóstwa, które patronuje płodności pól. *Bull-roarer*¹¹, obecny w obrzędach orficko-dionizyjskich,¹² jest przedmiotem religijnym, charakterystycznym dla kultur pierwotnych myśliwych. Mity i obrzędy, ilustrujące poćwiartowanie Dionizosa, Orfeusza czy Ozyrysa, dziwnie przypominają fakty australijskie i syberyjskie, analizowane w rozdziale poprzednim.¹³ Mity i obrzędy eleuzyjskie mają swe odpowiedniki w reli-

¹⁰ Walter F. Otto, op. cit., s. 25, rozwijający pewne przypuszczenie Ludwiga Deubnera, *Attische Feste* (Berlin 1932), s. 86.

¹¹ *Bull-roarer* (ang.), warkotka, czyli płaski kawałek drewna kręcony szybko na sznurku i wywołujący charakterystyczny warkot. Używany przez krajowców australijskich podczas inicjacji, stał się w etnologii powszechnie stosowanym terminem. U Australijczyków dźwięki wydawane przez ten przyrząd świadczyły o obecności przy inicjacji nadprzyrodzonej istoty Daramulun, por. M. Eliade: *Religions Australiennes* (Paris 1972, s. 96 in.).

¹² A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, s. 10. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (London 1935; 2. wyd. 1952), s. 121 i n.

giach niektórych kultur tropikalnych o strukturze rolniczej i matryarchalnej.¹²

Jeśli takie elementy religijności archaicznej znajdują się w samym centrum misteriiów greckich i grecko-orientalnych, to dowodzi to ich niezwyklej żywotności, lecz także ich znaczenia dla religijnego życia ludzkości. Chodzi tu bez wątpienia o doświadczenia religijne zarówno pierwotne, jak i wzorcowe. W naszym badaniu istotna jest zwłaszcza jedna sprawa: że te wzorce ujawniają się przez rytę, które zarówno w świecie grecko-orientalnym, jak i w świecie pierwotnym mają charakter inicjacyjny, to znaczy towarzysząc duchowej przemianie ucznia. W Eleuzis, tak samo jak w ceremoniach orficko-dionizyjskich epoki hellenistycznej, mist poddaje się inicjacji, aby przekroczyć ludzki sposób istnienia i otrzymać wyższy status bycia: nadludzki. Rytę inicjacyjne reaktualizują mit początku, który opowiada o przygodach, śmierci i zmartwychwstaniu jakiegoś bóstwa. Jeśli wiemy dosyć niewiele o tych rytach tajemnych, to przynajmniej wiemy, że najważniejsze miały związek ze śmiercią i mistycznym zmartwychwstaniem neofity. Z okazji swej inicjacji dla misteriiów Izydy Apulejusz podlega „dobrowolnej śmierci” (*ad instar voluntariae mortis*) i „zbliża się do państwa śmierci”, by wreszcie otrzymać swój „dzień duchowych narodzin” (*natalem sacrum*).¹³ Wzorcowy model tych rytów został ustanowiony przez mit o Ozyrysie. Jest możliwe, że w misterium Wielkiej Matki frygijskiej, a być może też gdzie indziej, mist był symbolicznie chowany w grobie.¹⁴ Według Firmicusa Materna uważany był on za *moriturus* „będący w trakcie umierania”.¹⁵ Po tej mistycznej śmierci następowały nowe narodziny, duchowe. W obrzędach frygijskich, pisze Salustiusz, nowo wtajemniczeni „byli karmieni mlekiem, jak gdyby się na nowo narodzili”.¹⁶ A w tekście znanym pod nazwą *Liturgia Mithry*, który jest jednak przesycony hermetyczną gnozą^g, czytamy: „... dzisiaj,

¹² W V rozdziale tej książki.

¹³ Por. Ad. E. Jensen, *Die religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1948), s. 66 i n.

¹⁴ *Metamorfozy*, XI 21, 24, lekcja *sacrum* za S. Angus (*The Mystery-Religions and Christianity*, London 1925, s. 96, przypis 4). Por. także de Jong, op. cit., s. 207 i n.

¹⁵ H. Hepding, *Attis, seine Mythen u. sein Kult* (Giessen 1903), s. 196; S. Angus, op. cit., s. 97.

¹⁶ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 18. Por. de Jong, op. cit., s. 203 i n.

¹⁷ Sallustius, *De diis et mundo*, 4.

^g Gnoza hermetyczna lub krótko hermetyzm, oznacza całość wierzeń, idei i praktyk przekazanych przez literaturę hermetyczną, powstałą w Egipcie między III w. przed Chrystusem a III w. po Chrystusie. Do

będąc na nowo zrodzony przez Ciebie, gdy się stałem nieśmiertelny wśród miriad..." lub „zrodzony na nowo, aby się narodzić w tym twórczym narodzeniu Życia..."¹⁷

Chodzi tu wszędzie o odrodzenie duchowe, *palingenesia*, które się dokonuje przez radykalną zmianę egzystencjalnego wymiaru mista. Dzięki inicjacji neofita wstępował w inny sposób bycia, stawał się równy bogom, identyfikował się z bogami. Apoteoza, deifikacja, „de-mortalizacja” (*apathanatismos*), są pojęciami swojskimi dla wszystkich misteriów hellenistycznych.¹⁸ Zresztą, dla późnego świata antycznego ubóstwienie człowieka nie miało nic z ekstrawaganckiej mrzonki. „Wiedz więc, że jesteś bogiem” — pisał Cyceon (*De Republ.* VI 17). A w pewnym tekście hermetycznym można przeczytać: „Znam Cię, Hermesie, i Ty mnie znasz: ja jestem Tobą, a Ty jesteś mną”.¹⁹ Podobne wyrażenia znajdują się w pismach chrześcijańskich. Jak powiada Klemens Aleksandryjski, prawdziwy gnostyk (chrześcijanin) „już się stał Bogiem” (*Protr.* VIII 4). A według Laktancjusza człowiek czysty w końcu stanie się *consimilis Deo*, „całkiem podobny do Boga” (*Inst. Di-vinae* VI 23).

Przemiana ontologiczna tego, kto się poddał inicjacji, sprawdzała się zwłaszcza w jego istnieniu po śmierci. Już u pewnych ludów pierwotnych (Melanezyjczycy, Afrykanie itd.) z naciskiem się podkreśla różnicę między losem *post-mortem* tego, kto dostąpił inicjacji do bractwa, a tych, którzy inicjacji nie dostąpili. Od *Hymnu do Demetry* poczynając, wychwalano szczęśliwość wtajemniczonych w drugim świecie i ubolewano nad tymi, którzy przeminęli, nie biorąc udziału w misteriach. „Szczęśliwy ten spośród ludzi żyjących na ziemi, który zobaczył te rzeczy! Ten, kto nie poznał świętych orgii i ten, kto brał w nich udział, będą mieli po śmierci niejednakowy los w świecie cieni” (*Hymn do Demetry* 480—2). „Szczęśliwy ten, kto zobaczył to, zanim się udał pod ziemię! — wykrzykiwał Pindar. — Poznał koniec życia! Poznał również początek...” (*Threnoi*, fr. 10). „Po trzykroć szczęśliwi ci spośród śmiertelnych, którzy po rozpamiętaniu tych misteriów odejdą

najważniejszych pism hermetycznych, zawartych w tzw. *Corpus Hermeticum*, należy 17 traktatów w języku greckim, stanowiących objawienie Hermesa Trismegistosa (Po trzykroć wielkiego). Pod tą zhellenizowaną formą kryje się egipski bóg mądrości Thoth.

¹⁷ A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, s. 10.

¹⁸ Por. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen* (2. wyd., Leipzig 1920), s. 29 i n.; S. Angus, op. cit., s. 106 i n. Spreczujmy, że chodzi o pojęcia epoki hellenistycznej całkowicie różne od horyzontu religijnego Homera i Hezjoda. O Egipcie epoki grecko-rzymskiej por. H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt* (Liverpool 1953, s. 87 i n., 102 i n.).

¹⁹ Por. S. Angus, op. cit., s. 110 przypis 5.

stąd do Hadesu; oni tylko będą tam mogli żyć, dla innych wszystko będzie cierpieniem" (Sofokles frg. 719 Dindorf, 348 Didot).

W epoce hellenistycznej myśl, że wtajemniczony do misterii cieszy się uprzywilejowaną sytuacją duchową zarówno za życia, jak i po śmierci, stała się jeszcze bardziej popularna. Poddawano się więc inicjacji, aby otrzymać nadludzki status ontologiczny, mniej lub bardziej boski, i aby zapewnić sobie życie *post-mortem*, czy wręcz nieśmiertelność. I, jak to już widzieliśmy, misteria wyzyskiwały klasyczny scenariusz: mistyczna śmierć nowicjusza, której towarzyszyły nowe narodziny — duchowe. Dla religioznawstwa ważność materiałów grecko-orientalnych polega zwłaszcza na tym, że ilustrują one konieczność osobistego doświadczenia religijnego, angażują całą egzystencję człowieka, to znaczy, jeśli się użyje terminu chrześcijańskiego, także jego „zbawienie” w wieczności. Tego rodzaju osobiste doświadczenie religijne nie mogło się rozwinąć w ramach kultów publicznych, których zasadniczą funkcją było zapewnienie uświęcenia życia obywatelskiego i trwałości państwa. W wielkich cywilizacjach historycznych, w których rozkwitły misteria, nie odnajdujemy już specyficznej sytuacji kultur pierwotnych; w tych ostatnich, jak to już zauważyliśmy wiele razy, inicjacje młodych były równocześnie okazjami do całkowitej regeneracji zarówno zbiorowości jak i Kosmosu. Inna była sytuacja w epoce hellenistycznej: niezwykle sukces misterii ilustruje rozerwanie związku między elitami religijnymi a religią państwową, rozerwanie, które chrześcijaństwo niebawem pogłębi i sprawi, że — na jakiś czas przynajmniej — będzie ono definitywne.²⁰

Ale dla naszych badań znaczenie misterii polega na tym, że ukazują one trwałość tradycyjnych tematów inicjacji i ich zdolność do nieustannej reaktywizacji i wzbogacania o nowe wartości. W świecie hellenistycznym znajdujemy ten sam stan rzeczy, jaki został stwierdzony w Indiach: archaiczny scenariusz może zostać podjęty i zużytkowany dla licznych i różnorodnych celów duchowych, od *unio mystica* z bóstwem poczynając, a na magicznym zdobywaniu nieśmiertelności lub uzyskaniu ostatecznego wyzwolenia, nirwany, kończąc. Sprawa się tak przedstawia, jak gdyby scenariusze inicjacji były nierozwiązalnie związane z samą strukturą życia duchowego. Jak gdyby inicjacja była procesem koniecznym dla wszelkiej próby całkowitego odrodzenia, dla wszelkiego wysiłku przekroczenia naturalnego stanu człowieka celem dostąpienia uświęconego sposobu bycia.

Równie znamienny jest fakt, że wyobrażenia misterii nasyciła

²⁰ Por. A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933), zwłaszcza s. 138—155 (nawrócenie Lucjusza).

w końcu, zwłaszcza w późnej starożytności, obfitą literaturę filozoficzną i spirytualistyczną. Upodobanie filozofii do inicjacji było leitmotywem od początku pitagoreizmu i platonizmu. Nawet majeutyka (od *maia*: „pomagająca rodzić”), przy pomocy której Sokrates usiłował „być pomocny przy rodzeniu się” nowego człowieka, miała swój prototyp w czynnościach mistrzów inicjacji społeczeństw archaicznych: oni również „pomagali przy narodzinach” nowicjuszy, to znaczy, pomagali się im narodzić do życia duchowego. Motyw „położnictwa” inicjacyjnego zbiega się pod koniec starożytności z tematem ojcostwa duchowego, zaświadczonego już w brahmanizmie i późnym buddyzmie. Święty Paweł ma „synów duchowych”, synów, których zrodził przez wiarę.

Ale i to nie wszystko. Wystrzegając się ujawniania tajemnicy różnych misteriów hellenskich, liczni filozofowie i teozofowie proponowali interpretacje alegoryczne obrzędów inicjacyjnych. Większość tych interpretacji odnosiła obrzędy misteriów do kolejnych etapów, które dusza ludzka musi przeżyć w swym wznoszeniu się do boga. Wystarczy tylko czytać Jamblicha, Proklosa, Synesjosa, Olimpiodora i wielu innych neoplatoników lub misteriozofów ostatnich wieków starożytności, by zdać sobie sprawę, do jakiego stopnia utożsamiali oni inicjację w misteria z psychodramatem, dzięki któremu dusza może się uwolnić od materii i odrodzona wznieść się do swej prawdziwej ojczyzny — świata rozumu. Postępując tak, kontynuowali oni proces rewaloryzacji duchowej, który był wyrażony już w misteriach eleuzyjskich. Tam również w pewnym momencie historycznym pewien rytuał agrarny został obdarzony nowymi wartościami religijnymi. Misteria, zachowując zasadniczo pierwotną strukturę kultu agrarnego, nie odnosiły się już do płodności ziemi i pomyślności danej społeczności, lecz do losów duchowych każdego misty z osobna. Późni komentatorzy „wprowadzali innowacje” w tym sensie, że w starożytnych obrzędach odkrywali swe własne sytuacje duchowe, wynikające ze współczesnych im głębokich kryzysów.

Jest więc wątpliwe, czy można zużytkować te ogromne ilości pism hermeneutycznych do odkrycia pierwotnego znaczenia misteriów eleuzyjskich, orfickich czy hellenistycznych. Ale jeśli nawet tego rodzaju alegoryczne interpretacje nie mogą nam przekazać „realiów historycznych”, to jednak mają one znaczną wartość. W rzeczywistości te interpretacje naznaczyły całą historię późniejszej duchowości synkretycznej. Niezliczone gnozy pierwszych wieków naszej ery, chrześcijańskie lub heterodoksyjne, stamtąd czerpały swe ideologie, swoje symbole, swoje obrazy-klucze. Patetyczny dramat duszy ludzkiej, zaślepionej i umęczonej w wyniku zapomnienia samej siebie, opowiedziany został przez

autorów gnostyckich przy pomocy scenariuszy, dających się wywieść w ostatecznej instancji z filozoficznej egzegezy misterii. Właśnie przez te gnozy synkretyczne rozpowszechniła się w Europie i Azji waloryzacja misterii hellenistycznych jako doświadczenia „upadku” i odrodzenia duszy przeprowadzonego w sposób rytualny. Niektóre aspekty tej misteriozofii przeżyły nawet dosyć długo w średniowieczu. A na koniec cała doktryna została wskrzeszona w kręgach literatów i filozofów przez odkrycie neoplatonizmu w Italii epoki Odrodzenia.

CHRZEŚCIJAŃSTWO I INICJACJA

Od końca wieku XIX aż do mniej więcej lat czterdziestych XX w. pewna ilość uczonych sądziła, że początki chrześcijaństwa da się wyjaśnić przez mniej lub bardziej pośrednie wpływy misterii grecko-orientalnych. Najnowsze badania nie potwierdziły tych hipotez. Przeciwnie, zaczęto stawiać pytanie, czy „renesans” misterii w pierwszych wiekach naszej ery nie stoi w związku z rozwojem chrześcijaństwa; czy niektóre misteria nie zreinterpretowały swych starożytnych obrzędów w świetle nowych wartości religijnych, wniesionych przez chrześcijaństwo.

Nie musimy dyskutować wszystkich aspektów tego problemu.²¹ Trzeba jednak zaznaczyć, że ewentualna obecność tematu inicjacyjnego w pierwotnym chrześcijaństwie nie zakłada w sposób konieczny wpływu religii misteryjnych. Taki temat mógł zostać zapożyczony bezpośrednio z jakiejś ezoterycznej sekty żydowskiej, w pierwszym rzędzie od Eseneńczyków, o których rękopisy znad Morza Martwego przyniosły nam ostatnio sensacyjne wiadomości.²² Co więcej, nie ma nawet potrzeby przypuszczać, że temat inicjacyjny „zapożyczony” był przez chrześcijaństwo z innej religii. Jak

²¹ Stan badań i bibliografia w Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum des altchristlichen Umwelt* (Freiburg i. B. 1943), s. 308–356; A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments* („Mnemosyne”, series, 4, V, 1952, s. 117–213); Hugo Rahner, *The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries* (w: *The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbook*, III, New-York 1955, s. 337–401). Por. także O. Casel, *Das christliche Kultusmysterium* (2. wyd. Regensburg 1935); idem, *Das christliche Festmysterium* (Paderborn 1941).

²² Tu i dalej posługujemy się przekładami i komentarzami Theodora H. Gastera, *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (New-York 1956), a zwłaszcza studiami Kristera Stendhala, Oscara Cullmana i Karla Georga Kuhna z tomu zbiorowego *The Scrolls and the New Testament*, wydanego przez Kristera Stendhala (New-York 1957). Por. także A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes* (London 1954).

powiedzieliśmy, inicjacja charakteryzuje każdą nową rewaloryzację życia duchowego. Mamy więc do czynienia z dwoma problemami odrębnymi, które mieszać byłoby rzeczą nieostrożną. Pierwszy stawia pytanie o elementy inicjacyjne (scenariusze, ideologia, słownictwo) w chrześcijaństwie pierwotnym. Drugi dotyczy ewentualnych stosunków historycznych między chrześcijaństwem i religiami misteryjnymi.

Zacznijmy od określenia, w jakim sensie można mówić o elementach inicjacyjnych w chrześcijaństwie pierwotnym. Jest jasne, że chrześcijański chrzest od samego początku był równoznaczny z inicjacją: chrzest wprowadzał nawróconego do nowej społeczności religijnej i czynił go godnym życia wiecznego. Wiadomo, że między rokiem 150 a 300 po Chr. w Palestynie i Syrii był dosyć rozpowszechniony ruch baptyzalny. Również Esseńczycy praktykowali rytualne kąpiele czy chrzty. Był to, tak jak u chrześcijan, obrzęd inicjacyjny; w odróżnieniu od chrześcijan Esseńczycy te kultowe kąpiele powtarzali co pewien czas. Byłoby więc rzeczą bezużyteczną poszukiwać paraleli dla chrztu chrześcijańskiego wśród obrzędów oczyszczenia rytualnego w misteriach czy innych ceremoniach starożytności pogańskiej. Znali je nie tylko Esseńczycy, lecz także inne żydowskie ruchy religijne. A jeśli chrzest mógł się stać sakramentem dla pierwszych chrześcijan, to tylko dlatego, że został ustanowiony przez Chrystusa. Mówiąc inaczej, wartość sakramentalna chrztu związana była z faktem, że chrześcijanie uznawali w Jezusie Mesjasza, Syna Bożego.

Wszystko to zostało już wskazane przez św. Pawła (1 Kor 10) i rozwinięte w Ewangelii św. Jana: chrzest jest wolnym darem Boga, który umożliwia nowe narodziny, poczynając od wody i Ducha (J 3, 5). Jak to zaraz zobaczymy, symbolika chrztu znacznie się wzbogaciła po III wieku. Znajdziemy wówczas zapożyczenia, poczynione z języka i wyobrażeń misteriów. Ale żadnego z tych zapożyczeń nie można odszukać w pierwotnym chrześcijaństwie.

Innym aktem kultowym o strukturze inicjacyjnej jest eucharystia, ustanowiona przez Jezusa podczas ostatniej wieczerzy. Przez eucharystię chrześcijanin uczestniczy w ciele i krwi Zbawiciela. Rytualne uczty były częste w misteriach. Ale precedensów historycznych ostatniej wieczerzy nie należy szukać tak daleko. Teksty z Qumran pouczyły nas, że Esseńczycy posiłki spożywane wspólnie uważali za antycypację Uczty Mesjanistycznej. Jak to przypomina Krister Stendhal (op. cit., s. 10) idea ta jest poświadczona w Ewangeliach. „Wielu przyjdzie ze wschodu i z zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim” (Mt 8, 11). Ale tu ujawnia się nowa idea: chrześcijanie uważają Jezusa już za zmartwychwstałego i uniesionego do

nieba, podczas gdy Esseńczycy oczekiwali, że Mistrz Sprawiedliwości zmartwychwstanie jako Mesjasz kapłański w tym samym czasie co Pomazaniec Izraela. Co więcej, eucharystia dla chrześcijan zależała od konkretnej osoby i pewnego wydarzenia historycznego (Jezus i ostatnia wieczerza), natomiast w tekstach qumrańskich nie znajdujemy znaczenia odkupicielskiego, przypisywanego jakiejs osobie historycznej.²³

Widzimy więc, w jakim sensie pierwotne chrześcijaństwo zachowało elementy inicjacyjne: z jednej strony chrzest i eucharystia uświęcały wiernego, zmieniając w sposób radykalny jego status egzystencjalny, z drugiej strony sakramenty sprawiały, że wychodził on z tłumu „profanów” i włączały go do społeczności wybranych. Organizacja inicjacyjna społeczności była już bardzo zaawansowana u Esseńczyków. Tak jak chrześcijanie nazywali siebie „świętymi” i „wybranymi”, Esseńczycy uważali się za wtajemniczonych. Jedni i drudzy mieli świadomość, że są oddzieleni od reszty społeczeństwa dzięki swemu „wtajemniczeniu”.

Teksty qumrańskie pomagają nam lepiej zrozumieć kontekst historyczny ewangelii Jezusa i rozwój pierwszych gmin chrześcijańskich. Widać dzięki temu, do jakiego stopnia pierwotne chrześcijaństwo pozostawało w łączności z historią Izraela i doświadczeniami narodu żydowskiego. Mówiąc tak, nie można sobie nie zdawać sprawy z tego wszystkiego, co odróżnia chrześcijaństwo od Esseńczyków i — ogólnie — od wszystkich innych współczesnych mu kultów ezoterycznych. Jest więc w nim poczucie radości i nowości. Jak to zauważono (Nock, s. 199), terminy określające „nowość” i „radość” są charakterystyczne dla języka pierwotnego chrześcijanina. Nowość chrześcijańska wynika z historycznością samego Jezusa, a radość wybucha z pewnością Jego zmartwychwstania. Dla pierwszych gmin chrześcijańskich zmartwychwstanie Jezusa nie mogło być porównywalne z okresową śmiercią i zmartwychwstaniem bogów misteriów. Tak samo, jak jego istnienie, agonía i śmierć — zmartwychwstanie Chrystusa również miało miejsce w historii, „w czasie Poncjusza Piłata”. Zmartwychwstanie było wydarzeniem nieodwracalnym, nie powtarzało się ono corocznie, jak na przykład zmartwychwstanie Adonisa. Nie był to szyfr świętości życia kosmicznego, jak to było w wypadku bóstw tzw. wegetacyjnych, ani scenariusz inicjacyjny, jak to było w misteriach. Był to „znak”, który stanowił część nadziei mesjańskich narodu żydowskiego, i jako taki został włączony do historii religijnej Izraela. W rzeczywistości zmartwychwstanie umarłych znajdowało się wśród syndromów spełnienia się Czasu. Zmar-

²³ K. G. Kuhn w: *The Scrolls and the New Testament*, s. 78.

twychwstanie Jezusa głosiło, że *eschaton* już się zaczęło. Jak mówi św. Paweł, Jezus zmartwychwstał jako „pieworodny spośród umarłych” (Kol 1, 18). Stąd wiara zanotowana przez ewangelie synoptyczne, że wielka ilość zmartwychwstań nastąpiła po zmartwychwstaniu Jezusa: „Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy pomarli, powstało” (Mt 27, 52). Dla pierwszych chrześcijan Zmartwychwstanie rozpoczynało nową erę historyczną: ważność Jezusa jako Mesjasza i w konsekwencji przemianę duchową człowieka oraz całkowite odnowienie świata. To konstytuowało „tajemnicę”, ale tajemnicę, o której trzeba „krzyczeć na dachach”. A „inicjacja” do misterium chrześcijańskiego była dostępna dla wszystkich.

W sumie inicjacyjne elementy chrześcijaństwa pierwotnego związane są z faktem, że inicjacja jest wymiarem współwystępującym z każdym odrodzeniem życia religijnego. Nie można wkroczyć do wyższego sposobu życia, nie można uczestniczyć w nowym rozkwicie świętości w świecie lub w historii, jak tylko „umierając” dla egzystencji świeckiej, nie oświeconej, oraz od-radzając się do nowego życia, zregenerowanego. Zważywszy na „nieuniknionność” inicjacji, jest rzeczą zaskakującą odnajdywanie tak niewielu śladów scenariuszy i słownictwa inicjacyjnego w chrześcijaństwie pierwotnym. Święty Paweł nigdy nie używa wyrazu *tēlē-tē*, nazwy technicznej misterii. A kiedy się posługuje wyrazem *mystērion*, to tylko w znaczeniu takim, jakie mu nadaje Septuaginta, tzn. „tajemnica”.²⁴ W Nowym Testamencie *mystērion* nie odnosi się do aktu kultowego jak w antycznych religiach. Dla św. Pawła misterium to tajemnica Boga, czyli Jego decyzja zbawienia człowieka za pośrednictwem swego Syna Jezusa Chrystusa. Chodzi tu w gruncie rzeczy o tajemnicę Odkupienia. Otóż odkupienie jest ideą religijną, która jest zrozumiała jedynie w kontekście tradycji biblijnej; jedynie w tej tradycji człowiek, pierwotnie syn Boży, stracił swój przywilej przez grzech.²⁵

Jezus mówi o „tajemnicach królestwa niebieskiego” (Mt 13, 11; Mk 4, 11; Łk 8, 10), ale to wyrażenie stanowi tylko *pendant* „tajemnicy króla” Starego Testamentu (Tob 12, 7). W tym sensie „tajemnice”, dotyczące „Królestwa”, Jezus udostępnia wiernym. „Tajemnice królestwa niebieskiego” są tajemnicami, które król powierza tylko swoim bliskim (por. Jdt 2, 2) i które ukrywa przed innymi pod postacią przypowieści, „że otwartymi oczyma nie widzą i otwartymi uszami nie słyszą ani nie rozumieją” (Mt 13, 13). A zatem, jakkolwiek przesłanie Jezusa ma strukturę inicjacyjną —

²⁴ A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, s. 200.

²⁵ Hugo Rahner, *The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries*, s. 362.

a to właśnie dlatego, że inicjacja stanowi integralną część każdego nowego objawienia religijnego — nie ma podstaw do sądzenia, że chrześcijaństwo pierwotne podlegało wpływom misterii hellenistycznych.

Ale równocześnie z rozpowszechnieniem się chrześcijaństwa we wszystkich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego, zwłaszcza po jego definitywnym triumfie za Konstantyna, jesteśmy świadkami postępującej zmiany perspektywy. W miarę jak chrześcijaństwo staje się religią uniwersalną, jego historyczność schodzi na plan drugi. Nie do tego stopnia, by Kościół wyrzekł się historyczności Chrystusa, jak to uczyniły pewne herezje chrześcijańskie i gnostycyzm. Ale stając się wzorem dla całej *oikumēnē*, posłannictwo chrześcijańskie stara się on sformułować w terminach ekumenicznych. Chrześcijaństwo pierwotne było solidarne z historią lokalną, mianowicie z historią Izraela. Z pewnego punktu widzenia każda historia lokalna jest zagrożona przez „prowincjalizm”. Kiedy jakaś historia lokalna staje się historią świętą i równocześnie wzorcową, to znaczy paradygmatem dla zbawienia całej ludzkości, wymaga, aby została wyrażona w języku powszechnie zrozumiałym. Otóż, jedynie powszechny język religijny, to język symboli. Autorzy chrześcijańscy będą się coraz częściej odwoływać do symboli, by uprzystępnąć tajemnice Ewangelii. Ale w Cesarstwie Rzymskim istniały dwa ruchy duchowe „uniwersalne”, to znaczy takie, które nie były ograniczone granicami lokalnej historii: misteria i filozofia. Zwycięskie chrześcijaństwo zapożycza się więc i u jednych i u drugiej. Mamy więc potrójny proces wzbogacenia pierwotnego chrześcijaństwa: 1) archaicznymi symbolami, które się znów odkrywa i rewaloryzuje, nadając im nowe znaczenia chrystologiczne, 2) zapożyczeniem wyobrażeń i tematów inicjacyjnych misterii, 3) asymilacją filozofii greckiej.

Nas interesuje jedynie integracja motywów inicjacyjnych do zwycięskiego chrześcijaństwa. Ale musimy zrobić aluzję do użycia przez Ojców Kościoła symboli archaicznych i szeroko rozpowszechnionych. Odnajdujemy na przykład symbole Drzewa Kosmicznego i Środka Świata włączone do symboliki Krzyża. Krzyż zostaje opisany jako „drzewo, które się wznosiło od Ziemi do Nieba”, jako drzewo, które „wychodząc z głębokości Ziemi, wzniosło się aż do Nieba i uświęca Świat aż do krańca”.²⁶ Mówiąc inaczej, autorzy chrześcijańscy, aby uczynić zrozumiałą tajemnicę Odkupienia powszechnego przez Krzyż, wyzyskiwali zarówno symbole Starego Testamentu i starożytnego Bliskiego Wschodu (aluzją do Drzewa

²⁶ Zobacz odesłania do tekstów patrystycznych w naszej książce, *Images et Symboles* (Paris 1952), s. 213 i n. oraz H. Rahner, op. cit., s. 380 i n.

Życia), jak i archaiczne symbole Drzewa Kosmicznego umieszczonego w Centrum Świata, które zapewnia łączność między Niebem i Ziemią. Krzyż jest widzialnym znakiem Odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa: winien więc on zająć miejsce starych symboli o wznoszeniu się do Nieba. A ponieważ Odkupienie rozciąga się na całą ludzkość, Krzyż winien być umieszczony w Centrum Świata, aby uświęcić cały Wszechświat.

Co do chrztu, to Ojcowie podkreślają coraz bardziej plastycznie jego funkcję inicjacyjną, gromadząc obrazy śmierci i zmartwychwstania. Sądawka chrzcielna porównana jest równocześnie do grobu i do łona; jest ona grobem, w którym katechumen grzebie swoje życie ziemskie, i jest łonem, w którym poczyyna się życie wieczne.²⁷ Upodobnienie istnienia sprzed narodzenia zarówno do zanurzenia w wodzie chrzcielnej, jak i do śmierci inicjacyjnej, jest jasno wyrażone w liturgii syryjskiej: „Tak więc, Ojcze, Jezus żył z Twojej woli i z woli Ducha Świętego w trzech ziemskich pomieszczeniach: w łonie ciała, w łonie wody chrzcielnej i w ciemnych pieczarach świata podziemnego”.²⁸ W tym wypadku, można by powiedzieć, uczyniono wysiłek dokonania poświęcenia archaicznego tematu inicjacyjnego, wiążąc go bezpośrednio z życiem i śmiercią Jezusa.

Ale począwszy od III w., a zwłaszcza po wieku IV, zapożyczenia z języka i wyobrażeń misteriiów stają się częste. Już przez asymilację greckiego języka filozoficznego motywy inicjacyjne neoplatonizmu wkroczyły do pism Ojców. Zwracając się do pogan Klemens Aleksandryjski używa języka misteriiów: „O tajemnice prawdziwie święte! O światło bez domieszki! Pochodnie mnie oświecają, bym — kontemplując Niebo i Boga — stał się święty przez inicjację”.²⁹

W IV w. *arcana disciplina* zapanowuje całkowicie, inaczej mówiąc, zwycięża pogląd, że tajemnice chrześcijańskie winny być dobrze chronione przed niewtajemniczonymi. Jak powiada o. Hugo Rahner „tajemnice chrztu i ołtarza ofiarnego otoczone zostały rytuałem szacunku i tajemnicą. I natychmiast ikonostas ukrył święte świętych przed spojrzeniami niewtajemniczonych: stały się one »tajemnicami, które wprawiają w drżenie człowieka pełnego szacunku«. »To jest znane wtajemniczonym« ta formuła znajduje się we wszystkich greckich homiliach i autor tak późny, jak Pseudo-Areopagita, napomina wtajemniczonego chrześcijanina, który

²⁷ Zobacz odesłania w H. Rahner, op. cit., s. 392, przypis 20.

²⁸ Jakub z Sarug, *Poświęcenie wody chrzcielnej*, cytowane przez H. Rahnera, s. 395.

²⁹ Prorepticus, XII, 119,3; 120,1 (przekład Cl. Mondésert, s. 189 Sources Chrét.).

doświadczył boskiej mistagogii: »Uważaj, żebyś nie rozpowszechniał świętokradczo misteriów najświętszych wśród wszystkich misteriów. Bądź ostrożny i czcij tajemnicę Bożą..., zachowaj ją bezpiecznie od wszelkiego kontaktu, od wszelkiej zmały świeckiej; przekazuj święte prawdy jedynie w sposób święty ludziom świętym przez święte oświecenie.«³⁰

Chodzi tu w sumie o sublimację inicjacyjnych tematów misteryjnych. Proces ten mógł się dokonać, ponieważ stanowił on część znacznie szerszego ruchu: „chrystianizacji” religijnych i kulturalnych tradycji świata starożytnego. Jak wiadomo, triumfujące chrześcijaństwo przyswoiło sobie nie tylko grecką filozofię, esencję rzymskich instytucji prawnych i orientálną ideę władcy-kosmokratora, ale także całe odwieczne dziedzictwo bogów i herosów, rytów i zwyczajów ludowych, zwłaszcza kultów zmarłych i obrzędów płodności. Ta masowa asymilacja związana była z samą dialektyką chrześcijaństwa. Jako religia uniwersalistyczna było ono zmuszone do ujednolicenia wszystkich prowincjonalizmów religijnych i kulturowych *oikumēnē* i znaleźć dla nich wspólny mianownik. Ta potężna unifikacja mogła się dokonać jedynie przez przełożenie na terminy chrześcijańskie wszystkich form, postaci i wartości, które chciano ujednolicić.

Dla naszych uwag ważne jest stwierdzenie, że razem z filozofią neoplatoniską tematy inicjacyjne i wyobrażenia misteryjne były pierwszymi wartościami, które miały zostać zaakceptowane przez chrześcijaństwo. Jednakże nie można mówić o włączaniu samej treści misteriów. Chrześcijaństwo weszło na miejsce misteriów, tak jak weszło na miejsce innych form religijnych starożytności. „Inicjacja” nie mogła współistnieć z inicjacjami do misteriów. W przeciwnym wypadku religia ta, która usiłowała przynajmniej zachować historyczność Chrystusa, ryzykowałaby to, że uległaby przemieszanu z niezliczonymi gnozami i religiami synkretycznymi. Nietolerancja zwycięskiego chrześcijaństwa jest najwyraźniejszym świadectwem, że żadne zlanie się z misteriami hellenistycznymi nie było możliwe.

MOTYWY INICJACYJNE I TEMATY LITERACKIE

Jest możliwe, że w średniowieczu żyły jeszcze w małych zamkniętych kręgach inne typy inicjacji. Symbole i aluzje do obrzędów inicjacyjnych odnajdujemy w procesie templariuszy czy

³⁰ H. Rahner, op. cit., s. 365, przytaczający G. Anricha, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum* (Münster 1932), s. 157, 158, i *Ecclesiastica hierarchia*, I, 1 (PG III, 372 A, przekład M. de Gandillac).

innych „heretyków”, a także w procesach czarowników. Ale te inicjacje, o ile były jeszcze rzeczywiście praktykowane, dotyczyły ograniczonych środowisk i otoczone były jak największą tajemnicą. Był to okres jeśli nie całkowitego zaniku inicjacji, to przynajmniej prawie całkowitego ich zakonspirowania. Ta okoliczność narzuca tym większe zainteresowanie obecnością znacznej liczby motywów inicjacyjnych w literaturze, jaka zaczęła się rozwijać poczynając od XIII w. wokół *Matière de Bretagne*^h, zwłaszcza w *romans* opiewających króla Artura, Króla Grzesznika, Percevala i innych bohaterów, zaangażowanych w poszukiwanie Graala. Wydaje się, że celtyckie pochodzenie motywów cyklu arturiańskiego przyjmowane jest dzisiaj przez większość uczonych. George Lymon Kittredge, Arthur Brown, Roger Sherman Loomis³¹ — by ograniczyć się tylko do uczonych amerykańskich — pokazali w licznych rozprawach kontynuację między tematami i postaciami mitologii celtyckiej, takiej, jaka jest rozpoznawalna w przekazach walijskich i iryjskich, a scenariuszami i postaciami arturiańskimi. Otóż większość tych scenariuszy ma charakter inicjacyjny: zawsze chodzi tu o „poszukiwanie”, długie i pełne przygód, cudownych przedmiotów, co implikuje między innymi wkroczenie bohatera do drugiego świata.

Trudno zdecydować, w jakiej mierze ta *Matière de Bretagne* zawierała nie tylko resztki celtyckiej mitologii, ale także wspomnienie rzeczywistych rytów. W regułach, dopuszczających do grupy wojowników, skupionej wokół Artura, można odszukać pewne próby charakterystyczne dla wejścia do tajemnego stowarzyszenia typu *Männerbund*. Ale dla naszych uwag znacząca jest obfitość symboli i motywów inicjacyjnych w *romans* cyklu arturiańskiego. Na zamku Graala Perceval musi spędzić noc w kaplicy, gdzie spoczywa zmarły rycerz; wśród grzmotu piorunów widzi on czarną rękę, która gasi jedyną zapaloną świecę.³² Jest to typowe czuwanie nocne o charakterze inicjacyjnym. Próby, jakim poddawani są bohaterowie, są niezliczone: muszą przejść przez most, który się pogrąży w wodzie, lub jest sporządzony z ostrego miecza, albo jest strzeżony przez lwy czy potwory. Prócz tego u wejść do zamków czuwają automaty, wróżki lub demony. Wszy-

^h *Matière de Bretagne*, podania i legendy bretońskie (celtyckie), które stały się w średniowieczu tematem wielu *romansów* rycerskich.

³¹ Z przebogatej literatury, poświęconej temu problemowi, wymienimy: G. L. Kittredge, *A Study of Sir Gawain and the Green Knight* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1916); A. Brown, *The Origin of the Grail Legend* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1943); R. S. Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Legend* (Columbia Univ. Press 1927).

³² Por. analizę Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal* (Paris 1952), s. 281 i n.

stkie te scenariusze przypominają przejście na drugi świat, niebezpieczne zstąpienia do piekła; a kiedy takie podróże są podejmowane przez istoty żywe, stanowią zawsze część inicjacji. Przyjmując ryzyko takiego zstąpienia do piekła, bohater stara się zyskać nieśmiertelność lub jakiś inny cel, równie niezwykły. Niezliczone próby, jakim podlegają postaci z cyklu arturiańskiego, należą do tej samej kategorii: w wyniku swego poszukiwania bohaterowie leczą tajemniczą chorobę króla i czyniąc to, odradzają „Gaste Pays”¹, lub nawet sami osiągają suwerenność. Otóż wiadomo, że wypełnianie suwerenności jest powszechnie równoznaczne z rytuałem inicjacyjnym.

Cała ta literatura, utkana z motywów i scenariuszy inicjacyjnych³³, jest cenna dla naszego badania z powodu swego „sukcesu u publiczności”. Fakt, że wysłuchiowano z rozkoszą romansowych historii, lub że inicjacyjne schematy powracały nieustannie, świadczy — jak nam się wydaje — o tym, że takie przygody odpowiadały głębokiej potrzebie człowieka średniowiecznego. Scenariusze inicjacyjne karmiły jedynie wyobraźnię, ale życie wyobraźni, podobnie jak życie senne, jest równie ważne dla całości psychicznej ludzkiej istoty, jak życie na jawie. Dotykamy tu problemu, który wykracza poza kompetencję religioznawcy, ponieważ należy do psychologa. Ale trzeba go dotknąć, aby zrozumieć to, czym się stała większość scenariuszy inicjacyjnych, gdy straciły swą rzeczywistość rytualną: stały się one właśnie tym, co znajdujemy w *romans arturiańskich* — „motywami literackimi”. Znaczy to, że przekazują obecnie swoje duchowe posłanie w innym planie ludzkiego doświadczenia, odwołując się bezpośrednio do wyobraźni.

Coś podobnego stało się, i to dawno, z baśniami. Już Paul Saintyves próbował pokazać, że pewna kategoria baśni ma strukturę — i dorzucał on: pochodzenie — inicjacyjną. Inni badacze folkloru podjęli tę samą tezę, a niedawno holenderski germanista Jan de Vries pokazał elementy inicjacyjne sag i *Märchen*.³⁴ Bez względu na to, jakie się zajmuje stanowisko w tej dyskusji o pochodzeniu i znaczeniu baśni, jest niezaprzeczalne, że próby

¹ Gaste Pays, kraina nękana jakimiś niezwykłymi nieszczęściami, od których tylko wielki czyn bohatera może ją wyzwolić.

³³ Por. Antoinette Ferz-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans in XII Jahrhundert* (Studiorum Romanorum, vol. V, Bern 1951).

³⁴ P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (Paris 1923); Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine Verhältnis zu Heldensage und Mythos* (FF Comm. Nr 150, Helsinki 1954). Por. także Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*, I (Bern 1952) dla interpretacji tematów inicjacyjnych w terminach psychologii C. G. Junga.

i przygody bohaterów i bohaterek dają się zawsze przełożyć na język inicjacji. Wydaje się nam, że ma to kapitalne znaczenie: od czasu — tak trudnego do sprecyzowania — gdy baśnie ukonstytuowały się jako takie, ludzie zarówno pierwotni, jak i cywilizowani słuchali ich z nigdy nie zaspokojonym zainteresowaniem. Znaczy to, że scenariusze inicjacyjne — nawet zakamuflowane, jak to jest w bajkach — są wyrazem psychodramatu, który odpowiada pewnej głębokiej potrzebie istoty ludzkiej. Każdy człowiek pragnie poznać pewne niebezpieczne sytuacje, stawiać czoła próbom wyjątkowym, przeżyć przygody na „drugim świecie” i doświadcza tego wszystkiego na płaszczyźnie wyobraźni, słuchając bajek albo je czytając, lub też — na płaszczyźnie swej egzystencji onirycznej — śniąc.

Inny ruch, pozornie głównie „literacki”, który jednak najprawdopodobniej miał organizację inicjacyjną, to ruch znany pod nazwą *Fedeli d'Amore*.³⁵ Przedstawiciele tego ruchu są zaświadczeni w XIII w. zarówno w Prowansji, jak w Italii, Francji i Belgii. *Fedeli d'Amore* tworzyli rodzaj tajnej milicji duchowej, a jej celem był kult „Jedynego Kobiety” oraz inicjacja do misterium „miłości”. Wszyscy posługiwali się „ukrytym językiem” (*parlar cruz*), by ich doktryna nie była dostępna dla „la gente grossa” (= prostego ludu), jak się wyraża jeden z najsłynniejszych spośród *Fedeli* Francesco da Barberino (1264—1348). Inny *fedeles d'Amore*, Jacques de Baisieux, w swym poemacie *C'est des fiez d'Amours* nakazuje, „że nie powinno się odkrywać Miłości, lecz że powinno się je troskliwie ukrywać”.³⁶ Tego, że inicjacja przez Miłość miała charakter duchowy, Jacques de Baisieux sam dowodzi, interpretując znaczenie wyrazu „Amour” (= Miłość):

A senefie en sa partie
 Sans, et mor senefie mort;
 Or l'assemblons, s'aurons sans mort.³⁷

„Kobieta” symbolizuje transcendentny intelekt, Mądrość. Miłość do kobiety budzi adepta z letargu, w który popadł świat chrześcijański z powodu duchowej niegodności papieża. Rzeczywiście w tekstach *Fedeli d'Amore* spotykamy aluzję do „wdowy, która

³⁵ Por. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei „Fedeli d'Amore”* (Roma 1928); R. Ricolfi, *Studi sui „Fedeli d'Amore”*, vol. I (Milano 1933).

³⁶ D'Amour ne doivent reveler

Les consiaus, mais très bien celer...

(*C'est des fiez d'Amours*, wersy 499—500, cytowane przez Ricolfi, op. cit., s. 68—69).

³⁷ Cytowane przez Ricolfi, s. 63.

nie jest wdową”: jest to *Madonna Intelligenza*, która się stała wdową, ponieważ jej mąż, Papież, umarł dla życia duchowego, oddając się wyłącznie sprawom doczesnym.

Nie chodzi tu, mówiąc szczerze, o ruch heretycki, lecz o grupę, która odmawiała papieżom prestiżu głowy duchowej chrześcijaństwa. Nic nie wiadomo o rytach inicjacyjnych członków, ale musiały istnieć, ponieważ *Fedeli d'Amore* tworzyli milicję i odbywali tajemne zebrania. Ale *Fedeli d'Amore* są ważni zwłaszcza dlatego, że ilustrują zjawisko, które się następnie sprecyzuje: przekazanie duchowego posłania tajemnego przez „literaturę”. Dante jest przykładem najsłynniejszym tej tendencji — która antycypuje już świat nowożytny — uważając sztukę, zwłaszcza literaturę, za wzorcowy środek, służący do przekazywania teologii, metafizyki, a nawet soteriologii.

Tych kilka uwag pomoże nam zrozumieć to, czym się stały elementy konstytutywne inicjacji w świecie nowożytnym, rozumiejąc przez termin „świat nowożytny” różne kategorie jednostek, które nie znają już doświadczenia religijnego w ścisłym tego słowa znaczeniu, które żyją życiem zdesakralizowanym w zdesakralizowanym świecie. Uważna analiza ich zachowań, wierzeń i ideałów pozwoliłaby odkryć całą zakamuflowaną mitologię i fragmenty religii zapomnianej lub zdegradowanej. Nie jest to niczym zaskakującym, ponieważ człowiek posiadał świadomość swego własnego sposobu istnienia jako *homo religiosus*. Czy chce tego, czy nie, człowiek areligijny czasów nowożytnych kontynuuje zachowania, wierzenia i język *hominis religiosi* — desakralizując je, pozbawiając je ich pierwotnych znaczeń. Można by pokazać na przykład, że uroczystości i spotkania jakieś społeczności areligijnej, lub takiej, która się za areligijną uważa, publiczne ceremonie, widowiska, zawody sportowe, organizacje młodzieżowe, propaganda przy pomocy obrazów i sloganów, literatura szerokich rzesz ludowych — wszystko to zachowuje wciąż strukturę symboli, rytów i mitów, chociaż pozbawione treści religijnej.³⁸ Ale, co więcej, działalność wyobraźni i doświadczenie oniryczne człowieka nowożytnego są nadal przesycane symbolami, figurami i tematami religijnymi. Jak to lubią powtarzać niektórzy psychologowie: podświadomość jest religijna.³⁹ Z pewnego punktu widzenia można

³⁸ Zobacz nasz artykuł *Les mythes du monde moderne* w: *Mythes, rêves et mystères*, s. 17–38.

