

# ZNAK

## M I E S I Ę C Z N I K

Osip Mandelsztam . . . . .	W I E R S Z E
Marla Leńniewska . . . . .	OSIP MANDELSZTAM A CHRZEŚCIJAŃSTWO
Włodzimierz Galewicz . . . . .	AKSJOLOGIA DIETRICHA VON HILDEBRANDA
John-Paul Himka . . . . .	KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI W GALICJI
Tadeusz Chrzanowski . . . . .	MY I ONI, CZY MOŻE M Y W S Z Y S C Y
Jerzy Grabluszewski . . . . .	UKRAIŃCY W MOICH WSPOMNIENIACH
Andrzej Vincenz . . . . .	KLASZTOR W WALII
Wiesław Juszcak . . . . .	CZY ISTNIEJE MISTYCZNA SZTUKA?
Bogdan Baran . . . . .	OSTATNI CZŁOWIEK

KRZYSZTOF SŁIWIŃSKI: PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY ● MARIA  
DZIELSKA: IDEE NASZYCH CZASÓW A STAROŻYTNIE NIEWOLNICTWO ●  
DANIEL GRINBERG: TO SŁODKIE SŁOWO EUROPA ● STANISŁAW BORZYM:  
MARKSIZM A POLSKA I ROSJA ● STANISŁAW CICHOWICZ: MALEWICZ  
GDAŃSKI ● TOMASZ SCHOEN: RELIGIJNOŚĆ LUDOWA

JEDENASTA WIECZOREM...

ADRIEN DELCLAUX: ROZWAŻANIE O CAŁUNIE TURYSKIM

KRAKÓW

ROK XXXVII KWIECIEŃ (4) 1985

365

## W NUMERZE:

Wybór wierszy wielkiego rosyjskiego poety Osipa Mandelsztama, uzupełniony szkicem Marii Leśniewskiej, dokumentuje jego fascynację chrześcijaństwem; dla Mandelsztama, rosyjskiego Żyda, było ono fundamentem i istotą europejskiej kultury, której wartościom pozostał do końca wierny.

Dietrich von Hildebrand (1889—1977), wybitny niemiecki filozof wyrosły w szkole fenomenologicznej, a zarazem pisarz religijny przenoszący metodę fenomenologiczną na grunt teologii, przedstawiany był w ostatnich latach polskiemu czytelnikowi przez wydawnictwa „Znak” („Przemienienie w Chrystusie” 1981) i „W drodze” („Fundamentalne postawy moralne”, w zbiorowym tomie „Wobec wartości” 1982, i „Serce” 1985). Artykuł Włodzimierza Galewicza wprowadzający w teorię wartości, czy raczej „teorię dóbr” Hildebranda stanowić może znakomitą pomoc w lekturze jego książek.

O roli, jaką w wykształcaniu się nowoczesnego poczucia narodowego wśród galicyjskich Ukraińców odegrał Kościół grekokatolicki, pisze John-Paul Himka. Wspólna przeszłość Polaków i Ukraińców widziana przez pryzmat osobistych przeżyć i doświadczeń stanowi przedmiot eseju Tadeusza Chrzanowskiego. Jerzy Grabiszewski wspomina współżycie obu społeczności w przedwojennym i wojennym Drohobyczu, zaś Andrzej Vincenz przywołuje niezwykłą postać ojca Kreuzy (Tadeusza Rzewuskiego), grekokatolika z wyboru, po II wojnie światowej archimandryty unickiego klasztoru w walijskim Ty-Mair.

Czy istnieje mistyczna sztuka? Czy doświadczenie mistyczne może być tożsame z doświadczeniem estetycznym? Wiesław Juszcak odpowiada w swym szkicu przecząco na oba te pytania, a źródłem nieuprawnionego łączenia obu odległych od siebie sfer upatruje w postępującej od XVII wieku sekularyzacji tak sztuki jak i religii, która wtrąciła je obie z właściwego im wymiaru pozaczasowego w doczesny.

KRAKÓW  
ROK XXXVII  
NR 365 (4)  
KWIECIEŃ 1985

## TRZEŚ ZESZYTU:

- 3 ● Osip Mandelsztam  
WIERSZE  
Wybrała Maria Leśniewska, tłumaczyli: Maria Leśniewska,  
Stanisław Barańczak, Gina Gieysztor, Leopold Lewin,  
Tadeusz Nyczek, Włodzimierz Słobodnik
- 20 ● Maria Leśniewska  
OSIP MANDELSZTAM A CHRZEŚCIJAŃSTWO
- 27 ● Włodzimierz Galewicz  
U PODSTAW AKSJOLOGII DIETRICHA  
VON HILDEBRANDA
- 41 ● John-Paul Himka  
KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI A PROCESY  
NARODOTWÓRCZE WŚRÓD UKRAIŃCÓW  
W GALICJI. KRÓTKI PRZEGLĄD  
Tłum. z angielskiego Maria Pajor
- 53 ● Tadeusz Chrzanowski  
MY I ONI, CZY MOŻE MY WSZYSCY
- 68 ● Jerzy Drabiszewski  
UKRAIŃCY W MOICH WSPOMNIENIACH
- 74 ● Andrzej Vincenz  
KLASZTOR W WALII
- 82 ● Barbara Czaplińska  
ZMIERZCH
- FRAGMENTY
- 83 ● Wiesław Juszczak  
CZY ISTNIEJE MISTYCZNA SZTUKA?

## CZYTANE DZISIAJ

- 94 ● Bogdan Baron  
OSTATNI CZŁOWIEK

## ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 98 ● Krzysztof Śliwiński  
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 104 ● Maria Dzielska  
IDEE NASZYCH CZASÓW A STAROŻYTNE  
NIEWOLNICTWO
- 115 ● Daniel Grinberg  
TO SŁODKIE SŁOWO EUROPA
- 123 ● Stanisław Borzym  
MARKSIZM A POLSKA I ROSJA
- 129 ● Stanisław Cichowicz  
MALEWICZ GDAŃSKI
- 133 ● Tomasz Schoen  
RELIGIJNOŚĆ LUDOWA

## JEDENASTA WIECZOREM..

- 135 ● Adrien Delclaux  
ROZWAŻANIE O CAŁUNIE TURYSKIM  
tłum. Jerzy Brzozowski
- 157 ● Sommaire
- 159 ● Książki nadesłane

## WIERSZE



Dano mi ciało — cóż ja z nim uczynię,  
Takim jedynym — i moim jedynie?

Ta cicha radość — życie, oddychanie —  
Komu, powiedzcie, mam dziękować za nie?

Jam ogrodnikiem, jam także i kwiatem.  
W ciemnicy świata jestem ludzi bratem.

I na wieczności szybach już zakrzepło  
To moje tchnienie i to moje ciepło.

Rysunek na nich teraz się wyłania,  
Jeszcze niedawno nie do rozpoznania.

Niech mętna chwila w ślad za chwilą płynie —  
Rysunek bliski sercu już nie zginie.



Boję się życie darmo przeżyć  
I z drzewa niczym listek sfrunąć,  
Niczemu w życiu nie uwierzyć,  
Jak kamień bezimienny runąć.

I już do pustki, jak do krzyża,  
Swą żywą duszę przybijając,  
Jak Mojżesz, co się z pustką zbliża,  
W obłocznym rozwiać się Synaju.

Sledzę wiążące mnie z żywymi  
— Żywego — aż do końca nici  
I życia kolorowe dymy  
Na marmurowej czytam płycie.

I ciepłych ptaków trzepotanie  
 Chwytam uparcie poprzez sieci,  
 I z kart znających przemianie  
 Wdycham bez przerwy proch stuleci.

(1909—1910?)

\*

Gdy wzywających dzwonów rytmy  
 Luną z prastarych wież świątyni  
 I aż powietrze płonie nimi,  
 Lecz nie ma słów ani modlitwy —

Zniszczony jestem, zagłuszony.  
 Oto mocniejsze, cięższe wino  
 Dotknęło serdecznego płynu —  
 I znowum niezaspokojony.

Już nie chcę duszy mej kościołów,  
 I swoje śluby wnet naruszę,  
 I oto mi przepełnia duszę  
 Niezrozumiały jakiś piołun.

(1909—1910?)

\*

Zabite miedzią wieczorną,  
 Złamane snów korony,  
 I ciało pożąda cierni,  
 A wiara — kwiatów szalonych.

O, paść na prastare płyty  
 I żaru Bóżego wzywać,  
 I wiedzieć, że skutkiem modlitwy  
 Łaska na ciebie spływa.

Rośnie już, wzbiera chwała,  
 Obrządek wieczny spełniając.  
 Cząstkami krwi boskiej i ciała  
 Serca się napełniają.

Kościół, jak statek ogromny,  
 Pędzi w odmiecie stuleci,

I żagiel ducha bezdomny  
 Naprzeciw sztormowi leci.

(1909—1910?)



Kiedy mozaik nikną trawy  
 I noc się nad świątynią niża,  
 W ciemnościach, niczym wąż ciekawy,  
 Człgam się do podnóża Krzyża.

I piję mnisich serc łagodność,  
 Zawartą szczelnie w ich skupieniu,  
 Niczym cyprysu bezpowrotność  
 W nieubłaganym oddaleniu.

Podziwiam łuki brwi wygiętych  
 I farbę na obliczach świętych,  
 I plamy złota, i krwi plamy  
 Na sztywnych ciałach ich drewnianych.

Być może tylko widmo ciała  
 W zwodniczych wabi nas rojeniach,  
 Prześwieca między lachmanami  
 I tchnie w fatalnych uniesienfach.

Lugano, 1910



O niebo, będę śnić o tobie stale!  
 To niemożliwe, byś osłepło zgoła  
 I dzień jak biała karta się wypalił:  
 Troszeczkę dymu, drobna gaść popiołu.

1911



Obraz Twój, niepewny i męczący,  
 W gęstej mgłę umykał dotykowi.  
 „Boże!” — powiedziałem, lecz niechący —  
 Nie wiedziałem wcale, że to powiem.

Boże imię, niby ptak ogromny,  
 Z piersi mi wyrwało się zniecka.  
 Gęsta mgła wiruje tuż przede mną,  
 Za mną pozostała pusta klatka.

1912



Duszę od wpływów powszednich  
 Umieć uwolnić i mogę.  
 Krwi zawrotem i wrzeniem  
 Szybko upajam się błogim.

Gdzieś na granicy tęsknoty  
 Łączą się drgając pospołu  
 Wszystkie ogniwa pierwotne  
 Bliskiego sercu żywiołu.

Hen w beznamietnym eterze  
 Nasze istoty zważono,  
 Gdy odważniki tam gwiazdne  
 Na chwiejne szale rzucono.

W mety zwycięstwie wspaniałym  
 Żywotne jest upojenie —  
 Wieczne wspomnienie ciała  
 O swej ojczyźnie niezmiennej.

1911

### LUTERANIN

Przypadkiem się zetknąłem z ich pogrzebem  
 Przy zborze protestanckim w tę niedzielę.  
 Myślałem o czymś innym, lecz dostrzegłem  
 Parafian zasmuconych, niezbyt wielu.

Ich słowa nie sięgały mego słuchu  
 I tylko uprząż ciemna tam jaśniała,  
 A także ta odświętna jezdnia głucha  
 Podkowy nierychliwe odbijała.

A wśród karety sprężystego cienia,  
 Gdzie skrył się smutek żałobnego ranka,



Bez słów, bez łez, bez oznak też cierpienia  
Jesiennych róż ukryła się wiązanka.

Ciągnęli cudzoziemcy wstęgą czarną  
I szły powoli zapłakane damy  
Z rumieńcem pod welonem, i ofiarnie  
Kierował stangret zaaferowany.

Kimkolwiek był nieboszczyk luteranin,  
Tak lekko i zwyczajnie go chowali,  
Wzrok był przystojnie osłonięty łzami  
I powściągliwie dzwon zadzwonił w dali.

Myślałem: Obchodzimy się bez zgiełku,  
Żadnej nie polecamy się opiece,  
Nie chcemy raju, nie wierzymy w piekło,  
W matowy dzień palimy się jak świece.

1912

### HAGIA SOPHIA

Pan kazał w Hagii Sophii wielbić niebo  
Ludom i władcom — strażnikom korony,  
Bo twój strop, według świadka naocznego,  
Jak na łańcuchu w niebie zawieszony.

Po wieki wieków — przykład Justyniana  
Dla wystawienia obcym bogom murów,  
Efeska porwać zezwoliła Diana  
Sto siedem kolumn z zielonych marmurów.

Lecz nad czym dumał budowniczy szczodry,  
Gdy wielki duszą, w zamysłach wspaniały,  
Tak rozplanował absydy, eksedry,  
By wschód i zachód zawsze wskazywały?

Cudowny chram spowity ukojeniem,  
Czterdzieści okien to światła igrzysko;  
Na żaglach archanioly pod sklepieniem  
Szybują cztery, piękniejsze nad wszystko.

Mądra budowla przetrwa wieków zamęt,  
Kulista, ludy przeżyje w opoce,

A serafinów rozpaczliwy lament  
Nie spaczy ciemnych pod kopułą złocieni.

1912

Tłum. Leopold Lewin

## NOTRE DAME

Gdzie sąd nad obcym ludem sprawował Rzymianin,  
Wznosi się bazylika. Radość opromienia  
Jej strop, jak Adam pierwszy, pełen unerwienia  
I gry mięśni w ozdobie krzyżowych płatanin.

Ale się zdradza z zewnątrz plan jej utajony:  
Tu dba uparcie o to łuków prężnych siła,  
Żeby potęga groźna murów nie skruszyła,  
I taran — strop zuchwały — został ujarzmiony.

Labirynt żywiołowy, las na ciebie patrzy,  
Gotyckiej duszy otchłań wyrozumowana,  
Egiptu moc, nieśmiałość chrześcijańska, zdana  
Na łaskę wiatrów, trzcina i dąb, i pion władczy.

Lecz im uważniej badam, ty, ogromny tworze,  
Twierdzo Notre Dame, tve żebra i potężne kości,  
Tym niedostępniej myślę, że i ja w przyszłości  
Z ciężaru niedobrego, jak ty, piękno stworzę.

1912

Tłum. Włodzimierz Słobodnik



„Hier stehe ich — und kann nicht anders“  
(Luter)

„Tu stoję — i inaczej nie ma mowy!”  
Nie załśni góra czarna i samotna,  
I zwalistego Lutra niewidomy  
Duch się unosi nad kopułą Piotra.

1913



O Rzymie mówmy — to miasto natchnione!  
Zwycięstwo swoje kopułom zawdzięcza  
Słuchajmy — Credo apostolskie dźwięczy.  
Kurz się unosi i łuk tęczy płonie.

Awentyn wiecznie czeka na włodarza —  
 Dwunastu głównych świąt wigilie trwają —  
 Księżycy kanoniczne nie zdołają  
 Odmienić słonecznego kalendarza.

Na ziemski padół sypie popiół z góry  
 Ogromny księżyc nad Forum zwieszony,  
 I głowa moja kornie obnażona —  
 O katolickiej nagły chłód tonsury!

1913

Tłum. Tadeusz Nyczek



Na pusty plac wskoczywszy zwinnie  
 Półokrąg kolumnady stanął —  
 I rozpostarła się świątynia  
 Jak pająk krzyżak ramionami.

Choć nie był Włochem budowniczy,  
 Lecz Rosjaninem w Rzymie tylko —  
 Za każdym razem wchodzisz niczym  
 Ktoś nietutejszy w głąb portyków.

I cerkwi tej małeńkie ciało  
 Posiada stokroć więcej duszy  
 Niż gigant, co gdy całą skałą  
 Wrósł w ziemię — nic już go nie ruszy.

1914

Opis soboru Kazańskiego w Petersburgu, dzieła architekta Woronichina.  
 Gigant, o którym mowa, to sobór św. Izaaka.



Kostur mój — moja swoboda,  
 Rdzeń istnienia, jądro zdarzeń.  
 Kiedyż prawdą mego ludu  
 Moja prawda się okaże?

Ziemi się nie pokłoniłem,  
 Zanim siebie nie poznałem.

Kostur wziąłem, wesół byłem  
I do Rzymu się udałem.

Biały śnieg na czarnych polach  
Leżąc stale, nie stopnieje  
I mych bliskich smutna dola  
Mnie nie ziębi ani grzeje.

Śnieg stopnieje na przełęczy,  
Słońcem prawdy przepalany.  
Mądry lud, co kostur wręczył  
Mnie, któremu Rzym już znany.

1914

Zapewne podmiotem lirycznym jest tu rosyjski filozof Czaadajew, autor słynnych *Listów*, którego fascynację katolicyzmem w pewnym stopniu podzielał Mandelsztam.

#### PO ENCYKLICE BENEDYKTA XV

Istnieje zanurzona w duchu  
Wolność, wybrańców przeznaczenie.  
W sokolim wzroku, orlim słuchu  
Rzymskiego księdza ocalenie.

I gołąb się nie boi gromu,  
Którym do wiernych Kościoł wzywa.  
W wołaniu apostołskim: „Roma!”  
On tylko serce uszczęśliwia.

Powtarzam znów i znów to imię  
Pod stropem wiecznym i dalekim,  
Choć ten, co mówił mi o Rzymie,  
W ciemnościach świętych znikł na wieki!

1914



Rozweseliłem się nareszcie,  
Poznałem ducha doskonałość,  
Wypróbowałem swoją radość,  
Poczułem spokój gospodarza,  
I sławę za plecami swymi,

Gdy kapłan znalazł się w świątyni  
I gołąb wleciał do ołtarza.

(Bez daty)



O, jak ta postać jest nam znana!  
Książ, co w powieści starej wzrusza.  
Zrudziała w słońcu ta sutanna,  
Okrągłe rondo kapelusza.

On się od ludzi z dala trzyma,  
Gdy ścieżką polną w dal podąża,  
Wlokąc ostatek władzy Rzymu  
Wśród kłosów dojrzałego zboża.

Z godnością, niemalże bez słowa,  
Z nami mu jeść i pić sądzono,  
I pod światową maską chować  
Tonsury jaśniejszej honor.

On Cycerona na pierzynie  
Czyta, nim senność zmorzy błoga.  
Tak ptaki kiedyś w swej łacinie  
Kornie modliły się do Boga.

Na ukłon mój na jego twarzy  
Zjawił się uśmiech i nie znikał,  
A na odchodnym zauważył:  
„Już widzę w panu katolika”.

Dodał: „Ach, jaki dzisiaj upał!”  
I już znużony tą rozmową,  
Do zamku się na obiad udał  
Długą aleją kasztanową.

1914

[inne warianty poszczególnych strof tego wiersza:]

Na ziemi zaszły wielkie zmiany,  
Dwie tylko rzeczy pozostały:  
O rzymskim kroju te sutanny  
I ten złocisty łan dojrzały.

I najskromniejszy dzisiaj z ludzi,  
 Jammes, jak skowronek ciągle śpiewa,  
 Bo katolicki ksiądz go budzi  
 I do twórczości go zagrzewa.

-----

Ksiądz słyszy śpiew ptaszęcy tkliwy,  
 Wieść każdą życiem przepojoną,  
 Cały majestat jego żywi  
 Tonsury jaśniejącej honor.

Przedziwne światło z niej się snuje,  
 Gdy wraca w mroku, lub po sumie  
 Po targu sobie spaceruje,  
 Rozdając skromne datki w tłumie.

-----

A jaki diament zalśni świetny  
 W gąszczu nieróbstwa i narzekań,  
 Gdy wspominamy duszy festyn,  
 Który nas w wiecznym Rzymie czeka.

-----

Tam kanoniczne czyste szczęście  
 Jak słońce wspięło się na zenit  
 I żadne samowładztwo w świecie  
 Jaśnienia jego nie odmieni.

Śpiewa lazuru syn, skowronek.  
 Kto lepiej jego pieśń przeżywa,  
 Niż ten znajomy nasz kanonik  
 W upalnym lipcu, porze żniwa?

\*

Jeszcze dziś na górze Athos  
 Osobliwe rośnie drzewo,  
 Na zielonym stromym zboczu  
 Imię Boże ono śpiewa.

W każdej się radują celi  
 Imię Boże sławiąc chłopy.  
 Słowo, słowo się weseli,  
 Nie dopuszcza do zgryzoty.

Jednogłośnie i powszechnie  
 Zostaliśmy potępieni,  
 Lecz herezji tej przepięknej  
 Nie powinniśmy odmienić.

Zawsze, ilekroć kochamy,  
 Popadamy w nią na nowo.  
 Bezimienną zatracamy  
 Miłość, gdy tracimy słowo.

1915

Imiębożcy (imięślawcy) — sekta religijna, wyklęta przez Synod prawosławny. Twierdzili, że najcięższym grzechem jest wymawianie imienia Bożego, które równoznaczne jest z samym Bogiem. Z ich poglądami sympatyzował m. in. Bierdiajew, oburzony na „bezduszność” prawosławia.

## REIMS I KOLONIA

... W starej Kolonii znam również świątynię —  
 Niedokończona jest, lecz niezrównana.  
 Sprawiedliwego znajdziesz w niej kapłana  
 I więź strzelistą chwalać Boże imię.

Dziś wstrząsa nią potworne larum, łoskot,  
 Gdy w groźny czas gęstnieją mgły zasłony,  
 Chórem niemieckie rozbrzmiewają dzwony:  
 „Cóżście uczynili z Reimską siostrą?!”

1915

Tłum. Gina Gleystor

Słynna katedra w Reims została, podobnie jak całe miasto, poważnie uszkodzona w czasie I wojny światowej. Katedra w Kolonii (XIII w.), niedokończona (nb. uszkodzona w czasie II wojny światowej).



Nieutulone w żalu słowa...  
 Judea cała skamieniała,  
 I coraz bardziej ociężała,  
 Chyliła się zmęczona głowa.

I stali zbrojni dookoła  
 Na straży stygnącego ciała.  
 Jak zwiędły kwiat głowa zwisała  
 Z cienkiego źdźbła, obcego zgoła.

A On panował — i się chylił  
 W ojczysty odmęt na kształt lilii,  
 I głębia, gdzie łodygi toną,  
 Świeciła swoją moc ziszczoną.

1915



W przedziwnie brzmiącym chórze, czułym i panieńskim,  
 Śpiewają wszystkie cerkwie, lecz nie unisono,  
 I w twych kamiennych łukach, soborze Uspieński,  
 Zwidują mi się brwi wysoko uniesione.

Z budowli archaniołów — wysokiego wału —  
 Widziałem wzniosły zarys prastarego grodu.  
 Na Akropolu wciąż tęsknota mnie zżerała  
 Za swojskim jej imieniem, swojską jej urodą.

Czy to nie istny cud, że nam się śni winnica,  
 Gorący błękit niebios, w nim gołębi drzenie,  
 Że prawosławne psalmy śpiewa zakonnica:  
 Czyż nie Florencją w Rzymie kruche jest Uspienie?

I pięciogłowy ten moskiewski cud — sobory —  
 Gdzie duch rosyjski się połączył z włoskim,  
 Przypominają mi codzienny cud Aurory,  
 Ale w futerku i z imieniem swojskim.

1916

W czasie pobytu w Moskwie Mandelsztam poznał Marinę Cwietajewą,  
 która — wedle własnego świadectwa — „darowała mu zamiast sie-  
 bie — świątynie”. Ta *amitié amoureuse* zaowocowała kilkoma jeszcze  
 pięknymi wierszami.





Ta noc jest nieodwracalna,  
Ale u was jasno jeszcze.  
Nad wrotami Jeruzalem  
Czarne słońce oto wzeszło.

Słońce żółte groźniej pali —  
Lulaj, lulaj, zmruż oczęta —  
Moją matkę pochowali  
Żydzi w swym przybytku świętym.

Nie znający sakramentów,  
Pozbawieni daru łaski,  
Żydzi w swym przybytku świętym  
Opłakali proch niewiasty.

I nad matką mą dzwoniły  
Izraelskich modłów tony.  
Ja w kolebce się zbudziłem,  
Czarnym słońcem namaszczony.

1916



O, na tym czarnym placu Kremla  
Ten wiatr, zamętem aż pijany!  
Targają chwiejną ciszą męty,  
W woni topoli lęk rozlany.

Katedr oblicza pobiełałe,  
Matecznik dzwonów, bór prastary,  
Jakby rozbójnik oniemiały  
W kamienne ukrył się filary.

No, a w zamkniętych tych soborach,  
Gdzie wnętrza chłodny mrok spowinął,  
Jak w kruchych dzbanach i amforach  
Perliście lśni rosyjskie wino.

Zaśniećcia cud zaokrąglony,  
Cały zdziwienie rajskich łuków,

I Zwiastowanie, tak zielony,  
Ze zda się zaraz pocznie gruchać.

A Archanielski, Zmartwychwstanie,  
Przeświecające niby dłonie —  
Wszędzie tajemne jest palanie,  
Ukryty w dzbanach ogień płonie.  
1916



*A. Kartaszewowi*

Pośród duchownych on lewitą młodym  
Na straży rannej długo pozostawał.  
Judejska noc gęstniała wolno nad nim  
I Kościół obalony powoli powstawał.

Nad nami, mówił, groźne niebo się rozpina,  
Biegnijcie precz, kapłani — noc już nad Eufratem.  
A starcy wciąż myśleli: To nie nasza wina,  
To jest Judei radość — czarnożółte światło.

On razem z nami był, gdy nad brzegiem strumienia  
Myśmy w bezcenny len Sobotę owijali,  
I siedmiokrotnym świecznikiem oświecali  
Jeruzalemu noc i opar nieistnienia.

1917

Kartaszew był ministrem wyznań religijnych. Uwięziony 1917, później zwolniony.



Jak pachną lipy! Myśmy pijani,  
Gdy się pod nami kończy ziemia.  
Nie dla zamętu się szastamy  
Po wielkim czarnym placu Kremļa.

Katedr woskowe śpią oblicza,  
Rozbojem się zajmuje wszelkim  
Bezgłośny, dziki Iwan Wielki,  
Sterczący niczym szubienica.

1917



Kto wie, być może mi nie starczy świecy  
I w biały dzień zostanę w ciemnej nocy,  
I oddychając ziarenkami maku,  
Na głowę swoją ściągnę mitrę mroku,

Jak późny patriarcha w zburzonej Moscovii,  
Niepoświęcony świat dźwigając na swej głowie,  
Slepotą porażony i mękami sporu,  
Jak Tichon, ostatniego obrońca soboru.

1918



O co za stromy kryształowy wiszar!  
Za mną sieneńskie orędują góry,  
I oszalałych skał kłujące chóry  
Trwają w powietrzu, gdzie jest sierść i cisza.

Z drabiny wzniosłej królów i proroków  
Schodzą organy, moc Świętego Ducha,  
Owczarków gniew, szczekliwa ich otucha,  
Owczarzy gęstwa, sędziów, ich posochów.

Z tą nieruchomą ziemią chcę wspólnoty,  
Piję chrześcijaństwa górskie zimne tchnienie,  
Surowe Credo, psalmisty wytchnienie,  
Klucze, łachmany apostołskich świątyń.

Kryształ wysokich nut w eterze stromym —  
Jakich potrzeba, by go oddać, linii?  
I z gór chrześcijańskich w przestrzeni zdumionej  
Zstępuje łaska, jak pieśń Palestriny.

1919



Oto naczynie święte złotem słońca płonie  
Zawisłszy w górze — chwila wielka, wyjątkowa.  
Tutaj powinna zabrzmieć tylko grecka mowa:  
Wziąć cały świat jak jabłko, zwykle jabłko w dłonie.

To nabożeństwa wzniosły, uroczysty zenit,  
 Światło w okrągłym chramie pod kopułą w lecie,  
 Abyśmy poza czasem westchnęli: „O świecie  
 Błogi, gdzie nie ma czasu i nic się nie dzieje!”

I Eucharystia trwa niczym wieczyste lato,  
 Wszyscy śpiewają, grają u Pańskiego Stołu,  
 A w górze boski kielich dla wszystkich pospołu  
 Niewyczerpaną radość sęczy przebogato.

1920



Lubię wśród ciszy wielkiej nawy wysklepionej  
 Nabożeństw uroczyste trwanie  
 I wzruszające modły — wszystkim to sążone —  
 Egzekwie w Izaaka chramie.

Lubię kapłana kroki pełne dostojęstwa,  
 Szeroki wynos płachty świętej,  
 I w oszroniałej sieci mrok Genezareński,  
 Gdzie Wielki Tydzień spowinięty.

Starotestamentowy dym na pańskich stołach,  
 Księdza sieroce zawołanie,  
 Śnieg czysty, ten dostojnik korny na ramionach  
 I krzyk purpury, jej pałanie.

Sobory wieczne Zofiji i Piotra,  
 Śpichlerze światła i eteru,  
 Spiżarnie pełne wszelakiego dobra,  
 W sąsiekach Ewangelie cztery —

Nie do was dąży duch w godzinie prób i zdrady —  
 To tu wspinają się po niemych.  
 Pochmurnych stopniach grozy wilcze ślady,  
 Nigdy się ich nie wyrzekniemy.

Zaiste wolny ten, który się wyzbył trwogi,  
 I zachowało się bez miary  
 W stodołach chłodnych i zbiornicach tych głębokich  
 Ziarna głębokiej, pełnej wiary.



Co mam rzec — powiem szeptem — na brudno,  
 Bo na czysty głos jeszcze nie czas:  
 Trzeba poddać się trudom i próbom,  
 Nim bezwiedne niebo przyjmie nas.

I pod niebem czyścica tymczasowym  
 Często zdarza się zapomnieć nam,  
 Jak pojemny jest niebiański schowek —  
 Dożywotni dom z ruchomych ścian!

Woroneż, 9 marca 1937

Tłum. Stanisław Barańczak

### OSTATNIA WIECZERZA

Niebo wieczery wtuliło się w ścianę —  
 Blask rys i pęknięć bólem ją rozjarzył  
 I rozjaśnione, gdzieś w niej zapodziane,  
 Przeobraziło się w trzynaście twarzy.

Więc to jest niebo, niebo mojej nocy —  
 Stoję tu przed nim jak dziecko posłuszny,  
 Po plecach biegnie dreszcz i bolą oczy,  
 I słyszę głuchy grzmot, co mury kruszy.

Pod każdym ciosem twardego tarana  
 Ze ściany sypią się gwiazdy bezokie —  
 I trwa wieczera w gęstniejących ranach,  
 Niedokończony fresk syci się mrokiem.

Woroneż, 9 marca 1937

Tłum. Stanisław Barańczak  
 Osip Mandelstam

Wyboru dokonała oraz wiersze, przy których nie podano nazwiska tłumacza przełożyła Maria Leśniewska. Część przekładów znalazła się w tomie przygotowanym dla Wydawnictwa Literackiego, pozostałe nie były dotąd publikowane.

## OSIP MANDELSZTAM A CHRZEŚCJAŃSTWO

„Hier stehe ich — und kann nicht anders“  
(Luter)

Osip Mandelsztam (1891—1938) urodził się w Warszawie w rodzinie zamożnego przemysłowca. Wkrótce po jego przyjściu na świat rodzice przenieśli się do Petersburga. Ojciec jako kupiec pierwszej gildii miał prawo mieszkać w stolicy, co nie było dozwolone innym Żydom, ograniczonym do tzw. „strefy osiedlenia”. Dziadkowie poety ze strony ojca pochodzili z Rygi, ze strony matki — z Wilna. Pierwsi reprezentowali to, co poeta nazwie później „chaosem judejskim”, drudzy byli zasymilowani. Ojciec miał jeszcze w domu sporo książek hebrajskich, ale matka, kochająca się w literaturze, a zwłaszcza poezji rosyjskiej, zgromadziła wydania Puszkina, Lermontowa, Nadsona, Turgieniewa, Dostojewskiego. Oto jak opisywał poeta po latach biblioteczkę rodzinną:

„Ta dziwna biblioteczka, jak warstwy geologiczne, nie przypadkiem nawarstwiała się przez dziesiątki lat. Ojcowskie i macierzyńskie nie mieszało się w niej, lecz istniało osobno. (...) Dolną półkę pamiętam zawsze chaotyczną: książki nie stały grzbiet przy grzbiecie, lecz leżały jak ruiny: rude Pięcioksięgi o podartych oprawach, rosyjska historia Żydów, napisana niezdarkim i nieśmiałym językiem mówiącego po rosyjsku talmudysty. Był to obalony w proch chaos judejski. Tu właśnie wpadło szybko moje hebrajskie abecadło, którego ostatecznie nie opanowałem. To hebrajskie abecadło z obrazkami przedstawiało we wszystkich sytuacjach — z kotem, z książką, z polewaczką, z wiadrem — wciąż tego samego chłopczyka w kaszkiecie, o bardzo smutnej i poważnej twarzy. Z chłopcem tym nie umiałem się utożsamić i całą swoją istotą buntowałem się przeciw książce i nauce. Nauczyciel przyszedł ze swej ulicy Targowej i uczył nie zdejmując czapki, w związku z czym czułem się bardzo nieswojo. Zdumiewające w nim było poczucie dumy narodowej. Mówił o Żydach tak, jak moje bony Francuzki o Hugo i Napoleonie. Ale ja wiedziałem, że on chowa swoją dumę po wyjściu na ulicę, więc mu nie wierzyłem.

Nad żydowskimi ruinami zaczynały się zwarte szeregi: Schiller, Goethe, Körner i Szekspir po niemiecku. (...) Jeszcze wyżej stały matczyne rosyjskie książki.”

Brak wiadomości, czy w domu poety obchodzono uroczyscie wielkie święta żydowskie, w synagodze w każdym razie prawie nie bywał:

„Raz czy dwa razy w życiu zabrano mnie do synagogi, jak na koncert, po długich przygotowaniach, omal że nie kupując biletu u pośrednika (?), i po wszystkich ujrzanym tam i usłyszanym wracałem do domu jak oczadziały. W Petersburgu jest żydowska dzielnica, zaczyna się zaraz za Maryjskim teatrem (...) Tam, na Targowej, trafiają się żydowskie szyldy z bykiem i krową, kobiety z wysuwającymi się spod chustki sztucznymi włosami i drepający drobnym kroczeniem wielce doświadczeni i rozmiłowani w dzieciach starcy. Synagoga ze swymi stożkowatymi czapami i cebulastymi stropami zatracą się wśród ubogich budynków. Aksamitne berety z pomponami, wynędzniali studzy synagogalni i psalmiści, grona siedmioramiennych świeczników, wysokie aksamitne kamiławki. Żydowski okręt o dźwięcznych altowych chórach, o wstrząsających dziecięcych głosach płynie na pełnych obrotach, rozłupany przez jakąś starodawną burzę na męską i żeńską połowę. (...) Kantor, jak siłacz Samson, kruszył lwi gmach, odpowiadały mu aksamitne kamiławki, i przedziwna równowaga samogłosek i spółgłosek w dobitnie wymawianych wyrazach użyczała śpiewom nieprzeparłej siły. Ale cóż za zniewaga zabrzmiała w przemowie rabina, w jego słowach »gosudar impierator«, jakże płaskie było wszystko, co mówił w swej poprawnej ruszczyźnie! Wtem nagle zjawiają się dwaj panowie w cylindrach, świetnie ubrani, olśniewający elegancją, dotykają ciężkiej księgi, wychodzą z kręgu wiernych — i w imieniu wszystkich, jako mężowie zaufania, wykonują coś doniosłego, najważniejszego. Któż to jest? Baron Ginzburg. A ten drugi? Warszawski”. (Zapewne żydowscy bankierzy, M. L.)

(*Chaos judejski*, przekład M. L.)

„Cały harmonijny miraż Petersburga był tylko snem, wspinała zasłona zakrywająca otchłań, a naokoło rozpościerał się chaos żydostwa, nie ojczyzna, nie dom, nie ognisko, lecz właśnie chaos, obcy łonowy świat, z którego wyszedłem, którego się bałem, którego domyślałem się mgliście i od którego uciekałem, zawsze uciekałem.

Chaos żydostwa przenikał przez wszystkie szczeliny mieszkania w petersburskiej kamienicy — grozą ruiny, czapką w pokoju gościa z prowincji, haczykami czcionek nieczytanych ksiąg Rodzaju, zapomnianych w kurzu dolnej półki biblioteczki, strzępami czarno-żółtego rytuału.

Krzepki rumiany rosyjski rok toczył się po kalendarzu z pisaniami, choinkami, ślizgawką, stalowymi fińskimi łyżwami, grudniem i letniskiem. A tuż obok plątało się widmo: Nowy Rok we wrześnie i niewesołe dziwne święta, dręczące słuch dzikimi nazwami: Rosz-Haszana i Jom-Kipur”.

(*Bunty i Francuzki*, przekład M. L.)

Odwracając się od tradycji, rozluźnionej już nieco, jak widać z przytoczonych urywków, w domu rodzicielskim, uczęszczając do szkoły rosyjskiej — dość ekskluzywnego gimnazjum Teniszewskiego, przyszły poeta ulegał coraz bardziej asymilacji. Wątpliwe, czy jako Żyd dopuszczany był do udziału w lekcjach religii prawosławnej, możliwe jednak, że chodził na nabożeństwa do szkolnej kaplicy lub cerkwi. W każdym razie wcześniej zaczął odczuwać pociąg do chrześcijaństwa. Już w pierwszych utworach są tego wyraźne ślady. Znany „mandelsztamista” Cyryl Taranowski stwierdza, że obraz krzyża zjawiał się u Mandelsztama po raz pierwszy w wierszu *Kiedy mozaiką nikną trawy*:

„Wiersz ten z pewnością odbija nastrój religijny, chociaż poeta porównuje siebie do ciekawego węża. Pierwszy katren przypomina wczesny wiersz Błoka *Lubię wysokich świętyń nawy*:

I w zabobonnej swej modlitwie  
Szukam obrony u Chrystusa,  
Ale spod maski hipokryty  
Śmieją się zakłamanie usta.

(wiersz Błoka w przekładzie M. L.)

Bohatera wiersza Mandelsztama bardziej pociągają postacie na mozaikach i posagi świętych, a jego dusza jest pochłonięta refleksjami o ciele ludzkim i o fatalnych namiętnościach. »Cyprysu beznadziejność w nieublaganych wysokościach« przypomina stwierdzenie ze *Switu akmeizmu*: »Dobra gotycka iglica jest pełna złości, ponieważ dąży do ukłucia nieba za to, że jest pusta«.

(Cyryl Taranowski: *Essays on Mandelstam*)

Trzeba stwierdzić, że obok wierszy wyrażających wątpliwości religijne — przyciąganie i odpychanie — na przemian lub równocześnie, już nawet w tym wczesnym okresie nie brak utworów o nastroju bardzo żarliwym. W tym czasie (i w ogóle w całym dorobku poetyckim O. M.) tylko jeden wiersz mówi *expressis verbis* o formalnej przynależności poety do mozaizmu (*Ta noc jest nieodwracalna...*), choć „mandelsztamiści” tropią ślady i aluzje również i w innych utworach. Mandelsztam nigdy nie wypierał



się swego pochodzenia i mimo wyraźnej niechęci do zewnętrznych przejawów życia swych współplemieńców wspominał z dumą, że jest potomkiem „wspaniałej rasy królów i pasterzy” — ale w wierszach na ogół nie poruszał tej sprawy, wprost przeciwnie niż w prozie, tj. wspomnieniach o charakterze eseistycznym.

Mając lat 18 Mandelsztam przeszedł podobno na protestantyzm, chcąc zdobyć pewność dostania się na uniwersytet petersburski, gdzie obowiązywał *numerus clausus* dla Żydów (3%). Na tym jednak stosunki jego z tym wyznaniem się kończą, nie miał do niego sentymentu, co widać wyraźnie w wierszu *Luteranin*. Nie wiadomo dokładnie, czy wziął ślub ze swoją żoną, czy też „zaślubiny” odbyły się, zgodnie z jej wspomnieniami, w obecności przyjaciela — syna prawosławnego księdza, co miało im nadać nieco sakralny charakter, przy czym wymienili między sobą groszowe jarmarczne pierścionki.

Fascynacja chrześcijaństwem, zauważalna od samego początku twórczości, rośnie z biegiem czasu. Wspiera ją niewątpliwie szczególnie wrażliwość poety na piękno form architektonicznych i na urodę liturgii. Niełatwo przypomnieć sobie innego poetę, który by w swojej twórczości poświęcił aż tyle miejsca tematyce sakralnej (wszystkich wierszy o treści religijnej lub parareligijnej jest w dorobku poety ponad trzydzieści, nie licząc utworów aluzyjnych, gdzie treść taka jest głęboko ukryta — na ogólną liczbę czterystu znanych wierszy). Notre Dame, Hagia Sophia, liczne świątynie prawosławne i katolickie pojawiają się raz po raz w wierszach wczesnego i środkowego okresu twórczości. Pewną rolę odegrało w tym może spotkanie poety w Moskwie z rówieśniczką, również znakomitą poetką, Maryną Cwietajewą, która — zakochana tak samo jak on w klimacie świątyni — oprowadzała go po moskiewskich cerkwiach, „darując mu je — jak wspomni po latach — zamiast siebie”. Tej *amitié amoureuse* zawdzięczamy uroczy wiersz z incipitem *W przedziwnie brzmiającym chórze, czułym i panińskim...*

W czasie pobytu we Francji i — podobno — we Włoszech poeta zdobywa tworzywo do kilku innych urzekających wierszy. Wprawdzie jego podziw dla gotyku nie jest pozbawiony akcentów polemicznych (por. przytaczane już słowa o „pełnej złości” gotyckiej iglicy), ale stopniowo rodzi się u niego uwielbienie dla katolicyzmu i dla Rzymu jako jego wcielenia. Powstają niezwykle utwory *O Rzymie mówmy...*, poświęcony Czaadajewowi *Kostur*, piękny polityk *Ksiądz...*

W tym mniej więcej okresie (około roku 1913) młody jeszcze, bo zaledwie 22-letni poeta ujawnia już całkowicie skryształizowany pogląd na istotę chrześcijaństwa. W swoim słynnym manifestie

*Swit akmeizmu* wyraża akceptację świata, życia, a przeciwstawiając się symbolizmowi — nawołuje do czułego opisywania tego, co zastaliśmy przychodząc na świat, a co jest piękne i godne miłości:

„Pierwszym warunkiem skutecznego budownictwa jest szczerzy szacunek dla trzech wymiarów przestrzeni, których nie należy traktować jako zawady. Nie są one nieszczęśliwym przypadkiem, lecz niejako podarowanym przez Boga pałacem. W istocie rzeczy, cóż można powiedzieć o niewdzięcznym gościu, który żyje na rachunek gospodarza, korzysta z jego gościnności, i jednocześnie w głębi duszy gardzi nim i tylko myśli o tym, jakby go przechytrzyć”.

(*Swit akmeizmu*, 1913, przekład R. Przybylskiego)

Ale w pełni rozwinięte te tezy nieco później, łącząc w jedno oba drogie mu pojęcia: sztukę i chrześcijaństwo:

„Sztuka chrześcijańska zawsze jest działaniem opartym o wielką ideę odkupienia. Jest to »naśladowanie Chrystusa«, nieskończenie różnorodne w swych przejawach. Jest to wieczny powrót do tego jednego aktu twórczego, który dał początek naszej erze historycznej. Sztuka chrześcijańska jest wolna. Jest to w całym tego słowa znaczeniu »sztuka dla sztuki«. Jej jasnej wewnętrznej wolności nie przyćmiewa żadna, nawet najbardziej wzniosła konieczność, ponieważ jej prototypem, jej wzorem jest samo odkupienie świata przez Chrystusa. A więc węgielnym kamieniem estetyki chrześcijańskiej nie jest ofiara, nie jest odkupienie w sztuce, lecz wolne i radosne naśladowanie Chrystusa. Sztuka nie może być ofiarą, albowiem ofiara została już dokonana. Nie może być odkupieniem, albowiem świat razem z artystą został już odkupiony. Cóż więc pozostaje? Radosne obcowanie z Bogiem, coś jakby gra ojca z dziećmi, duchowa ciuciubabka, duchowa zabawa w chowanego! Boska iluzja odkupienia zamknięta w sztuce chrześcijańskiej tłumaczy się właśnie tą grą, którą prowadzi z nami Bóstwo, pozwalające nam błąkać się po ścieżkach misterium, z tym abyśmy sami z własnej woli natknęli się na odkupienie, przeżywając katharsis, odkupienie w sztuce. Artyści chrześcijańscy są jak gdyby wyzwolencami idei odkupienia. To nie są ani niewolnicy, ani kaznodzieje. Cała nasza kultura licząca dwa tysiące lat, dzięki cudownej łasce chrześcijaństwa to świat wypuszczony na wolność, aby igrał, radował swą duszę i dobrowolnie »naśladował Chrystusa«.

Związek chrześcijaństwa ze sztuką jest zupełnie swobodny. Ani przed nim, ani po nim nie umiała tego dokonać żadna ludzka religia.

Żywiąc sztukę, oddając jej swoje ciało, proponując jej zupełnie realny fakt odkupienia w charakterze niewzruszonej zasady metafizycznej, chrześcijaństwo nie żądało niczego w zamian. Dlatego kulturze chrześcijańskiej nie grozi niebezpieczeństwo wewnętrzznego zubożenia. Kultura ta jest niewyczerpana, nieskończona, ponieważ triumfując nad czasem ciągle gromadzi łaskę w ogromne chmury i napełnia je życiodajnym deszczem. Trzeba ciągle podkreślać tę okoliczność, że swą wieczną świeżość i wieczne kwitnienie kultura europejska zawdzięcza chrześcijaństwu, które jest łaskawe dla sztuki."

(*Puszkin i Skriabin*, 1915, przekład R. Przybylskiego)

I wreszcie tekst bardzo dziwny, ze względu na moment dziejowy, w którym powstał:

„Tak, stary świat »nie jest z tego świata«, ale jest on żywy bardziej niż kiedykolwiek. Kultura stała się kościołem. Nastąpił rozdział kościoła-kultury od państwa. My już nie jemy, lecz spożywamy posiłek. Nie mieszkamy w pokoju, lecz w celi. Nie nosimy ubrania, lecz szaty. Nareszcie uzyskaliśmy wewnętrzną wolność, prawdziwą wewnętrzną radość. Wodę z glinianych dzbanów pijemy jak wino, bo słońce lepiej się czuje w klasztornej refektarzu niż w restauracji. Od tej pory jabłka, chleb i ziemniaki będą zaspokajać nie tylko fizyczny, lecz i duchowy głód. Chrześcijanin, a teraz każdy człowiek kulturalny jest chrześcijaninem, w równej mierze doświadcza fizycznego głodu i pragnie duchowego pokarmu. Słowo jest dla niego ciałem, a zwykły chleb — radością i tajemnicą”.

(*Słowo i kultura*, 1921, przekład R. Przybylskiego)

Biografowie poety nie wspominają o jego konkretnym „nawróceniu się”, niczego takiego zapewne nie było. Było natomiast niechybnie wpisane w całą istotę tego artysty wołanie do Boga, potrzeba wiary, pragnienie przynależności do Kościoła, który jemu — przedstawicielowi tradycji judeo-chrześcijańskiej — wydawał się najbliższy i najpiękniejszy. Bez tego uczucia nie powstałyby takie arcydzieła, jak *O co za stromy kryształowy wiszar, Oto naczynie święte, Lubię wśród ciszy wielkiej nawy wysklepionej*. „Wdzięczny gość Boga” potrafił pisać — w czasie i miejscu bynajmniej nie sprzyjającym euforii — prawdziwe hymny do Tego, który stworzył nasz świat. I chociaż świat ten nie obdarzył go najłaskawszym losem, niemal do końca w wierszach jego — obok akcentów rozpaczki — brzmiały przejmujące akcenty wiary w życie i w piękno. Z wielu utworów późnego okresu bije hymniczne zawołanie „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary...”. Do

tych najhojniejszych darów Boga należą arcydzieła sztuki, a wśród nich niewątpliwie i dzieła tego „naturalnego chrześcijanina”.

[---] [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)].

**Marla Leśniewska**

Wnikliwe, wyczerpujące glosy o poruszanych tu sprawach znaleźć można w książce Ryszarda Przybylskiego *Wdzięczny gość Boga*. Cytaty z manifestów Mandelstama *Świt akmeizmu*, *Puszkina i Skriabin* oraz *Słowo i kultura* za wydaniem: Osip Mandelstam, *Słowo i kultura. Szkice literackie*. Przełożył i komentarzem opatrzył Ryszard Przybylski, Warszawa 1972.

## U PODSTAW AKSJOLOGII DIETRICHA VON HILDEBRANDA

Aksjologia Dietricha von Hildebranda jest tworem wysoce złożonym. Z jednej strony wyrasta ona wyraźnie z fenomenologicznej teorii wartości Maxa Schelera i stanowi jej oryginalną kontynuację. Z drugiej strony z wynikami analizy fenomenologicznej splatają się w niej — w jeszcze wyższym stopniu, niż to było u Schelera — wątki metafizyczne, a także teologiczne. Mimo swej złożoności, a może właśnie dzięki niej, jest ona teorią obfitującą w ciekawe, choć nieraz sporne pomysły i ze wszech miar zasługującą na baczny uwagę.

Max Scheler w przedmowie do drugiego wydania swojego fundamentalnego dzieła *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* wskazuje na kilka podstawowych tez czy też idei, charakteryzujących przedstawioną w tym dziele etykę, jak też — dodajmy — zawartą w nim ogólną teorię wartości. Pierwszą z nich stanowi teza „ściśłego etycznego absolutyzmu i obiektywizmu”, uznająca bezwzględność wartości i ich niezależność od podmiotu wartościującego. Drugą ideą charakterystyczną dla jego aksjologii ma być „emocjonalny intuicjonizm” oraz „materialny aprioryzm”, tzn. koncepcja, wedle której wartości oraz zachodzące między nimi stosunki mogą być obiektami „materialnego” (a nie tylko czysto formalnego) poznania a priori, mającego charakter swoistej intuicji emocjonalnej. Trzecią wreszcie ideą, której broni Scheler, jest zasada personalizmu aksjologicznego, głosząca, iż wszelkie w ogóle wartości — zarówno te, które mogą przysługiwać rzeczom, jak i te, które ucieleśniają się w nieosobowych wspólnotach i organizacjach — należy podporządkować wartościom osoby.<sup>1</sup>

Wszystkie przytoczone właśnie idee Schelera określają w zasadzie również aksjologiczne stanowisko Hildebranda. Mimo to teoria wartości Hildebranda, rozwijana przez niego stopniowo na przestrzeni wielu lat, w swojej ostatecznej postaci istotnie wykracza poza aksjologię Schelerowską, w pewnych punktach korygując ją i modyfikując, a przede wszystkim rozbudowując ją i wzbogacając.

<sup>1</sup> Por. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. VI przejrzone, Bern 1980, s. 14.

Opatrując ten artykuł tytułem: *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda*, a także mówiąc do tej pory o jego „teorii wartości”, popełnialiśmy w gruncie rzeczy pewną nieścisłość, którą usprawiedliwia — mamy nadzieję — wzgląd na powszechne dzisiaj stosowanie i rozumiałość tych nazw. Dokładniej jednak mówiąc, dział filozofii Hildebranda, którym będziemy się w dalszym ciągu zajmować, winien być — zgodnie z poglądami tego filozofa — określany raczej jako teoria dóbr lub agatologia. Albowiem „wartość” nie stanowi dla Hildebranda najogólniejszej kategorii agatologicznej. Jedną z najpoważniejszych modyfikacji, którym poddaje on stanowisko Schelera, sprowadzić można do tezy, iż nie każde „dobro” w najszerszym tego słowa rozumieniu jest dobrem aksjologicznym, tzn. konstytuowanym przez wartości.

Najogólniejszą kategorią teorii dóbr Hildebranda jest pojęcie *ważności* (*Bedeutsamkeit*). Ważność określa on w odniesieniu do sfery uczuć i woli. Wychodzi przy tym od stwierdzenia, że byt, który może stać się przedmiotem naszego poznania, nie musi jeszcze wywoływać w nas reakcji emocjonalnej lub wolicjonalnej. Tak np. nie sposób być zrozpaczonym lub przerażonym z powodu faktu, że  $2 + 2 = 4$ . Fakt ten może stanowić przykład neutralnego lub indyferentnego stanu rzeczy. Przeciwnością tej neutralności lub indyferencji jest właśnie najogólniej rozumiana ważność lub „znaczącość”. Oznacza ona „ten szczególny moment, dzięki któremu przedmiot może wywoływać reakcję uczuciową lub motywować naszą wolę”.<sup>2</sup> Ważność ma przy tym zawsze charakter pozytywny albo negatywny i odpowiednio do tego czyni przedmiot dobrem albo złem.

Swoiste rysy wprowadzonego w ten sposób pojęcia dobra Hildebrand stara się uwypuklić przez porównanie z tradycyjną definicją: „*Bonum est, quod omnes desiderant*”. Tę definicję dałoby się pogodzić z jego własną koncepcją jedynie przy pewnym odmiennym rozumieniu słowa „*desiderare*”. Przede wszystkim nie można by go rozumieć za szeroko, jak się to czyni wówczas, gdy rozciąga się jego zakres poza sferę osobową, mówiąc o wszystkich istotach żywych, iż „pożądają” one pełnego rozwinięcia swojej istoty.<sup>3</sup> Z drugiej strony „*desiderare*” nie mogłoby być także rozumiane za wąsko. Musiałoby — co najważniejsze — oznaczać nie tylko pożądania, lecz także uczucia.<sup>4</sup> A w zakresie pożądań powinno obejmować nie tylko te przeżycia, w których pragniemy osiągnąć jakiś przedmiot, lecz wszelkie w ogóle sytuacje, w któ-

<sup>1</sup> Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, wyd. 2, Regensburg/Stuttgart 1974, s. 29—30.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 33.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 35.

rych jesteśmy zainteresowani realnością jakiegoś stanu rzeczy (np. tym, aby bliska nam osoba była zdrowa).<sup>5</sup>

W obrębie szeroko rozumianych dóbr Hildebrand rozgranicza następnie trzy główne rodzaje, odpowiednio do trzech różnych „kategorii ważności”. Rozróżnia on mianowicie: 1) ważność wewnętrzną, czyli wartość (np. pięknego krajobrazu lub szlachetnego czynu), 2) ważność tego, co przyjemne lub subiektywnie zadowalające (np. komplementu lub odświeżającej kąpeli), oraz 3) ważność, jaka znamionuje obiektywne dobro dla osoby.

Rozróżnienie między wartością w ścisłym sensie a ważnością tego, co subiektywnie zadowalające, pojawia się już we wczesnych rozprawach Hildebranda.<sup>6</sup> Kładzie on na nie od początku duży nacisk, podkreślając istotne różnice, jakie zachodzą między tymi dwiema kategoriami ważności.

Ważność rzeczy subiektywnie zadowalającej jest zawsze zrelatywizowana na określoną osobę: coś jest przyjemne „dla kogoś”. Natomiast wartości nie są w tym sensie (jak zresztą w żadnym innym) relatywne. Nie ma sensu mówić, że coś jest piękne, szlachetne lub wzniosłe „dla kogoś”.<sup>7</sup>

Ważność, jaką posiada dla mnie rzecz subiektywnie zadowalająca, wynika następnie z tego, iż owa rzecz w określony sposób na mnie oddziaływała, tzn. właśnie cieszy mnie lub zadowala. Natomiast „wartość posiada ważność niezależnie od swojego oddziaływania na nas”.<sup>8</sup> Choć bowiem obcowanie z wartościami jest dla nas źródłem radości i szczęścia, to jednak owo szczęście jest, po pierwsze, jakościowo odmienne od zadowolenia, jakiego dostarczają nam rzeczy przyjemne, a po drugie, pomiędzy nim a wartością zachodzi wręcz odwrotny stosunek, niż między zadowoleniem a rzeczą przyjemną. Podczas gdy w pierwszym wypadku wartość stanowi czynnik warunkujący (principium), a szczęście — czynnik warunkowany (principiatum), w drugim sprawa ma się na odwrót: „w wypadku tego, co subiektywnie zadowalające (...) nasza przyjemność stanowi principium, a przysługująca przedmiotowi ważność tego, co przyjemne lub zadowalające — principiatum”.<sup>9</sup>

Inna ważna różnica między przedmiotami wartościowymi a rzeczami przyjemnymi zaznacza się w sposobie, w jaki jedne i dru-

<sup>5</sup> Zob. tamże, loc. cit.

<sup>6</sup> Zob. D. v. Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, w: „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung”, Bd. III (1916), s. 73 i nn.

<sup>7</sup> Zob. tenże, *Ethik*, wyd. cyt., s. 40.

<sup>8</sup> Tamże, s. 41.

<sup>9</sup> Tamże, s. 42—43.

gie dobra „zwracają się do nas”. Wartości domagają się od nas adekwatnej odpowiedzi uczuciowej i wolicjonalnej. Mamy świadomość, że pięknu „należy się” podziw, że uczciwość „jest godna” szacunku itp. Natomiast rzeczy przyjemne nie stawiają nam takich wymagań; nie tyle nas zobowiązują, ile „kuszą”. Reagując zadowoleniem na usłyszane pochlebstwo, nie mam świadomości, bym oddawał przedmiotowi to, „co mu się należy.”<sup>10</sup>

Hildebrand podkreśla, że między ważnością charakterystyczną dla wartości a ważnością rzeczy subiektywnie zadowalających zachodzi różnica istoty, a nie tylko różnica stopnia. W związku z tym przeciwstawia się on stanowczo koncepcji Schelera, który mówiąc o „wartościach hedonicznych” traktował ważność tego, co przyjemne, jako ważność niższej wprawdzie rangi, ale tego samego typu, co doniosłość autentycznych wartości (np. estetycznych lub moralnych).<sup>11</sup> Według Hildebranda w koncepcji Schelera tkwi błąd będący przeciwieństwem tego, który popełnił hedonista Arystyp.<sup>12</sup> Podczas gdy Arystyp nie uznawał żadnej innej ważności poza ważnością tego, co subiektywnie zadowalające, Scheler próbował sprowadzić wszelką ważność do ważności wewnętrznej, czyli wartości.<sup>13</sup> W rzeczywistości jednak obie próby redukcji są błędne: wartości oraz rzeczy subiektywnie zadowalające stanowią dwie zasadniczo różne grupy dóbr, które nie dają się ani do siebie sprowadzić, ani też porównywać ze sobą w jednym i tym samym wymiarze.

W swoich późniejszych pracach Hildebrand odgranicza dobra noszące wartości nie tylko od rzeczy przyjemnych, lecz także od trzeciego typu przedmiotów „znaczących”, mianowicie „obiektywnych dóbr dla osoby”. Ponadto w obrębie samych wartości rozgranicza wartości jakościowe — najbardziej odpowiadające wartościom w rozumieniu Schelera — oraz całkowicie różne od nich wartości ontyczne. Wprowadzając kategorię obiektywnego dobra dla osoby, a także pojęcie wartości ontycznej, Hildebrand czyni kolejne dwa kroki, przez które jeszcze dalej odchodzi od stanowiska Schelera, zbliżając się zarazem do pewnej starszej tradycji

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 43—33.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 45 i nn.; por. także D. v. Hildebrand, *Max Schelers Philosophie und Persönlichkeit*, w: tenże, *Die Menschheit am Scheldeweg*, Regensburg 1955, s. 587—640.

<sup>12</sup> Zob. tenże, *Ethik*, wyd. cyt., s. 52.

<sup>13</sup> Ten błąd Schelera pociągnął za sobą, według Hildebranda, inne poważne konsekwencje. Jedną z nich było to, że nie dostrzegł on obiektywnego charakteru roszczenia, wiążącego się z każdą autentyczną wartością, i wskutek tego posunął się za daleko w swojej krytyce „etyki obowiązku” Kanta. Zob. *Max Schelers Philosophie und Persönlichkeit*, wyd. cyt., s. 600 i nn.



filozoficznej, sięgającej jeszcze czasów greckich. Oby tym krokom warto poświęcić osobną uwagę.

## WARTOŚCI JAKOŚCIOWE I WARTOŚCI ONTYCZNE

Jak wspomnieliśmy już przed chwilą, do wartości jakościowych Hildebrand zalicza mniej więcej te same twory aksjologiczne, które u Schelera nazywane były po prostu wartościami. Wyłącza jednak z ich zakresu tak zwane przez Schelera „wartości hedoniczne”, które — jak już wiemy — podpadają u niego pod osobną kategorię ważności, a nadto nie uwzględnia wśród nich „wartości utylitarnych”, które — jak zobaczymy dalej — umieszcza raczej w klasie obiektywnych dóbr dla osoby.

Wartości jakościowe grupują się w pewne naturalne dziedziny czy też „rodziny” wartości, które są ze sobą jakościowo spokrewnione. Hildebrand wyróżnia kilka takich rodzin wartości jakościowych: wartości moralne (jak wspaniałomyślność, pokora, czystość, sprawiedliwość, miłość...), wartości intelektualne (np. bystrość, głębia duchowa, dowcip...), wartości estetyczne (np. piękno, wdzięk, wzniosłość...), czy wreszcie wartości witalne (jak choćby zdrowie, kwitnące życie, silny temperament itp.).<sup>14</sup>

Poszczególne rodziny wartości jakościowych różnią się między sobą swoim zasadniczym „tematem”. Należące do nich wartości noszą odmienne „podstawowe piętno jakościowe” (*qualitative Grundnote*). Widać to najwyraźniej przy rodzinie wartości moralnych. Jakość tego, co moralnie dobre, i tego co moralnie złe, w jednoznaczny sposób obejmuje wszystkie specyficzne jakości wartości moralnych. Wszystkie pozytywne wartości moralne — czy to będzie wierność, wspaniałomyślność, uczciwość czy prawdomówność — noszą jakościowe znamię moralnego dobra. Podobnie wszystkie negatywne wartości moralne — czy będzie chodziło o skąpstwo, tchórzostwo, niewierność, czy o zakłamanie — wykazują jakościowe piętno moralnego zła.<sup>15</sup>

Każda dziedzina wartości jakościowych posiada swój własny układ hierarchiczny. Tak np. w rodzinie wartości moralnych pokora stoi wyżej niż opanowanie, w rodzinie wartości intelektualnych duchowa głębia góruje nad bystrością. Można ponadto mówić o hierarchicznym porządku całych rodzin wartości jakościowych.

<sup>14</sup> Zob. tenże, *Ethik*, wyd. cyt., s. 135—137; *Ästhetik*, t. 1, Regensburg/Stuttgart 1977, s. 83 i nn.

<sup>15</sup> Zob. tenże, *Ästhetik*, wyd. cyt., s. 83.

Ten ostatni właśnie mamy na myśli, gdy np. powiadamy, że wartości intelektualne mają niższą rangę od moralnych itp. Oba te rodzaje hierarchicznych stosunków wartości jakościowych — zachodzących pomiędzy różnymi ich rodzinami lub też w obrębie jednej i tej samej rodziny — powracają także w sferze dóbr, w których te wartości się ucieleśniają. Ponadto jednak w zakresie dóbr noszących wartości spotykamy jeszcze inną, jakościowo-ilościową hierarchię, związaną ze stopniem ucieleśnienia określonej wartości w danej rzeczy wartościowej. Tak np. z dwóch czynów, które realizują tę samą jakościową wartość sprawiedliwości, jeden może być „sprawiedliwszy”, ucieleśniać ową wartość w wyższym stopniu i dzięki temu górować nad drugim.<sup>16</sup>

Podtrzymując fenomenologiczną ideę aksjologicznego intuicjonizmu, Hildebrand — podobnie jak Scheler i N. Hartmann — twierdzi, że wartości jakościowe są dla nas bezpośrednio uchwytnie w szczególnej intuicji apriorycznej. Podkreśla, że relacja między tym, co wartościowe, a samą wartością nie jest przypadkowym (*kontingent*) stosunkiem empirycznym, lecz dającym się pojąć (*intelligibel*) związkiem koniecznościowym.<sup>17</sup> Tak np. kiedy uświadomimy sobie istotę miłości, natychmiast pojmujemy, że jest ona moralnie dobra. Podobnie jeśli raz ujęliśmy wartość pokuty, rozumiemy, że jest ona z istoty ugruntowana w samej naturze pokuty.<sup>18</sup>

Wiążąc wartości jakościowe z pewnymi istotami ogólnymi (*Wesenheiten*), Hildebrand nie odrywa ich jednak od realnych bytów indywidualnych. Wartość pokuty pozostaje w koniecznym związku z samą istotą pokuty w ogóle, a także przysługuje konkretnym aktom osoby czyniącej pokutę. „Wszystkie te elementy, cechy i własności, które są ugruntowane w pewnej istocie ogólnej (*Wesenheit*), stają się realne, konkretne i indywidualne z chwilą, gdy realny staje się obiekt, który posiada tę istotę”.<sup>19</sup> W tym punkcie pogląd Hildebranda wyraźnie odbiega od stanowiska Hartmanna, który zamykał wartości w sferze idealnych tworów ogólnych, twierdząc, że również w wypadku tzw. „realizacji” wartości tym, co zostaje zrealizowane, jest właściwie tylko czysto ontyczna „materia wartości”, a nie jej wartościowy charakter.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Zob. tenże, *Ethik*, wyd. cyt., s. 135—137; *Moralia. Nachgelassenes Werk*, Regensburg/Stuttgart 1980, s. 81—89.

<sup>17</sup> „Die Relation zwischen einem Seienden und seinem Wert ist bei einer direkten Bedeutsamkeit in sich nicht empirisch und kontingent, sondern vielmehr notwendig und intelligibel”, *Ethik*, wyd. cyt., s. 90.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 91.

<sup>19</sup> Tamże, s. 92.

<sup>20</sup> Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. 4, Berlin 1962, s. 151.

Ten pogląd Hartmanna był niejednokrotnie — i nie bez słuszności — atakowany za to, iż prowadzi do szczególnego „odwartościowienia” bytu realnego. Trzeba wszakże powiedzieć, że stanowił on tylko pewne skrajne i nieostrożne sformułowanie fenomenologicznej koncepcji, zgodnie z którą wartości mają być ugruntowane w pewnych istotach ogólnych i dzięki temu mogą zostać uchwycone w intuicyjnym poznaniu a priori, niezależnym od doświadczenia indywidualnych przypadków ich realizacji. Na przykładzie stanowiska Hildebranda dobrze widać, że koncepcja ta sama w sobie nie musi wcale łączyć się z odmawianiem wartości bytom świata realnego.

W związku z tym warto też dodać, że nie wszystkie wartości, które opisuje Hildebrand, mają być wartościami o charakterze ogólnym. Godny uwagi wyjątek stanowią pod tym względem aksjologiczne jakości, które określa on mianem wartości całościowych (*Gesamtwerte*).<sup>21</sup> Ma przy tym na myśli złożone, ale zarazem jednolite wartości, które powstają nieraz w wyniku syntezy różnych, a nawet pochodzących z różnych rodzin wartości, jeżeli współistnieją one ze sobą w obrębie jednej i tej samej całości. Tak np. różnorodne wartości jakościowe, przysługujące pewnej indywidualnej osobie, mogą stapiać się ze sobą w wartość całościową tej osoby — syntetyczną jakość, stanowiącą jej niepowtarzalną aksjologiczną piętno. Taką jakościową wartość całościową posiada jednak według Hildebranda tylko ten, kto jest nie tylko osobą, lecz nadto osobowością. Wartości całościowe mogą również pojawiać się w dziełach sztuki, zwłaszcza jeżeli są to dzieła mistrzowskie. Wartość całościowa nie przynależy do żadnej rodziny wartości jakościowych. Nie jest ona w ogóle niczym ogólnym — jak np. wartość sprawiedliwości, czystości lub dobroci — lecz stanowi coś jednorazowego i niepowtarzalnego. Innymi słowy, jest ona tworem indywidualnym, a nie idealną *species*.

Od wartości jakościowych Hildebrand odróżnia wartości ontyczne. Przez wartość ontyczną rozumie on taką wartość, która wiąże się z samą istotą pewnego rodzaju bytów — jak np. wartość osoby jako osoby, wartość istoty żywej jako takiej i in. Porównanie wartości jakościowych i ontycznych ujawnia szereg różnic, jakie między nimi zachodzą.

W sferze wartości jakościowych każda wartość pozytywna posiada swój negatywny odpowiednik. Wartość negatywna nie jest przy tym jedynie brakiem odpowiedniej wartości negatywnej, lecz — jak podkreślał już Scheler — sama stanowi określoną ja-

<sup>21</sup> Zob. D. v. Hildebrand, *Moralia*, wyd. cyt., s. 53—55.

kość. To prawo Schelera nie obowiązuje natomiast — według Hildebranda — w sferze wartości ontycznych: „wartościom ontycznym nie przeciwstawia się żadna wartość negatywna”.<sup>22</sup> Tak np. wartości ludzkiej osoby nie odpowiada żadna negatywna jakość, która by uwartościowiła byt nieosobowy jako taki. Aksjologiczne przeciwieństwo w stosunku do wartości osoby ma charakter nie „kontrarny” — jak w wypadku wartości jakościowych — lecz „kontradiktoryczny”.

Wartości ontyczne są następnie w pewien ściślejszy sposób związane ze swym nosicielem. Wartości jakościowe wykazują pewną niezależność wobec bytu, który je w sobie ucieleśnia. Świadczy o tym już ta okoliczność, że mamy dla nich z reguły osobne abstrakcyjne nazwy (np. „wspaniałomyślność”, „pokora” itp.). Natomiast chcąc określić jakąś wartość ontyczną, musimy wskazać na rodzaj bytów, któremu jest ona właściwa (np. „wartość osoby”).<sup>23</sup>

Obie dziedziny wartości wykazują też odmienny typ hierarchicznej struktury. Wartości jakościowe mogą — jak już wiemy — ucieleśniać się w różnych stopniach. Możemy np. powiedzieć, że jedna osoba jest sprawiedliwsza, mądrzejsza lub piękniejsza od innej. Natomiast wartości ontyczne nie są w tym sensie stopniowalne. Ontyczna wartość jednej osoby nie może być mniejsza ani większa od tejsze wartości innej osoby. Owszem, w zakresie wartości ontycznych również zarysowuje się pewna hierarchia: wartość ontyczna istoty żywej jest wyższa od wartości ontycznej przedmiotu nieożywionego, a wartość ontyczna osoby góruje nad wartością ontyczną istoty, której przysługuje tylko życie biologiczne. Ta jednak hierarchia przypomina raczej stosunek, jaki zachodzi między różnymi rodzinami wartości jakościowych (np. między wartościami moralnymi i intelektualnymi), a nie hierarchiczny układ wartości jakościowych z jednej i tej samej rodziny.<sup>24</sup>

Jako graniczny przypadek wartości ontycznej da się potraktować pewna formalna wartość, którą posiada według Hildebranda każdy byt w ogóle. Hildebrand odnosi się wprawdzie krytycznie do scholastycznej teorii transcendentaliów, wedle której dobro i byt stanowią pojęcia zamienne.<sup>25</sup> Zauważa, iż można wiedzieć, że jakaś rzecz istnieje, nie wiedząc, czy jest ona dobra czy zła. Niemniej jednak przyznaje, że „istnieje pewna ogólna wartość, która właściwa jest bytowi jako takiemu.”<sup>26</sup> Jest to formalna

<sup>22</sup> Tenże, *Ethik*, wyd. cyt., s. 138.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 138—140.

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 141—143.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 153.

<sup>26</sup> Tamże, s. 154.

wartość „bycia czymś”. Wartość tę uchwytnujemy, kiedy przeciwstawiamy byt czystej fikcji. Pełną jej świadomość uzyskujemy dopiero dzięki filozoficznej kontemplacji bytu w przeciwieństwie do niebytu. Ta fundamentalna wartość bytu ujawnia się również w faktie, że człowiek w wielu wypadkach woli poznać smutną rzeczywistość, niż cieszyć się szczęściem w świecie iluzji. Hildebrand podkreśla jednak, że z tej ogólnej wartości bytu jako takiego nie da się wywieść ani specyficznych wartości ontycznych, ani wartości kwalitatywnych. Dopóki wiemy tylko, że jakaś rzecz istnieje, nie znamy jeszcze ani wartości, która przysługuje jej z racji jej rodzajowej istoty, ani też właściwych jej wartości jakościowych.

### OBIEKTYWNE DOBRA DLA OSOBY

Odrębną kategorię rzeczy ważnych stanowią u Hildebranda obiektywne dobra dla osoby.<sup>27</sup> Na tym właśnie rodzaju dóbr skupiona była, jego zdaniem, uwaga tradycyjnej koncepcji „bonum”. Tak np. właśnie obiektywne dobro dla osoby miał na myśli Sokrates, kiedy powiadał, że lepiej jest doznawać krzywdy, aniżeli ją czynić. Słowo „lepiej” nie może być w tym zdaniu rozumiane ani jako „moralnie lepiej” — gdyż przy tym rozumieniu zdanie to byłoby jawnym truizmem — ani też jako „przyjemniej”. Teza Sokratesa zakłada więc pewne inne pojęcie dobra i zła. Mówi ona, że doznawanie krzywdy jest mniejszym złem dla osoby, która jej doznaje, niż zło, którym byłoby dla niej wyrządzenie krzywdy. Na tym przykładzie Hildebrand pokazuje, że ważność tego, co obiektywnie dobre lub złe dla osoby, stanowi odrębną kategorię agatologiczną, którą należy odróżnić zarówno od wartości, jak od ważności tego, co subiektywnie zadowalające.<sup>28</sup>

Hildebrand rozróżnia kilka głównych grup obiektywnych dóbr dla osoby.<sup>29</sup> Na pierwszym miejscu stawia dobra osobowe polegające na posiadaniu czy też „noszeniu” wartości (*Tragen von Werten*). Jest dobrze dla osoby, jeśli jest ona moralnie dobra, inteligentna, obdarzona urokiem; jest dla niej złe, jeśli jest moralnie zła, głupia lub brzydka. Dobrze jest być nosicielem pozytywnych

<sup>27</sup> Rozróżnienie między obiektywnym dobrem dla osoby oraz tym, co wartościowe, Hildebrand przeprowadza po raz pierwszy w swojej pracy: *Die Rolle des „objektiven Gutes für die Person” innerhalb des Stittlichen* (w: *Die Menschheit am Scheideweg*, wyd. cyt., s. 61–86), a następnie szerzej rozwija w „Etyce”.

<sup>28</sup> Zob. D. v. Hildebrand, *Ethik*, wyd. cyt., s. 59.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 405–406, a także *Moralia*, wyd. cyt., s. 111.

wartości, źle jest być nosicielem wartości negatywnych. Dobra osobowe tej grupy są ufundowane we własnych wartościach osoby. Tworzą one hierarchię, w której odzwierciedla się hierarchia wartości. Najwyższym dobrem tej grupy jest upodobnienie do Boga — *similitudo Dei*.

Drugą grupę dóbr dla osoby stanowią u Hildebranda dobra polegające na obcowaniu z wartościami, względnie stykaniu się lub zjednoczeniu z dobrami noszącymi wartości. Jest dobrze dla osoby, jeśli współżyje z ludźmi wyposażonymi w wartości moralne lub intelektualne, ma sposobność obcować z wartościowymi dziełami sztuki, oglądać piękne miasta lub krajobrazy itp. Zjednoczenie z dobrem noszącym wartości polega w wielu wypadkach na ujmowaniu wartości, pobudzeniu przez wartości i emocjonalnej odpowiedzi na nią. Jeśli natomiast dobrem tym jest osoba, możliwe jest jeszcze głębsze i ściślejsze zjednoczenie — we wspólnocie miłości.<sup>30</sup> Dobra osobowe polegające na kontakcie z wartościami są — podobnie jak dobra poprzedniego rodzaju — ufundowane w wartościach, które jednak nie stanowią już własnych wartości osoby, lecz są wartościami czegoś lub kogoś innego. Także i te dobra tworzą układ hierarchiczny, odpowiadający układowi wspierających je wartości. Na ich szczycie Hildebrand umieszcza dobro, jakim jest zjednoczenie z Bogiem w *visio beatifica*.

Posiadanie wartości oraz obcowanie z wartościami są dla Hildebranda dwiema różnymi formami ludzkiego udziału w wartościach (*Teilhabe an den Werten*). Konstytuowane przez te formy dobra osobowe są do siebie niesprowadzalne i niezależne od siebie. Między noszeniem wartości a obcowaniem z wartościami nie zachodzi stosunek środka i celu, ani też na odwrót. Hildebrand przeciwstawia się zatem najpierw koncepcji, zgodnie z którą posiadanie wartości jest dobrem tylko o tyle, o ile stanowi środek pomocny do osiągnięcia szczęścia, jakiego dostarcza zjednoczenie z wartościami. Tego rodzaju pogląd, reprezentowany np. przez pewnych zwolenników chrześcijańskiego eudajmonizmu, degradujących doskonałość moralną do roli środka, przy pomocy którego można zdobyć szczęście w życiu wiecznym, jest zdaniem Hildebranda z gruntu błędny. Doskonałość moralna, *similitudo Dei* — nie jest dobrem „po coś” lub „do czegoś”, lecz stanowi cel dla siebie; szczęście nie pozostaje do niej w stosunku finalnym, lecz w stosunku nagrody. Równie błędne są według Hildebranda wszelkie świeckie odmiany eudajmonizmu, sprowadzające np. moralną

<sup>30</sup> Zob. D. v. Hildebrand, *Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten*, w: tenże, *Situationsethik und kleinere Schriften*, wyd. II, Regensburg/Stuttgart 1974, s. 167 i nn.

lub intelektualną wartościowość osoby do rzędu dobra instrumentalnego. Z drugiej strony Hildebrand przeciwstawia się także głoszącej wręcz odwrotną tezę koncepcji perfekcjonistycznej, dla której obcowanie z dobrami noszącymi wartość (np. kontakt z dziełami sztuki lub z wartościowymi osobami) jest jedynie środkiem służącym moralnemu udoskonaleniu, czy też w ogóle duchowemu rozwojowi. Koncepcja taka była nieraz reprezentowana przez autorów chrześcijańskich, gdy chodziło o ocenę dóbr doczesnych; miała ona także swe świeckie odmiany. Stając w opozycji zarówno do skrajnego eudajmonizmu, jak do skrajnego perfekcjonizmu, Hildebrand podkreśla samoistność obu rodzajów dóbr osobowych, związanych z uczestnictwem człowieka w wartościach.<sup>31</sup>

Do trzeciej grupy dóbr dla osoby Hildebrand zalicza dobra elementarne, tzn. rzeczy nieodzowne do życia (jak pożywienie, dach nad głową itp.) oraz dobra użyteczne, czyli rzeczy, które pomagają nam osiągnąć bądź to dobra elementarne, bądź to dobra wyposażone w wartości (jak np. samochód, który umożliwia nam zwiedzenie pięknej okolicy).<sup>32</sup>

Ostatnią grupę obiektywnych dóbr dla osoby tworzą rzeczy, które są dla niej przyjemne, pod warunkiem, że apelują do jej „właściwego centrum” (*ein legitimes Zentrum*). Mogłoby się wydawać, iż Hildebrand popełnia pewną niekonsekwencję, zaliczając dobra hedoniczne, a więc rzeczy subiektywnie zadowalające, do obiektywnych dóbr dla osoby. Jednakże niekonsekwencja ta jest jedynie pozorna. Dobra hedoniczne są wprawdzie w tym sensie subiektywne, iż to, co jest przyjemne dla jednej osoby, dla innej może być obojętne, albo nawet przykre. Ale skoro już jakaś rzecz jest dla pewnej osoby przyjemna (a przy tym spełnia wspomniany wyżej warunek), to stanowi ona dla niej obiektywne dobro — jest dla niej dobra niezależnie od tego, czy owa osoba to uznaje, czy też nie. Obiektywność dóbr hedonicznych polega więc, innymi słowy, na obiektywności stosunku między określoną osobą a rzeczami, które są dla niej przyjemne, i wcale nie kłóci się z tym, iż samo bycie czymś przyjemnym jest wyraźnie względną cechą tych rzeczy.

Jak widać z powyższego przeglądu, obiektywne dobra dla osoby oraz rzeczy wartościowe nie stanowią u Hildebranda jedynie dwóch różnych typów dóbr, które by niejako przypadkiem podpadały pod wspólną kategorię ważności, lecz są ze sobą w różnoraki sposób powiązane. Ogół stosunków, jakie zachodzą między wartościami

<sup>31</sup> por. tamże, s. 167—194.

<sup>32</sup> Tak jest w *Etyce*; w *Moralach* natomiast Hildebrand uznaje przedmioty użyteczne za osobną grupę dóbr dla osoby (por. wyd. cyt., s. 117—118).

mi a dobrami dla osoby, można ująć w następujących twierdzeniach:

1. Niektóre obiektywne dobra dla osoby — mianowicie dobra z grupy pierwszej i drugiej, stawiane przez Hildebranda najwyżej — są ufundowane w wartościach, a dokładniej mówiąc — w wartościach jakościowych. Wartość może fundować z jednej strony dobro, jakim jest — dla osoby, która ją nosi — samo jej „noszenie” czy też posiadanie, z drugiej zaś strony może ona być fundamentem dobra, jakie stanowi — dla innych osób — obcowanie z tą wartością.<sup>33</sup> Nazywając dobra osobowe należące do pierwszej z wyróżnianych przez Hildebranda grup dobrami perfekcjonistycznymi, a dobra osobowe z grupy drugiej — dobrami eudajmonistycznymi, moglibyśmy też krócej powiedzieć, iż wszelkie w ogóle wartości mogą stanowić podstawę dóbr eudajmonistycznych, natomiast wartości osobowe oprócz dóbr eudajmonistycznych fundują także perfekcjonistyczne. Niezależnie od tego każda wartość konstytuuje pewne dobro aksjologiczne, tzn. dobro w sensie czegoś wartościowego. Nasuwa się zatem pytanie, jaka relacja zachodzi między dobrami aksjologicznymi a dobrami dla osoby (perfekcjonistycznymi i eudajmonistycznymi). Otóż mimo pewnej niejasności wypowiedzi Hildebranda na ten temat nie wydaje się, aby można było jego stanowisko rozumieć w ten sposób, iż ten sam byt, który sam w sobie jest pewnym dobrem aksjologicznym, nosicielem określonych wartości jakościowych, może zarazem stanowić obiektywne dobro osobowe. Formalną różność dóbr aksjologicznych oraz dóbr personalnych widać szczególnie wyraźnie, gdy porówna się najwyższe — według Hildebranda — dobra pierwszej i drugiej kategorii. Otóż najwyższe dobro aksjologiczne (a w tym także ontyczne) stanowiłby u Hildebranda Bóg, pojmowany jako osoba w doskonały sposób ucieleśniająca w sobie wszelkie najwyższe wartości. Natomiast najwyższym dobrem dla osoby jest — jak już wiemy — zdaniem Hildebranda nie tyle sam Bóg, ile raczej pewien „stan” osoby, polegający bądź to na upodobnieniu do Boga (najwyższe dobro perfekcjonistyczne), bądź to na zjednoczeniu z Bogiem (najwyższe dobro eudajmonistyczne).

<sup>33</sup> Ten drugi typ fundowania dóbr przez wartości miał na oku także N. Hartmann, mówiąc, że z każdą wartością moralną wiąże się wartość dobra, jakim jest dla innych ludzi styczność z człowiekiem, który tę wartość posiada (por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 143). Hildebrand ujmuje jednak ten stosunek fundowania w sposób ogólniejszy, uznając go nie tylko w wypadku wartości moralnych, lecz przy wszystkich w ogóle wartościach. Ponadto odróżnia on od niego stosunek fundowania pierwszego typu — między własną wartością osoby a dobrem polegającym na jej posiadaniu, który u Hartmanna nie zostaje wcale uwzględniony.



Ogólnie mówiąc, podczas gdy dobro aksjologiczne oznacza zawsze pewien byt noszący wartości, dobrem dla osoby może być jedynie pewna forma partycypacji w wartościach, polegająca bądź to na byciu podmiotem wartości, bądź to na obcowaniu z wartościowym przedmiotem.

2. Nie wszystkie jednak dobra dla osoby mają według Hildebranda podstawę w wartościach. Nie zachodzi to, jego zdaniem, ani w wypadku dóbr elementarnych i użytecznych, ani też w wypadku obiektywnie dobrych dla osoby rzeczy sprawiających jej przyjemność.<sup>34</sup> Można wprawdzie żywić wątpliwości, czy Hildebrand ma w tym względzie całkowitą słuszność. Nasuwa się zwłaszcza pytanie, czy tzw. dobra elementarne, tzn. rzeczy niezbędne do życia, nie są również ufundowane w pewnej wartości — wprawdzie nie w żadnej wartości jakościowej, lecz w ontycznej wartości samego bytu osobowego. Jeśliby tak było, wówczas aksjologiczną podstawę posiadałyby także pośrednio przynajmniej w znacznej swej części dobra użyteczne — wszystkie te mianowicie, które służą do wytwarzania lub zdobywania dóbr elementarnych, a także te, które pełnią rolę służebną wobec dóbr perfekcjonistycznych i eudajmonistycznych. A gdyby jeszcze nadto dało się pokazać, że pewnego oparcia w wartościach nie brak też właściwym dobrom hedonicznym — na co zdaje się zresztą wskazywać zastrzeżenie Hildebranda, iż stanowią one naprawdę obiektywne dobra dla osoby, o ile apelują do jej „właściwego centrum” — wówczas okazałoby się, że wszelkie w ogóle dobra osobowe posiadają jakiś fundament w wartościach. W tej sytuacji wartości i obiektywne dobra osobowe, jakkolwiek różne, byłyby od siebie nieodłączne.

3. Między wartościami a dobrami dla osoby zachodzi nadto według Hildebranda również odwrotny stosunek fundowania. Twierdzi on mianowicie, że przedmiot, który jest dobrem dla osoby, zyskuje przez to także pewną pośrednią wartość, będącą niejako odblaskiem wartości samej osoby. W tym wypadku właśnie obiektywne dobro stanowi fundament, na którym wspiera się owa szczególna wartość.<sup>35</sup> Hildebrand nie mówi wyraźnie, czy ta wtórna „wartość dla osoby” ma być ufundowana w każdym dobru osobowym. Wydaje się jednak, że można ją z sensem wiązać tylko z takimi dobrami, jak dobra eudajmonistyczne, elementarne i użyteczne, czy wreszcie hedoniczne. Natomiast wiązanie jej z dobra-

<sup>34</sup> Zob. D. v. Hildebrand, *Ethik*, wyd. cyt., s. 93 i nn.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 95.

mi perfekcjonistycznymi byłoby chyba mnożeniem aksjologicznych bytów ponad potrzebę. Sprowadzałyby się to bowiem do tego, iż dobro, jakim jest posiadanie przez osobę jakiejś wartości, samo posiada pewną wartość jedynie z tej racji, że jest dla niej obiektywnym dobrem. Różnica między wartością a ważnością konstytuującą obiektywne dobro dla osoby niemal całkiem by się wówczas zacierała.

Tymczasem właśnie rozróżnienie między rzeczami noszącymi wartości a obiektywnymi dobrami dla osoby, jak również ustalenie stosunków łączących te dwie kategorie dóbr, wydaje się jednym z najbardziej znaczących osiągnięć agatologii Dietricha von Hildebranda. Dzięki niemu ujmuje on wreszcie jasno i świadomie w ramach jednej filozoficznej teorii dwa różne pojęcia dobra, które w innych teoriach były z reguły bądź to ze sobą mieszane, bądź to odrywane jedno od drugiego i rozpatrywane w izolacji: dawne pojęcie dobra jako tego, co warto posiadać (w filozofii współczesnej rozwijane np. przez Moore'a), oraz nowsze pojęcie dobra w sensie tego, co posiada wartość (wprowadzone do współczesnej myśli głównie przez Schelera).

**Włodzimierz Galewicz**

# KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI A PROCESY NARODOTWÓRCZE WŚRÓD UKRAIŃCÓW W GALICJI

## KRÓTKI PRZEGLĄD

Ukraińskiemu Kościołowi katolickiemu przypadła ogromna rola w kształtowaniu się nowoczesnego narodu ukraińskiego. Powinna być ona poddana naukowej analizie. Niniejszy szkic ma na celu jedynie wprowadzenie czytelnika w problematykę i ukazanie wzajemnego oddziaływania Kościoła i narodu.

## KOŚCIÓŁ A DYNASTIA HABSBUURGÓW

Głównym motywem zawarcia unii z Rzymem przez grupę biskupów Kościoła prawosławnego pod koniec XVI wieku była chęć podniesienia statusu tego Kościoła w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Cel ten nigdy nie został osiągnięty. W rzeczywistości, gdy po I rozbiorze w roku 1772 Habsburgowie objęli Galicję, Kościół ukraiński podupadał na skutek trwającej od dziesiątków lat dyskryminacji. Nazywano go wciąż „unickim” lub „grecko-unickim” przypominając w ten sposób, że długo był w schizmie z Kościołem rzymskokatolickim i podkreślając niedługi okres trwania unii.<sup>1</sup> Chociaż unicycy duchowni teoretycznie byli ludźmi wolnymi, zdarzało się, iż księży zmuszano do płacenia daniny a nawet do odrabiania pańszczyzny; synowie duchownych, którzy nie poszli śladem ojców, traktowani byli jak chłopci pańszczyźniani. Unicycy nie mieli wykształcenia seminaryjnego; biskupom wystarczyło, jeśli kandydaci na księży posiadali znajomość liturgii i potrafili wykazać się znajomością głównych zasad wiary.

Habsburgowie, szczególnie Maria Teresa i Józef II, dokonali w Kościele unickim wielu pozytywnych zmian. Maria Teresa zmieniła nazwę Kościoła unickiego na „greckokatolicki”. Habsburga-

<sup>1</sup> Pierwszą unią z Rzymem zawarto w 1439 roku we Florencji, ale zakończyła się ona fiaskiem. Początki Kościoła unickiego sięgają unii w Brześciu, 1595—6. Galicja pozostawała jednak silnie prawosławna do roku 1700, w którym biskup Józef Szumlański otwarcie przystąpił do Unii.

mi kierował ideał szerzenia oświaty jak również chęć przywrócenia „porządku” w zaanektowanej części Polski — porządku, którego rzekomy brak miał być przyczyną rozbiorów. Chcieli także poskromić szlachtę polską, która była niechętna Kościołowi unickiemu. Pod koniec XVIII wieku Habsburgowie założyli szereg ważnych instytucji naukowych dla świeckiego duchowieństwa unickiego, które dotąd nie posiadało wykształcenia. Najważniejszą z reform wprowadzonych przez Austrię było ponowne ustanowienie w 1808 roku Metropolii Halickiej.

Dlatego też zrozumiały jest fakt, iż władze Kościoła greckokatolickiego, umocnionego w ciągu pierwszych dziesięcioleci panowania Habsburgów, były lojalne względem Austrii z przekonania, a nie jedynie z obowiązku. Co więcej, polskie rządy nie cieszyły się sympatią unitów, gdyż doprowadziły Kościół unicki do niezdrowej sytuacji, w której zastali go Habsburgowie. Polityczne konsekwencje takiego stanowiska były widoczne już w 1809 roku, kiedy polscy powstańcy o nastawieniu pronapoleońskim chwilowo zajęli Lwów. Polacy wydali rozkaz greckokatolickiemu metropolicie, Antonowi Anhelowyczowi (1808—1814), by w modlitwach liturgicznych księży zastąpili imię Franciszka I imieniem Napoleona. Anhelowycz odmówił złamania przysięgi lojalności wobec cesarza i opuścił miasto, zostawiając swą rezydencję w rękach powstańców. Wkrótce został przez nich schwytany i uwięziony do momentu spacyfikowania Galicji przez wojska austriackie. Za lojalność cesarz odznaczył Anhelowycza krzyżem Leopolda.

Do końca XIX wieku hierarchia Kościoła greckokatolickiego pozostawała lojalna w stosunku do Habsburgów i zdecydowanie występowała przeciw wszelkim ruchom powstańczym Polaków. W czasie wiosny ludów w 1848 roku władze Kościoła greckokatolickiego jednoznacznie opowiedziały się za polityką Habsburgów w imieniu większości społeczeństwa ukraińskiego.

## KOŚCIÓŁ A OŚWIATA

Habsburgowie, a szczególnie Józef II, posiadali własną koncepcję roli, jaką miało spełniać duchowieństwo w zakresie oświaty; została ona przyjęta z wdzięcznością przez odradzający się Kościół. Centralne dla niej znaczenie miał kodeks postępowania wykluczający sprzeczności czy rozbieżności pomiędzy głoszeniem wiary a nauką, pomiędzy wychowaniem dobrych chrześcijan i dobrych obywateli.