³⁹ Można by nawet uważać psychoanalizę za formę zdegradowanej inicjacji, to znaczy inicjację dostępną światu zdesakralizowanemu. Scenariusz jest jeszcze rozpoznawalny: „zstąpienie” w głąb psyche, zamieszkałej przez „monstra”, równoznacznie z *descensus ad inferos*; rzeczywiście niebezpieczeństwo, jakie implikuje takie „zstąpienie” może być homologizowane do prób typowych dla spo-

by powiedzieć, że u człowieka społeczeństw zeświecczonych religia zesłała do podświadomości, spoczywa ona w najgłębszych warstwach jego istoty; ale nie znaczy to, że nie pełni w dalszym ciągu istotnej funkcji w ekonomii psyche.

Powróćmy jednak do elementów inicjacyjnych: rozpoznaje się je w dalszym ciągu obok innych struktur doświadczenia religijnego w życiu wyobraźni i w snach współczesnego człowieka. Ale rozpoznaje się je także w pewnych typach prób rzeczywistych, którym stawia on czoła, w kryzysach duchowych, samotności i zwątpieniu, które każda istota ludzka musi przezwyciężyć, aby dojść do odpowiedzialnej, autentycznej i twórczej egzystencji. Nawet jeśli inicjacyjny charakter prób nie jest już odczuwany jako taki, jest jednakże prawdą, że człowiek staje się sobą jedynie po rozwiązaniu pewnej serii sytuacji desperacko trudnych lub niebezpiecznych; to znaczy, gdy poddany zostanie „torturom” i „śmierci”, po których następuje przebudzenie do innego życia, jakościowo różnego, ponieważ „odrodzonego”. Jeśli się dobrze przypatrzeć, to łatwo zauważyć, że całe życie ludzkie tworzone jest przez serię „prób”, „śmierci” i „zmartwychwstań”. Jest prawdą, że w przypadku człowieka nowożytnego „inicjacja” nie spełnia już funkcji ontologicznej, ponieważ nie chodzi już więcej o religijne doświadczenie, przyjmowane w pełni i świadomie; nie obejmuje już ona radykalnej zmiany sposobu istnienia kandydata, ani jego zbawienia. Scenariusze inicjacyjne funkcjonują jedynie w planie życiowym i psychologicznym. Niemniej nie przestają funkcjonować i właśnie dlatego powiedzieliśmy, że proces inicjacji wydaje się nieodłączny od samej doli człowieczej.

EPILOG

Jak to widzieliśmy, świat nowożytny nie zna już inicjacji typu tradycyjnego. Niektóre tematy inicjacyjne przetrwały jeszcze w chrześcijaństwie, ale różne wyznania chrześcijańskie nie dostrzegają już w nich wartości „inicjacyjnych”. Rytuały, wyobrażenia i słownictwo zaczerpnięte z misteriiów późnej starożytności w tej mierze, w jakiej zostały zachowane przez różne wyznania chrześcijańskie, straciły swą aurę inicjacyjną: od piętnastu wieków stanowią one integralną część symboliki i ceremoniału Kościoła.

leczeństw tradycyjnych, itd. Rezultatem udanej analizy jest integracja osobowości, proces psychiczny, który nie jest niepodobny do transformacji duchowej dokonywanej przez prawdziwe inicjacje.

Nie znaczy to, że nie było i że nie ma małych grup usiłujących „ożywić” znaczenie „ezoteryczne” Kościoła katolickiego. Wypadek J. K. Huysmansa jest najbardziej znany, ale nie jest on jedyny. Przedsięwzięcia te prawie nie znalazły oddźwięku poza kręgami pisarzy i okultystów amatorów. Jest prawdą, że od jakichś trzydziestu lat katolickie autorytety przejawiają wielkie zainteresowanie dla obrazów, symboli i mitów. Ale jest to spowodowane przede wszystkim odrodzeniem ruchu liturgicznego, ponownym odkryciem patrologii greckiej i rosnącym znaczeniem, jakie się przypisuje mistyce. Żaden z tych prądów nie został wywołany przez jakąś grupę „ezoteryczną”. Przeciwnie, w Kościele katolickim można zaobserwować to samo pragnienie życia w historii i przygotowania swych wiernych do stawiania czoła problemom aktualności historycznej, jakie dostrzega się w Kościołach reformowanych. Jeśli wielu księży katolickich interesuje się dziś o wiele bardziej niż trzydzieści lat temu studium symboli, to dzieje się to nie w tym sensie, jak to rozumiał Huysmans i jego przyjaciele; jest to spowodowane pragnieniem lepszego zrozumienia trudności i kryzysów swych wiernych. Z tego samego powodu psychoanaliza jest coraz częściej studiowana i stosowana przez kapłanów różnych wyznań chrześcijańskich.

Prawda, że istnieje dzisiaj znaczna ilość sekt okultystycznych, stowarzyszeń tajemnych, ugrupowań pseudo-inicjacyjnych, ruchów hermetystycznych, neo-spirytualistycznych itd. Towarzystwo teozoficzne, antropozofia, neowedantyzm czy neobuddyzm są najlepiej znanym wyrazem zjawiska kulturowego, zaświadczonego prawie wszędzie w świecie zachodnim. Zjawisko to nie jest nowe. Za interesowanie okultyzmem, któremu towarzyszy tendencja do grupowania się w tajemne towarzystwa o charakterze mniej lub bardziej inicjacyjnym, dało o sobie znać w Europie już w XVI w., by osiągnąć swój punkt kulminacyjny w wieku XVIII. Jedyny ruch tajemny, który ma pewną zwartość ideologiczną, który ma już pewną historię i który cieszy się pewnym prestiżem społecznym i politycznym to masoneria. Reszta organizacji o pretensjach inicjacyjnych to w większości improwizacje nowe i hybrydalne. Budzą zainteresowania natury socjologicznej i psychologicznej: ilustrują bowiem dezorientację pewnej części świata nowożytnego i pragnienie znalezienia namiastki wiary religijnej. Reprezentują one także nieustanne zainteresowanie „misteriami”, sprawami tajemnymi, życiem pozagrobowym, co stanowi nieodłączną część istoty ludzkiej i co się da stwierdzić we wszystkich epokach i na wszystkich poziomach kultury, zwłaszcza w czasach kryzysu.

Nie wszystkie organizacje tajemne i ezoteryczne świata nowożytnego stosują rytuały wstępowania lub ceremonie inicjacyjne.

„Inicjacja” ogranicza się w większości wypadków do pisemnej instrukcji. (Ilość książek i czasopism „inicjacyjnych”, jakie są w świecie publikowane, jest imponująca). Jeśli idzie o ugrupowania okultystyczne, praktykujące inicjację, to wiadomo o nich tyle tylko, że chodzi tu o „ryty” wynalezione lub zainspirowane przez pewne książki, uchodzące za takie, które przechowały cenne wiadomości o inicjacjach starożytnych. Rytuały, nazywane „inicjacyjnymi”, oznaczają często godne pożałowania ubóstwo duchowe. Fakt, że adepci mogą w nich widzieć niezawodny środek osiągnięcia najwyższej gnozy, świadczy o tym, do jakiego stopnia nowożytny człowiek utracił pojęcie tradycyjnej inicjacji. Ale sukcesy takich przedsięwzięć świadczą także o głębokiej potrzebie bycia „wtajemniczonym”, to znaczy bycia odrodzonym, uczestniczenia w życiu duchowym. Z pewnego punktu widzenia sekty i ugrupowania pseudoinicjacyjne spełniają funkcję pozytywną, ponieważ pomagają nowożytnemu człowiekowi znaleźć jakiś sens duchowy dla egzystencji, tak drastycznie desakralizowanej. Psycholog powiedziałby nawet, że ekstrawagancka nieautentyczność rytów tzw. inicjacyjnych jest mało ważna; ważne jest to, że głęboka psyche tych, którzy w nich uczestniczą, odnajduje dzięki takim „rytom” pewną równowagę.

Większość tych pseudo-okultystycznych ugrupowań wykazuje nieuleczalną bezpłodność. Żadnej twórczości kulturalnie znaczącej nie da się zaliczyć na ich rachunek. Przeciwnie, kilka dzieł nowożytnych, w których się dają wyśledzić tematy inicjacyjne — na przykład *Uliszes* Jamesa Joyce’a, *The Waste Land* Thomasa S. Eliota — zostało stworzonych przez pisarzy i artystów, którzy nie pretendowali do tego, że są „wtajemniczeni” i nie należeli do żadnego kręgu okultystycznego.

Wracamy więc do problemu, którego już wcześniej dotknęliśmy: tematy inicjacyjne są szczególnie żywotne w podświadomości człowieka nowożytnego. Znajduje to potwierdzenie w inicjacyjnej symbolice pewnych utworów artystycznych — poetyckich, powieściowych, dzieł plastycznych, filmów — a także w powszechnym oddźwięku u publiczności. Tak powszechna i spontaniczna skłonność świadczy — naszym zdaniem — o tym, że w głębi swego bytu człowiek nowożytny jest wciąż jeszcze wrażliwy na scenariusze czy przekazy „inicjacyjne”. Nawet w słownictwie, jakiego się używa przy interpretacji takich dzieł, rozpoznajemy motywy inicjacyjne. Mówi się, że taka to a taka książka, czy taki a taki film odkrywa mity i próby bohatera w poszukiwaniu nieśmiertelności, że dotyka tajemnicy odkupienia świata, że odsłania tajemnice odrodzenia przez Kobiętę czy przez Miłość.

Wcale nie zaskakuje nas, że krytyków coraz bardziej przycią-

gają implikacje religijne, a zwłaszcza symbolika „inicjacyjna” nowożytnych dzieł literackich. Literatura odgrywa znaczną rolę we współczesnych cywilizacjach zachodnich. Lektura dla niej samej, jako „rozrywka” i jako środek ucieczki przed aktualnością historyczną jest jedną z charakterystycznych cech człowieka nowożytnego. Jest więc rzeczą całkowicie naturalną, że szuka on zaspokojenia swych potrzeb religijnych, spychanych na dalszy plan, lub nie dość zaspokajanych lekturą książek, pozornie „świeckich”, które jednak w rzeczywistości zawierają figury mitologiczne, zakamuflowane w postaciach współczesnych, oraz prezentują scenariusze inicjacyjne w formie przygód dnia codziennego.

Autentyczność tego półświadomego lub podświadomego pragnienia dzielenia „prób”, które odradzają bohatera i ostatecznie go „zbawiają”, jest poświadczona między innymi przez obecność tematów inicjacyjnych w snach i w działalności imaginacyjnej człowieka nowożytnego. Carl Gustav Jung kładł nacisk na fakt, że proces, który on nazywał indywiduacją i który — jego zdaniem — stanowi cel ostateczny ludzkiej egzystencji, realizuje się przez serię „prób” typu inicjacyjnego.

Jak już stwierdziliśmy, „inicjacja” współistnieje z każdą autentycznie ludzką egzystencją. I to z dwóch powodów: z jednej strony dlatego, że każde autentycznie ludzkie życie implikuje kryzysy podświadomości, próby, strach, zagubienie i odnalezienie siebie, „śmierć i zmartwychwstanie”, z drugiej strony dlatego, że jakkolwiek pełne byłoby życie, jawi się ono w pewnej chwili jako egzystencja nieudana. Nie chodzi o osąd moralny, jaki się wypowiada o swojej przeszłości, lecz o niejasne przeczucie, że się rozminęło ze swym powołaniem, że się zdradziło najlepszą część siebie. W takich chwilach całkowitego kryzysu zbawieniem wydaje się jedyna nadzieja: móc rozpocząć nowe życie. W sumie znaczy to, że marzy się o nowej egzystencji, odrodzonej, pełniejszej i bardziej znaczącej. Nie chodzi tu o niejasne pragnienie, ukryte w głębi każdej ludzkiej duszy, okresowej odnowy według wzorca kosmicznej odnowy. To, o czym się marzy i czego się spodziewa w owych chwilach całkowitego kryzysu, to uzyskanie odnowy definitywnej i całkowitej, *renovatio*, która może zmienić egzystencję. Do takiej *renovatio* dąży każde autentyczne nawrócenie religijne.

Ale nawrócenia autentyczne i ostateczne są w nowożytnym świecie dosyć rzadkie. Dlatego tym bardziej znaczący wydaje się nam fakt, że nawet ludzie areligijni czują niekiedy w głębi swego ja pragnienie tej duchowej przemiany, która w innych kulturach stanowi prawdziwy cel inicjacji. Nie nam sądzić o tym, w jakim stopniu tradycyjne inicjacje spełniały swoje przyrzeczenia. Ważne jest to, że głosiły zamiar i moc zmieniania ludzkiej egzystencji.

Nostalgia za inicjacyjną *renovatio*, która wypływa sporadycznie z głębi nowożytnego człowieka areligijnego, wydaje się nam bardzo znacząca: jest ona nowożytnym wyrazem wiecznej nostalgii człowieka za znalezieniem pozytywnego znaczenia śmierci jako rytu przejścia do wyższego sposobu istnienia. Jeśli można powiedzieć, że inicjacja stanowi wymiar specyficzny ludzkiej egzystencji, to głównie dlatego, że jedynie inicjacja nadaje śmierci wartość pozytywną: przygotowania „nowych narodzin” czysto duchowych, daje dostęp do sposobu bycia niedostępnego zabójczej działalności Czasu.

Mircea Eliade

tłum. Józef Reczek

Tekst powyższy stanowi tłumaczenie fragmentów VI (ostatniego) rozdziału książki *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris 1959, Gallimard), która ukazała się później pod zmienionym tytułem: *Initiation, rites, sociétés secrètes* (Paris 1976, Gallimard). Przypisy oznaczone literami pochodzą od tłumacza.

MIARY I LICZBY O POEZJI WISŁAWY SZYMBORSKIEJ

„NIEBO GWIAZDZISTE NAD MILCZĄCĄ TRZCINĄ”

Problem relacji między podmiotowością a rzeczywistością, wyobrażeniem, a tym, co dane bezpośrednio — ukrywający poetycką teorię „odwzorowania”, koncepcję słowa, czy nawet w jakimś sensie tworzoną aksjologię — w poezji Szymborskiej ma postać paradoksu: człowiek nie ogarnia świata, lecz i świat nie wystarcza człowiekowi. W tym rozumieniu, że nieskończoność rzeczy przeraża możliwości poznawcze, a równocześnie sfera poznawalnego wydaje się zbyt uboga w stosunku do projekcji myśli.

W wielu wierszach pojawia się pytanie o miarę ludzkiego istnienia w świecie. W jaki sposób wyznaczyć nasz pobyt wśród rzeczy i faktów? Czy można wciąż jeszcze mówić o doznawanej rzeczywistości w kategoriach harmonii, miary, ładu? I wreszcie: jak obdarzyć zjawiającą się wielość znaczeniem? Sugerowana odpowiedź, iż rzeczywistości: psychiczna i faktyczna są niewspółmierne, nie zawiera jedynie czynnika negacji, ponieważ określa także założenia poznawcze w poezji Wisławy Szymborskiej, pojmowane jako próby formułowania prawd cząstkowych — na przekór jakby nieprzejrzystości i niekompletności objętych refleksją zjawisk.

Świat zewnętrzny, jeśli już nie poddaje się jednolitemu rozumieniu, powinien przynajmniej zostać podporządkowany ludzkiej skali odczuwania. Oznacza to grę semantyczną, która ma na celu swoisty przekład tak zwanych obiektywnie istniejących bytów na kategorie świadomości ludzkiej. Przy czym styl filozofowania poetyckiego Szymborskiej nie wiąże się z tworzeniem „systemu”, z poszukiwaniem uniwersalnych zasad, lecz przeciwnie — każda rewelacja sprawdzona zostaje w sferze egzystencjalnego konkreту. W efekcie mamy więc do czynienia z dwojaką postawą literackiego podmiotu: pragnie on wytworzyć własne „prawidła” rozumienia świata, a także poddać próbie zdrowego rozsądku istniejące instrumentarium poznawcze, i to zarówno w zakresie przedświadczeń filozoficznych oraz naukowych diagnoz, jak i w dziedzinie społecznej *praxis*. Poetycka refleksja obejmuje obszar doznań bezpośrednich, jak również świat utrwalony w języku — potocznym i odświeżonym, tworzącym się i zastygłym w formach.

Wszelchświat i istnienie poszczególne, trwanie natury i czas ludzkiego życia, zagubienie pośród świata (w różnorodnych, chaotycznych przejawach) i konieczność ustanowienia ładu — rozumiejąca przytomność — oto repertuar poetyckich rozważań Wiśławy Szymborskiej. Godzi się jednak dodać, że ogólnikowe wysłowienie tej problematyki, jakie tutaj prezentuję, może kojarzyć się z wieloma filozoficznymi orientacjami. Widoczna — ale nie ostentacyjnie manifestowana — lektura filozofów staje się jedynie punktem wyjścia dla własnych rozwiązań.¹

Wypowiedzi poetyckie Szymborskiej, w których odnaleźć można aluzje do konkretnych dzieł i nazwisk z historii myśli, bądź stylów filozofowania, zwracają się w ostatecznej wymowie w kierunku naszej współczesności. Niekiedy owa tradycja sprowadza się do rozpoznawalnych od razu cytatów. Taka jest na przykład definicja wyróżniająca obecność człowieka w świecie natury: „niebo gwiazdziste nad myślącą trzciną, // prawo moralne w niej —”. Kontaminacja formuł Kanta i Pascala w wierszu *Szkielet jaszczura* pojawia się równolegle z odwołaniem do *opinio communis*. To drugie zdanie jest świadectwem samozadowolenia i inercji struktur mowy. Tak brzmi ów cytat z wyobrażeń powszechnych: „życie jest piękne i ziemia jest nasza”. Istotne jest właśnie zróżnicowanie stylistyczne.

Wyodrębnione spośród wielu składników języka poetyckiego Wiśławy Szymborskiej kategorie miary i liczby pełnią rozliczne funkcje: otwierają problematykę ontologii poetyckich światów, egzystencji, etyki. Przemycają — jak już powiedziano — refleksję nad mechanizmami poznania. Służą krytyce zbiorowych wmówień. Ukazują iluzoryczność oficjalnych odczytań ludzkiego losu.

Czynność mierzenia i liczenia związana z działaniem praktycznym, posiada jednakże szereg konotacji kulturowych. Wśród nich wyróżniają się moralne odnośniki pojęcia miary — w tym symboliczne wyobrażenia sądu (boskiego i ludzkiego), zapisane na przykład w staro- i nowotestamentowych źródłach, obecne w sposób szczególnie wyrazisty w malarstwie i rzeźbie gotyku.² W codziennych użyciach języka omawiane pojęcia łączy się z oceną ludzkich uczynków („znać miarę”).

Miara jest kluczowym pojęciem klasycznej estetyki i klasycznej *epistémé*. Jak pisze Michel Foucault: „Cała wiedza klasyczna, w

¹ O tradycji filozoficznej w wierszach Szymborskiej zob. J. Kwiatkowski, Przedmowa do: W. Szymborska, *Poezje*, Warszawa 1977, s. 9. Także S. Balbus, *Wiśława Szymborska czyli o potrzebie poezji*, „Życie Literackie” 1972, nr 33.

² Problematykę tę omawia W. Kula: *Miary i ludzie*, Warszawa 1970 (rozdział: *Realistyczne i symboliczne wyobrażenia o miarach i mierzeniu*, s. 19–24).

swej najogólniejszej postaci, utrzymuje (ścisły związek) z *mathesis*, rozumianą jako powszechna nauka miary i ładu".³ Począwszy zaś od romantyzmu miara stała się znakiem przyziemnej praktyczności zamkniętej na wielość światów. Weźmy przykład najmniej wyszukany: „szkiełko i oko”, by uchwycić sens polemiczny tej kategorii.

Antropocentrycznemu, i będącemu zarazem pochwałą relatywizmu poznawczego, zdaniu Protagorasa: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”, nasza współczesność przeciwstawia inne rozumienie miejsca jednostki. Ograniczona świadomość nie jest w stanie sprostać rozległości informacji, które „produkuje” świat zewnętrzny. Porządkowanie chaosu wrażeń jest równocześnie odkształcaniem postaci tego świata. Antynomia świadomości i „bezmiaru” rzeczy⁴ nie znika.

Analogicznie, choć inaczej rzecz przedstawiają ujęcia *stricte* filozoficzne: intencjonalność Husserla zakłada, że „Świat nie jest dla mnie (dla *cogito* — W. L.) niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo”.⁵ Natomiast u Heideggera świat to miara, według której postrzegamy zjawiska: „By napotkać w ogóle coś, co jest w świecie, trzeba znać z góry miarę, zgodnie z którą to coś jest właśnie bytem wewnątrzświatowym. (...) ... świat, będąc miarą tego, co może nam się pojawić, jest zarazem miarą naszej własnej egzystencji: to on określa nasze życie jako całość”.⁶ Poprzestanę na tych dwu przytoczeniach, by nie wikłać się w subtelności filozoficznego dyskursu.

Przedmiot rozważań jest przecież inny. Oba wymienione ujęcia znajdują swoje odpowiedniki w „składni” poetyckiego świata: opisywana antynomia i próby jej przezwyciężenia mieszczą się w horyzoncie poznawczym wierszy Wisławy Szymborskiej. Na przeciwnym biegunie autoanalitycznego nastawienia umieścić należy niedorzeczności „formy zewnętrznej” — na przykład wpisywanie jednostkowego losu w paradygmat istnień statystycznych. W dialogu Szymborskiej z różnymi „oracjami” współczesnego świata stale jest obecne wartościowanie.

Opisane w gwałtownym skrócie różne znaczenia haseł słownych „miara i liczba” wyznaczają przestrzeń interpretacji wierszy Szym-

³ M. Foucault, *Ład*, przeł. E. Rządowska. „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 2, s. 378.

⁴ Zob. J. Fourastié, *Myśl przewodnie*, przeł. T. Jaworski i J. Lindner, Warszawa 1972, s. 60.

⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, oprac. A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 30.

⁶ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 89 (także s. 69).

borskiej. Przedmiotem niniejszego szkicu będzie bowiem próba określenia miejsca wskazanych kategorii w języku poetyckim autorki *Wielkiej liczby*, ale także rozpatrzenie miejsc wspólnych z zaprezentowanym kontekstem.

„O WIELE ZA WIELE”

We wczesnych wierszach Wisławy Szymborskiej zagadnienie skali⁷ jest rozwiązywane wedle upodobań lat pięćdziesiątych. Skłonność do hiperboli właściwa, jak wtedy pisano, dla „wielkiej epoki” pozostawia na uboczu małe sprawy poszczególniej egzystencji. Człowiek zostaje wtopiony w społeczny makrokosmos. Interesujące nas tutaj obszary tematyczne są właściwie nieobecne, zauważamy jedynie pierwsze ślady problematyki tak przecież rozbudowanej w późniejszych tomach Szymborskiej.

W wierszu *Pytania zadawane sobie* niewspółmierność istnienia i trwania sprowadza się do moralistycznej wskazówki dla człowieka aktywnego: „Współodpowiedzialna // za szczęście tysięcy — // czy nie lekceważysz // pojedynczej minuty”. Otwarcie tak dalekiej przyszłościowej perspektywy stanowi w istocie figurę dokonującej się przemiany historycznej.

Prywatność zdecydowanie ulega „napiętnowaniu”. Jest obca programowemu monumentalizmowi. U Szymborskiej kwestia ta znajduje wyraz w szlachetniejszym gatunku liryki patriotycznej: „Bez tej miłości można żyć, // mieć serce suche jak orzeszek, // małutki los naparstkiem pić // z dala od zgryzot i pocieszeń, // na własną miarę znać nadzieję,” (*Gawęda o miłości ziemi ojczystej*). „Własna miara” — określenie to oznaczać może troskę „ja” o własne istnienie — nie ma charakteru komplementarnego wobec zbiorowych obowiązków, lecz przeciwnie, oba bieguny egzystencji podporządkowane zostają zasadzie wyłączności.

Wkrótce nastąpi rozczarowanie fetyszem historii. Wiersz rozliczeniowy poświęcony bolesnym faktom rehabilitacji pośmiertnej odwołuje się do starego wyobrażenia wagi — symbolu sprawiedliwości. Słowo poetyckie jest bezsilne w oczywistym sensie — nie wskrzesi zmarłych. Może jednak wyrażać protest, formułować przestrogi na przyszłość:

Ta nasza nad zmarłymi moc
wymaga nierozchwianej wagi

⁷ Por. rozważania E. F. Schumachera, *Małe jest piękne*, przeł. E. Szymańska, J. Strzelecki, Warszawa 1981, s. 79 i n.

i żeby sąd nie sądził w noc,
i żeby sędzia nie był nagi.

(Rehabilitacja)

W wierszu *Jeszcze* elementarne naruszenie podstawowych powinności sędziego — dobór fałszywych kryteriów, skłamanych miar — to cechy sprawiedliwości wojennej:

Syn niech imię słowiańskie ma,
bo tu liczą włosy na głowie,
bo tu dzielą dobro od zła
wedle imion i kroju powiek.

Wymierność świata kojarzy się z przemocą, z narzuconym jednostce systemem zniszczenia, którym rządzi nie absurdalny przypadek, lecz właśnie wyrazista norma. Mówiąc językiem Jana Brzękowskiego: „...mierzone sprawiedliwość wymierzana śmiercią niewymierną // i śmierć bez sprawiedliwości i bez prawa —” (*Niewymiar*). Opisywany świat „przebrał miarę”, dokonała się degradacja najistotniejszych wartości humanistycznych.

Podmiot wierszy Szymborskiej odrzuca, poczynając od tomu *Wolanie do Yeti*, wszelkiego rodzaju kryteria rozumienia pochodzące z zewnątrz, takie, które ustala system władzy, czy też zbiorowość — nie indywidualny człowiek. Pozostanie „sam na sam” ze światem, bez oparcia własnych sądów o jakąś gotową wiedzę, prowadzenie refleksji nieuzbrojonej w tradycyjne pojęcia — oto najważniejsze wyznaczniki dramatu poznawczego w wierszach Szymborskiej.

Ten wybór postawy twórczej zaznacza się w sposób wyrazisty w stylistyce wierszy. Uderza zwiększanie się roli zdań ze znakiem negacji, figur wyrażających zastrzeżenie („tak, ale...”), modyfikacji utartych zwrotów językowych, mnożenie alternatyw i synonimicznych nazwań tej samej rzeczy, powtórzeń wyrazowych i składniowych, sądów sformułowanych w trybie warunkowym. By wymienić rozwiązania najłatwiej dostrzegalne... Wypowiada się w omawianych wierszach ktoś, kto wahaniem zastąpił pewność. Kto z nieufnością przyjmuje obowiązujące schematy myślenia. Kto wybrał eksperymentowanie i ograniczył ilość aksjomatów stojących na początku każdego z twierdzeń. Ten podmiot bada wciąż własne intuicje, sprawdza kryteria wartości.

Hipotezy myśli porządkującej muszą pozostać prowizoryczne. Ogląd rzeczywistości ma charakter aspektowy. Konieczny jest jednak język szczególnie czuły na problematykę wyborów aksjolo-

gicznych, który wskazywałby potrzebę rewizji zastanych obyczajów i wyobrażeń. Język przeciwko relatywizmowi⁸. Składnikiem poszukiwanego sposobu wyśłowienia jest z pewnością retoryka miary, wagi, liczby.

Zobowiązania znaczeniowe tych kategorii zmieniają się wariacyjnie. Zauważyć można niejednokrotnie przekraczanie znaczeń podstawowych. Interesująca jest na przykład zmiana funkcji motywu miary i wagi w wierszu *Autotomia*. Symbolika sprawiedliwości zwraca się, mówiąc na razie mało precyzyjnie, przeciwko „prawom natury”:

W niebezpieczeństwie strzykwa dzieli się na dwoje:
jedną siebie oddaje na pożarcie światu
drugą sobą ucieka.

(.)

Na jednym brzegu śmierć, na drugim życie.
Tu rozpacz, tam otucha.

Jeśli istnieje waga, szale się nie chwieją
Jeśli jest sprawiedliwość, oto ona.

Umrzeć ile konieczne, nie przebrawszy miary.
Odrośnąć ile trzeba z ocalonej reszty.

„Nie przebrać miary” w śmierci. Dziwne zaiste zalecenie. Wyjatek autotomii jest jakby oskarżeniem niesprawiedliwych praw istnienia. Przykład ze świata natury zwraca się przeciwko samej kondycji ludzkiej i w tym wymiarze znaczenia mówić można o egzystencjalnej utopii. Wszelako wiersz nie prezentuje tylko efektownego konceptu. „Ukryty tekst” — nie przywołana wprost biografia Haliny Poświatowskiej (*Autotomia* to tren poświęcony pamięci autorki *Ody do rąk*) wyjaśnia narastające sekwencje sensu. W tym konkretnym przypadku podział: „Na ciało i poezję”, na „Tu ciężkie serce, tam *non omnis moriar*” ma kształt fundamentalnej niesprawiedliwości, takiej, która dotyka podstaw egzystencji.

Raz jeszcze należy przyjrzeć się absurdowi zwykłych porządków rzeczy. Przy czym poezja Szymborskiej unika gwałtownej ekspresji. Nie eksponuje też orzekania kategorycznego. Zdecydowanie bliższa jest dyskrecja uczuciowa — poszukiwanie dystansu, wskazywanie sensów ogólniejszych. Język miary i wagi nie mieści się w strategii bezpośredniego wyznania.

⁸ Por. A. Zagajewski, *Poezja swobody* [w:] *Drugi oddech*, Kraków 1978, s. 115 (pierwodruk *Witówka swobody*, „Znak” 1977, nr 4).

Przykłady z „ewolucji twórczej” (np. Tomasz Mann, *Notatka, Przemówienie w biurze znalezionych rzeczy*) są szczególnie przez Szymborską cenione. Twierdzeniu, że „przyroda się nie myli, ale lubi żarty” można przeciwstawić inne z wiersza *Przylot*, gdzie świat natury zostaje znowu „osądzony”:

Tej wiosny znowu ptaki wróciły za wcześniej.
Ciesz się rozumie, instynkt też się myli.
Zagapi się, przeoczy — i spadają w śnieg,
i giną nie na miarę
budowy swojej krtani i arcypazurków,

„Przebranie miary” to zniszczenie arcydiela. *Soma* jawi się jako przedmiot estetyczny. Peryfrastyczne nazwania już jakby umieszczają ptaka w porządku kultury (na przykład: „łatawiec o gruczołach z pieśni nad pieśniami”). Natura jest nierozumna. Nie daje się antropomorfizować, ani tłumaczyć analogicznie do kanonów sztuki.

Poezja klasycyzmu przypomina nieustannie o racjonalnym porządku wszechrzeczy i zgodności osoby ludzkiej z „obiektywnymi” prawami natury i społeczeństwa. Nawet szczęście człowieka wywodzi z pojęcia miary. Wyobrażenia o harmonii świata łączą się z esencjalizmem poznawczym⁹: wielość widzialnych zjawisk wyklada się w jedność zasad, wedle których te zjawiska są uporządkowane. Tajemnica zostaje oswojona. Relacje między rzeczami wyznaczają jednostki opisu: „...ściśle do matematyki odnosi się wszystko, w czym bada się porządek i miarę, bez względu na to, czy owej miary szukać należy w liczbach czy figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy jakimkolwiek innym przedmiocie”¹⁰.

Tym różni się problematyka miary w wierszach Wisławy Szymborskiej od klasycznej *epistémé*, że proceder porównywania zostaje zawieszony. Umysł racjonalisty odkrywał w świecie reguły stałe, poeta współczesny zastanawia się nad akcydensami, śledzi przypadki. Nic z ładu klasycznego nie może ocalić.

Precyzyjne określenia miary wbrew swoim pierwotnym użyciom zostają w poezji Szymborskiej poddane próbie określenia ludzkiego bycia w świecie. Wtedy stają się nieprzydatne. Skala jest bowiem źle dobrana do przedmiotu. Tym światem poetyckim rządzi zasada niewspółmierności. Nieskończone trwanie natury nie daje się pogodzić z przemijającym istnieniem ludzkim. Człowiek

⁹ T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm. Sentymentalizm. Rokoko*, Warszawa 1975, s. 38–39.

¹⁰ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 21.

nie dysponuje odpowiednią miarą — miara świata nie komunikuje się z obszarem życia.

Zawieszenie *mathesis* sprawia, że doznawana rzeczywistość znajduje się albo „poniżej”, albo „powyżej” spodziewań podmiotu. Zatrzymajmy się przy pierwszej możliwości:

Materia ma się na baczności
 Jak długa i szeroka i wysoka,
 na ziemi, na niebie i po bokach
 pilnuje przyrodzonych losów
 — jak gdyby od sarenki naglej w tym pokoju
 musiało runąć Uniwersum.

(Bez tytułu)

Wymierność jest cechą powierzchni rzeczy, ukryta zaś istota nie daje się mierzyć w metrach. Przekroczenie myślą realnych granic rzeczywistości, choćby taka pomyślana, niespodziewana kreacja w wierszu *Bez tytułu*, wiąże się z odrzuceniem praktycznych chronometrów i skal.

Rzeczy w wierszach Szymborskiej stanowią zaprzeczenie odpowiadających im potocznych wyobrażeń. Opisywanej problematyce w planie wypowiedzenia odpowiadają okoliczniki stopnia i miary:

noc ponad miarę złego snu
 Jestem za blisko, żeby mu się śnić.
 za mało mózgu, za duży apetyt,
 więcej głupiego snu niż mądrej trwogi —

„Ponad miarę”, „za blisko”, „za mało”, „więcej”. Nic w normie. Pojęcie miary jest spokrewnione z negacją. Podobnie przedstawia się liczenie niepoliczalnego: „Nicość przenicowała się także i dla mnie (...) ile po tamtej stronie pustki na nas przypada, // ile tam ciszy na jednego tu świerszcza”¹¹. Z innych przykładów: Szymborska przesuwa określenia stopnia, fazy, rozciągłości, intensywności z dziedziny pragmatyki w sferę ontologii stwarzanych światów — mogą one nazywać byty pograniczne, istniejące w kształcie nie całkiem spełnionym: „Omali że migoty luster. // Omali że płomyki świec. // Prawie schodki i krążganki. // Jakby mankiet, jakby gest.”

Składniki świata poetyckiego Szymborskiej są niestabilne. Tworzą wciąż nowe konfiguracje. Bez uchwycenia zasad tego ruchu

¹¹ Semantykę „spojrzenia na świat od strony nicości opisuje J. Kwiatkowski: *Jeden wiersz Szymborskiej [w:] Notatki o poezji i krytyce*, Kraków 1975, s. 86–89.

niewiele powiemy o właściwościach poezji autorki *Wielkiej liczby*. Warto może przywołać jeszcze jeden przykład, który stanowić będzie dopełnienie formułowanych tutaj sugestii. Nie czas upływający i związana z tym czynność mierzenia są istotne, lecz dialektyka napięć między różnymi poziomami rzeczywistości, między ludzkim rozumieniem, a tym, co po prostu trwa bezrefleksyjnie. Znamienny wydaje się rytm potwierdzeń i zaprzeczeń:

Mija sekunda, druga sekunda, trzecia sekunda.
Ale to tylko nasze trzy sekundy.

Czas biegnie jak posłaniec z pilną wiadomością.
Ale to tylko nasze porównanie.

Zmyślona postać, wmówiony jej pośpiech,
a wiadomość nieludzka.

(Widok z ziarnkiem piasku)

Brak przejścia między „nagą” rzeczywistością, a narzuconą na nią siatką ludzkich miar (można rzecz nazwać antynomią jednostkowej świadomości i wielorakości rzeczy) należałoby wiązać ze skrajną postacią omawianej problematyki.

Przemiany posługiwania się przez Wisławę Szymborską pojęciami miary, wagi, liczby w skrócie przedstawić można w postaci triady: apologetyka — etyka — poznanie, która to triada odpowiada trzem fazom twórczości Szymborskiej: wypowiedzi panegiryczne — literatura rozrachunków październikowych (oraz antywojenny protest) — liryka filozofująca. Istotne jest w pierwszym okresie potwierdzanie zaprojektowanego wizerunku rzeczywistości, w drugim — niezgoda wywiedziona z przesłanek etycznych, w trzecim — wiązanie znaczeń słów „miara”, „waga”, „liczba” i form od nich pochodnych z zagadnieniami poznawczymi. Przy czym dominanta moralistyczna przenikać się będzie z poetycką epistemologią.

Wyłączając lata pięćdziesiąte, poezję Wisławy Szymborskiej rozpatruję jako zamknięty zbiór reguł, w którym wprowadzie daje się wskazać przeróżne przemieszczenia, trudno jednakże wykreślić wyraźną linię ewolucji. Wiersze rozliczeniowe stanowią epizod związany z czasem historycznym. Najbardziej więc istotny jest poetycki dialog z istnieniem i poznaniem. Wybrany zaś krąg zagadnień to zaledwie jeden z możliwych „wzierników” w tak skonstruowaną całość.

„NADLICZBOWE DLA POLICZONYCH DNI ŻYCIA”

„Jedynie zrozumiały jest wszechświat, którego elementy i mechanizmy są obliczalne. Religie przyjmują na ogół hipotezę przeciwną, to znaczy nieskończoność, ciągłość (...) a więc niewymierność, całkowitą obcość czy transcendentalność (...) wybór ten (...) sprawia, że umieszczają one pewien nieprzenikniony absolut poza zasięgiem świata myśli. Nadzieja i ambicja naukowa zmuszone są wybrać drugą gałąź alternatywy”. — pisze w eseju *Dynamika dysymetrii* Roger Caillois.¹²

A poezja? Zdrowy rozsądek przeciwstawia się wysoce wyspecjalizowanej nauce, która i tak nie rozwiąże problemów zawierających egzystencjalny paradoks, ale jednocześnie nie zgadza się z granicami wyznaczonymi przez doznania sensualne. Rozumienie własnego „ja” rozświetlić może tajemnicę dookólnego świata. Choć bywa, że autoświadomość staje się wiedzą o ograniczeniach.

W świecie poezji Wisławy Szymborskiej panuje obsesja liczenia:

Ten dorosły mężczyzna. Ten człowiek na ziemi.
Dziesięć miliardów komórek nerwowych.
Pięć litrów krwi na trzysta gramów serca.
Taki przedmiot powstawał trzy miliardy lat.

(Film — lata sześćdziesiąte)

Sto kilogramów waży serce orki,
ale pod innym względem lekkie jest.

(Pochwała złego o sobie mniemania)

Takie informacje można by znaleźć w książkach z nagłówkiem: „Wszystko o ...” lub „Czy wiecie, że...”. Popularna wiedza o liczbach służy wykazaniu, że oddalają one istotę rzeczy.¹³ Z liczenia nic nie wynika. Czy, mówiąc inaczej, liczby przygotowują tematy rozważań, które nie mają wiele wspólnego z arytmetyczną wymiernością. Już może więcej można powiedzieć o funkcjonowaniu mechanizmu ciała: „Dziękuję ci, serce moje, // że nie marudzisz, że się uwijasz (...) Masz siedemdziesiąt zasług na minutę”. (Do serca w niedzielę). Ale przecież ten jeden z „cudów zwykłych”

¹² R. Caillois, *Dynamika dysymetrii*, przeł. J. Krzywicki. „Literatura na Świecie” 1975 nr 1, s. 167.

¹³ „Kto lubi bezsensowne kalkulecje, mógłby jeszcze obliczyć, ile złota trzeba by na obicie całej kuli ziemskiej złotą blaszką, która osiąga cienkość nieprawdopodobną”. (W. Szymborska, *Lektury nadobowiązkowe. Część druga*, Kraków 1981, s. 194).

poetki też nie da się zamknąć w liczbowej formule. Chociaż tutaj pomiar czasu łączy się z magicznym zaklinalaniem.

Bezradna okazuje się myśl wobec wielkiej kosmicznej skali istnienia. Nieskończoność rozmiąga się z mikrokosmosem ludzkiej psyche. Te obszary nie komunikują się ze sobą. W niebie „gwiazd więcej niż trzeba”; „Nie doliczone gwiazdy”; „gwiazda nadliczbowa dla policzonych dni życia”. Zainteresowanie kosmologiczne Szymborskiej jest niezwykle. Ujawnia się bowiem przez negację. Spojrzenie w górę przynosi jedynie rozczarowania. Jest to lekcja nieobecności dawnych znaczeń:

Czternaście martwych planet,
kilka komet, dwie gwiazdy,
(.)
Kosmos jest jaki jest,
to znaczy doskonały.

(Ostrzeżenie)

Wyimaginowana podróż kpiarzy w kosmos może mieć taką wykładnię: racja ludzkiej niedoskonałości przeciwstawia się odwiecznemu łaadowi gwiazdnej przestrzeni. Opowieść poetycka stanowi również studium „trzeźwego” współczesnego oglądu zjawisk wszechświata — poza wszelkiego rodzaju metafizyką. Magiczne odczytywanie wszechświata spotyka się z przyczynowym wytłumaczeniem (*Spadające z nieba*). Ale też wyprawa w kosmos jest podróżą po sens, który dałby się artykułować w języku kultury. Księżycową pustkę mają ośwoić ludzkie wyobrażenia (*Pogoń*).

Niesprowadzalność naszej rzeczywistości do wykładników liczbowych jest tematem *Liczb Pi* — w przewrotny sposób rozwiniętym. Szymborska opisuje tę różnicę przez podobieństwo... Przekład liczb na inne realia nie jest możliwy. Dla Wisławy Szymborskiej jednak „żart czyli porównanie” staje się punktem wyjścia dla rozważań poetyckich. Co się zdarzy, gdy dla matematycznego pojęcia znajdziemy obrazowe ekwiwalenty? Gdy umieścimy liczbę Pi w konkretnej przestrzeni ziemskiej, skromnie rozpoczynając od kartki, na której się pisze:

Korowód cyfr składających się na liczbę Pi
nie zatrzymuje się na brzegu kartki,
potrafi ciągnąć się po stole, przez powietrze,
przez mur, liść, gniazdo ptasie, chmury, prosto w niebo,
przez całą nieba wzdętość i bezdenność.

O jak krótki, wprost mysi, jest warkocz komety!
 Jak wąty płomień gwiazdy, że zakrzywia się w lada przestrzeni

Wiersz należy do żartów poetyckich specyficznego rodzaju. Liczba Pi łączy filozoficzne rozumienie nieskończoności — z matematycznym, wyobrażenia geometrii euklidesowej z Einsteinowską nauką o wszechświecie. Gdy usiłujemy „odczytywać” tę liczbę poza dziedziną abstrakcji, kojarząc konfiguracje cyfrowe z praktyczną metrologią, cecha nieskończoności znika, pojawia się natomiast przypadek: „mój numer telefonu twój numer koszuli // rok tysiąc dziewięćset siedemdziesiąty trzeci szóste piętro // ilość mieszkańców sześćdziesiąt pięć groszy.” Gdyby próbować przy pomocy tej metody opisać komplet możliwych zjawisk, należałoby wypowiadać podobne informacje przez całą wieczność.

W poezji Szymborskiej świat bezmierny to także świat „bez miary”. Kosmiczne przestrzenie nie kojarzą się z muzyką sfer, ani nie przerażają „wieczystą ciszą”. Szymborska zastanawia się nad stanem świadomości współczesnego człowieka, pozostawiając w odwodzie rozmyślenia dawnych filozofów o wszechświecie. Można by wskazywać na wiele analogii, wszelako jedna z myślowych inspiracji jest w tym miejscu bezsporna: Pascal.¹⁴ Żartobliwa autointerpretacja zaznacza wprost to pokrewieństwo intelektualne (*Recenzja z nie napisanego wiersza*). Zdumienie jest wariacją na temat z *Myśli*¹⁵, nazwisko siedemnastowiecznego filozofa („moje pierwsze święte brzuchy // z maleńkimi paskalami” — *Jaskinia*) staje się nazwą pospolitą. Pascal (paskal?) znaczy człowiek — istota paradoksalna złożona z nędzy i wielkości, zawieszona między otchłaniami nieskończoności i nicości.

Jeden z wątków rozważań Pascala będzie dla tej interpretacji ważny: dwie nieskończoności — „nieskończoność wielkości i nieskończoność małości”.¹⁶ Na plan pierwszy wybija się więc opis form istnienia „peryferyjnych”, niedostępnych wprost dla naszej percepcji. Reguła niewspółmierności zostaje uzupełniona spojrzeniem esencjalnym. Następuje jak gdyby zejście w głąb natury. Ruch wyobraźni stara się naruszyć niezmienną substancję świata, przebić się przez powierzchnię rzeczy. Najlepszym przykładem

¹⁴ Por. L. Szaruga, „Moja włara jest silna, ślepa i bez podstaw”, „Kultura” 1975 nr 16.; J. Prokop, *Wiśława Szymborska albo wstydlivość uczuć* [w:] *Lekcja rzeczy*, Kraków 1972, s. 179.

¹⁵ Por. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1972, s. 141 (I, 335).

¹⁶ B. Pascal, *O geometrycznym sposobie myślenia*, przeł. M. Tazbir [w:] T. Piłżański, *Pascal: Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 197. Zob. także B. Pascal, *Myśli...*, s. 51–51 (I, 84); J. Sokołowska, *Dwie nieskończoności*, Warszawa 1978, s. 13–19.

byłby znany wiersz *Rozmowa z kamieniem*.¹⁷ Nie tylko zachowana analogia mikro- i makrokosmosu, ale także niepowtarzalność tego, co się zjawia, stanowią utrudnienia dla poznającego podmiotu: „Nieprzebrane, nieobjęte, // a poszczególne aż do włókna, ziarenka piasku, kropli wody // — krajobrazy —” (*Elegia podróżna*).