Duchownym, który w pełni realizował taki ideał był Iwan Snihurśkyj. Nowoczesną koncepcję powinności Kościoła poznał on

w Wiedniu, gdzie studiował w latach 1804—1808. Od roku 1808 aż do nominacji na proboszcza działał w kościele św. Barbary, następnie, w roku 1816 rozpoczął pracę na wydziale teologii Uniwersytetu Wiedeńskiego; w rok później został dziekanem tego wydziału. Jako biskup Przemyśla (1818—1847) Snihurśkij poświęcił się organizacji nauczania na wszystkich poziomach. Jednym z jego pierwszych przedsięwzięć było założenie seminarium nauczycielskiego (1818). Rozdzielał także stypendia dla studentów ukraińskich — bez względu na to, czy ubiegali się o stanowiska kościelne czy państwowe. Dążył do rozbudowy szkolnictwa podstawowego na wsi ukraińskiej, przeciwko czemu występowała szlachta polska w sejmie galicyjskim. Snihurśkij musiał zwalczać tę opozycję. Był on także założycielem seminarium diecezjalnego dla studentów czwartego roku teologii (1845). Po śmierci Snihurśkiego — zgodnie z testamentem — cały jego majątek przekazano na cele rozwoju szkolnictwa. Snihurśkij popierał moralnie i materialnie rozwój literatury będąc mecenasem pierwszej grupy pisarzy ukraińskich jaka pojawiła się w Galicji, zwanej „Ruską trójcą” (Ruska Trójca)<sup>2</sup>, która publikowała ważne dla kultury ukraińskiej dzieła, np. *Azbuka i abecadło* Markijana Szaszkewycza. Tak więc działalność Snihurśkiego stanowi nie tylko typowy przykład skutków habsburskiej reformy życia intelektualnego w łonie Kościoła greckokatolickiego, lecz także przykład jej realizacji i kontynuacji.

Również niżsi duchowni zaczęli zdawać sobie sprawę z tego, że ich obowiązki powinny wykraczać poza sferę religijną. W roku 1848, kiedy większość greckokatolickich księży miała już uniwersyteckie wykształcenie, na plebaniach zaczęto rozprowadzać pierwszą gazetę ukraińską „Zorja hałycka”. W latach sześćdziesiątych XIX wieku księża szerzący oświatę zdobyli sobie uznanie pisząc dla chłopstwa i zakładając na wsi bractwa wstrzemięźliwości, czytelnie oraz spółdzielnie. Odtąd popieranie i rozwijanie wiejskich organizacji oraz powszechnego nauczania stało się istotnym elementem duszpasterstwa. Wybitne osiągnięcia Ukraińców pod zaborem austriackim, tak w dziedzinie politycznej jak i kulturalnej, byłyby nie do pomyślenia bez rozwoju kultury ogólnej, do którego przyczyniła się liczna rzesza księży propagujących oświatę.

<sup>2</sup> Tj. Markijan Szaszkewycz (1811—1843), Jakub Hołowaćkij (1814—1888) oraz Iwan Wahylewycz (1811—1866).

## KOŚCIÓŁ A KSZTAŁTOWANIE SIĘ ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ

Kościół greckokatolicki nie odegrał decydującej roli w kwestii określenia tożsamości narodowej w Galicji wschodniej, ale przyczynił się do zaostrzenia i do rozstrzygnięcia kryzysu tożsamości w XIX wieku. Ukraińcy zamieszkujący Galicję weszli w okres rozkwitu poczucia narodowego niepewni, jakie jest ich miejsce wśród narodów Europy wschodniej. Wieki poddaństwa i narzuconej ciemnoty nie pozwoliły na wykształcenie się poczucia tożsamości narodowej. Niektórzy Ukraińcy byli przekonani, iż stanowią odłam Polaków; inni sądzili, że należą do Rosjan; jeszcze inni utrzymywali, iż są małym narodem Rusinów, którego terytorium obejmowało tylko najdalej wysunięte na wschód regiony Galicji, Bukowiny i Podkarpacia należące do Austro-Węgier; byli też i tacy, którzy identyfikowali się nie tylko z innymi Rusinami zamieszkującymi Austrię, lecz także z ludnością ukraińską osiadłą po stronie rosyjskiej. Różne odłamy w Kościele popierały raz tę raz inną orientację.

Religia, a ściślej mówiąc obrządek, decydował o różnicy pomiędzy Polakami a Ukraińcami. Różnice religijne potęgowały się na skutek stanowiska politycznego zajmowanego przez wyższe duchowieństwo, które przeciwne było ruchom powstańczym Polaków. Jednak zapomina się często, że był okres, kiedy znaczna część Kościoła greckokatolickiego — niższe duchowieństwo — zasymilowała się z polską kulturą i polskimi ideałami politycznymi. Asymilację tę najlepiej można wyjaśnić jako konsekwencję przeprowadzonej przez Habsburgów reformy oświatowej; dzięki niej duchowieństwo greckokatolickie stało się elitą górującą nad zwykłymi parafianami. Oddalenie się od chłopstwa pod względem społecznym i kulturalnym dało duchowieństwu status nie znany dotychczas w społeczeństwie ukraińskim. Tak jak emigracja do miasta pociągała za sobą ewentualne wtopienie się w dominującą kulturę polską, tak i awans w skali społecznej pociągał za sobą polonizację całej warstwy duchowieństwa.

Do roku 1848 językiem używanym przez greckokatolickich seminarzystów we Lwowie był język polski. Biskupi oraz władze seminaryjne zmuszone były do wydawania przepisu za przepisem, by skłonić seminarzystów do nauki języka ukraińskiego i cyrylicy. Nawet Anton Petruszewycz, syn księdza, później zagorzały patriota ruski i wybitny historyk ukraińskiej Galicji, nie zdał w 1840 roku egzaminu z *lingua ruthenica*, ponieważ nie umiał czytać cyrylicy. Polonizacja seminarzystów nie kończyła się na mówieniu po polsku. W latach trzydziestych i czterdziestych XIX

wieku greckokatolickie seminarium we Lwowie stało się gniazdem ruchów powstańczych. Jeden z rektorów seminarium celowo wprowadzał do programu problematykę ukraińską jako antidotum na polski rewolucjonizm.<sup>3</sup> Kiedy rozgorzały walki 1848 roku, wielu greckokatolickich seminarzystów przypięło na piersi kokardy w polskich barwach i przywdziało konfederatki; był także wśród nich Iwan Naumowycz, późniejszy działacz polityczny o silnie antypolskim, wręcz prorosyjskim nastawieniu. Niektórzy seminarzyści tak dalece dawali się ponieść propolskim sympatiom, że znaleźli się na barykadach obok powstańców.

Jednak walki z 1848 roku wyznaczyły punkt zwrotny; odtąd greckokatolicy księży i seminarzyści, poza kilkoma wyjątkami, nie tylko trzymali się z dala od polskich ruchów niepodległościowych, lecz zajęli wobec nich wręcz wrogą postawę. Ostateczne odrzucenie propolskich sympatii przez duchowieństwo greckokatolickie było wynikiem nacisku społeczeństwa ukraińskiego na Kościół a nie odwrotnie. Pod wpływem wydarzeń 1848 roku uformowało się nowe społeczeństwo ukraińskie, wolne od poddaństwa, bardziej zróżnicowane i bardziej doświadczone politycznie; epilog przyszedł w 1860 roku w postaci reorganizacji cesarstwa, w wyniku której polska szlachta uzyskała kontrolę polityczną nad autonomiczną Galicją. Gorzki konflikt zburzył dawne współistnienie narodowości polskiej i ukraińskiej. W tej sytuacji, przy poparciu nowopowstałej inteligencji świeckiej, greckokatolickie duchowieństwo na zawsze odwróciło się od polskich walk niepodległościowych.

Jednakże stanowcze odrzucenie polskości nie oznaczało określenia tożsamości narodowej. Świeccy intelektualiści byli twórcami orientacji prorosyjskiej i jak długo orientacja ta utrzymywała się, miała także swych przedstawicieli wśród duchowieństwa greckokatolickiego. Silnie zaznaczające się oddziaływanie orientacji prorosyjskiej na co najmniej część duchownych wynikało z chwiejnej tożsamości religijnej. Grekokatolicyzm był stosunkowo nową formacją religijną, która miała nikłe szanse rozwoju w Polsce, natomiast Austria, propagując pracę oświatową, nie sprzyjała pogłębieniom teologicznym. Skoro brak było własnych niezależnych tradycji religijnych, wielu duchownych poszukiwało wzorca dla swych liturgicznych i duchowych praktyk w żywej tradycji prawosławnej Rosji. Chcieli oni oczyścić obrządek grec-

<sup>3</sup> Rektorem tym był Wenedykt Lewyckij, który także cenzurował książki wydawane w języku ukraińskim w latach 1834-48. Wstrzymał on nawet wydawanie „Zorji” — pierwszego almanachu „Ruskiej Trijci”, a następnie głównego zbioru Trijci — „Rusałki dnistrowej”.

kokatolicki z elementów łacińskich, które obciążone były piętnem polonizacji. Duchowni o orientacji wschodniej, prorosyjskiej, posiadali silne wpływy w konsystorzu metropolitalnym w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku. Od roku 1882 począwszy zaczęli jednak popadać w niełaszkę. Złożyło się na to kilka przyczyn: wieś Hnyłyczi ogłosiła chęć przejścia na prawosławie; kilku księży oskarżono o zdradę stanu jako agentów Rosji; metropolitę Josyfa Sembratowycza (1870—1882) zmuszono do rezygnacji, gdyż podjęte przez niego zadanie wyeliminowania rosyjskich i prawosławnych tendencji zakończyło się fiaskiem. Rusofilizm wśród duchowieństwa nigdy nie został całkowicie wykorzeniony za panowania Austrii, lecz wydarzenia z 1882 roku ukazują jego ograniczone już oddziaływanie na grekokatolików. Wraz ze wzrastającym oziębieniem stosunków między Austrią i Rosją, władza cesarska a za nią hierarchia kościelna — w coraz mniejszym stopniu tolerowały postawy prorosyjskie. Co ważniejsze, religijno-narodowy rusofilizm duchownych mógł prowadzić do odrzucenia grekokatolicyzmu. Dążąc do oczyszczenia obrządku i przywrócenia mu formy sprzed unii, duchowni prorosyjscy byli bardzo bliscy przejścia na prawosławie — co też niektórzy uczynili. Kościół, który kształtował się w odstępstwie od prawosławia, musiał trzymać się od niego z daleka, by mógł przetrwać.

Ostatecznie granice popularności rusofilizmu w Kościele wyznaczał częściowo sam car poprzez wrogi stosunek do unitów i prześladowanie ich na swoim terytorium. Ostatni metropolita unicki Kijowa zmarł w Petersburgu w 1805 roku. Zniesienie unii na Białorusi, Litwie i Wołyniu w roku 1839 stanowiło przyczynę napisania — w 1841 roku — listu protestacyjnego przez metropolitę Mychajłę Lewyckiego (1815—1858). W latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych z inicjatywy Rosji powołano liczną grupę księży i intelektualistów do pracy w ostatniej zachowanej diecezji unickiej w Chełmie po to tylko, by znieść tam unię w roku 1875. Na przełomie XIX i XX wieku, aż do I wojny światowej dobrze opłaceni agenci rosyjscy zajmowali się propagowaniem prawosławia w Galicji, a także, z dużo większym powodzeniem, wśród emigrantów pochodzących z Galicji w Ameryce Północnej. Ta walka o dusze — o podłoże religijne i narodowe — jeszcze bardziej jątrzyła stosunki między rosyjskimi i prorosyjskimi prawosławnymi a ukraińskimi grekokatolikami. Tak więc podczas rosyjskiej okupacji Galicji w latach 1914—15 grekokatolicki metropolita Andrej Szeptyćkyj (1901—44) został aresztowany i wywieziony do Rosji, podczas gdy w tym samym czasie rosyjski biskup prawosławny Chełma Ewlogij (Władimir Georgijewskij) zmuszał mieszkańców Galicji do przechodzenia na



prawosławie. I chociaż duchowieństwo greckokatolickie często przejawiało prorosyjskie sympatie — grecki katolicyzm czerpał przecież zarówno z tradycji zachodniej jak i właśnie wschodniej — nigdy sympatie te całkowicie nie zdominowały unitów, w przeciwnym bowiem razie unia musiałaby zostać zawieszona.

Tak więc Kościół greckokatolicki nie angażował swego autorytetu do polskiego ani rosyjskiego rozwiązania problemu tożsamości narodowej Ukraińców. To jednak nie mogło wystarczyć. Chociaż w teorii istnieć mogło wiele różnych rozwiązań kryzysu tożsamości narodowej, historia oferowała Ukraińcom dwie koncepcje: albo pozostać Austro-Rusinami (tj. ograniczyć terytorium narodu do Galicji, Bukowiny i Podkarpacia) albo stać się Ukraińcami (tj. utożsamić się z narodem ukraińskim zamieszkującym południowo-wschodnią Rosję). Pierwsza koncepcja nigdy nie została zaakceptowana w Galicji w takim stopniu jak na Podkarpaciu, lecz pojawiła się w polityce kościelnej, szczególnie w latach 1830—70. Po upadku Wiosny Ludów rozwijała się koncepcja austro-ruska, gdyż hierarchia Kościoła greckokatolickiego stanowiła jedyną na polu oficjalną reprezentację ruchu narodowego Rusinów. Tych, którzy ją popierali nazywano starorusinami lub świętojurcami (od katedry św. Jura we Lwowie, siedziby metropolity greckokatolickiego).

Ukraiński ruch narodowy (narodowstwo) został zawiązany przez świeckich intelektualistów pochodzących nie tylko z Galicji, lecz także z Ukrainy podległej panowaniu Rosji. Kościół nie brał bezpośrednio udziału w jego tworzeniu, ale z chwilą gdy ruch ten objął społeczeństwo ukraińskie, zaczął go czynnie popierać; jego wkładem było nieodłączne antypolskie i antyrosyjskie nastawienie. Gdyby nie było świeckiej inteligencji, Kościół mógł być wybrać wąską orientację austro-ruską (jak w przypadku Podkarpacia), gdyż Rusini z Galicji i Podkarpacia byli grekokatolikami a w Bukowinie spotykano misje greckokatolickie, podczas gdy Ukraińcy na obszarze carskiej Rosji byli prawosławni i nie istniała możliwość ich przejścia na grecki katolicyzm.

## DUCHOWIEŃSTWO A UKRAIŃSKI RUCH NARODOWY

W XIX wieku Kościół greckokatolicki odgrywał ważną rolę w ukraińskim ruchu narodowym. Dzięki przeprowadzonym reformom szkolnictwa duchowni greckokatolicy stali się pionierami odrodzenia ukraińskiego w Galicji.

Spośród czterdziestu trzech książek w języku ukraińskim wydanych w Galicji (lata 1837—50), czterdzieści napisali księża. W

czasie wiosny ludów biskup Hryhorij Jachymowicz (sufragan lwowski, 1841—49), przewodniczył Głównej Radzie Ruskiej (Hołowna Ruska Rada). W latach 1860—90, a nawet później, księża działali na wsi tworząc podwaliny dla ruchu o szerszym, masowym zakresie; uczestniczyli oni także w życiu politycznym biorąc udział w wyborach do władz jako kandydaci i agitatorzy.

Tak silne zaangażowanie w ruch narodowy stawiało Kościół w niebezpiecznej pozycji; zaczęto go uważać za narzędzie świeckiego ruchu narodowego. Działalność narodowa zdominowała działalność duszpasterską. W latach dziewięćdziesiątych władze kościelne zaczęły zdawać sobie sprawę z faktu, iż prestiż religii ogromnie zmalał wśród inteligencji świeckiej. Metropolita Julian Sas-Kuiłowski (1899—1900) czuł się zobowiązany, by w roku 1899 przywołać duchownych do porządku przypominając, że ich obowiązkiem jest szerzenie nauki płynącej z Ewangelii a nie tylko organizowanie czytelni. Jego następca, metropolita Szeptyćkyj w roku 1902 postąpił podobnie, zakazując księżom mieszać się do walk politycznych. W czasie I wojny światowej stanisławowski biskup Hryhorij Chomyszyn (1904—46) napisał list pasterski, w którym wyrażał ubolewanie, iż „Kościół i wiara zostały podporządkowane kwestii narodowej i traktuje się je jako środek do celu.”

Chociaż Chomyszyn i Szeptyćkyj w jednakowym stopniu obawiali się, że ruch narodowy może pochłonąć Kościół, ich podejście do problemu było odmienne. Chomyszyn chciał, by Kościół skoncentrował się przede wszystkim na swym posłannictwie duchowym. Polityka Szeptyćkiego była bardziej złożona. Pragnął mieć Kościół silny duchowo, który mógłby pozytywnie uczestniczyć w życiu narodu i zarazem gotów był potępić wszelką działalność, która nie byłaby zgodna z zasadami chrześcijańskimi. W 1901 roku, zdając sobie sprawę z religijnego indyferentyzmu, agnostycyzmu a nawet ateizmu panujących wśród wykształconej warstwy Ukraińców, Szeptyćkyj napisał specjalny list pasterski do inteligencji świeckiej, w którym wyjaśniał, dlaczego w dobie racjonalizmu tak ważne jest zachowanie wiary chrześcijańskiej. W 1908 roku zaryzykował zupełne zerwanie stosunków z przywódcami ruchu narodowego, gdyż potępił zamordowanie namiestnika Galicji, hrabiego Andrzeja Potockiego, przez ukraińskiego studenta Myrosława Siczyńskiego. Mimo iż metropolita potrafił zająć niepopularne stanowisko w licznych spornych kwestiach, gotów był także do udzielania moralnego poparcia żądaniom narodowym pod warunkiem, że będą zgodne z jego sumieniem. W Sejmie galicyjskim a także i w austriackim walczył o tworzenie ukraińskich szkół średnich oraz o założenie Ukraińskiego Uniwersytetu we Lwowie. Były to postulaty, na których skupiała się działal-

ność ruchu narodowego w dziesięcioleciu poprzedzającym I wojnę światową. Szeptycki poparł secesję studentów ukraińskich z Uniwersytetu Lwowskiego zamykając seminarium greckokatolickie we Lwowie. Upomniął się też o zwiększenie przedstawicielstwa ukraińskiego w Sejmie galicyjskim; sprawa ta często pojawiała się wśród postulatów wysuwanych przez ruch narodowy. W 1914 roku Szeptycki odegrał znaczną rolę w opracowaniu reformy sejmowej. Uważa się go za wielkiego patrona kultury ukraińskiej oraz założyciela muzeum narodowego we Lwowie (1905). Jego prestiż wzrósł jeszcze bardziej, kiedy został aresztowany i wywieziony przez władze carskie podczas rosyjskiej okupacji Galicji w 1914 roku.<sup>4</sup>

[---] [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)].

## KOŚCIÓŁ A INTELIGENCJA ŚWIECKA

W latach czterdziestych XIX wieku Kościół greckokatolicki w dużym stopniu wpłynął na wykształcenie się warstwy inteligencji ukraińskiej. Po pierwsze, synowie księży stanowili jej załóżek a potem oparcie aż po wiek XX. Po drugie, hierarchia Kościoła greckokatolickiego prowadziła świadomą politykę popierającą tworzenie się ukraińskiej elity intelektualnej nie tylko spośród duchowieństwa. Tak więc w latach czterdziestych XIX wieku rodząca się inteligencja ukraińska miała synowski stosunek do duchowieństwa. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wzrosła jej liczba i umocniły się także jej wpływy. Był to moment, kiedy ruch narodowy opierał się na nieformalnym lecz dostrzegalnym porozumieniu między klerem a świecką inteligencją: z jednej strony kler propagował ruch narodowy w wsi, z drugiej zaś inteligencja przyznała Kościołowi znaczny wpływ na kształtowanie programu ruchu.

<sup>4</sup> Z rodziny Szeptyckich pochodzili trzej kolejni biskupi greckokatolicycy Lwowa: Wariaam (1710–15), Atanasij (1715–46) i Lew (1749–79). W XIX wieku Szeptyccy zupełnie spolonizowali się i przeszli na rzymski katolicyzm. Kiedy młody polski hrabia Roman Szeptycki powrócił do obrządku swych przodków, wstąpił do klasztoru (gdzie przybrał imię Andrej) i przeszedł błyskotliwą karierę w Kościele greckokatolickim, panowało przekonanie, że jest on polskim agentem, lecz jego działalność na rzecz ruchu ukraińskiego szybko rozwiała te podejrzania. Kiedy jednak sumienie nakazywało mu zajęcie niepopularnego stanowiska, natychmiast wypominano mu polskie arystokratyczne pochodzenie i porównywano do Konrada Wallenroda. Postawa Szeptyckiego w 1914 roku wyeliminowała te wątpliwości.

Porozumienie to trwało do lat dziewięćdziesiątych, czyli do chwili, kiedy inteligencja zdecydowanie przejęła od kleru kontrolę nad ruchem. Kościół znalazł się w niebezpiecznej sytuacji narzędzia w rękach świeckich, niekiedy otwarcie wrogo do niego nastawionych. W społeczeństwie ukraińskim w latach siedemdziesiątych można już było dostrzec ostre przejawy antyklerykalizmu i ateizmu, lecz występowały one jedynie wśród młodej i radykalnej mniejszości, do której należał m.in. wybitny poeta ukraiński Iwan Franko. Opozycja radykałów w stosunku do Kościoła nie była jedynie fragmentem ich socjalistycznych przekonań, lecz kamieniem węgielnym całego ich światopoglądu. Gwałtowny nacisk na ateizm i antyklerykalizm był przyczyną zupełnego braku więzi z polskimi socjalistami z Galicji, którzy nie byli w stanie pojąć antykościelnej obsesji Ukraińców. Niektórzy intelektualści ukraińscy pragnęli przede wszystkim wyzwoleć się spod opieki i kontroli duchowieństwa. Antyklerykalizm ujawniał się wyraźnie od powstania — w roku 1890 — Ukraińsko-Ruskiej Partii Radykalnej, której założenia z czasem zdominowały cały ukraiński ruch narodowy. W latach dziewięćdziesiątych ruch ten uległ gwałtownemu przeobrażeniu, które na zawsze zmieniło równowagę wpływów świeckich i kościelnych. Źródłem tego przeobrażenia była zmiana w stosunkach między duchownymi a chłopstwem.

## KOŚCIÓŁ A KWESTIA CHŁOPSKA

W latach 1860—90 duchowni zawdzięczali swoją pozycję w ruchu narodowym silnym związkom z chłopstwem. Bez pośrednictwa duchowieństwa wszelkie porozumienie między inteligencją miejską a w większości niepiśmiennym chłopstwem było niemożliwe. Kler stanowił tutaj swego rodzaju pomost. Duchowny na wsi łączył narodowość ukraińską i uniwersyteckie wykształcenie z niezależnością ekonomiczną i uznanym autorytetem. Jego poparcie miało kluczowe znaczenie dla przenikania ruchu narodowego do mas wiejskich. Dlatego inteligencja początkowo starała się niczym go nie zrażać. Przyczyną późniejszego zerwania więzi inteligencji z duchowieństwem był rozwój ruchu narodowego wśród chłopów. Sami księża przyczynili się decydująco do postępu w tym kierunku, a jednak poderwał on ich autorytet na wsi; gdy chłopci odkryli własne drogi porozumienia z inteligencją, usługi duchowieństwa stały się zbędne.

Tendencje tego typu wyraźnie zaznaczały się już w czasie trwania wiosny ludów. Księża zachęcali swych parafian do popierania

Główniej Rady Ruskiej (Hołowna Ruska Rada) i do czynnego udziału w życiu politycznym, lecz nie byli przygotowani na spotkanie samodzielnego ruchu chłopskiego. Z niepokojem stwierdzili, iż chłopi wolą wybierać do Reichstagu innych chłopów a nie księży. Co więcej, deputowani chłopscy wykorzystywali swe możliwości polityczne inicjując kampanię na rzecz zniesienia opłat kościelnych (*iura stolae*). Pod koniec XIX wieku duchowni raz jeszcze zaangażowali się w propagowanie ruchu narodowego na wsi ryzykując utratę swego autorytetu wśród usamodzielnionych chłopów. Zakładali chóry, spółdzielnie, kasy pożyczkowe, czytelnie, prenumerowali gazety dla wsi, popierali ukraińskich kandydatów w wyborach; cała ta działalność prowadziła do przekształcenia nieświadomej grupy etnicznej w naród.

Nowe pokolenie chłopskie zupełnie innym okiem patrzyło na duchowieństwo, które przecież w dużej mierze nadało kształt temu pokoleniu. Zanikł zupełnie szacunek okazywany duchownym jako wykształconym przez ludzi prostych. Poczucie własnej godności w połączeniu ze świeżo zdobytą wiedzą całkiem przeobraziło stosunki panujące między chłopstwem a duchowieństwem. Do wzrostu napięcia przyczyniała się ideologia. W latach 1860—70 księża wciąż głosili chłopstwu hasła typu: oświata, trzeźwość, pracowitość i oszczędność, na co oburzano się, sprzeciwiając się dostrzeganemu w tych hasłach stereotypowi chłopca, który tylko pił, był ciemny, leniwy i rozrzutny.

Rozłam ten pogłębiał się także na skutek prowadzenia tradycyjnej walki z duchowieństwem o zniesienie opłat kościelnych. Dużą popularność na wsi zdobyły przeznaczone dla chłopstwa pisma, które wydawała Partia Radykalna.

W takiej sytuacji Kościół greckokatolicki musiał się bronić. W roku 1892 władze kościelne zabroniły duchowieństwu i wiernym prenumerowania publikacji wydawanych przez Partię Radykalną. W pięć lat później ihumen klasztoru Bazylianów we Lwowie, późniejszy metropolita, Andrej Szeptyćkyj, założył nową gazetę dla chłopstwa pod nazwą „Misjonarz”. „Misję” trzeba było pełnić przede wszystkim wśród niebezpiecznie radykalnego chłopstwa Ukrainy. Duchowni wpoili chłopom zwyczaj czytania gazet, czyniąc z niego ważny czynnik podnoszenia poziomu kultury na wsi ukraińskiej i umocnienia jej instytucji świeckich. W latach dwięćdziesiątych chłopi stawali się coraz bardziej autonomiczną grupą, która potrafiła już wejść w niezależne od duchowieństwa stosunki z inteligencją. Pośrednictwo duchowieństwa stawało się już zbędne; okres protektoratu Kościoła nad ruchem miał się ku końcowi.

Kościół stanął wobec konieczności podjęcia kroków w kierunku

umocnienia swego duchowego autorytetu. Naród ukraiński osiągnął dojrzałość do tego, by żądać niezależności politycznej od Kościoła. Nie wolno jednak zapominać faktu, iż właśnie Kościół grekokatolicki najwięcej dokonał w procesie kształtowania niezależnego narodu ukraińskiego.

**John-Paul Himka**  
tłum. Marla Pajor

Iwan Łysiak-Rudnyćkyj [---] [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)].

Włodzimierz Mokry [---] [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)].

Andrzej Zięba [---] [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)].

## MY I ONI, CZY MOŻE MY WSZYSCY?

Pogoda taka, jaką może sobie tylko wymarzyć rolnik w porze żniw — lipcowy wieczór zaczyna już wychładzać suche płomienie pokosów, dłużej cienie, ptactwo odfruva do swych ulotnych snów, a po ścierniskach, po łące płynie śpiewanie, rozszczepia się i znów powraca do źródeł nuty, odbija od ściany parku i trafia do mego okna. Pogoda taka, że nawet najcięższe zmęczenie dnia przeobrażać się musi nieuchronnie w chłodzoną zmierzchem radość wypoczynku, a tu dziewczęce głosy, metaliczne i melancholijne zawodzą pełne smętku o tej, co to „winek ternowy wiła...” i w tym smętku dokonuje się to rozszczepienie w najczystsą wiejską polifonię. Widzę je: idą gęsiego przez „garbaty mostek”, wysmukłone własnymi cieniami, a przewodzi im karłowaty Michał, toczący się jak basza na swych króciutkich nóżkach — wiadomo: pan ogrodnik przewodzący tym rozśpiewanym młodociom — dumny i groźny, choć każda z nich mogłaby go sobie bez trudu na podółku posadzić. I odczuwam coś co chyba nazywa się szczęściem, choć jakże rzadko odczuwając to coś jesteśmy tego w pełni świadomi.

Sprawą równie niemal naturalną jak ów smutek w radości, jak kresowe dumanie, to wytwarzanie się kultur mieszanych na wszelakich stykach etnicznych, tam, gdzie prądami dziejów poruszane fale ludów napotykają się, łamią wzajem, wybuchają pianą, która bez śladu wsiąka w wieczny piasek. Znikają, jak te ludy „smętne i stare”, o których Norwid powiada, że się ich „ani uzałisz w Epok otchłani”. Prawdopodobnie nie śniło się jeszcze nikomu o Polakach, Rusinach czy Ukraińcach, gdy już jakieś grupy plemienne o nieco innym dialekcie, choć mówiące właściwie takim samym językiem zaczęły się od siebie odgradzać, by spoza tych wygrodzień napadać wzajem na siebie, a nierównie częściej pokojową już drogą zyskiwać dla siebie małżonki. I mniej więcej równocześnie z pomroki dziejów, niespokojnie niosących się przez nasz kontynent wraz z dymem i kurzem wędrownych ludów, wyłaniać się zaczęły ku historii i ku Europie krzepnące państwowości: ich i nasza. Tyle tylko, że orientacja była sąsiedzka a całkowicie różna: tam u nich na imperium bizantyjskie, na Kościół grecki, na wschodni wariant antycznego dziedzictwa, gdy u nas wybrano łacińską, śródziemnomorską, a więc tradycję też impe-

rium, ale powalonego i zdeptanego przez wędrownie ludy, krok po kroku odbudowującego swą zszarganą tradycję.

Chyba mało kto z mych rodaków zdaje sobie sprawę z tego, że wybierając chrześcijaństwo i wraz z nim uczestnictwo w rodzinie europejskiej oni wybrali wariant bardziej rozwinięty, wspanialszy i — czy było to tylko złudzeniem? — głębiej i bezpośrednio osadzony w tradycji rzymskiego imperium. My wybieraliśmy wówczas wariant budowniczy, surowy, nauczający ale i uczący sam siebie wciąż jeszcze prawd najbardziej podstawowych. Między innymi zasad uczestnictwa w owej rodzinie, która familią dobrą i zgodną nigdy się zresztą nie stała. Na pograniczu pomiędzy nimi a nami nie było tamtymi czasy spokojnie: raz po raz cudze włości nawiedzali zbrojni wojowie, lecz raczej nie po to, by anektować, ale po to, by z łupami wracać do siebie. Ekonomia najazdów była jedną z podstawowych zasad tych już osiadłych, ale wciąż jeszcze pamiętających tradycje nomadyczne ludów i narodów. Była to bandycka lecz na swój sposób uczciwa: swego procederu wyzysku i rabunku nie kryła ani za kurtyną górnołotnych łgarstw, ani za pozorem pokojowej koegzystencji.

Kiedy niezwykle zasłużony znawca architektury polskiej, sam architekt i pedagog Oskar Sosnowski inicjował wykreślanie map zasięgów stylowych w Polsce, uczeni z warszawskiej Politechniki (m.in. Jan Zachwatowicz) określili zasięg romanizmu zgodny z przebiegiem Wisły i nieznacznie ją tylko tu i ówdzie przekraczający. Nie jest z mojej strony zarzutem, że równocześnie pominęli jakby najdalszy na Zachód w tej części Europy zasięg architektury bizantyjskiej, bowiem po prostu nie stawiali sobie takiego zadania. Zresztą wobec tych reliktyw, czasem ocalałych pod grubą warstwą późniejszych nawarstwień czasem już tylko pod cierpliwą opieką ziemi, niejednokrotnie trudno zdobyć się na jakiegokolwiek określenie stylowe. Czy bowiem romańską, czy też bizantyjską rotundę odkrył Józef T. Frazik pod zamkiem przemyskim? I do którego w końcu stylu należy lubelski stołp zamkowy, w którym niedawno młody lubelski badacz architektury odkrył biforyjne okno przedzielone kolumnką o młotowym kapitelu? To oczywiście okno romańskie, osądzi szybko każdy fachowiec, ale tę formę przeźrocza zna przecież równie dobrze średniowieczna architektura prawosławnych obszarów.

Świadomie dla określenia lubelskiej wieży użyłem terminu, skazanego na banicję z polskiego słownictwa „*architectura militaris*” przez dogmatycznych uczonych, uważających je za nieuzasadniony rusycyzm. Ale chciałbym im przypomnieć, że w bliskim sąsiedztwie Chełma zachowała się inna jeszcze średniowieczna wieża



wieńcząca wzniesienie dawnego gródka-stróży, a wioska, do której ów zabytek przynależy nazywa się... Stołpie.

Nie znam ruin cerkwi w Kołozy pod Grodnem, nie pamiętam cerkwi we Włodzimierzu Wołyńskim, choć pamiętam dobrze, jak tam — przez most na Bugu i miasteczko Uściług — jeździłem z rodzicami w odwiedziny do brata, odbywającego służbę wojskową w tamtejszej podchorążówce artylerii. Optyka chłopca nie rejestrowała jednak wówczas omszałych wiekami murów, ale stalowy patos armat i pseudopoetykę koszarowego drylu.

Wczesne zabytki sztuki, które przybywały na te ziemie drogą południowo-wschodnią, spotykały się w pół drogi pomiędzy Bugiem a Wisłą. I nic w tym dziwnego, jeśli przypomnimy sobie, że większość obecnej Lubelszczyzny aż niemal do połowy wieku XIV należała do władców Grodów Czerwieńskich, książąt halickich, włodzimierskich, kijowskich z krótkimi jedynie interwałami wypraw Chrobrych i Śmiałych, bardziej — jak zaznaczyłem — podejmowanych w imię ekonomii łupów niż zamierzonej ekspansji terytorialnej. Aneksja ostateczna dokonała się dopiero wówczas, gdy na wschodnich rubieżach wytworzyła się pewnego rodzaju polityczna próżnia, a tymczasem na naszych ziemiach dokonał zawiązywania proces zrośnięcia państwa po dwuchsetletnim rozbiu dzielnicowym.

Mongolski walec przesunął się przez nasze ziemie, ale dotkliwsze i trwalsze zniszczenia sprawił u nich: skruszył struktury państwowe. I to określam polityczną próżnią, która — podobnie jak to się dzieje w naturze — jest sprzeczna z zasadą egzystencji ludzkich zbiorowości. Lecz nie twierdzę, że ów polski „Drang nach Osten” był wynikiem tylko owego wessania, że nie był nęcącą propozycją zwłaszcza dla tych regionów kraju, gdzie zaczynało się na dziedzictwach robić coraz ciaśniej, że nie był szansą dla natur dynamicznych, nie godzących się li tylko na egzystencję. Niemniej o państwowej inicjatywie decydowała swoista strategia niebezpieczeństwa próżni. Przed potencjalnym agresorem narody chronić mogą bowiem morze, wysokie góry, ostatecznie nawet dostatecznie głębokie i szerokie rzeki, a wreszcie zorganizowana sieć struktur państwowych: próżnia nie jest i nie może być bezpieczną granicą.

A już wkrótce potem na krakowskim wzgórzu pojawił się wyłysiały wcześniej, zabobonny Litwin, ożeniony z prawnuczką Łokietka, kunktator (sprawy państwowe — wszelkie — załatwiał niechętnie, najłatwiej było ponoć coś odeń uzyskać, gdy zasiadał w latrynie) i zaczął się w samym środku Europy eksperyment tak niezwykły, że się jeszcze wówczas udać nie mógł i w konsekwencji nie udało: powstało państwo federalne, zlepek najrozmaitszych nacji, wielu wyznań (z wciąż jeszcze mocną podszewką pogaństwa

na Litwie i Żmudzi), rozmaitego stopnia zacofania i zaawansowania, rozmaitych obyczajów, tradycji, mitów. Aby to naprawdę skleić, potrzeba było przednich jurystów i daleko powszechniejszego ogólnego wykształcenia. Lepiszcze sarmatyzmu było tylko namiastką wspólnego mitu narodu szlacheckiego, nie mogło zastąpić norm i instytucji.

Ta sarmacka wieża Babel trwała i tak niespodziewanie długo, pomimo iż była solą w oku wielu sąsiadów, pomimo że nie ulepiono skutecznie jej formy... i wydaje mi się, że tajemnicą tej trwałości efemerydy wyprzedzającej epokę, wizji staropolskiego Lema, było po prostu to, że dobrze się w tym kraju żyło i to nie tylko samym panom szlachcie. Gdzieś tam pomiędzy Wisłą, Bugiem i Dniestrem spotkały się: polska Wolność z ukraińską Swobodą i obrodziły dziesiątkami wiosek i przysiółków: tych Woli i Wólek w Koronie, a Słobodami w bezmiarze stepów.

Później mieli nas Ukraińcy i Litwini zniechęcić, że ich okradliśmy z elit, polszcąc je masowo. Ale w tamtej epoce owo polszczenie to też był swoisty awans, swoiste wejście w Europę: wymiary kulturowo-polityczne uległy radykalnej przemianie — cesarstwo bizantyjskie chyliło się ku upadkowi, okupacja tatarska obezwłasnowolniła i zdeprawowała większość ruskich księstw. Europa Zachodnia przeszła tymczasem średniowieczny szczyt ostrołuku gotyckiego i wkraczała w bramę triumfalną renesansu. Całe obszary na wschodzie i południu przestawały być przejściowo Europą, a za to tym bardziej stawały się nią te, gdzie rozbudzona myśl ludzka szybować zaczynała coraz wyżej, coraz szerzej...

Jeśli się jakiś naród na wschodzie miał przebijać ku tej uzyskującej zdecydowany prymat Europie, to musiał wybrać którąś ze sposobnych alternatyw. Ja bardzo was proszę, przyjaciele Litwini, i was — przyjaciele Ukraińcy, odpowiedzcie szczerze, czy istniała wówczas dla was jakaś lepsza alternatywa od naszej? Czy — wróćmy do tamtego czasu wybralibyście alternatywę niemiecką, habsburską, madziarską czy skandynawską na niekorzyść polskiej? [---] [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)]. Że zaś my zarobiliśmy coś na tym pośrednictwie? Czyż nie należało zarabiać? Czy nie był to po prostu obustronnie dobry interes? Zapytajcie, proszę, moich przyjaciół Żydów, czy ja nie mam racji?

Oczy... oczy... zwierciadła duszy... Z mojej pamięci złuszczyły się nieraz całe twarze i pozostały oczy... Oczy aniołów, oczy szatanów, oczy skazańców i skazujących, oczy tropiące i oczy tropionych, oczy Monsiela, oczy, oczy, oczy...

Przyjeżdżał do nas co pewien czas pop; „batuszka” był z zami-

łowania zegarmistrzem i jego pupilem był stary zegar w jadalnym, bijący godziny głębokim głosem diaka. Pop-zegarmistrz wchodząc kłaniał się nisko, w pas. Jego ręce, złożone na piersi, często dotykające przelotnie złotego krzyża na łańcuchu, miały zawsze coś z rytualności w gestach, niezależnie od tego czy kreślił krzyż trzykrotny, czy pieczołowicie dotykał starego werku, czy też nabierał coś z półmiska podsuwanego przez lokaja — starego Józefa. I bardzo rzadko spoglądał na kogokolwiek z nas wprost. Dziś wiem, że musiał być cholernie speszony w tym obcym świecie „jaśniepańskim” i że to była jego barwa ochronna: liturgiczność gestu, opuszczenie wzroku... Ale wtedy rozumiałem to zupełnie inaczej, to było tajemnicą tego niezwykłego człowieka o lśniącej, wypielęgnowanej brodzie, mówiącego zawsze przyciszonym głosem, powoli, pokornie jakby, tylko wówczas gdy przebiegał migawkowy trop jego oczu, odczuwało się go fizycznie. Były to oczy zegarmistrza i mistyka, potrafiące dostrzec to, co dla zwykłych ludzi jest niedostrzegalne.

Ale pamiętam też innego popa i inne oczy: to było w mrocznym roku 1943, kiedy to wieczorami zaczęły wykwiatać po horyzontach pierwsze łuny. Jechałem konno do miasta, a naprzeciwko terkotała po kocich łbach szosa pełna ludzi furmanka. Byli pewnie trochę podpici, wyśpiewywali głośno po ukraińsku, a gdy mijaliśmy się zamilkli nagle i uderzyli we mnie oczami. A spośród tych oczu jedne były szczególnie mocno, te które należały też do popa w wysokim czarnym toczku na głowie i ze złotym krzyżem na piersiach. Te jego oczy były tak pełne nienawiści, że odczułem je jak cięcie nożem. Spałem moją niezawodną Fru-Fru i pogalopowałem w stronę mostu na Huczwie...

Pamiętam też oczy tego ukraińskiego żandarma, który stał w przedpokoju... Zobaczyłem ich pierwszy, przez okno, jak nadciągali gęsiego z bronią gotową do strzału. Dopiero gdy obstawili wszystkie wejścia, przed podjazd wtoczył się czarny Mercedes z oficerem Gestapo na tylnym siedzeniu. Potem odbyło się aresztowanie, a gdy aresztowanego wyprowadzali i ja jeszcze chciałem go pożegnać spojrzeniem, napotkałem inne spojrzenie: jednego z tych, co przyszli gęsiego i obstawili dom, i weszli w końcu do obu sieni, ale dalej nie, antyszambrowali, gdy przedstawiciel rasy panów wykonywał swą władzę bez prawa. Oczy więc tego, z którym się spojrzeniem zderzyłem, spoglądające spod daszka okrągłej, chyba stożkowej czapki, na której umieszczony był złoty Trójząb, były też jak uderzenie, ale inne — ciężkie jak obuch.

A potem, kiedyś, w wiele, wiele lat po tych wydarzeniach, kiedy już twarze wszystkich tamtych złuszczyły się w mej pamięci

doszczętnie, byłem na wycieczce we Lwowie i zapędziłem się na przedmieście, gdzie w parku stoi drewniana cerkiew chyba jeszcze przed wojną przeniesiona tu z Czarnohory, istna pagoda karpacka o rzędach arkadek i wielokroć przełamanych, poddanych miętko daszkach. Nie było nikogo w pobliżu, a drzwi były otwarte. Wszedłem i w pierwszej chwili dostrzegłem w półmroku ikonostas, taki wioskowy, ani za wysoki, ani za bogaty, ale poźłocisty, łaskawy i tajemniczy.

[---] [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)].

Miałem okazję i to nawet dwukrotną widzieć z bliska mroczną twarz Pani Jasnogórskiej, spoglądać w jej wąskie oczy. Jeden z działaczy reformacyjnych z XVI wieku pisał, oburzając się na barbarzyńską cześć oddawaną obrazom, na to jawne bałwochwalstwo, że czczony na Jasnej Górze Wizerunek Maryi ukazuje jakąś brzydka twarz, śniadą jak u Tatarów, a jej oczy ścigają każdego, wodzą za każdym spojrzeniem, więc czary to chyba jakieś.

Moja wysoce uczona krakowska koleżanka po fachu — Ewa Śnieżyńska-Stolot strofowała mnie bardzo, imputując, że uważam obraz Jasnogórski za ikonę. Autorka mądrej rozprawy, w której przeprowadza dowód na włoskie pochodzenie malowidła i na prawdopodobny mecenat Elżbiety Łokietkówny, jest niewątpliwie uczona ale jest i srogą dogmatyczką, jako ten „Luter”, co to miała za nim Matka Boska Częstochowska oczami wodzić. W swym dogmatyzmie uważa, że ikoną jest tylko ten obraz, który wedle pewnych reguł wymalowany został dla świątyni prawosławnej. I teoretycznie ma oczywiście rację. Z wyżyn swej wiedzy odrzuca legendy, a za taką uznała przekaz, że obraz, znaleziony przez Władysława Opolczyka w zamku bełzkim i przewożony stamtąd do Opola sam sobie wybrał to miejsce na górze, skoro konie ciągnące wóz zatrzymały się i absolutnie dalej iść nie chciały, mimo batów i wrasków woźniców. I znów Ewa ma rację, boć to tylko legenda i toposy dobrze znany z innych cudownych opowieści o czczonych obrazach, ale...

Właśnie: tych „ale” jest w dziejach tej najświętszej narodowej relikwii tak wiele. I jest ona obrazem czczonym przez cały świat katolicki, a już najgoręcej przez katolicki światek Polaków, a jest także ikoną, nie tylko dlatego, że się modlili i modlą do niej nie tylko katolicy obrządku greckiego ale i liczni prawosławni.

Nasza parafia mieściła się w Szpikołosach, w drewnianej cerkwi wystawionej w początkach minionego stulecia. Przejęta na kościół

katolicki została pozbawiona ikonostasu i wstawiono do jej wnętrza skromny ołtarzyk ze zgrzebną kopią Matki Boskiej Częstochowskiej. Czy przez to drewniana świątynka przestała być, czy może jest nadal cerkwią? Obie możliwe odpowiedzi, choć ze sobą sprzeczne, są jednocześnie prawdziwe...

Ale powróćmy do wieku XV, do momentu, gdy panował łysiejący, zabobonny, starszawy, ale mający żyć jeszcze długo monarcha, co nie było pisane jego młodej, pięknej żonie, ostatniej z wielkiego rodu Piastów. Ten król, dopiero co ochrzczony, wiele jeszcze pogaństwa chowający w sobie, ale też opatrzony z chrześcijaństwem wschodnim, właśnie obraz Jasnogórski otoczył szczególną czcią, i gdy barbarzyńsko uszkodzili go łotrzykowie, co napadli na klasztor, kazał przywieźć malowidło do Krakowa i należycie odnowić. Za jego zresztą czasów rozpowszechnił się w naszym kraju, a już szczególnie w Małopolsce, obraz gotycki lecz na bizantyjskim oparty wzorze ikonograficznym, zwany „polską Hodegitrią”. Ten typ znany jest i w Czechach, i we Włoszech i nawet w innych jeszcze krajach, ale nigdzie nie występuje z taką częstotliwością i tak idealnie nie łączy wschodniej tradycji i zachodniego sposobu widzenia. Nie jest to już bowiem umowny kanon, schematyczne cieniowanie, swoisty jakby negatyw oblicza, ale wizerunek o surowolinearnym ujęciu i o finezyjnej kolorystyce, w sumie ujmujący w jedność dwa podstawowe czynniki: boskość i macierzyństwo.

Nasza polska maryjność ma bardzo wiele elementów składowych, które genetycznie wywodzą się z chrześcijaństwa wschodniego. To tylko nasi historycy sztuki, a do niedawna i mariologowie nie chcą tego zobaczyć i zrozumieć! Oto do czego prowadzą zle jak chroniczna choroba resentymenty!