Cały wszechświat, cała historia ludzkości mieszczą się w kropli wody, w ziarnku piasku. W wierszu *Woda*¹⁸ najmniejsza cząstka żywiołu pozwala przyjrzeć się całości istnienia. Kropla wody to pamięć natury. Linearny czas zamyka się tutaj w jednym punkcie. Nakładają się wzajemnie różne postaci wody, jak i jej wieloraka symbolika. Nie tylko świat nazwany, ale też sfera potencjalnego znajdują swoje miejsce w tym mikroskopijnym wszechświecie. To wszystko jest możliwe dzięki działaniu wyobraźni poetyckiej: „Jakie to lekkie w kropli deszczu. // Jak delikatnie dotyka mnie świat.”

Nastawienie poznawcze w poezji Szymborskiej dąży do ogarnięcia świata widzialnego, wejrzenia w ukryte „bycie”. Opis jawnie fantasmagoryczny, jak i prezentacja niewiedzy uzupełniają potoczne doświadczenie. Często banalna rzeczywistość jest znacznie bogatsza od tworów wyobraźni (np. *Urodziny; Jarmark cudów*).

Istnienie tajemnicy staje się niezbędnym czynnikiem życia refleksyjnego. Niewyraźalne i nieodkryte przebywa w obszarach nieukończoności małego i wielkiego.¹⁹ Wiersz o spełnionej wszechwiedzy (*Utopia*) miał pierwotnie takie zakończenie, zmienione w wersji, którą znamy z tomu *Wielka liczba*. Wyspa-utopia poznawcza jest bezludna: wybiera się bowiem żywioł życia:

a widoczne po brzegach drobne ślady stóp
bez wyjątku zwrócone są w kierunku morza.
Jak gdyby tylko odchodzono stąd
i bezpowrotnie zanurzano się w topieli.
Nieogarnionej i nieprzeniknionej.
Rozkołysanej i rozbulgotanej.

¹⁷ Dokładniej o tej kwestii pisze J. Łukasiewicz, *Rozmowa z kamieniem* [w:] *Zagłoba w piekle*, Kraków 1965, s. 178–183.

¹⁸ Odrębne studium temu utworowi poświęcił W. P. Szymański, *Wiersz o kropli wody*, „Poezja” 1970, nr 2, s. 36–40. Przedruk: *Wislawa Szymborska „Woda”* [w:] W. P. Szymański, *Outsiderzy i słowiarze*, Wrocław 1973.

¹⁹ O „dialektyce wielkiego i małego”: B. Łatawiec, *Fenomen popularności*, „Nurt” 1977 nr 2, s. 26; M. Hendrykowski, *Nowy tomik Szymborskiej*, „Nurt” 1973 nr 3, s. 61–62. K. Mętrak, „Wybieram odrzucając...”, „Kultura” 1977 nr 19 s. 3.

W życiu.

Zbyt małym i zbyt wielkim do pojęcia.²⁰

Wydaje się, że istotę tego stylu filozofowania wyraził Jean Fourastié: „Celem poznania są rzeczy i byty, których ilość nie jest konkretnie określona, z których jedne mają wymiary 10^{10} lat świetlnych, a drugie 10^{-10} mikronów (...) Nadto, chociaż abstrakcja każe nam o tym zapomnieć, większość owych fenomenów (...) jest niepowtarzalna, autonomiczna i zdarza się raz w ciągu 8 lub 10 miliardów lat istnienia naszej galaktyki (...) Te tak trudne warunki wyjaśniają lepiej zamykanie się myśli w samej sobie”.²¹

„HOMER PRACUJE W BIURZE STATYSTYCZNYM”

Paradoksalność istnienia ludzkiego wyraża się w poezji Szymborskiej w takich oto definicjach: „tysiące i tysiące poszczególnych twarzy, // a każda pierwsza i ostatnia w czasie”; „Wywyższeni ku sobie bez żadnej zasługi, // pierwsi lepsi z miliona...”. Człowiek jako jednostka i człowiek jako uczestnik zbiorowości. Opisywany z punktu widzenia cech osobowości i ze względu na całość, z której został wyodrębniony. Z jednej strony świadoma obecność, z drugiej — bierne trwanie. Tak można by określić tę ważną u Szymborskiej antynomię.

Problem „wielkiej liczby” — opisywany już wielokrotnie przez krytykę²² — zobaczyć można w kilku różnych przekrojach. Wiąże się u Szymborskiej z rozważaniami „antropologicznymi”, stanowi nazwanie statystycznej standaryzacji życia²³, opisuje mechanizmy historii i praktyki społeczeństwa.

W wierszu *Obóz głodowy pod Jasłem* śmierć ma wymiar podwójny. Jak bowiem pisać o skali masowej. Należałoby rozpatrywać każdą śmierć indywidualnie. Unicestwienie następuje także w sferze języka. Człowiek zostaje zabity również przez liczbę:

Historia zaokrągla szkielety do zera.
Tysiąc i jeden to wciąż jeszcze tysiąc.
Ten jeden, jakby go wcale nie było:

²⁰ W. Szymborska, *Utopia*, „Literatura” 1973, nr 51/52.

²¹ J. Fourastié, op. cit., s. 61.

²² Na przykład: S. Barańczak, *Poszątek z sołt*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 4. Przedruk [w:] *Etyka i poetyka*, Paryż 1979; A. Zagajewski, op. cit., s. 109—110.

²³ O jednostce ludzkiej i mechanizmach statystyki: W. Szymborska, *Lektury nadobowiązkowe*, Kraków 1973, s. 67—68.

Wielka liczba sprowadza tragedię do abstrakcji. Jest niewrażliwa. Pozwala patrzeć na wstrząsające wydarzenie z bezpiecznego dystansu. (W podobny sposób w wierszu *Pan Cogito czyta gazetę* Zbigniew Herbert przedstawia arytmetykę współczucia”).

Liczba odbiera człowiekowi istnienie w innym jeszcze sensie. Poprzez degradację jednostki ludzkiej do jednostki statystycznej:

Na fotografii tłumu
moja głowa siódma z kraja
a może czwarta na lewo
(.)
jakby cmentarz odkopano
pełen bezimiennych czaszek
o niezłej zachowalności
pomimo umieralności;

(*Fotografia tłumu*)

Tandentne tworzywo mowy urzędowej („zachowalność”, „umieralność”) dokonuje dzieła zniszczenia. Statystyczna „głowa ludności” („co spożywa stał i kable // najspokojniej, najglobalniej”); przestaje być myślącą głową ludzką. Niepowtarzalne istnienie wtapia się w masę. Wersja oficjalna biografii nie zgadza się z naszymi prywatnymi mniemaniami. Konflikt języków oraz rozbicie na osobowość i „personę” najdobitniej wyraża wiersz *Pisanie życiorysu*: „Pisz tak, jakbyś ze sobą nigdy nie rozmawiał // i omijał z daleka.”

Sztuczna rzeczywistość gazet, statystyk, ankiet. Nedorzeczny język. Liczby nieludzkie. Fałszywe miary. W następujący sposób na przykład opisana zostaje ekspansja ukrywająca się za hasłami o wyższej konieczności: „Jedno miasto, drugie, stosedemdziesiąte, (...) Tarkwiniowie stąd zowąd, Etruskowie zewsząd. // Wolszyńcy ponadto (...) Godne ubolewania są małe narody. // Ich lekkomyślność wymaga nadzoru” (*Głosy*). Poetycka semantyka liczby potwierdza wcześniej opisane reguły. Oczywiście poetka opowiada się za autonomią „duszycki indywidualnej”, za prawem do wolności małych narodów.

Oto najważniejszy sposób przewyciężenia wielkiej liczby:

mamy swoje sprawy,
własne nieartykułowane rojowiska,
(.)
Homer pracuje w biurze statystycznym.
Nikt nie wie, co robi w domu.

(*Spis ludności*)

Nadzieja wiąże się więc z pisaniem — umieszczonym po stronie prywatności. Trudno zgodzić się na prawa „nieartykułowanych rojowisk”. Pisanie jest próbą opanowania chaosu. Trudno sobie wyobrazić, by prawdziwy obraz czasów obecnych dały „statystyczne epopeje”. Dylemat: „wielość” — „poszczególność” powróci w wierszu *Wielka liczba*. Najbardziej ważkie w tym utworze wydaje się wyznanie autotematyczne. Twórczość poetycka nie może być pochwałą zbiorowych odruchów, lecz uzasadnieniem wartości istnienia jednostkowego.

Człowiek Szymborskiej przychodzi do świata nieprzygotowany. Wszystkiego chce doznać i zaznać na sobie jednocześnie, w całej intensywności. Wielość zjawisk odczuwana jest jednak jako męczący nadmiar:

Tyle naraz świata ze wszystkich stron świata:

Przepraszam czas za mnogość przeoczonego świata na sekundę.

Wybieram odrzucając, bo nie ma innego sposobu,

„Świat ze wszystkich stron świata” to tylko pozorna tautologia. Spotykają się bowiem w tym zdaniu dwa „nieuzgodnione” znaczenia: filozoficzne i topograficzne. Bezprzestrzenna „zasada istnienia” ma się zmieścić w fizycznej przestrzeni. W wierszu *Urodziny* (skąd cytaty pochodzi) podane zostają reguły radzenia sobie z nadmiarem. Uporczywe klasyfikowanie, układanie i przeliczanie rzeczy rozciągnięte na cały wszechświat jest zajęciem tyleż koniecznym, co niewykonalnym. W nawale poszczególności umyka sens głębszy. Enumeracje Szymborskiej mają nieraz charakter traktowanych zabawowo mnemotechnicznych ćwiczeń:

moreny, mureny i morza i zorze,

i ogień i ogon i orzeł i orzech —

jak ja to ustawię, gdzie ja to położę?

Te chaszcze i paszcze i leszcze i deszcze,

bodzisзки, modliszki — gdzie ja to pomieszczę?

Wpisywanie świata w eufoniczny porządek wiersza, w którym jak w dziecinnej wyliczance nie przestrzega się klas przedmiotów, i gdzie obmyślana całość z oczywistych względów złożyć się nie może, jest bardziej wyrazem bezsilności, niż wiary. „Kłopoty małego stwórcy” nie zostają rozwiązane. Świat realny trwa nie-wzruszony w niezrozumiałym bogactwie form.

„Mnożość przeoczonego świata na sekundę” to wymyślona przez Wisławę Szymborską jednostka miary odnosząca się i do rzeczywistości istniejącej, i do światów potencjalnych, kreowanych w

wyobraźni. Powracamy w tym miejscu do sofizmu: sama miara nie daje się zastosować — mierzony przedmiot jest niewymierny. Ważniejsze od sfery postrzegalnego jest to, co umyka naszemu poznaniu. Ogarniamy tylko jakąś nieznaczną część, tymczasem wielka liczba zjawisk „W prześlepienie idzie, w niepomyślenie, w nieodżałowanie”. Kształt spełniony zajmuje jakby miejsce rzeczy niezaistniałych.

Wisława Szymborska rezygnuje ze stwórczych uzurpacji. Zastanawia się nad konfliktem pomiędzy „możliwościowym” charakterem poznania, a stabilnością istniejących bytów — oraz przeciwnie: nad dychotomią zmienności przedmiotu i bezruchem kategorii opisujących. Bada dysproporcję między mnogością rzeczy a ograniczonymi zdolnościami postrzegania i wyrażania.

Pojęcia miary i liczby w poezji Wisławy Szymborskiej kwestionują własną przydatność. Nie są podporządkowane wizji świata wymiernego. Nie podlegają statystycznym wmówieniom. Unikają powierzchownych diagnoz. Korespondują z ironią i negacją. Wyrażają zagubienie człowieka wśród przypadków i nieprzejrzystych struktur. Ale z drugiej strony możliwe staje się stwarzanie nowych światów w porządku wyobraźni.

Wojciech Ligęza

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI

FILOZOF OSOBY I MIŁOŚCI — MAURICE NÉDONCELLE 1905–1976

Jedni nazwali go¹ metafizykiem osoby (Lacroix), drudzy — filozofem osoby i miłości (tych jest bardzo wielu). Jeszcze inni określili jego myśl mianem duchowego personalizmu (Dumery)

¹ Maurice Nédoncelle urodził się 30.X.1905 r. w rodzinie nauczycielskiej w Roubaix koło Lille w północnej Francji, zmarł 27.XI.1976 r. w Strasburgu. Do kapłaństwa przygotował się w seminarium Saint-Sulpice w Paryżu, po czym studiował filozofię u Brunschviga na Sorbonie. Zdobył doktoraty z filozofii i teologii. W latach 1930–43 był profesorem filozofii w Collège Albert-de-Mun, a potem, w 1943–45, na uniwersytecie katolickim w Lille. Od 1945 roku był profesorem teologii fundamentalnej, a przez szereg lat także dziekanem — a do końca życia dziekanem honorowym — na jedynym we Francji wydziale teologicznym przy państwowym uniwersytecie w Strasburgu. Był przewodniczącym stowarzyszenia profesorów filozofii na wydziałach katolickich we Francji, a od 1974 roku członkiem Instytutu. Jest autorem przeszło 200 prac naukowych, które można podzielić na trzy grupy.

a) Studia historyczne o filozofii religii a szczególnie prace o Fr. von Hegelu i kardynale Newmanie.

b) Studia apologetyczne: problem zła i cierpienia, dowody na istnienie Boga i religijne nawrócenie; wraz z M. Brillantem był redaktorem głośnej encyklopedii apologetycznej z 1937 roku.

c) Studia ściśle filozoficzne, dotyczące oryginalnych rozwiązań Nédoncelle'a na temat osoby i miłości, z których niektóre tłumaczone były na języki włoski, hiszpański, portugalski, angielski, a nawet grecki.

Główne dzieła filozoficzne Nédoncelle'a: *Reciprocity of consciences*, Paris 1942, 1962; *La personne humaine et la nature*, Paris 1943. Drugie wydanie powiększone nowym wstępem i apendyksem: *Personne humaine et nature*, Paris 1963; *De la fidélité*, Paris 1953; *Introduction à l'esthétique*, Paris 1953; *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris 1956; *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957. Jest to powiększone o drugą i trzecią część dzieło, którego pierwsze wydanie ukazało się wcześniej: *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946. *Conscience et Logos*, Paris 1961; *Prière humaine — prière divine*, Paris 1962; *Explorations personalistes*, Paris 1970, gdzie znajduje się dokładna bibliografia prac Nédoncelle'a oraz prac głównych o jego myśli; *Intersubjectivity et ontologie*, Louvain-Paris 1974; *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, Paris 1977: wydanie pośmiertne, ale przygotowane jeszcze za życia autora. W tych dwóch ostatnich pracach znaleźć można bibliografię ostatnich prac

lub finalizmu osoby i miłości (Van Chien). On sam nie lubił etykietek, jednej wszakże nigdy nie odrzucał. Przyznawał, że jest personalistą, ściślej — interpersonalistą. Paradoks: był filozofem z powołania i tu osiągnął największy dorobek, a przecież niemal połowę swego życia strawił na katedrze teologii fundamentalnej w Strasburgu. Ciekawostka: w 1963 roku otrzymał doktorat honoris causa na Wydziale... Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Louvain. W sprawozdaniu z tej uroczystości czytamy: „Proponując kandydaturę ks. prałata Nédoncelle'a do doktoratu honoris causa, Wydział Teologiczny tego uniwersytetu pragnął oddać hołd wybitnemu teologowi, a jeszcze większy — autentycznemu filozofowi. Albowiem tak w Louvain, jak i w Strasburgu teologia nie wstydzi się uznać doniosłych znaczeń filozofii dla myśli teologicznej. W Louvain i w Strasburgu żyjemy demokratycznie i wszystkie dyscypliny naukowe są ważne. Filozofia nie jest już pokorną służką teologii, lecz niezależną dyscypliną, tym bardziej zdolną do oddania przysługi każdemu człowiekowi, im bardziej jest wolna i autonomiczna. Filozofia żyje ze swoją dawną panią (teologią) na równej stopie, złączona z nią zawsze, jeśli nie czułą miłością, to przynajmniej mocą wzajemnego szacunku i autentycznej „wzajemności świadomości”².

Reciprocité des consciences czyli wzajemność dwóch lub więcej świadomości — to tytuł tezy doktorskiej Nédoncelle'a, obronionej na Sorbonie u Le Senne'a w 1943 roku. To równocześnie hasło-symbol jego myśli personalistycznej, biorącej za punkt wyjścia intersubiektywność jako daną pierwotną: człowiek nie jest nigdy samotną wyspą, monadą; „ja” istnieje zawsze w relacji z jakimś „ty”, ludzkim i boskim.

Nédoncelle zgadza się z tezą Bergsona, że filozof godny tego miana wypowiada w swoim życiu właściwie tylko jedną rzecz. Dla Nédoncelle'a tą jedyną rzeczą, którą wybrał jeszcze jako dwudziestoletni kleryk, jest godność i transcendencja osoby. Wprawdzie przejdzie swoje „filozoficzne nawrócenie” — o czym za chwilę — bo porzuci personalizm monadystyczny, solipsystyczny na korzyść interpersonalizmu z *Reciprocité des consciences*, który w kolejnych pracach rozwinie w dziedzinie etyki i estetyki, metafizyki i filozofii religii, teorii poznania czy historii; jednakże pro-

naszego autora. Jak dotąd w języku polskim ukazały się następujące prace Nédoncelle'a lub nawiązujące do jego dorobku: *Teologia a filozofia czyli o metamorfozach służebnicy*, Concilium nr 1—10 (1965—1966), ss. 449—455, tłum. K. Dembińska; *Wierność i celibat*, W drodze, nr 8 (48), r. 5 (1977), ss. 27—37, tłum. Irena Kownacka. Ks. Marian Jaworski, *Kronika współczesnej filozofii religii*, Znak nr 147 (1966), ss. 1132—1150.

² Eph Th Lov t. 39 (1963), s. 376.

blematyki osoby nigdy nie porzuci i przez 50 lat będzie jej wierny. Do końca swego życia autor jest żarliwym obrońcą filozofii podmiotu — osoby pojętej jako podmiot myślenia i działania, a nie jako przedmiot do manipulacji, przeciw empiryzmowi logicznemu Anglików i antyhumanizmowi M. Foucaulta, strukturalizmowi Lévi-Straussa i niektórym neomarksistom; także przeciw indywidualizmowi hołubiącemu egoizm i anarchię, jak też przeciw zagrożeniom ze strony współczesnej cywilizacji — dehumanizacji relacji międzyludzkich przez technikę i systemy totalitarne. Wraz z Lacroix nasz autor jest przekonany, że nie chodzi tu o obronę jakiejś ideologii, bowiem osoba jest z istoty antyideologiczna: osoba jest jedynym gwarantem wolności i wyzwolenia w obliczu systemów pragnących ją zdławić i zniszczyć. Z żelazną logiką Nédoncelle wykazuje daremność wysiłków myśliciela, pragnącego usunąć osobę ze swego horyzontu epistemologicznego czy metafizycznego. Albowiem zanegowanie istnienia osoby dokonuje się zawsze aktem rozumu, co jest czynem osoby: kto siebie neguje, ten podtrzymuje siebie, aby mógł siebie zanegować; ten wyłącza właściwie siebie ze swych wyroków i wymaga jeszcze od innych przyznania mu racji, iż on tylko istnieje.

CREDO FILOZOFICZNE

Refleksja Nédoncelle'a nad oryginalnością i transcendencją osoby płynie nurtem, który w szerszym znaczeniu można nazwać egzystencjalistycznym; charakteryzuje się ona bowiem powrotem do konkretności. Słowo „konkret” nie oznacza tu wszakże doświadczenia zmysłowego w przestrzeni i czasie. „Konkret” oznacza natomiast osobę jako podmiot — a nie przedmiot — myślący, czujący, obdarzony wolnością, który powstaje i istnieje, rozwija się i daje się poznać jedynie w relacji z analogiczną drugą osobą. Relacja „ja” z „ty” — to fakt pierwotny i podstawowy, zwany przez autora *diada*.

Filozof — zdaniem Nédoncelle'a — to człowiek, który wykorzystuje wszystkie środki, aby dojść do prawdy. W odróżnieniu od badacza nauk ścisłych, filozof nie zadowala się cząstkowym i zjawiskowym opisem rzeczywistości. Filozof nieuchronnie jest metafizykiem: ambicją jego jest poznać początek i przeznaczenie bytów, poczynając od krytycznej analizy fenomenologicznej. Nédoncelle podziela zdanie Blondela, że „dla filozofa świat nadprzyrodzony jest konieczną hipotezą; świat ten odsłania nam jedynie teologia. Blondel, jako filozof, nie wymaga istnienia świata nadprzyrodzonego; wymaga tylko, aby był możliwy. Otóż właśnie

hipoteza świata nadprzyrodzonego, a nie jego efektywne istnienie, warunkuje ważność naturalnej ontologii".³ Dlatego filozofia, wierna swemu powołaniu, nie może uciekać od problemów religijnych, ani też ich wykluczać.

Nédoncelle był nie tylko filozofem ale i chrześcijaninem. W chrześcijaństwie znajduje więc dodatkowe możliwości dla torowania nowych dróg filozoficznych w pogłębianiu problematyki osoby i miłości. Szkicując podstawy metafizyki osoby i komunii interpersonalnej, nasz autor rozwija filozofię Transcendencji, która bierze pod uwagę konkretnego człowieka i chroni się przed popadnięciem w subiektywizm i fideizm.

Zanim prześledzimy główne rysy filozofii osoby i miłości Nédoncelle'a, rzućmy najpierw okiem na jego punkt wyjścia i „filozoficzne nawrócenie”.

OD IDEALIZMU DO PERSONALIZMU

W 25-lecie profesury Nédoncelle'a w Strasburgu, około 300 przyjaciół jubilata z różnych zakątków ziemi — wśród nich uczeni filozofowie i teologowie tej miary, co Jean Guittou, Gabriel Marcel, Gabriel le Bras, Etienne Souriau, Henri de Lubac, Philippe Delhay, Federico Sciacca, Van Breda, Paul Ricoeur, Albert Dondeyne, nasz Jerzy Kalinowski — wydało zbiór jego artykułów i konferencji pt. *Explorations personnalistes* (1970 r.). Dla wielu z nich największą niespodzianką zbioru było zamieszczenie 12 stron końcowych niewydanego rękopisu, napisanego jeszcze w 1926 roku przez młodego Nédoncelle'a *Esquisse d'un volontarisme idealiste*.⁴

Zgodnie z duchem idealizmu lat dwudziestych naszego stulecia młody Nédoncelle zafascynowany jest „ja” uniwersalnym. „Ja”

³ H. Duméry, *Blondel et la religion*, Paris 1954, s. 65, za: M. Nédoncellem, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956, s. 87.

⁴ Wszystko wskazuje na to, że Nédoncelle pełny tekst owego manuskryptu, liczącego około 150 stron maszynopisu, udostępnił np. Wietnamczykowi N. Van Chienowi, przygotowującemu pracę w Louvain o jego personalizmie; Van Chien cytuje bowiem wielokrotnie ów manuskrypt, dodając, że został on powielony w 1963 roku. Manuskrypt ten obecnie zaginął, prawdopodobnie zgodnie z ostatnią wolą Nédoncelle'a został wraz z innymi papierami zniszczony. Ks. prof. Edmond Barbotin ze Strasburga, wykonawca testamentu Nédoncelle'a, powiedział mi (październik 1979), że nigdy owego pełnego tekstu *Esquisse* nie widział. J. Lacroix, który jako przyjaciel Nédoncelle'a otrzymywał odeń wszystkie jego prace drukowane, zapytany przeze mnie listownie (także październik 1979), odpowiedział podobnie: manuskryptu *Esquisse* maszynowego lub powielanego nigdy nie miał w rękach. Uspokoił mnie przy tym, że dla zrozumienia myśli Nédoncelle'a wystarczy to, co ukazało się drukiem (przyp. KB).

uniwersalne — to tajemnicze i idealne podłoże, dzięki któremu mogę poznawać. „Przez sam fakt, że jestem — wyznaje młody Nédoncelle — w istocie poznaję jedynie «ja», pragnę jedynie «ja». W podstawowym znaczeniu (...) jest rzeczą bezsporną i ostateczną, że przez sam fakt bycia osobą, jestem skazany, abym był rzeczywiście sam na świecie i abym pragnął zawsze stać się sam; w jakimś stopniu tego pragnę”.⁵

Młody Nédoncelle stawia sobie teraz klasyczne od czasów Kartezjusza i krytyki jego stanowiska pytanie: „Czyż mogę teraz wyjść z owego «ja» — i w jaki sposób (...); jak moja myśl-działanie objawi mi realne egzystencje różne od mojej?” Poprzez miłość drugich — odpowiada młody filozof, który jest chrześcijaninem. Zadanie to ujęte jest w zdaniu: „Kochać drugiego we mnie dla niego”.⁶ Jest to jednak raczej postulat moralny aniżeli wymóg metafizyczny. Innymi słowy sympatia, życzliwość dla drugiego pobudzają „ja” solipsystyczne do wybicia okien i drzwi, by otworzyć się na świat drugich, ale bastion „ja” pozostaje nadal z istoty swojej odizolowaną monadą. Tak oto młody filozof doświadczył granic idealizmu i znalazł się w impasie.

W takim stanowisku widoczne są zwłaszcza wpływy trzech panów „B”: Bergsona, Blondela, Brunschvicga, których znaczenie dla swej formacji filozoficznej autor jawnie uznaje.

Zauważmy, że młody Nédoncelle rozpoczyna swoją refleksję nad osobą w sposób klasyczny, którego szlak wiedzie od Sokratesa, poprzez Kartezjusza i Husserla: od analizy samotnego *cogito*. Dojrzały Nédoncelle, poczynając od *Reciprocité des consciences* z 1942 roku, zrywa z tą tradycyjną koncepcją osoby, prowadzącą do monadologii. „Inną drogą można i trzeba iść — pisze autor przezwyciężywszy idealizm: drogą wzajemności świadomości, którą zbyt często uważano za złudną i pozbawioną metafizycznego znaczenia”.⁷ Jak wytłumaczyć tę radykalną zmianę naszego autora w podejściu do zagadnienia osoby ludzkiej? Myśliciel nic nie mówi na ten temat. Dwaj komentatorzy, znani autorowi, podają dwie hipotezy tłumaczące ową zmianę stanowiska Nédoncelle'a w analizie osoby.

N. Van Chien, autor książki pt. *Filozofia osoby i miłości według M. Nédoncelle'a*, wydanej w Sajgonie w 1970 roku, proponuje następujące wyjaśnienie. Najpierw zauważa, że około 1932 r., w recenzji poświęconej francuskiemu tłumaczeniu dzieła M. Schelera o *Istocie i formach sympatii*, Nédoncelle szczególnie podkreśla

⁵ M. Nédoncelle, *Explorations personnelles*, Paris 1970, s. 26.

⁶ Tamże — oba miejsca cytowane.

⁷ M. Nédoncelle, *Personne humaine et nature*, Paris 1963, s. 28.

tezę, iż percepcji drugiego nie można wyjaśnić rozumowaniem przez analogię. Stąd Van Chien jest przekonany, że to pod wpływem Schelera Nédoncelle przemyślał swoją teorię osoby z 1926 roku. Czy przesłanki uzasadniają taki wniosek? Nie jesteśmy tego pewni. Lektura jego dzieł pokazuje nieustanny dialog Nédoncelle'a z różnymi wielkimi filozofami. Spośród dawnych najchętniej odwołuje się do Platona, ale nie obcy mu jest Arystoteles i Plotyn, Boecjusz — autor najsławniejszej definicji osoby: *rationalis naturae individua substantia* — i św. Augustyn, św. Anzelm i św. Tomasz z Akwinu. Z nowożytnych myślicieli widać u Nédoncelle'a wpływ Hegla i neoheglistów angielskich, nie mówiąc już o Bergsonie, Blondelu i Brunschvicgu, którego był uczniem (nie przyjął jednak jego idealizmu). Nédoncelle wiele studiów poświęcił myślicielom angielskim XIX i XX wieku i jest jednym z najlepszych znawców Newmana. Życzliwie, ale bez zafascynowania przywołuje myśl Lavelle'a, Le Senne'a i Naberta. Zna fenomenologów: Husserla, Heideggera i Schelera, z których ten ostatni jest mu najbliższy. Żaden jednak tekst nie wydaje się usprawiedliwiać twierdzenia Van Chiena, że Scheler wywarł decydujący wpływ na zmianę Nédoncellowskiej koncepcji osoby.

Drugą hipotezę odnośnie do zmiany koncepcji osoby rozwija przyjaciel autora i wierny świadek jego myśli od roku 1942, Lucien Jerphagnon, profesor filozofii na uniwersytecie w Caen: „Chryścianizmowi trzeba przypisać owo przepracowanie idealistycznej koncepcji osoby u M. Nédoncelle'a”.⁸

Jerphagnon ma na myśli nie „filozofię Kościoła” czyli tomizm, lecz *mysterium fidei*. Przyłgnięcie wiarą do tajemnic chrześcijańskich zobowiązuje do takiego stylu życia, w którym *agape* jest nowym przykazaniem. Bóg — ze swej miłości, którą obdarza ludzi — daje im moc wzajemnego miłowania się. Miłość, pojęta jako dar Boży, konstytuuje podstawę chrześcijańskiego działania. Według chrześcijaństwa miłość jest pierwsza w porządku relacji międzyludzkich. Właśnie tu — zdaniem Jerphagnona — trzeba szukać wyjaśnienia przejścia Nédoncelle'a z idealizmu do interpersonalizmu. Skoro miłość jest czymś tak podstawowym, że może określać tożsamość osobową („Po tym poznają, że jesteście moimi uczniami...” J 13, 35), trzeba porzucić monadyzm, a wziąć za punkt wyjścia relację „ja” do „ty”, by dotrzeć do bytu osobowego. Tak więc to chrześcijańskie Objawienie obdarzyłoby naszego filozofa daną do percepcji filozoficznej. Należałoby tylko wyjaśnić „na forum rozumu filozoficznego spójność metafizyczną

⁸ L. Jerphagnon, *De l'idéalisme au personnalisme: M. Nédoncelle*, R Ph de Louvain t. 69 (1971), s. 401.

wzajemnego doskonalenia osób, a szerzej — komunię bytujących w łonie jakiegoś bytu, który z istoty byłby relacją”.⁹ Chodzi tu oczywiście o Boga, który jest *par excellence* osobą i relacją.

Oto dwie hipotezy tłumaczące przyczyny przejścia Nédoncelle’a z pozycji idealizmu do interpersonalizmu. Być może nie są one od siebie tak odległe, jakby się pozornie wydawało. Albowiem Scheler — uznając *de iure* rozróżnienie między wartościami religijnymi i wartościami etycznymi — sądził, że *de facto* nie można oddzielać postawy moralnej od postawy religijnej. Zwieńczeniem myśli Schelera jest Najwyższa Istota — Bóg, pojęty głęboko po chrześcijańsku. Tak więc chrześcijański teizm byłby miejscem, gdzie schodzą się obie przedstawione powyżej hipotezy.

RELACJA LUDZKA „JA” I „TY”

Przypomnijmy: refleksja dojrzałego Nédoncelle’a nad osobą porzuca klasyczną drogę rozważań o samotnym *cogito*, a bierze za punkt wyjścia wzajemną relację „ja” i „ty”. Istotę wszelkiej relacji „ja” i „ty” stanowią nie obojętność lub nienawiść, lecz miłość. Miłość — to zdecydowana wola wzajemnego doskonalenia się. O jakie doskonalenie tu chodzi? O to najgłębsze, a więc widziane na płaszczyźnie personalistycznej. „Ja” pragnie doskonalenia „ty” jako osoby. „Ty” akceptuje miłość wychodzącą od „ja” i odpowiada na nią wzajemnością. Wzajemne doskonalenie się — to wola sprzyjająca wzajemnemu rozwojowi osobowemu „ja” i „ty”. Nédoncelle odrzuca koncepcję Sartre’a z *L’Être et le Néant*, który wynaturzenia miłości — sadyzm, masochizm, chęć zawładnięcia drugim — uważa za istotę miłości, a wskutek tego odrzuca miłość. Instynkt zawładnięcia drugim jest ruchem egoistycznym, dośrodkowym. Natomiast wszelkie wzajemne doskonalenie się osób jest ruchem altruistycznym, odśrodkowym, a więc zasadniczo odmiennym od pierwszego. Słowem nie instynkt zawładnięcia drugim, lecz wzajemne doskonalenie osób jest istotą miłości.

Ale o jakiej miłości tu mowa? Albowiem fenomenologia zna całą gamę form miłości: oblubieńczą i rodzinną, przyjaźń i poświęcenie się wielkiej sprawie, miłość platoniczną i tzw. miłość bliźniego. W tych wszystkich konkretnych formach miłości obecna jest zawsze istota miłości jako wzajemność świadomości. Miłość ta jest pierwszym momentem wszelkiego poznania intersubiektywnego, czyli poznania drugiej osoby nie przez rozumowa-

⁹ Ch. Lefèvre, *Actualité de Maurice Nédoncelle*, *Mélanges de Science Religieuse*, r. 32 (1975), s. 78.

nie analogiczne, lecz przez ogład — intuicję. Wzajemność świadomości jest również taką postacią miłości, która wszelkie załamane siły pobudza do przewyciężenia siebie i spełnienia się we wzajemnym doskonalaniu osób. Cechą charakterystyczną każdej osoby — owego rozumnego indywiduum — jest to, iż jest bytem, którego indywidualność odkrywa się i świadomie rozwija jedynie w przyłgnięciu do tego, co uniwersalne. Bez kontaktu z tym, co uniwersalne, osoba ludzka degraduje się i jest w sprzeczności ze sobą.

Jak zatem przedstawiają się główne linie wzajemności interpersonalnej „ja” i „ty”?

1. Wzajemność interpersonalna „ja” i „ty” jest przede wszystkim pierwotną daną percepcji osób. W tym miejscu trzeba wyjaśnić, co rozumie Nédoncelle przez słowo „dana”? Słowo to posiada u naszego autora specyficzny sens. Z punktu widzenia personalisty, wyróżnia on w poznaniu osobowym trzy rodzaje „danych”:

a) *Dana-przeszkoda*: to świat rzeczy, nasze ciało i nasza psychika, które stanowią pewną przeszkodę w poznaniu autentycznego rdzenia osobowości ludzkiej. Po Kancie — twierdzi Nédoncelle — prawie całe poznanie ograniczyło się do poznania świata materii (podmiot—przedmiot). Natomiast poznanie interpersonalne (podmiot—podmiot) pozostało w cieniu, ze szkodą dla samego poznania ludzkiego, które logicznie wiąże się z poznaniem osoby: Kant zająwszy się pierwszym, wkrótce zmuszony był zająć się drugim. W pozytywizmie poznanie materii było jedynym poznaniem rzeczywistości, czego konsekwencją stało się traktowanie człowieka jako rzeczy, jako przedmiotu, a nie jako myślącego podmiotu.

b) *Dana-dar*: to wartości absolutne, jak dobro, piękno i prawda, które wzbogacają nasz byt osobowy.

c) *Dana-dawca* to — jak sama nazwa wskazuje — dar identyfikujący się z samym ofiarodawcą. Przypadek ten ma miejsce w poznaniu interpersonalnym: osoby nie można bowiem poznać, jeśli ona w jakiś sposób nie daje siebie temu, kto ją kontempluje.

Otóż daną pierwotną percepcji osób jest według Nédoncelle'a właśnie ów trzeci rodzaj, w którym dana nie jest przeszkodą dla poznania osobowego i w której dar utożsamia się z dawcą: osoba daje siebie w darze drugiemu. Dopiero wówczas może dojść do poznania interpersonalnego (podmiot—podmiot).¹⁰

¹⁰ M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957, ss. 101—120.

Albowiem osoba nie jest poznawalna, jeśli ona nie daje siebie w jakiś sposób drugiemu, który ją kontempluje. Samo jej przyzwolenie na obecność w świecie jest już aktem; każdy przyjmuje i daje swój byt w akcie percepcji. Owemu minimum wzajemności odpowiada również minimum początkowej miłości, w której uczucie, poznanie i wola doskonalenia stanowią niepodzielną całość.

2. Wola doskonalenia odznacza się radykalną ciągłością i niejednorodną tożsamością (*identité hétérogène*) „ja” i „ty”, to znaczy wspólnotą podmiotów jako podmiotów. Trzeba dodać, że Nédoncelle wyróżnia w każdym podmiocie osobowym trzy warstwy: „ja” przedmiotowe, czyli stronę psycho-fizyczną człowieka; „ja” empiryczne lub pozytywne, czyli świadomość siebie zwaną inaczej czystą podmiotowością, która nigdy nie jest dana samotnie, lecz pragnie wciąż siebie przekraczać; „ja” idealne, które odkrywa siebie w percepcji drugiego, a zwłaszcza w boskim „Ty”. „Ja” idealne istnieje w komunii z „ty”, ale nie traci swej tożsamości. Przeciwnie, „ja” idealne odkrywa w „ty” swoją tożsamość, oczyszczoną z wszystkiego, czym nie jesteśmy.

3. Miłość międzyludzka jest skuteczna i wymagająca. Nawet miłość męczenników — choć odrzucona przez ich prześladowców — pozostawia trwałe ślady w duszy oprawców (Newman). Wzajemna miłość realizuje się etapami w podwójnej, pracowitej historii podmiotów, które jednoczy. Rozwój wzajemności nie może się obyć bez uznania, że jesteśmy wciąż czyimiś niewdzięcznymi dłużnikami, bez rozpoznania naszych dobroczyńców i otrzymanych darów, bez których nie potrafilibyśmy żyć. Przychodzi chwila dojrzałej świadomości, gdy miejsce rozkazu zajmuje propozycja, miejsce rywalizacji — wspólnota działania. Tworzy się harmonia za obopólną zgodą i przy obopólnej współpracy. „Ja” i „ty” nie znikają, a jednak silniejsze stają się „my”. Każdy jest wezwany do pomnażania daru, jaki otrzymuje, i samej relacji, która go ustanawia w jego pierwotnym bycie.

4. Rozwój międzyludzkiej wzajemności i gruntowna przemiana „my” są zawsze ograniczone: nigdy nie dosięgają głębi naszych bytów. Dwie świadomości mogą stać się dla siebie przezroczyste i synergiczne, lecz nigdy nie stwarzają jedna drugiej, a tylko spotykają się. Co więcej, chwile ich wzajemności są rzadkie, przelotne, przerywane przeciwnymi dążeniami lub rywalizacją. Poza tym wspólnota ludzka zdaje się stawiać opór reżymowi diady: wątpliwe, aby trzy lub więcej świadomości mogły być w jednoczesnej i równej zażyłości tak, ażeby każda z nich żyła równym stopniem wzajemności z pozostałymi.

RELACJA LUDZKO-BOSKA „JA” I „TY”

Wzajemność międzyludzka wielu świadomości, ich różnorodny wpływ na siebie stawiają od razu problem istnienia „Ja” transcendentnego, które jest niejako ostatecznym zwornikiem dla wszystkich ludzkich świadomości, jako ich początek i kres rozwoju. Kto może być takim „ja”, które byłoby ostateczną uniwersalną perspektywą dla wszystkich ludzkich świadomości i które wpływałoby na nie w sposób zasadniczy? Nédoncelle jest przekonany, że bez postawienia tych problemów personalizm byłby jedynie jakąś nową wersją fenomenizmu. Sądzi on — za Bergsonem i Schelerem — że fenomenologia łączy się z metafizyką i nie może uciec przed zagadnieniami metafizycznymi.

Odpowiedź Nédoncelle’a na postawione pytania jest jasna i wyraźna: ani siły natury, ani inne „ja” stworzone nie wyjaśniają pojawienia się owego „Ja” transcendentnego, które jest ostateczną perspektywą uniwersalną dla wszystkich „ja” stworzonych. „W ten sposób dochodzimy do odnalezienia naszej wielkości w samotności — pisze Nédoncelle — a tą wielkością jest Bóg. Jest to co najmniej Bóg każdej świadomości, a ponadto Bóg każdego spotkania świadomości, jedynie zdolny obdarzyć je ich własną oryginalnością i zabezpieczyć ich ciągłość. Jestem przez Niego chciany, ilekroć pragnę mojego bytu, i otrzymuję go. Idę za Nim, pociągnięty Jego metafizycznym prymatem, który poświadcza moje najbardziej podstawowe „ja”. Ale ów Bóg, z którego wytryska moja osoba i którego duch pragnie mnie jako takiego, może być jedynie Osobą i to najdoskonalszą. (...) Nasze świadomości rodzą się na obraz Świadomości, która je całkowicie przenika i obejmuje”.¹¹

Z drugiej strony — zdaniem Nédoncelle’a — personalizm wyklucza możliwość politeizmu. Jeden Bóg wszystkich świadomości nie może być bowiem rozmieniany na drobne, to znaczy na atrybuty czy odrębne bóstwa, skoro jest On jednością jednoczącą niepowtarzalne istoty osobowe. Personalizm da się natomiast pogodzić z Trójcą Osób: „ja” nie istnieje bowiem bez jakiegoś „ty”, a różność stworzeń w stosunku do Stwórcy nie, przekreśla wyższości ontologicznej Stwórcy.

Relacja „ja” z boskim „Ty” charakteryzuje się dwiema cechami: bardziej od innych jest skuteczna i krucha zarazem. Z jednej strony nie potrafimy się wymknąć zasadzie wpisanej w nasz byt, wzywającej nas do uniwersalnej doskonałości; z drugiej strony bezustannie możemy się przeciw niej buntować, nadużywając naszej wolności. „Nic nie jest łatwiejsze od negacji Boga w słowach,

¹¹ Tamże, s. 249n.

gdyż prawdziwy Bóg milczy i daje siebie w milczeniu: jako płód-na transcendencja wobec naszych światów i jako najbardziej immanentne ich prawo".¹²

Większość dowodów rozumowych na istnienie Boga opartych jest o zasadę przyczynowości. Nédoncelle także odwołuje się do przyczyny-celu naszego bytu, ale w sposób odmienny od klasycznych dowodów kosmologicznych, które wychodziły od analizy zjawisk, by dojść do Pierwszej Przyczyny. „Przyczynowość — mówi Nédoncelle — na której się opieramy, dotyczy tylko Boga: nasz byt Go określa jako swego Stwórcę i swój cel. (...) Nie widzimy wszystkiego w Bogu, lecz możemy dostrzec Boga we wszystkim; a Jego obecność, łącząca wszystko od wewnątrz, chroni bezpośrednią uniwersalność naszej wiedzy, chociaż nasze poznanie jest fragmentaryczne, a nasze ludzkie wzajemności są diadami”.¹³

ŚWIAT NIEOSOBOWY

Świat osób nie istnieje i nie rozwija się w sielankowej atmosferze. Przeciwnie, światu osób nieustannie zagraża depersonalizacja zarówno ze strony samej natury, jak też i ze strony kruchości pierwiastka osobowego. Na kruchość struktury osoby ludzkiej składają się między innymi: dystans duchowy „ja” wobec siebie, wobec drugiego i wobec Boga; obiektywność nauki — język teoretyczny zuboża dialog intersubiektywny. Zagrożenia dla osoby ze strony natury: zakorzenieni jesteśmy w naturze poprzez ciało i psychizm witalny, a poddani alienacji naszej duchowej istoty; natura sprzyja uogólnieniom (gatunki, rodzaje), co jest przeciwieństwem uniwersalizacji i rozkłada naszą spójność.

Nédoncelle wszystkie te fakty bierze pod uwagę. Jest on wierny swym pierwszym założeniom, ale się nimi nie zadowala. Nie wyrzekając się personalizmu, wciąż odkrywa nieprzewidziane regiony i dodatkowe zadania. Bogatszy o coraz nowe doświadczenia, zaczyna coraz lepiej rozumieć, że osoba nie może zrealizować się bez wysiłku. A wszystkim, którzy starają się zrealizować siebie, służy radą: trzeba uzbroić się w odwagę i wiarę; wbrew przemożnym siłom depersonalizacji i separacji, możliwy jest pełny rozwój osoby jako komunii świadomości, komunii otwartej na wszystkich ludzi i na Boga.



¹² Tamże, s. 250.

¹³ Tamże, s. 252.

Czytelnikowi polskiemu znane są dzieła i poglądy Emmanuela Mouniera oraz ruch personalistyczny związany z pismem *Esprit*. Warto wiedzieć, że Mounier bezskutecznie zabiegał o pozyskanie Nédoncelle'a dla swego pisma i ruchu, proponując mu coś w rodzaju roli głównego ideologa. Nédoncelle całe życie trzymał się na uboczu głównych prądów myślowych, ze wszystkimi — jak sam to zaznacza — zaletami i wadami takiej sytuacji. Choć personalista, z ruchem Mouniera nie chciał się wiązać zapewne z dwóch powodów. Po pierwsze, zrażał go personalizm-manifest Mouniera, będący niejako orężem w walce z indywidualizmem i totalitaryzmem. Po wtóre, w łonie personalizmu Nédoncelle zajmuje szczególne miejsce przez swój „intymizm”, penetrujący najgłębsze wnętrza życia osobowego — komunie osób. Nie neguje on znaczenia społeczeństwa, ale nieufny jest wobec „zaangażowania”, które oznaczałoby nadmierne podporządkowanie osoby siłom społecznym.

Poprzez religijną inspirację swojej myśli, analizę intersubiektywności, dowartościowanie miłości w poznaniu i rozwoju osoby, Nédoncelle bliski jest pod wieloma względami innym personalistom współczesnym, bądź o proveniencji judaistycznej — Buber, Levinas, bądź też chrześcijańskiej — Scheler, Marcel, Mounier, Bierdiajew, Lacroix. Podobieństwa te w niczym nie podważają oryginalności Nédoncelle'a.

Interpersonalizm Nédoncelle'a — choć nie jest tak głośny jak przed 20 laty — wciąż inspiruje myślicieli, np. w filozofii religii — Charles Lefèvre'a w Lille, czy teologów, np. moralistę, następcę znanego Ph. Delhaya — Henri Wattiaux w Louvain-la-Neuve. Nédoncelle zawsze wysoko cenił twórczą krytykę i kontynuację swej myśli; natomiast irytowało go bierne powielanie jego poglądów. Wydaje się, że nasz autor należy do tych myślicieli, z którymi obcowanie — poprzez utrwalone słowo — pobudzić może do twórczego myślenia i działania nie tylko specjalistów, lecz także szerszy krąg odbiorców. Przytoczmy dla przykładu fragment odczytu wygłoszonego przez Nédoncelle'a na Kongresie Moralistów Europy w Strasburgu 1973 roku na temat manipulacji osobą:

„Wychowawca pragnie ukształtować istotę wolną, pozwalając jej odkryć własne powołanie — wszystko z szacunkiem dla prawdy. Naśladuje on wolę Stwórcy, który nam pozwala istnieć wolnymi. Ale nie będąc Stwórcą, wychowawca może tylko obudzić osobę już obecną, chociaż ona dopiero szczebioce i jest zaledwie obietnicą (...). Czym różni się manipulator od wychowawcy? Tym, że się niezbyt interesuje osobowym rozwojem drugiego i narzuca mu obcy dlań sposób bycia. Manipulator wcale nie bierze pod uwagę

potencjalnych możliwości drugiego, lecz opiera się na modelu całkowicie obcym dla niego".¹⁴

Wydaje się, że personalizm, ze swej istoty broniący godności i prymatu osoby w obliczu wszelkiego typu manipulacji człowiekiem, nigdy nie przestanie być aktualny.

Ks. Kazimierz Bukowski

MAURICE NÉDONCELLE

ISTOTA MIŁOŚCI

I. WOLA DOSKONALENIA¹

Spośród wszystkich znaczeń, odnoszących się do tego samego wyrazu, należy wybrać to, które jest najbardziej autentyczne, które może zdać sprawę z anomalii, wynaturzeń, a nawet zboczeń w rozumieniu analizowanej przez nas rzeczywistości. Otóż elementem odpowiadającym temu wymaganiu, który powinien przede wszystkim znaleźć się w poszukiwanej przez nas definicji miłości, jest element następujący: miłość jest wolą doskonalenia. „Ja”, które kocha, przede wszystkim pragnie istnienia „ty”, poza tym pragnie autonomicznego rozwoju tego „ty”; chce jednak, by ów autonomiczny rozwój — o ile to możliwe — harmonizował z wartością, jaką „ja” przeczuwa dla „ty”. Każda inna postawa jest nieśmiałym zatrzymaniem się na progu świątyni, albo też upodobaniem egoistycznym własnego odbicia w zwierciadle. Miłość we właściwym tego słowa znaczeniu istnieje tylko wówczas, gdy są dwie osoby i gdy „ja” usiłuje wyjść ku drugiemu, aby go traktować jako coś najbardziej rzeczywistego, nie jako widowisko, ale jako realne duchowe istnienie i jako podmiotowość w całym tego słowa znaczeniu.

¹⁴ M. Nédoncelle, *La manipulation des esprits*, w pracy zbiorowej pod red. Ch. Roberta, *L'Homme manipulé*, Strasbourg 1974, s. 56n.

¹ Wyrażenia francuskie *volonté de promotion* i *promouvoir* są trudne do przetłumaczenia na język polski. Proponujemy odpowiedniki polskie: „wola doskonalenia” i „doskonalić, udoskonalać”. Wydaje się, że odpowiedniki te dobrze oddają myśl autora (przyp. tłum.).

Max Scheler zdefiniował miłość w sposób częściowo zgodny z naszą propozycją, ale który ostatecznie bardzo się od niej różni. Według Schelera miłość jest ruchem intencjonalnym, dzięki któremu ukazuje się wyższa wartość jakiegoś konkretnego bytu. Miłość nie jest nigdy umotywowana poznaniem jakiejś wartości, którą ów byt już zrealizował w swej empirycznej egzystencji. Dlatego można się przywiązać tak do zbrodniarza, jak i do świętego. W obu wypadkach kochający wznosi się ku temu, co doskonałe i szlachetne w bycie, w jakim jest zakochany; a ta doskonałość trwa w swojej sferze wartości, jakiejkolwiek by było dotąd faktyczne postępowanie ukochanego.² Ale co jest przedmiotem miłości? Może on być trojaki. Przedmiotem mojego przywiązania może być strona vitalna drugiego człowieka i najwyższą wartością, jaką w nim przeczuwam, taką, która jest np. zwieńczeniem płciowości, jest fascynująca odmienność tego bytu. Mogę się wznieść na wyższy poziom i kochać rzeczywistość psychiczną drugiego człowieka; ta nowa postać doprowadzi mnie do wartości kultury i prawdy. Wreszcie na najwyższym stopniu pociągnie mnie aspekt duchowy drugiego, a wartością, którą spostrzegam, jest w tym wypadku sama osoba drugiego człowieka. Moralną jest tylko miłość osobowa; dobro nie jest tu zresztą czymś zewnętrznym dla „ty”, jest ono samym „ty”.³

Analiza ta zawiera wiele ziaren prawdy. Ale Scheler dorzuca do swej tezy uściślenia, które wobec niej budzą sprzeciw. W miłości, tak jak on ją pojmuję, nie ma nic do zrealizowania. „Czegoż może pragnąć matka — pyta Scheler — kontemplując z miłością śpiące dziecko?” Czynna, wychowawcza postawa jest może konsekwencją miłości, ale nie jest istotną dla niej. Także wyrzuty sumienia syna marnotrawnego, jego wola poprawy harmonizują niewątpliwie z uczuciem, jakie żywi dla swego ojca, ale te dyspozycje są obce dla samego ucznia. Jest rzeczywiście rzeczą niemożliwą, by Scheler wprowadzał wolę do miłości, wola bowiem —

² Byt i wartość — według Schelera — to dwa oblicza tej samej rzeczywistości. Byt poznajemy dzięki rozumowemu wnioskowaniu. Natomiast wartość — to, co wzniosłe, szlachetne w bycie — odsłania nam intuicja, która jest emocjonalną, pełną miłości kontemplacją, oglądem rzeczy (przyp. tłum.).

³ Przypomnijmy, że dla Schelera osoba jest radykalnie oddzielona od świadomości psychicznego „ja”: jest to centrum ponad-świadome aktów intencjonalnych niejednorodnych (np. uczuć i przedstawień). Wynika z tego, że pewne społeczne rzeczywistości — np. naród — mogą być osobami. Miałbym wiele zastrzeżeń co do tego dowodu i wniosku. Bez wątpienia osoba nie wydaje mi się utożsamiać z tym, co zwykle nazywa się psychiczną świadomością, ale zawiera ona w sobie jakiś rodzaj świadomości: rodzaj ten wiąże się z jakimś „ja” (je) i wyraża je w życiu psychicznym w formie „ja” (moż). Otóż tylko metaforycznie można mówić o jakiejś podmiotowości tego rodzaju grup społecznych.

jego zdaniem — jest jedynie władzą wykonawczą, jest pozbawiona wszelkiej intencjonalności lub własnego ukierunkowania.

Obawiam się, że taka decyzja zamknięcia miłości w uczuciowej kontemplacji jest poważnym błędem. Jeżeli u samych podstaw oddzielimy uczucie i poświęcenie, miłość jest zniszczona. Pierwszy poryw „ja” jest nie tylko wzlotem ku drugiemu i ku jego wewnętrznej wartości — co tak wspaniale wykazał Scheler; jest to także energia zdolna do realizacji, która pragnie przyczynić się do istnienia i do rozwoju drugiego. Nie chodzi tu o to, by cię niezdarnie prowadzić do jakiegoś zewnętrznego celu, ani o to, by wpadać w irytującą manię użycia ciebie jako środka do osiągnięcia wartości niezgodnych z twoim jedynym powołaniem. Ale chodzi o to, by twojej niepowtarzalnej osobowości dać spójność i doskonałość oraz pracować nad tym, abyś stał się bytem nieskończenie wolnym, nie spiętym. Miłość nie jest leniwym odpoczynkiem w kontemplacji pięknego obrazu, lecz (...) dynamicznym działaniem, pełnym rozmachu zaangażowaniem, zmierzającym do spełnienia się „ty”. A nawet miłość rozumiana jako kontemplacja, powinna być miłością czynną.⁴

Czy oznacza to, że wola doskonalenia jest wolą stwórczą? Być może. Z reguły kochający pragnie tworzyć integralnie byt ukochanego. Ludzka świadomość⁵ nie może jednak pretendować do takiej mocy. Próbuje utrwaląć istnienie „ty” lub przyczyniać się do jego rozwoju. Ale zawsze jesteśmy pod jakimś względem zbyt mali i słabi. Często ta nasza władza istnieje tylko w naszej wyobraźni; np. pisarz, którego postaci żyją na papierze, wybelkocze czasem coś nowego, ale jego twory są martwe, nie potrafią się ożywić. Dajemy chleb dziecku i pomagamy mu w jego fizycznym rozwoju; oddajemy przysługę przyjacielowi, wpływamy na świadomość i modyfikujemy jej jakość. Ale człowiek nie stwarza człowieka.

Ktoś jednak zarzuci: ale przecież go rodzi. Czy jest to naprawdę zarzut? W tym punkcie zgadzam się z Schelerem: prokreacja nie jest związkiem duchowej przyczynowości. Nie ma bezpośredniej ciągłości między rodzicami a duszą dziecka. *Ingenium* syna spada

⁴ Posługiwałem się *Nature et forme de la sympathie*, Paris 1928, która jest najbardziej znaną książką Schelera w tej kwestii. Ale wydaje się, że autor poszerzył pod pewnymi względami swoją koncepcję, gdy w innych pracach stwórcą miłości chrześcijan przeciwstawił miłości zachowawczej Greków. Por. *Le sens de la souffrance*, Paris 1936, ss. 154—155.

⁵ Słowa *conscience humaine* lub *conscience* przełożono dosłownie na język polski: „ludzka świadomość” lub „świadomość”. Wyrażenie „świadomość” jest właściwie u Nédoncelle’a synonimem osoby. Aczkolwiek słowa „osoba”, „osobowość” lepiej brzmiałyby po polsku niż słowo „świadomość”, tłumaczenie pozostało wierne oryginałowi (przyp. tłum.).

z nieba na ziemię; w tej mierze, w jakiej syn jest sobą, *ingenium* nie jest dziedziczne, nie ma proporcji między nim a *ingenium* rodziców. Jego przyjsie jest w gruncie rzeczy niezależne od rodzicielskiego zamiaru. Akt seksualny jest subiektywnie wyrazem małżeńskiej czułości i nie zawiera w sobie, z tego punktu widzenia, niczego więcej. Fakt, że poczęcie dziecka może mieć miejsce niezależnie od myśli o potomstwie, wystarczyłby do osłabienia przekonania o rzekomej mocy stwórczej rodziców. Małżeńska miłość z pewnością może obejmować pragnienie dziecka i przenikać tym zamysłem akt seksualny, który z początku jest tego zamysłu pozbawiony. Moralista nie będzie tu szczędził małżonkom dobrych rad. Ale ostatecznie przyjsie dziecka jest zawsze darem i niespodzianką. To, co jest dziedziczne, nie jest zamierzone przez rodziców; przekazują się przez potomstwo jedynie podobieństwa lub powtórzenia cech. Otóż dziecko jest czymś innym niż wiązka cech. Jest załączkiem nowej osobowości, która dokona wyboru w zespole odziedziczonych cech, stopniowo integrując je według schematu niemożliwego do przewidzenia. Z punktu widzenia jedynie duchowej przyczynowości, która zakłada świadomą wolę doskonalenia, wpływ na dziecko może się zacząć dopiero wówczas, gdy ono już istnieje w rodzinie. Nigdy nie stwarzamy drugiej świadomości, lecz tylko ją znajdujemy. Początkowa odległość między tą świadomością a nami jest nie do pokonania. W geometrii dusz najpierw są linie równoległe; dopiero potem losy ludzkie się stykają lub przecinają.

Mądrość Platona nie myliła się w tym względzie. W naszym ludzkim doświadczeniu — uczy on — początkiem miłości jest urok (*aimabilité*) ukochanego. Przyjmujemy ukochanego, odkrywamy w nim racje, aby go kochać nawet wtedy, gdy jest on nikczemny lub podły. A strumień miłości spływa z ukochanego na kochającego, by się wzbogacić i uintensywnić w powracającej fali od kochającego do ukochanego. Lecz Platon — przyznaję — nie zdaje sobie dość dobrze sprawy z bezinteresownego porywu, który wraca do kochającego, a który jest proporcjonalny do wzniosłości jego miłości. Jeżeli istnieje jakaś konieczność w miłości, istnieje w niej również kwiat wolności. Miłość jest percepcją, ale także inwencją. Autonomię, którą chce dać, musi najpierw sama zdobyć. Jeśli miłość zawsze zdobywa to, co chce dać, to na to, by dawać coraz więcej, przyjmując coraz mniej. Samo przyjęcie zmierza do tego, by być owocem świadomego działania. Doświadczenie przyjmowania pociąga za sobą potwierdzenie go; z tą chwilą jest czymś świadomie chcianym.

Jeśli kochający nie jest w pełni stwórcą, czy należy stąd wnioskować, że pragnie usunąć się dla doskonalenia „ty” i że to dosko-

nalenie urzeczywistnia się tylko przez usunięcie się? Ta druga skrajność nie wchodzi w rachubę. Co się tyczy dóbr materialnych, prawdą jest, że szczerą miłość ma być gotowa do trudu dzielenia się z drugimi; miłość ta często cierpi z powodu dotkliwego braku środków materialnych. Ale choć bywa, że tragiczne staje się przypisywanie pierwszeństwa potrzebom ukochanego, to jednak nie przez samą wolę doskonalenia ukochanego kochający niszczy i niweczy siebie samego. Nie może przekreślić tego, co go konstytuuje, to znaczy pragnienia siebie dla drugiego. Bo w jakiż sposób przekreślenie siebie spowodowałoby automatycznie rzeczywisty postęp w drugim? Metafora dobrowolnego ograniczenia swojego „ja” niczego nie tłumaczy.

Ta pierwsza seria rozważań prowadzi nas ostatecznie do początkowego twierdzenia i każe dorzucić doń następującą uwagę: w miłości „ja” jest przekonane, że może wpływać na drugą świadomość i powodować w pewnej mierze wzrost jej rzeczywistości duchowej, która istnieje sama dla siebie w jego obliczu. Każdy kochający do tego dąży, a jeśli mu się to odbierze, to odbiera mu się samą miłość. Jego zamiar, złudny czy prawdziwy, opiera się na owym podstawowym przeświadczeniu, że jedna świadomość może wpływać na drugą.

II. WOLA WZAJEMNEGO DOSKONALENIA

Kochać, to znaczy pragnąć być kochanym, a nawet w pewnym sensie kochać mieści w sobie fakt bycia kochanym. Zdaję sobie sprawę, że tym podwójnym twierdzeniem wzbudzę zdziwienie. Moi oponenci zarzucą mi, że zatruwam bezinteresowność egoizmem. Oskarżą mnie również o to, że chimery biorę za rzeczywistości. Czyż nie jest zbyt oczywiste, że uczucie nie zawsze bywa odwzajemnione? Jednakże nie widzę, jak mógłbym się wyrzec moich paradoksów.

§ 1. Ażeby się usprawiedliwić, najpierw przedstawię krytycznie pogląd sprzeczny z moim. Pogląd ten został znakomicie wyłożony we francuskim tłumaczeniu książki Nygrena *Eros et Agape*.⁶ Oto, jak pojmuje miłość ów luterński myśliciel. Istnieją dwa rodzaje miłości. Pierwszy jest *erosem*, czyli pragnieniem czegoś lepszego. Jest to arystokratyczna aspiracja ludzkiego „ja”, które chciałoby się wznieść do boskiego poziomu. Pragnienie to może być spełnione jedynie wówczas, gdy jego przedmiotem jest sam Bóg. Znaj-

⁶ Aubier, 1944.

duje ono swe uzasadnienie w *percepcji* piękna, jawiącego się w owym najwyższym przedmiocie pragnienia. Drugim rodzajem miłości jest *agape*: to dar i ofiara z siebie złożone ukochanemu; *agape* tworzy wartości swojego przedmiotu. *Agape* jest spontaniczna i bezinteresowna. Wcale nie powoduje się doskonałością ukochanego. *Eros* jest miłością dośrodkową, natomiast *agape* — odśrodkową. Oba te duchowe poruszenia nie mają ze sobą nic wspólnego.

Owo psychologiczne przeciwstawienie — kontynuuje nasz autor — posiada swe korzenie w historii. Grecy filozofowie znali *erosa*; chrystianizm objawił nam *agape*. W perspektywie hellenistycznej miłość wyraża naturę człowieka i odpowiada jego dążeniu do doskonałości. Z pewnością nie możemy mieszać *Venus* w zwykłym znaczeniu z *Venus* niebiańską: jest oczywiste, że *eros* jest szlachetny. Mimo wszystko pozostaje tu jednak jakiś subtelniejszy egoizm. Jego postulatem jest to, ażeby dusza ludzka posiadała wartość boską, ukrytą w głębi samej siebie; zaś celem, do którego zmierza, jest przebóstwienie „ja”. Dzięki miłości w duszy budzi się pragnienie, aby ponownie połączyć się z absolutną doskonałością, od której na ziemi jest oddzielona, a za którą stale tęskni. Kochający jest zakochany w sobie, a z kolei pragnie osiąść Boga, ażeby wznieść się do boskości. Co się tyczy miłowania innych bytów ludzkich, ta miłość może być jedynie środkiem dojścia do siebie i do Boga. Bliźni jest szczyblem służącym do wzniesienia się ku temu, co boskie. Naszych bliźnich słusznie możemy uważać jedynie za środek służący naszemu wyniesieniu: kochamy ich *propter Deum*.

Agape — przeciwnie — to miłość nadprzyrodzona pochodząca od samego Boga, która w Nim tylko istnieje samoistnie; zstępuje ona ku nam jako dar dzięki ofierze Najwyższego. My, którzy jesteśmy jej przedmiotem i którzy ją przyjmujemy, jesteśmy tylko nędznymi stworzeniami. Nasze „ja” samo w sobie wcale nie jest godne miłości, nie ma do niej żadnego prawa, nie ma w sobie żadnej wewnętrznej wartości. Jeżeli kochamy bliźniego, to dlatego, że boska *agape*, przenikając nas, pobudza nas do takiego działania jako przyczyna sprawcza, a nie jako przyczyna celowa. W prawdziwej chrześcijańskiej tradycji nasz bliźni nie musi się obawiać, że będzie traktowany jako zwykły środek *propter Deum*... Człowiek jest kochany przez człowieka, ponieważ wymaga tego dar pochodzący od Boga, a dar ten jest całkiem bezinteresowny: jest to dar czysty i wolny od jakiegokolwiek skażenia egoizmem. Jedynie *agape* szanuje i ustanawia prawdziwą „filantropię”. W sposób widoczny potwierdza to ewangeliczne przykazanie miłości nieprzyjaciół. Postawa taka bowiem jest niezrozumiała dla po-

gańskich filozofów, troszczących się bez reszty o to, by móc cieszyć się rozkoszami bogactw Dobra samego w sobie.

Nygren mniema, że niemożliwa jest synteza obu historycznych form miłości. Św. Augustyn ukuł pojęcie pośrednie — *caritas*, które miesza nowotestamentalną *agape* z greckim *erosem*; a teologowie średniowieczni często szli za tym błędem lub rozbudowywali go w system; ale ten cement nigdy nie trzymał mocno. Są to kompromisy, które rodzą nierozwiązywalne trudności i powodują ciągle kryzysy w myśli ludzkiej. Owe usiłowania były wszakże pożyteczne: ich okresowe niepowodzenia jaśniej ukazywały właściwe pojęcie *agape*. Dzięki kolejnym „reformom” świadomość chrześcijańska dojrzała do precyzji, rozumiała własną oryginalność i swój nadprzyrodzony charakter. Zbawienie miłości nie pochodzi od człowieka, którego natura jest jedynie pragnieniem; zbawienie przychodzi z nieba, wstrząsa pragnieniem i je przekracza, gdyż zbawienie jest darem.

Taka jest teza. Jest ona jasna, elegancka i radykalnie dualistyczna. Czasem da się wspaniale rozwinąć. Jednak przyznaję, że — biorąc wszystko pod uwagę — nie mogę jej podzielać. Na pierwszym miejscu zarzuciłbym owej tezie, że niszczy wkład człowieka i uniemożliwia wszelki dialog między stworzeniem a Stwórcą, lub nawet — bardziej ogólnie — między ukochanym a kochającym. Przekreśla ona ideę wzajemnej miłości. Teza ta skazuje Boga na samotność. Do czego można sprowadzić odpowiedź, jakiej udzielimy Panu? Do przyjęcia łaski i do posłuszeństwa. Czy to jest miłość? W tym przypadku byłby to *eros* lub *agape*. Jeśli to *eros*, postawa ukochanego jest egoistyczna i godna potępienia. Jeśli to *agape*, winna być w formie, jaka może wytrysnąć ze stworzenia. Otóż, wydaje mi się, nie będzie to taka miłość, która przychodzi od Boga i jeszcze nie napotkała naszego bytu, ale taka, która się w nas wpisuje, aby się odrodzić i — zgodnie z naszą osobowością — skierować się ku Bogu. Zatem częściowo wracamy do odrzuconego pojęcia dobrego *erosa* czy do pojęcia jakiejś łaski stworzonej, dublującej *agape*. Czyni nas ona naśladowcami Boga i podnosi naszą naturę do stanu nadprzyrodzonego, nie niszcząc osobowej spontaniczności. W komunii z Bogiem nasze „ja” jest wyzwolone ze swego zasadniczego egoizmu; osobowość rozwija się w transcendencji, a nie jest z niej wykluczona. Ale odtąd nie wyjaśniamy już — jak to czyni Nygren — zmiennych kolei boskiej miłości, która siebie w nas miłuje. Odrzucamy jego tezę, aby zachować możliwość wzajemnej miłości.

Pozostaje ostatnia hipoteza: posłuszeństwo łasce nie byłoby ani *erosem*, ani *agape*. Ale z definicji nie byłaby to już miłość, gdyż miłość — jak się mówi — może występować jedynie w tych dwóch

postaciach. Wiele wskazuje więc na to, że według Nygrena stworzenie umiłowane przez Boga jest niezdolne do miłości. Jeśli Bóg czegoś od nas oczekuje, to jedynie uległości niewolnika. Czy w tej sytuacji boska hojność powinna być nazywana miłością? Jest to raczej wszechmoc jakiegoś artysty, która rodzi bierność; to nie jest dar dobroci, pod wpływem którego rozkwitają osoby.

Niewątpliwie można by zaoponować, że postawa duszy poddanej Bogu posiada nazwę, a nazwą tą jest wiara. Jednakże trudność nie zniknie. Możemy bowiem powiedzieć, że wiara powstaje w nas za przyczyną boskiej *caritas*, nie będąc wezwana do spełnienia się w akcie miłości. Lecz twierdzenie to, pogłębiające rozróżnienie teologiczne między wiarą a miłością, prowadziłoby do paradoksalnego wniosku, że Nygren jest — żeby tak powiedzieć — bardziej katolicki od samych katolików: pod pretekstem uszanowania swoistości wiary, całe życie religijne człowieka byłoby wyłączone spod wpływu miłości. — Albo przeciwnie, zgodnie z tradycją Reformacji, wiara jest kształtowana przez *caritas*. To sformułowanie należałoby interpretować w duchu twierdzenia, że wiara jest miłosną odpowiedzią człowieka dawaną Bogu. Wówczas jednak w danej nam nadprzyrodzonej i pod płaszczykiem wiary odnajdujemy te same, uprzednio sygnalizowane trudności odnośnie do *erosa* i *agape*. Albo więc odrzucimy tezę, albo zaprzeczmy wszelkiej wspaniałomyślności człowieka.

Dla wzajemnej miłości dialog jest czymś naprawdę istotnym. Ażeby ów dialog pomiędzy Stwórcą a stworzeniem zaistniał, trzeba, aby stworzenie było czymś innym niż tylko mechanicznym odbiciem lub automatycznym echem; trzeba, aby stworzenie ze swej strony zdolne było do bezinteresowności i to takiej, która wypływa z wolnego wyboru. Owa żywa odpowiedź zakłada, że ukochany pragnie uczestniczyć w doskonałości Najwyższego Kochającego; stworzenie chce być autonomicznym obrazem Stwórcy. Słowem, miłość Boga przynagla nas i mobilizuje nie przymusem, jak gdybyśmy byli rzeczami, lecz zobowiązuje nas do wolności.

Przypuśćmy, że posiadamy ową wolność i że Nygren na nią się zgadza. Jego doktryna już nie wystarczy; wpadnie ona w nowy impas i zrezygnuje z wielkości przynależnej ludzkiemu bytowi, który jest w stanie uradować lub zasmucić swego Stwórcę. Doktryna ta w istocie nie pozwala człowiekowi zawieść Boga. Skoro tylko dar się liczy, skoro miłość jest naprawdę odśrodkowa, nie ważna jest postawa ukochanego i jego odpowiedź; kochającego absolutnie nie interesuje to, jak ukochany użyje swojej wolności. Tak oto prostą drogą dochodzimy do tej niezapomnianej stronicy, gdzie Goethe woła: „Chociaż cię kocham, cóż to dla ciebie znaczy?” Owo dumne wołanie niewątpliwie płynie z głębi duszy; pomiędzy

nieodwzajemnioną miłością i duchową zebranią Goethe wybiera nieodwzajemnioną miłość — i ma rację. Ale to dlatego, że niemożliwa jest — według niego — realizacja wzajemności, która się wymyka. Z dwojga złego wybiera mniejsze zło. Goethe definiuje owo mniejsze zło, a nie doskonałą miłość. Nieuniknioną konsekwencją jego protestu jest wyzwanie: „Jeśli mnie nie kochasz, to czyż może mnie to obchodzić?” Wszystkie owe lekceważące pytania są niebezpieczne. Można być zawiedzionym w dwojaki sposób: pierwszy — to pokrzyżowanie naszych planów, drugi — to stwierdzenie u ukochanego moralnej przeciętności. Otóż oba te sposoby łączą się w świadomości, która kocha miłością doskonałą. Albowiem nie godząc się na zło, mówi ona ukochanemu: „moją satysfakcją jest twoja wartość”, „moim smutkiem — twoja odmowa realizacji wartości, jaka była w tobie, a moja miłość pragnie ci pomóc, by wartość ta zwyciężyła”.

W końcu, tak jak dar Stwórcy zawiera pragnienie wyniesienia ukochanego ku ofiarowanej mu wewnętrznej harmonii, tak wzrastające pragnienie, które porusza ukochanego, mieści w sobie poszukiwanie najwyższej doskonałości i przekonanie, że polega ona na wspaniałomyślnym darze z siebie. Istnieje jakiś *eros* w *agape*, jakaś potrzeba przywłaszczenia sobie ducha wywłaszczenia, jakieś życzenie odnalezienia swojej duszy — poprzez jej utratę. Dlaczego *eros* miałby być jedynie wolą zagarniającą dla siebie i eksploataującą? *Eros* jest pragnieniem czegoś lepszego, a stąd jego przeznaczeniem nie jest używanie wszystkiego dla siebie, lecz odkrywanie, że ma on być na usługach ducha wspaniałomyślności. Proponowany przez Nygrena kontrast jest psychologicznym błędem; Nygren wydaje wyrok na *erosa*, a tymczasem jedynie ograniczenie *erosa* jest godne potępienia; szczyry *eros* sam wydaje wyrok na swoje ograniczenie, gdyż odkrywa, że jego powołaniem jest nawrócenie się do hojności.

§ 2. Pozostawmy na uboczu owe teologiczne dyskusje. Dzięki bezpośredniej i skromniejszej analizie wzajemności ludzkich świadomości dojdziemy do analogicznych wniosków. Przede wszystkim analiza ta każe nam wierzyć, że każdy kochający pragnie być kochany i że każda miłość znajduje przynajmniej jakieś minimum rekompensaty.

1. Istnieje jakieś minimum wzajemności w fakcie, że początkiem miłości jest spostrzeżenie uroku ukochanej osoby. Jeśli naprawdę kocham drugiego, a nie jakoś nieosobową w nim zaczepioną, to w pewnym sensie ów drugi zaczął mnie kochać. On mnie udoskonalił i ubogacił jedynie przez swoją obecność, otwartą dla mojej percepcji. Moja miłość względem niego winna zacząć

się od wdzięczności. Mogę mu wraz z poetą powiedzieć: „wszystko tobie zawdzięczam, gdyż cię kocham”.

Ktoś powie: owa osoba nawet nie wie, że jakaś moc z niej wyszła, być może ignoruje ona fakt, że ja istnieję. Dlaczego można tu mówić, że drugi jest moim dobroczyńcą? Odpowiem: ten drugi nie pragnie mnie dosłownie, nie podjął decyzji zwrócenia się do mnie właśnie, ale on dał siebie całemu światu, on świata pragnął, chce na świecie rozwijać swoją działalność i pozwala, aby świat przeniknęła jego świadomość. W ten sposób każe promieniować swemu bytowi w moim bycie. Nietzsche mówi o wzbogacającej enocie — *schenkende Tugend* — emanującej z pewnych osobowości. Owo promieniowanie nie jest tylko udziałem Sokratesa czy Franciszka z Asyżu; jest ono nieodłączne od każdej istniejącej osoby. Być w świecie — to być jakimś minimum dobra ofiarowanego ludziom. Ludzkie świadomości pod wieloma względami ukrywają się w maskaradzie kosmicznej; ale istnieje jakiś aspekt, pod którym nie mogą nic innego czynić, jak tylko robić z siebie widowisko i udzielać swą część doskonałości tym, którzy je kontemplują. Sytuacja człowieka jest pod wieloma względami zbyt tragiczna i absurdalna, abyśmy z radością podkreślali ową szczęśliwą właściwość naszego losu. Być w świecie — to móc ukryć się i dokonywać spustoszeń; ale najpierw — zanim zacznie się brzydota pustoszenia — otworzyć swoją duszę przed innymi duszami i przynieść im otwierającą możliwości obecność, która jest dobrodziejstwem. Ukazująca się twarz — to rzeczywistość oddająca się bez reszty, to tajemnica odsłaniająca się ukradkiem, to wartość rozdająca siebie bezzwrotnie. Każdy wie dobrze, że jest jakąś feerią światła za kratami; nawet w bardzo słabej i najbardziej zamkniętej świadomości, głęboko tkwiąca wola wciąż radośnie śpiewa o owym koniecznym a niewinnym darze. Osoba jest wyrazem czegoś i rolą do odegrania: bądź wpływa korzystnie na drugich, bądź też zakaża atmosferę. Ale z początku osoba nie zna swych grymasów — jest świeża i ufna. Na ów początkowy moment czyha miłość i dlatego rodzi się ona we wzajemności, ale często zanika w samotności.

2. Miłość nie jest powołana do samotności, lecz zawsze pragnie maksimum wzajemności.

Różnorodna jest odpowiedź, jakiej może mi udzielić byt, do którego się przywiąże. W odpowiedzi tej można wyróżnić cztery kolejne fazy:

Na najniższym stopniu wzajemności, ten drugi odpowiada na moją wolę doskonałości go poprzez sam fakt, że istnieje i rozwija się. Opieka, jaką roztaczam nad małym dzieckiem lub nieprzytomnym chorym, będzie być może zawsze zapoznana przez tego,

względem kogo się trudzę. Moją rekompensatą jest fakt, że on żyje; sama jego egzystencja jest wzajemnością.

Z kolei wzajemność jest już psychologiczna, jeśli drugi rozpoznaje mój zamiśl. Gdyby nawet go odrzucał, lub rozpoznając zamiśl, gdyby ignorował jego autora, nawet wówczas wprowadzam w niego jakąś nową ideę, w jego byt rzucam ziarno wirtualnej osobowości. Jakiegokolwiek byłyby wariacje, które ten drugi komponuje na temat owej idei, czy nieświadomość tego, że otrzymał tę ideę ode mnie — to jednak przyjął ją i jest ona w nim. Moja intencja miłości jest w nim obecna przynajmniej w postaci jakiegoś anonimowego ideału jego „ja”. Jest to być może droga zabarykadowana, lub taka, którą ten drugi nie zdecyduje się przebiec; jednakże coś z mojej woli — by się tak wyrazić — jest rzeczywiście wpisane w jego substancję. Newman pisze podobnie o duchowej obecności świadków chrześcijaństwa, męczenników w ich prześladowaniach: „Mają oni swojego przyjaciela w sercu każdego człowieka. Przyjaciel ów daje o nich świadectwo. Świadczą o nich nawet ci, którzy ich prześladowają”.⁷ Słowo to jest bogate w znaczenie i na konkretnym przykładzie wyraża ogólniejszą prawdę, którą usiłuję określić.

Trzecim stadium wzajemności jest to stadium, w którym „ty” zatwierdza mój projekt jego dotyczący. Idea zasugerowana drugiemu zostaje przezeń przyjęta; wprowadzone wariacje są z nią zgodne. W taki to sposób uczeń wywdzięcza się mistrzowi, a dziecko składa hołd wychowaniu, jakie otrzymało. Oczywiście nie chodzi tu o kopiowanie dzieła lub o niewolnicze upodobnianie się do modelu, lecz o adaptację jakiejś duchowej orientacji i o twórczą odpowiedź dawaną inspirującej mocy.

Wreszcie wzajemność jest całkowita, gdy ukochany pragnie ze swej strony mego udoskonalenia i skierowuje się ku mnie z tą samą intencją, która mnie zwróciła ku niemu: celem jego aktywności staje się rozwój mojej osobowości. W tym momencie konstytuuje się obwód miłości.

Gdy teraz przeanalizujemy dar ze siebie, jaki cechuje poryw kochającej świadomości, dostrzeżemy, że *implicite* pragnie ona owych czterech stopni wzajemności, której rozwój naszkicowaliśmy. Przez sam fakt, że kochający chce pomóc drugiemu, by był sobą, o ile tylko okoliczności i postawa ukochanego na to zezwolą, pragnie on ustanowić doskonały obwód miłości. Znaczy to, że kochając, zmierzam jakoś do tego, aby być kochanym: oba te poruszenia łączą się ze sobą nierozzerwalnie.

⁷ *Selections from the Par. and Platn Sermons*, wyd. F. Copeland, s. 404.

Ale co to znaczy dać siebie drugiemu? To decyzja takiego zającia się drugim, aby jego egzystencja jak najpełniej się rozwijała. Jednak kochający nie uznawałby wartości swojej miłości, gdyby nie chciał, ażeby ukochany dzielił ją i stał się z kolei kochającym. Pragnąć, aby drugi był kochającym — to pragnąć, aby drugi kochał we mnie to, dzięki czemu mogę i chcę go miłować; to pragnąć, aby drugi mnie kochał. „Należę do ciebie” znaczy: licząc na mnie, oddaję się tobie. Jednakże wyrażenie jest dwuznaczne, jak wskazuje logika. Wyrażenie to oznacza również: liczę, że jest coś w tobie, co mi pomoże być godnym ciebie i uzdolni do tego, abym tobie był pożyteczny. Pomóż mi pomagać tobie. Pragnę, abyś się stał takim, bym mógł oddać się w twoje ręce i abyś mi przydał wartości. Przez sam fakt, że przywiązuję się do ciebie, wpływam na twoją naturę tak, aby mnie przemieniała dla ciebie. Tym samym wierzę w ciebie i w siebie, pokładam nadzieję w tobie i w sobie; moja miłość jest wezwaniem, jakie kieruję do ciebie, a jednocześnie do siebie.

Niewątpliwie kochając ciebie, pragnę najpierw, abyś był mężny i aby twoja wspaniałomyślność odwróciła się może ode mnie, a skierowała się ku światu i dowartościowała go. Tak właśnie rzeczy się mają w miłości małżeńskiej i w przyjaźni: pragnę, aby ten drugi potrafił o mnie tymczasowo zapomnieć, gdy to jest konieczne dla lepszego spełniania jego zadania; w pewnych okolicznościach pragnę, aby ten drugi skierował się ku potrzebującym jego pomocy, zamiast zajmować się mną, który mogę obejść się bez jego pomocy; słowem, pragnę, abym mógł go szanować. Bywa tak przede wszystkim w miłości rodzicielskiej: ludowa mądrość głosi, że nie wychowuje się swych dzieci dla siebie i że miłość zstępuje na pokolenia, zamiast wznosić się ku starszym. Aforyzmy te nie wyrażają tylko faktu natury, lecz w pewien sposób wskazują dyspozycję do pełnienia obowiązków. Będąc wierny mej wspaniałomyślnej zachęcie, ukochany odwdzięcza mi się głęboko w chwili, w której zdawał się mnie ignorować. Zresztą, jakżeby się on mógł ze mną nie spotkać u kresu rozkwitu swego działania? Jakżeby mógł mnie wykluczyć ze swojego horyzontu i nie wziąć mnie za cel swojego działania? Jedynie z powodu swoich obowiązków, a nie ze względu na ducha, jakim się kieruje, ten drugi był zmuszony pozornie mnie opuścić. Ode mnie wziął najsłabsze racje dla swego oddalenia, gdyż to ja mu powiedziałem: „Jeśli mnie kochasz, porzuć mnie”. Mimo ofiar i zwłoki nie mogę być wyłączony z obwodu, który prowadzi ukochanego w moją stronę — byłoby to bowiem sprzecznością. Podróż ukochanego zakończy się jedynie wtedy, gdy obwód znów zamknie się na mnie, po włączeniu w ten obwód innych „ja”. Nawet w przy-

padkach poświęcenia się dla drugich, gdzie dystans fizyczny jest moralnie konieczny dla dzieła miłości, kochający *implicite* pragnie, aby ukochany, zaczynając od niego, znów na nim zakończył swoją wędrówkę. Kochający pragnie urzeczywistnienia za jednym zamachem wymienionych czterech stopni wzajemności; ale zrealizować pełną wzajemność może on jedynie etapami. Przeskakując stopnie pośrednie wskutek władczości czy niecierpliwości, kochający zniszczyłby czystość swojej intencji.

W darze ze siebie mieści się więc dowartościowanie „ty” przez „ja”, to znaczy *agape* i dowartościowanie „ja” przez „ty”, to znaczy *eros*. Krąg ten jest nieunikniony. W kręgu tym pragnie się takiego sposobu bycia „ty” i „ja”, który pochodzi wprost od woli miłowania, a więc w niej ma swój początek. Szczery *eros* prowadzi do *agape*; szczere *agape* z powrotem wiedzie do *erosa*; każda z tych form miłości prowadzi do drugiej, a skoro dojdzie do niej — jest w niej dalej obecna. Kochający, który zrozumiał znaczenie *erosa*, nie pragnie drugiej świadomości jako narzędzia do podporządkowania sobie, ale uważa „ty” za cel równy sobie, lub być może wyższy od siebie. Analogiczne spostrzeżenie dotyczy kochającego, który jest inspirowany przez *agape*. Podnieśmy te ludzkie spostrzeżenia do rzędu zasady, która je wspiera, a odkryjemy w nich transcendentną jedność: Plotyn uczy, że Bóg jest samym *erosem*; jego definicję — dobrze pojętą — należy oświecić i udoskonalić słowem św. Jana: „Bóg jest *agape*”.

§ 3. Miłość siebie nie musi być zatem z reguły egoizmem. Ma ona prowadzić do poświęcenia i zawiera je w sobie. Obie drogi są pozornie przeciwstawne, ale w rzeczywistości się dopełniają. W zasadzie są one nierozdzielne. Skąd w takim razie wpływa nieufność, którą jedna z nich zawsze wzbudzała u moralistów? Moralisci są surowi dla *erosa*, a życzliwi dla *agape*. Przyczyny takiej postawy są tajemnicze i trudniejsze do wyjaśnienia niż się to zwykle sądzi. Fakty są jasne i żaden wychowawca nie może ich podważać. Proponować dziecku, aby jego ideałem był najpiękniejszy rozkwit jego osobowości — to ryzykować, że serce dziecka stanie się oschłe; być może dziecko stanie się jakimś „anielskim epikurejczykiem”, ale zawsze pozostanie egoistą. Przeciwnie, zachęta do poświęcenia się i do wyrzeczenia siebie — to najkrótsza droga do doskonałości. Stanowi ona najzdrowszą a zarazem najpewniejszą metodę zdobywania doskonałości.

Fakty są jasne... ich przyczyna jest niejasna, a my nie możemy zadowolić się argumentem *in terrorem* lub cnotliwą formułką zamiast wyjaśnienia. Dlatego więc miłość siebie jest tak dwuznacz-

na i często nas od pełnej miłości odwraca, zamiast nas do niej prowadzić?

Pierwsza odpowiedź byłaby następująca: miłość siebie jest spontanicznym, stałym i niepowstrzymanym dążeniem; dar ze siebie, przeciwnie, jest czymś kruchym; wymaga wysiłku i jedynie on godzien jest nagrody. Odpowiedź ta w istocie jest niewystarczająca. Porzućmy nasze uprzedzenia i bezstronnie popatrzmy na sprawę. Co stwierdzamy? Z jednej strony pragnienie czegoś lepszego, aby osiągnąć swój cel, żąda wielu ofiar i heroicznych decyzji: wciąż trzeba będzie składać w ofierze niższe „ja” na korzyść „ja” wartościowszego. W świątyni mądrości, do której zbliża się Platon, istnieje ołtarz dla ofiar całopalnych; nawet Nietzsche, degradujący dobrą wolę do roli żądzy panowania, nie jest mistrzem wygody, miękkości; aby zrealizować siebie, zadaje sobie gwałt jak korybant, kapłan Cybelii. Z drugiej strony, czy to prawda, że poświęcenie się dla drugich jest dyspozycją bardzo rzadko spotykaną u ludzi, a zawsze trudną do pielęgnacji? Jestem skłonny twierdzić przeciwnie. Altruistyczne tendencje są równie spontaniczne jak tendencje egoistyczne. Jakież rozrzutne bywają poświęcenia! A jakie zaślepione i niemądre... Wielu ludzi pozbawia się tego, co konieczne, wydając rozrzutnie pieniądze na pieska czy papugę. W najbardziej tragicznych okolicznościach niektórzy gotowi są stracić raczej życie niż ulubiony kwiat w doniczce. Tak więc również *agape* posiada swoje wynaturzenia, błędne optyki i zбочenia, czasem skandaliczne, czasem też wzruszające. Gdzie indziej trzeba nam szukać rozwiązania.

Druga odpowiedź jest bardziej zadowalająca. Polega ona na podkreślaniu łatwości, z jaką miłość — pragnienie siebie lub poświęcenie się — porzuca autentyczne „ty”, a kieruje się ku przedmiotom nieosobowym. Tak bywa, gdy przywiążemy się do rzeczy lub do instytucji, a owo przywiązanie nie jest środkiem służącym doskonaleniu świadomości, lecz raczej horyzontem, który nas ogranicza i zadowala. Otóż jest rzeczą niemożliwą, aby — kochając jakiś byt nieosobowy — udzielać mu prawdziwej autonomii. Roślina, pies, a nawet społeczne formy w rodzaju ojczyzny czy ludzkości, nie są podmiotami obdarzonymi wolnym życiem wewnętrznym; nie są to uniwersalne perspektywy jak „ty” czy „ja”. Stąd w tym przypadku ukochany nie jest równym partnerem dla kochającego; a nawet gdy kochający spala się w ofierze dla takiego przedmiotu, służy on bardziej sobie niż przedmiotowi. Żądza posiadania z konieczności weźmie górę nad darem. Gdy zdaję sobie sprawę, że mój pies jest tylko psem, nigdy nie będę go kochał ze względu na niego w takim stopniu czy w taki sposób, jak ze względu na mnie. Wspaniałomyślność, a nawet wza-

jemność, mogłyby nas zjednoczyć, ale one nie są tego samego gatunku, chyba że „ty” jest człowiekiem. Będzie zawsze różnica poziomu pomiędzy *erosem* osobowym a *agape*, która nie może być osobową. To prawda, mogę zapomnieć, że mój pies jest tylko psem i naiwnie go traktować jako przyjaciela i równego sobie. Ale od początku owa naiwność jest podejrzana: udaję, iż nie wiem, że pies nie jest osobowym „ja”, gdyż w ten sposób mogę wyobrazić sobie, że panuję nad jakimś wolnym bytem. Miłość zwierząt, także miłość małych dzieci, tanim kosztem daje nam to, co zdobywamy jedynie wielkim trudem w miłości dojrzałych świadomości: bezpieczeństwa. Z kolei owo złudzenie nie odbuduje równowagi między oboma aspektami miłości, to znaczy między pragnieniem siebie a poświęceniem się. Albowiem niepowodzenie szczerej i pełnej wzajemności między ukochanym a mną podtrzymuje istotną różnicę, jaka istnieje między moim pragnieniem skierowanym ku mej podmiotowości, a moim poświęceniem zwróconym ku słabej świadomości psa. Chcąc niechcąc znaczenie poświęcenia będzie mniejsze, a jego cel niższy; miłość, jaką darzę moje „ja”, będzie kierować moim poświęceniem i będzie je wykorzystywać z pozycji wyniosłego władcy. To normalne, że tak bywa. Jednakże psychologiczny nawyk, w jaki wpadamy w naszych relacjach z bytami natury czy instytucjami społecznymi, z kolei przenosi się na nasze relacje z bytami osobowymi. Kusi nas, by na miłość międzyludzką przenosić taki sposób zachowania, który od razu i natychmiast staje się nieusprawiedliwiony, gdyż każe nam uważać drugiego za rzecz czy ideę i pozostawia nas na peryferiach jego podmiotowości. Rozumiemy w końcu, dlaczego moralista jest nieufny wobec metody *erosa* i przestrzega przed jej niebezpieczeństwem; rozumiemy to tym lepiej, że fakty potwierdzają obawy moralisty. Postawa pseudo-miłości, którą osoba okazuje rzeczom, często opanowuje osobę i zakaza miłość okazywaną innym osobom.