Zresztą nie brak ikon najprawdziwszych w polskich kościołach katolickich, a każda z nich zapewne bardzo dziwną by nam mogła o sobie opowiedzieć historię!

Oto na przykład natrafiliśmy podczas inwentaryzowania jednego z powiatów województwa opolskiego, który przylegał do Wielkopolski, na zachowany w jednym z kościołów niewielki obrazek Matki Bożej z Dzieciątkiem, przybrany w srebrną sukienkę, na której widniały herb szlachecki i herb... Uniwersytetu Jagiellońskiego. Był tu już przed wojną, bowiem wymienia go inwentarz niemiecki w króciutkim akapicie mieszczący imponującą liczbę błędów: „Maria von Czenstochau... Öl=und Goldmalerei auf Leinwand... die bekleidete Körperteile mit Silberplatten bedeckt... Spätes 17. Jahrhundert”.

O dacie nie wypowiadałbym się tak zdecydowanie — z pewnością ten „koniec wieku XVII” to data „a quo”, bowiem z tego czasu

jest sukienka. A poza tym ani na płótnie olejne malowanie, lecz tempera na desce i oczywiście nie żadna Matka Boska Częstochowska tylko Matka Boska typu Smoleńskiej. Ikona. Pewnie też jakiś łup, jakaś „pamiątka” z wyprawy, ale jakże troskliwą otoczona pieczę, już chociażby ta sukienka, pewnie wykonana... w Krakowie.

Oto właśnie sukienki: zjawisko nieznanne na zachód od naszych granic! Nawiazujące do hiszpańskiego ubierania rzeźb w bogate stroje, w najsubtelniejsze mantyle, ale to w istocie całkowite przeciwieństwo samego sposobu recepcji czczonego wizerunku, bowiem gdy w Hiszpanii chodziło o maksymalne nasilenie naturalizmu, doprowadzenie do najdalszych konsekwencji mimetyzmu (więc nie tylko koronki i wspaniałe stroje, nie tylko „prawdziwe” włosy, ale i niemniej „prawdziwe” szklane łyzy wprawiane w policzki). A u nas chodziło w gruncie rzeczy o coś innego: o odrealnienie obrazu; umieszczane na nim srebrne ozdoby, a wreszcie całe wielkie trybowane suknie z wycięciami tylko na twarz, dłonie i stopy Dzieciątka, odbierają malowidłu jego przestrzenność, jego iluzyjność, petryfikują w średniowiecznym blasku, w tym świetle srebra lub złota, świetle kruszcu, świetle wieczności. I to niewątpliwie przejęte zostało przez nasz naród ze Wschodu, gdzie zwyczaj odziewania ikon w blask kruszcu, emalii i drogich kamieni był znany i praktykowany już znacznie wcześniej niż u nas.

W ogóle nasze zainteresowania, tak wyłącznie zorientowane na Italię, jako na sarmacką Mekkę i Medynę chwilami zaczynają mnie już drażnić. Nasi prawnukowie Klaczki, z ich egzaltacją godną leciwych a niedokonsumowanych pańienek, nie zdają sobie sprawy z prawdy najprostszej: to że zajmują się dziełami Włochów wykonanymi w Polsce nie oznacza jeszcze, że zajmują się arcydziełami, i nie oznacza też, że zajmują się sztuką polską. Pamiętam oprowadzaną kiedyś po Wawelu grupę Włochów, którym na próżno tłumaczyłem, że to perła renesansu przeniesiona daleko za Alpy, że to Florencja północy, że... a oni poziewali, bowiem nie takie rzeczy oglądali we własnej ojczyźnie. Ożywili się tylko raz: gdy zobaczyli kaplicę Świętokrzyską w katedrze z tym żebrowym, późnogotyckim sklepieniem wypełnionym chórami złotonimbych aniołów i swiaszczenników. Bo tego się tu nie spodziewali.

Nie mamy talentu ani do handlowania z zagranicą, ani do robienia sobie właściwej reklamy. Próbujemy epatować zachodnich, potencjalnych turystów arrasami, których na Zachodzie mają na pęczki i Matejką, który rozwlekle opowiada im jakieś niezrozumiałe, pełne nieznośnego patosu historie. A im trzeba pokazywać sztukę sarmacką, drewniane kościoły i cerkwie, ikony karpackie i portrety trumienne. Bo oni chcą naiwnej, niezdarnej może, ale

prawdziwej Polski, a nie „drugiej Polski”, która zresztą nigdy nie powstała. Na naszych ziemiach dokonywał się proces integracyjny rozmaitych kierunków, zamiłowań, postaw. Malarstwo religijne nie było malarstwem ale prezentacją świata świętych świata grzeszników, a świeckie przeobrażało się w „ikony” możliwych tego świata. Mimetyzm łacińskiego kręgu kulturowego nie był propozycją interesującą dla szlachcica (a za jego pośrednictwem także przedstawicieli innych stanów). Mógł tedy poeta sarmacki spokojnie tłumaczyć, że „lanczofty” (czyli krajobrazy) nie są potrzebne w domu pańskim, ale co najwyższej mieszczańcom mogą służyć, bo szlachcic — wystarczy że okno rozewrze lub na progu stanie, a już ma takie naturalne „lanczofty”, których by mu żaden Apelles nie umiał wymalować.

Anna Różycka-Bryzek od lat poświęcająca się studiom nad bizantyjsko-ruskim malarstwem ściennym epoki Jagiellonów, czego dotychczasowym ukoronowaniem był tom poświęcony freskom w kaplicy zamkowej lubelskiej, wyjaśniła wiele zagadek, cały problem przybliżyła, ale... wąskiemu gronu fachowców. A tymczasem Rumuni „sprzedają” turystycznie swe malowane monastery moldawskie: słusznie, bo są piękne i niepowtarzalne w tym rusko-balkańskim styku kulturowym. Ale nasze malowidła w Lublinie i Sandomierzu, w Wiślicy i Krakowie, nie mówiąc już o tych, które przepadły w burzach historii i o których wiemy tylko z kronik, to przecież swoiste klucze do tego styku kulturowego, bo nie jak w Rumunii prawosławne freski na prawosławnych cerkwiach (tyle że z pewną przymieszką gotycyzmu), ale ruskie malowidła w polskich katolickich kościołach gotyckich. Okazało się bowiem, już w tej pierwszej fazie polsko-litewsko-ruskiej koegzystencji, że da się połączyć z sobą doświadczenia łacińskiego i greckiego kręgu...

Najskromniejsze w swym programie, najpóźniejsze datą powstania są malowidła właśnie wspomnianej Świętokrzyskiej kaplicy przy katedrze wawelskiej. Jest to właściwie wnętrze niezwykle, przyćmione ostentacyjnym blaskiem o półwiecze późniejszej kaplicy Zygmuntońskiej. Gdy jednak ta rzeczywista „perła renesansu tokańskiego na północ od Alp” prezentuje nam wyrafinowany, polityczno-dynastyczno-religijny program nałożony na ruszt filozofii neoplatonickiej, to Świętokrzyska wprowadza nas w krąg niezwykle stopu mistyki wschodniej i zachodniej, gdzie izokefalicznym chórom z tryptyku Trójcy Św. (1467 r.), — gotyckiego dzieła o wyraźnych niemiecko-niderlandzkich impulsach — wtórują bizantyjsko-ruskie chóry z gwiazdy późnogotyckiego sklepienia.

A tu jeszcze nagrobek Kazimierza Jagiellończyka, śmiem twierdzić że jedno z najbardziej fascynujących dzieł sepulkralnych odchodzącego gotyku, w którym doskonałość formy rzeźbiarskiej

uzyskuje pełne współbrzmienie z głębią metafizycznego przesłania, tego co Maria Skubiszewska nazwała: „narodzinami w śmierci”...

...przybywali całymi rodzinami, z dziećmi i kobiałkami, w których przynosili jado nakryte białymi, haftowanymi po brzegach obrusikami. Rozkładali te obiady na porośłych zielskiem mogiłkach, tych chłopskich kurhanikach pełnych polnego kwiecica i winniczków, zapalali nieśmiało małe ogniska i pomiędzy drzewami snuły się ulotne wstęgi. Przyglądałem się im kątem oka, że tak niby nie patrząc, a podobnie zachowywały się psy, przywykłe do tego, by każdego obcego obszczekać dokumentnie, a tu obcych było naraz tyle, że o gremialnym obszczekaniu nawet mowy być nie mogło; tak więc wężąc po krzakach i widząc, udawały niezdarnie, że niczego nie widzą. I tylko ojciec niczego nie udawał, lecz niechętnie coś tam pomrukiwał pod nosem, laską uderzając w pulchne kretowiska.

Ci ich zmarli, do których przybyli na te swoje „chachłackie” zaduszki, leżeli w naszym parku. Jak się tam znaleźli? Otóż kiedy już moi dziadkowie wraz z całą rodziną i większością służby wyjechali na wschód, wymieceni stąd rosyjską ewakuacją, Niemcy stoczyli z carskimi żołdatami bitwę, którą wygrali. Swoich poległych pogrzebali właśnie w naszym parku, plantując z typowo germańską solidnością grządkę kopczyków, wypracowali alejki, posadzili kwiaty i drewniane „Eisenkreuze”. Ale potem poszli dalej i cmentarz porośły chwasty, obok zaś zaczęli grzebać cichcem swych zmarłych okoliczni chłopcy, więc koło „krzyży żelaznych” wyrosły chłopskie, dwukrotnie przecięte ramionami. Chwasty zaś buszowały dalej i po kopczykach i po tworzących się pomiędzy nimi dolinkach. Później, kiedy dziadkowie wrócili, gdy przewaliła się jeszcze fala powodzi 20 roku, cmentarz w parku zamknięto, więc już nieboszczyków nie przybywało, ale kopczyki trwały wśród chwastów i rok rocznie ich bliscy ścigali tu na swe prawosławne zaduszki.

Cmentarz wcinął się pomiędzy park grabowy, zagajnik świerkowy i strzyżony szpaler, który odgradzał całość od „Majdanu”. Na końcu tego szpaleru, na tle czarnej ściany świerków, stała figura starsza od cmentarza, a może i od samego parku. Murowana z cegły i zgrzebnie pobielona, ot — zwyczajny słup zwieńczony żeliwną pasyjką. Ludzie powiadali, że czasem w księżycowe noce, na pierwszą kwadrę przechadzała się tędy „biała dama” — ja tam tylko kiedyś widziałem starszą, wiejską kobietę z chustą, która osłaniała jej twarz i sądzę, że ona naprawdę przyszła od tych lub do tych co tam pod kopczykami leżeli, oczywiście w cieniu dwuramiennych a nie „żelaznych” krzyży... ale nie wiem



na pewno, tak byłem przejęty „randką” z Kazią, którą wyznaczyłem na skraju szpaleru...

Ten żeliwny krzyżyk na figurze był miniaturą tych wszystkich co się z wież kościelnych i cerkiewnych wspinały ku chmurom. Obojętne bowiem czy miały tylko jedno, czy dwa lub więcej ramion, krzyże w naszych stronach stały zawsze na półksiężycach i chyba słuszność mieli starzy ludzie, gdy mówili że to od Wiktorii Wiedeńskiej rozpowszechniony obyczaj, że to symbol triumfu krzyża nad islamem.

Gdy bowiem rozważać problem „Orientu” w sztuce naszego kraju, nie wolno, tak jak to czynią bardzo często nasi uczeni, przeskakiwać nad pokoleniami i obszarami, wprost dawać susa do Turcji, do Persji, na Kaukaz — tak jakby po drodze nie było tych ludów, co to „ani się użalisz”. Naszym pomostem z Orientem były obszary prawosławne, unickie, bałkańskie, a nawet łańskie, skoro zechcemy zakarbować w świadomości, że ostateczne uformowanie się stroju polskiego dokonane zostało w epoce Stefana Batorego i za sprawą jego siedmiogrodzkiej mody.

Jeśli nie weźmie się poprawki na pośrednictwo ruskie w naszych kontaktach — wojennych czy pokojowych — ze Wschodem, wówczas nasza jego znajomość będzie kaleka. A równocześnie cały balast tej tradycji, to nasze wessanie się w konflikty pomiędzy Islamem i chrześcijaństwem, ten nasz antemuralizm, zapewne piękny i chlubny, ale jakąż daninę krwi kosztujący sarmackie pokolenia i jakież ostatecznie osłabienie państwa, to wszystko też całkowicie zawdzięczamy tej stepowej, ukraińskiej diasporze, diasporze hulającej wśród bezmiarów swobody, przedłużenia w nowożytność ethosu i ekonomii średniowiecznej.

To nie tylko to, że Kozacy czajkami aż po Istambuł sięgali, że wraz z krymskimi Tatarami stwarzali dwa konkurencyjne gniazda os, ale i to, że podszeptano nam po raz pierwszy mesjanizm posłannictwa dziejowego. A kto? Zapewne, byli i szaleńcy — w rodzaju Wojciecha z Konojad Dębołęckiego, ale byli i tacy, jak Stanisław Orzechowski — postać może nawet antypatyczna, ale dziennikarz-pasjonat wyprzedzający wielkie sylwetki naszego żurnalizmu z przełomu XIX i pierwszej połowy XX wieku. Toć to wspomniał „Turcyki” pisał on — „gente Ruthenus, natione Polonus” — intelektualny zagończyk naszego sarmackiego renesansu.

„...i szumyt' i hude,  
drobnyj doszczyk ide,  
a ktoż mene mołodyciu  
taj do domu zawede...”

...śmieszne... nie pamiętam pierwszej piosenki, którą śpiewałem po polsku, a tę dumkę pamiętam — chociaż może przekręcam jej

słowa, bo przecież po ukraińsku nie mówię, nigdy się go nie uczyłem, choć przez wiele mych pierwszych lat ta właśnie mowa płynęła koło mnie nostalgicznie rozciągniętą strugą. Tak: ten ukraiński świat był mi obcy i trochę tajemniczy, ale nie wpływało to z racji językowych, tylko ze społecznego statusu, bowiem należałem jeszcze do reliktywów formacji feudalnej, która tu: pomiędzy industrializacją Zachodu i rewolucją Wschodu, przez przypadek jakis czy historyczny rozgardiasz ostała. Były zresztą światami wydzielonymi, światami zamkniętymi społeczność żydowska i proletariatu w sąsiednim mieście. Nie było barier innych niż społeczne: rośłem na kolanach Chłopeniuka, co był katolikiem i o „Chachłach z czarnym podniebieniem” mówił z przekąsem, jak też na kolanach Dąbrowskiego-stróża, co każdy posiłek żegnał trzykrotnym prawosławnym krzyżem i ze starczomachorkowej pamięci wydobywał prastare, kolbergowskie przyspiewki raz po polsku, to znów po ukraińsku składane.

Rodziłem się i chowałem długo w niewiedzy diaspory, do której należeliśmy tam wszyscy, nikt tam bowiem nie był większością i zarazem wszyscy swej większości i swej tutejszej tożsamości byli głęboko świadomi — i Szulżuki, i Nowaki, i nawet Lerech, ten co to miał na mego ojca hazukę wykupioną w kahale. I właśnie wtedy, w roku 1943, kiedy to wraz z dojrzewaniem zbóż dojrzewać zaczęły łuny na horyzontach, w mej świadomości rozwarła się czelność grozy i nienawiści, szukałem w oczach, w tych zwierciadłach duszy, ale lektura rwała się raz po raz...

Kiedy tak rozmawialiśmy w redakcji o tematyce ukraińskiej, raz po raz powracał motyw mówienia czy niemówienia o tym, co się na naszych oczach, na naszej pamięci i na naszych sumieniach wydarzyło. I tak jakby wszyscy przychylali się do tego, by nie szarpać tych ran, by tę rozpaczliwą konieczność pozostawić następnemu pokoleniu, które nie będzie obciążone własną pamięcią. Nie zabierałem głosu, bo nie wiem. Nie wiem. Absolutnie nie wiem jak „powinno być”. Ale przecież nie o taktykę chodzi lecz o mnie samego i moją własną pamięć, o ten ciężki tobół przesiąknięty słodką wonią krwi i kwaśnym smrodem strachu. Ja przecież nie mogę chodzić z tym brzemieniem, a tak po prostu zwalić z tego mego garbu nie potrafię. I nie chcę!

... za często mówi się o Ukrainie i Ukraińcach w kategoriach sentymentalnej dumki i kolorowego obrazka folklorystycznego. Nie żebym był przeciwko jakimkolwiek fascynacjom. Cóż my tu, do jasnej cholery, mamy na tym padole, trochę tych zmysłów, trochę snów i trochę abstrakcji: owych „trefionych zabaw” naszych śmiertelnych mózgów? Ja się wcale nie dziwię ani fascynacjom witkiewiczowskim i całego pokolenia młodopolskiego Zakopanem i za-

kopiańszczyzną, tym bardziej nie dziwię się fascynacjom kresowym: tym pejzażom Stanisławskiego, gdzie rozległość stepowa syntetyzowała się do kilku pociągnięć pędzla czy szpachli, tym poleskim zadumom „Wyczoła” i przede wszystkim temu, co malowali farbami z Huculszczyzny Sichulski i Jarocki a najwspanialej słowami Vincenz.

... najpierw docierałem do nich pieszo i na rowerze, potem nawet czasem samochodem, choć było i tak, że jedyna droga — kamienny wyschnięty strumień górski buntowała się przeciwko oponom i resorom, więc trzeba było zacząć „Warszawę” czy „Syręnę” zostawić w najbliższej zagrodzie i dalej, znów jak w początkach, zapalać na piechotę. Ale zawsze się opłacało...

Jest jakaś nieprawdopodobna malowniczość drewnianej architektury cerkiewnej, z jej szczególną formą, tylko przypadkowo tak podobną do architektury japońskich pagód. Mnożenie łamanych dachów, arkadek, wielkie, skrzydłami strzępiastymi wysuwające się ostatki podtrzymujące fałbany zadaszeń, galeryjki, balkony i wreszcie cebulaste formy zwieńczeń zakończonych krzyżami, które nieznani kowale, którzy tylko przypadkowo nie byli trubadurami, bo musieli kuć podkowy, okucia wozów i zawiasy, wyprowadzali w formy dziwaczne, które ów znak najświętszy przekształcały w drzewo, bo „krest” jak stary dąb z konarów swych wypuszczał pęki maleńkich „krestów”.

Podobno huculskie i bojkowskie cerkwie były jeszcze piękniejsze, tak jak piękniejsze były tam niewątpliwie zagrody, ale ja przywiązałem się do cerkiewek łemkowskich, tych co się przez dodatek wieży z izbicą upodobniły do kościołów, i tych co pozostały bezwieżowe, nawet do tych najmniejszych, najuboższych, jak ta pod Przemysłem w Kruhlu nie wiedzieć czemu zwanym Wielkim, gdzie trzeba się dobrze pochylić, by ze słońca móc przeniknąć w ikonowe mroki. A może tak było zrobione umyślnie, by hardych zmuszać do pokłonu przed najwyższym gospodarzem.

Mój Boże, ileż ja tych cerkwi naoglądałem się, nazachwycałem: i w Karpatach, i na Pogórzu Dynowskim, na kresach Kotliny Sandomierskiej i Wyżyny Lubelskiej, na Podlasiu, w białostockim, a nawet na Mazurach. Ilu z nich nie zobaczę już nigdy, gdyż spłonęły — jak Hulcze pod Beżem czy Nowa Wieś pod Krynicą, albo runęły ze starości nie wspartej przez dzieci, jak ta śliczna Nieznajowa pod Gorlicami, gdzie wejścia do pleśni i opuszczeniem pachnącego wnętrza strzegli dwaj na ościeżach wrót malowani apostołowie, a w tym wnętrzu mroczny kosmos kopuły przecinały w krzyż pięknie motywem sznura zdobione podciągi z ryzowanymi, starocerkiewnym alfabetem wykonanymi napisami...

Czy stoi jeszcze na polu murowana, na polu drewniana cerkiew-

ka w Bielicznej, gdzie wewnątrz zalatywało baranami, bo się tu widać w czas szarug chroniły z połonin? Pośród głupawych „graffitti” wyróżniał się wyraźny, duży napis: „Pamiętaj, że jesteś w świątyni” — wykonał go, jak ustaliłem później — młody proboszcz siedzący na pobliskiej (ale oddalonej o kilka czy kilkanaście kilometrów) parafii. Z całą pewnością śladu nawet nie zostało z Łodzianki pod Birczą, do której wchodziliśmy na palcach, ze strachem czy nam jej szkielet nie runie na głowy, bowiem stał chyba w zupełnej niezgodzie z prawami natury, już chyba tylko siłą przyzwyczajenia. Wewnątrz nic już zresztą nie było, gruchoty ikonostasu, murszejące deski ław. Jedyne na co natrafiliśmy, to na przewilgły kłęb opasek w kolorach „sino-żółty”, na których chemicznym ołówkiem wyrysowano spiczaste „tryzuby”. I stanął mi w oczach złocisty tryzub na czapce tego, co wtedy stał w przedpokoju, gdy wyprowadzano aresztowanego.

Pamięć, pamięć, najcenniejsza ludzka spiżarnia, której sklepienie rysuje się, porasta bulwami zwapnień...

Przecież ja się wychowałem pomiędzy drewnianymi cerkiewkami, tymi z Dziekanowa, Husynnego, Hrebennego, Gródka Nadbużnego, Koblą... A nie pamiętam żadnej, żadnej cerkwi mego dzieciństwa, może dlatego, że tak bardzo były zrosnięte z tamtym krajobrazem jak krzewy, jak burzany... Ale drzewa, przynajmniej niektóre, wciąż jeszcze mam za powiekami. (...)

Ja nawet wiem, przynajmniej o niektórych, jak wyglądały. Ale wiem to z naukowej rekonstrukcji, ze śledzenia przekazów ikonograficznych: rysunków, starych zdjęć. Ale mnie o to chodzi, że — tak jak nie zarejestrowałem średniowiecznej cerkwi we Włodzimierzu Wołyńskim, podobnie stało się z wszystkimi tymi chłopskimi świątyniami mej młodości. Pamiętam tylko biało-niebiesko-złotą cerkiew w Hrubieszowie, najeżoną kokosznikami jak kremłowskie kopuły, owszem — na swój sposób piękną, ale obcą, jak budynki urzędów, jak koszary i „wakzały” — cały ten murowany spadek po carskich rządach.

Wodząc swe fascynacje po połoninach, po lessowych garbach, po piaseczkach podlaskich włokłem tam też nieustannie tobół pamięci — ułomnej, kłamliwej, złej, niezbędnej...

[- - -] [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)].

Chętnie obcuje z historią, ale w żadnym wypadku nie nadaje się na tego, którego Francuzi nazywają „un revenant”, więc nie upiora, to za ciężkie słowo, lecz „powrotnika”. Nikomu zresztą

tego mojego doświadczenia nie życzę, trzeba z wielką ostrożnością powracać do lat dawnych, zwłaszcza do dzieciństwa. Przemija postać świata i wspomnienia są nieraz stokroć piękniejsze od rzeczywistości.

Ale ten po ćwierćwieczu podjęty wyjazd do tego mojego „miasta środka” był mi przecież niezbędnie potrzebny. I nie żałuję niczego, ani tego, że pojechałem, ani tego że wsadziłem głowę do swego pokoju, ani wreszcie tego, że uciekłem. Bowiem to było miasto, gdzie spędziłem kilka najszczęśliwszych, może w ogóle jedynych naprawdę szczęśliwych lat i gdzie nareszcie zacząłem się czegoś uczyć, pomimo, że belfry bezlitośnie okładali mnie „cwa-  
jerami”.

To miasto soczewkowało w panoramie z Wysokiego Zamku cały dziwny konglomerat wież i kopuł, dachów i murów, epok i orientacji. W cieniu łacińskiego i greckokatolickiego arcybiskupstwa egzystowała zamożnie katedra ormiańska, cerkwie prawosławne, luterzańskie zbory, gwarne synagogi, śpiewnego akcentu nabywało się tu od razu, niezależnie czyś tu się rodził, czy z daleka przybył: „ta joj” zaciągali nie tylko bacciarzy lyczakowscy ale eleganccy panowie i panie, których genealogie, poplątane jak gałęzie czy słuszniej: jak korzenie, piły soki ukraińskie i polskie, niemieckie, austriackie i ogólnie habsburskie (Czesi, Węgrzy), a ponadto ormiańskie, greckie, żydowskie, tureckie, karaïmskie a nawet perskie i tatarskie.

Scenografię tego „miasta środka” tworzyli przez stulecia przybysze z różnych stron świata: Włosi, Niemcy, Niderlandczycy, ale także Ormianie, Grecy i oczywiście ci, którzy tu przyszli na świat. Co stało się cementem wypełniającym to theatrum? Sądzę, że wolność, którą sobie szlachta wyprawowała consensum i trochę szantażem wobec obieranych przez siebie władców. I musiała się nią dzielić nie tylko między sobą, bo to były sprawy „rodzinne”, ale także z innymi, a chociażby z mieszczanami, którzy bogacąc się i uzyskując „klejnoty” zwiększali ową „rodzinę”. I stało się czymś naturalnym, że właśnie tu Orient nie zderzył się ale spotkał z Okcydentem, a Północ z Południem i to Południem dwojakim, bo i rzymskim i greckim.

[ - - - ] [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)].

Tadeusz Chrzanowski

## UKRAIŃCY W MOICH WSPOMNIENIACH

Miastem młodości moich Rodziców był Kijów. Ojciec — urodzony w Starym Konstantynowie w pobliżu Kamieńca i odbywający służbę wojskową w żytomierskim pułku carskiej artylerii — bywał w Kijowie często i przez całe życie wspominał z sentymentem to piękne miasto nad Dnieprem. Mama — pochodząca z Krasiwowa, w Kijowie mieszkała przy głównej ulicy, na Chreszczatyku i tam chodziła do szkoły. W Kijowie mieszka mój kuzyn — A. Żółkiewski. Ja — choć Kijowa nigdy nie widziałem — wierzę wszystkim, którzy chwalą to miasto, widocznie coś z sentymentu Rodziców musiało przejść na mnie. A przy tym — ja sam z Ukraińcami stykałem się dosłownie od urodzenia, bo moją położną była Ukrainka, pani Hałuszczak. Urodziłem się bowiem wśród Polaków i Ukraińców, pod Lwowem, we wsi Beńkowa Wisznia, tej samej, w której wiele lat przepracował i przemieszkał nasz największy komediopisarz Aleksander Fredro, rodzony dziadek Polaka — generała broni Stanisława Szeptyckiego i jego brata Ukraińca — arcybiskupa grekokatolickiego we Lwowie Andrzeja Romana Szeptyckiego. Małżeństwa mieszane polsko-ukraińskie były tam częste, a ich dzieci wychowywano w zależności od ugody między rodzicami: na Polaków, na Ukraińców lub jedno dziecko na Polaka-rzymskokatolika, drugie na Ukraińca-grekokatolika i praktyki takie nikogo tam nie dziwiły. Lata szkolne spędziłem w Drohobyczu, mieście podówczas 40-tysięcznym, w którym mieszkało mniej więcej po 30% Polaków, Ukraińców i Żydów oraz trochę Niemców (w pobliżu były wioski dawnych kolonistów niemieckich) i trudniących się handlem Ormian. W tym podkarpackim, małym ale „nie bardzo podłym mieście” wrzało życie, tu załatwiała się interesy naftowe, na klientów szukających rozwiązań swych kłopotów i spraw czekało kilkudziesięciu adwokatów 3 narodowości i mnóstwo pośredników.

Z tej mieszanej społeczności miasta wyszło w świat wielu wybitnych ludzi. Wśród nich pisarze: Iwan Franko, Kazimierz Wierzyński i Bruno Schulz, malarz Maurycy Gottlieb, generałowie: Michał Tokarzewski i Stanisław Maczek, poseł socjalistyczny Herman Lieberman i inni. Tu zacząłem chodzić do szkół i w każdej klasie stykałem się na co dzień z nauczycielami i kolegami Ukraińcami. A więc najpierw mój pierwszy w życiu nauczyciel matematyki p. Połotniuk. Niewiele mnie nauczył, lecz to nie jego wina,

ale mojej trwałej i wielkiej niechęci do tej niewątpliwie pożytecznej gałęzi wiedzy. I koledzy Ukraińcy z pierwszych lat mojej nauki: śmieszny mały grubasek Medwedyk, ciągle trącany i płaczący, syn kolejarza Dublański, filut Kołpecki, który wszystkich nabierał, Drebot, którego siostra była Polką i inni. Przechowywana w naszej rodzinie stara fotografia z I Komunii św. mojego brata mówi o atmosferze tamtych lat. Oto na wspólnym zdjęciu dzieci polskie i ukraińskie i ich katecheci: ks. Litwin (rzymskokatolicki) i ks. Saprun (greckokatolicki) oraz ówczesny kierownik szkoły S. Pusiarski (po 1945 r. wieloletni dyrektor średnich szkół zawodowych w Krakowie). Podobnie było w gimnazjum króla Jagiełły, którym kierował senator Tadeusz Kaniowski, człowiek światły, rozumiejący, jakbyśmy to dziś powiedzieli, konieczność pokojowego współżycia wszystkich pięciu narodowości miasta i szkoły. O żadnej dyskryminacji nie było mowy, a pamiętam nawet i wspólne polsko-ukraińskie uczestnictwa w uroczystościach religijnych: na Boże Ciało w kościele parafialnym, a na święto Jordanu w cerkwi Św. Trójcy. Językiem wykładowym był polski, natomiast język ukraiński był obowiązkowy dla wszystkich.

Grono nauczycielskie składało się wtedy z 15 Polaków, 6 Ukraińców i 9 Żydów. Wśród tych ostatnich specjalne miejsce zajmował Bruno Schulz, opowiadający nam na lekcjach rysunków niezrozumiałe dla nas bajeczki. Któż z nas wtedy wiedział, że to wielka światowa literatura? Nasi nauczyciele, z paroma wyjątkami, byli to pedagodzy o dużej wiedzy i umiejętności jej przekazywania. Z nauczycieli-Ukraińców wyróżniali się: matematyk Aleksy Kuszczak, biolog, Stefan Stupnicki i ukrainista dr Michał Rabij. U Kuszczaka miałem stale trójki jedynie dzięki wysiłkom mego korepetytora domowego Izia Pomeranca, aplikanta adwokackiego. Kuszczak, widząc moją absolutną tępotę matematyczną nie dokuczał mi i pogodził się z tym, że cała moja wiedza z tego przedmiotu to opanowane na pamięć wzory i sposoby ich stosowania bez żadnego zrozumienia. Biolog „Siasiu” Stupnicki, absolwent medycyny z Wiednia, był mądrym człowiekiem i wielkim oryginałem. Lekcje anatomii, którą znał świetnie, ilustrował preparatami, które przynosił z rzeźni wyjmując je (np. świńskie oczy) wprost z kieszeni i demonstrując je nam na otwartej dłoni. Dużo nas nauczył. Był także malarzem, a jego piękne widoki miasta, które rysował siedząc nieraz na krawężnikach jezdni, zdobyły gimnazjalne korytarze. Dr Michał Rabij ukończył studia historyczne z doktoratem u prof. Konopczyńskiego na UJ, a nam odsłaniał piękno ukraińskiej literatury. Wspaniale recytował szewczenkowskiego *Kobzara*:

— Rewe ta stohne Dnibr szyrokyj, serdytyj witer zawywa,

— Do dołu werby hne wysoki, horamy chwyłu pidijma. i zapalał się przy ziomku — Iwanie Franku. Ponieważ „Mychaśku” był dobrym człowiekiem i znał historię, której uczył ostry prof. K. — naciągaliśmy go często, by nas do niej przygotowywał. Dobroduszny pyknik wzdychał, ale nigdy nam nie odmawiał, za co darzyliśmy go wyjątkową sympatią. Przez parę miesięcy lekcje geografii prowadziła u nas pani mgr Stefania Atamańczuk, bardzo młoda, świeżo po studiach, typowa ukraińska czarnobrewa dziewczyna, wielkiej urody, o długich czarnych kosach. Zaraz też wyszła za mąż za Polaka inż. Sulikowskiego, postawnego blondyna, oficera rezerwy W.P. Była to piękna para, zwracająca ogólną uwagę.

Z kolegów Ukraińców najwięcej lubiłem Jurka Wygnańca, Gienia Turczyna, Dreбота i Stefana Maciuraka, z którymi po nauce grywałem w piłkę nożną. Sympatyczni byli też wiejscy, niezamożni chłopcy: Mykoła Janiw, Wasyl Onyszko i Dmytro Kmit, którzy musieli naukę przerwać wskutek braku pieniędzy na czesne. Nie pamiętam bójek czy starć z powodów narodowościowych, choć tłukliśmy się co dzień o ważniejsze sprawy: oto ten czy ów nie dał odpisać, nieskutecznie podpowiedział albo źle wyłożył piłkę na polu karnym. W letnie niedziele jeździliśmy czasem na wybieczki w pobliżu Gorgany, w okolice Skolego, Sławska i Ławocznego, gdzie rano zazwyczaj uczestniczyliśmy w Mszach św. w wiejskich cerkwiach. Niezapomniany był pobyt na obozie harcerskim w Mikuliczynie już na terenie Czarnohory. Kto widział Huculów, słuchał ich pieśni i trembit, i oglądał, jak płyną rzeki Prut i Czeremosz, ten będzie to pamiętać przez całe życie.

Wieś poddrohobycka była ukraińska w 90%, tylko Rychceice były polskie, a Neudorf i dalej położony Josefsberg — niemieckie. Stamtąd właśnie „Szwabka”, stara Schützowa, przynosiła nam masło i sery, a gdy zmarła, Mama zaczęła kupować w ukraińskiej spółdzielni „Masłosojuz” gdzie nabiół był droższy, ale najlepszej jakości. Mimo że większość sklepów prowadzili Żydzi, słodycze kupowaliśmy często u „Hrycia” Wesołowskiego w Rynku Głównym, który miał u siebie doskonałe wyroby lwowskiej firmy Zalewskiego. Nie było lepszych wędlin jak w sklepach rodziny Milanów, z których część to Polacy, a część to Ukraińcy. Nikt z klientów nie wiedział zresztą „kto jest kto” bo wszyscy Milanowie mówili biegle obu językami. Rowery naprawialiśmy u Ukraińca p. Michała Kuki, buty u p. Borysa, jednym z lekarzy, do którego chodziliśmy był dr Jaremcyszyn, a wyrostek operował mi inny ukraiński lekarz, p. dr Romaniak. Doglądały mnie wtedy w szpitalu siostry zakonne bazyliańki. Szefem mojego ojca w państwowej rafinerii nafty „Polmin” był p. mgr Stefan Łepki, bratanek



wybitnego poety ukraińskiego i profesora UJ Bohdana Łepkiego. Laboratorium fabrycznym kierował inż. Jarosław Sereda, później-  
szy deputowany do Rady Najwyższej ZSRR, kapelmistrzem orkiestry zakładowej był też Ukraińiec p. Teodor Barnycz. Piękną melodią: — *Po górach, dolinach rozlega się dzwon* graną we wszystkie niedziele maja, zaczynały się poranne koncerty pieśni maryjnych pod jego batutą.

Kontakty z Ukraińcami były więc codzienne, normalne, poważnie życzliwe, często serdeczne, mimo, że na rok przed wojną 1939 r. zaostrzył się stosunek ówczesnych władz do Ukraińców na tle pobliskiej Rusi Zakarpackiej i przenikających wpływów hitlerowskich. W szkole pojawił się wtedy nowy nauczyciel, który pewnego dnia po ostatniej lekcji nakazał: „Wszyscy Polacy zostają”. [---] [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)]. Na lekcjach z wyraźnym zadowoleniem obniżał noty Ukraińcom i Żydom, nawet tym najlepszym. W czasie okupacji — już jako Volksdeutscher „pracował” w Arbeitsamcie nad zapewnieniem Rzeszy siły roboczej. Gdy go w 1945 roku spotkałem w Krakowie, mówił żarliwie o konieczności odbudowy kraju. Po raz pierwszy miał rację, ale nie wyglądało to przekonywająco. Więcej go nie widziałem.

Większości zwykłych ludzi obu narodowości obce i wstrętne były akty terroru, którego ofiarami padali — jak to zwykle bywa — ludzie niewinni. Wieści o tych rzadkich wprawdzie ale głośnych wydarzeniach przyjmowano z lękiem i wstydem za swoich, choć nie brakło na marginesie obu społeczności jednostek gloryfikujących zamachy i pacyfikacje.

Także i w czasach radzieckich, gdy chodziłem do szkoły nr 8 (1939—1941), nie było wrogości między zwykłymi Polakami i zwykłymi Ukraińcami, nie było jej także i potem w czasie okupacji hitlerowskiej na tych terenach (1941—1944), chociaż dziwnymi nieraz zakrętami biegly ówczesne wydarzenia.

Już w pierwszych dniach lipca 1941 r. grupa nacjonalistów ukraińskich utworzyła w Drohobyczu swoje władze, obsadzając kierownictwo niektórych urzędów, wydając odezwy i dziennik „Wilne Słowo”, głoszący powstanie państwa ukraińskiego, sprzymierzonego z III Rzeszą. Wśród ludności ukraińskiej były jednostki pełne zapału do tej idei, ale ogół (o czym się wielokrotnie przekonałem) zachowywał się milcząco i nieufnie. Widziałem grupki witające kwiatami przechodzących dalej żołnierzy Wehrmachtu („Bitte ówity! Was?, dla was, dla was” — śmiałyśmy się wtedy z tych gorliwców). Rychło się rozczarowali. Już 1 sierpnia 1941 r. Niemcy włączyli tereny b. województwa lwowskiego do General-

nej Guberni jako nowy Distrikt Galizien, podporządkowany rządowi w Krakowie, rozpedził władze ukraińskie (pozostawiając jedynie dra Kostrzemskiego na stanowisku prezydenta miasta) i zamknęli „Wilne Słowo”. Odtąd Ukraińcy mogli sobie czytać gazdzinówkę po ukraińsku „Hołos” („Głos”), a my gazdzinówkę po polsku „Gazetę Lwowską”, redagowaną przez znanego polskiego pisarza Stanisława Wasylewskiego, który do swego przyzwoitego dotąd życiorysu dopisywał nową kartę — kolaboracji.

Mimo starań okupanta tylko nieliczne jednostki wśród Ukraińców, w zasadzie przestępcze lub ogłupione, wstępowały do policji (np. mój kolega szkolny W.) lub SS. Werbunek do dywizji SS Galizien w ukraińskim oddziale Baudienstu, którego byłem świadkiem, przyniósł zaledwie dwa zgłoszenia. Na wiosnę 1944 r. czytałem na rynku w Drohobyczu plakat hitlerowski grożący rozstrzelaniem 20 Ukraińców „należących do organizacji Bandery” (nacjonalistycznej) o ile do dni 7 nie znajdą się zaginieni Niemcy: komendant Baudienstu Zeitler, majster firmy Hoch-Tief Bau — Hohmuth i magazynier z „Polminu” Volksdeutscher Guttwein, którzy wybrali się na ryby nad Dniestr i tam — jak się później okazało — zostali zabici. W tym czasie zacząłem pracować w „Polminie”, najpierw fizycznie, potem w biurze prowadzącym sprawy osobowe i żywnościowe jako praktykant. Moim szefem był mgr praw Światosław Kocyba, a 3 inni Ukraińcy (Kuba Borys, Mykoła Czerewko i Myrosław Zeles) oraz paru Polaków było moimi starszymi kolegami. Wszyscy odnosili się do mnie życzliwie, wprowadzając mnie w sprawy i normalnie po ludzku pomagając mi w trudnościach, których nie brakło. Nikt z nich nie entuzjazmował się zwycięstwami hitlerowskimi, a Czerewko o policjantach ukraińskich w służbie hitlerowskiej i o Bahnschutzach — Polakach powiedział kiedyś trafnie, gdy wracaliśmy razem z pracy: — „Ce (to) nasza hołota, a ce wasza hołota”. Jedynym zdeklarowanym i wytrwałym hitlerofilem (obok policjanta W.) wśród paru setek znanych nam osobiście Ukraińców drohobyckich był inż. S., którego córki witały w 1943 r. gubernatora Franka. Ich fotografia „na tle” uśmiechniętego generalnego gubernatora wisiała na wystawie u fotografa w rynku aż do lata 1944 roku.

Przedstawiając tu zgodne na ogół współzycie obu narodowości na tych terenach nie można pominąć spraw o największym rozgłosie i najboleśniejszych: napadów przestępców narodowości ukraińskiej na pojedyncze domy polskie. W Drohobyczu ich nie było, ale znam 2 takie przypadki opowiedziane mi przez bezpośrednich świadków. Moja ciocia uciekła z rodziną na wiosnę 1944 r. ze Szkrobotówki na Wołyniu do nas na kilkanaście minut przed napadem i spaleniem ich domu. Ale ostrzegł ich w porę i urato-

wał im życie sąsiad — Ukrainiec Mytrofan. Mój drużynowy z harcerstwa mgr K. utracił w Turcji nad Stryjem swą świeżo poślubioną młodszą żonę (starszą siostrę znanej współczesnej aktorki), ale znowu pomogli mu okoliczni chłopcy ukraińscy, którzy znaleźli go nad ranem poranionego w kartofliaku i przewieźli go do szpitala. Gdy dodam do tego jeszcze, że sam mgr K. był Polakiem — synem Ukrainki i Polki — zobaczymy, jak niesłychanie skomplikowane były to sprawy i że żadne nalepki w rodzaju: „my biali a oni czarni” — pasować tu nie mogą.

Dla mnie, długoletniego świadka tych wydarzeń, obraz tych czasów i ludzi wydaje się klarowny: nie było nienawiści narodowościowej między znaczną większością Polaków i Ukraińców, i ta zdecydowana większość jednych i drugich współżyła ze sobą w zgodzie. Natomiast mniejszości obu społeczeństw (może 10—15%) to szowiniści, gotowi do ataków i gwałtów. Byli oni znacznie głośniejsi od większości, stąd więcej ich było słyhać i wtedy, i potem. Gorzej, że to właśnie ich opinie przedostały się do tradycji obu narodów i do ich świadomości historycznej z krzywdą jednych i drugich.

[---] [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)].

Od tysiąca lat jesteśmy sąsiadami Ukraińców i będziemy nimi nadal. Powinniśmy wiedzieć o nich więcej niż wiemy. A przynajmniej tyle, że Ukraińcy są wielkim, liczniejszym od nas narodem, o starej, wywodzącej się z Bizancjum kulturze, o długiej często wspólnej z nami historii, w której więcej było pokoju i współpracy niż walk. Że dziś pewna, niewielka ich ilość żyje i pracuje uczciwie wśród nas jako obywatele tego samego kraju — PRL. Że w ramach ZSRR — Ukraińcy mają swoją republikę, setki pięknych miast, duży przemysł, liczną inteligencję, urodzajną ziemię i miliony prostych, przyzwoitych ludzi.

Nienawiść zatrała kiedyś krew p o b r a t y m c z a, dziś nie powinno być nawet jej śladu.

Kraków, 18 stycznia 1984

Jerzy Grabszewski

## KLASZTOR W WALII

Było to przed blisko trzydziestu laty, gdy skończyłem właśnie niedawno studia w Sorbonie i rozglądałem się za jakimś choćby nawet przejściowym zajęciem, o co we Francji nie było wtedy tak łatwo. Jeden z przyjaciół mego ojca, opat — z grecka archimandryta — unickiego klasztoru Ty-Mair w Walii, zaproponował mi, bym na kilka miesięcy przyjechał do nich jako bibliotekarz, sekretarz i sławista od różnych poruczeń.

Ojca Kreuzę poznałem przelotnie w Paryżu kilka miesięcy wcześniej. Uchodził za wielkiego oryginała i sama już jego postać miała w Paryżu wszelkie znamiona oryginalności. Na wyrudziałym habicie królowała potężna, zmierzwiona siwa broda, sponad niej po obu stronach mięsistego nosa błyskały w oczach iskiarki figlarnego humoru. W towarzystwie polskim lub ukraińskim postać ta, a jeszcze bardziej bezpośredni, dobroduszny, niemal jowialny sposób bycia przywodził na myśl jakichś kwestarzy bernardyńskich lub bazylikańskich z *Pana Tadeusza* czy z Henryka Rzewuskiego.

W towarzystwie francuskim zdarzało się z kolei usłyszeć odeń w nieskazitelnej skądinąd francuzczyźnie tę czy inną wypowiedź wcale antyklerykalną („Pan nie lubi klechów? Ja też nie...”) i to nawet pod adresem osób postawionych wyżej w hierarchii („Arcybiskup X sądzi, że łaska Boża to taka maszyna parowa, którą się kieruje jak chce”). Od Ojca Archimandryty usłyszałem też po raz pierwszy, że Rzym jest pełen grubych prałatów, zaś parafie wiejskie wokół miasta pozostają nieobsadzone z powodu braku kandydatów. Tolerancję objawiał natomiast wobec religijności ludowej, nie tylko wschodniej, a nawet wobec jej różnych nieortodoksyjnych interpretacji. Kiedyś na przykład, w rozmowie o La Salette (którego był gorliwym czcicielem), nawiązałem do szerszego tematu, tych licznych we Francji źródeł, których boginki czcili już Celtowie i zapytałem, może nieco zuchwale, czy nie sądzi, że źródła takie mogą być po prostu miejscem emanacji jakichś nieznanych nam bliżej sił nadprzyrodzonych, które każdorazowa wyobraźnia — czy też może precyzyjniej niemożność innego wyobrażenia sobie — ubiera w kształty boginki lub Matki Boskiej. Ojciec Archimandryta nie odrzucił tej myśli *a priori*, lecz raczej starał się zastanowić, jak rzeczywiście mogli zjawienie się Matki Boskiej rozumieć i interpretować pogańscy Celtowie.

Nic dziwnego, że miał też szczęście do oryginałów. Z owego

spotkania w Paryżu pamiętam jakąś wyprawę na szóste czy siódme piętro do francuskiego księdza, który mieszkał tam ze swym psem wśród stosu szpargałów i który mi tłumaczył, że Kościół nie wypowiedział się jeszcze *ex cathedra* na temat nieśmiertelności zwierząt, że wolno więc, nie popadając w herezję sądzić, że psy również mają nieśmiertelną duszę.