Wyjaśnienie to jest interesujące; wymaga ono jednak kilku uzupełnień. Wielką tajemnicą jest choroba *erosa* i *agape*, skłaniająca je do zatrzymania się w początkowym stadium rozwoju i do spoczęcia na laurach. Brak nam ambicji w realizacji miłości siebie i poświęcenia dla drugich. Do tej słabości wspólnej z *agape*, *eros* dorzuca jeszcze drugą słabość, jemu tylko właściwą. Miłość siebie korumpuje się szybciej i dogłębniej niż poświęcenie się. Gdy bowiem istnieje dar, równocześnie i koniecznie istnieje także pragnienie siebie: miłujemy siebie takimi, jakimi możemy wspomagać „ty”, które wybraliśmy. Przeciwnie, gdy istnieje miłość siebie, niekoniecznie istnieje obecność daru; mogę siebie miłować w taki sposób, że się wyzybam wszelkiego poświęcenia dla drugiego. W tym sensie dar — nawet przeciętny — uwzględnia to, co inte-

resuje „ja”, obejmuje je i respektuje; tymczasem miłość siebie — gdy jest przeciętna — może zamknąć się w ściśle prywatnych radościach wykluczając wszelką orientację na drugiego. Jest ona żarłoczna i pełna pośpiechu. Oczarowana złem, bardziej paraliżuje więc *erosa* niż *agape*.

Z drugiej strony zło sprzyja trudnościom wzrostu, które tamują *agape*. Jeśli wyrzekam się szlachetnej miłości samego siebie, czynię to z racji wewnętrznej inercji. Przeciwnie, jeśli zniechęcam się w rozwijaniu wspaniałomyślności względem drugiego, nie jest to tylko brak zapалу wewnętrznego; często bywa tak również dlatego, że spotykam się z niewdzięcznością drugiego czy jego odmową wartości, które chciałbym mu zaproponować. Tendencja do dawania siebie napotyka na trudności zarówno w nas, jak i poza nami; miłość siebie napotyka trudności tylko w „ja”; jedynie od „ja” ostatecznie zależy jej wartość i jej powodzenie. W jednym czy drugim przypadku dusza ponosi porażkę; ale moralność, odnosząca się tylko do tego, co od nas zależy, kłaść będzie nacisk na obowiązek walki z egoizmem i *a priori* będzie nieufna wobec szukania siebie. Wyrzeczenie się i poświęcenie — w oczach moralności — będą jedynymi sposobami zdobycia cnoty.

§ 4. Chociaż wciąż trwają owe subtelne i drażliwe dyskusje, zapytajmy, jakie są najczęstsze symptomy choroby, która zagraża miłości? Pierwszy — to nienawistna zazdrość: „ja” jednostronnie ogranicza pole własnej wspaniałomyślności; „ja” kieruje się ku „ty” przeciw drugim lub ich wykluczając. Drugi — to opóźnienie we wznoszeniu się duszy ku wartościom lub opadanie ku antywartościom zmysłowości; to zamknięcie się na to, co wyższe; to monstrualna niewrażliwość na duchową doskonałość. Zazdrość i podłość streszczają w sobie być może większość dramatów miłości: z jednej strony wojownicze napięcie i ostrość, z drugiej zaś „przyprawiająca o zawrót głowy słodycz” owych zahamowań i upadków, które niepokoiły Baudelaire'a.

Chcąc się wyleczyć, trzeba zdać się na moralistów. Reforma, którą oni proponują, najpierw polega na tym, by nie miłować jednego przeciw drugiemu. Móc się obejść bez rywali — to już połowa nawrócenia dla duszy chciwej i ekskluzywnej; dla zakosztowania szczęścia we wzajemnym związku, wielu kochającym potrzeba wyeliminowania osób trzecich i zadawania im bólu; w walkach tych wzmacnia się ich intymność wzajemna. Ów uśmiechnięty sadyzm, prześladowający otoczenie dla urządzenia sobie milszego przedstawiania we dwoje, jest słabo przestudiowany; a przecież jest on równie, tajemniczy i częściej spotykany niż inny sadyzm. Ch. Lamb w *Żalach starego kawalera nad prowadzeniem*

się żonatych robi humorystyczną aluzję na ten temat: „Narzekam na to — mówi on — że ani na chwilę nie możesz być w ich towarzystwie, aby nie odczuć czy bezpośrednio czy pośrednio, że twoja obecność nie jest pożądana”.

Nawrócenie dokonuje się wtedy, gdy spostrzega się, że — aby naprawdę kochać jakąś osobę — trzeba uczynić ją godną nieskończonej miłości. Albowiem w tym radykalnym życzeniu zawiera się wymaganie wszelkich wartości. Mój partner będzie godzien nieskończonej miłości jedynie wówczas, gdy nieskończenie miłuje świat osób i stara się być godnym ich wzajemnej miłości. Wówczas pragnę takiego szczytu, który raz na zawsze zniszczy moje zazdrości i otwiera przed nim wszystkie wielkie bramy świata. Wola doskonalenia kochanej osoby jest uciążliwa: nie toleruje ona małostkowości, ni lenistwa; prowadzi ona nas znacznie dalej i wyżej niż początkowo przypuszczaliśmy. Zawiera w rzeczywistości żądanie nieograniczonego rozwoju „ja” i „ty”; a w tożsamości osobowej, którą obiecuje zakochanym, mieści się tożsamość i rozwój wszystkich świadomości, w których coraz dalsze doskonalenie jest konsekwentnie zaangażowana, aż do wnikięcia wszystkich ludzi w Boga, a Boga we wszystkich.

III. MIŁOŚĆ JEDNOCZY ŚWIADOMOŚCI W DUCHOWEJ WSPÓLNOCIE

Analizowana powyżej wzajemność jest jakąś podróżą „ja” ku „ty” i vice-versa. Skoro ów ruch się rozpocznie, zawiera on ukrytą percepcję więzi łączącej dwie świadomości, a w nich — wszystkie inne świadomości. Słowem, relacja przybiera postać jakiegoś „my”. Ale to „my” posiada wiele gatunków. F. Perroux niedawno wyróżnił: „my” w podobieństwie („ja” jak „ty”), „my” w sojuszu („ja” z „ty”), „my” wymieszane („ja” w „ty”), „my” w miłości („ja” dla „ty”). Lista jest niekompletna i prowizoryczna.⁸ Jednakże wystarcza do wprowadzenia w problem, który chciałbym obecnie przebadać: jaka jest natura „my” w miłości? Co je odróżnia od innych form „my”?

§ 1. Aby zrozumieć oryginalność „my” w miłości, posłużmy się przykładem. Oto starzec kochający urok dziecka. Czy powiemy, że starzec pragnie nabrać uroku, by go dzielić wraz z dzieckiem? Oczywiście, że nie. Nie chodzi tu o zlanie czy wymieszanie ich

⁸ F. Perroux i R. Prieur, *Communauté et société*, Paris 1941. Zobacz poniżej s. 145 szkic szczegółowo klasyfikujący różnorodność kolektywnych świadomości.

odrębnych właściwości. Dziadek pragnie, aby dziecko miało urok i zachowało go w tej mierze, w jakiej urok jest czystym darem i szczególnym rysem, ważnym w rozwoju dziecka. Wzajemnie, dziecko przywiązuje się do starca, niejako zatwierdza i udoskonala mądrość czy dobroć starca. Jeden i drugi cieszą się, że przyczyniają się do pomyślnego rozwoju bogactw, jakich w sobie nie posiadają. Każdy z nich posiada coś w drugim: jest to posiadanie odśrodkowe. Więcej, jest to egzystencja ich „ja” w drugim, bowiem sam ich byt się rozwija i przedłuża wtedy w drugim bycie. Ich wewnętrzna wola lokuje się na zewnątrz, a to, co ona ma najbardziej wewnętrznego, usadowia się w samym strumieniu życia różnego od ich życia. Tak jest w każdej osobowej miłości. Trudno nam wyrazić tę sytuację w metaforach zrozumiałych dla języka, gdyż sytuacja ta nie może być ujęta jako wspólnota cielesnych jakości lub jako naturalne posiadanie. Obecność w drugim wyobrażamy sobie jako bogactwo różne od daru. Tak więc sądzimy, że starzec ma urok dziecka jak właściciel przechowujący swój skarb u bankiera. Sprawy miłości są subtelniejsze. Jakości wyrażające każde „ja”, wyrażają je jedynie rodząc się w drugim „ja” i rozwijając się dla niego; dzięki drugiemu „ja” powracają one do niego, tworząc atmosferę, która jest z kolei darem.

„My” w miłości jest skrzyżowaniem się tych rzeczy, które każdy z nas posiada w drugim (*deux avoires en autrui*); na uświadomieniu sobie tego polega owo wspańiałomyślne podwójne skrzyżowanie. „My” — bardziej virtualne czy bardziej aktualne według stopnia osiągniętej wzajemności — charakteryzuje każdą miłość. Wspólnota podmiotów jest współistnieniem owych dwóch podmiotów o przesuniętych centrach. Jest współistnieniem, w którym indywidualne jakości mogą wreszcie krążyć w nieprzerwanym kręgu osób. Żadne inne doświadczenie nie pozwala zrozumieć tak jasno pogodzenia jedności i wielości w życiu duchowym. *Aut duo, aut nemo.*

§ 2. Wynika z tego, że „my” w miłości jest tożsamością niejednorodną (*identité hétérogène*) „ja” i „ty”. „My” w miłości jest wspólnotą dwóch podmiotów jako podmiotów. Filozofie przeszłości zbyt często mniemały, że tożsamość jest jednorodna. Dla nich tożsame są dwa elementy, których — mimo najbardziej metodycznego badania — nie potrafimy rozróżnić. O ile pragnieniem rozumu jest — pod pewnymi względami — utożsamianie wszystkiego, to rzeczywistość sprzeciwia się tej redukcji, a pojęcie absolutnej tożsamości jest być może sprzeczne. Do takiej właśnie konkluzji doszedł Platon w swoich dialogach metafizycznych. Bliższy nam czasowo Bradley odrzuca w świat pozorów tożsamość,

podobnie jak i różnaitość. A Meyerson przyznaje, że tożsamość upada, jeśli nie przeciwstawimy jej irracjonalnej różnaitości.

Uniknęlibyśmy wielu aporii filozoficznych, gdybyśmy dopuścili, iż tożsamość jest niejednorodna i że ona nie dotyczy przedmiotów lecz podmiotów. Podobnie jak Bergson porzucił fałszywą ciągłość — jednorodną, a wprowadził ideę ciągłości głębokiej, o aspektach nieredukowalnych, tak konieczne jest — wydaje się — zdanie sobie sprawy, że prawdziwa tożsamość jest niejednorodna, to znaczy że zakłada różnaitość świadomości i ich niepowtarzalność. Daleka od wprowadzania zamieszania, owa tożsamość — tożsamość miłości — znosi pomieszanie; porządkuje i rozwiązuje niższe i niedoskonałe formy tożsamości, zmusza do rezygnacji z tego, co krępuje oryginalność osobowych świadomości i co przeszkadza im być sobą. Tożsamość miłości opiera się nie na podobieństwie uczestników, lecz na ich harmonijnej oryginalności. Z pewnością tożsamość zmusza nas do wypowiedzenia — nie bez odwagi — że „ja” jest „ty”, lecz w tej jedynej perspektywie, w której „ja” każe być „ty” i w której samo „ja” jest chciane przez „ty”. Dzięki tej woli podmioty utożsamiają się, ale tylko w miarę, jak się różnicują.

§ 3. Z drugiej strony „my” w miłości nie jest aktywne w tym sensie, że nie stwarza ono „ja” i „ty”, lecz tylko po prostu wyraża ich stan wzajemności. Świadomość przyjaźni nie jest czymś, woli ich obojga. Świadomość przyjaźni nie utrwała dwóch osób w ich uczuciu poprzez odzwierciedlenie; ona im jedynie towarzyszy jako duchowa natura ich osób.⁹ Kusi nas, by mniemać przeciwnie, ponieważ wspólnotę duchów nierozważnie sprowadzamy do takiej, która jest jakimś prawnym kontraktem, przeznaczonym do sankcjonowania społecznych zaangażowań. Prawdą jest, że kontrakt różni się od kontrahentów, a następnie zobowiązuje ich wobec prawa, niezależnie od zmian dokonujących się w ich wewnętrznych dyspozycjach. Chociaż wzajemna miłość konstituuje nową sytuację, nie stwarza jej w ten sposób, jak czyni to kontrakt. Miłość ta istnieje w samej istocie świadomości, które wyrażają na nią zgodę; gdy świadomości te się rozstają, miłość ulega rozdarciu wraz z nimi. Miłość porzuca świadomości, jak blask morza gasnący o zachodzie słońca.

Jeżeli wzajemna miłość jest żywa, dzieje się tak dzięki ciężeniu przeszłości, wpisanej trwale we wspólny życiorys; z tego względu miłość jest niezniszczalna i żywa nawet wtedy, gdy każ-

⁹ Zachowując wszystkie proporcje „my” jest więc tutaj obrazem tego, co teologowie nazywają naturą Bożą w Trójcy Świętej.

de żyje osobno. „My” jest dynamiczne jeszcze z innego powodu: jest ono poszerzoną świadomością, pobudzającą swoich uczestników do nowych wysiłków, szanując przy tym ich wolną decyzję. „My” nie jest opiekunem zmuszającym nas do rozwoju, ani mechanizmem sprzyjającym naszej reedukacji. „My” jest pędem i podstawą, które nas zapraszają do zdobywania we wspólnocie wyższych wartości. Jego poruszenie — skoro tylko w nas jest obecne — jest przeczuciem mocy, która pochodzi od wyższego zjednoczenia, bardziej dynamicznego niż to, w jakim byliśmy. W rzeczywistości „my” jest słabsze lub mocniejsze: każdy stopień zespolenia, który ono wyraża, budzi w nas obawę rozłąki i każe nam szukać ściślejszej wzajemnej zażyłości.

§ 4. Wreszcie, aczkolwiek jest w zasadzie obojętne, jaka jest liczba uczestników w „my” podmiotowym i chociaż to „my” jest zdolne do nieskończonego rozszerzania się bez istotnej zmiany swej postaci, „my” podmiotowe wydaje się być — w człowieczeństwie — ograniczone do diady: świadomość miłości osiąga prawdziwą wzajemność jedynie między dwoma bytami osobowymi. Taka jest nasza kondycja. Trzeba wziąć na serio biblijną ideę o Adamie i Ewie. Należy też uwzględnić, że diada jest nietrwała, że jest niestała i realizuje się fragmentarycznie. *Nec sinte, nec tecum*. Ileż razy linie życia się przecinają, by znów się oddalać od siebie! W najkorzystniejszym klimacie też bywają mgły i burze.

Wiele diad jest możliwych (Ewa i Abel, Abel i Kain itd.). Lecz istnienie triady, tetrad... jest dość problematyczne: pragnę bowiem wspólnoty, gdzie trzy, cztery... świadomości są jednocześnie dla siebie przeźroczyste tak, że każda zwraca się z miłością ku innym, jakby one były tylko jedną, a przyjmuje je równocześnie i z jednaką uwagą. Formuła triady brzmi: $a-b$, $a-c$, $b-c$; wydaje się, że wspólnota rodzinna jest jej typowym przykładem; ale kto może twierdzić, że ojciec, matka, dziecko są w stanie myśleć każde o dwojgu pozostałych i to jednocześnie tak, ażeby żadne z trojga nie znikło z horyzontu? Dwa byty mogą się zespolic osobowo w poświęceniu dla kogoś trzeciego: często zdarza się diada, której towarzyszy owo „dla niego”. Lecz czy ów trzeci zwraca się wtedy ku dwojgu z jednakowo subtelną percepcją i z żadnym z nich nie tracąc kontaktu? Jeśli taki układ powstaje i naprawdę dotyczy woli wzajemnego doskonalenia, z pewnością jest on bardzo niestały. Albo też mamy szybkie i zmienne przejście z jednej diady w drugą, albo triada schodzi poniżej poziomu osobowego, jaki teraz rozważam, i degraduje się w jakiejś nieokreślonej wspólnocie, w jakimś poczuciu zespołu czy grupy. Nie ich własne „ja”, lecz idea wspólnego zadania może wówczas łączyć członków gru-

py. Miejsce „my” podmiotowego zajmuje jakieś przedstawienie drugiego lub drugich, to znaczy „my” przedmiotowe. Poprzez „my” przedmiotowe i dzięki przechodzeniu jednej diady w drugą, miłość zachowuje możliwość moralnego zespolenia wszystkich ludzi, pomimo ich rozbicia, zgodnie z wymaganiami, jakie zawiera już relacja dwóch szczerze kochających się osób. Lecz rozległe horyzonty każdorazowo ukrywają się pod skromną osłoną: odbijają się ukośnie w małym zwierciadle, jakim jest diada.

Maurice Nédoncelle

tłum. Ks. Kazimierz Bukowski

Tekst powyższy stanowi pierwszy rozdział książki *Vers une philosophie de l'amour* wydanej w 1946 roku. Na książkę tę złożył się cykl konferencji wygłoszonych w Paryżu podczas drugiej wojny światowej, w 1944 roku. W 1957 roku autor poszerzył tę książkę o drugą i trzecią część, publikując ją pod nieco zmienionym tytułem *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier Paris. Tłumaczenia dokonano z tego właśnie wydania ss. 15—47.

WIESŁAW JUSZCZAK

PRZYPowieść o liliach i krukach

Utrzymuje się, że Cézanne jest prekursorem kubizmu. Ale można też założyć, że kubiści byli epigonami Cézanne'a. Taka alternatywa rzadko jednak przychodzi nam na myśl. I nieczęsto się zastanawiamy, dlaczego pierwsza opinia jest tak rozpowszechniona, druga zaś niemal nie do przyjęcia. Rzadko także pytamy, co sprawia, iż właściwie nie dostrzega się wartościującego charakteru pierwszego z tych zdań, a drugie z gruntu zdaje się naruszać jakiś obowiązujący porządek wartości.

Jeżeli mówimy, że Cézanne był prekursorem kubizmu, to zakładamy milcząco lub bezwiednie, że malarstwo kubistów, jako zjawisko późniejsze, powinno być wyżej od Cézanne'a stawiane. I tylko geniusz mistrza z Aix, który „wyprzedzał swój czas”, wyrównuje tę dysproporcję wynikającą ze „wzrostu”, z „postępu sztuki”. A stąd mniemanie, że kubiści mogli w czymkolwiek zubożyć, zawęzić otwarte dziełem Cézanne'a perspektywy, sprzeczne jest z podstawową zasadą pojmowania rozwoju w sztuce, z istotą pewnej koncepcji procesu historycznego. Koncepcję tę dziedziczymy po dziewiętnastym wieku. Lecz w dziedzinie sztuki ugruntowała się ona ostatecznie w naszym stuleciu, za sprawą tego, co najogólniej nazwać wypada myśleniem i praktyką awangardy.

To myślenie jest — a przynajmniej długo było — trudno rozpoznawalnym refleksem ubiegłowiecznego pozytywizmu. Trzeba zdać sobie sprawę, że nawet teraz niełatwo się pogodzić z tą myślą. Ruch awangardowy jest nadal jak gdyby synonimem współczesności, a w każdym razie jest przez historyków powszechnie uważany za zerwanie z tradycją stulecia zeszłego, za coś, co możliwe się stało dzięki „antypozytywistycznemu przełomowi”.

Zbyt często zapominamy, że przełom ten dokonał się w filozofii, i że przeobrażenia zachodzące w tej sferze odbyć muszą długą drogę zanim zaznaczą się wyraźnie w szerokich dziedzinach mniej abstrakcyjnych życiowych praktyk, zanim się staną ideologią, postawą, manifestem artystycznym, dziełem, modą. W tych dziedzi-

nach filozoficzna myśl z opóźnieniem daje znać o sobie, a czyni to jeszcze w przebraniach, które zazwyczaj na długo uniemożliwiają jej identyfikację. Tymczasem jednym z pospolitych interpretacyjnych błędów, zwłaszcza w historii artystycznej kultury, jest przyporządkowanie należących do niej zjawisk im współcześnie najwyższym filozoficznym poglądom. Nie aktualność lecz „przeżycie” — i to w dwojakim sensie słowa — uczynić może z filozoficznego systemu faktyczny element krwiobiegu całej kultury, w tym także sztuki. Na przykład to, co nosi miano realizmu w filozofii dziewiętnastowiecznej, niewiele ma wspólnego z „realizmem” Courbета, którego dzieło zdaje się raczej iść w ślady o lat pięćdziesiąt wcześniejszych poglądów Schellinga: dzieło dopiero tak „romantyczne” jak one.

I tak na właściwym swoim gruncie system pozytywizmu przeżywał się już, albo istniał w nieważkim stadium popularyzacji, kiedy naprawdę zaczął owocować na innych. Tutaj stawał się częścią spontanicznego świata przeżyć, obszaru intuicyjno-emocjonalnego, przemieniał się w energię pragmatycznych dyrektyw, swoją prostotą zbliżonych do prostoty odruchów. Egzystował w postaci utajonych, nieuchwytnych norm myślenia, zachowań, reagowania i działania, sięgających poziomu potoczności. A wszystko to było przedłużeniem jego ubywającej pełni, jego wizji rzeczywistości rozszczępionej nie do poznania, ale przez to zyskującej nowe trwałe życie. Ta odmieniona postać pozwalała na współistnienie z poglądami zaprzeczającymi temu, co w nim jako filozofii było najistotniejsze. Pozwalała na penetrowanie rejonów przedtem niedostępnych. Na wyznaczanie celów i określanie taktyki służącej różnym i sprzecznym stanowiskom ideowym. Była to postać światopoglądu praktycznego. I właśnie najaktywniejsze awangardowe ruchy dwudziestego wieku w samych swych zrębach zostały uformowane przez takie zatajone siły „pragmatycznego pozytywizmu”.

Ale proces owego głębokiego uzależnienia sztuki od tego systemu rozpoczął się wcześniej, w ostatniej ćwierci zeszłego stulecia. Rozpoczął się w impresjonizmie, który demonstruje po raz pierwszy świadomie konstruowany model „sztuki progresywnej”. Przeniesienie w sztukę zdobyczy naukowych, programowe sprowadzenie jej na grunt ścisły i „na ziemię”, odcięcie od treści transcendentnych wobec rzeczywistości zmysłowej, podporządkowanie tematu sposobowi przedstawiania, a w konsekwencji samej technice malowania — to kilka linii zarysowujących „największą od Renesansu rewolucję artystyczną”. W tym epitecie streszcza się mit wyprodukowany przez apologetów kierunku wedle zależnych od pozytywizmu zasad rozumienia rzeczywistości i sztuki. Zawarte w takim określeniu porównanie jest tendencyjne i pozorne, bo otwar-

ty na zdobycze nauk ścisłych i na obserwację natury renesansowy program właśnie w tych dwu punktach zasadniczo różnił się od impresjonistycznego. W Renesansie szło o podbój natury przez sztukę, objęcie jej przez dostępne sztuce środki. Impresjonizm odwrotnie — dążył do poddania sztuki prawom optyki i fizjologii widzenia, do redukcji jej zasięgu, upodobnienia jej do naturalnego, pozaartystycznego postrzegania i odczuwania. Renesans był rekonstrukcją antyku według natury. Był próbą odzyskania utraczonej kiedyś pełni, wskrzeszenia „Złotego Wieku” sztuki. Impresjonizm, przyznając się tylko do naukowego rodowodu, raczej zacierał swoje związki z tradycją i w przeszłości odnajdywał przypadkowych prekursorów. Poza tym myślenie warunkujące program impresjonizmu deformowało również obraz renesansowych założeń, sprowadzając je do jednej totalnej „ideologii warsztatu”. Wyrażała ją, pośrednicząca między ubiegłym a naszym stuleciem, między impresjonizmem a awangardowymi ruchami z początku wieku, definicja obrazu sformułowana przez Maurice Denisa, która usuwała z pola zainteresowań i widzenia wszystko, co się odnosiło do figuratywności, tematu, treści, i czyniła zeń wyłącznie zmysłowy, fizyczny obiekt. Definicja ta miała ostatecznie wyzwolić, oczyścić malarstwo z tego, czym obrosło w impasie akademizmu, ale zarazem — przynajmniej teoretycznie — rugowała ze sztuki element duchowy. W każdym razie tak ją rozumiano, i najczęściej stosowano ją dla uzasadniania takiego celu. Uwaga twórców i odbiorców skoncentrowała się na przedmiotowych aspektach dzieła, na sposobie jego wykonania. Problematyka warsztatowa powoli stawała się tym samym kluczem do powierzchownego odczytywania i oceniania obrazu czy rzeźby, jakim był przedtem motyw tematyczny. I nie do końca uświadamiane skutki tej zamiany jeszcze teraz wywołują zamęt w dziedzinie kryteriów. Wydaje się nam czasami, że należy potępiać płytkość hasła „koń w sztuce”, a poważnie traktować „sztukę geometrii”. Lecz różnicy głębszej naprawdę tu nie ma. W obu wypadkach nasz wzrok nie wychodzi poza materię przedmiotów.

Poddana niemal bez reszty prawom tworzywa, sztuka musiała ulec zamierzzonej „laicyzacji”, programowej despi rytualizacji. Programowej, bo z drugiej strony jej rozwój ujawnia ciągle spontaniczne, jakby niekontrolowane próby wydobycia się z tej materialistycznej matni. Mówiąc jednak o manifestowanych intencjach, nie da się zaprzeczyć, że technika i nauka, adaptowana i naśladowana z wielką często dowolnością lub naiwnością, dostarczała wzorów decydujących o głównych kierunkach poszukiwań. Nadrzędnymi rygorami takiego „pragmatycznego” programu objęte też zostały swobody i mity powstające na dalekich od pozytywizmu

obszarach: quasi-religijny kult sztuki, kapłańska godność artysty, anarchizm i elitaryzm, pęd do oryginalności, prymat estetyki antynormatywnej, indywidualizm, niepodważalność autorytetu twórcy. Razem z tym wszystkim każdy gest miał być odkrywaniem jakiejś nowej, nie znanej przedtem sztuki — tak jakby było ich wiele. Miał wytyczać drogi w terenie dziewiczym, i zmuszać do zapomnienia o tym, co kiedykolwiek istniało. Kierunki i cele nie mogły podlegać żadnym zewnętrznym sprawdzianom. W euforycznym wyścigu uchodziło uwagi, że wszystko to wprost lub pośrednio wyzwała zachłanność materii, prowadzi do autokracji sposobów i środków, do bałwochwalstwa tworzywa. Oryginalność ograniczała się do wynalazczości. Niepowtarzalne konkurowało z niepowtarzalnym jak gdyby w obwarowaniach technicznych patentów. Wreszcie od krytyka — wyniesionej przez romantyzm postaci pośrednika między twórcą a odbiorcą, tłumacza sztuki — awangardowy artysta przejął znaczną część roli, komentując czy raczej „uzupełniając pojęciowo” własne dzieła. Ujawniało to już zakłócenia w artystycznej sferze znaczeń, i od innej strony pogłębiało samowładztwo warsztatu. Twórca, eksplikując w autointerpretacyjnym akcie „treściowe założenia” swojej działalności, uwalniał od nich sam artystyczny obiekt jakby po to, aby ów przedmiot mógł się stawiać coraz czystsza domeną eksperymentu technicznego. W ten sposób podmiotowy element dzieła gubił się, ulegał zaniedbaniu i zapomnieniu w pogoni za materialną niepowtarzalnością plastycznego kształtu pojmowanego jako nowy wariant, nowa wypadkowa technicznej gry. Przypomina to uwagę Thomasa Mertona o sztuce, która samoogranicza się przez świadomie zakładaną refleksję nad sobą.

Nie dostrzegając jednak rzeczywistych ograniczeń, awangardowe programy miały na celu ideał sztuki „totalnej”. Wierzano przy tym, że tylko postęp gwarantuje osiągnięcie tego celu. Ale zasadą postępu nie sposób objąć ani całej sztuki, ani — zwłaszcza — jej istoty, ani nawet żadnego z dzieł poszczególnych tym samym. Jeżeli więc próbuje się tego dokonać, próbuje się urzeczywistnić utopię. I zarazem zawsze dokonuje się redukcji pełni.



Żaden eksperyment warsztatowy, żadna innowacja techniczna nie może być w sztuce celem dla siebie. Nie może decydować ani o wnętrzu dzieła, ani nawet o głębiej rozumianym jego zewnętrznym kształcie.

Kiedy Cézanne mówił o malowaniu Poussina według natury, lub kiedy mówił o konieczności przekształcenia impresjonizmu

w trwałą sztukę muzeów, myślał o jednym w zasadzie: o podporządkowywaniu tego, co nowe, co pozornie zmieniające oblicze artystycznych dążeń, jednemu miernikowi ich wartości i sensu — sprawdzianowi tradycji. Bo tradycja nie jest tutaj tylko aktualizowaniem dziedzictwa, które bez owego aktywnego wyboru byłoby martwe albo nieobecne. Raczej jest ona niezależnym od czasowych zmian, od przemijających preferencji, stałym uobecnianiem się, nieustannym „byciem teraz” wszystkiego, co się składa na istotne żywe *universum* sztuki. Inaczej ujmując rzecz, Cézanne dostrzegał w impresjonizmie i w jemu podobnych, z niego wywodzących się doktrynach niebezpieczeństwo zagrażające temu, co w sztuce nazwać można syntezą, a co gwarantuje ciągłość sztuki i zasadniczą tożsamość różnorodnych jej przejawów.

Kubiści, nawiązując do jednego w zasadzie z warsztatowych „odkryć” Cézanne’a, nie przywiązywali wagi do przestróg zawartych w jego testamencie artystycznym. Cofali się więc znowu na pozycję impresjonistycznych ograniczeń. Krytyka, nie oceniając pejoratywnie samego tego faktu, wydobyła go jednak mimowolnie, nadając pierwszej fazie kubizmu miano „analitycznej”. Powtarzający się cykl wydarzeń w ogólnych zarysach przypominał to, co w osiemdziesiątych latach ubiegłego wieku doprowadziło do tak zwanego kryzysu impresjonizmu. Dodać wypada, że odtąd mnożyły się kryzysy podobne, o analogicznym mechanizmie i przebiegach, często traktowane jako kryzysy sztuki w ogóle, mimo iż były to przesilenia jednej zasadniczo metody, występującej w różnych wersjach czy przebraniach.

Awangardowy wzorzec doskonałej sztuki przyszłości (zauważmy przy tej okazji jak mocno podkreśla się tu zwykle aktualność i nowość dążenia, jego związek z bieżącym czasem, a równocześnie jak się wymija teraźniejszość, w której nic do końca nie może być spełnione, bo wszystko w niej jest jedynie oczekiwaniem, przygotowaniem ciągle przesuwającej się w przyszłość „futurystycznej” pełni) — wzorzec taki musi korzystać z elementów dostarczanych przez tradycję. Bez tego, co już jest, co już kiedyś stało się sztuką, nie jest wyobrażalna bowiem żadna sztuka nowa. Ale w procesie formowania takiego wzorca ujawnia się jakby chorobliwa skłonność do negowania wszystkiego, co w odziedziczonych, gwarantujących ciągłość zasobach było całością. Istniejącym, danym zjawiskom odbiera się ich pierwotny sens już przez to, że się dokonuje ich rozbioru. Operacja taka zasada się na abstrahowaniu niektórych tylko ich cech, traktowanych jako wartościowe, „prekursorskie” wobec projektowanego modelu, cech zwykle akcydentalnych, bo dostrzeganych i wyodrębnianych *sub specie* warsztatu, na ich izolowaniu z pierwotnego kontekstu i przeciw-

stawianiu temu, co stanowi jego „resztę”. Oryginalna więc organiczność każdego tak spreparowanego dzieła ulega rozproszeniu i zatracie. Inaczej mówiąc: żadna całość zauważana w przeszłości, wybierana z niej, nie spełnia warunków nowego programu, „ideału przyszłości”. Program awangardowy formułowany jest zawsze przeciwko tradycji, z której czerpie, przede wszystkim przeciwko zastanym systemom wartości.

Podstawowym narzędziem sprzeciwu staje się tutaj swoiście destrukcyjna analiza. Pod wpływem tego żywiołu wewnętrzny dynamizm zastanych dzieł przemienia się w dramatyczny jakby konflikt sprzeczności rozsadzających te dzieła od środka. I tak z linii czyni się tylko zaprzeczenie plamy, rysunek przeciwstawia się kolorowi, to co malarskie — temu co rzeźbiarskie. Tworzy się bezwzględne przedziały między abstrakcyjnym a figuratywnym nawet tam, gdzie pierwsze jest „funkcją opisu” drugiego. W analogiczny sposób temat zostaje oderwany od sposobu przedstawiania, narracja od wizualnej „formy”, wreszcie fizyczny kształt dzieła od jego „treści”. Dalej — wszystko to prowadzi do zaostrzonego widzenia różnic między poszczególnymi artystycznymi dyscyplinami, z których każda stanowić ma obszar bezwzględnie „czysty”. I znowu: wyróżnikami owej czystości stają się zewnętrzne, „formalne” — czyli inaczej warsztatowe — cechy dzieł, coraz radykalniej sprowadzanych do zwykłego poziomu fizycznych przedmiotów. W teorii sztuki, zapewne nie bez wpływu awangardowych postulatów przemieniającej się w „teorię widzenia”, jawnie antypozytywistyczne tendencje są tylko mylącym pozorem. Nauka bowiem nie przestaje być wzorem dla sztuki i myślenia o niej, tyle że w miejsce jednego modelu nauki (którym w klasycznym pozytywizmie był model przyrodniczych nauk) wprowadza się w pierwszych dziesięcioleciach naszego wieku dwa: przyrodniczy i humanistyczny, przy czym owa nowość pozwala na chwilę zapomnieć o fakcie, że model drugi kształtowany jest wciąż na podobieństwo pierwszego. Znamienna pod tym względem praca Wölfflina, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1921), przeobraża cały obszar sztuki w jakąś drugą przyrodę, rządzoną systemem ponadindywidualnych i oderwanych od człowieka praw. W ten sposób siły analitycznego myślenia podporządkowują sobie coraz jawniej całe pole przeszłości.

Cała tradycja przykrojona zostaje do aktualnej, programowo wy-preparowanej miary. Wszystko, co się składa lub składać się może na dziedzictwo, z którego awangarda czerpie, jest zespołem rozmontowanych części, magazynem elementów osobnych, ujawniających już tylko swoje właściwości i swą przydatność techniczną, służących technicznemu w zasadzie eksperymentowaniu. Doświad-

czenia minione, widziane poprzez ten osobliwy zespół „przykładów”, sprowadzone do takiego obrazu, nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie, czym jest lub czym była sztuka. Tym trudniej z pytaniem o jej sens. Pytania tego rodzaju mają zresztą wątpliwy teraz status. Ważne jest czym sztuka ma być, a ma być czymś innym niż była dotąd. Trzeba od nowa określić jej cele, jej funkcje, i samą jej rację bytu. I, jak wspomniano, nawet w danym „teraz” sztuka nie jest jeszcze fenomenem gotowym. Jest wciąż ściganym obiektem utopijnego programowania. W ten sposób otwiera się na wpływy ideologii nie artystycznych już, a politycznych i społecznych. W ten sposób wiąże swe nadzieje, swoją przyszłość z przewrotami społecznymi, z „rewolucjami” technicznymi, z wojnami i wszelkim innym rodzajem politycznej gry. Wiąże nadzieje istotnych wewnętrznych przeobrażeń z siłami, które nigdy nie zaznaczyły niczym istotnym swego istnienia w sferze artystycznej twórczości, a na pewno nigdy nie warunkowały w sposób jawny i bezpośredni żadnych ważnych przemian w jej obrębie zachodzących.

Utopijny charakter awangardowych założeń powoduje, że artystyczne działania i ich rezultaty rozważane są w coraz luźniejszym związku z artystycznymi rzeczywistymi funkcjami. Choć zasady gatunkowego puryzmu dotyczą również domeny zadań, jakie ma spełniać sztuka, ten właśnie problem wywołuje w programach znaczne zamieszanie. Z jednej strony, mówi się, sztuka ma być obszarem wolnym od tego co jej obce, co zewnętrzne wobec niej. Na tym ma polegać jej „czystość”. Nie ma jednak zgody co do tego, jak należałoby określić jej granice i jej istotny „kierunek natarcia”. I dlatego, z drugiej strony, możliwe jest równocześnie twierdzenie, że ma ona pełnić wychowawczą rolę względem jakiegoś wyobrażanego „społeczeństwa przyszłości”.

Historia dwudziestowiecznej sztuki, skupiona prawie wyłącznie na rozważaniu dziejów awangardy, coraz to staje wobec wizji artystycznego kryzysu. Albo bowiem wyczerpywane się zdają możliwości eksperymentowania, próby nieustannej i za każdym razem sięgającej samych podstaw modernizacji języka sztuki dochodzą do krytycznego punktu, poza który posunąć się nie można, a od którego nie ma odwrotu. Albo — co traktować wypada jako inny aspekt tego samego procesu — powiększa się rozziw między zakładaną społeczną rolą przekazu, jego ideologicznymi funkcjami, a jego malejącą komunikatywnością, rosnącą „specjalizacją” jego „językowych” środków, potęgującą się „fachowością” czy formalizacją gry warsztatowej, która się uwewnętrznia coraz bardziej, coraz bardziej jest problemem samym dla siebie, problemem jakby bez wyjścia, niezrozumiałym dla nieprofesjonalistów.

Sztuka awangardowa jest więc pomawiana o nieczytelność, „formalizm”, lecz w równej mierze powinna być krytykowana za — przynajmniej teoretycznie postulowaną — „masowość”. Bo z założenia ma być sztuką dla wszystkich, tylko ci „wszyscy” muszą zostać wychowani przez nią i do niej. Postuluje się nigdy nie istniejący demokratyzm odbioru, „równość” niemożliwą poza absurdem utopii, która z jednej strony chce dzieł wolnych jakby od wszelkich norm, prowadzi do skrajnej indywidualizacji i atomizacji kryteriów, z drugiej zaś tworzy typ odbiorcy wirtualnego, którym jest anonimowy, pozbawiony właśnie indywidualnych rysów tłum. I stąd, przez jak gdyby dwustronny atak przypuszczony na granice sztuki, jej obszar zarazem zacieśnia się ponad miarę, i zatracą własny charakter, łączy się z obcymi dziedzinami. Tak, na przykład, za istotną cechę sztuk — rzecz znamieną — zwanych obecnie plastycznymi uznaje się ich wizualne czysto znamiona, co pozwala na wprowadzenie kategorii nowych, takich jak „ikonosfera”, obejmujących wszystko, co tradycyjnie do sztuki było i może być zaliczane, ale też i to, co nigdy za dzieło artystyczne nie powinno uchodzić, co nigdy, w żadnej idealnej przyszłości nie zostanie ze sztuką pomyłone — coś przed czym sztuka musi i będzie się bronić. Ale wśród zamętu czy wobec praktycznej nieobecności kryteriów sztuka może się stawiać wszystkim i wszystko może być dla niej przyłączane. Skutkiem tej samej „neopozytywistycznej” choroby jest traktowanie artystycznego przekazu jako — po prostu — pewnej „informacji”, a sztuki całej jako jednej z „technik informacyjnych”, co już jawnie ją przenosi ze sfery kultury w sferę cywilizacji kulturze przeciwstawianej. Sam model sztuki zostaje więc tak przekształcony, tak uformowany, by się upodatknić na działania nie tyle już operacji naukowych właściwych naukom ścisłym, ale — niemal dosłownie — „inżynierskich” zabiegów.

Mija stulecie od momentu, w którym impresjonizm zaczął ujawniać swoje ograniczenia i sprzeczności. I chyba przemija już wiek awangard, skoro dostrzegamy jego kontury i jego wewnętrzne rozdarcia z coraz większą wyrazistością. Kończy się czas sztuki bezwzględnie zależnej od czasu, rozpaczliwie starającej się nadążyć za rytmem zmian, sztuki bezradnie i bez potrzeby naśladowującej tętno potocznej codzienności. Tętno cudze. Spojrzenie artysty jest powolniejsze i nie może uchwycić wszystkich stadiów zmiany. Oko artysty nie jest okiem obiektywu, nie jest instrumentem mierzącym i analizującym przeobrażenia materii. Trzeba zaprzestać pościgu, który spoza sztuki bierze wzory.

Conciderate corvos... Considerate lilia agri... Sufficit diei malitia sua. „Dosyć ma dzień swojej biedy”.

Musimy się nie tylko pogodzić z tym, ale cieszyć się z tego, że poeta inaczej patrzy na kwiat i inaczej go widzi niż botanik, niż fizyk. I tam, gdzie przed jednym otwiera się droga w gąszcz szczygółów, w głębokość materii, przed innym jawi się najpierw zmysłowa całość, od której przejść musi ku ogólniejszemu.

czerwiec—wrzesień 1984

Wiesław Juszczak

BOGDAN BARAN

SUMMUM MALUM

„Wybaczmy czyniącemu zło, bo nie wie, co czyni”. Trzeba mieć siłę w sobie, aby móc być dobrym”. „Zło budzi wstręt i obrzydzenie”. Czy naprawdę? Czy nie nazbyt naiwnie patrzymy na zło, a dobrotliwie na dobro?

Zło jest trudne. Trzeba być nie byle kim, aby czynić zło. Wymaga ono inteligencji, nawet talentu, wymaga odwagi i charakteru, wymaga przezwyciężenia dobrych nawyków.

Zło jest piękne. Cóż wspanialszego niż stanąć w poprzek ustalonego porządku? Ach, czyn zły — prawdziwie zły, godzący w samo jądro dobra, czyn, o który ciągle się potykamy przebiegając mizerne szlaki dobroci. Czyn zła destrukcji zadziwia nas i wstrząsa nami — czyż nie jest więc dziełem sztuki? Czy sama sztuka nie bierze się z zachwycenia złem, które z kolei w dziele sztuki, dziele literackim zwłaszcza, nabiera nowego blasku?

Zło jest pociągające. Ścieżki zło-czyncy są kręte i osobliwe. To on — paradoksalne — potrafi obiektywnie, bo z zewnątrz, ujrzeć szlaki dobrych.

Zło jest konieczne. Skoro zniszczenie i śmierć w ostateczności triumfują na tym marnym świecie, po cóż mozolnie budować to nasze małe dobro? Budować, mieszkąć — daremność. Cierpieć i zadawać cierpienie — oto naturalna konsekwencja logiki i estetyki zła.

Do czego nas prowadzi ta logika? Czy jest jakiś kartezjańsko-archimedesowy punkt, na którym ugruntuje dobro? Na razie okazuje się tylko, że dobroć podszyta jest złem. Oto bowiem czyn prawdziwie dobry, czyn wzniosły i wielki, zawsze polega na jakimś poświęceniu. Poświęcam coś — zwykle siebie. Niszczę siebie — czyż to nie zło? A gdy buduję, to w imię czego? W ostatniej instancji w imię marnej codzienności. Poświęcam się dla dobra kraju — a czyż to nie oznacza: narażam siebie po to, by przeciętność mogła cieszyć się sobą i siebie ubóstwiać przez okrągłe dwadzieścia cztery godziny pospolitej doby codziennej.

Oczywiście zło, o którym tu mowa, to zło czynu. Zło bezczynności, zło płynące z głupoty, lenistwa i bezwładu to marność codzienności — ani nie piękna, ani nie pociągająca. Symetrycznie: jest dobro małe i jest wielkie. Nietzsche powiedziałby: dobro pana i dobro niewolnika (poczciwość).

Wielkie dobro jest podszyte złem marności. Zło czynu — logiczne i piękne — też się ma jakoś do dobra. Czym jest takie zło? Zawsze jest ono świadome siebie. Wie, co czyni. A co czyni? Wiedząc o dobru, odrzuca je. Wobec takiego zła Sokrates byłby bezsilny. Jakie dobro zostaje tu odrzucone? Otóż dobro w sensie uznania drugiego człowieka. Wiem o czymś, ale odrzucam to. Doświadczyłem takiego dobra, a mimo to... Zło szatańskie.

To ciekawe, że złem „zajmowała się” głównie literatura francuska. Od de Sade’a poprzez Laclosa, Nodiera, Baudelaire’a, de l’Isle-Adama, Lautréamonta po Gide’a, Sartre’a czy Camusa. Zajmowała się różnorako, ale nigdzie tam nie spotykamy afirmacji zła — choćby nawet zbrodnia pozostawała nie ukarana. Spotkamy natomiast fascynację złem. Acte gratuit u Gide’a to skrajny wyraz takiej fascynacji.

Na drugim krańcu Europy, Wielki Bies Dostojewskiego, mały bies realny Sołoguba i nadrealny bies Bułhakowa. Tylko ten wielki to prawdziwe zło. I podobnie Zły z powieści kryminalnej lub horroru czy czarny charakter z westernu to tylko puste atrapy, zło estetyczne, ale nie logiczne.

A dalej: Mersaulta nie można nazwać złym. „Obcy” jest obojętny. Obojętny wobec moralności. A potem zdziwiony. Owo zdziwienie Mersaulta jest bardzo istotne: to sumienie.

Głos sumienia wzywa nas do dobra. Trudno o większy banał. Jeśli jednak zdziwienie owo było głosem sumienia, który nie mógł się wyrazić określoną artykulacją moralną, bo „obcy” takowej nie posiadał? I jeśli sumienie dało o sobie znać w sposób nieartykułowany — aber doch?

To zatem, co w kwestii zła żywe, to nie chłodne zdarzenia zewnętrzne, ale sumienny żar wnętrza. Moralna interpretacja tekstu literackiego towarzyszy mu, a potem wyprzedza go o jeden krok, wprowadzając nazwy, gdy sam tekst zatrzyma się już na tym, na czym zatrzymać się musi: na ekspozycji fenomenu sumienia.

Jakiego sumienia? I czy w ogóle w literaturze ma chodzić o etykę? Jeśli nawet tak, to dlaczego sens tekstu musi się zatrzymywać na krawędzi moralnego wyboru i nie może iść dalej — pod groźbą kary banału i łatwego moralizatorstwa? Gdy równocześnie literatura nie afirmuje zła?