Zarówno rubaszność bernardyńska, jak i ów przyciągający a co najmniej intrygujący Francuzów „antyklerykalizm” były jednak tylko zewnętrznym aspektem tej postaci. Dłuższa i poważniejsza rozmowa wydobywała na powierzchnię ogromne odczytanie, zdumiewająco rozległą wiedzę teologiczną i historyczną. Gdy się go o jaki temat zahaczyło, zwłaszcza z zakresu Kościoła Wschodniego, otrzymywało się z miejsca cały odczyt. To samo dotyczyło świętych. Zwłaszcza o Unii potrafił mówić godzinami. Ale i Walijszykom potrafił powiedzieć o historii chrześcijaństwa w ich kraju, poczynając od św. Dawida, patrona Walii, dużo więcej niż sami wiedzieli. Orientował się nie tylko we wszystkich ukazujących się publikacjach religijnych, ale też jakby przeczuwał nadchodzące w Kościele prądy czy zmiany.

Słyszałem to wszystko po raz pierwszy i odkrywało się przede mną nieznanne i nieprzeczuwane nawet bogactwo historii Azji Mniejszej, Bliskiego Wschodu, ale też Polski i Rusi, jak również usiłowań unijnych ostatniego stulecia we Francji, Holandii i Belgii. Łączył tę wiedzę z żarliwą, dziecinną wprost wiarą, a także kultem Najświętszej Marii Panny i świętych, nie tylko intelektualistów, jak powiedzmy święty Tomasz z Akwinu, ale również — całkiem dla mnie zaskakującym — kultem św. Tereski (tak ją zawsze nazywał), o której mówił tak, jakby to była młoda dziewczyna, z którą się często spotykali, rozmawiali a nawet przekomarzali. Być może tu też było źródło jego tolerancji wobec wierzeń ludowych, wywodzących się z równie mocnej i głębokiej wiary prostaczków.

W stosunku do Kościołów instytucjonalnych był bowiem, trzeba przyznać, mniej tolerancyjny. Wybaczał wprawdzie herezję indywidualnym anglikanom, ale zarówno do Kościoła anglikańskiego, jak i do kontynentalnego protestantyzmu odnosił się więcej niż z rezerwą. W przeciwieństwie do zachodnioeuropejskiej tolerancji, która bywa nieraz formą absolutnej obojętności religijnej, u Ojca Archimandryty obojętności nie było za grosz. Gdy opowiadał o swych licznych podróżach po Anglii lub Niemczech, odczuwało się jego niemal fizyczny ból na myśl, że w tylu miejscowościach, w tylu świątyniach tamtejszych nie odbywa się tajemnica przemiany chleba i wina w prawdziwe Ciało i prawdziwą Krew. Czuło się, że bolą go dotychczas rany, zadane przez szesnastowieczny

rozłam. Tym bardziej bolał go oczywiście rozłam między Kościołem zachodnim a wschodnim i tu było zapewne jedno ze źródeł jego działalności unijnej.

Do Ty-Mair („Domu Marii”), położonego w północnej Walii o kilkanaście kilometrów od morza, przyjechałem w początku marca. Jadąc z Londynu wysiadłem na nadmorskiej stacyjce. Od Morza Irlandzkiego dął przejmujący, lodowaty wiatr. W klasztorze było ciepło i przytulnie, dostałem gorącą kolację czy też późny obiad. Brat kucharz, konwertyta-murzyn z Jamajki, przyjął mnie jak długo oczekiwanego gościa. Od razu poczułem się w domu.

Klasztor mieścił się w obszernym starym dworze z końca ubiegłego stulecia, otoczonym sporym parkiem: niewiele drzew, ale za to prawdziwe angielskie trawniki, na których gdy przyszła wiosna kwitnęły kępami żółte żonkile. Dalszy pejzaż też był angielski: do wioski szło się przez most na strumieniu, pola były starannie ogrodzone, na furtkach widniały tabliczki PRIVATE, co się wyklada „wstęp wzbroniony”, ale ścieżek do spacerów było dość. Wszędzie rosły piękne drzewa. Wioska składała się z niewielkich, czyściutko bielonych domków, zwanych *cottage'ami*, jedynym bodaj większym budynkiem był dom modlitwy metodystów, głównego wyznania w tym kraju. Na domu duża tablica z napisem po walijsku. We wiosce oraz w pobliskim mieście na ulicy słyszało się tylko ten język.

Skąd metodyzm? Zawzięta walka z Kościołem trwała tu nieprzerwanie od czasów Elżbiety I (zwanej przez brytyjskich katolików niedarmo Elżbietą Krwawą). Ostatni męczennik katolicki zginął poćwiartowany w roku 1679, lecz Walijszczyki choć katolicyzm utracili, religii państwowej z jej obcym językiem nie przyjęli. I dopiero sto lat później, gdy ucisk religijny zelżał, metodyzm, szerzony przez kaznodziejów walijskich, objął w krótkim czasie, jak pożar na suchym stepie, ten wyschły religijnie kraj i odebrał go oficjalnemu Kościołowi. Także i o tym dowiedziałem się od Ojca Archimandryty.

Wewnątrz domu atmosfera nie była jednak angielska ani walijska. Modlitwy przy stole odbywały się według obrządku bizantyńsko-słowiańskiego, podobnie też nabożeństwa popołudniowe i wieczorne (z jutrzni i innych nabożeństw porannych byłem jako gość zwolniony). W niedzielę Msza święta śpiewana, zwana po ukraińsku Służbą Bożą, trwała co najmniej dwie godziny, ale nie przypominam sobie, by mi się kiedykolwiek wydała za długa. Być może przyczyniła się do tego szczególnie, jedyna w swoim rodzaju żarliwość, z jaką Ojciec Archimandryta odprawiał Najświętszą Ofiarę, oraz jego niedługie, proste, ale zawsze głębokie i celne kazania.

Pozostała mi z tego czasu znajomość kilku najważniejszych modlitw cerkiewno-słowiańskich, zwłaszcza unickiej wersji *Zdrowaś Mario* wraz z drugą częścią wziętą z liturgii bizantyńskiej, której całość brzmi jak następuje:

*Bohorodyce Diwo, radujsia, obradowannaja Marije, Hospod' z Toboju, blahoslawlenna Ty w ženach i blahoslawten plod czrewa Twojeho, jako rodyla jesy Isusa Chrysta, Spasa Izbawytela duszam naszym. Czesniszuju Cheruwym i slawniszuju bez srawnienija Serafym, bez istlinija Boha Słowa roższuju, suszczuju Bohordyciu Tja wetyczajem* (w moim nieudolnym przekładzie: ...i błogosławiony owoc żywota Twojego, jako że porodziłaś Jezusa Chrystusa, Zbawiciela, Odkupiciela dusz naszych. Bardziej godna czci niż Cherubinowie i bez porównania bardziej godna chwały niż Serafinowie, Tę która bez skazy-porodziła Boga Słowo, jako prawdziwą Dziewicę Cię wysławiamy).

Nie zapamiętałem natomiast niestety jednej z najpiękniejszych modlitw świata chrześcijańskiego, akatysty do Najświętszej Marii Panny, którego urok w starej cerkiewnej wersji tylko w przybliżeniu oddaje nowy przekład polski.

Klasztor miał być w założeniu Ojca Archimandryty zaczątkiem nowego zgromadzenia, opartego kanonicznie na Trzecim Zakonie św. Dominika. Jego hasłem było: „*Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam et gloria tua veniat super nos*”, a jedną z głównych zasad powszechność Kościoła, stąd wieloobrzędowość. Zgromadzenie postawiło sobie trzy cele: kontemplację, wiedzę Boską (teologię) i nauczanie tej wiedzy słowem i pismem, a wreszcie „*ducha miłości i apostołstwa stosowanego wobec wszystkiego (ludzi czy spraw), co jest ułomne, wzgardzone czy odtracone*” (tak dosłownie według tekstu Ojca Archimandryty, który pełnym przypadkiem trafił przed kilku dniami do mych rąk). Dla każdego z tych celów projektował Ojciec Archimandryta specjalne domy: domy kontemplacyjne, przez które każdy musiałby przejść, a niejeden mógłby w nich na stałe pozostać, domy wiedzy i apostołstwa wiedzy czyli „*księżnic wiedzy religijnej*”, poświęcone dziejom łaski w ludzkości i badaniu całej kultury z punktu widzenia obecności łaski. Miały to być „*biblioteki par excellence naukowe i twórcze, dla wypracowania nowej gałęzi teologii, ideologii religijnej tak zwanej ekumenicznej*”. A wreszcie trzeciemu celowi służyć miały sanatoria duchowe, w których by dusze bez względu na pochodzenie czy wyznanie, a potrzebujące naprawy serca, mogły znaleźć czasową przystań.

„Oprócz nabożeństwa mszalnego — pisze dalej Ojciec Archimandryta — tego centrum i *exemplar* wszystkiego, transsubstancjacji duszy i społeczności, praktycznie także wyrażonej w tym

wschodnim pozdrowieniu: »Chrystus pomiędzy nami jest i będzie«, duchowej kolektywności, zgromadzenie odznacza się specjalnie nabożeństwem do Krwi Chrystusa, co wciąż obiega w nas i w świecie, do Matki Boskiej Chwałebnej w Jej Wniebowzięciu, w tym pierwszym spełnieniu wszystkich obietnic Chrystusowych dla ludzi, do dusz czyścowych, chórów anielskich, Doktorów Kościoła, świętych papieży i dziewic. Będzie propagować jak najczęstsze Komunie Święte, poznanie Pisma Świętego, liturgii Kościoła i historii kościelnej, zawsze z zabarwieniem etnologicznym i socjologicznym. Jednym słowem chodzi tu o czynne wprowadzenie w Świętych Obcowanie».

Te ostatnie zdania (choć zamiast o etnologii mówimy dziś raczej o tożsamości i o kościołach lokalnych) nie straciły chyba nic na aktualności, dają nawet nieoczekiwane a głębokie teologiczne uzasadnienie dla dzisiejszych wysiłków w tym kierunku.

Po południu uczyłem po cerkiewno-słowiańsku księdza de L., młodego jeszcze Francuza, porządkowałem obszerną, z wielkim rozmachem zakrojoną bibliotekę i zagłębiałem się przy okazji w podsuwane mi przez Ojca Archimandrytę dzieła, poświęcone historii Kościoła Wschodniego, Unii i schizmy. Wśród nich były też studia Franciszka Dvornika, wybitnego historyka, z pochodzenia Czecha, duchownego obrządku łacińskiego i profesora na jednym z uniwersytetów amerykańskich. W świetle tych publikacji historia schizmy, a zwłaszcza owego definitywnego zerwania z roku 1054, przedstawiała się mniej jednoznacznie, bardziej jako skutek różnorodnych nieporozumień, niekonsekwencji i małostkowych nieraz rywalizacji niż złej woli jednej lub drugiej strony. Wydaje się zresztą, że prace ks. Dvornika, ogłaszane niemal wyłącznie po angielsku lub francusku przygotowały w jakiejś mierze grunt pod późniejsze wydarzenia soborowe i posoborowe, zakończone obopólnym zdjęciem owej nieszczęsnej klątwy z roku 1054.

Od Ojca Archimandryty dowiedziałem się przy tej okazji, że do Kijowa schizma dotarła o wiele później, lub może ignorowano ją świadomie, jak świadczy między innymi święto przeniesienia relikwii św. Mikołaja (zgodnie z obyczajem rzymskim), które mogło być wprowadzone dopiero po roku 1087, gdy relikwie te krzyżowcy przewieźli z Azji Mniejszej do Bari we Włoszech.

Do moich obowiązków należało też sekretarowanie Ojcu Archimandrycie, co dawało okazje do wielu i bardzo różnych rozmów. O sobie mówił mało, wiem więc tylko tyle, na podstawie tych czy innych opowiadań, że nazywał się naprawdę Rzewuski i że przybrał jako nazwisko siedemnastowieczny pseudonim jednego z wybitniejszych obrońców Unii, archimandryty klasztoru Najśw. Trójcy w Wilnie, a następnie generała zakonu bazylianów, Leona



(Lwa) Rzewuskiego. Przynależał do obrządku łacińskiego, ale miał prawo odprawiania Mszy św. w obu obrządkach.

[---] [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)].

Gdy przysła wiosna i zaświeciło słońce, zapoznawałem się w wolnych chwilach z krajobrazem walijskim, to idąc przez most w stronę wioski — sploszyłem tam raz nieznanego mi wielkiego ptaka wodnego, czyżby jakiś gatunek czapli? — to znów ścieżką do góry zaraz za klasztorem, którą wychodziło się na jakieś pastwisko czy nieużytki, gdzie rosły krzaki żarnowca i gdzie można było spacerować kilometrami. W powietrzu czuło się orzeźwiająca bliskość morza. W parku tymczasem ojciec de L., uzbrojony w wielkie nożyce, podstrzygał żywopłot, albo przechadzając się po alejkach czytał brewiarz, a bracia pracowali w ogrodzie lub rąbali drzewo na podwórzu.

Nie wszystko w klasztorze, a zwłaszcza poza nim, toczyło się tak bez troski. Jako sekretarz musiałem też pisać listy pełne namiętnych polemik, kierowane niekiedy do osobistości postawionych bardzo wysoko. Patrząc na płomienne oczy i rozwichrzoną brodę Ojca Archimandryty myślałem sobie niekiedy, że tak chyba musieli wyglądać wielcy mężowie greckiego monastycyzmu i wydawało mi się, że może choć trochę lepiej rozumiem atmosferę ich równie namiętnych sporów, na dnie których leżała równie żarliwa wiara i równie głęboka troska o dzieło zbawienia.

Lecz częściej jeszcze z postaci Ojca Kreuzy promieniował jakiś niemożliwy do wytłumaczenia i do opisanego charyzmat, którym przyciągał do Kościoła, do Unii lub do swego klasztoru osoby z całkiem różnych horyzontów geograficznych, społecznych i religijnych. Wspomniałem o nawróconym Murzynie z Jamajki, ale ludzi takich było bez przesady setki, jedna z osób, która tę działalność przez wiele lat z bliska obserwowała, mówi wprost o tyśiącach. Trudniej na pewno niż z naszym Murzynem-kucharzem było z wieloletnimi niepraktykującymi katolikami. Nie darmo nazywali Ojca Kreuzę w Walii „duszołapem”, tak jak przed laty świętego Jozafata Kuncewicza. A swoją drogą musiał mieć niemały dar przekonywania, jeśli udało mu się przekonać do założenia klasztoru w Walii nie tylko ówczesnego wizytatora apostołskiego Ukraińców ks. biskupa Buczkę, ale też znanego z trzeźwo-

ści i bynajmniej nie skłonnego do chwilowych sympatii i łatwych zachwyków kardynała Tisseranda.

Że wewnątrz klasztoru Ojciec Archimandryta był autorytetem, rozumiało się samo przez się, choć na co dzień zachowywał się nie tylko bardzo powściągliwie, ale wręcz z pokorą. Gdy czytamy w żywocie kogoś ze świętych, że ostatni kawałek chleba lub ostatni płaszcz oddawał biednym, to może się nam nieraz wydać, że mamy do czynienia z toposem hagiograficznym, bo zapewne w domu czekał na niego drugi płaszcz, nie mówiąc już o chlebie. Ojciec Archimandryta praktykował skrajne ubóstwo, wystarczyło spojrzeć na jego habit. Mimo że dary i datki przychodziły z Anglii, z Ameryki, z Kanady, to nie przypominam sobie, by wydawał coś na siebie, choć pamiętam, że nie umiał przejść obok żebraka, by się nie zatrzymać (na takich ludzi żebracy mają oko).

Chociaż nie, była jedna dziedzina, w której nie umiał oprzeć się pokusie: kupował książki, oczywiście religijne, głównie z teologii i historii Kościoła. W bibliotece mego ojca w La Combe pod Grenoble zachował się szereg tomów opatrzonych zamasztysem podpisem *Kreuz*, które kupił w Grenoble podczas któregoś z krótkich tam pobytów, a potem zostawił. A więc może kupował nie tyle dla siebie co raczej dla innych? Gdyż podobną rozrzutność i brak troski o swą własność okazywał również w dziedzinie twórczości pisarskiej. Jedna z jego książek ukazała się pod pseudonimem Włodzimierza Dołęgi, artykuły pod różnymi innymi pseudonimami, a może i anonimowo. O wydanie innych, napisanych i gotowych do druku, nie troszczył się zgoła, jakby to wszystko było zupełną marnością wobec spraw naprawdę ważnych.

Kiedyś spytałem, bardzo zresztą ostrożnie, jednego z braci, syna chłopskiego spod Lwowa, czy nie warto by namówić Ojca, aby sobie sprawił nową sutannę. Ta, którą nosił, wydawała mi się wprost nieprzyzwoicie stara i, co tu dużo mówić, brudna. Brat spojrział na mnie ze zdziwieniem, a może i nie bez zgorzienia, i wyjaśnił jako rzecz absolutnie zrozumiałą, że taki poplamiony habit, a tym bardziej niepielegnowana broda, jest najlepszym świadectwem pogardy dla świata, godnym najwyższego uznania, ba, jest może nawet oznaką świętości.

Słowa te przeniosły mnie nieoczekiwanie w zamierzchłe, jak mi się wydało, wieki wschodniej ascezy. Skąd się te wyobrażenia wzięły u młodego człowieka, który odbywał dopiero nowicjat, a którego przeżycia ograniczały się do hitlerowskiego obozu pracy przymusowej i kilku lat powojennych w Niemczech, a potem w Anglii? A więc istnieją może jakieś głębsze warstwy podświadomej tradycji i może one także łączyły Kościół unicki z jego po-

przednikami z monasterów i eremów w Grecji czy na górze Athos? I czy nie do nich należało i należy nawiązywać w pracy nad unią kościołów?

\* \* \*

Gdy tak spoglądam wstecz na ten krótki stosunkowo pobyt w Ty-Mair, wydaje mi się, że był to jedyny w swoim rodzaju podarunek, jaki można było ofiarować początkującemu sławie. I że każdy, kto zamierza się zajmować Rusią lub prawosławnym Bałkanem, powinien by odbyć taki staż, wprowadzający go do jakże przecież odmiennego świata tradycji i wyobrażeń chrześcijańskiego Wschodu.

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

2 lutego 1984

**Andrzej Vincenz**

**BARBARA CZAPLICKA**

## ZMIERZCH

*Wielebnemu Ojcu Kreuzie*

Książki pisze po polsku. Mszę śpiewa po rusku.  
I ze świętą Teresą gada po francusku.

Broda srebrem rozchwiana — gołębica biała.  
Lecz sandały — podarte. Sutanna — spłowiła.  
Od starości i biedy wyświecona w blaski:  
Zwykle, kwestarskie plamy życia z Bożej łaski.

Spotkałam Ojca wśród róż, w klasztorным ogrodzie  
W oczach posiwiiał błękit — jak zmierzch o zachodzie,  
Smutny i pełen lęku. Tak wiele dusz chorych.  
Ciężko ze złem ciemności o światło wojować.  
Zwoził taczkami cegły, ażeby budować  
Sanatorium psychiczne — dla wyklętych chorych.

Sterczał wśród róż gruz z cegieł — jak bezbronny szaniec.  
Wiatr z niepokojem targał drewniany różaniec  
I dzwon wzywał na pomoc Duszpasterską Pannę

Gdy siwy wieczór chłonał w błękitną hosannę —  
Taczki, cegły i starą, zgarbioną sutannę.

**Barbara Czaplicka**

Wiersz opublikowany w „Wiadomościach” nr 21 (529) z 20 maja 1956  
przedrukujemy za zgodą Autorki, której serdecznie dziękujemy.

WIESŁAW JUSZCZAK

## CZY ISTNIEJE MISTYCZNA SZTUKA?

Czy istnieje mistyczna sztuka? Gdybyśmy się ograniczyli do powierzchownego tylko obserwowania rozpowszechnionych językowych praktyk, trudno by było przeczyć. Mówi się o takiej sztuce. Mówi się o dziełach mistycznych i o mistycznych treściach dzieł, o artystach mistycznych lub o artystach-mistykach, o mistycznych fazach w rozwoju jakiejś twórczości. Określa się tak zjawiska współczesne, a zarazem w minionych epokach szuka się tego, co albo tak samo było określane, albo co teraz określeniem takim dałoby się objąć, co mogłoby uzasadnić czy potwierdzić aktualne potrzeby. Często bowiem użycie owego przymiotnika zdaje się raczej być wyrazem potrzeb, niż odzwierciedleniem stanu faktycznych dokonań. W uporczywym wywoływaniu nazwy, tej nazwy zwłaszcza, upatrywać trzeba nie do końca uświadamianych tęsknot, nazbyt pospiesznego jak gdyby szkicowania programu, który rodzi się z konieczności kompensacji, który się musi wyłonić w poczuciu braku. Na pewno jest prawdą, że podobna ocena sytuacji dzisiejszej może wypływać z niedostatecznego wobec niej dystansu. Lecz ocenę taką sugerują też i umacniają historycznie oddalone analogie.

Pod pewnymi względami obecny czas przywodzi na myśl okres wcześniejszy o stulecie, okres formowania się symbolizmu. Okres, kiedy gwałtownie usiłowano przerzucać pomosty pomiędzy sztuką a doświadczeniem religijnym. Spowodowane to było licznymi przyczynami, z których nie wszystkie są w równym stopniu uchwytnie, nie wszystkie interpretowane tak samo. Wedle rozpowszechnionego, w miarę oczywistego schematu symbolizm, jak i szerszy odeń cały nurt modernizmu, czyli „odnowy sztuki”, był dość prosto dająca się przedstawić reakcją na realizm i naturalizm dziewiętnastowieczny. Był przede wszystkim próbą przewyższenia ich jawnych ograniczeń. Jako ograniczenie odczuwano założoną komunikatywność artystycznego przesłania, związaną z tym czytelność języka i pospolitość motywów tematycznych. Ten swoisty demokratyzm dzieła miał między innymi źródło w ideach

społecznej roli sztuki, co przeciwnicy realizmu nie bez racji odczuwali jako umniejszenie jej autonomii. Postawę realistów cechował wreszcie gorączkowy aktualizm, poddanie się teraźniejszości, co wywoływać miało obojętny stosunek do tradycji. Z punktu widzenia reformatorów twórczość uwieczniona tu była w ciasnych granicach doraźnego reportażu, a jej normy ustalane na miarę gustów i zdolności pojmowania najprzeciętniejszego odbiorcy. Oko artysty, wobec tak określanych zadań, ustępowało przed fotograficznym obiektywem, który właśnie zyskiwał popularność, a dokładniej, bezstronnie, z mniejszym udziałem deformującej wyobraźni potrafił opisać jedyny przedmiot godny opisu i do opisanie możliwy: rzeczywistość jednorodną i jakby jednowymiarową, w kilku znaczeniach słowa „płaską”, poznawalną i opisywalną bez reszty. Rzeczywistość daną wyłącznie teraz i daną wyłącznie zmysłowo.

Jeśli by spełnienia trzymały się wiernie litery programu, jeśli by też nakreślony program wyczerpywał ważniejsze aspekty realizmu i pokrewnych kierunków, symbolizm byłoby łatwo scharakteryzować. Byłaby to sztuka broniąca się przed powszechnością albo „umasowieniem”. Znajdująca po temu środki w erudycyjnie nagromadzonych pokładach bliskiego i najodleglejszego, oryginalnego dziedzictwa. Ezoteryczny „neotradycjonalizm” odcinający się od potocznych nawyków percepcji i rozumienia. Byłaby to sztuka wolna od społecznych, politycznych, wychowawczych i moralizatorskich zadań. Wizjonerska, subiektywna, nie uznająca norm. Sztuka wreszcie, która „materializmowi” realistów musiałaby przeciwstawić jakąś możliwą i możliwie skrajną postać „spirytualizmu”. Wszystko to tylko po części mogło stać się programem, i jedynie po części program taki mógł zostać zrealizowany. Bo też samo urzeczywistnianie tak wyobrażanych celów dowodziło, że ani model zwalczanej sztuki nie był tak prosty, ani że prawa sztuki wysokiej nie uległy w realizmie takiemu pogwałceniu.

Ważne jest teraz, że cały ten spór przyczyniał się do przywoływania takich koncepcji twórczości i takich cech dzieła, które wyznaczają ów obszar „mystyczny”. Symbolizm nie dokonywał tutaj jakiegoś szczególnego odkrycia. Pod tym, między innymi, względem znowu stanowił nawrót do tendencji wcześniejszej o blisko sto lat. Był neoromantyzmem. W romantyzmie bowiem uchwycić się daje znowu czytelne objawy owego procesu. Tu artysta obwołany zostaje prorokiem, tu przyjmuje rolę kapłana, wtajemniczonego, posłannictwo wieszczą. Tu sztukę pragnie się nie tylko upodobnić, zbliżyć do religii, lecz i utożsamić z nią. Bo chce się sztuką religię zastąpić.

„Od romantyzmu termin »mystycyzm« został przywłaszczony

przez krytyków literatury i historyków, i stosowany do każdego, kto usiłował oswobodzić emocjonalne życie człowieka od ograniczeń konwencjonalnych lub wstecznych norm myślenia" — pisze Merton<sup>1</sup>. Był to więc już wtedy termin pozbawiony istotnych odniesień do religii, i już niesprowadzalny do czysto artystycznej sfery doświadczenia. I tak samo albo tym bardziej w symbolizmie znaczenie jego stawało się niestabilizowane. W jednym i w drugim momencie sugerowany związek sztuki z przeżyciem religijnym okazywał się pozorny, jeśli nie wręcz podejrzany. I w obu wypadkach zamierzone, a pośrednio odślaniane przez to słowo dążenie do uwolnienia sztuki od inwazji „życia”, dążenie do oczyszczenia sztuki za pomocą czy z pomocą religii okazywało się zawodne. Żadne relacje wykalkulowane, narzucone, zadane w poczuciu naruszenia związku tych dwu dziedzin, nie mogły i nie mogą tego związku przywrócić. Jego zaś rzeczywiste istnienie nie zależy ani od jakiejś dającej się zracjonalizować równowagi między nimi ustalonej i na zawsze obowiązującej, ani od podporządkowania jednej z tych dziedzin innej. Zależy ten związek od naturalnego jak gdyby, samorzutnego ładu właściwego każdej z nich, od trwania tego ładu, który określa odmiennosc i zapewnia odrębną autentyczność każdej z nich z osobna. I zależy też od odczucia i zrozumienia, i od poszanowania wewnętrznej swoistości każdej z tych dziedzin przy ich oglądaniu, przy podchodzeniu do nich z zewnątrz. Zwłaszcza wówczas, gdy niejako z głębi religii postrzegamy odległy, zamknięty wtedy obszar sztuki, lub gdy ze środka tego obszaru spoglądamy na ludzaco stąd niedosiężną dla człowieka, niepojmowalną i nieobjętą sferę religijnego doświadczenia.

Błąd symbolistów zarówno jak romantyków, jak i tych kierunków myśli, od których romantyzm był z kolei zależny, a które przewycięzał, ów błąd wynikał w znacznym stopniu z wiary w uzdrawiające rewolucjonizowanie kultury. W tym także sztuki. W tym zapewne też i religii. Błąd taki bierze się z fałszywego przeświadczenia, że wystarczy wiedzieć, aby skutecznie zmieniać. Już w tym mieści się przekonanie o poznawalności zjawisk, które można poddawać przekształceniom, i o dostatecznym ich poznaniu dla podjęcia odpowiednich działań.

Rewolucja zaczyna się zazwyczaj od burzenia porządku zastanego. Ale wyobraźnią burzących powodują zawsze obrazy jakiegos przyszelego porządku. I to obrazy urobione w całości lub w czę-

<sup>1</sup> T. Merton, *The Ascent to Truth*, London 1951, s. 46. Przekład polski (tu i niżej nieco uściślony w oparciu o oryginał) P. Parleja: *Współnacznka ku Prawdzie*, w zbiorze: T. Merton, *Szukante Boga*, Kraków 1983, s. 75.

ści z innych, przedtem danych. Rewolucjonistami francuskimi, na przykład, kierował wizerunek rzymskiej republiki, z którego wyretuszowano niewolnictwo. Można podejrzewać, że od nowożytności, jeśli nie wcześniej, wszelkie obrazy takich porządków czynnie projektowanych w przyszły czas, podsuwała konkretna wiedza o czasie przeszłym. Ścisłej: przeszłość zinterpretowana, interpretacja minionych zdarzeń, instytucji, stosunków społecznych, dzieł. Przedtem zaś podobnych i podobnie funkcjonujących obrazów dostarczała dziedzina przeszłości „ahistorycznej”, dziedzina mitu, mówiąc ogólnie. Dziedzina, której aktywność bynajmniej nie ustała z nadejściem epok „krytycznych”, epok przeszłości „udokumentowanej”.

Ponieważ burzenie jest niszczeniem, a łatwo zniszczyć jakąś rzecz (na pewien przynajmniej okres) także przez wycofanie jej z użycia i skazanie na zapomnienie, wolno przyjąć, że rewolucja to również gwałtowne wprowadzenie starego porządku w miejsce właśnie istniejącego. Cała różnica tkwi w tym, czy jawnie i świadomie, czy też bezwiednie lub w zakłamy sposób ulegamy przeszłości i z niej pochodzącym wzorom. Bo ulegamy zawsze jej i im. Czy konieczność zmiany uzasadniamy godnym rodowodem tego, co ma obowiązywać, czy też porywa nas wizja pozornie oryginalna, bez precedensu w dziejach, utwierdzająca nas w poczuciu postępu.

W obu wypadkach mamy do czynienia z przewrotem polegającym na narzucaniu wzoru idealnego. Stąd rewolucyjne reaktywowanie obrazu jawnie poświadczanego tradycją należy odróżnić od przywracania starego porządku. Przywracanie jest odwoływaniem się raczej do wzorów z żywej pamięci, z bezpośredniego lub bliskiego doświadczenia, wzorów niezbitcie realnych. Jest więc działaniem w oczywisty sposób wstecznym, którego błędność i nieskuteczność, którego złe konsekwencje daje się wykazać dowodami namacalnymi. Natomiast model rewolucji takiej krytyce podlegać nie może, choćby był już dawniej istniejącym, praktykowanym, przywoływanym w gotowej postaci. Odległość bowiem, która go dzieli od momentu powtórnej, albo uważanej za powtórnej, jego aktualizacji jest oddaleniem niezmiernym, nawet gdy ukazuje historyczny czas, oddaleniem mitycznym lub mitologizującym. Tylko, dodajmy jeszcze, oddalenie to nie ma nic wspólnego z nieprzekraczalnym dystansem archaicznego mitu. Nie ma służyć kontemplacji lecz akcji bardzo konkretnej i nadto, w ostatecznym rachunku, destrukcyjnej.

Taki charakter „ustanawiającego przewrotu” — powiemy tak, aby go odróżnić od żywiołowych, anarchicznie i po omacku w pierwszych zwłaszcza swych stadiach szukających drogi „pre-



wrotów burzących" — miało zdarzenie, które winno być uznane za początek cyklu europejskich artystycznych rewolucji w sensie ścisłym. Rewolucji: to znaczy świadomego, autorytatywnego, bezwzględniego, nagłego wprowadzania, żądania i egzekwowania zmian o umotywowanych przewidywalnych skutkach, mających na celu poddanie arbitralnej kontroli i gruntowne przeobrażenie zastanych sytuacji czy właśnie toczącego się spontanicznie procesu. Rewolucji artystycznej: to znaczy dokonywanej w sztuce, w imię samej sztuki, i wyłącznie z inicjatywy i przez ludzi sztuki — artystów, teoretyków, historyków, krytyków sztuki, oraz elitę odbiorców.

Owym zdarzeniem, które miało miejsce we Francji u schyłku siedemnastego wieku, było stworzenie i narzucenie kodeksu artystycznych norm, zwycięstwo skodyfikowanej wersji klasycyzmu.

W przewrocie tym (który, na przykład, *L'art poétique* Boileau ma tu przywoływać tylko jako jedno hasło czy „symbol” szerszych i nie samej literatury dotyczących zmian) i w bezpośrednim jego tle trzeba upatrywać źródeł i powodów osobliwego spadku napięcia i jakby rozproszenia sztuki w ostatnich trzech stuleciach. Tutaj zaczyna się odczuwać prawdziwie i w już „romantycznie nerwowy” sposób obcość sztuki i religii, co też przyczynia się do sztucznego ich zespalania, albo do wymiennego traktowania ich funkcji. Tu na początek nie obserwowana uprzednio ostrość różnicowania tego co dawne i co nowe w sztuce, wartościujące porównywanie współczesności z przeszłością, wiązanie z przyszłością zawsze dodatniego znaku. Dopiero tu, w gruncie rzeczy, ustala się wizja dwoistego, martwego i żywego dziedzictwa, rodzi się idea artystycznego kryzysu i postępu, koncepcja regulowania biegu wydarzeń, ingerowania w dotąd jakby biologiczny rozwój sztuki. Odtąd w miejsce samorzutnie formujących się naturalnych stylów powstawać będą rekonstruowane lub konstruowane umyślnie. A właściwie wielkie style o powszechnym zasięgu ustąpią miejsca formowanym racjonalnie wąskim nurtom, mającym zaspokajać potrzeby chwili, dostosowywać się do szybkich zmian gustu, łagodzić rzeczywiste lub wyobrażone kryzysy, odzwierciedlać programowo fluktuacje zewnętrzne, zmiany zachodzące w filozofii i religii, zwroty ideologiczne, wstrząsy społeczne, odkrycia techniczne i naukowe. Odtąd rozwój sztuki uzależniony będzie od przebiegu dyskusji o niej, o jej funkcjach, celach i losach. Będzie zależał od zmiennych opinii o jej miejscu w życiu i kulturze. I o samej kulturze i życiu. Będzie przedmiotem strategii. I będzie nieustannie rewolucjonizowany.

Oczywiście nie sam wspomniany przewrót wywołał to wszystko. Stanowi on dla nas tylko łatwo uchwytny, wyraźnie widoczny na

obszarze sztuki symptom głębokiego i wszechstronnego fenomenu, który nazwano kiedyś „kryzysem świadomości europejskiej”. To, co w całości obejmowanej ową nazwą jest dla obecnego tematu najważniejsze, to jakby zmiana obrazu i sposobu odczuwania czasu, zmiana stosunku do czasu, który ulega zróżnicowaniu i niejako podziałowi. I za wszystkim tym idące przekształcenia charakteru pewnych zjawisk w związku ze zmianą ich miejsca w czasie, lub zmianą „rodzaju czasu”, w którym się je sytuje, w którym się je widzi i przeżywa. Zmiana ta dotyka najmocniej religii i sztuki.

Jak już mówiliśmy, dwu tych dziedzin nie da się traktować jako naczyń połączonych. Taka metoda przynosi szkodę każdej z nich i udaremnia właśnie ustalenie najprostszej spośród skomplikowanych i wciąż nie wyjaśnionych powszechniej i do końca ich wzajemnych relacji. Tego rodzaju błąd w założeniu sprawia, że często dostateczne, jeśli nie jedyne, wytłumaczenie słabości sztuki w jakiejś epoce znajdujemy we współcześnie niskim stanie życia religijnego, w zaniku „duchowości” nie dosyć jasno określonej, w zakłóceniach zewnętrznych stosunków pomiędzy sferą kościelną i świecką, w napięciach nawet administracyjnego rządu tam obserwowanych. Równie często związek między sztuką a religią rozpatrujemy na poziomie ikonografii, raz dopatrując się winy, na przykład, w niedowładzie kościelnego mecenatu, to znów oskarżając artystów o niepobożność. Zdaje się nam, że wiemy, dlaczego w dziewiętnastym wieku tematy religijne w malarstwie czy w rzeźbie stają się rażąco świeckie. Ale, z drugiej strony, czy wiemy rzeczywiście, czy potrafimy wskazać przyczynę, dla której w odleglejszych stuleciach bywało inaczej? Albo dlaczego przedstawienie Danae u Tycjana jest równie „święte”, jak jego obraz ze św. Sebastianem?

Traktując sztukę jako domenę, którą z religią łączyć mogą, a raczej powinny, związki głębokie, ograniczamy się zazwyczaj do powierzchownego widzenia przynajmniej jednej z nich, i zawsze jednej skłonni jesteśmy przyznawać prymat. W istocie nie mówimy prawie nigdy o związkach między sztuką a religią, lecz o związku sztuki z religią. Sądzymy, że hegemonię religii w tym związku każe nam uznawać sama wiara lub na niej oparte przesłanki. Na pewno myśli się właśnie tak. I to myślenie ujawnia mowa. Bo co właściwie znaczą wyrażenia takie, jak „desakralizacja sztuki”, jej „laicyzacja”, „zeświecczenie”? Nie popełnimy większej omyłki twierdząc, że znaczą odrywanie się, ucieczkę, uniezależnianie się sztuki od religii. Znaczą to bez względu na ocenę tego faktu przez mówiącego. A co znaczy tutaj słowo „religia”? A co znaczy „sacrum” jako źródło słowa „desakralizacja”?

Czy z terminem tym wiążemy znaczenia nadawane mu przez filozofię religii? Przez filozofię jakiej, której religii, z jakiej ortodoksji wychodzącej? Czy też nie przez filozofię religii, a przez socjologię i dyscypliny jej pokrewne? Czy sens słowa „sacrum” ustalany przez filozofię religii pozwala na stosowanie go do sztuki? Czy zatem, z punktu widzenia religii, sztuka podlegać może desakralizacji?

Najbliższą nam odpowiedź na ostatnie zwłaszcza pytania, odpowiedź w każdym razie wystarczającą, przynosi pośrednio to, co czytamy na pierwszej stronie *Traité d'histoire des religions* Eliadego: „zjawisko religijne ukaże się nam jako takie tylko wówczas, gdy będzie rozumiane według własnych warunków istnienia, czyli wówczas, gdy będzie badane w skali religijnej. Bo chcieć ustalić granice tego zjawiska za pomocą fizjologii, psychologii, socjologii, ekonomii, językoznawstwa, sztuki — to znaczy sprzeniewierzyć mu się, pozwolić, by wymknęło się to, co właśnie w tym zjawisku jest jedyne i oryginalne, nie dające się sprowadzić do czegoś innego, czyli właśnie jego charakter sakralny”<sup>2</sup>. A więc nic, co nie należy do religii samej, nie może mieć — z takiego punktu widzenia — sakralnego charakteru. A sztuka do niej nie należy.

Czy istnieje mistyczna sztuka? Jeżeli już się wyłania takie zagadnienie, jeżeli takie pytanie może być uzasadnione jakimiś rzeczywistymi względami, to to świadczy z kolei o zamęcie w sferze pojęć odnoszących się do religii, jaki panuje na terenie sztuki. Ponieważ tylko na tym terenie taka kwestia powstać może. Nie ma mistyki i nie istnieje nic, co mogłoby nosić przymiotnik „mystyczny”, poza religią — twierdzi Merton w *The Ascent to Truth*, traktacie o teologii mistycznej. I rozwija myśl taką: „Doświadczenia mistyka i doświadczenia artysty są nieporównywalne. Choć jest możliwe, że ktoś może być jednocześnie mistykiem i artystą, to jego sztuka i mistyka muszą pozostawać dwiema różnymi rzeczami. Doświadczenie mistyczne może, po refleksji, stać się przedmiotem estetycznego doświadczenia. Święty Jan od Krzyża zdołał przywołać w poezji coś ze swego doświadczenia Boga w modlitwie. Lecz otchłań nie do przebycia pozostawała zawsze między jego poezją a jego modlitwą. Nigdy by go nie skusiło, aby przypuszczać, że układanie wiersza jest aktem kontemplacji”<sup>3</sup>. Nie trzeba oczywiście zaznaczać, że nie o estetyczną kontemplację tu chodzi.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 1.

<sup>3</sup> T. Merton, *op. cit.*, s. 46 (przekład polski, j.w., s. 75-76).

Może dopiero tak ostateczne skonfrontowanie tych dwu dziedzin przekonuje nas, że nie sposób wymiennie traktować ich funkcji, że gra zależności między nimi bardziej jest ograniczona niż by się sądziło, niż się sądzi najczęściej. Sztuka w swych najwyższych wcieleniach i wzlotach nie jest nawet dostrzegalna z tego punktu, który wyznacza szczyt religijnego życia duchowego. Z tego punktu, jakim jest doświadczenie mistyczne określane jako „ciemna noc”, pozbawione wszelkiego elementu zmysłowego, pozbawione świadomości wszelkiego „poza”, pozbawione nie tylko wyobraźni, ale nawet poczucia możliwości wyobrażania, unieobecniające ślad ostatni, najostatniejszy odruch wyobraźni i czucia. A, z kolei, czy takie doświadczenie daje się ogarnąć, ująć jakkolwiek w tej koncentracji, w tym do ostatka nasilonym skupieniu wyobraźni, która draży materię, urabia zmysłową postać przedmiotu z taką siłą, że mu swej energii udziela, że on już sam potem wypromieniowując z siebie ów jej ruch przez wieki, swym wyglądem pobudza, przekazuje, każe powtarzać nadany mu impuls? Nie. Nie można z wierzchołków Parnasu zobaczyć góry Karmel. A na szczycie Karmelu nie widzi się nic.

Powiedzieliśmy jednak, że w pewnym momencie zdarzyło się coś, co obie te odległe sfery zakłóciło podobnie i niemal w stopniu tym samym. Pod koniec siedemnastego wieku kultura czy świadomość europejska doznała wstrząsu, po którym właśnie religia i sztuka odczuły wzajemnie swą odrębność, lecz obcość. Obcość wywołującą serię nienaturalnych, nigdy nie osiągniętych pożądanego rezultatu, porozumień. W tym momencie, w tych okolicznościach mógł się zrodzić pomysł zastąpienia religii sztuką, pomysł który dojrzał w romantyzmie razem z ideą „sztuki mistycznej”. Bo w owym też momencie uznano religię za kreację ludzką, przez co stała się ona polem otwartym dla swobodnego eksperymentowania, dla swoistej twórczości. Wspomniana obcość, wzajemnie odczuwana przez obie strony, była więc niejako skutkiem wzajemnego upodobnienia, które skłaniało do porównań i zachęcało do obustronnej transplantacji doświadczeń.

Kiedy w sławnej „Querelle” obóz „nowożytnych” przegrywał do swoich oponentów, przegrywana stawka była jakby zogniskowaniem symptomów czasu, i znowu osobliwym połączeniem tych obszarów, o jakich mowa: przegrywała nie tylko jakaś koncepcja sztuki, ale koncepcja sztuki mianującej się chrześcijańską. Czy partia „starożytnych” wygrywała więc dlatego, że reprezentowała wchodzącą już w modę heterodoksję, albo „naturalne” czy „historyczne” formy wierzeń? Że lansując swój model sztuki szczyliła się i przyciągała pogańskim jego pochodzeniem? Pochodzeniem, które sięgać miało okresów wcześniejszych od judeo-chrze-

ścijańskiego modelu? Na pewno wszystko to odgrywało ważną rolę. Lecz równie ważny, a względem wymienionych argumentów pierwotny wydaje się tu żywioł liczby. Poetyka normatywna, która była ogłoszeniem zwycięstwa, miała u podstawy to samo znamie, jakie odnaleźć się daje we wszelkich zjawiskach zapowiadających, przygotowujących, określających wreszcie faktycznie, lub pośrednio i symbolicznie, tę „epokę kryzysu” — znamie kalkulacji właściwej naukom ścisłym i technicznym, znamie rachunku. Nie tyle bowiem uderza nas dziś w tej poetyce jej osławiony „racjonalizm”, ile mechanicyzm będący jakby refleksem uprzedzających ją i następujących po niej systemów filozoficznego materializmu. Był w niej, innymi słowy, jakiś odruch anty-spirytualistyczny. I w nim też dostrzegać trzeba jej rewolucyjność.

Wspomnieliśmy o ówczesnych zmianach w ujmowaniu i interpretowaniu czasu. Polegało to, mówiąc najogólniej, na nadawaniu ściśle czasowego, historycznego charakteru zjawiskom i zdarzeniom, które takiego charakteru nie miały przedtem i nie miały „z natury”. Ten sposób myślenia i wyobrażania naruszył wewnętrzny ład nie tylko sztuki, ale głównie historii samej, historii religii, a w konsekwencji religii i wiary. Wszystko zaczęło się od tego, że jedno dość prymitywne narzędzie, chronologię, postanowiono zastosować do przeszłości wszelkiej: do czasu „świętego” i „świeckiego”, do zdarzeń mitycznych i poświadczonych dokumentami. Próbowano wedle jednej skali ułożyć, uzgodnić wszystko, co składać się mogło na dzieje świata, co zobrazowałoby historię całego stworzenia. Chronologię nazwano „teorią czasów i epok”. Ona zaś, chronologia sama — pisze Paul Hazard — jeśli „nie uświadamia sobie nawet swoich praw, to w każdym razie je stosuje. Ocenia prawdopodobieństwo danego tekstu nie na podstawie autorytetu, na którym jest on oparty, lecz na podstawie arytmetyki; nieważne jest, w jakim języku ów tekst został napisany — po francusku, po łacinie, po grecku czy po hebrajsku; nieistotne jest jego pochodzenie czy rodzaj. Chronologia przechodzi swobodnie od tego, co świeckie, do tego, co święte, bo cała jej istota sprowadza się do rachunku; wie tylko jedno: że musi dokładnie dodawać”<sup>4</sup>. Nietrudno zdać sobie sprawę z zamętu, jaki powstawał przy rygorystycznym synchronizowaniu wydarzeń tak różnych porządków, jak Biblia i homerycki epos, i historia starożytna Egiptu i Chin zarazem. I zamęt ten, w połączeniu z długo nie słabnącym zaufaniem do metody, która go spowodowała,

<sup>4</sup> P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680—1715*. Tłum. J. Lalewicz i A. Siemek, Warszawa 1974, s. 55—56.

stał się źródłem głębokich zmian w stosunku do historii samej, wywołując równocześnie falę sceptycyzmu atakującego obszar Objawienia. Stąd wywodził się, lub tu znajdował dodatkowe uzasadnienia deizm i religie naturalne, oraz wszelkie religijne synkretyzmy opanowujące osiemnastowieczną Europę, a dalej penetrujące i kształtujące rysy romantyzmu, symbolizmu, i wielu aż do dziś trwających nurtów sztuki, które szukają oparcia dla nieodokreślonej „religijnej”, „metafizycznej” czy „mistycznej” idei twórczości.