Prawdziwie wielka literatura jest prekursorska wobec współczes-

nej filozofii. To co ta pierwsza stawia nam przed oczyma, ta druga usiłuje omawiać i analizować: fenomen sumienia. Z pewnością nie sumienia w tym prostym, potocznym sensie, kiedy to mówi się o „nieczystym sumieniu” albo o „głosie” sumienia. Ten „głos”... czy musi mówić (i czy naprawdę mówi) konkretnymi nakazami: zrób to, tego nie rób, podejmij się, zaniechaj?

Gdyby z lotu ptaka spojrzeć na współczesną filozofię, można by jej istoty upatrywać w ścieraniu się metafizyki z etyką. Ten spór byłby tylko zewnętrznym przejawem tego, co dzieje się w samym wnętrzu filozofii. W najprostszym, banalnym sensie wygląda on tak: tu zagadka bytu, tam zagadnienia moralne; tu byt, tam powinność; tu pytanie „co istnieje?”, tam — „co jest dobre?” Od jednego do drugiego nie ma przejścia. Tu orzekanie, tam normowanie. Etyk powiada: „ja jestem etyk, problemem bytu zajmują się koledzy ontologowie”. Problemem bytu! Zaś koledzy ontologowie w całej swej próżności pobłaźliwie traktują „problem wartości etycznych”.

To oczywiście naiwność. Dziewiętnastowieczna pozytywistyczna parcelacja filozofii. Jednakże to właśnie dziewiętnastowieczna (i dwudziestowieczna) wielka literatura przyczyniła się do wydobywania filozofii z naiwności. Właśnie stawiając przed oczy sumienie w „transcendentalnym” sensie. To do czego wielka literatura doszła dzięki intuicji, dzisiejsza filozofia stara się poddać eksplikacji. Swą wstrzemięźliwością („nowoczesność”!) wielka literatura chce zapomnieć o owym tak bolesnym dla (głębokiej) myśli filozoficznej (powierzchownym) rozdarciu na byt i powinność.

Głębokie rozumienie metafizyki, etyki i ich związku wypracowane przez współczesną literaturę i filozofię:

Tam gdzie pojawia się pytanie moralne, tam też pojawia się pytanie o byt jako taki — i na odwrót. Zło jest „metafizyczne”. Byt ma naturę etyczną. Dla porządnego akademickiego ontologa są to herezje. Tymczasem gdy obcuje ze złem, trudnym, fascynującym złem, gdy pozbawiam się wspierającej mnie etyki, to otwieram sobie przestrzeń, staję twarzą w twarz z... A takie doświadczenie trzeba nazwać doświadczeniem bytu. Albo nicości — jedna i druga nazwa odsyła do tego samego faktu mojej egzystencji, w którym dokonuje się coś, co można by określić jako pierwotne, jednolite doświadczenie źródła.

Akademicki żargon? Nie, to samo życie. Doprowadzony przez dzieło literackie na krawędź otchłani etycznej, zostaje postawiony wobec własnego sumienia — ale sumienia podszytego tragicznością losu. Współczesne dzieło „egzystencjalne” nie moralizuje ani nawet nie „rozbudza sumień” (bo to także wersja moralizatorstwa). Ono uświadamia nam sam fakt sumienia. Kiedy zaś to ostatnie

daje o sobie znać, to nie jako nakaz lub zakaz (bo te nie mogą być kategoriyczne, odsyłają *ad infinitum* uzasadnień), lecz jako wezwanie. Bezsłowne wezwanie do owego doświadczenia, które każe mi a firmować bliźniego i byt. Istnienie jest wartością, jest dobrem. Oto i średniowieczne transcendentalia.

A zło? Logiczne i estetyczne? To swoiste dla współczesności, że właśnie *via* zło literatura chce docierać do prawdy, do platońskiego Dobra. Logika zła musi w pozalogiczny sposób upaść w obliczu źródłowego doświadczenia afirmacji. Dziecięce „tak” to wyższy etap ducha niż duch-wielbłąd, objuczony ciężarem „powinieneś” i „musisz”. Tak nam rzecze Zaratustra.

Bogdan Baran

PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

Rok 1984. Nie wydarzyło się jak dotąd jeszcze nic, co wyróżniałoby tę datę spośród innych w kalendarzu dwudziestego wieku, a przecież wielu ludziom nasuwa ona skojarzenia bogatsze niż rocznice sławnych wojen i rewolucji. Brzmi jak proroctwo, a jednocześnie jak sąd nad światem, niesie zapowiedź groźby, a jednocześnie jest wyzwaniem. Ukazuje, że symbol oddziałując w wieloraki sposób na najszerszej pojęte przestrzenie kultury, na myśl i na czyn pokoleń, ogniskując nadzieje, mobilizując do oporu ma siłę współtworzenia dziejów świata. Bywają symbole zdumiewająco żywe: słowa „Wolność, Równość, Braterstwo” już od dwóch wieków są i symbolicznym programem i normą życia społeczeństw, najtrwalszym ze zwycięstw Wielkiej Rewolucji Francuskiej nad starym porządkiem i o wiele bardziej uniwersalnym, niż instytucje, które ta rewolucja powoływała do życia. „Rok 1984” jest symbolem normy negatywnej, wielkim znakiem ostrzeżenia, bardziej uniwersalnym, niż by na to wskazywały zbyt łatwe interpretacje, znakiem, o którym zapewne nie będzie mógł zapomnieć i dwudziesty pierwszy wiek.

Bardzo niewiele czasopism ominęło okazję, aby w kalendarzowym roku 1984 nie pisać o książce, której tytuł stał się tak ważnym symbolem. Jej autor, Eric Blair, stał się sławny pod pseudonimem George'a Orwella. W latach trzydziestych, czytamy w „L'Osservatore della Domenica”, „zbliżył się do socjalizmu, któremu pozostał wierny aż do śmierci. Ale był on socjalistą na sposób zupełnie szczególny, przede wszystkim dzięki przenikliwości swego krytycznego spojrzenia”. „L'Osservatore Romano” poświęcił Orwellowi specjalny suplement, osiem kolumn druku w swoim numerze wielkanocnym, datowanym 22 kwietnia 1984. „Poza bezkresną nostalgią, która przenika tę powieść, usiłujemy odnaleźć jej ostatnie przesłanie: brońmy prawdy ludzkiego języka, a - będzie żywą nadzieją. Decydująca walka o godność człowieka toczy się w porządku moralnym, kulturalnym i w sferze oświaty, ponieważ koniec końców, chodzi o ostateczny sens, jaki nadajemy naszemu indywidualnemu i zbiorowemu losowi. Stawką w grze jest kultura,

gdy ją przegramy, zatracimy człowieczeństwo. Kultura przyszłości musi być kulturą nadziei”, czytamy w zakończeniu pięknego eseju ojca Hervé Carriera SI, sekretarza Papieskiej Rady do Spraw Kultury. Esej ten nosi tytuł: *Parabola o antykulturze*.

„Zdumiewające jest przeznaczenie, które stało się udziałem literackiego dzieła Orwella; pisarza, który nikogo nie zostawia obojętnym dlatego, że przenika do głębi każdego z nas, niezależnie od naszej orientacji ideologicznej i naszych duchowych pokrewieństw. Jeśli o mnie chodzi, jestem gotów reagować osobiście, jako chrześcijanin, na wyzwanie, które wydaje się Orwell kierować dzisiaj do wszystkich wierzących. W jednym słowie powiem, że dla mnie 1984 jest powieścią o nadziei mimo wszystko”. 1984: *Nadzieja mimo wszystko* — taki jest tytuł bardzo obszernego szkicu pióra arcybiskupa Paula Pouparda, przewodniczącego Papieskiej Rady do Spraw Kultury. Jak reporter radiowy, który żałuje, że państwo tego nie widzą, mam ochotę ubolewać, że tylko w niewielkim fragmencie mogę tutaj przedstawić wspaniałą panoramę, którą zarysował arcybiskup Poupard. Esej składa się z trzech części i wstępu, których tytuły i podtytuły przytoczę. *Kultura współczesna pomiędzy rozpaczą a nadzieją*: 1. *Zdumiewające przeznaczenie literackiego dzieła Orwella*; 2. *Od mitu Prometeusza* (Karol Marks) *do mitu Syzyfa* (Albert Camus). Część pierwsza rozwija losy mitu postępu i mitu absurdu odwołując się do dzieł Samuela Becketta, George’a Orwella, Ericha Fromma i Norberta Wienera. Część druga, najobszerniejsza, ma tytuł: *Od eschatologicznej perspektywy do nadziei, której nic nie może zniszczyć*. Podtytuły ukazują węzłowe punkty odniesienia: 1. *Od utopii do antyutopii i do futurologii* (Aldous Huxley) 2. *Podjęcie perspektywy eschatologicznej* (Pierre Teilhard de Chardin) 3. *Filozofia nadziei* (Gabriel Marcel) 4. *Nadzieja w neomarksizmie* (Ernest Bloch) 5. *Odnowa eschatologii* (Oscar Cullman) 6. *Teologia nadziei* (Jürgen Moltmann) 7. *Teologia zmartwychwstania* (F. X. Durrwell) 8. *Proroctwo wiary paschalnej* (C. Andronikoff) 9. *Nadzieja II Watykańskiego Soboru Powszechnego („Gaudium et Spes”)* 10. *Jan XXIII „Człowiek nadziei niezniszczalnej”* (Jan Paweł II). Ostatnia część szkicu odwołuje się do myśli André Malraux i Emmanuela Mouniera i na koniec przywołuje dwóch świadków epoki: Annę Frank i Maksymilianą Kolbę. Podtytuł fragmentu, w którym zawarta jest konkluzja, brzmi: *Nadzieja, cnota czasów tragicznych*. „Takie kobiety i tacy mężczyźni, którzy są symbolem człowieczeństwa i miłości tam, gdzie miłość i człowieczeństwo zostały najbardziej radykalnie zanegowane, pozwalają zachować wiarę w człowieka, wiarę mimo wszystko”.

Problemy szkolnictwa świeckiego i wyznaniowego we Francji, sprawa modlitwy przed lekcjami w szkołach amerykańskich, spory o miejsce dla krzyża jako religijnego symbolu przyniosły falę dyskusji na temat wzajemnego stosunku sfery życia świeckiego i życia religijnego. Odwołując się do francuskiego kontekstu O. Paul Valadier SJ, redaktor naczelny „Études” (kwiecień 1984), pisze: „podstawy intelektualne rozdziału Kościoła od państwa muszą zostać prawie całkowicie od nowa przemyślane. Ani państwo ani Kościół nie są tym, czym były przed osiemdziesięciu laty. Samo pojęcie rozdziału jest jasne tylko w sensie negatywnym (przeciwstawia się pojęciu unii, a bardziej jeszcze więzi organicznej), ale jak, konkretnie, uniknąć istnienia wielorakich powiązań? A przede wszystkim, jak nie widzieć tego, że samo pojęcie świeckości musi ulec przekształceniu? Czy jest ono równoważne z prostą neutralnością państwa? Ale w miarę tego, jak państwo poprzez pomoc finansową interweniuje w wielu różnych dziedzinach, a jednostki stają się coraz bardziej od państwa zależne w sferze dotąd prywatnej, jak zarysować granice świeckości? Także pozycja państwa w sferze moralnej nie jest łatwa. Jak być gwarantem uznawanej przez wszystkich moralności nie będąc (także?) instrumentem jakiejś etyki partykularnej? Chciałoby się mieć pewność, że pod pretekstem polityki polepszającej sytuację kobiet lub pod pretekstem kampanii o lepsze uświadomienie seksualne państwo nie narzuca obecnie, w formie konkretnych decyzji lub ustawodawstwa, wartości uznawanych przez dosyć wąską grupę aktywistów... A jednocześnie, czy można nie zauważać, że Kościół interweniuje w dziedzinie moralności publicznej i że jego hierarchia zajmuje stanowisko, które nie może nie mieć wagi politycznej (na temat sposobów życia w 1982 roku, na temat pokoju i broni odstrasżających w 1983)? Rozdział [Kościola od państwa] nie polega na wzajemnej ignorancji, a tym mniej na wzajemnej wrogości. Ustalić go można szukając, trochę po omacku, rozwiązań bardzo konkretnych, które dotyczą życia narodu”.

Ten sam numer „Études” zawiera dwa poważne artykuły odnoszące się do kwestii stosunków między Kościołem a państwem we Francji. Pierwszy z nich, pióra René Rémonda omawia istniejącą sytuację przede wszystkim z perspektywy historycznej. Świeckość państwa w dziewiętnastym wieku miała być gwarantem jedności narodowej, pojmowanej dość uniformistycznie. Według tej idei wszystkie czynniki różnicujące, w tym i religię, należało eliminować lub brać w nawias, budując w ten sposób demokratyczne społeczeństwo. Te poglądy, mimo że przyczyniły się do uformowania Republiki, wyglądają szczególnie anachronicznie w czasach, w których uważa się, że jednym ze znaków demokracji jest prawdziwy

pluralizm w łonie społeczeństwa, a pragnienie zachowania czy nawet pogłębienia swojej odrębności stoi u podstaw tyłu ruchów regionalnych, autonomicznych i separatystycznych. Kolumną, na której wspierało się pojęcie świeckości państwa był także liberalizm filozoficzny. „Republikanie lat 1880—1900, dziedzice filozofii Oświecenia, z których wielu wyssało idee pozytywizmu z mlekiem matki, którzy musieli walczyć a niekiedy i cierpieć za wolność sumienia, są szczególnie przywiązani do rozdziału tego, co prywatne od tego, co publiczne. Dla nich religia jest sprawą całkowicie prywatną: jest to sprawa indywidualnego sumienia, dziedzina, gdzie żadna władza publicznie nie może interweniować. Każdy powinien mieć całkowitą wolność wyboru swoich wierzeń, wiary albo niewiary. Z tego rozgraniczenia zakresów i podziału obowiązków wynika logicznie milczenie państwa w tych sprawach i jego neutralność”. Wystarczyło jednak kilku lat, aby ludzie zajmujący urzędy publiczne przekonali się w sposób praktyczny, że nie mogą ignorować istnienia Kościoła. „Religijność, choć jest naturalnie prawdą, że zależy przede wszystkim od wyboru sumienia, w którego sprawy żadne kolektywne instytucje nie powinny interweniować, przekracza wymiar indywidualny. Czy nie jest tak choćby dlatego, że religijność prowadzi do tworzenia wspólnot, że jest przekazywana, że domaga się możliwości uzewnętrznienia, że wpływa wreszcie na społeczne i polityczne postawy jednostek?”.

Drugi artykuł w tym numerze „Études”, pióra ojca Pierre’a Valin SJ, jest poświęcony bardziej teoretycznej analizie związków pomiędzy demokracją a religią. „Ci, którzy nazajutrz po zakończeniu wielkiej wojny światowej i w epoce II Soboru Watykańskiego, w momencie wielkiego rozkwitu cywilizacji technicznej próbowali zrozumieć zachodzące zmiany, skłonni byli podkreślać znaczenie fenomenu sekularyzacji. To, co uważano za dojście ludzkości do stanu dojrzałego w obrębie zachodniego świata lub w kontakcie z nim, było postrzegane jako proces postępującego rozdziału pomiędzy domeną interesów ekonomicznych i rozwiązań społecznych z jednej strony, a dziedzina przekonań i praktyk religijnych z drugiej. Bardzo często ta interpretacja posługiwała się starym, wywodzącym się z prawa rzymskiego rozróżnieniem pomiędzy sprawami publicznymi i sprawami prywatnymi, umieszczając religię w domenie spraw prywatnych”. Biorąc to za punkt wyjścia, autor z jednej strony udowadnia, że taka analiza nie może wystarczyć, z drugiej zaś ukazuje głębię związków między dziedzictwem religijnym Europy a rozwojem demokratycznych społeczeństw. Pomiędzy tutaj zawartą w artykule krytykę tych analiz, które w zorganizowanej religii odnajdują łatwe podobieństwa z systemami totalitarnymi. Zwróćmy raczej uwagę na to, co, wzięte z religijnego

dziedzictwa chrześcijańskiej Europy, należy zarazem do elementów konstytutywnych systemu demokratycznego. Społeczeństwo może funkcjonować jako system demokratyczny pod warunkiem istnienia stosunkowo szeroko pojętego *consensusu* między jego członkami, pewnej fundamentalnej zgody co do tego, jaki kształt ma przybierać współzycie między ludźmi. Otóż warunkiem osiągnięcia takiego *consensusu* jest istnienie wspólnego języka, w którym możliwe staje się porozumienie. „Historia religii, takich jakie rozwijały się na Zachodzie, ukazuje pojawianie się, w obrębie bardzo różnych skądinąd kultur, stosunkowo podobnych schematów umysłowych i wyobrażeń. Chodzi zwłaszcza o organizację wyobraźni, posługującej się symbolami zaczerpniętymi ze stosunków pomiędzy ciałem ludzkim a światem: narodzin, śmierci, dźwignia się, i upadku, zetknięcia z wodą albo ze skałą, wzajemnego zbliżania się lub oddalania z dodatkowym rezonansem wynikającym z różnicy płci. Posługiwanie się tymi symbolami w wyobraźni religijnej różnych ludów wydaje się wskazywać, że wchodzi tu w grę możliwość odsłonięcia przez człowieka głębi swojej duszy, i w ten sposób zestrukturalizowania sposobów wzajemnego odnoszenia się do siebie i do wszechświata. Te symbole mogą mieć wartość zarówno integrującą jak i dezintegrującą, odnoszą się zarówno do integracji indywidualnej psychiki jak i integracji różnych grup. Mogą funkcjonować tak w obrębie wielkich tradycji religijnych jak i w obrębie ekscentrycznych sekt. Jeśli jednak stają się obecne, jeśli odgrywają zarówno w życiu indywidualnym jak i grupowym tak wielką rolę, to narzuca się odwołanie do religijnej mądrości, do starożytnych bogactw nagromadzonych przez pokolenia, abyśmy mogli się nimi posługiwać w sposób świadomy i wolny.

Istnienie demokracji jest też związane z utrzymywaniem się stałej gry przeciwieństw, z istnieniem zarazem afirmacji i negacji. Zarówno instytucje demokratyczne jak religijne zawierają elementy paradoksalne. „Kiedy badamy istnienie systemów religijnych w różnych społeczeństwach, to odkrywamy najpierw, że ofiarują one poczucie bezpieczeństwa, wiążą zaufanie z podstawowymi wartościami, domagają się zdecydowanej wierności. Zarazem jednak łatwo jest odkryć sytuacje zupełnie przeciwne: najbardziej oczywiste staje się najbardziej niejasnym, łatwo poddającym się wątpliwościom, a wreszcie szyderstwu”. Zbyt szybko zapewne w tym wrywkowym omówieniu dojdę do ważnej konkluzji artykułu: jest nią hipoteza, że nieprzypadkowo odkrycie demokratycznej formy życia społeczeństwa dokonało się w kontekście duchowej tradycji chrześcijaństwa, która uczy, jak stać nad głębią.

Demokracji poświęcił swój kolejny artykuł z serii „Panorama

myśli społecznej” Paweł Śpiewak, opierając się przede wszystkim na dorobku Hanny Arendt („Powściągliwość i Praca”, marzec 1984). Zacytujemy tutaj fragmenty tego tekstu, także po to aby ukazać, jak często postulaty praktyczne splatają się z postulatami wynikającymi z akceptacji pewnego filozoficznego ideału. „Polityka zaczyna się tam, gdzie nie dysponujemy żadnymi pewnymi narzędziami rozstrzygania sporów... Jej domeną jest słowo, a więc umiejętność mówienia, wyrażania własnych opinii i przekonań oraz sztuka uważnego słuchania, to jest osądzania każdej przedstawionej opinii. Mówiąc inaczej: faktem podstawowym określającym ludzką kondycję jest pluralizm czyli odmienność, wielość systemów wartości i punktów widzenia... Każda opinia przy tym wnosi w świat naszych pojęć i wyobrażeń jakieś modyfikacje, otwiera nas na inny, często niezauważalny aspekt czy właściwość zjawiska... Więcej, twierdzi Arendt, mówiąc do innych, a więc będąc wysłuchanym i osądzonym, gdy więc nasze słowo zaczyna być traktowane poważnie, gdy liczy się to co mówimy, wtedy dopiero zaczynamy poznawać, czym jest odpowiedzialność za słowo i czyn... Uczymy się więc powściągliwości w słowie, wyrażania ocen, uczymy się liczyć z innymi, mówiąc ogólniej uświadamiamy sobie czym jest realizm... Ale po to, by móc pojawić się wśród innych, by być wysłuchanym musi istnieć zorganizowana przestrzeń wolności. O co tu chodzi? U podstaw każdego systemu demokratycznego (w sensie politycznym) istnieć musi, w toku dyskusji ulegająca potwierdzeniu, zasadnicza wspólnota wartości oraz tego, co potocznie bywa nazywane zdrowym rozsądkiem. Oznacza to mniej więcej tyle, że wszyscy uczestnicy podziеляją to samo fundamentalne przekonanie co natury rzeczywistości, w podobny sposób rozumują i wreszcie, że wszyscy uznają metodę przekonywania za zasadniczo lepszą od rządu opartego na przymusie. A więc, że wierzą w wolność i równe prawo do występowania wszystkich dla dobra ogółu... Mówiący — jak i słuchający muszą mieć przy tym zapewnione bezpieczeństwo prawne. Nikt nie może być karany za to, co mówi, każda opinia, nawet najbardziej oryginalna i niezgodna z panującym duchem, powinna mieć dostęp do polityki, a więc być rozważona... Przestrzeń dyskusji wymaga wreszcie, by istniało miejsce spotkania obywateli, ów grecki rynek, agora, na którym wszyscy wspólnie obradują nad losami wspólnoty, miasta, państwa... Obywatelem jest ten, kto bierze udział w debacie a o jego wielkości decydować będą dwie zasadnicze cnoty: zaufanie i odwaga... Demokracja jest więc postacią rozmowy, tym pełniejszą, im więcej jest zorganizowanych przestrzeni wolności i im więcej osób zechce w niej uczestniczyć”.

W tym samym (388, licząc od założenia pisma) numerze „Po-

wściągliwości i Pracy” znajdujemy rozmowę, którą z księdzem biskupem Ignacym Tokarczukiem przeprowadzili Jan Dworak i Jacek Żakowski. Z zapisu tej rozmowy, która jest z pewnością jednym z najbardziej interesujących wywiadów, jakie się ostatnio w polskiej prasie ukazały, przytoczymy tutaj przede wszystkim, choć i tak bardzo fragmentarycznie wypowiedzi księdza biskupa, pomijając prawie zupełnie kierowane do niego pytania. „...żeby zrozumieć tę szczególną religijność [chodzi o diecezję przemyską, nazywaną w rozmowie kresową] trzeba sięgnąć do lat międzywojennych. Z religijnością zaczynało tu wówczas być bardzo źle. Można powiedzieć, że katolicyzm znajdował się wówczas w defensywie. Na tle niedorozwoju ekonomicznego i przeludnienia rozwijał się bardzo radykalny ruch ludowy, którego typowym przedstawicielem był Ignacy Solarz i jego działający w latach trzydziestych Uniwersytet Ludowy w Gaci koło Przeworska. Szerzył się też antyklerykalizm, który prowadził do obojętności religijnej a nawet do wrogości. Gdyby nie wojna i czasy powojenne, z religijnością wsi byłoby tu bardzo źle. W optyce tutejszego chłopstwa, policjant, starosta i ksiądz znajdowali się po innej niż on stronie barykady... [teraz] na tych terenach, między innymi dzięki owym przedwojennym perturbacjom religijność ma charakter wyraźnie świadomy. Argumentem nie jest to, że wierzyli rodzice i dziadkowie. Po wszystkich doświadczeniach, próbach, przemysłeniach, ludzie tutejsi dokonali wyboru, podjęli decyzję, świadomie opowiedzieli się za wiarą... Ci ludzie są bardzo dojrzały. Nie da się ich traktować przedmiotowo. Gdyby jakiś proboszcz nie znając sytuacji chciał postępować w sposób autorytatywny, zawsze przegra. Stosunki między proboszczem czy wikarym a ludźmi muszą tu być bardziej partnerskie niż w diecezjach centralnych. Ludzie tutejsi sami biorą na siebie wiele spraw, które gdzie indziej tradycyjnie prowadzą księża. Kościół nie może być obojętny wobec tej ogromnej aktywizacji wiernych. Dlatego między innymi wydaliśmy już zarządzenie o tworzeniu w naszej diecezji tak zwanych rad duszpasterskich. Mają one znacznie szersze uprawnienia od działających do tej pory rad parafialnych, które zajmowały się niemal wyłącznie sprawami ekonomiczno-organizacyjnymi. Rady duszpasterskie mają wraz z księżmi zajmować się całą problematyką duszpasterską parafii... Problem polega na tym, że styl pracy Kościoła, zwłaszcza po powstaniu protestantyzmu, był taki, jakbyśmy stanowili jakąś twierdzą zamkniętą. Na szczęblu parafii przejawiało się to przede wszystkim poprzez indywidualistyczny styl pracy proboszczów. Ten system bankrutuje, bo Kościół jest wspólnotą wszystkich ludzi ochrzczonych. Dla jego pełnego rozwoju potrzebna jest równowaga pomiędzy czynnikiem świeckim

i duchownym... Jest też kwestia umiejętności dialogu. Nie tylko na płaszczyźnie ogólnospołecznej, ale i na płaszczyźnie kościelnej istnieje olbrzymia potrzeba dialogu. Przyszłość Kościoła musi być oparta na partnerstwie, na zdrowym demokratyzmie. Od rozwiązania tego problemu zależeć będzie nasza wiarygodność i siła oddziaływania”.

Następne pytania kierują rozmowę ku temu, „jak daleko działalność wspólnot religijnych może sięgać w sfery życia, które we współczesnych społeczeństwach zwykle się uważa za świeckie”. „Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba wyjść od pewnych założeń podstawowych, przypominanych między innymi w pierwszej encyklice Jana Pawła II. Otóż dobrze pojęta działalność Kościoła jest przede wszystkim służbą. Kościół nie jest celem samym w sobie. Wszystkie drogi Kościoła — jak powiedział Ojciec Święty — prowadzą ku człowiekowi. Ponieważ zaś służba to dawanie tego, co najbardziej potrzebne, więc zakres działalności Kościoła może się w miarę potrzeby rozszerzać — pod jednym wszakże warunkiem: żeby hierarchia celów była właściwie ustawiona. Kościół nie może zmienić się w przedsiębiorstwo społeczne czy gospodarcze. Bóg musi być zawsze pierwszy i musi On wszystko scalać. — Czyli nic nie stoi na przeszkodzie, aby życie parafialne obejmowało wszystkie niemal sfery życia świeckiego? — Powiedziałbym raczej wszystkie sfery służby, bo pojęcie służby jest kluczem do rozwiązania tego problemu. Jestem natomiast zdecydowanie przeciwny tworzeniu — nie tylko w tej chwili, ale kiedykolwiek — różnych organizacji z sztyldem chrześcijańskim. Po prostu każda teokracja wcześniej czy później Pana Boga kompromituje. Aktywność społeczna chrześcijan powinna się więc moim zdaniem przejawiać poprzez wnoszenie elementów chrześcijańskich, ewangelicznych, humanistycznych wszędzie tam, gdzie przychodzi im żyć i działać. — Czyli raczej inspiracja niż organizacja? — Nie stawiałbym tego tak ostro. Chodzi mi tylko o nienadużywanie pewnych symboli, o niewynoszenie ich na sztyldy działań zupełnie świeckich, o niezasłanianie się Panem Bogiem. Organizacje z chrześcijańskim sztyldem przeżyły się moim zdaniem tak samo, jak dawne formy konkordatu. Dziś idealnym rozwiązaniem wydaje mi się całkowity rozdział Kościoła od państwa, ale dokonany na płaszczyźnie życiowości, nie walki. Jest to tylko mój osobisty pogląd i nie wszyscy się z nim zgadzają, ale uważam, że wszystkie działania na zasadzie 'my coś dajemy państwu, ono coś daje nam' prowadzą do nieuniknionego zaciemnienia obrazu, wprowadzają pokusę opierania się na czynniku formalnym, powodują utratę kontaktu z narodem, jego duszą, Kościołem żywym”.

„Ateneum Kapiańskie” poświęca swój numer 449 (styczeń—luty 1984) tematyce Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio*, którą, jak to formuluje redakcja „określa się dziś jako doktrynalną i pastoralną sumę w zakresie współczesnej problematyki małżeństwa i rodziny”. Jeden z publikowanych tekstów, podejmując tę problematykę, odnosi się bezpośrednio do ostatniej pielgrzymki do Polski Jana Pawła II. Jego autorem jest książdz arcybiskup Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski. „Jan Paweł II podał niesłychanie zwięzłą formułę zawierającą i określającą wszelkie wymiary społecznego bytowania. Na to krótkie zdanie warto zwrócić szczególną uwagę: »Wszystkie wymiary społecznego bytu (...) opierają się ostatecznie na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda — zaufanie — wspólnota! Prawda jako fundament ładu moralnego. Prawda jako wartość budująca komunie osób. Zaufanie jako spoiwo tworzące wspólnotę, bo w atmosferze nieufności wszyscy są zagrożeni, każdy jest samotny. Bez zaufania nie ma wspólnoty. Bez prawdy nie ma zaufania. Ileż treści, ile wielkich myśli wartych odrębnych studiów zawiera triada: prawda — zaufanie — wspólnota. Triada zawierająca całą ludzką rzeczywistość, całe środowisko człowieka. I nie jest to bynajmniej akademicka teoria. Nie są to treści oderwane od życia. Ojciec Święty dobrze wie, w jak dramatycznej sytuacji żyjemy, dobrze wie, czego potrzeba udręczonej Ojczyźnie. Z tą świadomością mówi do nas: »Nie zawaham się powiedzieć, że od tego właśnie — od tego przede wszystkim, od zaufania zbudowanego na prawdzie — zależy przyszłość Ojczyzny«.

Papież wie również, do kogo wypowiedział te słowa, wie, że słuchali go ludzie ciężkiej pracy — lud wierny, który wrócił na Śląską ziemię do zniszczonych wojną miast, zdewastowanych fabryk, zrujnowanych kościołów i podjął wielkie dzieło odbudowy. Z podjętego trudu, z olbrzymiego wysiłku odbudowania fabryk i uczelni, domów i świątyń, płynie szczególna wrażliwość Dolnoślązaków na niegospodarność, niesprawiedliwość i ludzką krzywdę.

Właśnie dlatego mieszkańcy Archidiecezji tak solidarnie uczestniczyli w sierpniowym przełomie. Z tego też względu w późniejszych chwilach napięć i niebezpieczeństw, ujawniło się wśród nich tyle ofiarnej współpracy, wzajemnej troski, pomocy i życzliwości.

Ojciec Święty zna historię tej ziemi, wie również — bo sam o tym mówi — że »to łaknienie i pragnienie sprawiedliwości ujawniło się w szczególny sposób w ciągu ostatnich lat«. I Namiestnik Chrystusa pragnie potwierdzić ten głód prawdy, ten ewangeliczny głód sprawiedliwości, gdyż płynie on »z poczucia godności ludzkiej pracy, z miłości Ojczyzny oraz z solidarności, czyli z poczucia wspólnego dobra«.

Pragnie również »zabezpieczyć to słuszne łaknienie i pragnienie sprawiedliwości« oraz »uwolnić je i obronić przed wszystkimi krzywdzącymi zarzutami i pomówieniami«.

Jeżeli wczytamy się w przytoczone fragmenty homilii, to dostrzeżemy, że zawarta jest w nich i diagnoza, i obietnica, i program”.

11 maja 1984

Krzysztof Sliwiński

JEDEN DZIEŃ NA ZJEŹDZIE

Takiego zjazdu jeszcze nie było. Ponad tysiąc sześciuset uczestników. Obrady toczące się w trzech sekcjach i podczas osiemnastu sympozjów w ciągu dwóch dni w kilkunastu różnych punktach Poznania. Plotki wokół historii przygotowywania Zjazdu. Niecodzienne spotkania towarzyskie. Wszystko to powodowało, że XIII Powszechny Zjazd Historyków Polskich był wydarzeniem, które na początku września (6—9.09.1984) poruszyło nie tylko środowisko historyków, ale stało się głośne w szerokich kręgach polskiego życia umysłowego, w towarzyskich salonach, no i oczywiście prowokowało do politycznych komentarzy.

Zjazd ten wyróżniał się także specyficzną organizacją, polegającą na tym głównie, że nie było miejsca, w którym wszyscy uczestnicy mogliby się zebrać a dwanaście odbywających się równolegle posiedzeń zmuszało do rezygnacji z obecności na przynajmniej jedenaście spośród nich. W takiej sytuacji usatysfakcjonowany był tylko ten, który z góry decydował się na sekcję czy sympozjum poświęcone problematyce własnej dziedziny, niemożliwe natomiast było zaspokojenie potrzeb sprawozdawcy, któremu obowiązek nakazywał być wszędzie a możliwości skazywały na uczestniczenie w jednym wybranym sympozjum.

Przyszło mi więc śledzić historię „patriotów prawdziwych i fałszywych”, bo tak zatytułowane było sympozjum organizowane przez doc. dr Barbarę Grochulską, podczas gdy tam, na zewnątrz, rozgrywały się historie nie mniej interesujące: mówiono o mitach i stereotypach w dziejach Polski, dyskutowano o przemocy w masowych ruchach społecznych, spierano się o pochodzenie elit politycznych w Polsce Ludowej w latach 1945—1948 i o międzynarodowe aspekty powstania warszawskiego, roztrząsano problem

etyki nauczyciela historii, ale także: komuś ukradziono spodnie tuż przed rozpoczęciem obrad, ktoś nie zaszczycił, aby ktoś inny mógł zaszczycić, za kimś ktoś chodził, ale to nie jest pewna wiadomość — donosiły kularowe plotki.

Powróćmy jednak do auli Akademii Ekonomicznej, gdzie toczono spory wokół prawdziwego i fałszywego patriotyzmu. Referat inauguracyjny prof. Emanuela Rostworowskiego poświęcony problemowi patriotyzmu w okresie Sejmu Wielkiego od razu zarysował wszystkie dylematy, wątpliwości, kłopoty z tym problemem związane. W tych czasach bowiem kryteria patriotyzmu trudne były do precyzyjnego określenia. Polska jeszcze była. Słaba, chyląca się ku upadkowi, niezupełnie już suwerenna, ale jeszcze niepodległa. Stał więc problem ratowania ojczyzny. Ale co to znaczy „ojczyzna”? Dla republikanów ojczyzna bez wolności obywatelskiej nie istniała, a więc patriotyzm wiązał się dla nich ściśle z ojczyzną-republiką. Dla monarchistów ojczyzna to silne państwo oparte na porządku monarchicznym i mogące stawić czoła coraz bardziej agresywnym sąsiadom. Któż więc w dobie sejmu czteroletniego był w tym kraju patriotą, czy ten, który stojąc po stronie króla chciał wzmocnić państwo monarchiczne, czy też zwolennik wolności republikańskiej, który dla osłabienia władzy królewskiej wchodził w sojusze z sąsiadującymi monarchiami?

Tendencje republikańskie były tak silne — mówił w swoim referacie prof. Rostworowski — że, gdyby Polska była wyspą, to stałaby się republiką. [---] [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)]. Kto w takiej sytuacji jest patriotą prawdziwym a kto fałszywym?

Dobrym patriotą jest ten — odpowiedział na zakończenie swojej wypowiedzi w dyskusji panelowej prof. Andrzej Zahorski — kto reprezentuje dobrą rację stanu, a gdzie była wtedy dobra racja stanu, tego nie wiem. Otóż to. Były to czasy, gdy wszystkie racje stanu były złe lub jeszcze gorsze. W takich czasach kryteria prawdziwego patriotyzmu ulegają zatarciu, patriotyczne rozróżnienia stają się coraz subtelniejsze, dystans między patriotyzmem a zdradą ulega skróceniu. I o tych trudnych kryteriach mówili prawie wszyscy zabierający głos w przedpołudniowych obradach.

Ale mówiono także o tym, że istnieje termin „dobry patriota” znacznie bardziej odpowiedni, niż „prawdziwy patriota” (prof. Henryk Kocój), że kształtowanie się pojęcia patriotyzmu w Europie było ściśle związane ze sprawą polską (prof. Wołoszyński), zauważono, że nie ma prac poświęconych rozróżnieniu patriotyzmu prawdziwego i fałszywego (doc. Jerzy Kowecki), analizowano na przykładzie Franciszka Karpińskiego patriotyczną dezorientację po

klęsce (prof. Teresa Kostkiewiczowa) wreszcie zauważono, że we wszystkich państwach europejskich władców wybierano w obcych gabinetach a zatem zarzut zdrady wobec tych, którzy szukali rozstrzygnięć politycznych na obcych dworach jest nieporozumieniem — takie były czasy, takie polityczne obyczaje (prof. Staszewski).

Po obiedzie aula Akademii Ekonomicznej wypełniła się prawie po brzegi. Oba rozpoczynające dyskusję referaty prof. Marii Janion i dr. Marcina Króla zaskoczyły wszystkich słuchaczy tak odmienną od wykładu naukowego poetyką. Tu mniej mówiło się o faktach, częściej o poezji i duchach. Oba referaty bowiem nie dotyczyły ani historii wydarzeń, ani historii idei, ale, jak trafnie zauważył w swojej wypowiedzi doc. Jerzy Jedlicki, historii wyobraźni, a zatem zjawiska trudno dającego się ująć w ramy języka i metodologii naukowej. Oba balansowały na krawędzi skandalu tu właśnie, na zjeździe historyków, gdzie, wydawałoby się, jedynym argumentem może być konkretny fakt, co najwyżej jakaś specyficzna tego faktu interpretacja, ale tylko raz spotkały się z zarzutem, iż bardziej przypominają poezję niż historyczną prozę.

Zmieniła się zatem poetyka, poruszaliśmy się w innych rejestrach ducha, ale temat pozostawał ciągle ten sam. Maria Janion analizowała spory wokół dylematu moralnego Konrada Wallenroda — Marcin Król obnażał niszczące działanie patriotycznego stereotypu. Była więc mowa o rozdarciu między etosem rycerskim i spiskowym, między historią a moralnością, była analiza „metodyzmu zdrady”, był „patriota-wariat” i „patriota-wilkołak” jako różne odmiany wallenrodyzmu — w referacie prof. Janion. Była próba opisanego czegoś, co, jak sam autor przyznał, niezbyt zrećźnie można określić „patriotycznym stereotypem” i była próba prześledzenia jak poszczególne formacje umysłowe i polityczne grzęzły w nim nieuchronnie tracąc wszystkie swoje zalety, które miały w chwili narodzin; była więc mowa o polskim grzęzawisku patriotycznym w referacie dr Króla.

Oba referaty wywołały poruszenie i po kilku minutach przerwy rozpoczęła się dyskusja trwająca aż do chwili, gdy kończył się już czas wydawania kolacji. Głosów w dyskusji było dużo, przytoczmy je więc w ogromnym skrócie. Prof. Kieniewicz zauważył, że spiskowanie niewiele ma wspólnego z wallenrodyzmem i dlatego mówienie o rozdarcu między etosem rycerskim a spiskowym w przypadku Konrada Wallenroda jest nieporozumieniem. Natomiast referat Króla uznał za egzemplifikację zjawiska, które zawsze ma w Polsce miejsce po każdej narodowej klęsce, a mianowicie rzuca się na polski stereotyp, w którym upatruje się bezpośredniego lub pośredniego winowajcę. Doc. Jerzy Jedlicki zwrócił uwagę, że

wszystko, o czym mówił Król mając na myśli polski stereotyp, należy do sfery kultury odświeżonej. Rzeczywista bowiem, codzienna różni się od kultury odświeżonej bardzo, o czym najlepiej świadczą wydarzenia sierpniowe i posierpniowe. Dlatego też traktowanie stereotypu jako głównego regulatora życia Polaków jest pewnym nieporozumieniem. Prof. Janusz Tazbir zauważył, że w Królestwie Polskim trudno było odróżnić kto jest Wallenrodem a kto nie (przykłady Szaniawskiego, Mochmackiego, Witkiewicza). W odniesieniu do referatu Króla prof. Tazbir zgłosił trzy poważne zastrzeżenia: po pierwsze, jego zdaniem nie ma możliwości rozbicia stereotypu; po drugie, nie widzi, aby Król przedstawił jakieś konstruktywne propozycje i w związku z tym, po trzecie, uważa, że Król wzywa do rzeczy niebezpiecznej, do wyrzucia nas z pewnej tradycji, podczas gdy mieści się ona, tak jak inne, w polskiej kulturze. Prof. Maria Janion zabierając głos w dyskusji zaproponowała Królowi zrezygnowanie z pojęcia stereotypu i zajęcia się fantazmatami, którymi obrosły fakty. Dodała także, że bez polskości opisaną przez Króla w stereotypie nie moglibyśmy jako naród istnieć. Dr Król odpowiedział, że taka wymiana pojęć jest niemożliwa, bowiem stereotyp jest to życie zastygłe a fantazmat to twórczość. Prof. Celina Bobińska wyraziła swoje obawy, czy w przypadku obu referatów literatura nie przesłania realnej historii, zwróciła także uwagę, że pojęcie patriotyzmu zmieniło się nie tylko historycznie, ale także w perspektywie klasowej i dlatego stereotyp polski należałoby badać w kategoriach społecznych. Wreszcie dr Jacek Szymanderski polemizował z doc. Jedlickim twierdząc, iż kultura odświeżona decyduje o więzi społecznej i dlatego decyduje o życiu społeczeństwa. Polska tragedia polega na tym, że aby zacząć działalność polityczną, trzeba najpierw wydeklamować wszystkie podstawowe maksymy stereotypu. I jest to główna przyczyna, dla której nigdy wokół polskiej polityki nie rosła myśl — na nią nigdy już nie starczało czasu.

Głos dr Szymanderskiego był ostatnim głosem w dyskusji. Tak kończył się jeden z czterech dni XIII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich spędzony na roztrząsaniach trudnego problemu polskiego patriotyzmu. Jest to bowiem problem tak trudny, o czym przekonywały nas referaty i dyskusje podczas tego dnia prowadzone, jak trudna jest sytuacja polityczna Polski. I jeżeli nawet daje się on ująć w optymistyczne, ku pokrzepieniu serc zrodzone stereotypy, to i tak nie pozwolą one uciec od tragizmu polskich postaw patriotycznych, tragizmu Stanisława Augusta i konfederatów barskich, tragizmu Wallenroda, Traugutta, Wielopolskiego, tragizmu „realistów” i „romantyków”, szaleńców i zdroworozsądkowców. Ten dzień historycznych sporów pokazywał wyraźnie, że

w polskiej sytuacji żadna postawa patriotyczna, nawet ta najbardziej szlachetna, nie jest wolna od błędów a zatem nie jest dobra do końca. Ten dzień historycznych sporów pozwalał lepiej zrozumieć ów tragizm polskiego patriotyzmu, ów tragizm, który, jak powiedziała prof. Witkowska, leży już w klimacie naszej kultury.

Damian Kalbarczyk

OBRAZY, STEREOTYPY, MITY...

Względy, które spowodowały ograniczenie właściwych obrad Zjazdu Historyków (odliczywszy dwie sesje plenarne — otwierającą i zamykającą Zjazd) do dwóch zaledwie dni, stały się dla jego gości przyczyną niemałych rozterek. Dotyczyło to — jak słusznie zauważył mój poprzednik — zwłaszcza sprawozdawców, zmuszonych do dokonania trudnego wyboru wśród 21 sekcji i sympozjów. Dodać trzeba, że sam wybór niczego jeszcze nie gwarantował; wprawdzie nazwiska prelegentów i tematy ich planowanych wystąpień stanowiły tu pewną wskazówkę, ale zdarzało się, że zapowiedziany w programie prelegent do Poznania nie przyjechał (jak np. Jadwiga Staniszkis), zaś tematy — bywają mylące. Wreszcie o tym, czy obrady sympozjum uznać można za naprawdę udane, decyduje także przebieg dyskusji, ta zaś, co oczywiste, określona jest doborem osób w niej uczestniczących; właściwie sformułowany temat obrad, zdolny przyciągnąć znaczną ilość dyskutantów, pełni więc poniekąd rolę samorealizującej się prognozy. Piszę o tym wszystkim nie bez przyczyny — z kuluarowych plotek można się było dowiedzieć, że np. budząca wielkie zainteresowanie dyskusja panelowa o międzynarodowych aspektach powstania warszawskiego przyniosła pewien zawód.

Podobnego zarzutu nie sposób postawić zorganizowanej przez prof. Janusza Tazbira sekcji, obradującej 8 września w auli Collegium Chemicum UAM nad *Mitami i stereotypami w dziejach Polski*. Była to z pewnością jedna z ciekawszych imprez Zjazdu, zarówno referaty, jak i niezmiernie chwilaami interesująca, nie wolna od ostrych kontrowersji dyskusja, nie sprawiły zawodu.

Wątpliwość pierwsza dotyczyła samego tematu obrad. Mowa w nim o mitach i stereotypach — tymczasem problematyka mitu u żadnego właściwie z referentów się nie pojawiła, woleli używać bezpieczniejszego pojęcia stereotypu, a chętniej jeszcze posługi-

wali się neutralnym słowem „obraz”. Niekonsekwencja ta — na którą w dyskusji zwróciła uwagę prof. Maria Janion — miała zapewne swe źródło w braku (może zamierzonym) próby wprowadzenia terminologicznych uściśleń. Prof. Tazbir zdeklarował się w dyskusji jako przeciwnik mnożenia w nieskończoność niefunkcjonalnych definicji, o Lippmanowskiej definicji stereotypu wspomniał np. dopiero jeden z dyskutantów. Ten brak nie odjął oczywiście poszczególnym analizom ich wartości, ale pozbawił je po trosze wspólnego mianownika.