Jeżeli już więc dostrzegamy taką zmianę, która jednocześnie i jakby w równym stopniu odnosi się do obu dziedzin tutaj rozważanych, równocześnie obie je porusza, atakuje — zapytajmy, jak to przeobrażenie nazwać, jakie nań znaleźć określenie, które zarazem uzmysławiałoby charakter tej zmiany tu i tam, w sztuce i w religii? Czy słowo „desakralizacja” może być tu zastosowane? Nie, bo nie może być odniesione do religii. Religia zesakralizowana, to religia nie istniejąca. A przecież w siedemnastym wieku religia nie przestała istnieć.

Spśród będących w użyciu, choć używany rzadko, jedyny termin odpowiadający nam teraz, najtrafniej opisujący istotę omawianej zmiany, to „sekularyzacja”. Trafność jego w pełni oddaje jednak dopiero jego etymologia. W klasycznej łacinie *saecularis* znaczy „stuletni”. Lecz rzeczownik *saeculum* już tam ma znaczeń więcej niż „stulecie” samo. Znaczą również „wiek ludzki”, „pokolenie”, „wiek jednego pokolenia”, „okres panowania”, itp. Od tych znaczeń wywodzą się średniowieczne (w każdym razie nieklasyczne), odbiegające już dalej od pierwotnego: „świat”, „świat doczesny” czyli „przemijający” (bo dający się umieścić w czasie liczonym latami czy stuleciami), z równoczesnym mocnym odcieniem sfery upadłej, dziedziny grzechu. A stąd dalej przymiotnik od tak nacechowanego znaczeniowo *saeculum* nosi sensy takie, jak: „grzeszny”, „światowy”, „świecki” (a więc zarówno „niekościelny”, jak „nie poświęcony”), a nawet „pogański”. Te wszystkie znaczenia ma w zasadzie spolszczone słowo „sekularny” i „sekularyzacja”. Zacięra się więc w jego zwyczajowym użyciu to, co bezpośrednio ze „stuletnością” związane, to co obecnie jest dla nas najważniejszym właśnie jego kierunkiem semantycznym — zwrócenie uwagi na uchwytny w datach, liczony arytmetycznie czas.

To ostatnie biorąc pod uwagę, powiedzieć możemy, że w siedemnastym wieku rozpoczął się proces sekularyzacji religii i sztuki, to znaczy proces nadawania charakteru wymiennie czasowego obu tym obszarom i wszystkiemu, co do nich istotnie należy. Inaczej mówiąc, dokonano wtedy jak gdyby w t r a c e n i a tych dzie-

dzin w czas wymierny. I okazało się, że obie one doświadczyły tego procesu jako zagrożenia, że operacja taka była niezgodna z najgłębszymi zasadami określającymi ich charakter. Okazało się, że obie nie mają „sekularnej natury”. Ale to już nie znaczy tylko, że nie mają charakteru czasowego, że wszystko, co w nich się mieści, trwa poza czasem, lub umieszczone jest w jakimś czasie innym. Znaczący to również, że obie nie należą do doczesności, nie są „światowe” w tym sensie, iż nie stanowią części takiego świata, który człowiek może dowolnie i bez szkody przekształcać, którego naturę może i powinien po swojemu określać i zmieniać; nie należą do świata, który człowiek ma „uczynić sobie poddanym”.

I, żeby na koniec określić już potwierdzająco, a nie przez zaprzeczenie, tę podstawową cechę wspólną religii i sztuki, należy przypomnieć, że od wieków w doktrynie i w prawie Kościoła używano jako opozycyjnego do *saecularis* — przymiotnika *spiritalis*. Powiedzmy więc wyraźnie i to, co jest zapisane w samym języku: sztukę i religię, przez to właśnie w jakimś stopniu istotnie upodobnione, od wielu innych dziedzin ludzkiego myślenia i działania odróżnia to, że do porządku wymiernego czasu nie należą dlatego, że podlegają porządkowi ducha.

A to jeszcze znaczy, że czas jak gdyby najwyższej ośrodkowej intensywności dostępnej w osiąganiu tego celu, który możemy jeszcze nazywać tu i tam doświadczeniem, jest niewymiernym czasem uniesienia duchowego, jest „czasem ekstazy”.

październik 84

Wiesław Juszcak

Tekst referatu wygłoszonego na konferencji naukowej pt. *Sacrum i sztuka*, zorganizowanej przez Sekcję Historii Sztuki KUL. Konferencja odbyła się w dniach 18–20 października 1984 r. w Rogóźnie pod Lublinem.

BOGDAN BARAN

## OSTATNI CZŁOWIEK

Czy można uniknąć zbiorowego szaleństwa? Więcej: czy warto? Czy warto — oto pytanie. Ponad pół wieku temu rozpracowywał je Huxley w swej osobliwej powieści *Nowy wspaniały świat*. Jakże wygląda ta nowa wspaniała Republika Świata z roku 2541, której zasadą polityczno-społeczno-ekonomiczną jest stabilność systemu i szczęśliwość obywateli?

Cała cywilizowana społeczność ustopniowana jest kastowo, od najwyższej kasty alf po kastę epsilonów-półkretynów. Skończono z obrzydliwą żyworością i ludzi produkuje się „z próbówki”. „Proces Bokanowskiego” pozwala z jednego jaja uzyskać kilkadziesiąt identycznych osobników (wyłącznie z kast niższych, alfy są zawsze zindywidualizowane), odpowiednio warunkowanych w fazie embrionalnej w celu ukształtowania ich na znających swe miejsce i zadania obywateli. Wpajanie życiowych zasad przez sen (hipnopedia) obejmuje warunkowanie na niechęć do tego, co stare, gdyż cała „przedcywilizacyjna” kultura szkodzi nowym ideałom. Te zaś krótko mówiąc polegają na zastąpieniu tradycyjnej etyki opartej na wartości jednostki ludzkiej etyką Społeczeństwa. Jednostka nie jest zerem, o nie, nawet epsilony są niezbędne Społeczności.

Wszyscy są szczęśliwi. Nie ma wojen, nie ma chorób (ba, nie ma starości — aż po śmierć zachowuje się młodzieńczy wygląd i temperament), praca jest lekka, rozrywki przyjemne: sport i seks. Wraz z likwidacją macierzyństwa wykorzeniono także wszelkie inne uczucia, zwłaszcza miłość, no i rzecz jasna małżeństwo. „Każdy jest własnością każdego”, głosi hipnopedyczna sentencja. Kiedy zaś już kogoś opadną złe nastroje, zażywa somę — narkotyk idealny, idealnie nieszkodliwy. Natomiast na niepoprawnych i groźnych odszczepieńców (gdy np. ktoś czyta zakazanego Szekspira — jeśli w ogóle do niego dotrze — lub stroni od udziału we Wspólnocie) czeka ostateczność: zesłanie na wyspy — owo geograficzne błogosławieństwo systemu nie stosującego w zasadzie przemocy.



Zaratustra Nietzschego przedstawiał ludziom ku przestrodze obraz ostatniego człowieka: „Myśmy szczęście wynaleźli, mówi ostatni człowiek i mruży wzgardliwie oczy”. Nowy wspaniały świat jest światem spełnionej szczęśliwości. Powieść Huxleya nie stanowi li tylko antywellsowskiej wypowiedzi w sprawie tragicznych skutków triumfu nauki. Ostrze satyry w gruncie rzeczy nie godzi także w systemy polityczne, atakuje bowiem cywilizację nam współczesną jako taką.

Lęki i niepokoje Huxleya, który szybko doszedł do wniosku, że jego wizja bliższa jest urzeczywistnienia, niż początkowo mniemał, doznały dziś pewnego przesunięcia akcentów. Wydaje się, że wzrosło zagrożenie totalnego unicestwienia ludzkości, natomiast widmo szaleństwa totalistycznego zorganizowania nieco zbladło. W gruncie rzeczy widmo to, abstrahując rzecz jasna od jego lokalnych materializacji, jest dzieckiem hiperboli i formalizmu myślowego. Najbardziej nawet skrajna antyutopia stanowi przecież utopię *tout court* — tzn. wizję nierealną, konstrukcję.

Oczywiście byłoby rzeczą nieodpowiedzialną lekceważyć ostrzeżenia utopistów. Nie ulega przecież wątpliwości, że wolność, jak to nieustannie Huxley powtarzał, jest w stanie ciągłego zagrożenia. A poza tym warto zgłębiać logikę rozwoju cywilizacji współczesnej, do czego dzieło Huxleya świetnie się nadaje.

Nieodparty charakter tej logiki zdaje się nas przekonywać, że społeczne spełnienie musi przybierać postać zbiorowego szaleństwa. Huxley wyprowadził konsekwencje i podsumował grzechy współczesności, ale bez łatwego moralizatorstwa, z chichotem raczej diabelskim w tle. (Tego chichotu zawstydził się chyba później Huxley piszący *Nowy wspaniały świat poprawiony*). Przyszłość naszego permanentnego niedostatku rysuje się więc trojaka: albo jego kontynuacja, albo totalne unicestwienie, albo powszechna szczęśliwość. A Heglowski koniec historii w postaci nowego wspaniałego świata stawia przed alternatywą obłąkania: albo szaleństwo akceptacji, albo szaleństwo protestu w imię pozbawionych już wówczas sensu zasad starego świata. Po latach Huxley uwierzył w możliwość trzeciej, zdrowej drogi: jest nią archipelag wysp zesłania, na których samorzutnie zawiązuje się „normalne” życie. Dla powieściowego świata przedstawionego pociecha płynie stąd prawie żadna, bowiem sedno antyutopii Huxleya wyraża się dobrowolnością niewolnictwa. Nawet nie to, że jest ono akceptowane: jego się w ogóle nie dostrzega.

Czegóż jednak chce człowiek od ostatniego człowieka? Co ma do zarzucenia idealnej stabilności naszych przyszłych? Czyż nie są szczęśliwi? Ależ są. O cóż nam więc chodzi, gdy podnosimy „nieludzkość” tego życia? Przeciw jego logice pragmatycznej sta-

wiamy naszą wyrafinowaną(?) i głęboką(?) sztukę, życie kulturowe w ogóle — tak jakby filozofia (a co to takiego?) nie orzekła już była, iż wszystko to stanowi jedynie kompensację braków materialnych. Czy więc my sami, niechętni wobec nowości jak ludzie Tamtego Świata wobec starości, nie zachowujemy się podobnie jak oni, a nawet gorzej, bo kłamliwie i tchórzliwie nie chcemy uznać logicznych konsekwencji? Protestujemy przeciw egalitaryzmowi, ale czyż jedyną bezkonfliktową i szczęśliwą (dla tych gorszych) nierównością nie jest nierówność absolutna: system kastowy? Bronimy prawa do wolności osobistej, ale czyż wolność nie stanowi czegoś, co ma sens tylko tam, gdzie zachodzi potrzeba wyboru i decyzji — [---] [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)]. Samodoskonalenie? Wyższe uczucia? Wiara? Czyż wszystko to nie ma prowadzić nas do pogodzenia z naturą — czy więc nie prościej już u samego początku osiągnąć stan naturalnej, instynktowo-późwierzęcej szczęśliwości?

Jesteśmy bezsilni wobec tej logiki. Pytanie: „O co wam właściwie chodzi?”, zada nam nie tylko Mustafa Mond, zarządca świata, ale i dziewięćdziesiąt dziewięć koma dziewięć procent szczęśliwych obywateli Republiki. Nie pokonamy ich bezbłędnej Inżynierii Społecznej oceniając osiągnięty przez nią cel. Spróbujmy zatem zapytać o środki. (Zresztą cel tam jest jeden: likwidacja wszelkiego w ogóle celu, z wyjątkiem dążenia do podtrzymania homeostazy szczęśliwości). Jeśli nie toczy nas robak makiawelizmu, ocenimy z perspektywy etycznej. To jest to, czym dysponuje człowiek, zaś ostatni człowiek już nie.

Jak powstał nowy wspaniały świat? Jaka tu zaszła „prawdziwie rewolucyjna rewolucja” (Huxley)? Otóż dokonano monstrualnie wielkiej hipnopedycznej manipulacji świadomością jednostek, uzyskując w efekcie paradoksalną jedność przeciwieństw: kastowy egalitaryzm, szczęśliwe niewolnictwo, prymitywizm supercywilizacji, pełnię pustki. Cenę takiego „pogodzenia wartości” zapłaciło społeczeństwo normalizowane wedle Prokrustowego ideału stabilności. Cały ten zabieg był podstępem i nadużyciem, a jako podstęp — przemocą. Przemoc jest niemoralna.

Co osiągnął ostatni człowiek nowego wspaniałego świata? W sposób doskonały opanował naturę — i tę własną, i tę zewnętrzną, czyli przyrodę. Subiektywizacja obiektu, powiada Adorno, prowadzi do unicestwienia zarówno *subiectum* jak *objectum*. Inaczej mówiąc: ostatni człowiek opanował naturę, lecz czym jest to, co trzyma on w rękę? Niczym. I niczym jest też on sam. Oto szatańska dialektyka: im więcej zagarniam, tym zagarniam mniej, i tym mniej jest mnie samego. Opanowując, staję się panem własnych

jedynie konstrukcji; realność mi się wymyka. Staję się w gruncie rzeczy panem własnej idei ładu, a przy tym siebie samego redukuję do tej idei. Zyskuję miano ideologa.

Gdy więc Norwid mówi, że ideolog „realność popsowa, bo wariat jest”, to „popsowanie”, jak nas poucza Huxley i historia, nie musi oznaczać likwidacji ładu; może oznaczać jego nadmiar. Owo totalne urządzenie wszelkich dziedzin życia jest przecież jednak unicestwieniem realności. Realność i konstrukcja to dwie bohaterki tej Huxleyowskiej powieści idei.

Realność jest trudna, uczą jej nas millenia dziejów, przeciw którym raz po raz powstają rewolucje kulturalne, my zaś, uparcie burząc konstrukcje i re-konstrukcje, musimy niestrudzenie do niej powracać.

Bo tamto nic nie warte, Kaliklesie.

**Bogdan Baran**

## PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

„Czy jest prawdą, że Święte Kolegium wybierając Papieża z Polski oddało hołd Kościołowi polskiemu, który w oczach świata jest symbolem wiary i żarliwości?” pyta kardynała Franciszka Königa francuska dziennikarka, Yvonne Chaffin, w rozmowie, której fragmenty publikuje „Przegląd Katolicki” z 21 października 1984 w związku z szóstą rocznicą pontyfikatu. „Jeśli po raz pierwszy od czterech stuleci — odpowiada arcybiskup Wiednia — konklawe wybrało papieża, który nie jest Włochem, zrywając z bardzo starą tradycją, to nie po to, by umieszczać na Piotrowym tronie symbol. Zaufajmy trochę kardynałom i uwierzmy, że są wystarczająco poinformowani, by wybrać spośród wielu tego, który ma zalety konieczne, by rządzić Kościołem. Wybrano kardynała Wojtyłę ze względu na jego osobę. Symbolika ma tu znaczenie drugorzędne”. Ale gdy Yvonne Chaffin pyta dalej „Czy polskość nowego papieża nie wywrze wpływu na Kościół Powszechny?”, kardynał König mówi m. in. „...dla mnie i dla wielu kardynałów, którzy głosowali na niego (kardynała Karola Wojtyłę), było to nadzieją i programem. Trudno jest zrozumieć go bez kontekstu polskiego i Polski.”

Rozmowa ta miała miejsce u progu pontyfikatu Jana Pawła II. Są w niej obecne echa niedawnego konklawe. Przyszły papież, bardzo odprężony, miał zawsze w ręku coś do czytania. Gdy pewnego razu, wspomina kardynał König, wziął na chwilę do potrzymania ten periodyk, okazało się, że „był to katolicki miesięcznik »Znak«”, czytamy nie bez wzruszenia.



Nie można narzekać na brak zainteresowania sprawami religii we współczesnym świecie. Dyskusji teologicznych nie słychać co prawda na rynkach i stadionach, ale telewizja, radio i gazety przynoszą tyle materiałów o rzymskiej instrukcji na temat teologii wyzwolenia, o problemach Kościoła w Ameryce Łacińskiej, o papieskich pielgrzymkach i przemówieniach, o konfliktach wokół szkół wyznaniowych, o miejscu religii w przedwyborczej kampanii

amerykańskiej, że wielka część świata przywodzi na myśl Konstantynopol albo Aleksandrię z okresu słynnych sporów. Mnożą się oświadczenia, deklaracje i komentarze, objawiają się namiętności i stanowiska skrajne, o mało nie dochodzi do bójek.

[---] [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)].

Więcej głosów, które podniosły się w związku z „Instrukcją” i szersze omówienie tej problematyki postaramy się przedstawić innym razem. Tutaj jeszcze, tylko dla zilustrowania namiętności, jakie obudziła, zacytujemy wypowiedź wielkiego mistrza Wielkiego Wschodu Francji, M. Leray, tak jak ją przytacza „Le Monde” z 19 września 1984, w artykule pod tytułem: *Wielki Wschód: »Jan Paweł II jest niebezpiecznie reakcyjny«*. Czytamy tam: „To co obecnie dzieje się w Kościele rzymskokatolickim musi zaalarmować wszystkie sumienia. Kościół rzymskokatolicki 47% swoich członków ma w Ameryce Południowej, gdzie wiele się dzieje i wiele się mówi... Jan Paweł II patrzy na to, co zostało przemyślane, wypowiedziane, co zaczęto realizować i zajmuje stanowisko fundamentalnie reakcyjne, niebezpiecznie reakcyjne”.



Goście spory toczą się również z drugiej strony Oceanu. „Religia stała się zasadniczym tematem kampanii prezydenckiej — pisze »Time« z 10 września 1984. — Pierwszoplanowość i złożoność problemów związanych z religią uwidocznią się teraz bardziej niż przy którychkolwiek poprzednich wyborach. Na jednym poziomie w centrum debaty jest zespół ważnych, określonych zagadnień polityki społecznej, mających wyraźny wymiar religijny: przerywanie ciąży, modlitwy w szkołach publicznych, ulgi podatkowe dla rodziców dzieci uczęszczających do szkół prywatnych. Na innym poziomie dyskutuje się jednocześnie problemy bardziej ogólne: W jaki sposób wiara może wpływać na podejmowanie decyzji politycznych? Czy duchowieństwo i wierni mogą bezpośrednio mieszać się do polityki? W jakiej mierze wierzenia religijne mogą być uwidoczniwane w kampanii wyborczej?”.

Prasa amerykańska przynosi wielką obfitość wypowiedzi na te tematy, zabierają głos przywódcy religijni, intelektualiści, politycy, napływa mnóstwo listów do redakcji. Ani to nasze sprawy, ani nie mamy wpływu na ich rozwiązanie, a kiedy ten numer „Znaku” dotrze do rąk czytelników, wszyscy i tak będą wiedzieli,

w jaki sposób w głosowaniu wypowiedzieli się wyborcy amerykańscy.

Żeby jednak przybliżyć nieco kontekst tej egzotycznej dyskusji, przytoczę tutaj fragmenty nieco dawniejszego opracowania (opublikowanego w 185 zeszytcie „Concilium” z 1983 roku, który poświęcony był w całości problemom indyferentyzmu religijnego). Autorem tego opracowania jest Robert Kress, amerykański filozof, teolog i pedagog.

„W porównaniu z niektórymi innymi krajami zachodnimi, religia wydaje się i dzisiaj kwitnąć w Stanach Zjednoczonych, nawet gdyby brać pod uwagę takie klasyczne kryteria jak uczęszczanie do Kościoła, wyrażanie wyraźnej wiary w Boga i inne temu podobne. Ostatnie badania wskazują, że 95% Amerykanów wierzy w Boga, 71% w życie po śmierci, 84% w niebo, 67% w piekło. Jeśli chodzi o Dziesięcioro Przykazań, 93% przyznaje, że zakazy dotyczące zabijania i kradzieży zachowują do dziś swą moc, a 87% sądzi to samo o zakazach dotyczących cudzołóstwa. Bez względu na to, czy zaliczają siebie do praktykujących czy niepraktykujących, 81% wszystkich Amerykanów stwierdza, że Bóg jest w ich życiu bardzo ważny. Wszystkie te cyfry są bardzo wysokie, często znacznie wyższe w stosunku do spotykanych w Europie Zachodniej: mimo że spośród pięciu rzymskich katolików dwóch zazwyczaj przerywa praktyki religijne w wieku 16—25 lat, większość powraca potem do Kościoła i do praktyk”.

Przytoczmy tutaj dla porównania niektóre dane dotyczące Polski, tak jak je podaje doc. dr Jan Kordos, Dyrektor Departamentu Badań Społecznych Głównego Urzędu Statystycznego, w rozmowie publikowanej przez „Życie Warszawy” z 10 września 1984 pod tytułem *Budżet czasu statystycznego Polaka*: „W praktykach religijnych uczestniczyło w niedzielę 68% ankietowanych (62% mężczyzn i 72% kobiet). Najbardziej religijni są mieszkańcy wsi, wśród których 81% ankietowanych zarówno mężczyzn, jak i kobiet uczestniczyło w nabożeństwie niedzielnym, następnie emeryci — 72% ankietowanych i 80% kobiet. W badanych rodzinach pracowniczych uczestniczyło w Mszy niedzielnej 60% ankietowanych (54% mężczyzn i 65% kobiet).

Przytoczonym dla Stanów Zjednoczonych wynikiom badań daje Robert Kress następujący komentarz: „W świadomości amerykańskiej istnieje wymiar, który można określić mianem entuzjazmu religijnego. Jakie są przyczyny takiego stanu rzeczy? Mimo, że religijny protest i emancypacja w stosunku do Kościołów narodowych nie były jedynymi przyczynami tworzenia nowego narodu, były jednak dla tego procesu niezmiernie doniosłe. Konstytucja Federalna nie była pomyślana jako ustawa wnosząca mur

między Kościołem a państwem, ale miała zapewnić wzrost prawdziwej religii i jednocześnie zapobiec możliwości narzucenia przez rząd federalny jednej religii całemu narodowi... W porównaniu z Rewolucją francuską i radziecką, Rewolucja amerykańska charakteryzowała się dobrym układem stosunków pomiędzy nowym narodem i starą religią. Te dobre stosunki były możliwe dlatego, że w Stanach Zjednoczonych nie istniał nigdy Kościół oficjalnie uznany za narodowy... W aspiracjach społeczeństwa amerykańskiego obecne są i współcześnie »życie, wolność i dążenie do szczęścia«, optymizm i energia... Jest to wyraźnie widoczne w wynikach cytowanej powyżej ankiety: 80% Amerykanów uważa się za bardzo dumnych z tego, że są obywatelami swojego kraju; w przypadku wojny 71% gotowych jest walczyć za swój kraj; 84% czerpie wielką satysfakcję z wykonywanej przez siebie pracy. Odpowiedzi na podobne pytania stawiane Japończykom i mieszkańcom Europy Zachodniej dawały wyniki zawarte pomiędzy 21 i 66%.

Z wszystkich wyników tej ankiety, najważniejsze odnoszą się do sprawy wolności: 72% Amerykanów przedkłada wolność osobistą ponad równość, którą na pierwszym miejscu stawia 20%.... W Anglii wolność najwyższej ceni 69% odpowiadających, w całej Europie Zachodniej 49%... To pragnienie zachowania wolności wymaga rozwoju religii, a nie tylko czyni ten rozwój możliwym..., bez fundamentów moralnych, których istnienie tradycyjnie zabezpieczone jest przez religię, tak bardzo upragniona wolność nie może się utrzymać. Taki argument wysuwają zwolennicy dobrowolnej modlitwy w szkołach publicznych, która w tej chwili uważana jest za niezgodną z konstytucją... Obserwacja poczyniona przez Jacquesa Maritaina może pomóc nam zrozumieć kontrast pomiędzy amerykańskim i europejskim doświadczeniem religii i ogólnie, i w konkretności: »Jest coś, co Europa zna dobrze, nazbyt dobrze: to piękno tragedii, którym naznaczone jest życie ludzkie... Jest coś, co dobrze zna Ameryka..., to wartość i godność człowieka..., to, że zwykły człowiek ma prawo dążyć do szczęścia...«.

Tę różnicę pomiędzy świadomością istnienia tragicznej strony życia a dążeniem do szczęścia tłumaczyłbym nie tylko ogólnie historią i położeniem geograficznym, ale także stojącym u początków i nieprzerwanie dla Amerykanów obecnym doświadczeniem religijnym, które w zasadniczy sposób wyklucza religijny indyferentyzm”.



W „Misjonarzu” (wrzesień—październik 1984) ks. Antoni Koszorz SVD pyta ks. Hansa Waldenfelsa SJ, profesora teologii fundamentalnej, teologii religii niechrześcijańskich i filozofii religii na uniwersytecie w Bonn, o inne niż indyferentyzm zjawisko, jakim jest coraz większe zainteresowanie, jakie budzą wśród ludzi Zachodu wielkie religie świata. Powołując się na austriackiego socjologa religii Petera Bergera, ks. Waldenfels mówi: „Rozstrzygnięcie w przyszłości dokona się nie pomiędzy religią a zsekularyzowaną postawą wobec świata, ale pomiędzy Jerozolimą a Benares. »Jerozolima« oznacza religijność, w której Bóg zwraca się do człowieka z zewnątrz poprzez swoje Słowo; wiara przychodzi ze słuchania. »Benares« zaś oznacza znalezienie tego co Boskie we wnętrzu człowieka, tak jak tego wspólnie uczą — choć niezupełnie w ten sam sposób — hinduizm i buddyzm oraz inne religie, zwłaszcza chińskie...”. A przedtem jeszcze: „Jest tragedią naszych czasów, że takie słowa jak medytacja, mistyka, duchowość, wskazują na Azję i nie przypominają własnych wielkich tradycji”.



Tak się składa w dziejach Europy, że świadkami wiary częściej bywają męczennicy niż mistycy. Tradycja liturgiczna męczennikom daje pierwszeństwo.

„Czterdzieści lat temu — pisze Geoffrey Bould w »The Tablet« z 11 sierpnia 1984 — Franz Jägerstätter w celi nazistowskiego więzienia oczekiwał egzekucji. »Chociaż muszę pisać ręce mając skute łańcuchem — notował — uważam, że jest to dużo lepsze, niż gdybym miał skutą łańcuchami wolę. Po co Bóg dał człowiekowi rozum, jeśli musielibyśmy być ślepo posłuszni i jeśliby człowiek nie mógł sam osądzić, czy zapoczątkowana przez Niemcy wojna jest słuszna czy niesłuszna?».

Ten niewykształcony wieśniak urodził się w 1907 roku w St. Radegund, małej, sennej wiosce w diecezji Linz, w Górnej Austrii. Położona o 30 kilometrów od Braunau, miejsca urodzenia Hitlera, jest typową katolicką wsią rolniczej części Austrii. Mając lat dwadzieścia Jägerstätter zaczął głębiej żyć swą wiarą, przeczytał kilka religijnych książek, które mógł znaleźć w okolicy, i zaczął codziennie uczęszczać na Mszę. Pełnił obowiązki kościelnego w swym kościele parafialnym i został członkiem Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka. W 1936 roku ożenił się z dziewczyną z sąsiedniej wioski. W podróż poślubną pojechał z nią do Rzymu, po powrocie podjął spokojne życie drobnego rolnika. Małżeństwo miało troje dzieci.

W 1938 roku przyszedł wstrząs. Austria (zajęta przez wojska



niemieckie) głosowała za przyłączeniem do Rzeszy, nazizm stał się systemem państwowym, co wywołało problemy sumienia nawet w spokojnej St. Radegund. Jägerstätter od początku odmówił w tym wszystkim współudziału, będąc jedyną osobą we wsi, która głosowała przeciw Anschlussowi. W roku 1939 wybuchła wojna, a 1 marca 1943 i jego powołano do wojska. Odmówił służby wojskowej, wiedząc dobrze, że śmierć jest za to nieuniknioną karą... Umieszczono go w więzieniu w Linzu, potem zaś przewieziono do Berlina i postawiono przed trybunałem wojskowym... Odmówił zgody nawet na służbę bez broni, uważając, że byłaby to zgoda na służbę wojskową dokonana w sposób pozwalający na uniknięcie śmierci, i że byłaby ona czymś nieuczciwym. Trzech księży odwiedziło go w więzieniu, usiłując wpłynąć na zmianę jego decyzji, ale na próżno. Jeden z nich napisał później: »Musiałem ustąpić przed jego prostą głęboką i szczerą pobożnością...«. W ostatniej nieocenzurowanej kartce, jaką napisał, czytamy: »Gdybym, wiedząc z góry, że nie mogę przyjąć i podporządkować się wszystkiemu, co bym przyrzekł, składając wojskową przysięgę, składał ją mimo wszystko, byłbym winny kłamstwa. Najlepiej jest, żebym mówił prawdę, nawet kosztem mojego życia«. Często uświadamiano mu jego osobiste obowiązki wobec żony i rodziny. Mógł tylko powiedzieć: »Nie mogę uwierzyć, że tylko dlatego, iż ktoś ma żonę i dzieci, wolno mu obrażać Boga kłamstwem...«. W zmochnionym liście do żony pisał: »Mimo że siedzę za murami więzienia, stale wierzę, że mogę budować na twojej miłości«.

W taki sposób konsekwentne rozumowanie i prawdziwa pobożność doprowadziły tego prostego rolnika do decyzji o podjęciu osobistej odpowiedzialności za danie świadectwa swej wierze. Był świadkiem samotnym, bo nie wiedział o nikim innym, kto postąpiłby podobnie, i nie był w kontakcie z żadnymi spośród tych, którzy się w jakikolwiek sposób przeciwstawiali. Co spowodowało, że poszedł »zarzucić sieć na głębię« (Łk 5), tego nie można wiedzieć. W każdym razie w ostatnich swoich dniach mówił do kapelana więziennego, że ma poczucie wewnętrznego pokoju, i czuł się całkowicie złączony wewnętrzną więzią z Panem. Do końca odmawiał podjęcia służby wojskowej. Został ścięty 9 sierpnia 1943 roku w więzieniu brandenburskim w Berlinie."

22 października 1984

Krzysztof Śliwiński

## IDEE NASZYCH CZASÓW A STAROŻYTNE NIEWOLNICTWO

Sir Moses I. Finley, nobilitowany członek Brytyjskiej Akademii Nauk, profesor historii starożytnej w Cambridge jest obecnie najbardziej cenionym badaczem historii społecznej antyku. Każda jego książka stanowi w świecie specjalistów a także wśród miłośników kultury antycznej wydarzenie intelektualne i poznawcze. Finley jest badaczem, który nie ogranicza się, jak wielu innych historyków, do przedstawiania faktów. Stara się również fakty te dogłębnie zrozumieć. Jedną z najnowszych książek Finleya, *Ancient Slavery and Modern Ideology*<sup>1</sup> nie przynosi pod tym względem rozczarowania. Finley sięga głęboko. Niestety odnosi się wrażenie, że tym razem wybitny historyk sięga jakby zbyt głęboko. Jak dalek zobaczymy, kieruje się tutaj nie tylko względami naukowymi ale daje powodować sobą pasji ideologa.

Niniejsza recenzja ma dwa cele. Pierwszym jest przedstawienie wyników badawczych Finleya w sposób przystępny dla czytelnika niespecjalisty, drugim jest krytyczna analiza tych wyników pod kątem zawartego w nich czynnika ideologicznego. Naukowych recenzji z pracy Finleya pojawiło się wiele i nadal ukazują się nowe. Znaleźć je można w specjalistycznych czasopismach poświęconych historii powszechnej. Do nich też odsyłam czytelnika zainteresowanego szczegółowymi aspektami tej olbrzymiej problematyki, jaką stanowi w badaniach historycznych niewolnictwo antyczne.<sup>2</sup>

Książka Finleya stanowi zbiór czterech wykładów, które wygłosił on w 1978 roku w Collège de France, rozwijając w nich niektóre poglądy zawarte we wcześniejszej pracy, *The Ancient Economy* (1973). W rozdziale pierwszym, z którego wywodzi się tytuł pracy, przedstawia Finley dzieje europejskich badań nad niewolnictwem antycznym. Nieomal wszystkie ich etapy zasługują — jego zdaniem — na krytykę; jedynie jeden nurt reprezentowany w pracach wyrastających z ducha doktryn XIX-wiecznych „ekonomistów” (Marksa, Engelsa, Büchera i Webera) godny jest pochwały. Rozprawia się więc najpierw Finley z poglądami pew-

<sup>1</sup> Chatto and Windous, London 1980, s. 202, znana mi z wydania (w:) Penguin Books Ltd. Harmondsworth 1983.

<sup>2</sup> W języku polskim zob. I. Biezuńska-Małowist, *Przegląd Historyczny* 72, 1981, z. 3, s. 527—534.

nych uczonych sprzyjających chrześcijaństwu, takich jak w XIX wieku, wybitny historyk i zwolennik zniesienia niewolnictwa w Nowym Świecie H. Wallon (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847) czy w czasach nam współczesnych J. Vogt (*Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, 1972). Badaczy o tym nastawieniu oskarża Finley o uprawianie „fałszu teologicznego” polegającego na doszukiwaniu się w pismach nowotestamentowych sformułowań potępiających niewolnictwo i przypisywaniu Kościołowi cesarstwa rzymskiego zasług w historycznym procesie przekształcania się niewolnictwa rzymskiego w stosunki feudalnej zależności.

Następnie przystępuje Finley do ataku na całą (z nielicznymi wyjątkami) historiografię europejską, zajmującą się od XVII do XIX wieku problemami niewolnictwa antycznego. Przypisuje jej jedynie osiągnięcia typu antykwarycznego tj. zasługi w kolekcjonowaniu faktów na temat charakteru, zasięgu, liczebności niewolnictwa w starożytności (i to głównie rzymskiego). Tych historyków-antykwarystów oskarża Finley o zupełny brak socjologicznego punktu widzenia procesu historycznego i o „moralne” czy „duchowe” — jak chce Finley — interpretowanie społeczno-historycznej rzeczywistości antyku. Tego pożądanego punktu widzenia nie dostrzega również Finley w pisarstwie politycznym francuskiego Oświecenia piętnującym tak antyczne jak nowożytne niewolnictwo w imię modnych wówczas idei abolicjonistycznych.

Tak więc nie w pismach specjalistów, nie w rozważaniach teoretyków Oświecenia lecz w dziełach „ekonomistów” XVIII wieku (Benjamin Franklin, David Hume, Robert Wallace), a przede wszystkim ich XIX-wiecznych sukcesorów znajduje Finley ów upragniony stimulus, który skierował historyków ku odpowiednim metodom badawczym nad strukturami społecznymi i niewolnictwem starożytności. Ci XIX-wieczni twórcy „nowej ideologii” ofiarowali naukom historycznym nowe, niezwykle użyteczne pojęcia: formacji ekonomiczno-społecznych, sposobów produkcji, klas, grup stanowych, kapitału, pracy, rynku etc., które nie zostały jednak, ubolewa Finley, dostrzeżone przez świat ówczesnej nauki o antyku. Niemieccy humaniści, którzy wówczas stanowili wiodącą siłę w badaniach nad starożytnością, miast posłużyć się w nich nowoczesnymi kategoriami socjologicznymi, zwrócili się ku studiom nad „subtelnościami” ducha greckiego. Twórcy tzw. „Nowego Humanizmu”, który rozwinął się w Niemczech w początkach XIX wieku (poczynając od Humboldta i Herdera) i znalazł swoich spadkobierców w końcu tegoż stulecia, skierowali — zdaniem Finleya — studia nad niewolnictwem antycznym na fałszywe tory. Głosili oni bowiem, że niewolnictwo było koniecznym warun-

kiem rozwoju najwyższych wartości greckiej cywilizacji lub przemilczali fakt jego istnienia koncentrując się na innych, w ich opinii prawdziwie godnych trudu badawczego pryncypiach historii i kultury greckiej. Ten „klasykistyczny mistycyzm” niemiecki utwierdzał w umysłach europejskich błędne przekonanie, że wielkie osiągnięcia ducha helleńskiego były możliwe właśnie dzięki niewolnictwu, że i „niewolnictwo musiało być, by Grecy mogli być”. Szczytowy przykład ignorancji społeczno-ekonomicznej strony dziejów Grecji znajduje Finley we wspomnianym dziele XX-wiecznego kontynuatora idei niemieckich humanistów Wernera Jaegera: *Paideia*. Z oburzeniem zauważa on, że w indeksie do tej 3-tomowej pracy nie zostało zamieszczone słowo „niewolnik”!

Bardziej jednak niż ideologia „Nowego Humanizmu” niemieckiego drażnią Finleya poglądy, które głosił najwybitniejszy po Teodorze Mommsenie historyk antyku Eduard Meyer, pomimo tego, że był on przeciwnikiem „salonowego” hellenizmu humanistów i zapoczątkował nową, pozytywistyczną falę w badaniach starożytniczych. Rzucił on hasło studiowania „prawdziwego oblicza” starożytności z jego duchowymi i społeczno-ekonomicznymi rysami. Meyer był jednak zagorzałym przeciwnikiem tych, których nazywał „die Nationalökonomien”, a specjalnie cenionego przez Finleya K. Büchera, którego poglądy wyłożone w pracy „*Die Entstehung der Volkswirtschaft*” (1893) Meyer ostro krytykował.

Wśród antykwarystów i pozytywistów (Finley nazywa ich zwykle „modernistami”) znajduje Finley tylko jednego, który dostrzegł, że istotę zjawiska niewolnictwa antycznego należy rozpatrywać w kategoriach ekonomicznych formacji tej epoki. Był nim uczony niemiecki J. F. Reitemeier, który w wydanej w 1789 roku książce *Geschichte und Zustand der Sklaverei und Leibeigenschaft in Griechenland* wyrażał podobne do Büchera opinie na temat struktury gospodarki antycznej (Hauswirtschaft) oraz bliskie Marksowi (*Grundrisse*, 1857/8) i Weberowi (*Die Agrarverhältnisse des Altertums*, 1909) koncepcje o centralnej roli niewolnictwa w społeczeństwie antycznym. Na przełomie wieków i w początkach XX w., poza pracami Büchera i Webera, ukazały się — zdaniem Finleya — tylko dwa wartościowe opracowania niewolnictwa antycznego. Były to studia dwóch marksistowskich historyków włoskich: E. Ciccotti (*Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, 1899) i G. Salvioli (*Le capitalisme dans le monde antique*, 1906). Nie odmawia Finley zalet erudycyjnych pewnym pracom XX stulecia, którym przyświecały inne niż ukute przez socjologów niemieckich tendencje badawcze (jak M. Rostovtzeffa;

W. L. Westermanna). Krytykuje jednak ich niemarksistowską formułę historii.

Przedstawiając sytuację w badaniach nad tym problemem po II wojnie światowej zwraca uwagę na doktrynerskie uproszczenia nauki radzieckiej; natomiast nauce zachodniej zarzuca zaniedbywanie metodologii marksistowskiej (ujawniło się to np. w czasie dyskusji na Kongresie Historyków w Sztokholmie w 1960 r.). Szczególnie ostro ocenia publikacje Komisji badań nad niewolnictwem Akademii Nauk w Moguncji, która od 1951 roku prowadzi pod kierunkiem wyżej wspomnianego Vogta systematyczne badania nad różnymi aspektami niewolnictwa starożytnego. Prace Komisji jak i samego Vogta ocenia Finley bardzo nisko. Uważa bowiem, że Vogt, jako kontynuator tendencji niemieckich humanistów i moralistów o nastawieniu prochrześcijańskim, nadaje staromodny kierunek publikacjom Komisji i pozbawia je nowoczesnych, socjologicznych metod badawczych.

Na koniec rozważań nad pisarstwem historycznym dotyczącym niewolnictwa antycznego wyznaje Finley, że tylko ci historycy, którzy podążali drogą wyznaczoną przez marksizm i post-marksofskich teoretyków społeczeństwa osiągnęli w swych badaniach sukcesy. Tym samym deklaruje i swoją przynależność do tego kręgu badaczy, dla których niewolnictwo było siłą ekonomiczną wyznaczającą losy historii antycznego społeczeństwa. Dla Finleya niewolnictwo jest nie tylko wielkim złem ale i zasadniczym elementem antycznej struktury społecznej. Główna więc teza Finleya brzmi: społeczeństwo antyczne jest społeczeństwem niewolniczym. W dotychczasowych dziejach świata było — jego zdaniem — pięć niewolniczych społeczeństw. Dwa z nich to właśnie społeczeństwa greckie i rzymskie (pozostałe trzy w Nowym Świecie). Ponieważ — zdaniem Finleya — niewolnictwo nie może być wyłączone ze swego organicznego kontekstu, każda oryginalna synteza starożytnego niewolnictwa musi być jednocześnie historią całego grecko-rzymskiego społeczeństwa.

To programowe założenie stosuje Finley w następnych rozdziałach swej pracy, które poświęca szczegółowej analizie grecko-rzymskiego społeczeństwa niewolniczego. I tak drugi rozdział *Ancient Slavery* poświęcony jest genezie społeczeństwa niewolniczego (*The Emergence of a Slave Society*). Narodziny społeczeństwa niewolniczego w Grecji umieszcza Finley w VI wieku p.n.e., a w Rzymie w III w. p.n.e. W klasycznych epokach antyku niewolnictwo (w którym niewolnik był traktowany w sposób instrumentalny, jako narzędzie produkcji — *chattel slavery*) było dominującą instytucją, od której zależały losy życiowe większości jednostek społeczeństwa grecko-rzymskiego. Niewolnik w tych spo-

leczeństwach był towarem i własnością swego pana, który rządził tak jego osobą jak siłą produkcyjną. Istniały w tym czasie i inne formy pracy przymusowej, a niewolnicy i wolni obywatele pracowali często jako pracownicy najemni przy robotach publicznych (np. budowa Akropolu) otrzymując za swoją pracę jednakowe wynagrodzenie. Jednakże dominującą siłą produkcyjną okresów klasycznych stanowili nie wolni obywatele, nie różnego typu najemni czy wykonujący pracę przymusową mieszkańcy Aten czy Rzymu, lecz niewolnicy zatrudnieni w wielkiej produkcji w mieście i na wsi. Ich praca w gospodarstwach rolnych, kopalniach i dużych przedsiębiorstwach rzemieślniczych stanowiła podstawowe źródło dochodów elity.

Rozstrzygając problem pochodzenia rozwiniętego niewolnictwa epok klasycznych przeciwstawia się Finley panującemu w nauce przekonaniu, że podstawowym źródłem niewolnictwa były wojny. Jest on przekonany, że potrzeba posiadania niewolnika wyprzedzała jego dostarczenie. Rzymianie zdobyli — jego zdaniem — tysiące mężczyzn, kobiet i dzieci podczas italskich i punickich wojen, ponieważ istniała już społeczna potrzeba niewolnika. W Grecji VI w. i w Rzymie III w. przed Chr. ludzie wolni potrzebowali pozarodzinnych rąk do pracy na roli, rozwój produkcji towarowej i rynku pociągał za sobą konieczność zatrudnienia większej ilości pracowników w rzemiośle, a wewnętrzny rynek pracy nie był zdolny do zaspokojenia tych potrzeb. Wszystkie te przyczyny zrodziły potrzebę sprowadzenia pracowników z zewnątrz. Decyzja importu niewolników została podjęta przez tych Ateńczyków czy Rzymian, którym groziło zatrudnienie u innych wolnych ludzi, a nie przez tych, którzy potrzebowali rąk do pracy. Istniały bowiem trudności nie do pokonania w skłonieniu wolnego obywatela polis, by pracował poza obszarem swojej własności. Chłopi i ludzie rzemiosła epoki antycznej wywalczyli sobie osobistą wolność, posiadali ziemię, warsztaty produkcyjne, byli pełnoprawnymi członkami polis. Były to niezwykle i całkiem nowe zdobycze w historii, ale stworzenie tego typu wolnego człowieka, produkującego na niskim, preindustrialnym stopniu technologii, który ponadto swoich osiągnięć nie dałby sobie odebrać, doprowadziło do kolejnej innowacji, do ustanowienia zinstytucjonalizowanego systemu pracy niewolniczej w gospodarce polis.

Trzeci rozdział pracy Finleya poświęcony miejscu niewolnika w świecie antycznej „ludzkości” — *humanitas*, tytułuje autor *Slavery and Humanity*. Opisuując kary cielesne, tortury, gwałty i poniżenia, jakie znosili niewolnicy, odnotowuje Finley wszakże dwuznaczność tkwiącą w istocie niewolnictwa: niewolnik jest bowiem osobą ludzką, a nie tylko towarem, własnością czy narzędziem

produkcji. Niewolnicy w oczach bogów byli ludźmi a nie „mówiącymi narzędziami”, a zamordowanie niewolnika wymagało rytualnego oczyszczenia. Uczestniczyli w pewnych obrzędach religijnych i mieli swoje własne święta: Saturnalia w Rzymie, Kronia w Grecji. Stawali się wolnymi ludźmi przez wyzwolenie. Gdy w Grecji wyzwoleniec otrzymywał prawa równe cudzoziemcom, w Rzymie stawał się z pewnymi ograniczeniami pełnoprawnym obywatelem. Jego dzieci urodzone po wyzwoleniu posiadały już pełnię praw i możliwości członka społeczności rzymskiej. Również psychologicznie niewolnik funkcjonował jako niezależna istota: myślał, działał, kalkulował, mógł buntować innych niewolników, zorganizować z nimi rebelię, uciec od swego właściciela etc. Lecz najważniejszym dowodem owej dwuznaczności w położeniu niewolnika był fakt, że niewolnik tak grecki jak rzymski mógł posiadać pewną własność zwaną *peculium* (w postaci sklepu, banku, przedsiębiorstwa handlowego, lichwiarskiego), która mimo, że w jakiejś części należała do jego właściciela, dostarczała mu zysków i pozwalała na swobodne rozwijanie interesów. W praktyce istotną częścią miejskiego handlu, operacji finansowych i rzemiosła znajdowała się, szczególnie w Rzymie, w rękach niewolników i wyzwoleńców. Tak więc stan społeczny, który tworzyli niewolnicy, był wielce zhierarchizowany. Należeli do niego niewolnicy zakuci w kajdany i napiętnowani znakami hańby i niewolnicy z *peculium*: antyczni ludzie interesu (jak np. znany bankier ateński Pasjon, który rozpoczął swoją karierę jako niewolnik). Od III w. w rękach niewolników i wyzwoleńców spoczywała również służba medyczna; niewolnice były mamkami dzieci swoich właścicieli, niewolnicy, szczególnie Grecy w Rzymie, ich pedagogami. To różnicowanie społeczne i ekonomiczne niewolników było zapewne przyczyną ich pasywnej i pojednanej z losem postawy. W historii światowego niewolnictwa znajduje Finley tylko cztery rewolucje niewolnicze na skalę otwartych wojen: trzy powstania niewolnicze w Italii i na Sycylii w 140—70 p.n.e. i wielką rewoltę na Haiti w końcu XVIII w. będącą, jak sądzi, ubocznym produktem rewolucji francuskiej. Jedynie ta ostatnia rebelia zakończyła się zwycięstwem niewolników. Niewolnik antyczny uważał swój stan za naturalny. Nie mieli wątpliwości co do tego faktu również filozofowie i moralści antyczni. Arystoteles — jedyny, zdaniem Finleya, teoretyk niewolnictwa w starożytności — twierdził w *Polityce*, że pewni ludzie są niewolnikami z natury, że niewolnictwo tkwi inherentnie w prawie natury, a jako takie jest dobre i sprawiedliwe. Podobne myśli wygłaszał Platon, a i postawa moralistów stoickich nie różniła się — w przekonaniu Finleya — od platońskiej czy arystotelesowskiej. Nie występowali oni bowiem

przeciw istocie niewolnictwa i nakazywali niewolnikom posłuszeństwo wobec panów. Piętnowali tylko brutalne i niegodziwe zachowanie się właścicieli wobec niewolników. Żadnej zmiany w poglądach na kwestię niewolniczą nie wniosło też chrześcijaństwo: nie postulowało ono zniesienia niewolnictwa, obalenia tej niesprawiedliwości. Dodało tylko — zdaniem Finleya — koncepcję grzechu pierwotnego do idei niewolnictwa. Ojcowie Kościoła rozważali jedynie status chrześcijańskich niewolników u żydowskich właścicieli, a nakazy papieskie ograniczały wyzwalanie niewolników należących do Kościoła czy indywidualnych księży. Zarówno moralisci pogańscy jak chrześcijańscy żądali od niewolników pokory i dostosowania się do panujących w społeczeństwie stosunków.