Pewna wspólnota metodologicznego podejścia, wynikająca z częściowej wspólnoty problematyki badawczej, charakteryzowała dwa pierwsze referaty, dotyczące Polski przedrozbiorowej. Doc. Stanisław Bylina zajął się obrazem heretyka w Polsce średniowiecznej; obraz ten nie powstał spontanicznie w oparciu o rzeczywisty kontakt z wyznawcami herezji, Polacy bowiem w średniowieczu niezbyt byli skłonni do heterodoksji i wielka fala europejskich herezji ominęła rozbite na dzielnice, a później jednoczone pod berłem Łokietka i Kazimierza państwo. Ich zwolenników szukać trzeba dopiero w dzielnicach, które w skład królestwa ostatnich Piastów już nie weszły — na Śląsku i Pomorzu Zachodnim, a także na ziemiach Państwa Krzyżackiego. Sytuacja zmieniła się nieco w wieku XV, w związku z rozwojem w Czechach husytyzmu, z czym łączyła się katolicka emigracja z Pragi do Krakowa, a równocześnie przenikanie do Polski pewnych idei husyckich, choć w złagodzonej i ograniczonej formie. Także i husytyzm nie znalazł jednak u nas szerszego oddźwięku, zagrożenie z południa pobudziło natomiast teologów i duszpasterzy do wzmożenia akcji propagandowej; wizja heretyka-husyty pełni też ważne funkcje ideowo-polityczne w dziele Długosza (pisała o tym niedawno s. Urszula Borkowska).

Powstał w ten sposób dydaktyczny antywzorzec heretyka-husyty-Czecha, czytającego podejrzane księgi i odwiedzającego „loca suspecta” (Pragę, czy też wielkopolski Zbąszyń, jedno z niewielu lokalnych ognisk husytyzmu), obciążonego oczywiście całym katalogiem cech negatywnych, barwnie ilustrowanych porównaniami czerpanymi z Pisma. W świadomości potocznej nie utrwaliły się bardziej demoniczne elementy tego obrazu, wiążące np. rozwój herezji z apokaliptycznymi wizjami końca; obraz heretyka uległ oswojeniu i ośmieszeniu, niczym ów polski diabeł, o którym pisał Boy-Żeleński, czasem pozostawało tylko nie całkiem zrozumiałe słowo (heretyk, kacerz), używane jako wyzwisko. Polski wizerunek heretyka w porównaniu z zachodnioeuropejskim wypada więc co najmniej anachronicznie — nic w tym jednak dziwnego, powstał

przecież w warunkach państwa jeśli nie zupełnie bez stosów, to takiego, w którym stosy rozpalano bardzo rzadko.

Żałować trzeba, że referat doc. Byliny nie znalazł swej chronologicznej kontynuacji i nikt nie spróbował dokonać konfrontacji średniowiecznego wizerunku heretyka z rzeczywistością czasu krzewiącej się w XVI wieku reformacji. Prof. Tazbir, który byłby tu chyba najbardziej kompetentny, zajął się jednak innym tematem — obrazem Żyda w Polsce XVI — XVIII wieku.

Bogactwo stosownego materiału źródłowego kontrastuje z ubóstwem źródeł do badania wizerunku heretyka (w Nowej Księdze Przysłów znaleźć można np. aż 266 porzekadeł o Żydach!), jednak jego pamfletowy w znacznej mierze charakter, a także nieobiektywność sporej części literatury przedmiotu stwarzają nie mniejsze trudności badawcze. Owo bogactwo łatwo zrozumieć, zważywszy liczebność żydowskiego osadnictwa w Koronie i na Litwie (w wieku XVII — ok. 10% ogółu ludności). Negatywny obraz Żyda, który się z tych materiałów wylania, zdaje się przede wszystkim mieścić w stereotypie „obcego”. Cechy zewnętrzne, odróżniające ludność żydowską od polskiej, takie jak strój, sposób bycia, odżywiania się czy wreszcie rysy fizjonomiczne, odbierano negatywnie — podobnie jednak traktowano Włochów, Ormian, wyznawców islamu czy nawet Szkotów. Obraz ten jest uwarunkowany stanowo: dla szlachcica Żyd był niewątpliwie kimś gorszym, a nawet godnym pogardy (zwłaszcza że zajmował się czynnościami nie liczącymi ze szlacheckim pojęciem cnoty i nie uważanymi za pracę — handlem i lichwą; także studia talmudyczne były czymś nie dość że bluźnierczym, to w dodatku niepotrzebnym i niezrozumiałym), ale stanowił zarazem niezbędny składnik społeczeństwa, w którym i tak tylko szlachcie przysługiwała pełnia praw. Co innego mieszczanin, dla którego Żyd był coraz groźniejszą — w miarę stopniowego upadku miast — konkurencją ekonomiczną; toteż z mieszczańskiego i uniwersyteckiego (krakowskiego) środowiska wywodzi się znaczna część antyżydowskiej literatury. Przywileje dla Żydów były przedmiotem krytyki — warto jednak dodać, że krytyka ta zbieżna była w treści z atakami sprzyjającej reformacji szlachty na uprzywilejowanie duchowieństwa...

Tym, co najbardziej odróżniało Żydów od innych mieszkańców Rzplitej, była religia, i to z nią wiązały się antyżydowskie ataki duchownych, a z opinią „zabójców Jezusa” — posądzenia o mord rytualny. Był to jednak — inaczej niż np. w Hiszpanii — antyjuδαizm, nie zaś antysemityzm: Żyd ochrzczony przestawał być „podejrzany”, a nawet uzyskiwał szlachectwo (choć przypadki konwersji były do czasu XVIII-wiecznej sekty frankistów rzadkie). Z chwilą „polonizacji” polskiego katolicyzmu w XVII wieku i przy-

dania corocznemu misterium Narodzenia i Męki rodzimego sztafazu, Żyd znalazł w tym misterium swoje niezbyt zaszczytne miejsce, które jednak odbierało jego wizerunkowi demoniczność na rzecz cech nieco błazeńskich (poświadcza to żywa do dziś tradycja szopkowa).

Stereotyp Żyda zachowywał przez cały okres Rzeczypospolitej szlacheckiej niezmiennosc i trwałość. Jest to z jednej strony właściwość wszelkich stereotypów (obraz Hiszpana, jaki wyłonił się z badań prowadzonych wśród polskich studentów sześćdziesiątych lat naszego stulecia zgodny jest niemal co do joty z analogicznym obrazem zrekonstruowanym przez prof. Tazbira w oparciu o źródła XVII-wieczne!), z drugiej zaś wynik statycznej postawy Kościoła i prawie niezmienniej sytuacji samych Żydów. Antyżydowska literatura polska, która do jego powstania się przyczyniła, nie stanowi wyjątku na gruncie europejskim — jej odpowiedniki znaleźć można we Francji czy Niemczech, co więcej, polskie pamflety z końca XVI wieku, pozostające w użytku przez dwa następne stulecia, są często po prostu przeróbkami dzieł zachodnich. Wystąpił tu paradoks podobny jak w przypadku stosunków polsko-tureckich; pomimo bezpośrednich kontaktów z Turcją w wieku XVII nie powstała w Polsce turkologia, a opracowania dotyczące tego kraju tłumaczono z francuskiego!

Prof. Tazbir ubolewał, że nie znamy dostatecznie dobrze głosu drugiej strony, tj. obrazu szlacheckiej Polski w literaturze tworzonej przez Żydów. Znaleźć w niej można pochwały polskiej tolerancji i historiozoficzną tezę, tłumaczącą potęgę i pomyślność Polski w stuleciach XV i XVI Bożą podzięką za danie Żydom schronienia. Także utwory, oplakujące pogrom żydowskich gmin na Ukrainie podczas powstania Chmielnickiego wiążą tę klęskę z kryzysem Rzeczypospolitej. Do końca zaś jej istnienia nie upowszechnił się obraz Polaka antysemitę.



Ze świata Pierwszej Rzeczypospolitej przenieśliśmy się w rzeczywistość rozbiorów, i to w jeden z jej punktów węzłowych: stereotyp powstańca, którym zajął się prof. Jerzy W. Borejsza, stanowi bowiem jeden z elementów konstytuujących do dziś narodową wyobraźnię. Jest to przy tym, zdaniem prof. Borejszy, stereotyp nie tylko pozytywny, ale i zdecydowanie pozytywną pełniący rolę, bez niego bowiem (czy raczej bez faktów, które go zrodziły i które następnie współtworzyły) nie byłoby roku 1918. Autor uchylił się zresztą od próby całościowej i spójnej jego analizy, proponując jedynie „dziesięć uwag o stereotypie powstańca”.

Wskazał przede wszystkim na jego powójność — funkcjonował

on bowiem zarówno w świadomości Polaków, jak i wśród Francuzów, Rosjan czy Niemców; zbyteczne dodawać, że wersje te trochę się od siebie różnią i stereotyp „cudzoziemski” zawiera więcej cech ujemnych, których polski jest niemal całkowicie pozbawiony. W wersji francuskiej, należącej do bardziej życzliwych, Polak-powstaniec był wprawdzie bohaterski i waleczny, ale także nieco dziki, szalony, niezdolny do pracy, wicherzycielski i stale przegrywający. Panujące przy tym wśród Francuzów przekonanie o ciągłości i niezmienności polskiej tradycji powstańczej poświadczyc może zabawny fakt, że pierwszą reakcją na kolejne powstania — listopadowe i styczniowe — było reprodukowanie w prasie ryciny, przedstawiającej kosynierów Kościuszki... Cudzoziemski stereotyp polskiego powstańca odgrywał niebagatelną rolę polityczną, zwłaszcza wśród Rosjan i Niemców, ślady jego działania znaleźć można tak u Marksa, jak i u Bismarcka.

Powstania polskie są w myśl naszego stereotypu czymś wyjątkowym: zdajemy się tymczasem zapominać o Grecji, Włoszech czy Irlandii. Epoka powstańcza rozpoczyna się konfederacją barską, kończy powstaniem warszawskim, przy czym szczególne natchnienie zbrojnych zrywów przypada na pierwsze jej stulecie. Kończy się — na razie, bowiem choć po roku 1945 stereotyp uległ racjonalizacji i przekształcił się w mit, to przecież historyk nie potrafi autorytatywnie stwierdzić niemożliwości jego ponownego odzicia w pierwotnej funkcji, może jedynie mieć nadzieję, że nie będzie to potrzebne. Nie rozstrzygnięte pozostaje też pytanie o nieuniknioność powstań przeszłych; prof. Borejsza zdeklarował się tu jako zwolennik stanowiska prof. Kieniewicza, który uważa, że powstanie styczniowe nie było nieodwracalnie zdeterminowane, choć wielu historyków do takiego determinizmu się skłania. Wreszcie ważną cechą stereotypu powstańczego jest wiara we własne siły i w możliwość wygranej — cecha ta zdaje się znajdować odbicie w dywagacjach Jerzego Łojka czy Adama Borkiewicza nad militarnymi szansami powstańców 1831 czy 1944 roku.

Niektóre z uwag Jerzego W. Borejszy, które tu w skrócie i niezgodnie z ich pierwotną kolejnością zreferowałem, wzbudziły wątpliwości prof. Emanuela Rostworowskiego — uznał on, że takiego jak u nas ciągu powstań w Europie, poza może Irlandią, jednak nie było, był też zdania, że powstania wielkopolskie i śląskie z opisanego stereotypu zdecydowanie się wyłamują, bowiem jego niezbywalnym składnikiem jest przegrana, owa — jak u Orzeszkowej — *gloria victis*. Z kolei prof. Janion, upominając się — o czym już wspominałem — o mit, zakwestionowała sposób użycia tego pojęcia przez prof. Borejszę, szczególnie zaś proponowany przezeń porządek następstwa stereotypu i mitu. Nie

sposób streszczać tu całą dyskusję, w której usłyszeć można było i o odbiciu powstańczego stereotypu w popularnej powieści francuskiej (prof. Krzysztof Dunin-Wąsowicz), i o perypetiach redakcji Polskiego Słownika Biograficznego, która zwracając się do rodziny bohatera kolejnego biogramu o podanie zawodu jego ojca, otrzymuje często odpowiedź, że ten — był powstańcem ... (prof. Rostworowski), i — trochę nieoczekiwanie — o stereotypie socjalisty w karykaturze prasowej przełomu wieków (prof. Walentyna Najdus).

Problemów istotnych dotknął także referat czy raczej esej doc. Jerzego Jedlickiego; tematem jego był „czarny obraz” cywilizacji zachodniej w piśmiennictwie okresu międzypowstaniowego. Znakomicie dobrane cytaty wprowadziły od razu w sedno owego obrazu, wedle którego cywilizacja europejska uległa rozdwójnieniu, i choć Polska wciąż do niej przynależy, to jednak niewiele powinna mieć wspólnego z materialistyczną, uczoną cywilizacją, z poduszczenia szatana dociekającą tajemnic Boga i natury i, jak Faust, zaprzędającą przez to własną duszę. Nasze miejsce jest po stronie właściwej, po stronie tych, którzy wytrwali na drodze wiary, moralności i czucia (sytuowały się tu zresztą prócz Polaków także inne narody — np. Rosjanie). Ta opozycja — Ewangelia *versus* ekonomia — podkreślana była szczególnie na emigracji po upadku powstania listopadowego, i to przede wszystkim przez działaczy radykalnych. Czarny obraz Zachodu funkcjonował także w myśli konserwatywnej — np. u Rzewuskiego, hołdował mu z początku Kraszewski, który jednak po dwóch podróżach na zachód stał się obrońcą nowej cywilizacji. Obrońcą jej był też Józef Supiński, pozytywiści czy konserwatywni okcydentaliści, wreszcie — socjaliści.

Ten „czarny obraz”, żywiący się selektywną obserwacją realnych zjawisk przepuszczanych przez filtr emocji i oporny na konfrontację z empirią, akceptujący bowiem to tylko, co potwierdza dokonaną z góry diagnozę, wydaje się mieć zwykle źródło w „urazie adaptacyjnym”, wspólnym krajom, do których cywilizacja zachodnia z większymi lub mniejszymi oporami docierała. Łączy się wtedy z idealizacją własnej, pierwotnej i czystej kultury, pojmowanej często jako element większej, ponadnarodowej całości (jak słowiańszczyzna czy islam). W Polsce natomiast najbardziej antyzachodnie okazało się środowisko emigracji politycznej — w kraju nie było nim bowiem ani tradycyjnie oskarżane o sprzyjanie „cudzoziemszczyźnie” ziemiaństwo, ani okcydentalistycznie nastawiona inteligencja, ani tym bardziej masy chłopskie, zbyt niki mające kontakt z cywilizacją zachodnią, by problem mógł się w ogóle pojawić. Zaś „czarny obraz” powstający na emigracji nie

wynikał, jak można by sądzić, z emigranckich rozczarowań czy urazów — był stereotypem dydaktycznym i służył, wraz z dodatkowym stereotypem własnym, wzmocnieniu upokorzonego narodu. Nieprzypadkowo pogarda dla Zachodu była w publicystyce emigracyjnej tym silniejsza, im bardziej wznagały się w kraju przesładowania. Niewątpliwie stereotyp ten pełnił także funkcję eksterioryzacji zła.

Zakończenie tego znakomicie skonstruowanego eseju, który tu nieudolnie i ze szkodą dla jego walorów streszczam, przyniosło nieoczekiwany zwrot. Otóż analiza składników opisanego powyżej „czarnego obrazu” dowodzi, że ani jeden z nich nie jest wytworem rodzimym, wszystkie wzięte zostały z literatury krajów tworzących ową tak krytykowaną cywilizację (by wspomnieć tylko antycywilizacyjny nurt w piśmiennictwie angielskim, ciągnący się od Swifta przez Blake’a, Coleridge’a, Carlyle’a czy Ruskina po — już w naszym stuleciu — Eliota czy Lawrence’a). Antyzachodni stereotyp okazuje się więc koronnym dowodem zachodniego właśnie wpływu na umysły, polski spór o cywilizację należy mimo różnic do tego samego dyskursu co spór zachodni. Masochistyczny niemal samokrytycyzm i wątplenie o sobie są bowiem immanentną cechą europejskiej kultury, podobnie jak nieustanny kryzys — sposobem jej istnienia.

Ważnym uzupełnieniem wywodów Jerzego Jedlickiego był głos Marii Janion, która przywołując Besançoną wskazała, że również rosyjscy słowianofile swoją krytykę Zachodu opierali na zachodniej literaturze, jednak krytyce tej nie towarzyszyła wewnętrzna krytyka Rosji; tego więc, co w tradycji europejskiej najistotniejsze, nie naśladowali, zadowalając się jedynie magicznym zabiegiem eksterioryzacji zła połączonym z autoidealizacją. Jeśli więc Polacy żyli pod tym względem istotnie rytmem Europy, to tylko o tyle, o ile potrafili również krytykować samych siebie. Odpowiadając, Jerzy Jedlicki przyznał, że element autokrytyki w piśmiennictwie polskim doby rozbiorów słabszy jest i płytszy niż w Anglii czy Francji, było to jednak zdeterminowane ówczesną sytuacją; samokrytycyzm hamowany był przez patriotyczny stereotyp i sytuację rzeczywistego zagrożenia narodu. O poczuciu przynależności do Zachodu świadczą czasem nieświadome „ześlizgi” autorów, krytykujących jego cywilizację, którym zdarza się przy tym napisać o niej — nasza cywilizacja...

Chronologicznie ostatnim z wystąpień składających się na obrady sekcji był referat prof. Jerzego Tomaszewskiego, poświęcony stereotypowi mniejszości narodowych w II Rzeczypospolitej. Autor zajął się najliczniejszymi spośród mniejszości, a więc mniejszością

ukraińską, białoruską, żydowską i niemiecką. Dwie pierwsze traktowane były w powszechnej świadomości jako „swoje”, do czego przyczyniła się paruwiekowa wspólnota historycznych losów; w XIX wieku dość powszechne było przekonanie, że Rusini, Poleszacy czy Wołyniacy to po prostu chłopci tacy jak np. Górale, i ich „uobywatelnienie” równoznaczne będzie z polonizacją. Jędrzej Giertych jeszcze w roku 1932 odmawiał Ukraińcom i Białorusinom statusu narodów, spora zaś część tych, która ich narodowe istnienie z konieczności uznała, uważała przy tym, że jako narody nie powstałyby nigdy bez ingerencji z zewnątrz — austriackiej, niemieckiej (...). Białorusinów akceptowano o tyle, o ile dawali się „oswoić” (na kształt niektórych postaci z powieści Rodziewiczówny), natomiast na Ukraińcach ciążył stereotyp hajdamacki, ugruntowany przez Sienkiewicza. Wreszcie aspiracje obu tych mniejszości traktowano (...) jako zagrożenie dla polskiej państwowości, „kompleks twierdzy” wśród polskiej ludności na kresach umacniał negatywny stereotyp Ukraińca i Białorusina, a brak znajomości ich kultury jeszcze go pogłębiał.

Pośród mniejszości uważanych za „obce” Niemcy postrzegani byli, szczególnie w byłym zaborze pruskim, jako zagrożenie dla narodu, toteż przypisywane im cechy pozytywne, m.in. pracowitość czy umiejętność racjonalnego wykorzystania nauki, jeszcze to poczucie zagrożenia pogłębiały. Dotyczyło to jednak właśnie Polski zachodniej — w pozostałych dzielnicach stereotyp ten nie był już tak jednolity.

Różne elementy złożyły się też na stereotyp Żyda, zrodzony w wiekach poprzednich z połączenia motywacji ekonomicznych i uderzającej odrębności ludności żydowskiej. W wieku XIX dołączyły tu nowe składniki: np. w zaborze pruskim większość Żydów uważała się za Niemców wyznania mojżeszowego, toteż znaleźli się oni automatycznie niemal w konflikcie z polskim ruchem narodowym. Czynniki narodowy odegrał też rolę w potęgowaniu uprzedzeń wobec Żydów przesiedlonych w XIX wieku do zachodnich ziem Imperium Rosyjskiego, którzy po roku 18 znaleźli się w obrębie obcego im państwa polskiego.

Pogardę czy wręcz nienawiść do Żydów głosiły niestety rozmaite pisma, także o charakterze dewocyjnym. W wydaniu popularnym był to po prostu jawny antysemityzm. Niechęć do Żydów przebiega także w słowach listu pasterskiego prymasa Hlonda, który jednak wypowiada się zdecydowanie przeciwko stosowaniu wobec nich fizycznego gwałtu.

Ekonomicznie motywowany antysemityzm przeradzał się na

skrajnej prawicy w obsesyjne przekonanie o dążeniu przez Żydów do panowania nad światem poprzez przywództwo w światowym kapitalizmie i zarazem kierowanie spiskiem komunistycznym — pogląd ten, wspólny zresztą prawicy wielu krajów, głoszone mimo jego dość oczywistej wewnętrznej sprzeczności. Zdaniem prof. Tomaszewskiego w okresie międzywojennym jedynie ruch robotniczy konsekwentnie zwalczał ten i inne narodowe stereotypy, i w środowisku robotniczym ulegały one — wyjąwszy stereotyp Niemca — zanikowi. Twierdzenie to skorygował nieco w dyskusji Daniel Grinberg, [---] [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)] Wskazał też na potrzebę analizowania problemu stereotypu mniejszości w szerokim europejskim kontekście: tak antysemityzm jak i wrogość wobec innych mniejszości były bowiem w latach trzydziestych zjawiskiem ogólnoeuropejskim.

Nieoczekiwaną pointą całonocnych obrad okazał się krótki i niezapowiedziany w programie komunikat dr Wilskiej, dotyczący stereotypu Polaka w oczach studentów polskich lat 70-tych, a oparty o badania ankietowe. Obraz, jaki się z tych badań wyłania, jest zaskakujący i chwilami przerażający. Stopień krytycyzmu wobec własnego narodu jest tu tak duży, że nie tylko w pełni potwierdza tezę Jerzego Jedlickiego o naszej przynależności do autokrytycznej tradycji cywilizacji zachodniej, ale czasem zdaje się w tej autokrytyce prześcigać innych. Aż 13% ankietowanych nie przypisało Polakom żadnych cech dodatnich, a 8% uznało, że są oni mniej wartościowi od innych narodów (18% było zdania, że jednak bardziej). Gdyby ów krytycyzm wiązał się z zanikiem ksenofobii, wypadałoby się cieszyć, ale podobnie skrajne postawy, taka „megalomania narodowa *à rebours*” wydaje się raczej być wyrazem (...) dewiacji psychiki społecznej, może także i niechcianym dzieckiem propagandy sukcesu, nie zaś efektem naturalnej i korzystnej ewolucji.

Obrady sekcji zakończyły się późnym wieczorem, następnego dnia zjazd uroczyście zamknięto. Pozostał obfity materiał do dalszych przemyśleń, który, miejmy nadzieję, zostanie kiedyś opublikowany. Ale impulsów do refleksji dostarczał także swoisty *genius loci* Poznania, symboliczna przestrzeń wyznaczona grobami założycieli państwa i wieżą wilhelmińskiego zamku, gmachami Powszechnej Wystawy Krajowej, największego propagandowego przedsięwzięcia II Rzeczypospolitej, [---] [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)]. Poznań to przecież ośrodek jedynego naszego powstania, które w pełni się po-

wiodło; ale może potrzebne były do tego te wcześniejsze, nieudane?

październik 1984

Tomasz Fląkowski

KSIĄŻKA O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wiele już dziesiątków lat w teologii moralnej poszukuje się zasad unifikujących wykład moralności chrześcijańskiej. Od czasów J. B. Hirschera aż do doby Soboru Watykańskiego II wysuwano jako centralne w katolickiej etyce takie idee jak: Królestwo Boże, naśladowanie Chrystusa, Mistyczne Ciało, odpowiedź człowieka na wezwanie Boże w Chrystusie.

Ujmowano też moralność chrześcijańską jako etykę miłości (J. M. Sailer, O. Schilling, a przede wszystkim G. Gilleman i R. Carpentier). Istotnie, miłość posiada decydujące znaczenie w całym życiu chrześcijańskim. Właściwie wszystko, co w nim prawdziwie dobre, dobre bez żadnych zastrzeżeń, sprowadza się do miłości, jest jej implikacją lub z niej wyrasta. Znaczenie miłości w życiu chrześcijańskim polega przede wszystkim na tym, że nadaje ona temu życiu wyższą i dynamiczną jedność, skierowaną ku doskonałości moralnej. Miłość wiąże i zespala wszystko, co ma w sobie ziarno doskonałości i co jest konieczne do jej osiągnięcia.

Tak rozumiana miłość stała się przedmiotem najnowszej książki ks. prof. Stanisława Witka.* Publikacja ta jest w pewnej mierze rozwinięciem Pawłowego hymnu o miłości (1 Kor 13) w perspektywie spełnienia nakazu Apostoła Narodów: „Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 14).

Ks. Witek jest znany jako autor poważnych rozpraw z zakresu moralności chrześcijańskiej. Między innymi opracował pierwszy — na razie — tom podręcznika teologii moralnej, przeznaczonego dla studentów teologii. Omawiana rozprawa dotyczy szczegółowej teologii moralnej i ascetyki. Ma ona charakter popularnego opracowania, napisanego — wedle słów Autora — z myślą o wszystkich tych, którzy pragną rozwijać i pogłębiać swe życie duchowe. Ten

* Stanisław Witek: *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983, Akademia Teologii Katolickiej, s. 152.

rys popularyzatorski sprawia, że szczególnymi jej adresatami są katolicy świeccy, świadomi swej wiary i pragnący żyć w jej światłości.

Miłość nadprzyrodzona wpływa na wszelkie postawy moralne i na całe życie człowieka. Autor bardzo wyczerpująco dokumentuje tezę, że miłość jest pierwiastkiem twórczym moralności chrześcijańskiej. Treścią jego rozważań jest dążenie człowieka do Boga przez miłość, realizowaną w Chrystusie, która z woli Bożej ma również obejmować człowieka oraz świat widzialny. Ukazuje więc w kolejnych rozdziałach cztery ukierunkowania miłości nadprzyrodzonej: miłość Boga nade wszystko, miłość ludzi w Bogu i dla Boga, miłość samego siebie w Bogu oraz miłość stworzeń służących dzieciom Bożym. Z wywodów ks. Witka jasno wynika, że miłość kształtuje od wewnątrz pozytywne, życzliwe odniesienie do innych ludzi, do każdego człowieka. Uczy ona o godności i wielkości każdej osoby ludzkiej oraz nakazuje w każdym widzieć Chrystusa i w konsekwencji do każdego odnosić się z takim szacunkiem i pietyzmem, jak do Chrystusa.

W omawianej książce autor nie ogranicza się do problematyki zwyczajowo poruszanej w traktacie teologicznym dotyczącym cnót Boskich. Wychodzi poza te ramy i ogarnia całą niemal duchowość chrześcijańską. Mówi więc także o religijności i jej przejawach, o pokorze, bojaźni Bożej, posłuszeństwie, apostołstwie, Komunii św. duchowej i o wielu innych kwestiach szczegółowych, ale widzi je w perspektywie miłości nadprzyrodzonej. Wchodzi nawet w szczegóły *savoir vivre'u* jako przejawu miłości chrześcijańskiej. Szkoda, że w książce nie ma skorowidzu rzeczowego, który odzwierciedliłby szeroki zakres poruszanych tematów.

Praca ks. Witka pokazuje, co konkretnie znaczy miłować Boga i bliźniego. Można też znaleźć w niej odpowiedź na pytanie, jak szukać w swoim życiu przejawów woli Bożej, ażeby godnie ją realizować. Zdaniem autora istnieją dwa sposoby jej poznania: poprzez autorytet i poprzez zdarzenia, ujmowane jako wskazówki Opatrzności Bożej. Na drodze autorytetu chodzi o oparcie się w decyzjach na ogólnych wskazaniach Bożych, jakie są zawarte w Objawieniu; wyrażają się one w nakazach i radach, słowach i przykładach Chrystusa albo innych osób świętych. Ponieważ z woli Bożej tłumaczem wskazań wiary jest Kościół oraz występujący w Jego imieniu kapłani i biskupi, a zwłaszcza papież, trzeba liczyć się z nauką Kościoła i w niej szukać rozstrzygnięcia własnych trudności. Poza tym tajemnicę woli Bożej zawierają i przekazują nam wszystkie zdarzenia życiowe. Nawet ludzka podłość czy zwyczajna nieporadność lub uwikłanie w różne gry zakulisowe, gdzie ktoś dobry wydaje się być tylko pionkiem w cudzych

przebiegłych planach, może być środkiem uświęcenia i duchowego wzrastania wybranych Bożych. Cały ciąg złości ludzkiej i nieszczęść osobistych potrzebny był Józefowi, chłopczynie z Kanaanu, ażeby wyszedł na szczyty znaczenia w Egipcie i stał się żywicielem własnego rodu oraz historycznym fundatorem potęgi ludnościowej Izraela. Aby odczytać zamiary Boże w stosunku do siebie, wystarczy zaufanie Bogu oraz intuicja duchowa, która umie ustalić sens zdarzeń w perspektywie całego życia duchowego oraz w jego wymiarach zbawczych.

Lektura publikacji ks. Witka budzi uczucia ambiwalentne. Z jednej strony dostarcza satysfakcji ze względu na bogactwo i szczegółowe przedstawienie różnych kwestii moralnych. Z drugiej zaś powoduje uczucie niedosytu. Skoro, według zamysłu autora, ma charakter wprowadzenia do realizowania duchowości chrześcijańskiej, jawi się pytanie, dlaczego pominięto problematykę sakramentalną. Sakramenty są przecież darem miłości i to darem zobowiązującym. Zwłaszcza Eucharystia, Sakrament miłości *par excellence*, jest wezwaniem do wzajemnej miłości Boga. Ujęcie tej tematyki w pracy zatytułowanej *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka* wydaje się konieczne. W ramach rozważań o miłości Boga nade wszystko autor nie uwzględnił wdzięczności wobec Boga. Ze względu na popularyzatorski charakter rozważań może byłoby celowe podać przykłady realizacji miłości chrześcijańskiej w życiu świętych. Wówczas czytelnik łatwiej pojąłby, że w różnych okolicznościach życia można i trzeba kroczyć drogą miłości. Właściwie „mała droga” św. Teresy z Lisieux jest i dziś aktualna.

Ks. Witkowi pominął też sprawy związane z miłością małżeńską. A skoro jego praca jest głównie przeznaczona dla katolików świeckich, uwzględnienie tych spraw byłoby ze wszech miar pożyteczne. Autor nie poruszył także problematyki miłości we wzajemnych relacjach grup społecznych. Chrześcijanie przecież i w nich winni przekraczać wymogi czystej sprawiedliwości.

Autor na końcu książki przytacza piękną modlitwę papieża Klemensa XI o uświęcenie własnego życia. Charakter popularno-ascetyczny książki zyskuje na tego rodzaju uzupełnieniu rozważań. W następnych jej wydaniach zakres tego uzupełnienia można by powiększyć o inne modlitwy, zaczerpnięte z pism np. wielkich Ojców Kościoła czy innych klasyków ascetyki i mistyki chrześcijańskiej. Wprawdzie powiększyłoby to objętość książki, która w tym wydaniu liczy zaledwie 152 strony, ale na pewno nie byłoby ze szkodą dla niej.

Ks. Witkowi należy się wdzięczność za tę rozprawę także od katechetów i kaznodziejów. Oni to będą mogli z niej czerpać

liczne cytaty i aforyzmy na wiele tematów z dziedziny duchowości chrześcijańskiej. Autor bowiem cytuje, i to bardzo obficie, Ojców Kościoła, papieży ostatniej doby, a także poetów — Dantego, Mickiewicza, Norwida, Asnyka.

Dzięki tej publikacji autor znalazł się niewątpliwie na dobrej drodze do napisania popularnego podręcznika etyki chrześcijańskiej z przeznaczeniem dla młodzieży. Ks. Andrzej Zuberbier zredagował książkę pt. *Wierzę*; można się spodziewać, że ks. Witek napisze pracę o podobnym charakterze z zakresu etyki chrześcijańskiej. Młodzież i duszpasterze na nią czekają. Jest ona konieczna.

Ks. Antoni Młotek

POZNAWANIE PRZEZ SPOTKANIE

Problem poznawania drugiego człowieka intryguje myśl współczesną nie od dziś. Jest to problem epistemologiczny, dotyczy bowiem sposobu, w jaki dostępny jest mi poznawczo drugi człowiek, a także procesów dokonujących się w mej świadomości pod wpływem poznawczego kontaktu z innymi ludźmi. Nawet mówiąc o konieczności poznawania samego siebie poprzez poznanie innych i o poprzedzaniu świadomości ja jestem przez świadomość my istniemy nie wykracza się poza epistemologię.

Problem istnieje i poznawanie drugiego człowieka zaprzęta również uwagę przedstawicieli innych dziedzin. Nie dziwi zainteresowanie nim psychologii, socjologii, gdyż i one przyjmują za swój przedmiot człowieka. Nieco bardziej zagadkowe wydaje się być podjęcie go przez psychiatrię, choć wiele wyjaśnia zapoznanie się ze sposobem jej uprawiania przez zainteresowanych nie tylko leczeniem, lecz również odkryciem złożonych sfer osobowości ludzkiej, lekarzy-naukowców.¹ Często traktują oni powyższy problem w kategoriach zmiennych stanów świadomości,² z jakimi mamy do czynienia podczas bezpośredniego kontaktu z dru-

¹ Na polskim gruncie na szczególną uwagę zasługuje dorobek Antoniego Kępińskiego.

² Por. definicję tych stanów w: A. Ludvig — *Altered States of Consciousness* in: Tart — *Altered States of Consciousness*, New York 1969, a w polskiej literaturze w: K. Boruń, St. Manczarski — *Tajemnice parapsychologii*, Warszawa 1977, Iskry.

gim człowiekiem.³ Kwestia współistnienia i wzajemnego poznawania jest także zasadniczym tematem dla niektórych twórców współczesnego teatru: nazwiska Brooka i Grotowskiego są tu najbardziej reprezentatywne. Szczególnie interesujące są dokonywane przez Teatr Laboratorium eksperymenty „spotkaniowe”. W pewnej mierze podobne cele stawia przed sobą uzyskująca ostatnio duże znaczenie w polskim „teatrze otwartym” Grupa Teatralna „Gardzienice”. Od teatru zaś już tylko krok do literatury, która zresztą wymienione poczynania teatralne twórczo inspiruje. Wielokrotnie powtarzano, że bardzo wielu XX-wiecznych filozofów i psychologów pozostawało pod wpływem Dostojewskiego, który — jak pisał Stanisław Brzozowski⁴ — otwarł nowe horyzonty myślowe przed całą kulturą europejską. Nie można nie docenić jego roli (podobnie jak roli Tołstoja, Flauberta, Kafki, Mauriaca, Manna, Gide'a) dla wydobycia na pierwszy plan zainteresowań współczesnego człowieka problemu stosunków, kontaktów, zależności międzyludzkich. Jakże często filozofowie, piszący o tych sprawach odwołują się do opisów czerpanych z dzieł największych twórców literatury.⁵

Widzimy więc wyraźnie, że pisanie dziś o poznawaniu drugiego człowieka nakłada na autora obowiązek znajomości nie tylko dzieł filozoficznych, ale także dorobku innych nauk, arcydzieł literatury, a także ciągłego dokonywania obserwacji empirycznych zgodnie ze stosowaną przez siebie metodą filozoficzną.

Wydana przed paroma miesiącami książka Adama Węgrzeckiego *O poznawaniu drugiego człowieka*⁶ dotyczy przede wszystkim efektów poznawczych, wynikających z obcowania z drugim człowiekiem, traktowanym jako równorzędny podmiot, obdarzony pełną autonomią poznawczą, pozwalającą mu na odkrywanie lub zakrywanie swej osobowości, na wyznaczone swą wolą manifestowanie się przed innymi ludźmi ze swymi aktami świadomościowymi, wolicjonalnymi, emocjonalnymi. Rozumiejąc wielostronność problemu, Węgrzecki porusza w swej książce nie tylko sprawy epistemologiczne, lecz także stara się ukazać aksjologiczny (szerzej) i antropologiczny (wężej) aspekt poznawania drugiego człowieka.

Pierwsza część książki, zatytułowana *W kręgu fenomenologicz-*

³ Por. poglądy Lassalle'a, Fischera, Hessa, Gruehna, Behna, Deana i in.

⁴ S. Brzozowski — *Współczesna powieść i krytyka literacka* Warszawa 1971, PIW, str. 6.

⁵ Wystarczy wspomnieć choćby Józefa Tischnera.

⁶ A. Węgrzecki — *O poznawaniu drugiego człowieka*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie”, seria specjalna: „Monografie, nr 51, Kraków 1982, Drukarnia UJ, nakład 275+22, stron 191.

nych koncepcji poznawania drugiego człowieka, stanowi zwięzłą analizę poglądów Husserla, Edith Stein i Schelera w zakresie poznawania innych Ja.

Znakomicie ukazuje Autor uporczywą walkę Husserla o nadanie istnieniu drugiego człowieka (Alter-Ego) tego samego sensu epistemologicznego, jaki posiada absolutne istnienie mojej czystej, doświadczanej źródłowo, świadomości.⁷ Skoro bowiem rozumie się intersubiektywność jako możliwość współistnienia wielu Ja (co umożliwia, według Husserla, konstytucję obiektywnego świata), zaś transcendentny idealizm jako filozofię uprawianą przez czyste Ja po dokonaniu redukcji transcendentalnej, to nieunikniony jest wniosek o ich wzajemnej sprzeczności. Albo trzeba więc zredukować konsekwentnie do sfery pierwotnej własności czystego Ja (Primordialitätssphäre), w której owo Ja konstytuuje wszystko, co istnieje poza nim, albo dopuszcza się możliwość istnienia innych Ja, niekonstituowanych przez moje czyste Ja, podważając w ten sposób walor absolutności czystej świadomości. Husserl zdawał sobie z tego sprawę i starał się za pomocą takich pojęć, jak: wczucie, łączenie w pary, pasywna geneza, współobecność (Appräsentz) rozwiązać tę trudność. Węgrzecki analizuje wymienione pojęcia i opatruje poszczególne etapy Husserlowskich usiłowań krytycznym komentarzem. Sądzę, że tylko ograniczoność miejsca nie pozwoliła mu na bliższe (poza wspomnieniem w przypisie) zajęcie się materiałem, pozostawionym przez Husserla w trzech tomach *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, wydanych przez Iso Kerna z nieprzygotowanego do druku maszynopisu w 1973 roku. Jest to nie tylko przebogaty skarbiec możliwych rozstrzygnięć (często przeczących sobie nawzajem), lecz także dowód na to, jak zależało Husserlowi na znalezieniu zadowalających rozwiązań i jak żmudną pracę wykonywał nieustannie przez ostatnie lata swego życia, by doprowadzić do końca sprawę, która w nastawieniu czysto fenomenologicznym okazała się niewykonalna: by udowodnić realne istnienie Alter-Ego po dokonaniu redukcji transcendentalnej.

Edith Stein była nieodrodną uczennicą swego mistrza, szczególnie w czasie, gdy pisała pod jego kierunkiem swą dysertację doktorską *Zum Problem der Einfühlung*. Dokonana tam analiza wczucia w duchu fenomenologicznym nie przewyższa Husserlowskich trudności, lecz nadaje im nieco inny, można powiedzieć fundamentalny wymiar. Po omówieniu podstawowych przeświadczeń Edith Stein na temat źródłowości przeżycia i jego korelatu oraz

⁷ Świadomość jest „w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla „re” indiget ad existendum”, E. Husserl — *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* w przekł. D. Gierulanki, Warszawa 1967, PWN, str. 158.

roli wczucia dla konstytucji cudzego ciała Węgrzecki pisze: „Na wczuciu zasadza się także intersubiektywność doświadczenia rzeczywistości. Stein nie wyjaśnia, czy oprócz wczucia widzi jakąś inną drogę pozytywnego rozwiązania tych kwestii. Gdyby taka droga nie istniała, każde zastrzeżenie pod adresem wczucia rzutowałoby na rozstrzygnięcie problemów niezależnego istnienia świata oraz intersubiektywności jego doświadczenia”.⁸ A więc niezależność istnienia świata oraz intersubiektywność jego doświadczenia pozostają w ścisłym związku z wczuciem. Poznanie — dzięki wczuciu — innych indywiduów psychofizycznych staje się gwarancją owej niezależności i intersubiektywności świata. Przechodząc do konstytucji przeżyć i aktów drugiego człowieka u Edith Stein, Węgrzecki zwraca uwagę na fenomeny wyrazowe, ukazujące mi cudze przeżycia, a także na ich możliwe zafałszowanie przez drugiego oraz ich wieloznaczność i nieadekwatność. Wymaga to ode mnie korygowania mego aktu wczucia, a więc przerzucenia odpowiedzialności na mnie samego, czyli na moje własne przeżycia, odczucia i akty. W ogóle poddaje Węgrzecki w wątpliwość podstawowe przeświadczenie Edith Stein o tym, że we wczuciu docieramy rzeczywiście do cudzych przeżyć. Jest to prosta konsekwencja fenomenologicznej metody i zastosowania redukcji transcendentnej. „Jedynie własna świadomość może być dana źródłowo i absolutnie, natomiast w wypadku cudzej świadomości można nawet dopuścić jej nieistnienie”.⁹ Edith Stein staje przed tą samą alternatywą, przed którą stał Husserl, godząc się z faktem, że wczucie jest „słabszą” odmianą doświadczenia, aniżeli doświadczenie wewnętrzne czy spostrzeżenie zewnętrzne, że jest jedyni quasi-doświadczeniem. Alternatywa ta jest ostra: albo trzeba przystać na quasi-doświadczenie, quasi-poznanie i budować w miarę spójną socjologię wspólnoty osób, albo — pozostając w bezwzględnej zgodzie z zasadą redukcji transcendentnej — zamknąć się w idealizmie, a może nawet w solipsyzmie.¹⁰

Dla Schelera drugi człowiek należy do swoistej sfery bytu, która stanowi świat Ty (Duwelt) i jest w pełni realna. Nie uznając redukcji transcendentnej, Scheler nie musiał przeżywać tych problemów, które stały przed Husserlem i Stein. Węgrzecki dokładnie analizuje twórczą krytykę „teorii wczucia” i „teorii wnioskowania przez analogię”, dokonaną przez Schelera, a następnie precyzyjnie opisuje kluczowe pojęcia Schelerowskiej fe-

⁸ A. Węgrzecki — dz. cyt., str. 48.

⁹ Jw., str. 100.

¹⁰ Por. piękne słowa R. Ingardena w jego *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, PWN, str. 450.

nomenologii życia emocjonalnego: spostrzeżenie wewnętrzne, „zmysł wewnętrzny”, to, co psychiczne. Tym bardziej więc zaskakujące jest dla czytelnika na tle tego skrupulatnego przeglądu nagle przejście do roli miłości i rozumienia w poznawaniu drugiego człowieka bez uprzedniego poklasyfikowania fenomenów współodczucia i ukazania roli, jaką odgrywa w tym poznawaniu odczucie jedności. Czytelnik nie znający dobrze podstawowych dzieł Schelera może się bowiem łatwo zagubić wśród podobnie brzmiących lecz zupełnie odmiennych treściowo pojęć, którymi operuje Węgrzecki w końcowych akapitach rozdziału o Schelerze. Brakuje tu wyraźnie szkicowego choćby przeanalizowania odpowiedniego fragmentu z początku *Istoty i form sympatii*, gdzie dokonany jest podział fenomenów współodczucia na bezpośrednie współodczuwanie (unmittelbare Mitfühlen), współodczucie czegoś (Mitgefühl an Etwas), czyste zagrożenie uczuciowe (blosse Gefühlansteckung) i właściwe odczucie jedności (echte Einsföhlung).¹¹ Poświęcenie kilku stron na wyjaśnienie różnic między nimi oraz na ukazanie, które z nich są reaktywne, a które aktywne i co z tego wynika dla poznawania drugiego człowieka, pozwoliłoby lepiej uchwycić intuicję zawartą we fragmencie o miłości, osobie, rozumieniu. Wydaje się, że wymagania postawione czytelnikowi są nieco za wysokie.

Rozdział IV części pierwszej podsumowuje wyniki analiz poprzednich rozdziałów, skupiając uwagę na źródłowości poznania drugiego człowieka w ujęciu omawianych filozofów. Dla Husserla i Edith Stein świat konstituuje się „warstwowo” i dlatego przemóżną rolę odgrywa sfera cielesności, Scheler natomiast uważa, że właśnie sfera cudzego ciała i jego doznań znajduje się poza zasięgiem spostrzeżenia wewnętrznego, które stanowi dla niego podstawę fenomenologii intersubiektywności (tak jak wczucie dla Husserla i Stein). Kończą rozdział uwagi na temat założeń antropologicznych w poglądach omawianych filozofów.

Część drugą książki, zatytułowaną *Antropologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne aspekty poznawania drugiego człowieka*, rozpoczyna Węgrzecki od ukazania różnicy pomiędzy poznawaniem rzeczy, a poznawaniem człowieka. Chodzi tu o kwestię, którą zajmowali się wcześniej m. in. Scheler, Buber, Marcel, Mounier, Luijpen, Levinas, a mianowicie o zastąpienie pokartezjańskiego dualizmu: poznający podmiot — poznawany przedmiot pewną formą równorzędności (nie tylko poznawczej) podmiotów-osób.

¹¹ Por. M. Scheler — *Istota i formy sympatii* w przekł. A. Węgrzeckiego, Warszawa 1980, PWN, str. 21—66.

Drugi człowiek nie może być dowolnie przez obdarzonego świadomością pozycjonalną obserwatora „ustawiany do poznania”, nie może powtórzyć się sytuacja Sartre'owskiego spojrzenia uprzedmiotowiającego, w którym niszczone jest wolność, a nawet autonomia bytowa tego, który w danym momencie staje się jego obiektem. Chcąc znaleźć się na planie równości i uniknąć strachu przed uprzedmiotowieniem oraz wstydu, że wchodząc w kontakt z Innym muszę odbierać mu wolność, uznaję fakt niezależnego ontologicznie i epistemologicznie istnienia drugiego człowieka nie tylko jako przedmiotu moich badań, lecz jako współbytujucej i współprzeżywającej ze mną świat (w szczególności świat wartości) osoby. Mówiąc językiem Schelera: postawa miłośnika musi poprzedzać postawę znawcy, muszę uznać, że pierwotne jest doświadczenie my, a nie grożące zawsze idealizmem doświadczenie ja.¹² Węgrzecki rozbudowuje te podstawowe dla dalszych rozważań intuicje tylko poprzez analizę pojęcia poznawczej autonomii, pozwalającej drugiemu człowiekowi dopuszczać mnie lub nie dopuszczać do poznania jego osoby. To nie ja sam decyduję o poznawaniu drugiego — muszę mieć na to jego zgodę, jego akceptację, nie mogę wtargnąć wbrew jego woli w jego życie. Autonomia poznawcza, będąca przejawem wolności człowieka, pozwala mu na zajęcie pozycji aktywnego uczestnika procesu poznania.