W czwartym, ostatnim rozdziale pracy wyjaśnia Finley przyczyny upadku niewolnictwa w świecie śródziemnomorskim późnego cesarstwa rzymskiego (*The Decline of Ancient Slavery*). Jego analiza rzeczywistości społecznej schyłkowego okresu cesarstwa jest fachowa i wyczerpująca. Nie sposób omawiać tutaj jej wszystkich aspektów; są one interesujące tylko dla badaczy późnego antyku. Zasadnicze punkty jego rozważań zasługują jednak na zaakcentowanie. Finley dowodzi, posługując się już wcześniejszymi poglądami M. Blocha (*How and Why Ancient Slavery Came to an End*, 1947), że z pracy niewolników korzystano do czasów Karola Wielkiego. Działo się tak pomimo tego, że od III w.n.e. niewolnictwo sukcesywnie zanikało zastępowane przez pracę poddańczą. Niewolnictwo starożytne w przeciwieństwie do nowożytnego nie zostało zniesione decydującym aktem prawnym ale zlikwidowane w procesie powolnych przemian społecznych. Na wydarzenie to nie miały wpływu — zdaniem Finleya — ani idee Kościoła ani, jak zwykle się uważać w nauce o starożytności, ustanie wojen zdobywczych. W IV i V w. n.e. nastąpiło jak gdyby odwrócenie procesu, który doprowadził do powstania niewolnictwa u progu epoki klasycznej. Przyczyna tego zjawiska leżała w zasadniczych zmianach, jakie wprowadziła w polityczno-militarną strukturę państwa konstytucja Augusta i w trudnościach polityczno-gospodarczych późnego cesarstwa. Zastąpienie starej formy politycznej państwa-miasta przez biurokratyczną autorytarną monarchię zaburzyło porządek społeczny Rzymu i wprowadziło nową konfigurację stanową. W miejsce wolnych i niewolników powstały nowe warstwy: *honestiores* i *humiliores* (wyższe i niższe klasy). *Humiliores* zostali objęci surowymi i okrutnymi karami, które przedtem stosowane były tylko wobec niewolników. Status prawny niewolnika staje się w ten sposób zbliżony do całej reszty *plebei*, a więc wolnych chłopów dzierżawców i plebsu miejskiego. Kryzys



dynastyczny cesarstwa w III w. n.e., najazdy barbarzyńców nękając je nieustannie od końca IV w. powodują nieusuwalne straty finansowe i materialne. Szukające ratunku państwo nakłada stale zwiększające się podatki na pracujących na roli. Utrzymywana bowiem w pogotowiu wielka armia i rozrastająca się biurokracja wymagają stałego dopływu podatków. Dla wielu rolników ich ciężar jak i niepowetowane szkody wojenne i gwałty stają się nie do zniesienia. Zdesperowani chłopci oddają się wraz ze swoją ziemią w opiekę wielkim właścicielom ziemskim (*patrocinium*), tracąc przez to swoją niezależność. W ten sposób do istniejącego nadal niewolnictwa dodany zostaje nowy element: status wolnych chłopów, kolonów, pracowników rolnych zmienia się z wolnego w zależny. Historia słowa *colonus* jest tutaj symboliczna. Początkowo oznacza ona tego, który uprawia rolę, następnie rolnika-dzierżawcę, a w IV w. „niewolnika ziemi”. Tak więc w późnym cesarstwie słowem *servus* zaczyna się określać kolona czy chłopca poddanego *patrocinium* posiadacza ziemskiego. Wolna ludność, która kiedyś wyzwoliła potrzebę niewolnictwa, stała się teraz sama źródłem niezbędnych dla wewnętrznej gospodarki sił produkcyjnych i zastąpiła niewolników w dobrach ich *possessores*. W świecie późnej starożytności istnieją nadal niewolnicy, nie są już jednak siłą decydującą w jego strukturze społecznej. Niewolnik nie dominuje już w wielkiej produkcji rolnej, produkcja w miastach zostaje zorganizowana w manufakturach państwowych, zatrudniających wolnych pracowników. Niewolnicy pozostali ważną siłą roboczą w domach wielkiej własności, na dworze cesarskim pełnią różne służby poczynając od eunuchów dworskich a kończąc na skromnej czełdź. Pomimo wprowadzenia pracy zależnych kolonów, organizacja gospodarki rolnej starożytności — twierdzi Finley — pozostała niezmienną do czasów Karola Wielkiego. Od epoki Karolingów możemy dopiero mówić o społeczeństwie feudalnym.

Książka Finleya poza ciekawą analizą niewolnictwa antycznego zawiera wiele interesujących wiadomości i odniesień do niewolnictwa nowożytnego. Może być przeto instruktażowa również dla czytelnika zainteresowanego tą instytucją w Nowym Świecie.

Metody i kategorie pojęciowe „nowej ideologii”, które przecież już dawno weszły do języka nauk społecznych, złożyły się w książce Finleya na wartościowy naukowo wywód wysoko oceniany i respektowany (jak świadczą o tym liczne recenzje jego książki) w aktualnych pracach o antycznym społeczeństwie. Tych prac ukazuje się obecnie bardzo dużo w związku z szerokim programem studiów nad antycznym niewolnictwem prowadzonych w różnych ośrodkach naukowych.

Niezależnie jednak od naukowego powodzenia książki Finleya

w obszarze dociekań powyższych grup naukowych trudno pogodzić się z jego główną tezą, która zasadę i naturę antycznego społeczeństwa upatruje w udręczonym, torturowanym, pozbawionym praw człowieku. Tej katastroficznej wizji Finleya możemy przeciwstawić teorie tych historyków i socjologów, którzy z Karlem Popperem na czele dostrzegają realizację idei wolności w otwartym, obywatelskim społeczeństwie Aten, czy innych, którzy w Rzymie widzą wcielenie idei rządów Prawa. Znajdują oni na rzecz swoich tez nie mniej wartościowych dowodów co Finley na poparcie swojej racji. Mechanizmy rządzące społeczeństwami nie zamykają się jedynie w ekonomicznych determinantach. Pokazał to już w swoich pracach ceniony przez Finleya Weber, którego Finley wymienia jako twórcę „nowej ideologii” jednym tchem z Marksem i Engelsem. W przeciwieństwie do twórców materializmu historycznego utrzymywał on, że idee i jednostkowe zachowania mają swój okazały wymiar, który również trzeba zastosować do wyjaśniania dziejów i opisu społeczeństw. Dla historii i kultury europejskiej właśnie ten wymiar antyku miał kapitalne znaczenie. Nie można w kółko powtarzać odwiecznych prawd, że Europa zawdzięcza swe polityczne istnienie cesarstwu rzymskiemu, kulturę duchową tradycji klasycznej, a zdobyciom demokracji ateńskiej idee suwerenności ludu. Trzeba jednak pamiętać, że dla współczesnego Europejczyka antyk jest interesujący jedynie w aspekcie tych jakości, które złożyły się na cywilizację Zachodu. Usługi jakie Grecja i Rzym oddały umysłowości, instytucjom i językowi Zachodu trwają do dnia dzisiejszego. Nikt z nas jednak nie uczy się i nie uczył od antyku doktryny niewolnictwa. Nie znaczy to, że w historii Europy, zwłaszcza nowożytnej, nie było niewolniczych społeczeństw. Pisze o nich w swej książce także i Finley. Istniały one i później, gdy niewolnictwo zostało już oficjalnie zniesione, mimo że u swych podstaw nie miały teorii niewolnictwa. I w tym miejscu należy rozważyć zagadnienie, którego Finley jakoś nie dostrzegł, pomimo tego, że jest ono najważniejsze dla problemu, i że jego naświetlenie obiecuje tytuł jego książki. Jest to zagadnienie wzajemnego stosunku niewolnictwa i współczesnej ideologii. Zagadnienie to ma dużą literaturę, której Finley jakby nie zauważa (wystarczy wspomnieć Friedricha von Hayeka i Raymonda Arona). Zastanówmy się nad nim w skrócie, pomijając z braku miejsca przypisy.

Najpierw postawmy pytanie wstępne o to, czy niewolnictwo było istotną cechą cywilizacji Aten i Rzymu? Dla poparcia tej fundamentalnej tezy Finley powołuje się na marksistowskie założenie, że „niewolniczy system produkcji był najważniejszym wynalazkiem świata grecko-rzymskiego” (roz. II. s. 67). Jestem skłonna

przychylić się do wspomnianych wyżej, a krytykowanych przez Finleya historyków, którzy na powyższe pytanie udzielają negatywnej odpowiedzi. Istotną cechą tych cywilizacji była wolność indywidualna. Wolność ta posiadała wiele aspektów. Wyrażała się m. in. w niezależności rodziny od rodu, w prawie majątkowym, które owocowało wolnym rynkiem, w prawie publicznym, które umożliwiało wpływ społeczeństwa na państwo. Niewolnictwo było tych wszystkich wolności ograniczeniem. Ograniczeniem niezwykle ważnym, bo stawiającym poza cywilizacją wolności tych, którzy pracowali na rzecz jej utrzymania. Ale z tego powodu, że wolność była w Atenach i w Rzymie ograniczona nie można wnioskować, że była to zasadnicza cecha tych społeczności. Bezwarunkowo negatywny stosunek do niewolnictwa nie może nam przesłaniać zasady, na której opierały się cywilizacje Rzymu i Aten, gdyż po odrzuceniu niewolnictwa zasada ta otwiera przed człowiekiem szeroką drogę do materialnego, kulturalnego i duchowego postępu. Uważam, że tak ujmujących zagadnienie humanistów, z których Finley się wyśmiewa, należy cenić wyżej od niego. Ich oczy były zwrócone na światło zasady wolności. To prawda, że nie dostrzegali wyraźnie hańby niewolnictwa. Jednak z moralnego punktu widzenia nie było to istotne, ponieważ w ich społeczeństwie w drugiej połowie XIX wieku niewolnictwa już nie było, a oni sami nigdy go przecież nie propagowali.

Znacznie gorszy błąd wydarzył się niektórym „ekonomistom”, których Finley stawia sobie za wzór. Ci, walcząc z niewolnictwem greckim i rzymskim odrzucili wraz z cywilizacją, którą nazwali niewolniczą, samą zasadę tej cywilizacji, czyli wolność. W szczególności odrzucili wolności ekonomiczne, bez których wolność jest niemożliwa. W ten sposób „ekonomiści” dążyli podświadomie do zrównania wszystkich poprzez uczynienie z wszystkich ludzi niewolników, podczas gdy „humaniści” dążyli do podniesienia wszystkich do godności ludzi wolnych. Ale nie wszyscy „ekonomiści” są takimi przeciwnikami wolności. Dlatego jeszcze raz należy wyrazić zdziwienie, że Finley wkłada „do jednego worka” i Marksa i Webera. Weber był takim właśnie „ekonomistą”, który rozumiał znaczenie niewolnictwa w antyku, a jednocześnie rozumiał znaczenie wolnościowej zasady tej cywilizacji. Sam Finley cytuje przecież wypowiedź Webera (s. 44), w której uczony ten zwraca uwagę, że postęp odbywa się dzięki podziałowi pracy, który rozwija się, gdy praca jest wolna, mianowicie przez rozwój rynku (stymulowany przez wzrost wydajności). Tymczasem, zdaniem Webera, w systemie niewolniczej pracy rynek nie mógł się rozwijać, bo podział pracy był możliwy jedynie dzięki zorganizowaniu i przymuszaniu do pracy wielkich mas ludzkich. Nb. Finley zdaje się

nie dostrzegać tego związku między odrzuceniem zasady cywilizacji Aten i Rzymu a nowoczesnym niewolnictwem.

Finley pomija w swej książce milczeniem fakt, że wielu myślicieli i moralistów antycznych dobrze uświadamiało sobie, że niewolnictwo jest niesprawiedliwością. Wspomnę tutaj pokrótce tylko kilku z nich. Najlepiej dawali temu wyraz sofisci: Hippiasz, Antyfon, Likofron, Alcidas. Alcidas w mowie wygłoszonej z okazji uwolnienia Messeńczyków przez Teban w 369 r. p.n.e. powiedział znamienne słowa, że niewolnictwo jest sprzeczne z naturą, całkowicie przeciwstawne doktrynie Arystotelesa, na którą Finley tak chętnie się powołuje. Podobną opinię, która fragmentarycznie zachowała się na szczytku papirusowym, wygłaszał Antyfon: „...Bez względu na to czy jesteście Grekami, czy barbarzyńcami, posiadamy te same naturalne uposażenia. Jest to przede wszystkim widoczne w tych rzeczach, które są z natury konieczne dla bytu ludzkiego. Są one dostępne dla wszystkich w taki sam sposób i nie korzysta z nich inaczej Grek, a inaczej barbarzyńca. Wszyscy oddychamy powietrzem przez usta i nozdrza, wszyscy jemy chleb naszymi rękami...” Ostatni z wielkich tragiczków, Eurypides powie, że niewolnik może być doskonały we wszelaki sposób i równy w cnocie z wolno urodzonym człowiekiem. Hańbiące jest tylko imię, które nosi. Humanitarne traktowanie niewolników w demokracji ateńskiej wywoływało protesty Platona, Arystotelesa i innych konserwatystów ateńskich.

Ideami naturalnej równości promieniowała następnie filozofia stoicka. Nie miejsce tutaj by omawiać jej wszystkie koncepcje równości naturalnych przymiotów człowieka i równości ludzi wobec prawa w wielkim stoickim państwie świata (megalopolis). Dla zapoznania się z antycznymi doktrynami równości i nierówności ludzi należy odesłać czytelnika do odpowiedniej literatury naukowej np. do ostatniej zbiorowej pracy pt. *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought* (Comm. Humanarum Litterarum 75, Helsinki 1984). Należy przy tym dodać, że koncepcje stoickiej naturalnej równości wszystkich ludzi miały wielki wpływ na prawodawstwo rzymskie epoki Antoninów (specjalnie Hadriana), które przyniosło ograniczenie lub zniesienie najbardziej drastycznych praw dotyczących niewolników.

Wreszcie ostateczny cios ideologiczny zadało instytucji niewolnictwa chrześcijaństwo. W czasach kiedy utrzymanie wyższych klas (senatorów, dworaków, biurokracji cesarskiej i prowincjonalnej, dekurionów, żołnierzy, drobnych urzędników, plebsu obu stolic) spoczywało na barkach chłopów i niewolników, słowa św. Pawła: „jeżeli ktoś nie chce pracować niech nie je” miały rewolucyjne znaczenie. Czyniły one z pracy samoistny cel życia, obo-

wiązek i rzecz szlachetną. Św. Paweł obejmował bowiem tym żądaniem wszystkich bez względu na stan posiadania i pozycję społeczną. Drugie stwierdzenie Pawłowe: „Już nie ma Greka, ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” miało oczywiście kosekwencje w kształtowaniu poczucia człowieczeństwa i równości wchodzących w skład gmin chrześcijańskich niewolników. Warto sięgnąć po tak krytykowaną przez Finleya pracę Vogta (cytowaną wyżej: *Sklaverei und Humanität*) by uświadomić sobie, jak idee ewangeliczne zmieniały drogi myślenia człowieka żyjącego już w czasach cesarstwa chrześcijańskiego.

Na koniec jeszcze jedna uwaga na temat stosunku Finleya do tradycji. Finley oskarża chrześcijaństwo o to, że nie starało się obalić na drodze rewolucyjnej systemu niewolniczego. Ale w drodze rewolucji można było obalić jedynie wolność tych, którzy ją posiadali, a nie ustanowić wolność dla wszystkich. Chrześcijaństwo wierzyło w zasadniczą równość wszystkich ludzi wobec Boga i idee chrześcijańskie doprowadziły w końcu do wolności wszystkich. Rzeczywiście, w Rzymie to się jeszcze nie stało, jednak nie dlatego: dlatego, że wolność samych ludzi wolnych została w Rzymie poważnie ograniczona (o czym z takim znawstwem i zrozumieniem pisze przecież sam Finley w ostatnim rozdziale swej pracy). A gdy ludzie wolni przestają być wolnymi, trudno oczekiwać, że zapragną dać wolność niewolnikom. Rozumiemy troskę Finleya o niewolników. Ale nie jest nam bliska jego metoda walki o poprawę ich losu. Rewolucyjna optyka socjologiczna jest możliwa tylko u człowieka, który nie żeni tradycji, bo nie lubi cywilizacji, którą tradycja ta wyraża. A Finley w tej właśnie pracy nie lubi cywilizacji i społeczeństw Aten i Rzymu, bo jest zafascynowany współczesną ideologią. Pod tym względem omawiana tutaj książka odbiega od wcześniejszych prac Finleya, gdzie jego stosunek do antyku wyraża się zupełnie inaczej.

Marla Dzielska

## TO SŁODKIE SŁOWO EUROPA

Trudno o lepszy dowód aktualności i rangi problematyki, której poświęcony został omawiany zbiór studiów, niż tak dobitnie

<sup>1</sup> *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu* — praca zbiorowa pod red. Janusza Żarnowskiego. Czytelnik. Warszawa 1983.

manifestowane ostatnio w kulturze polskiej identyfikowanie się z Europą, podkreślanie przez twórców swojej europejskiej tożsamości. Nie jest to zjawisko nowe czy specyficzne dla Polaków. [---] [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)]. To, co dla jednych, nielicznych skądinąd narodów jest oczywistością, dla innych stanowi problem, wymaga nieustannego potwierdzenia. Europejski status zawiera w sobie — z ich punktu widzenia — element nobilitacji, toteż niechętnie dzielą się nim z innymi. Wiedeńczycy uważali, że wypadło im żyć na skraju cywilizowanego świata. Tomasz Masaryk — współczesne prezydenckie wydanie filozofa na tronie — przekonał cudzoziemców, że Azja zaczyna się na granicy czeskosłowacko-polskiej. Polacy od wieków nie mieli wątpliwości, że przypadła im zaszczytna rola „przedmurza Europy”, zaś poeci rosyjscy widzieli w tej roli swoją ojczyznę odpierającą nawałnice Scytów, Mongołów i Japończyków. Iwan Kirejewski, jeden z czołowych ideologów słowianofilskich, twierdził nawet w młodości, że „duchowe serce Europy bije Rosji”. Ostracyzm w stosunku do innych narodów istniał zresztą nie tylko w środkowo-wschodniej części Starego Świata. „Dla Anglików Murzyni zaczynają się w Calais”, pisał zjadliwie Wolter w połowie XVIII stulecia relacjonując opinie spotykane wśród londyńskiej socjety. Postponowani rewanzowali się synom perfidnego Albionu przekonaniem, iż „Europa to kilka wielkich narodów kontynentalnych” i pewnie dlatego w Paneuropie zaprojektowanej przez hr. Coudenhove-Kalergi zabrakło miejsca dla Wielkiej Brytanii.

Za Europejczyków uchodzić chcieli wszyscy: konserwatyści i liberałowie, nacjonałiści i socjaliści, ba, nawet faszyci, którzy poczynając od roku 1943 mobilizowali w imię Europy podbitą część kontynentu do walki z „bolszewicką nawałą”. Spośród wybitnych mędzów stanu ostatnich dwóch stuleci jeden bodaj Bismarck dystansował się od wszelkich niegeograficznych interpretacji pojęcia Europy i utrzymywał, iż służy ono politykom, gdy proszą o coś, o co nie śmieliby prosić w imię innych racji. Tak charakterystyczna dla „żelaznego kanclerza” mieszanina cynizmu i zdrowego rozsądku kryjąca się w tym sformułowaniu nie wyjaśnia jednak, dlaczego Europa — ów „niewielki przylądek Azji” (Paul Valéry) podporządkowała sobie inne kontynenty i wywalczyła niekwestionowany prymat w większości dziedzin ludzkiej aktywności. A przecież bez uwzględnienia tych realiów trudno byłoby wytłumaczyć trwałość i atrakcyjność europejskiej tożsamości duchowej. Pytanie o istotną treść pojęcia Europy jest nieuchronnie pytaniem o źródła jej wielkości.

Na czym zatem polega fenomen Europy? Czemu zawdzięcza

swoją niezwykłą karierę i czym się różni od innych kontynentów? W każdej epoce i w każdym kraju zadawano te pytania wielokrotnie i udzielano na nie różnych odpowiedzi dostosowanych do zmieniających się okoliczności. Ale niezależnie od różnic interpretacyjnych, płynnego i nieokreślonego do końca sensu kulturowego, politycznego czy ideowego, w koncepcji Europy kryło się zawsze to samo uniwersalne przesłanie — idea jedności w różnorodności; jedności będącej owocem wspólnej przeszłości i wspólnego dziedzictwa kulturalnego, tej swoistej syntezy wątków grecko-rzymskich i chrześcijańskich, oraz różnorodności wynikającej z rozprzestrzenienia się poliformizmu i indywidualizmu antycznej Grecji na całym kontynencie. Takie właśnie treści symbolizuje czerwony krzyż na złotym słońcu — graficzne godło zwolenników Paneuropy. Chrześcijański krzyż na Słońcu Apollina to nie tylko fundamenty kultury europejskiej, to także symbol zespolenia helleńskiego indywidualizmu z duchem chrześcijańskiej *societas*, zespolenie które zdecydowało o niepowtarzalnych cechach cywilizacji europejskiej — jej pluralizmie, aktywizmie i dynamizmie preradzającym się niekiedy w niepohamowany ekspansjonizm, praktycyzmie i racjonalizmie grożącym ześlizgnięciem się w płaski materializm, ale także duchu samokrytyki, gotowości do kwestionowania własnych podstaw, dzięki której nie grozi jej znieruchomienie i martwota.

Obserwatorom z innej części świata, przyzwyczajonym do odmiennych proporcji, Europa wydawać się może krainą skłóconych i zadziwiająco zróżnicowanych lilipucich państweczek. Ale tak jak spory i wojny toczone przez miasta-państwa starożytnej Grecji nie przekreślały nadrzędnej idei jedności Hellenów tak samo zachowywała swą jedność rozbita politycznie Europa, uświadamiając sobie wzajemne uzależnienie. Pojęcia takie jak równowaga polityczna, system europejski czy też koncert mocarstw weszły dzięki temu na trwałe do słownika polityków i politologów. Co się zaś tyczy różnic, znakomity historyk francuski, Elia Halévy, zauważył niegdyś nie bez racji, iż polegają one w głównej mierze na odmiennych proporcjach, w jakich występują w narodach i państwach europejskich te same składniki. Dotyczy to również komponenty rasowej, albowiem pod tym względem tak poszczególne narody jak i Europejczycy jako całość stanowią dziś istną „słatkę antropologiczną”. Istotne różnice, jakie dzielą mieszkańców naszego kontynentu od obywateli innych części globu, kryją się w świecie wartości i instytucji — w charakterystycznym dla Europejczyków ostatnich stuleci przywiązaniu do zasad wolności, tolerancji i rządów prawa, w koncepcji rządów reprezentacyjnych realizowanej za pośrednictwem konstytucji oraz instytucji parla-

mentarnych liberalno-demokratycznego państwa. Ideały te akceptowali Europejczycy stopniowo i nie bez wahań. To, co stanowi dziś o ich odrębności jest raczej skutkiem niż przyczyną ich skomplikowanych losów. Ale bez fundamentalnej różnorodności różnych rozwiązań, bez charakterystycznego dynamizmu i otwartości na świat ewolucja w takim kierunku nie byłaby w ogóle możliwa.

Geograficzny zakres pojęcia Europy rozszerzył się w ciągu wieków niepomiernie. Słowo to oznaczało pierwotnie kontynentalną część Grecji, nieco później — całość wolnego świata helleńskiego przeciwstawianego despotycznej Azji, czyli Persom. W czasach rzymskich Europę basenu Morza Śródziemnego sytuowano w opozycji do barbarzyńców z Północy. W średniowieczu funkcjonował model Europy chrześcijańskiej pokrywającej się z zasięgiem Krzyża. Rosja uznana została za mocarstwo europejskie dopiero w czasach wojny północnej (1700—1721) za panowania Piotra Wielkiego, Turcja — w r. 1856 na kongresie paryskim, kończącym wojnę krymską.

Pomiędzy wiekiem XVI a XIX Europa rozprzestrzeniła się na cały świat, nie tylko narzucając mu swą wolę polityczną, ale także eksportując do odległych zakątków ziemi swoją technologię, cywilizację i kulturę, niekiedy również nadwyżki demograficzne. Ta bezprecedensowa ekspansja musiała wywołać ogromne zmiany w mentalności — europocentryzm, poczucie wyższości, przede wszystkim jednak idealizację własnych pryncypiów i stopnia ogólnoeuropejskiej solidarności. Nie oparły się tym złudzeniom nawet najświetniejsze umysły. Poczynając od Wieku Oświecenia mnożą się deklaracje i programy wyrażające wiarę w jedność Europejczyków, w możliwość rychłego zespolenia Starego Świata na modłę Stanów Zjednoczonych Ameryki. Kant był przekonany, że obalenie monarchów otworzy epokę wiecznego pokoju, ponieważ wojny między republikami nie będą możliwe. Wiktor Hugo, płomienny zwolennik idei Stanów Zjednoczonych Europy głosił, iż oznaczać ona będzie „ojczyznę bez granic, handel bez cel, młodość bez koszar, odwagę bez walk, życie bez zabitych, miłość bez nienawiści”. Niestety, nadzieje ludzi pokroju Rousseau, Hugo czy Metternicha czujących się obywatelami Europy nie znalazły potwierdzenia, a raczej, ściślej rzecz ujmując, potwierdzone zostały w sposób ograniczony i niezwykle ironiczny faktem żyłczywego przyjęcia, jakie zgotowano im w Wielkiej Brytanii, Szwajcarii i Belgii po wygnaniu ich z własnych ojczyzn. Miał niewątpliwie rację klasyk konserwatyzmu Burke twierdząc, że żaden Europejczyk nie czuje się nigdzie w Europie banitą. Dalekowzroczny filozof nie przewidział tylko tego, że podobnego zdania będą przyszli



despoci, o czym świadczy niezwykła kariera Syberii, Azji czy Gwany jako miejsca zesłań politycznych.

Wiek XIX, w którym kontynent nasz osiągnął apogeum potęgi zrodził sprzeczne tendencje pro- i dezintegracyjne: z jednej strony wzmoczone antagonizmy narodowościowe, procesy dechrystianizacyjne i pogłębiający się na skutek asynchronicznego rozwoju podział gospodarczy Europy wzdłuż linii Triest-Szczecin (pisze o tym interesująco w jednym ze szkiców Maciej Koźmiński), z drugiej natomiast koncepcję przymierza narodów (nie państw) europejskich oraz liczne przedsięwzięcia i instytucje o charakterze ogólnokontynentalnym. Europa — „matka wolności” (Guizot) stała się zarazem w minionym stuleciu matką potężnych ruchów rewindykacyjnych, kolebką państw narodowych oraz dogodną glebą dla rozwoju społeczeństwa masowego. To właśnie społeczeństwo masowe zdaniem wielu badaczy przyczyniło się do głębokiego, wielopłaszczyznowego kryzysu dwudziestowiecznej Europy. Według popularnej niegdyś koncepcji Rostovtzeffa i Huizingi zmierzch jakiejś cywilizacji jest następstwem upowszechnienia jej paradygmatu, przechwycenia i zdegenerowania przez masy wartości wytworzonych przez elity. Odwrót od demokracji, flirt mas z totalitaryzmem, interpretowany był w latach międzywojennych jako zapowiedź narastania procesów schyłkowych. Inaczej patrzy na tę sprawę Hannah Arendt. Ucieczka od wolności jest w jej ujęciu skutkiem a nie przyczyną kryzysu wywołanego przez dążenie państwa narodowego do „znacjonalizowania” swych obywateli, przez sojusz motłochu z mieszczaństwem, zanik grup takich jak arystokracja czy odrębne gminy żydowskie, stanowiących ponadnarodowe spoiwo i wreszcie zdominowanie umysłów Europejczyków przez filozofię i ideologię imperializmu. Inny świadek epoki — Bertrand Russel — formułuje problem jeszcze inaczej: załamanie się dotychczasowego porządku europejskiego traktuje jako efekt sprzeczności tkwiących głęboko w jego fundamentach — konfliktu między zasadami liberalizmu a podważającymi je wymogami organizacyjnymi związanymi z lawinowym rozwojem techniki. Każde z tych ujęć wydobywa na powierzchnię tylko cząstkę prawdy.

Dwudziestowieczna Europa miała prawo do nastrojów katastroficznych. Spustoszona przez dwa globalne kataklizmy, które zrodziły się w jej łonie, pozbawiona swoich zamorskich posiadłości oraz prymatu w ekonomice i polityce światowej musiała szukać nowej równowagi w zupełnie zmienionej konfiguracji politycznej.

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

Europa ta wszakże, praktyczniej i poważniej niż Europa poprzednich pokoleń, traktuje zagadnienie swojej jedności. To, co zaprzętało niegdyś umysły marzycieli i poetów stanowi dziś przedmiot konkretnych dyskusji polityków i prawników, wyłania się stopniowo na naszych oczach w rudymentarnej formie zjednoczonej Europy Zachodniej. Zorientowani ku przyszłości Europejczycy niechętnie obracają twarz wstecz, traktując coraz częściej swoją historię jako bezużyteczny balast. Już Goethe w pięknej odzie *Do Stanów Zjednoczonych* pisał m. in.:

Jak ci nasz stary kontynent zadróści  
Szczęśliwy Nowy Świecie  
Ciebie nie trapią upiory przeszłości:  
Zmurszałe zamczyska i inne rupiecie.

(tłum. Artur Maria Swinarski)

Ale Goethe, tak zdecydowanie odcinający się od złej przeszłości w sposób charakterystyczny dla myślicieli Oświecenia, podobnie jak dzisiejsi Europejczycy doskonale zdawał sobie sprawę z potrzeby tradycji i z tego, że nie jest ona czymś zastanym, czymś, na co jest się skazanym, lecz codziennym, nieustannym wyborem. Wiedział, że zachowanie przez Europę swojej tożsamości duchowej wymaga selektywnego stosunku do historii, aktywnego opowiedzenia się po stronie tych wartości, które legły u podstaw naszej cywilizacji i kultury, że choć radykalne zerwanie z przeszłością nie jest czymś niemożliwym, konsekwencje takiego wyboru byłyby katastrofalne. To Amerykanie, którym twórca Fausta tak bardzo zazdrościł, odczuwają wciąż wobec zdegradowanej Europy kompleks niższości. Długa i bogata przeszłość Starego Świata okazuje się z punktu widzenia innego kontynentu odrębną, samoistną wartością.

Takie m. in. myśli nasuwa lektura grubego tomu, który stanie się niechybnie kolejnym przebojem wydawniczym „Czytelnika”. Atrakcyjna, choć zaniedbana problematyka, znakomici autorzy znani nawet tym osobom, których kontakty z historią mają raczej charakter odświeżający (Żarnowski, Geremek, Tazbir, Rostworowski, Zahorski, Żywczyński, Śliwowska i in.), wreszcie wysoki ogólny poziom tekstów — wszystko to gwarantuje wydawnictwu, że ponad dwudziestotysięczny nakład błyskawicznie zniknie z półek księgarskich. *Dziesięć wieków Europy* nie jest syntezą dziejów kontynentu (aczkolwiek prof. Żarnowski zapowiada we wstępie, że można tę książkę potraktować jako pierwszą przymiarę do takiego przedsięwzięcia) ani historią idei jedności europejskiej —

czy autorefleksji Europejczyków na swój temat. To luźny zbiór 12 szkiców poświęconych różnym kwestiom, zakresom chronologicznym i obszarom. Część z nich akcentuje problemy więzi ogólnoeuropejskiej, inne bliższe są syntetycznym ujęciom wybranego odcinka dziejów kontynentu, jeszcze inne koncentrują się na problemach narodowościowych bądź zawężają pole widzenia do wybranych terytoriów (Bałkany, Rosja). Problemy tej wagi jak Europa a pojęcia Wschodu i Zachodu, podziały wewnętrzne naszego kontynentu, miejsce Rosji, Polski czy wysp brytyjskich — pojawiają się w poszczególnych artykułach, ale odczuwa się wyraźnie brak ich pogłębionego, odrębnego ujęcia. Przede wszystkim brakuje jednak scalającego spojrzenia na całość dziejów europejskich, analizy w kategoriach „długiego trwania”, śmielszych historyzoficznych uogólnień lub przynajmniej zrelacjonowania reprezentatywnych poglądów w tej dziedzinie.

Dzieje Europy w proponowanym ujęciu zamykają się między przełomem X i XI wieku a rokiem 1939. O ile pierwsza z tych cezur akcentująca moment zadomowienia się Słowian w świecie chrześcijańskim nie budzi poważniejszych kontrowersji, mimo iż początków współczesnej Europy doszukiwać się można już w czasach Karola Wielkiego czy traktatu w Verdun (843 r. n.e.) o tyle trudno pogodzić się z cezurą końcową zarzucającą kurtynę milczenia na całe niemal ostatnie półwiecze. Unikanie historii powojennej w badaniach powszechnodziejowych z każdym mijającym rokiem staje się coraz większym anachronizmem. Wprawdzie redaktorzy tomu starają się zrekompensować ten niedostatek wzmożonym naciskiem na wiek XIX i początek XX — poświęcając temu okresowi ponad połowę tekstów — lecz efekt tych poczynań jest ograniczony i zgoła nieprzewidziany; na tle błyskotliwych tekstów Geremka, Tazbira czy Rostworowskiego tym wyraźniej uwidacznia się słabość naszej historiografii czasów najnowszych. Są to, wyłączając bardzo interesujące studium Macieja Koźmińskiego na temat narodów i mniejszości narodowych w międzywojennej Europie, szkice, którym brak szerszego oddechu, zdominowane przez faktografię (Garlicka), bądź zadziwiająco jednostronne i powierzchowne (Cieślak, Wojna, nawet Łossowski), a co najgorsze — *horribile dictu* — nudne. Charakterystyczne jest również w tych tekstach zepchnięcie na bardzo daleki plan problematyki kulturalnej, nawet wówczas gdy wiąże się ona organicznie z przedstawianym tematem. Tam zaś, gdzie się pojawia, zdradza ograniczoną kompetencję autorów. Tadeusz Cieślak w artykule *Europa a I wojna światowa* twierdzi np. (s. 428), że pierwsze prace Einsteina pochodzą z r. 1915, podczas gdy już 10 lat wcześniej — jako skromny urzędnik Biura Patentowego w Zurychu —

rozwiązał on zagadkę ruchów Browna i sformułował podstawy ogólnej teorii względności. O kilkanaście lat wstecz w stosunku do daty podanej przez autora należy także przesunąć początki działalności teatralnej Maxa Reinhardta w Berlinie. Słusznie podkreśla Cieślak, że tematyka wojenna inspirowała pisarzy, ale wymienia w tym kontekście jedynie Hemingwaya. Łossowski w swoim szkicu o sprawie jedności europejskiej w okresie międzywojennym ogranicza się prawie wyłącznie do zreferowania zabiegów dyplomatycznych wokół idei Paneuropy, mimo iż był to tylko jeden z nurtów szerokiego i zróżnicowanego ruchu zwolenników zjednoczenia Europy, posiadający nadto bardzo ciekawą otoczkę kulturalną.

[---] [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)].

Zasygnalizowane słabości nie mogą jednak — i nie powinny — przesłaniać wysokiego poziomu ogólnej publikacji. Zdecydowana większość tekstów odznacza się bowiem dbałością o kształt literacki i wysokim poziomem naukowym. Uwidocznia się to zresztą wyraźnie w rozbudowanych przypisach bibliograficznych. Jeśli nie dostrzegamy w nich odwołań do najnowszej literatury przedmiotu, to winę za to ponosi zapewne wydłużony proces wydawniczy. W prawie każdym szkicu smakowite kąski znajdują dla siebie zarówno laicy jak i specjaliści. Ci ostatni zwrócą na pewno uwagę na „autopoprawkę” prof. Rostworowskiego do opublikowanego przezeń niedawno tomu historii powszechnej XVIII stulecia w kwestii cezury początkowej (nie rok 1700 ale 1689 — „chwalena rewolucja” w Anglii), na bardziej zniuansowaną niż niegdyś ocenę Napoleona jaką proponuje tym razem prof. Zahorski, czy krytyczną wizję roli dziewiętnastowiecznego Kościoła zawartą w artykule ks. prof. Żywczyńskiego, wreszcie na różnice zdań pomiędzy autorami w kwestiach szczegółowych. Żywczyński ma na przykład wątpliwości, czy Żydów traktować można jako ludność europejską. Dla nieprofesjonalistów wyjątkowo atrakcyjne okazać się powinny sugestywne i syntetyczne, nasycone jędrnymi cytataми artykuły Wiktorii Śliwowskiej o Rosji wobec problemu Europy w XIX wieku czy Janusza Tazbira *Europa — pojęcie i świadomość wspólnoty w dobie Odrodzenia*, nawet jeśli nie wnoszą oryginalnych ustaleń. Stała refleksja nad przeszłością naszego kontynentu jest niezbędna wszystkim Europejczykom. Poznając wła-

sną przeszłość poznajemy siebie; wybierając z niej to, co uważamy za słuszne i wartościowe, wybieramy własną przyszłość.

Daniel Grinberg

## MARKSIZM A POLSKA I ROSJA

Książka Andrzeja Walickiego *Polska, Rosja, marksizm*\* składa się z sześciu rozpraw napisanych w różnych okresach czasu, a potem na użytek tomu zmodyfikowanych (o ich losach mowa jest w słowie wstępnym autora). Kolejność w tomie nie odpowiada chronologii ich powstawania, mimo to stanowią one wyrazistą całość problemową. Walicki wiele uczynił — także w skali międzynarodowej — dla przybliżenia i zrozumienia intelektualnej historii Rosji. Jego biegłość w poruszaniu się po obszarze tych dziejów udokumentowana została wcześniej kilkoma wybitnymi pracami. Drugim, nie mniej ważnym nurtem jego badań, jest historia idei w Polsce, od początków XIX wieku do początków XX wieku. Gruntowna znajomość tych dwóch dziedzin upoważnia go ze wszech miar do studiów porównawczych. Książka poświęcona jest tylko fragmentowi dziejów światopoglądowych obu narodów, mianowicie problemowi recepcji marksizmu. W rozważania nad recepcją wplecione są jednak — jak to zwykle bywa w pracach Walickiego — myśli o znaczeniu ogólniejszym, wykraczającym poza omawianą epokę, jak np. analiza pojęcia (a raczej: pojęć) wolności. Zresztą same analizy dotyczące ściśle epoki mają także ważne konsekwencje dla współczesności. Studia o dziejach światopoglądowych Polski i Rosji poprzedza w tym tomie wnikliwa analiza ocen dotyczących naszego kraju, zachowanych w pismach Marksa i Engelsa.

Owo pierwsze studium pt. *Marks i Engels o sprawie polskiej. Koncepcja narodu i ujęcie kwestii narodowej* porządkuje znane skądinąd wypowiedzi obu myślicieli na tematy polskie i przynosi wiele rzeczowych spostrzeżeń. Przede wszystkim Walickiemu udaje się uniknąć fałszywego sentymentalizmu, w który można by popaść zestawiając przychylnie wzmianki o Polsce w pismach Marksa

\* Andrzej Walicki: *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*. Warszawa 1983, Książka i Wiedza. Stron 374.

i Engelsa. Z tekstu jasno wynika, że traktowali oni sprawy narodowe instrumentalnie (a więc siłą rzeczy zmiennie) jako funkcję polityki międzynarodowej, w aspekcie walki z reżimami opresyjnymi, hamującymi przemiany społeczne, tj. ze Świętym Przymierzem, a zwłaszcza z caratem jako „żandarmem Europy”. [---] [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)] naród nie utracił bynajmniej w pismach Marksa i Engelsa swej realności socjologicznej. Marks (wbrew np. Proudhonowi) traktował rozwój państw narodowych jako istotny postęp w budowaniu potęgi produkcyjnej kapitalizmu. Walicki zwraca uwagę m. in. na zawartą w *Manifeście Komunistycznym* teorię „klasy narodowej”, według której istnieje „zbieżność między interesami przodującej klasy narodu a interesami narodu jako całości” (s. 16). Taką klasą była np. na pewnym etapie rozwoju burżuazja. W konkretnej sytuacji XIX-wiecznej Polski chodziło natomiast o to, że szlachecki ruch powstańczy, działając na rzecz zburzenia systemu politycznego stworzonego przez zachowawczo nastawione mocarstwa, systemu szczególnie niebezpiecznego dla planów emancypacji klas pracujących, zasługiwał na poparcie nie tylko całego narodu polskiego, lecz również międzynarodowej organizacji proletariackiej. Na gruncie niemieckim pozytywnie wartościowanym celem było podówczas zjednoczenie Niemiec. I tak np. Lelewel, wychylający — jak pisze autor — w okresie Wiosny Ludów toast za owo zjednoczenie, nie był postrzegany przez Marksa jako reakcjonista, lecz przeciwnie, jako sojusznik interesów robotniczych. Myślenie w kategoriach narodu u Marksa i Engelsa wyznaczone było przez ich nieco dogmatyczną (zarzuconą później przez marksistów) koncepcję narodów „historycznych” (uformowanych przez własną państwowość) i „niehistorycznych”. Polska była dla nich zdecydowanie narodem historycznym, którego niepodległość była żywotnie potrzebna zarówno Niemcom jak całej Europie wschodniej; [---] [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)]. Ponowne zagrożenie polityką zagraniczną caratu sprawiło, że uczucie zawodu wobec Polski ustąpiło znów miejsca wykalkulowanym racjom. Niepodległościowe dążenia Polaków znów mogły odegrać doniosłą rolę. Powstanie styczniowe zostało przyjęte przez Marksa jak najprzychylniej i stało się sposobnością do zawązania Międzynarodówki. Nie wszyscy może wiedzą o wzruszającym przykładzie tych ówczesnych sympatii, o fotografii córki Marksa, Jenny, z katolickim krzyżem polskiego powstańca na piersi. Przywódcy ruchu robotniczego nie byli w tym okresie wcale jednomyślni. Wspomniany już Proudhon w ocenie powstania jako

reakcyjnego ruchu szlachecko-katolickiego sekundował niechlubnie znanemu szwiniście rosyjskiemu, redaktorowi „Moskiewskich Wiadomości”, Michaiłowi Katkowowi. Marks surowo osądzał współpracę Rosji i Prus w dławieniu reformatorskich i rewolucyjnych dążeń Polaków, zainicjowaną układem z r. 1764, gwarantującym zachowanie istniejącego ustroju w Polsce i przewidującym zbrojną interwencję na wypadek prób zmian w jej wewnętrznych stosunkach. Klęskę powstania styczniowego, spowodowaną m. in. niedostatecznym zaangażowaniem się w nie Europy, przyjął Marks jako złowróżbną oznakę wzrostu sił caratu. [---] [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)] W sytuacji ucisku jednego narodu przez drugi kwestia narodowa, zdaniem Engelsa, nie może utracić i nie utraci swej aktualności. Według obu myślicieli, po pierwsze, naród, który uciska inne narody, nie może być wolny, a więc tym samym nie może urzeczywistnić idei socjalistycznych, po drugie, naród uciskany, nie mogący pogodzić się z utratą niepodległości, nie da się zjednać dla socjalizmu, jeśli jej nie odzyska, po trzecie, klasa robotnicza tych krajów, tzn. uciskającego i uciskanego, nie będzie zabezpieczona przed uczuciami nacjonalistycznymi i szwiniistycznymi (s. 48).

Poglądy polityczne Marksa i Engelsa wyznaczone były nie tylko przez wspomnianą koncepcję narodów historycznych (mających do spełnienia jakąś misję w globalnej strategii przemian i działających obiektywnie na rzecz ogólnościowego postępu) i niehistorycznych, lecz również przez teorię „historycznego prawa wyższej cywilizacji”, kładącą nacisk na poziom rozwoju ekonomicznego. Teoria ta prowadziła do wyraźnego podporządkowania moralnych ocen wydarzeń (postaw określonych przez współczucie) ocenom z punktu widzenia kolejności etapów postępu gospodarczego. Jak pisze Walicki, owo podkreślanie znaczenia interesu i siły w procesie historycznym zbliżało tę teorię do równoległych koncepcji wyrosłych na gruncie nowoczesnego nacjonalizmu. Pierwsza teoria, narodów historycznych, przeciwdziałać miała wulgarnemu ekonomizmowi, mogącemu się ukazać jako konsekwencja jednostronnie pojętej teorii prawa wyższej cywilizacji. Engels odróżniał zatem naród (*Nation*) i narodowość (*Nationalität*). Naród jest produktem historii, zrodzonym na fundamencie własnego państwa i uwarunkowanym przez własną prężność cywilizacyjną. Państwo stworzone przez wielki naród ma charakter wieloetniczny, podporządkowuje sobie wszystkie dążenia separatystyczne. Utrata charakteru wieloetnicznego przez państwo jest utratą przez nie wielkości, naród jako jego podmiot (przede wszystkim jako podmiotowość polityczna) staje się wówczas tylko narodowością,

tj. pewną zbiorowością etniczno-językową, o ograniczonym znaczeniu politycznym. [---] [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)] Engels widział wyraźnie te ważne politycznie aspekty wieloetniczności Polski i, jak pisze Walicki, politykę caratu zmierzającą do podsycania separatyzmów traktował jako służebną wobec zaborczych zakusów Rosji (s. 44).