Konstatacje tej części pracy są dla mnie niezbyt przekonujące. Za mało pokazuje się argumentów na rzecz tezy o specyfice poznawania drugiego człowieka, odległego od poznania „typu przyrodniczego”. Nie bardzo wiadomo, dlaczego drugi człowiek staje się szczególnym przedmiotem i skąd bierze się naraz owa poznawcza autonomia, która wyjaśnia wprawdzie wiele spraw, ale nie jest wystarczająco uargumentowana. Może porządek logiczny pracy jest podporządkowany psychologicznemu i w sytuacji, w której nie rozważa się zbyt dokładnie poglądów ani wspomnianych przeze mnie przykładowo filozofów, ani też nie ukazuje się żadnych argumentów płynących z doświadczenia, intuicji bądź własnych pierwotnych przeświadczeń i nagle przechodzi się od opisu struktury podmiotowo-przedmiotowej do pełnej równorzędności podmiotów-osób, należy oczekiwać na wyjaśnienie palących wątpliwości w następnych fragmentach książki.

Kluczowy dla całej drugiej części opis spotkania człowieka

¹² Takie intuicje stoją u podstawy poglądów filozofów, którzy pragną zerwać z wzmiankowanym dualizmem nawet kosztem pozbawienia się wykształconego w ciągu wieków aparatu poznawczego, opartego na pokartezjańskiej strukturze *cogito*, zakładającej wszechmoc świadomości w epistemologii i w ogóle we wszelkich formach kontaktów międzyludzkich.

z człowiekiem wnosi nowe elementy, wyjaśniając nieco zarysowane trudności. Spotkanie jest dla Węgrzeckiego „czymś więcej niż samo współistnienie ludzi, czymś więcej niż ich współobecność obok siebie, jak np. w tłumie. W spotkaniu tego rodzaju ludzie stają naprzeciw siebie. Byt człowieka, który w nim bierze udział, jest bytem zwróconym ku drugiemu”.¹³ Węgrzecki przytacza szereg poglądów na temat spotkania (Kwant, Luijpen, Fischel, Strasser, Buytendijk, Schwartländer, Tischner), podkreślając wzajemność (od razu przychodzi na myśl *Réciprocité des consciences* Nédoncelle’a), szczerość, aktywność jako atrybuty spotkania. Różne mogą być podłoża spotkań, różne też ich odmiany, różna głębia przeżyć im towarzyszących. Węgrzecki cały czas wyraźnie oscyluje ku epistemologicznemu aspektowi spotkania, podkreślając wprawdzie rolę emocji, lecz nie uznając jej za warunek konieczny zaistnienia spotkania. Wyrazistość aspektu poznawczego, który okazuje się nie tylko aspektem, lecz nade wszystko celem analizy spotkania i w ogóle wprowadzenia tego fenomenu do rozważań nad poznawaniem drugiego człowieka odsuwa na dalszy plan sprawę spotkania jako niepowtarzalnego, głębokiego, zapadającego w pamięć i wpływającego na całe moje dalsze życie osobowe wydarzenia. Dla Węgrzeckiego spotkanie to po prostu jeden ze sposobów poznawczego dotarcia do drugiego człowieka, a nie moralny przełom w życiu jego i osoby spotykającej się z nim. Nie emocje, nie poczucie siły moralnej, nie chęć przewartościowania swego życia wyznaczają efekty spotkania — liczy się tylko to, co pomaga lepiej zrozumieć drugiego człowieka, co wydoskonala struktury poznawcze i umożliwia w ostatecznym rozrachunku lepsze poznanie samego siebie. Nie idzie o sytuacje, w których ludzie, doświadczając w spotkaniu wzajemnego odkrycia się i wzajemnego zrozumienia nie tylko w aspekcie poznawczym lecz przede wszystkim aksjologicznym i moralnym, „przewyższali siebie”, zmieniając twórczo swój stosunek do świata i realizując dzięki spotkaniu najwyższe wartości, do których dorastali w odwadze wynoszonej ze spotkania — idzie o chłodne analizy poznawcze drugiego człowieka, który odkrył się w spotkaniu, traktowanym jako rodzaj manifestacji siebie, i który dopuszcza on do poznania swej osoby przez innych.

Teraz dopiero staje się zrozumiały brak szczegółowszych badań nad przejściem od struktury podmiotowo-przedmiotowej do równości podmiotów-osób-partnerów spotkania. Drugi człowiek może w sposób wolny i niczym nieprzymuszony dopuścić mnie do sie-

¹³ A. Węgrzecki — dz. cyt., str. 117—118.

bie i umożliwić bezpośrednie poznanie siebie (o które tak walczyli Husserl i Edith Stein), ale jest to tylko poznanie, a więc nadal chodzi wyłącznie o „dotykanie” aktami pozycjonalnej świadomości czyjejś osoby, tyle że tym razem na planie równości i wzajemności: raz ja jestem dopuszczony przez drugiego do poznania jego osoby, kiedy indziej drugi przeze mnie. Dlatego też, mając na uwadze ściśle epistemologiczne stanowisko Węgrzeckiego, nie dziwi już wyróżnienie przez niego spotkań syntonicznych i dysharmonicznych. Te drugie, oparte na atmosferze rozdźwięku, dysharmonii, a więc na podłożu negatywnych emocji, nie mają racji bytu w oczach tych filozofów, którzy widzą w spotkaniu fenomen, oparty wyłącznie na pozytywnych emocjach i przejawiający się w doskonaleniu życia osobowego poprzez odważne i bezkompromisowe skierowanie ku wyższym i najwyższym wartościom.

Mając taką koncepcję spotkania, Węgrzecki dokonuje na kolejnych stronach wszechstronnych analiz pojęć pokrewnych: manifestacji własnego bytu, zachowań werbalnych w warstwie językowej i pozajęzykowej, zachowań niewerbalnych (spojrzenia, miny, gesty), hamowania manifestowania swego bytu w spotkaniu, czystych zachowań konwencjonalnych, zachowań przenikniętych pozorem własnego bytu, rozumienia drugiego człowieka. Omawiane są aksjologiczne uwarunkowania własnego bytu, wyróżnione manifestowanie siebie i dla kogoś. Fragment poświęcony rozróżnieniu „postawy artystycznej” od „postawy sędziego” (za *Rytmem życia* Kępińskiego) przywołuje na myśl utracone rejony fenomenologicznych analiz. Zostały one utracone w wyniku odrzucenia pozaepistemologicznych cech spotkania. Jednostronność i rygorystycznie poznawcze podejście do tematu pozwala za to Autorowi we właściwy dla niego, skrupulatny i ostrożny sposób ukazać rolę wartości w poznawaniu drugiego człowieka. Filozofowie, którzy inaczej, bardziej „romantycznie” i mniej ściśle patrzą na spotkanie, pozbawieni są zazwyczaj możliwości tego typu analiz i pomimo przywiązywania przez nich dużej roli do wartości, pozostają one dla nich gdzieś na peryferiach zainteresowań. Książka Węgrzeckiego jest więc wielką pomocą także dla przeciwników jego koncepcji spotkania, uważających aspekt poznawczy za ważny ale nie wystarczający dla konstytucji spotkania czynnik.

W końcowym rozdziale zawarty jest ciekawy opis „zawieszenia” poznawczego pomiędzy możliwością określenia mojego bytu przez drugiego człowieka a samookreśleniem. Pojawienie się drugiego człowieka w horyzoncie poznawczym „oznacza utratę m. in. wyłączności samookreślenia pod względem poznawczym. Oznacza też, że każde samookreślenie może okazać się nieostateczne, może

zostać zakwestionowane, postawione pod znakiem zapytania".¹⁴ Ostatnie akapity są poświęcone korzyściom, jakie daje odkrycie siebie poprzez spotkanie z drugim człowiekiem dla kształtowania osobowości każdego człowieka.

Książka *O poznawaniu drugiego człowieka* jest pomimo niewielkiej ilości stron bardzo bogata w wyczerpujące analizy, pełne inwencji przypuszczenia i hipotezy, nie mówiąc już o perfekcjonizmie części sprawozdawczej. W powyższym omówieniu uwypukliłem jedynie te jej fragmenty, które dotyczą bezpośrednio najważniejszych problemów fenomenologii intersubiektywności. Chociaż nie zgadzam się z Autorem w podstawowej kwestii charakteru spotkania, jak również w sprawie możliwości oparcia spotkania o negatywne emocje, to jednak przyznaję, że jego kontrowersyjne stanowisko przedstawione jest jasno, konkretnie, aczkolwiek nie zawsze wystarczająco argumentowane są niektóre tezy. Przydałoby się też może trochę przykładów empirycznych na poparcie dość niekiedy skomplikowanych opisów teoretycznych. Duża ostrożność Autora w formułowaniu sądów pozwala na pełne zaufanie do prezentowanej koncepcji jako istotnej propozycji filozoficznej, ale niekiedy osłabia jej czytelność, gubiąc najważniejsze stwierdzenia w zbyt licznych obwarowaniach i zastrzeżeniach, podczas gdy węzłowe punkty koncepcji domagają się sądów bardziej zdecydowanych.

Jerzy Bukowski

DRUGIE CZYTANIE ORTEGI

Cały dwunastotomowy dorobek José Ortegi y Gassetta jest w Polsce reprezentowany przez dwie pozycje książkowe¹ i kilka rozsznycowanych po różnych czasopismach esejów.² A jednak nawet ten

¹⁴ *ibid.*, str. 169.

¹ José Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980, przeł. P. Niklewicz oraz J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski.

² *Don Juan w pochodzie historycznym. Rzeczywisty Don Juan Moliera*, Byrona, Puszkina, Zorrilli, „Comoedia”, 1926, nr 3, przeł. M. N. Atlantydy, „Droga”, 1929, nr 2, 3. *Uwagi o powieści*, „Przegląd Humanistyczny”, 1958, nr 2, przeł. M. Żurowski. *Proust a impresjonizm* (fragmenty), (w:) *Proust w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1970, przeł. J. Błoński. *Barbarzyństwo specjalizacji*, „Nowy wyraz”, 1973, nr 5, przeł. M. Plużański. *Misja uniwersytetu*, „Znak”, 1978, nr 6, przeł. H. Woźniakowski. *Studia o miłości*, „Argumenty”, 1980, nr 21–50 i 1981, nr 1, 16, 21, 26, 27, przeł. K. Kamyszew i Z. Maciak.

ograniczony wycinek dzieła Ortegi pozwala zasmakować w jego sposobie myślenia, widzenia świata, w jego filozofii, która nigdy nie wyłożona w sposób systemowy, ujawnia się krok po kroku, z różnych stron, w każdym z jego dzieł. Niech ogólna prezentacja kilku monograficznych numerów czasopism hiszpańskich poświęconych Ortedze z okazji stulecia jego urodzin, pokazując obecną recepcję jego myśli w Hiszpanii poszerzy również i naszą perspektywę na tego wybitnego filozofa, pisarza i nauczyciela.

Zwyczaj rok jubileuszowy jest okazją do refleksji i wspomnień publikowanych przez ludzi, którzy znali osobiście bohatera jubileuszu. Natomiast tygodnik „ABC” zamieszcza w numerze z 7 maja 1983 odpowiedzi na ankietę, w której zabrali głos młodzi, mający nieuprzedzony stosunek do samego dzieła. Ten sondaż opinii redakcja podsumowuje stwierdzeniem: „Dzieło Ortegi jest nadal żywe”. Niestety świadectwa pisane na zamówienie ograniczają się do ogólnikowych sformułowań i trudno doszukać się w nich odpowiedzi na pytanie, jakie elementy filozofii Ortegi nadal pobudzają do twórczej refleksji. Być może Ortega tak dokładnie został zasymilowany przez intelektualistów hiszpańskich, że dziś jest im już trudno uświadomić sobie, do jakiego stopnia wpłynął na ich sposób myślenia. Zwróćmy uwagę na kilka ciekawszych wypowiedzi.

Emilio Lledó twierdzi, że warto przemyśleć raz jeszcze takie koncepcje jak na przykład historyczny charakter rozumu; zastanowić się wraz z Ortegą nad przyczynami upadku inteligencji; odszukać w jego pismach filozoficzne narzędzia analizy mechanizmów politycznych czy wreszcie spróbować odpowiedzieć na pytanie o to, jaki sens nada swemu życiu człowiek w technicyzowanym społeczeństwie. „Czytanie Ortegi... to dobry sposób, aby trochę lepiej zrozumieć naszą teraźniejszość”.

Fernando del Val ceni Ortegę za jego wnikliwą pesymistyczną analizę dezintegracji świata społecznego, politycznego i moralnego. Ortega był świadkiem szczególnie gwałtownej, XX-wiecznej fazy tej dezintegracji, a później stał się prorokiem jej dalszego ciągu. Odczuwając dziś jej skutki, możemy znaleźć u filozofa trafną analizę przyczyn.

Octavio Uña: tym co u Ortegi wciąż żywe, jest raczej „jak” niż „co” — jego napięta uwaga, intelektualna wrażliwość, intuicja.

Nieomal wszyscy zabierający głos podkreślają historyczność myśli Ortegi zarówno w sensie podmiotowym jak i przedmiotowym: była ona wytworem epoki, została przez nią określona, starała się dotrzeć do źródeł zachodzących w niej zjawisk, pozostawiła świadectwo, bez którego nie sposób zrozumieć dnia dzisiejszego Hiszpanii i tego świata, do którego ona należy.

Sądzę, że warto porównać współczesne świadectwo pokolenia, które Ortegę zna tylko z książek, z wypowiedziami młodych intelektualistów, zamieszczonymi w miesięczniku literackim „Insula” w 1955 roku nr 119 (tuż po śmierci filozofa), co zresztą pismo to przypłaciło rocznym zawieszeniem. Sięgnijmy do archiwalnego numeru.

Trudno doszukać się tu racji zawieszenia pisma przez frankistowski reżym. Być może rzeczą niewłaściwą było wspomnianie założonych przez Ortegę Instituto de Humanidades czy wydawnictwa Revista de Occidente (zawieszonego w latach 1936—1963), lub też sugerowanie, że śmierć Ortegi nie była „odejściem w pokój”, że niespokojny klimat wokół jego osoby to zachęta do działania dla jego uczniów i tych, którzy nimi być nie mogli. Wszystko to świadczyło o autorytecie, jakim odepchnięty poza obręb oficjalnego życia intelektualnego filozof cieszył się w środowisku intelektualistów. W numerze znalazły się dwa artykuły o charakterze naukowym, autorstwa J. Ferratera Mora i P. Garragoriego, lecz ton nadają mu wspomnienia, kreślące sylwetkę Ortegi jako przedstawiciela umierającego wraz z nim etosu wychowawcy.

Maria Zambrano pisze, że kluczowa dla filozofii Ortegi koncepcja rozumu witalnego implikuje swoistą etykę, urzeczywistniającą się w zgodzie twórcy z dziełem, w filozofii będącej działaniem osoby, aktem etycznym.

Uczeń i wyznawca Ortegi, Julián Marías, określa swój stosunek do mistrza jako cześć bez bałwochwalstwa. Jego artykuł *Historia pewnej przyjaźni* to wzruszające świadectwo etosu wychowawcy z powołania. Pierwszy kontakt, pierwsze wrażenie: „Jasny, przenikliwy wzrok, pozbawiony surowości, który przeszywał nie jak stal, lecz jak światło”. Pierwsze upomnienie zwrócone ku zatopionemu w refleksji nad sobą samym uczniowi, by otworzył szeroko oczy i patrzył, nasycił się świeżymi wrażeniami, dopóki jest młody. I wreszcie zapamiętana na długo pochwała, że umiał przyjąć odpowiednią taktykę wobec swojej epoki: działać, działać, działać...

Wróćmy ponownie do roku 1983 i sięgnijmy do innych pism hiszpańskich, które poświęciły Ortedze numery monograficzne.

Sobotni dodatek do „El País” z 7 maja 1983, opracowany został przy współpracy 23 profesorów, filozofów i pisarzy hiszpańskich i zagranicznych. H. G. Gadamer, L. Sciascia, D. Mata i F. Salmerón piszą o recepcji Ortegi w Niemczech, Włoszech, Francji i Ameryce Łacińskiej. Hiszpańscy znawcy tematu zajmują się filozofią Ortegi, jego działalnością edytorską, pedagogiczną, kulturalną, kolejami jego losu, rolą odegraną przez niego w Hiszpanii, stylem.

A. Rodríguez Huéscar w artykule *Ortega jako nauczyciel*, pisze o jego misji pedagogicznej, w której realizowaniu był on w równej mierze kontynuatorem Platona, Sokratesa i sofistów, co zwoleńnikiem późniejszych teorii Pestalizziego i Natorpa oraz o wysiłkach reformatorskich, widocznych w działalności edytorskiej, filozoficznej i kulturalnej. Przegląd dziedzin, w których Ortega był czynny i twórczy, przedstawia się niezwykle imponująco.

Ortega wywierał na swoje środowisko wpływ dzięki osobistemu autorytetowi „mistrza”. Natomiast na całe społeczeństwo oddziaływał poprzez twórczość pisarską: język i styl jego dzieł stały się wzorem. Stworzył w języku hiszpańskim nowoczesną terminologię filozoficzną. Jako publicysta z upodobaniem posługiwał się sokratejską majeutyką, umiejętnie nakłaniając czytelnika do samodzielnego wyciągania wniosków. W dziedzinie edytorskiej wystarczy wymienić założone przez niego w 1923 roku wydawnictwo *Revista de Occidente*, systematycznie udostępniająca Hiszpanom najważniejsze światowe dzieła filozoficzne, zwłaszcza współczesne. Dziedzinę polityczną traktował Ortega przede wszystkim jako formę pedagogiki społecznej. Nadto poprzez swój talent retoryczny kształtował poglądy rozmaitych audytoriów podczas niezliczonych pogadanek i wykładów, uprawiał też w różnych okresach regularną uniwersytecką działalność dydaktyczną, a wreszcie — i przede wszystkim — twórczość filozoficzną.

Dodatek niedzielny dziennika „El País” — „Libros” (nr 185 z dnia 8 maja 1983) przynosi pierwodruk tekstu Ortegi pt. *Czym jest poznanie?* oraz nieznaną korespondencję, którą adresowali do filozofa współcześni pisarze i intelektualiści, m.in. Miguel de Unamuno, Pio Baroja, Eugenio d'Ors, Pérez de Ayala, Gómez de la Serna, Paul Valéry. Warto także wspomnieć o krótkiej bibliografii ortegiańskiej, obejmującej książki wydane w Hiszpanii oraz ważniejsze opracowania krytyczne. Bibliografia ta jest ze zrozumiałych względów wycinkowa. Kompletny zbiór prac o Ortedze zgromadzony w bibliotece Centrum Ortegi y Gasset w Madrycie liczy około 50 tys. pozycji.

W sobotnim dodatku dziennika „ABC” (nr 119 z 7 maja 1983), obok wspomnianej już ankiety adresowanej do młodych filozofów hiszpańskich, odnajdziemy głównie wspomnienia i świadectwa ludzi, którzy mieli bezpośredni kontakt z Ortegą. Piszą o nim jego dzieci: Soledad i Miguel Ortega Spottorno oraz znajomi, przyjaciele i uczniowie. Pozostałe artykuły szkicują wieloaspektowy, ale też dość powierzchowny obraz postaci Ortegi jako filozofa i wychowawcy (J. Marías, A. Rodríguez Huéscar, A. Uslar Pietri i inni); jego poglądy na biologię, psychologię, religię i historię.

Interesujący materiał zawiera się w podwójnym numerze mie-

sięcnika literackiego „Insula” (lipiec—sierpień 1983, nr 440—441). Ciekawostką są kondolencje pisarzy amerykańskich z 1955 r., które wówczas nie mogły się ukazać. Nadto znajdujemy tu m.in. artykuły o wpływie filozofa na katalońskie Pokolenie 1950, o działalności Ortegi na forum publicznym, o metaforyce i stylu Ortegi, o jego filozofii — jej charakterze interdyscyplinarnym, o ortegińskiej epistemologii i koncepcji życia.

Niestety, nie udało mi się dotrzeć do podwójnego monograficznego numeru „Revista de Occidente” (nr 24—25 z maja 1983) oraz do zeszytu „Letras de Deusto” z Bilbao, które zamykają listę najważniejszych jubileuszowych numerów monograficznych poświęconych Ortedze.

Przyjrzyjmy się z nieco większą uwagą czterem spośród artykułów zawartych w przedstawionych czasopismach, aby znaleźć odpowiedź na pytanie o współczesny odbiór dzieła Ortegi, o aktualność jego filozofii.

W artykule pt. *Konstrukcja bez sztywnych granic*³ Emilio Lledó proponuje ogólne spojrzenie na myśl Ortegi i określa trzy jej główne zasady. Pierwsza powiada, że każde myślenie twórcze jest „reinkarnacją” odwiecznych motywów intelektu, ucieleśniających się w określonej i zmiennej sytuacji indywidualnego umysłu. Następna: rozumienie jest pewnym rodzajem spoglądania, jest zespalaniem spojrzenia ze światem i z ludźmi. I wreszcie: poza kulturą i tzw. cywilizacją zawsze znajduje się życie, potężna rzeczywistość natury, „życia żyjącego”.

W przeciwieństwie do tego syntetycznego ujęcia kolejne teksty zajmują się zagadnieniami szczegółowymi. C. Gurméndez w artykule pt. *Świat uczuć*⁴ analizującym *Studia o miłości* (1940) przedsięwzięcie opis ortegińskiej teorii uczuć.

Nie istnieje opozycja pomiędzy ciałem i duszą. Nasza dusza jest cielesna: dzięki niej ciało żyje, bada, postrzega samo siebie. Dusza jest najgłębszą częścią tego, co moje, ponieważ w niej rozgrywają się intymne, najbardziej indywidualne dramaty. Także uczucia mają źródła materialne, zmysłowe, a później stapiają się z naszym wnętrzem. Dlatego sympatia czy antypatia są niezależne od nas, zastajemy je, pochodzą od naszej cielesności. Czuć to czynić własnym, uwewnętrznić to, czego doznajemy. Czuć, wzruszać się, pragnąć — wszystko to są akty w pełnym znaczeniu prywatne, indywidualne. Istnieje oczywiście różnica między czystą wrażliwością zewnętrzną a odczuwaniem. Sprawy zewnętrzne mogą na nas wywierać wrażenie, nie powodując jednak wewnętrznego porusze-

³ E. Lledó, *Una construcción sin clausuras*, „El País”, 7.05.1983, s. 2—3.

⁴ C. Gurméndez, *El mundo de los sentimientos*, „El País”, 7.05.1983, s. 10—11.

nia. Natomiast intensywna reakcja emocjonalna może zostać wywołana słabym oddziaływaniem zewnętrznym. Trudno być jednocześnie wrażliwym zmysłowo i uczuciowo.

Uczucia są wewnętrzną funkcją zindywidualizowanej duszy (alma). Natomiast duch czy umysł (espíritu) jest uniwersalny i ponadindywidualny. Myśleć to znaczy wyjść z siebie, by wtopić się w ducha powszechnego. Myśleć to żyć będąc „wyobcowanym w duchu”. Natomiast czuć to żyć przez siebie i dla siebie. Dusza jest gwarantem jednostkowości, dusza różnicuje, a zarazem separuje. Jest „ekscentrycznością”. W tym odosobnieniu dochodzi do momentu, w którym dusza nie może dłużej znieść siebie samej. Jej oddzielenie staje się źródłem niepokoju, jest, jak mówi Fromm, przyczyną miłości. Dusza pragnie się wyzwolić z poczucia przytłaczającej samotności. Może to zrobić tylko w jeden sposób: skierować się poprzez uczucie miłości w stronę innej duszy. Ta emisgracja do innego bytu, do jego wnętrza, zmusza do zastanowienia się, czy jest to afirmacja własnego „ja” czy też rezygnacja z siebie. Miłość jest, jak mówił Hegel, wądrówką ku ukochanej istocie, z której wracamy umocnieni i wzbogaceni do własnej duszy.

Autor nie zgadza się z Ortegą, jakoby umiejętność kochania charakteryzowała tylko dusze szlachetne, wyjątkowe, nie zgadza się też z jego przeciwstawieniem miłości i namiętności. Godzi się jednak z definicją miłości jako nieustającego intencjonalnego „tworzenia i podtrzymywania w istnieniu tego, kogo kochamy”.

W „Insuli” znajdujemy znów nazwisko Gurméndeza, piszącego tym razem o ortegiańskiej koncepcji życia.⁵

Niezależnie od tego, czy życie jawi się nam jako pasja, nieokreślony niepokój czy bezsens, to nigdy nie jest ono iluzją; zawsze jest to moje życie, będące faktem pierwotnym, najbardziej rzeczywistym. Wszystko, co nie jest moim życiem, jest rzeczywistością wtórną. Ale życie to znajduje się w określonym kontekście — w sytuacji (circunstancia) — „jestem sobą i swoją sytuacją” — pisał Ortega w *Medytacjach Don Quijota* w 1914 roku. Życie polega na ustawicznym utrzymywaniu łączności pomiędzy moim „ja” i różną ode mnie rzeczywistością. Życie jest nieuniknioną koniecznością.

Początkowo twierdził Ortega, iż życie należy do biosfery. Ortega-witalista powiada, że myślenie jest taką samą funkcją życiową jak trawienie czy krążenie krwi (*Temat naszych czasów* — 1923), a zadaniem człowieka jest podporządkowanie rozumu spontaniczności sferze biologicznej. Widać wyraźnie nietzscheańskie źródła tych koncepcji. Czysty rozum ma ustąpić miejsca rozumowi wital-

⁵ C. Gurméndez, Ortega y la idea de la vida, „Insula”, nr 440—441, s. 10.

nemu. Witalizm ortegiański jest egocentryczny: „Świat jest horyzontem, którego centrum jest indywiduum”. W ten sposób Ortega usiłuje zachować jednostkowość ludzkiej egzystencji wśród biologicznego totalizmu. „Prawdę uzyskujemy z indywidualnych perspektyw: mamy tylko jedno życie — moje, twoje, innych; możemy je przeżyć bez konieczności wzajemnych związków”. Na tym etapie Ortega odkrywamy witalne źródła rozumu zbliża się do irracjonalnego witalizmu, ale nakłada mu ograniczenie — życiowy program, oddziaływanie na sytuację: życie jest zadaniem.

Ważnym punktem na drodze rozwoju ortegiańskiej koncepcji życia są *Atlantydy* (1924). Rzeczywistość ludzka zostaje usytuowana w wymiarze historycznym, a obok rozumu witalnego pojawia się rozum historyczny. Ortega odkrywa, że człowiek jest bytem mającym sens, co powoduje odejście od witalizmu i indywidualistycznego egotyzmu. Od tego momentu Ortega zajmuje się przede wszystkim badaniem rzeczywistości ludzkiej. Jego historycyzm, inspirowany przez Diltheya, ma charakter organiczny i witalistyczny. Z Diltheyem zrywa Ortega w dziele *Filozofia historii Hegla i historiologia* (1928), gdy za sens historii uznaje poznanie człowieka. Człowiek to już nie indywiduum, ale współistnienie: historia jest zespoleniem indywidualnych egzystencji. Moje życie zaczyna być częścią całości, która jest bardziej niż ono realna.

W eseju *Goethe od wewnątrz* (1933) Ortega proponuje pojęcie historii indywidualnej, która jest konieczną realizacją jakiegoś projektu istnienia: człowiek jest jedyną istotą, która się swobodnie samourzeczywistnia w ramach historycznych uwarunkowań. Historię powszechną i indywidualną łączy wątek nieuniknionej przeszłości, nieodwracalnej teraźniejszości i możliwej przyszłości. Dla nas najważniejszą kategorią jest teraźniejszość, bowiem projekt, którym jesteśmy, narzuca natychmiastową konieczność działania: nie możemy statycznie zakotwiczać się w przeszłości ani odkładać spełnienia projektu na przyszłość. Człowiek nie jest pełną, aktywną rzeczywistością: jest zawsze możliwością bycia.

W eseju *Historia jako system* (1935) Ortega idzie jeszcze dalej w podkreśleniu autokreacyjności jako istoty człowieka. Zbliża go to poniekąd do *Rękopisów...* Marksa, od którego jednak różni się zasadniczo. Dla Marksa historia to prawdziwa historia ludzkiej zbiorowości, podczas gdy dla Ortegi pozostaje ona urzeczywistnieniem projektu jednostkowego życia, a indywidualne działania nie splatają się bynajmniej z konieczności w wielkie zbiorowe dzieło.

Ortega formułuje tu koncepcję wolności jako możliwości stania się kim innym; zatem „nie ma nic stałego, gotowego w ludzkim byciu”, nie istnieje natura ludzka. Twierdzenia Ortegi brzmią po-

dobnie do późniejszych znanych tez Arnolda Gehlena, wedle którego nie posiadając natury człowiek stworzył kulturę i ta stała się jego rzeczywistą naturą. W *Historii jako systemie* Ortega rezygnuje z witalizmu, rozumu witalnego, irracjonalizmu. Zawiera się w tym eseju trwale przesłanie ortegiańskiej myśli — iż człowiek jest pierwotną rzeczywistością i nieustającym zadaniem filozofii jest odkrywanie go wciąż na nowo.

Inną systematykę filozofii Ortegi, tym razem już nie chronologiczną, lecz przedmiotową, proponuje w artykule pt. *Interdyscyplinarne otwarcie filozofii* Ortegi⁶ J. L. Aranguren. Zwraca uwagę na to, że myśl tego filozofa określają dwie cechy zasadnicze: brak opozycji pomiędzy rozumem i życiem oraz systemowy charakter proponowanych koncepcji, rozumiany jako możliwość traktowania wszystkiego jako przedmiotu filozoficznych analiz. Jego filozofia ma więc charakter interdyscyplinarny, obejmując biologię, antropologię, ekologię humanistyczną, refleksję nad techniką (w terminologii Ortegi: technologię) i socjologię.

Życie może być „zwierzęce” lub „ludzkie”. To pierwsze jest ciągłą alteracją (od łac. alter, inny), wieczną zewnętrżnością istoty, która nie posiada wnętrza. Dopiero człowiek zdolny jest ukonstytuować to „w sobie”, którym różni się od zwierzęcia. Tworząc własne „ja” człowiek uczy się sztuki pozostawania ze sobą sam na sam: zawiesza rzeczywistość zewnętrzną i tworzy „mały teatr”, w którym on sam jest aktorem, widzem i scenarzystą. Takie „ja” to radykalna samotność. Jednakże zgodnie ze słynną sentencją ortegiańską: „jestem sobą i swoją sytuacją”, „ja” nie może ograniczać się tylko do tej radykalnej samotności. Musi w pewnym momencie nastąpić wyjście z „małego teatru” „ja” na scenę „wielkiego teatru” sytuacji, zapoczątkowujące dialektykę radykalnej samotności i alteracji. Człowiek odtąd będzie bezustannie wychodził ze swojej sytuacji i do niej powracał. „Ja” nadbudowuje się ponad nią. Jest od niej oderwane, odmienne, samotne, ale jego samotność jest samotnością-w-sytuacji. Człowiek musi i może na nią zareagować aktywnie, poprzez akceptację lub odrzucenie, poprzez swój życiowy program, projekt, który jest biologicznie uwarunkowany przez kod genetyczny, ale pozostaje antropologicznie niezdeteminowany i filozoficznie niezależny.

Czym jest ekologia humanistyczna? Odpowiedź na to pytanie uzyskamy poprzez spojrzenie na sytuację człowieka.

Tym, co człowiek zastaje, jest natura, ale ponad nią nadbudowuje się technika. Ona to w coraz większym stopniu wypiera na-

⁶ J. L. Aranguren, *La apertura filosófica interdisciplinar de Ortega*, „Insula”, nr 440—441, s. 3—4.

turalne środowisko człowieka, który zaczyna żyć w sztucznym pejzażu. Technika oddzieliła go od natury. Została wynaleziona jako narzędzie walki z przeciwnościami przyrody, w celu zaspokojenia niezbędnych życiowych potrzeb. Łatwo zauważyć, że człowiek od dawna używa techniki do zaspokajania potrzeb, które zostały sztucznie wytworzone przy okazji realizowania życiowego programu. Program ten przestał już być taktyką obrony przed naturą — jest określony chęcią jej zdominowania. Czym więc jest w tej sytuacji technika?

Na pewnym etapie nastąpił rozłam pomiędzy pomysłami (*invenciones*) i wynalazkami (*inventos*). Te pierwsze były tworem wyobraźni, jak np. naukowa wizja rzeczywistości, i były bezpośrednią pochodną projektu życiowego. Wizja świata, według której księga przyrody została napisana w języku matematycznym i rządzi się prawami mechaniki stała się źródłem wynalazków, których inwazją charakteryzuje się zwłaszcza wiek XIX. Przejście od koncepcji naukowych do wynalazków technicznych zdaniem Ortegi ma charakter rzemieślniczy: jest dziełem technika i robotnika, pociąga za sobą zmianę charakteru pomysłów, koncepcji, które z czysto naukowych przeradzają się w naukowo-techniczne i wprowadzają technikę do nauki, zmieniając jej istotę z czysto abstrakcyjnej i teoretycznej w praktyczną. Stąd już tylko krok do technicznej determinacji społeczeństwa, w którym żyjemy. Oprócz determinacji technicznej nasze społeczeństwo jest uwarunkowane przez konsumpcję. Jednakże Ortega, twórca koncepcji człowieka masowego, nie analizował ekonomicznych uwarunkowań konsumpcji, której efektem stało się sprowadzenie projektu życiowego do ideału dobrobytu, a szczęścia do nigdy niezaspokojonego spożywania. Zanim jeszcze sytuacja ta stała się problemem powszechnym, Ortega postawił pytanie: co dalej? Człowiek współczesny sam już nie wie, czym ma być, a brak mu też wyobraźni, by mógł wypracować nowy, własny projekt życia, dostosowany do czasów, w których rozgrywa się jego egzystencja. Szuka go jednak, pragnąc rzeczy niemożliwej: chce, aby jego życie było jednocześnie życiem godziwym i życiem wygodnym, aby projekt ów zawierał receptę na szczęście — zawsze utopijne — i spełniał warunek — zawsze względny — zgody moralnej z samym sobą. W czym my upatrujemy szansę na osiągnięcie tego podwójnego celu? — tym pytaniem kończy swój artykuł Aranguren, a ja mój przegląd rocznicowej prasy hiszpańskiej.

Wydaje się, że omówione tu prace, będące odbiciem współczesnej recepcji myśli Ortegi, dają, choć nie wprost, twierdzącą odpowiedź na pytanie o jej aktualność i uniwersalność.

Anna Sawicka

Kraków, 22. XII. 1984

Szanowny Panie Redaktorze!

W moich „mówionych wspomnieniach” zamieszczonych w numerze 354—355 wkradły się pewne nieścisłości, które pragnąłbym sprostować, a mianowicie:

str. 704 prof. K. Tyszkowski nie był senatorem, ale „sanatorem” tzn. zwolennikiem sanacji;

str. 713 mylnie podano Naczelny Komitet Narodowy (ten działał w Galicji), a tu idzie o Naczelny Komitet Polski działający wtedy w Paryżu;

str. 714 mówiłem o Sławku żartobliwie wolnomyśliciel, to słowo winno być w cudzysłowie, bo nie był on wolnomyślicielem w znaczeniu poglądów religijnych, ale po prostu wolno myślał;

str. 717 nie Froelich ale Frejlich, który opowiadał mi, że wybitny socjolog Ludwik Gumplowicz (1838—1909) profesor uniwersytetu w Grazu (a nie w Salzburgu) przewidywał trafnie przebieg pierwszej wojny światowej. Frejlich uważał Gumplowicza nie za wariata, ale za człowieka ekscentrycznego. Zmarł on w r. 1909 popełniwszy samobójstwo z miłości do Marii Kopnickiej.

Będę wdzięczny za umieszczenie wymienionych poprawek i łączę wyrazy głębokiego szacunku

Henryk Wereszycki

15. 10. 1984 r.

Szanowny Panie Redaktorze!

W moim artykule *J. R. R. Tolkien albo baśń zrehabilitowana* (ZNAK 346) w zdaniu „Oponenci ucieczki przedstawiają przewrotnie wydostanie się więźnia na swobodę jako ucieczkę dezertera; podobną pogardą i nienawiścią otaczają towarzyszy ucieczki — wyrażając odrazę, gniew, potępienie i bunt” (s. 1484), wyraz podkreślony, całkowicie zmieniający sens wypowiedzi, nie pochodzi ode mnie, ani od Mistrza Tolkiena, cf. *On Fairy-Stories* (Tree and Leaf, Unwin Paperbacks 1979), s. 61: „In the same way these

critics, to make confusion worse, and so bring into contempt their opponents, stick their label of scorn not only on to Desertion, but on to real Escape, and what are often its companions, Disgust, Anger, Condemnation and Revolt".

Z poważaniem
Adam Ziółkowski

PS. Dwa wiersze niżej na tej samej stronie zginęło słowo więc: całe zdanie winno brzmieć: „We wtórnym świecie baśni nie ma lamp elektrycznych, jej twórca jest więc eskapistą”.

Sprostowanie do numeru 354—355 (maj—czerwiec 1984)

W artykule Stanisława Dąbrowskiego *Medytacja a kontemplacja* na s. 743 w. 22 od góry zamiast „kontemplacji własnej” powinno być „kontemplacji własnej”.

Dans ce numéro:

LITTERATURE: poèmes de Jarosław Seifert, le lauréat du Nobel 1984, dans une traduction de Józef Zarek.

Critique littéraire: analyse des poèmes de Wisława Szymborska par Wojciech Ligeza.

LITURGIE: l'article de Stefan Swieżawski a pour thème la liturgie comme école de contemplation, de réalisme et d'objectivité; celui de Paweł Sczaniecki est consacré à la connaissance de la messe.

RELIGIONS: extraits du livre de Mircea Eliade: „Initiation, rites, sociétés secrètes” (Gallimard 1976) traduits et présentés par Ireneusz Kania.

MORALE: chapitre I du livre de Maurice Nédoncelle: „Vers une philosophie de l'amour et de la personne” (Aubier 1957), traduit et replacé dans l'oeuvre de l'auteur par l'abbé Kazimierz Bukowski.

HISTOIRE: Zbigniew Wójcik dégage les origines historiques des rapports et des conflits contemporains entre Polonais et Ukrainiens; Janusz Radziejowski analyse la formation des stéréotypes réciproques des uns et des autres.

Des extraits du livre d'Ambroise Jobert: „De Luther à Mohila.

La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517—1648", l'allocution de Jean-Paul II adressée aux membres de l'Eglise byzantine ukrainienne (Philadelphie 1979), et sur un autre plan, le récit de Stanisław Vincenz: „Echo de Czerdak", apporteront au lecteur un complément d'information sur le problème ukrainien.

FEUILLETONS: de Wiesław Juszczak sur Cézanne, l'art et la philosophie, et de Bogdan Baran sur le mal, la littérature et la conscience.

L'EVENEMENT dans la vie intellectuelle: le XIII^e Congrès national des historiens polonais organisé à Poznań en Septembre 1984 est relaté par deux participants, Damian Kalbarczyk et Tomasz Fiałkowski.

REVUE DE LA PRESSE: Krzysztof Śliwiński relève des thèmes divers tels que l'oeuvre d'Orwell, les relations entre l'Eglise et l'Etat, la démocratie, la famille, la paroisse, le pèlerinage de Jean-Paul II en Pologne, et détaille davantage l'essai de Mgr Paul Poupard „1984: l'espoir malgré tout" et l'interview accordé par Mgr Ignacy Tokarczuk sur la religiosité dans les campagnes et le rôle des laïcs dans l'action de l'Eglise.

Dans cette rubrique, il est aussi question du centenaire de la naissance d'Ortega y Gasset dont Anna Sawicka trace le portrait en parcourant les articles des journaux espagnols consacrés à ce philosophe.

RECENSIONS: Stanisław Witek, L'amour chrétien dans la vie de l'homme („Miłość chrześcijańska w życiu człowieka" Warszawa 1983), analysé par l'abbé Antoni Młotek;

Adam Węgrzecki, De la connaissance de l'autre („O poznawaniu drugiego człowieka" Kraków 1982), une étude psychologique, par Jerzy Bukowski.

KSIĄŻKI NADEŚLANE:

REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

Zofia J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Wyd. III. Lublin 1984, s. 356. Nakł. 5 tys. Cena 300 zł.

WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

Św. Bonawentura: *Pisma ascetyczno-mistyczne*. [Tłumacze różni. Przedmowa O. Pacyfik Antoni Dydycz OFM Cap.] Warszawa 1984, s. 380. Nakł. 6300 egz. Cena 600 zł.

Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne) zebrał i przetłumaczył ks. Edward Szafrowski. Tom XII, zeszyt 1—4. Warszawa 1983, s. 350 + 404 + 312 + 352. Nakł. 900 egz.

W DRODZE. WYDAWNICTWO POLSKIEJ PROWINCJI OO DOMINIKANÓW

Andrzej Madej OMI: *Dziennik wiejskiego wikarego*. Wstęp Maciej Zięba OP. Poznań 1984, s. 128. Nakł. 20 tys.

WYDAWNICTWO APOSTOLSTWA MODLITWY

Socjologia religii. Wybór tekstów. Wyboru dokonał i opracował Franciszek Adamski. Kraków 1984, s. 556. Nakł. 10 tys. Cena 420 zł.

WYDAWNICTWO WROCŁAWSKIEJ KSIĘGARNI ARCHIDIECEZJALNEJ

Religijność ludowa — ciągłość i zmiana. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Władysława Piwowarskiego. Wrocław 1983, s. 368. Nakł. 5 tys. Cena 250 zł.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Władysław Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. Tom I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*; Tom II: *Filozofia nowożytna do roku 1830*; Tom III: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Wyd. X. Warszawa 1983, s. 388 + 296 + 546. Nakł. 30 tys. Cena t. I/III 880 zł.

Stanisław Pigoń: *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*. Wybór i opracowanie Julian Maślanka. Warszawa 1984, s. 764. Nakł. 10 tys. Cena 480 zł. Biblioteka Filologii Polskiej seria B — Literaturoznawstwo pod red. Tadeusza Ulewicza.

Krzysztof Żaboklicki: *Carlo Goldoni*. Warszawa 1984, s. 492. Nakł. 2 tys. Cena 300 zł.

Jarosław Rudniański: *Elementy prakseologicznej teorii walki. Z zagadnień kooperacji negatywnej*. Warszawa 1983, s. 192. Nakł. 2 tys. Cena 170 zł.

Witold Jakóbczyk: *Niemcy 1815—1919. Między partykularyzmem a federalizmem*. Warszawa—Poznań 1984, s. 328. Nakł. 2 tys. Cena 180 zł.

ZESPÓŁ ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI (sekretarz redakcji), STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny), 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., 22-13-72**

prenumerata ● krajowa: kwartalna zł 240.—, półroczna 480.—, roczna 960.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocza i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmuje: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/O/M Kraków 35510-25058-136 oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” 31-548 Kraków, Al. Pokoju 5, konto: 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. Towarowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-139-11

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Katowice: 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 Anczyka, Kraków, ul. Wadowicka 8.
Nakład 15 000 + 350 + 100.
Maszynopis otrzymano w lipcu 1984. Druk ukończono w kwietniu 1985. Zam. nr 1133/84 L-3

INDEKS 38371

ISSN 0044-488 X

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Z dziejów Mszy Świętej 24 ● **Thomas Merton: Czas i liturgia 53** ● **Mikołaj Gogol: Rozmyślenia o Bożej Liturgii 64** ● **Ks. Aleksander Fedorowicz: Msza Święta w życiu i wychowaniu chrześcijańskim 101** ● **Ks. Andrzej Bardecki: Soborowa odnowa liturgii 111** ● **Paweł Florenski: Liturgia jako synteza sztuk 337**

Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich 128—129

Mircea Eliade: Symbolika środka. Studium religioznawcze 88 ● **W poszukiwaniu „początków” religii 145—146**

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Stefan Kardynał Wyszyński: Do chłopów polskich. Fragmenty kazań i przemówień ■ **Jan Grosfeld: Człowiek i ziemia** ■ **Witold Kula, Jacek Kochanowicz: Kim są chłopci?** ■ **Daniel Thorner: Gospodarka chłopska jako kategoria w badaniach historii gospodarczej** ■ **Feliks Koneczny: Konserwatyzm chłopski** ■ **Bolesław Wyśtouch, Jakub Bojko, Irena Kosmowska, Stanisław Pigoń, Wincenty Witos, Stanisław Miłkowski o problemach wsi** ■ **Andrzej Romanowski, Ryszard Terlecki: Odstępstwo senatora Bojki** ■ **Rozmowa ze Stanisławem Mierzwą** ■ **Ignacy Solarz: Orkanowe Szyce** ■ **Stanisław Słupek: Źródła pedagogiki Solarza** ■ **Tomasz Schoen: Ignacy Solarz i jego Ludowy Uniwersytet** ■ **Rozmowa z ks. biskupem Ignacym Tokarczukiem** ■ **Jan Musiał: Budowa kościoła w Sierpcu** ■ **kościach** ■ **Duszpasterstwo a kultura wsi. Dyskusja redakcyjna** ■ **Ks. Czesław Sadiłowski: Możliwości ożywienia duszpasterstwa wiejskiego** ■ **Kronika wsi Przybysławice na Ziemi Miechowskiej spisana przez Władysława Niedzielę** ■ **Józef Tischner: Wezwanie do wolności** ■ **Maria Małgorzata Baranowska: „Mówię i wierzę „Ja” poetyckie Jerzego Lieberta** ■ **Krzysztof Dybiak: Słowa bitwie i o Polskę**

ZNIAK

M I E S I Ę C Z N I

zeszyt podwójny cena zł