Drugie studium tomu, zatytułowane *Marks, Engels i narodnictwo rosyjskie* ukazuje specyficzność przemian ideowych w Rosji w konfrontacji z marksizmem. Walicki postawił sobie za zadanie przedstawienie narodnictwa nie tylko jako przeciwieństwa marksizmu, lecz również jako swoistego produktu jego recepcji. Ten paradoks widoczny jest już w ocenie ustroju kapitalistycznego przez narodników. Marksowski opis okrucieństw pierwotnej akumulacji kapitału posłużył im jako argument na rzecz tezy, że kapitalizmu w Rosji należy uniknąć, aczkolwiek wymowa dzieła Marksa była inna (uważał on, że formacji kapitalistycznej jako fazy rozwojowej nie da się ominąć). Interesujące, że w Rosji lewicowa krytyka kapitalizmu (inspirowana przez marksizm) zbieżna była niekiedy z jego krytyką pravicową (nawiązującą do słowianofilstwa). Narodnicy pozytywnie oceniali izolację Rosji od jurydycznej tradycji rzymskiej „racjonalizującej więzi społeczne i wprowadzającej pojęcie absolutnego, indywidualnego prawa własności” (s. 66). Szła z tym w parze „nieufność do konstytucjonalizmu i liberalnych instytucji przedstawicielskich” (s. 72). Te czynniki, zawarte w tradycji, składały się na odmienny, zdaniem narodników, lepszy typ rozwojowy społeczeństwa rosyjskiego. Gwałt, jaki musiałby mu zadać kapitalizm, nie jest potrzebny do wzniesienia się na wyższy poziom życia. Trzeba tu dodać, że narodnicy uznawali prymat stosunków ekonomicznych, „dobrobyt ludu” traktowali jako ważniejszy od swobód politycznych, co więcej, z perspektywy narodnickiej patrząc wolność polityczna mogłaby jedynie stanowić zagrożenie dla socjalizmu. Walicki przytacza znamieną myśl młodego Czernyszewskiego (który w późniejszych latach docenił znaczenie wolności politycznej): „najlepiej będzie, jeśli absolutyzm będzie nas trzymał w swojej mocy, dopóki nie rozwinie się w nas duch demokracji” (s. 79). W jakiś czas potem należący do tzw. „legalnych narodników” Woroncowa twierdził, że konieczności industrializacji kraju musi wyjść naprzeciw sam car; że konsekwentny etatyzm może stać się skuteczną alternatywą rozwoju kapitalistycznego.

Engels krytykował przekonanie narodników o szczególnej roli zacofania Rosji, które miałyby być rodzajem przywileju w tworzeniu prawdziwego socjalizmu, uważał rozwój burżuazji za wa-



runek niezbędny jego przybliżenia, sceptycznie oceniał formy „azjatyckich” wspólnot, a — jak wiadomo — kluczową sprawą dla narodników była ocena możliwości tkwiących we wspólnocie gminnej (*obszczinie*), jako charakterystycznej dla Rosji podstawy życia społecznego. Przekonanie o niezbędności fazy kapitalistycznej przejął Plechanow, ostrzegając narodników przed woluntaryzmem, który w przyszłości mógłby doprowadzić do wytworzenia „kasty socjalistycznej” (kastę tę proletariat rozpoznałby nieuchronnie jako źródło nowej nierówności) (s. 90). Według aforyzmu Czernyszewskiego: można sztucznie skrócić proces suszenia cygar, ale będą to już inne cygara. Narodnicy jednak uznawali argumentację, przemawiającą za niezbędnością kapitalizmu, za psychologicznie nie do przyjęcia dla ludzi o nastawieniu rewolucyjnym. Argumentacja ta bowiem mimo woli sprzyjałaby oportunistom: żeby być konsekwentnym, trzeba by popierać rozwój kapitalizmu i związaną z nim nierówność społeczną. Taką faktycznie funkcję pełnił w Rosji później tzw. „legalny marksizm”, ze Struwegiem jako głównym ideologiem. Plechanowowskie ideały normalnego, europejskiego postępu, wzorowane były na niewątpliwym europocentryzmie Marksa i Engelsa. Walicki wskazuje na przypadki posądzania w ówczesnej Rosji marksistów, nawiązujących do tych ideałów, o zdradę ludu, co wywoływało głębokie napięcia. W latach dziewięćdziesiątych alternatywa: legalny marksizm — legalne narodnictwo, stała się w polemikach alternatywą między „burżuazyjnością” marksizmu a narodnictwem „policyjnym”. Swoistość Rosji stanowiła dla Marksa poważny problem. Było to zarówno zagadnienie teoretyczne, jak praktyczne, wynikające z obawy przed utraceniem kontaktu z rosyjskimi działaczami ludowymi. Marks wahał się w sprawie możliwej drogi rozwojowej tego kraju. W liście z r. 1881 (zatajonym m. in. za sprawą Plechanowa) przemian rewolucyjnych w Rosji nie uzależniał już od poprzedniego zwycięstwa proletariatu w Europie. Sprawa Rosji jednak, wskutek jego rychłej śmierci, pozostała jako problem w zawieszeniu. Engels, który przeżył Marksa o lat dwanaście, w jeszcze mniejszym stopniu był skłonny iść na ustępstwa wobec ideologii narodnickiej.

Zasygnalizuję jeszcze niektóre idee pozostałych czterech rozpraw. Rozprawa *O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej okresu zaborów* daje informacje o podobnej jak w Rosji (choć nie tak radykalnej) opozycji w ruchu socjalistycznym między socjalrewolucjonistami („Proletariat” Waryńskiego), zbliżonymi do narodnickiego punktu widzenia, a socjaldemokratami (grupa Krusińskiego), traktującymi chłopstwo jako ostoję zacofania. Pojawiała się też teza (Wścieklicy) o przedwczesności socjalizmu na gruncie polskim wobec niedostatecznego rozwoju kapitalistycznych

stosunków produkcji. Z czasem i w ruchu socjalistycznym problem niepodległości stał się kwestią zasadniczą. Nastąpiła polaryzacja postaw (można z tego punktu widzenia wyróżnić wśród socjalistów całą gamę stanowisk). Czy lepiej walczyć jest o liberalizację i demokrację caratu, czy też o pełną suwerenność Polski? Zdaniem Kazimierza Kelles-Krauza (którego stanowisko w sprawie niepodległości ocenia autor jako najdojrzalsze i pozbawione jednostronnych przejawów) „panowanie Rosji nad Polską i innymi narodami jest czynnikiem poważnie utrudniającym wewnętrzną demokratyzację państwa rosyjskiego” (s. 246).

W rozprawie *O kwestii narodowej w polskiej myśli marksistowskiej przed r. 1914* autor powraca do niektórych wątków zasygnalizowanych już w studium pierwszym i rozwija je szczegółowo, ukazując zróżnicowanie poglądów socjalistów na sprawę niepodległości i realność socjologiczną narodu, od Limanowskiego, inicjatora socjalizmu niepodległościowego i Kelles-Krauza, który twierdził, że z racji odmienności narodowych „Polska potrzebuje innej konstytucji niż Rosja, a więc tym samym odrębnej państwowości” (s. 242) — do Róży Luksemburg, dającej zdecydowanie priorytet wyzwoleniu proletariatu w trzech krajach zaborczych i głoszącej tezę, że „niepodległość Polski nie da się pogodzić z jej ekonomicznym wcieleniem do państwa rosyjskiego” (s. 213).

Studium *Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski* przeciwstawia sobie dwóch czołowych myślicieli polskich z przełomu wieków, którzy ani nie kontaktowali się ze sobą, ani nie dyskutowali, choć obaj przejęci byli głęboko problematyką społeczną i obaj inspirowali się w pewnym stopniu marksizmem. Podstawowa różnica w ich światopoglądzie polegała na innym stosunku do świata pozaludzkiego, do przyrody. Dla Brzozowskiego przyroda była przedmiotem podboju, ujarzmiania, dla Abramowskiego wezwaniem do harmonijnego z nią współżycia, stąd heroistyczny, zdobywczy etos sugerowany przez pisma tego pierwszego i pochwała umiejętnej godzenia kontemplacji i twórczego czynu u tego drugiego. Filozofia pracy Brzozowskiego absolutyzowała wartość pracy, Abramowski widział również jej dehumanizujące aspekty. Walicki nie zapomina jednak w swej analizie, że Brzozowski w ostatnim okresie swej twórczości odrzucił skrajności filozofii pracy. Godne podkreślenia jest również spojrzenie autora na kwestię „rewolucji moralnej” u Abramowskiego, będącej warunkiem niezbędnych rzeczywistych przemian społecznych i stanowiącej nie formę utopizmu — lecz ostrzeżenie przed utopijnością.

Szosta rozprawa pt. *Stanisław Brzozowski i rosyjscy „neomarksistiści”* początku XX wieku jest w największym stopniu studium komparatystycznym. Porównanie to jest nader interesujące, ale

godną szczególnego odnotowania jest w tym tekście dygresja o koncepcjach wolności, poprzedzająca szczegółową analizę historyczną. Walicki zestawia liberalną koncepcję wolności (której przeciwieństwem jest przymus) z koncepcjami wolności dyskutowanymi w marksizmie, tj. z tzw. „instrumentalną” koncepcją wolności, polegającą na uwalnianiu człowieka od panowania rzeczy oraz z koncepcją wolności jako emancypacji społecznej. Ta ostatnia koncepcja jest w wyraźnej kolizji z wolnością pojmowaną jako brak przymusu, gdyż jej podmiotem nie jest wcale jednostka, lecz klasa społeczna, a jednostka musi się wręcz podporządkować zadaniom stawianym przez ruch emancypacyjny. Jednak dość szybko — pisze Walicki — stało się oczywiste, że „emancypacja społeczna klasy uciskanej może iść w parze ze zwiększeniem ilości przymusu w życiu społecznym, że np. wolność od nędzy i bezrobocia może być zapewniona robotnikom przez państwo faszystowskie i że jednak nie można tego nazwać triumfem wolności” (s. 327). Marks i Engels nie przeceniali znaczenia wolności instrumentalnej jako władzy nad przyrodą, gdyż widzieli nieustannie niebezpieczeństwa ograniczania wolności ludzi przez ludzi. Walicki mocno podkreśla na koniec, że Marks, marząc o królestwie wolności, nie wyrzekł się całkowicie liberalnej koncepcji wolności, że myślał nie tylko o klasie, lecz i o jednostce. Jest to niewątpliwie uwaga słuszna, choć ta resztką liberalizmu pozostawała faktycznie u Marksa w zawieszeniu; wolność jako brak przymusu była rzutowana w nieokreśloną przyszłość. W czasie teraźniejszym natomiast królowała konieczność, upoważniająca do ograniczeń i zdyscyplinowania wobec „wyższych racji”, wraz z kryjącymi się w tym możliwościami nadużyć.

Walicki nie demonizuje historii, umiejętnie uwypukla sprzeczności interesów w postawach światopoglądowych, wyważa problemy swoistości narodowych, przedstawia historię idei jako system podzielonych racji, nie manifestuje swoich antypatii. Pozostając historykiem idei mówi wszakże o sprawach zawsze istotnych, ważnych.

**Stanisław Borzym**

## MALEWICZ GDAŃSKI

Po naszych czasach wszystkiego można się spodziewać, lecz nie znaczy to bynajmniej, że są to czasy złe; po prostu są ludzie — tak teraz jak dawniej — i lepsi, i gorsi, jedni i drudzy potrafią

zawsze czymś zaskoczyć. Pośród zła, które toczy Polskę, często pokazuje się palcem książkowych spekulantów, którzy dzięki odpowiednim znajomościom potrafią znakomicie konkurować z księgarzami i antykwariuszami. Są to ludzie lepsi czy też gorsi? Zależy od punktu widzenia: są lepsi dla tych, którym umożliwili kupno upragnionej książki, gorsi natomiast dla tych, którym owo kupno uniemożliwili. Czy przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że wydawcy drukują mało dobrych książek lub, że wzrósł społeczny prestiż książki, a więc i sam popyt na nią? Nie wiem, nie umiem — z braku nieodzownych po temu informacji — odpowiedzieć na takie pytanie i dlatego poszukiwanie owej przyczyny (a także wielu innych przyczyn) pozostawiam Stefanowi Kisielewskiemu, który sam był kiedyś posłem do polskiego parlamentu i coś o tym (o tym wszystkim) musi wiedzieć.

Ja wiem tylko to: gdybym nie miał przyjaciela o złotym sercu, gdyby on sam nie miał o podobnym sercu przyjaciela, ten zaś innych ludzi dobrej woli, to bym nie miał teraz przed sobą (już przeczytanej!) książki o Kazimierzu Malewiczu. A nie miałbym jej, ponieważ nie dostrzegłbym jej u żadnego spekulanta ani u księgarza, być może w przyszłości znalazłbym ją na antykwarycznej półce, lecz i to nie jest pewne. Albowiem pod egidą Związku Polskich Artystów Fotografików (to nie pomyłka, nie „Plastyków”) wydało tę książkę w roku Pańskim 1983 w Gdańsku trzech ludzi jako „Zeszyt teoretyczny Galerii GN”. Oto nazwiska tych ludzi: Szymon Bojko, Leszek Brogowski i Mieczysław Kurewicz. Galeria GN już nie istnieje, a prowadził ją drugi z wymienionych przed chwilą ludzi. Nie znam nakładu tej książki, nie wiem nawet, jaka jest jej cena, znam natomiast jej treść. I dlatego tak jestem wdzięczny tym wszystkim, którzy przyłożyli się do wydania owego „zeszytu teoretycznego”.

Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe wydrukowały — zdaje się, że gdzieś poza granicami Polski — książkę albumową rosyjskiej specjalistki, Łarissy Żadowej, bodaj pt. *Poszukiwania i eksperymenty*, która poświęcona jest rosyjskiej awangardzie plastycznej, w tym najwięcej samemu Malewiczowi, ze wspianymi kolorowymi i czarno-białymi reprodukcjami; widziałem tę książkę raz, w biblioteczce pewnej warszawskiej galerii. „Malewicz” gdański reprodukcji nie ma; są tam same teksty i Malewicza, i specjalistów od Malewicza, dwóch Rosjan, dwóch Czechów i jednego Francuza, a wszystkie one pochodzą — poza listami Malewicza — z katalogów towarzyszących obecnie wystawom malarza w Kolonii i w Düsseldorfie, oraz z publikacji naukowych, które ukazały się w Sztokholmie i w Paryżu. Nie wiem, czy to wydanie polskie (czy też NRD-owskie) jest pierwodrukiem książki Żadowej, nie wiem

również, czy anglojęzyczne sztokholmskie wydanie *Awangardy rosyjskiej*, z której pochodzi wstęp pióra Nikołaja Chardżijewa, również jest pierwodrukiem tej książki. W każdym razie redaktorzy gdańskiego „zeszytu teoretycznego” nie szczędzili sobie trudu, by dotrzeć tam, gdzie było to możliwe, aby zebrać w jedno to, co dawno powinno być zebrane.

Jaki jest układ tego zbioru? Po wstępie wspomnianego Chardżijewa, który samego Malewicza dobrze znał, rozporządza więc wiarygodnymi informacjami i prostuje popełnione w zachodnich katalogach i galeriach pomyłki, pojawiają się rozdziały z autobiografii malarza, a następnie listy do Matiuszyna, futurystycznego (?) kompozytora i malarza; zwłaszcza te listy są dla historyków bezcenne, bo pozwalają datować narodziny kolejnych idei Malewicza, a w „gdańskim zeszycie” poprzez swe teoretyczne partie stanowią dobre przejście do filozoficznego artykułu Malewicza *O subiektywnym i obiektywnym w sztuce albo o sztuce w ogólności* (z roku 1922). Po drodze pojawiają się jeszcze dwa listy pisane przez Malewicza do Pawła Ettingera, pojawiają się zaś zapewne dlatego, iż były pisane po polsku, tyle że źle, bo Malewicz rzadko polszczyzny używał, a poza tym czasem wydawało mu się nawet, że jest Ukraińcem. Czesi Lamac i Padrta w artykule *Idea suprematyzmu* starają się trafić w sedno poglądów Malewicza na malarstwo i kreację artystyczną w ogóle, porządkując te poglądy wedle haseł takich jak „kolor”, „forma”, „światło”, „siła”, „dynamizm”, „ruch”, „katastrofa”, „nieważkość”, „kwadrat”, „odczucie”, „system”, „rozproszenie”, „ekonomia”, „podniecenie”, „biel”, „bezzprzedmiotowość”, „suprematyzm”. Cóż te wszystkie hasła, te terminy i pojęcia zaczerpnięte z Malewiczowych teorii znaczą, trudno w kilku słowach wypowiedzieć, choćby przez to, że jest w tych teoriach mistycyzm artystyczny zmieszany z mistycyzmem filozoficznym, a także naukowym. Pamiętajmy, że gdy Malewicz zaczynał malować i rozmyślać nad malowaniem, wiek XIX-ty się kończył, kończył się przede wszystkim zamętem ideowym; uskrzydłony duch tej epoki mógł szybować w dowolnym kierunku — aż tyle drogowskazów wzniesiono; Malewicz zaś znalazł się nie tylko pod wpływem futurystów, impresjonistów, kubistów i innych -istów, ale przede wszystkim przeczytał w roku 1911 wydane właśnie *Tertium Organum* Piotra Damianowicza Uspieńskiego. Lektura ta legła u podstaw mistyczno-filozoficzno-fizycznych rozmyślań malarza. Pisze o tym wszystkim Jean Clair w artykule *Malewicz, Uspieński i przestrzeń neoplatońska*. Trzeba było dopiero Malewicza skłonności do używania i nadużywania metafor, by treści czerpane z naukowych dywagacji Uspieńskiego zamknąć w takim zdaniu: „Nasz świat biegnie w czterech kierunkach jednocześnie,

jak serce, które rozszerzając go, roztrąca ścianki przestrzeni prac we wszystkich kierunkach". U podstaw takiego stwierdzenia tkwiła pewna idea palingenetyczna, która w interpretacji Uspienskiego pozwala wyodrębnić „cztery formy uzewnętrzniania się świadomości”. Przytaczam Claira: „Pierwszą formą, powiada Uspienski, w kategoriach czaso-przestrzennych jest »pojmwowanie przestrzeni jednowymiarowej, świat linii«. Drugą formą jest poczucie przestrzeni dwuwymiarowej, świat płaski, trzecią formą jest rozumienie przestrzeni trójwymiarowej. Czwartą wreszcie koncepcja przestrzeni czterowymiarowej. Każdej formie towarzyszy szczególna właściwość psychologiczna: jednowymiarowej wrażenie, światu płaskiemu — percepcja, światu trójwymiarowemu — pojęcie, zaś światu czterowymiarowemu — intuicja. Lecz przede wszystkim drabina istot żywych odtwarzałaby, według niego, te hierarchie czterech form świadomości”. Pamiętajmy jednak, iż było to streszczenie Claira; można sobie wyobrazić, jak wyglądać musi tekst Uspienskiego, skoro jego spekulacje ocierają się bez przerwy o spirytualizm, antropozofię, a nawet okultyzm. Artykuł Ewgenija Kowtuna, który jest spisem zdarzeń tworzących dzieje „rosyjskiej awangardy” zamyka gdańską książkę o Malewiczu. Domyka ją bibliografia (wykaz ważniejszych współczesnych prac o Malewiczu) oraz indeks nazwisk.

Brak reprodukcji w książce uniemożliwia tym, którzy nie spotkali się nigdy z malarstwem Malewicza nawet dzięki książce Żadowej, unaocznienie sobie w przypadku tego malarza związków między jego teorią a praktyką malarską. Obrazem, który najwięcej narobił rozgłosu, był czarny kwadrat na białym tle; był jeszcze jeden: biały kwadrat ustawiony skośnie na białym tle, który wieścił koniec „pierwszego” suprematyzmu; było w ogólności tych kwadratów wiele, niezwykle łatwych do namalowania lub podrobienia. Dla samego artysty znaczenie miała jego własna odwaga, by przestać malować tak, jak czynili to przed nim, więc mawiał: „Jestem szczęśliwy, że forma mojego kwadratu nie kojarzy się z żadnym mistrzem, ani czasem. Nieprawdaż?”. Na potwierdzenie tej subiektywnej dumy miał obiektywną teorię, że najwyższą formą sztuki jest ta, która daje supremację kolorowi; po roku 1919 zarzucił ten pogląd i malował białe monochromie, by później przerzucić się na kompozycje architektoniczne (niekiedy w rodzaju warszawskiego Pałacu Kultury i Nauki, tylko bez tortowych ozdóbek), a wreszcie skończyć na przedstawianiu chłopskich sylwet i twarzy.

„Gdańskiego Malewicza” łatwo jest czytelnikowi polecić; o wiele trudniej jest go przecież zdobyć.

Stanisław Cichowicz

## RELIGIJNOŚĆ LUDOWA

Pojęcia „religijności ludowej” i „kościola ludowego”, mimo iż znane i używane przez klasyków socjologii religii od kilkudziesięciu lat, zrobiły w ostatnich czasach sporą karierę. W odniesieniu zwłaszcza do charakterystyki Kościoła w Polsce stały się one niemal obowiązującym słowem-kluczem, opisującym, wyjaśniającym i interpretującym polski katolicyzm. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej wydało w roku 1983 tom poświęcony temu tematowi, zatytułowany *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, i stanowiący pracę zbiorową pod redakcją ks. Władysława Piwowarskiego.

Książka zaprojektowana została w ten sposób, by w ramach pięciu grup tematycznych (1. *Geneza polskiej religijności ludowej w wymiarze jej duchowości*; 2. *Religijność ludowa w skali społeczeństwa globalnego*; 3. *Religijność ludowa w środowisku miejskim*; 4. *Religijność ludowa w środowisku wiejskim*; 5. *Duszpasterstwo a religijność ludowa*) dowieść tezy, że „religijność ludowa zachowuje ciągłość i utrzymuje się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w parametrze tzw. globalnych postaw wobec religii, natomiast w pozostałych parametrach podlega już znacznym zmianom, które dokonują się w różnych kierunkach, najbardziej w kierunku selektywności”. Materiałem dowodowym są tu empiryczne badania socjologiczne.

Z zebranego w książce materiału można wyciągnąć szereg innych ciekawych i praktycznych wniosków. Ks. Piwowarski czyni to po części sam, omawiając problemy i potrzeby duszpasterstwa w rozdziale kończącym książkę.

Socjologiczne badania religijności mają ten mankament, że badają zjawisko w zasadzie nie poddające się klasycznym technikom tej nauki. Badania ograniczają się zazwyczaj do pewnych aspektów religijności, przede wszystkim wiedzy religijnej, praktyk religijnych, przekonań i postaw religijno-moralnych, postaw wobec instytucji religijnych i kleru. Te różne dziedziny są wskaźnikiem przybliżającym obraz religijności danego społeczeństwa, ale na pewno nie wyczerpują problematyki, nie dają pełnej wiedzy na temat kształtu religijności. Artykuły zamieszczone w tym zbiorze, w większości prace socjologiczne posługujące się powyższymi parametrami religijności, nie mogły przekroczyć tej bariery poznawczej, jaką stawia w tym przypadku metodologia badań ankietowych. Co więcej, opracowania te, stanowiąc na ogół „studium przypadku” (dotyczą bowiem konkretnej parafii, konkretnego miasta, wsi, a nawet jednostki) są dopiero materiałem cze-

kającym na uogólnienia. Niekiedy wydaje się, że temat religijności ludowej posłużył jako pretekst do zaprezentowania wyników różnych badań socjologicznych i historycznych. Zebrane w książce materiały nie stanowią bowiem jednorodnej całości, charakteryzują się różnym stopniem ogólności, aktualności i związku z tematem.

Po wstępie ks. Piwowarskiego, obszernie wyjaśniającym różnice w definicjach religijności ludowej, następuje część historyczna, w której Jerzy Kopeć CP opisuje narastanie kultu maryjnego i jego miejsce w doktrynie Kościoła; następnie Florian Szczęch OFMConv. omawia cechy religijności ludowej św. Maksymiliana Kolbego; z kolei ks. Adam Ludwik Szafrąński przedstawia historię pokuty w polskiej religijności. Dalej następuje seria artykułów będących sprawozdaniem z badań empirycznych. Cztery z nich dokonują pewnej syntezy dotychczasowej wiedzy (ks. Janusz Mariański: *Ciągłość i zmiana globalnych postaw wobec religii w rodzinie polskiej*; ks. Jan Gryciuk: *Religijność ludowa w środowisku wielkomiejskim na przykładzie Warszawy*; ks. Janusz Mariański: *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*; Zbigniew Narecki: *Srodowisko wiejskie a religijność katolików*). Książkę zamyka wspomniany już tekst ks. Piwowarskiego *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*, w którym autor omawia sytuację naszego Kościoła i naszego katolicyzmu, podsumowując w ten sposób całość i wyciągając pewne wnioski natury praktycznej.

Książka, mimo iż wydana w roku 1983, w minimalnym stopniu uwzględnia przemiany polskiej religijności wynikłe z wydarzeń ostatnich sześciu lat, począwszy od wyboru Karola Wojtyły na głowę Kościoła powszechnego. Czyżby w tym czasie nie prowadzono żadnych interesujących badań w tym zakresie, czy też może cykl produkcyjny drukarni wydłużył się już do tego stopnia?

Stosunkowo niewielki nakład (5 tys. egzemplarzy) wskazuje, że wydawcy nie adresowali książki do masowego odbiorcy, a raczej do ludzi, którzy ze względów profesjonalnych mogliby się poruszonym przez nią tematem interesować. Myślę, że dla takiej klienteli stanowić może ona cenne źródło informacji, uzupełniających wiedzę o polskim katolicyzmie.

**Tomasz Schoen**



ADRIEN DELCLAUX

## ROZWAŻANIE O CAŁUNIE TURYSKIM

W tym jubileuszowym Roku Odkupienia chrześcijanie ze zcją obchodzą 1950 rocznicę wydarzenia, które wedle słów Jana Pawła II „stanowi centrum całej Historii Zbawienia: zbawczej śmierci Chrystusa”. Gerard Soulages poddał myśl, że odpowiedzią (...) na wezwanie Kościoła mogłoby stać się wspólne rozważanie na temat czcigodnej i tajemniczej relikwii, o której od kilku lat znów wiele się mówi: Całunu Turyńskiego. Jak wiadomo, w 1898 r. fotograf Secondo Pia odkrył, że obraz utrwalony na Całunie stanowi jakby fotograficzny negatyw. Od tego czasu podjęto szereg badań naukowych, z których najgłośniejsze przeprowadzono przed pięciu laty w ramach tzw. „Projektu Badań nad Całunem Turyńskim”. Wykazały one ponad wszelką wątpliwość trójwymiarowy charakter obrazu. Niedługo przed śmiercią Paweł VI mógł napisać, zaznaczając, że czyni to z punktu widzenia ludzkiej wiedzy, nie jako papież: „Osobiście śledziliśmy wszystkie badania nad Świętym Całunem i jesteśmy przekonani o jego autentyczności”. Po wspartym materiałem dokumentalnym wykładzie naszego przyjaciela z Collège de France, Philippe'a Sentis, który mówił o aktualnym stanie badań nad Całunem Turyńskim, wszyscy z pewnością to przeświadczenie podzielamy.

Zamierzeniem mówiącego te słowa, który w najmniejszej mierze nie pretenduje do roli badacza-specjalisty, jest podjęcie tej refleksji już nie w perspektywie naukowej, lecz w perspektywie wiary. Nie jest wszakże intencją autora przedstawienie Całunu jako nieodpartego dowodu prawdziwości wiary chrześcijańskiej, narzucającego się swą oczywistością wszystkim: wierzącym, niewierzącym, wątpiącym. Lecz jakże inaczej niż oczami wiary mieliby patrzeć na to milczące świadectwo chrześcijanie, wierzący w święte człowieczeństwo Chrystusa Odkupiciela, który jest wcielonym Słowem Bożym, danym dla zbawienia rodzaju ludzkiego, objawionym w Piśmie świętym i głoszonym przez Kościół? Rzecz jasna, mamy świadomość, iż w badaniach naukowych nie sposób

ustalić w jednoznaczny sposób, że ukrzyżowanym spowitym w Całun Turyński był Jezus z Nazaretu, wydany na śmierć przez Poncjusza Piłata. Czyż jednak jest to powód, by wierzący mieli odrzucać lub traktować z rezerwą to głębokie wewnętrzne przekonanie, że tajemniczy wizerunek umęczonego człowieka, którego spowinięto tym otoczonym głęboką czcią płótnem, to wizerunek Naszego Pana, zmarłego i zmartwychwstałego przed dziewiętnastoma i pół wiekiem? Specjaliści dokonali niezwykle krzepiących obliczeń. Szansa pomyłki w twierdzeniu, że Człowiekiem z Całunu był Jezus Chrystus, jest doprawdy minimalna (...) Czy trzeba jednak dodawać, że podejmujemy to ryzyko z lekkim sercem, skoro naszą wiara polega na zupełnie innym rodzaju pewności? Ograniczymy się do przytoczenia zdania kardynała Wojtyły, które głęboko podzielamy: „Święty Całun jest jedynym w swoim rodzaju i prawdziwie opatrzościowym dla naszych czasów znakiem obecności wśród nas Jezusa Chrystusa.”

Proponujemy więc wspólne rozważanie o Męce i Zmartwychwstaniu Pana, postępując za tekstem Ewangelii, lecz również wpatrując się w znaki, utrwalone w płótnie Całunu. Nie chodzi tu o weryfikowanie Ewangelii jego świadectwem, czy też odwrotnie, lecz o lepsze zrozumienie i odczucie bolesnej rzeczywistości, którą przesłaniają niekiedy nazbyt często słyszane słowa sakralnego tekstu. Tym bardziej nie chodzi nam o bulwersowanie patosem czy wręcz potwornością tego, co wyczytać można z owego płótna przesiąkniętego, jak wierzymy, krwią Baranka. Chcemy bowiem, by przeniknęła nas tajemnica, która stanowi samo jądro naszej wiary, tajemnica ukrzyżowanego dla zbawienia świata Syna Bożego, który, jak mówi nam święty Paweł, „będąc Boskiej natury (...), uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa” (Flp 2,6—8). Zanim stała się ona źródłem refleksji teologicznej i mistycznej medytacji, „kenoza” była strasliwą rzeczywistością, przeżyta przez Chrystusa Odkupiciela aż do ostatniej kropli krwi. Całun Turyński może nam pomóc w uświadomieniu sobie tej rzeczywistości, abyśmy potrafili w większym stopniu dostosować do niej nasze życie: „Jeśli kto chce pójść za mną (...) niech weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje” (Mk 8,34). Obyśmy nie musieli zasłużyć na wyrzuty świętego Pawła. „O nierozumni Galaci! Któż zdołał was uwieść, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego?” (Gal 3,1). Nęcąca jest sugestia, że Paweł rozwinął przed oczyma pogan z Pessynuntu ok. 53 roku naszej ery Całun, noszący najczcigodniejsze odbicie ukrzyżowanego Boga. Lecz nie; wystarczyło, że odmalował w swym ewangelicznym przepowiadaniu wielkie momenty Męki Pańskiej, zawarte nie w świętym Wi-

zerunku, a w tych płomiennych słowach: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2).

W wiele stuleci po Galatach będziemy kontemplować obraz Jezusa ukrzyżowanego, przywołując jedna po drugiej główne sceny Męki, poczynając od ogrodu Getsemani po ogród u stóp Kalwarii. Za każdym razem sięgniemy najpierw do Pisma św., aby w skondensowanej formie zebrać najbardziej znaczące rysy z relacji ewangelistów. Po każdej z tych sekwencji odniesiemy się do płótna Całunu, by unaocznić, jak w dziewiętnastym wieku po tych wydarzeniach trwa w nim bolesna rzeczywistość prób i cierpień, na jakie wystawił się dobrowolnie i świadomie Zbawiciel. Zakończymy zaś na Zmartwychwstaniu w poranek paschalny, gdyż (...) jak powiedział nam niedawno Jean Guitton: „Droga krzyżowa nabiera całego swego sensu dopiero przy ostatniej stacji, stacji zmartwychwstania”. Odnajdujemy tu pierwszy kerygmat, który w trzech słowach ujmuje wiarę w Jezusa Chrystusa: „Pan zmarły i zmartwychwstały”. Lecz w tym miejscu spostrzegamy, że Całun Turyński, świadectwo śmierci w o wiele większym stopniu niż zmartwychwstania Syna Bożego, ustępuje pola Ewangelii, która stawia naszą wiarę, i tylko wiarę, wobec nieprzeniknionej tajemnicy zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią.

Zacznijmy więc naszą drogę krzyżową od pierwszej stacji.

## 1. JEZUS PRZED KAJFASZEM; BRUTALNOŚĆ SŁUG ARCYKAPŁANA

„Wówczas przyszedł Jezus z nimi do ogrodu zwanego Getsemani i rzekł do uczniów: «Usiądźcie tu, ja tymczasem odejdę tam i będę się modlił» (Mt 26,36) ... Potem wrócił do uczniów i rzekł do nich: «(...) Wstańcie, chodźmy; oto mój zdrajca się zbliża». Gdy On jeszcze mówił, oto przyszedł Judasz, jeden z Dwunastu, a z nim wielka zgraja z mieczami i kijami, wysłana przez arcykapłanów i starszych ludu. (Mt 26, 45—47) .... Wtedy rzucili się na Jezusa i pochwycili Go (Mt 26, 50) ... Wtedy uczniowie wszyscy Go opuścili i uciekli. Ci zaś, którzy pochwycili Jezusa, zaprowadzili Go do najwyższego kapłana Kajfasza, gdzie zebrali się uczeni w Piśmie i starsi (Mt 26, 56—57) ... Najwyższy kapłan zapytał Go ponownie i rzekł do Niego: «Czy ty jesteś Mesjasz, syn Błogosławionego?» Jezus odpowiedział: «Ja jestem. Ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmogącego i przychodzącego na obłokach niebieskich». Wówczas najwyższy kapłan rozdarł swe suknie i rzekł: «...Słyszeliście bluźnierstwo. Jak się wam zdaje?» Oni zaś

wszyscy wydali wyrok, że winien jest śmierci (Mk 14, 61—64) ... Wówczas zaczęli pluć Mu w twarz i bić Go pięściami a inni policzkowali Go, (Mt 26, 67) ... Tymczasem ludzie, którzy pilnowali Jezusa, naigrawali się z Niego i bili Go. Zasłaniali Mu oczy i pytali: «Prorokuj, kto cię uderzył?» (Łk 22, 63—65)".

Spójrzmy teraz na Całun. Lekarze, którzy mieli możliwość przyrzeć mu się z bliska, jednoznacznie stwierdzają, że twarz ukrzyżowanego nosi ślady stłuczeń. Według Stevensona (s. 64 i 68) „jest zniekształcona przez wylewy podskórne i obrzęki; prawe oko jest niemal zamknięte, a nos spuchnięty. Daje się zauważyć otarcie skóry i przypuszczalne złamanie chrząstki nosowej." Inny lekarz, dr Willis, wylicza siedem zranień twarzy. Z kolei A. Legrand zwraca szczególną uwagę (s. 150) na obrzmienie u dołu prawego policzka, spowodowane uderzeniem kija, które prawdopodobnie doprowadziło również do złamania grzbietowej chrząstki nosa. Oczywiście trudno przypisywać wszystkie te urazy wyłącznie aktom brutalności, które nastąpiły po przesłuchaniu Jezusa przed Sanhedrynem. Było więcej scen tego typu, zwłaszcza po tym, gdy Jezus skazany na śmierć krzyżową został wydany przez Piłata żołnierzom. Mateusz podaje, że był wtedy bity po głowie trzcina, którą wręczono Mu jako berło. (Mt 27, 27—30). Zarówno u Kajfasza jak na dziedzińcu pretorium jego strażnicy prześcigali się w wymyślaniu upokorzeń, którym towarzyszyły uderzenia pięścią i ciosy kijem. Najbardziej wzrusza nas fakt, że twarz z Świętego Całunu, tak umęczona, zachowała tyle szlachetności i spokoju.

## 2. JEZUS PRZED PIŁATEM. „UKRZYŻUJ GO!” BICZOWANIE

„Teraz całe mnóstwo ich powstało i poprowadzili Go przed Piłata (Łk 23,1) ... Tymczasem arcykapłani i starsi namówili tłumy, żeby prosiły o Barabasa, a domagały się śmierci Jezusa. (...) Pyta ich Piłat: «Cóż więc mam zrobić z Jezusem, którego nazywają Mesjaszem?» Wołają wszyscy: «Na krzyż z nim!» Namiestnik odparł: «Cóż właściwie złego uczynił?» Lecz oni jeszcze głośniej krzyczeli: «Na krzyż z nim!» (Mt 27, 20—30) Rzecz do nich Piłat: «Weźcie go wy i ukrzyżujcie! Ja bowiem nie znajduję w nim winy». Odpowiedzieli mu Żydzi: «My mamy Prawo, a według Prawa powinien on umrzeć, bo sam uczynił siebie Synem Bożym» (J 19, 6—7) ... «Nam nie wolno nikogo zabić» (J 18, 31) ... Odtąd Piłat usiłował Go uwolnić. Żydzi jednak zawołali w słowach: «Jeżeli go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się Cezarowi» (J 19, 12) ... Zapytał ich po raz

trzeci: «Cóż on złego uczynił? Nie znalazłem w nim nic zasługującego na śmierć. Każę go więc ubiczować i wypuszczę» (Łk 23, 22) ... Wówczas Piłat wziął Jezusa i kazał go ubiczować (J 19, 1).»

Zauważmy najpierw, że według Prawa Mojżeszowego Jezus powinien był zostać ukamienowany, ponieważ oskarżano Go o bluźnierstwo (por. Kpł 24, 15—16). Tak stało się w dziesięć lat później ze Szczepanem, gdy Piłat w 36 r. został odwołany do Rzymu dla złożenia wyjaśnień przed Cezarem, który w kilka miesięcy później zesłał go do Galii. To samo stało się w 62 r. z Jakubem, „bratem Pana”, pierwszym biskupem Jerozolimy, gdy prokurator Festus zmarł, a jego następcą zwlekał z objęciem rządów w Judei. W obydwu przypadkach Sanhedryn skorzystał z nieobecności w Cezarei rzymskiego namiestnika. Faktycznie bowiem prawo skazywania na karę główną należało we wszystkich prowincjach Imperium do urzędowych przedstawicieli Cezara. Józef Flawiusz zaświadcza, że po śmierci Archelausa w 6 r. n.e. prawo życia i śmierci przeszło z rąk władz żydowskich w ręce prokuratora. Dlatego też Sanhedryn wywiera presję na Piłata, by skłonić go do wydania wyroku śmierci na Galilejczyka, którego sam nie ma już prawa ukamienować. Dlatego również tłum żąda, by Jezus został stracony wedle reguł przyjętych w prawie rzymskim, przez ukrzyżowanie. Lecz Piłat się wzbrania, przekonany o niewinności Jezusa, co potwierdzi św. Piotr (Dz 3, 13), mówiąc, że Piłat był zdecydowany Go uwolnić. Prokurator próbował więc ratować Jezusa, kając Żydom wybrać między Nim a Barabaszem; lecz ci natychmiast zażądali uwolnienia bandyty i śmierci dla Nazarejczyka, grożąc wręcz donosem do Cezara, że prokurator okazał życzliwość buntownikowi, uważającemu się za króla Żydów.

W tym momencie Piłat uciekł się do innego podstępu: kazał Go ubiczować, aby skruszyć złość jego wrogów i móc Go następnie wypuścić. Ewangelieści Mateusz i Marek używają technicznego zwrotu *fragellion*, „biczowanie *flagrum*”, strasliwym batem rzymskim o trzech rzemieniach, z których każdy zakończony był kostką lub rozdwojoną ołowianą kulką. Ofiara, obnażona, była przywiązywana za bardzo wysoko uniesione ręce do słupa lub ściany. Znęcał się nad nim jeden lub dwóch katów, a kostki, wbijając się w ciało, dokonywały po pewnym czasie tak strasliwego dzieła zniszczenia, że mogło to doprowadzić do śmierci. Dlatego też prawo rzymskie zezwalało na użycie *flagrum* tylko wobec niewolników. Żydzi, choć używali mniej barbarzyńskiego batoga, ustalili dla biczowania granicę: kat nie mógł zadać więcej niż 39 razów.

Otóż na Całunie Turyńskim wykryto 90 do 120 śladów uderzeń na plecach, udach i łydkach, a nawet z przodu, na piersiach. Od-

powiada to 30—40 uderzeniom bata. W śladach zachowanych na Całunie łatwo rozpoznać nie tylko pręgi po ciosach bata, lecz również liczne brązowe znaki o średnicy ok. 3 cm, zgrupowane najczęściej po trzy, powstałe w wyniku uderzeń kostek kończących rzemienie. Znaki te są niejednolite w zależności od siły ciosów, które powodowały lżejsze urazy lub głębokie rany. „Jest to niewątpliwie, jak pisze o. Féret (s. 62), jedno z najbardziej wstrząsających świadectw Całunu, tak mocno narzuca się brutalna świadomość cierpień, jakie zadały skazanemu uderzenia *flagrum*. Do ubiczowanego z potworną dokładnością odnosi się tekst proroka Izajasza: „Od stopy nogi do szczytu głowy nie ma w nim części nietkniętej: rany i sińce i opuchnięte pręgi” (Iz 1, 6).

### 3. JEZUS SKAZANY PRZEZ PIŁATA NA UKRZYŻOWANIE. KORONOWANIE CIERNIEM

„Piłat, chcąc uwolnić Jezusa, ponownie przemówił do nich (Łk 23, 20) ... Lecz oni nalegali wielkim wrzaskiem, domagając się Jego ukrzyżowania; i wzmagaly się ich krzyki (Łk 23, 23) ... Wypuścił tego, którego się domagali, a który za rozruch i zabójstwo był wtrącony do więzienia, Jezusa zaś wydał im, jak chcieli (Łk 23, 25) ... Wtedy więc im Go wydał, aby Go ukrzyżowano (J 19, 16) ... Wtedy żołnierze namiestnika wzięli Go z sobą do pretorium i zgromadzili koło Niego całą kohortę. Rozebrali Go z Jego odzienia i zarzucili nań płaszcz szkarłatny. Uplótszy wieniec z ciernia, włożyli Mu na głowę, a do prawej ręki dali Mu trzcinę. Potem kłękali przed Nim i szydzili z Niego, mówiąc: «Witaj, królu żydowski». Przy tym pluli na Niego, brali trzcinę i bili Go po głowie. (Mt 27, 27—30). ... Jezus wyszedł więc na zewnątrz, w koronie i płaszczu szkarłatnym. Piłat rzecze do nich: «Oto człowiek» (J 19, 5).

Powodowany tchórzostwem, Piłat ustąpił w końcu przed wściekłością tłumu i szantażami Sanhedrynu, wydając Jezusa na ukrzyżowanie. Nic tu nie pomoże obmywanie rąk, dla historii pozostanie współnikiem ohydnej zbrodni. Mówiąc o krzyżu, często podkreśla się jego uwłaczający charakter, była to bowiem kaźń przeznaczona wyłącznie dla niewolników, gdy obywatele ścinano mieczem. W istocie ukrzyżowaniem karano niewolników głównie dlatego, że była to śmierć okropna. Niewolnicy ze względu na swoją liczbę stanowili dla Rzymu ustawiczne niebezpieczeństwo. W samym Rzymie wielu obywateli posiadało jednego lub wielu niewolników, należących do służby domowej; lecz w latyfundiach i w kopalniach były wielkie ich gromady, żyjące w najędźniej-

szych i najbardziej upokarzających warunkach. Gdy wybuchał wśród nich masowy bunt, jak choćby powstanie Spartakusa między 73 a 71 r. p.n.e., mogli zagrozić Republice. Władze rzymskie wymyśliły tę męczarnię, by utrzymywać niewolników w posłuszeństwie strachem przed jej zwierzęcym okrucieństwem. Niewolników mających na sumieniu bunt lub zbrodnię wieszano na krzyżach przy bramach miast lub na obrzeżach dróg (Krassus po zwycięstwie nad Spartakusem ukrzyżował ich sześć tysięcy wzdłuż drogi łączącej Rzym z Kapuą); wisieli wystawieni na widok publiczny podczas długich godzin agonii. Gdy niewolnicy widzieli swoich towarzyszy niedoli szamoczących się tak całymi godzinami, musiało im natychmiast przejść wszelka myśl o buncie czy nieposłuszeństwie. W ten sposób gwarantowane było bezpieczeństwo ich panów.

Z identycznych powodów w prowincjach Imperium władze stosowały tę karę wobec wicherzycieli i buntowników. Za pośrednictwem Józefa Flawiusza dowiadujemy się, że namiestnicy rzymscy nie wahali się stosować tego najwyższego środka dla stłumienia wszelkich prób zbrojnego powstania. Varus, gdy Jezus był jeszcze dzieckiem, kazał ukrzyżować dwa tysiące buntowników. To samo czynili po nim Tyberiusz Aleksander, Quadratus, Feliks, Florus, ostatni z prokuratorów rzymskich, a nawet Tytus, przyszły imperator, który w trakcie oblężenia Jerozolimy w czerwcu 70 r. po zdobyciu drugiej linii murów nie cofnął się przed zadaniem jeńcom tej straszliwej tortury. Józef Flawiusz, który był przy tym obecny, przekazuje takie oto wstrząsające świadectwo: „Byli biczowani, poddawano ich przed śmiercią wszelkiego rodzaju torturom, a później ukrzyżowano naprzeciw murów. Rozwścieczeni żołnierze ośmieszali jeńców, krzyżując ich w najrozmaitszych pozycjach, a było ich tylu, że zabrakło miejsca dla krzyży, a krzyży dla ciał (BJ V 11,1). Nie ulega wątpliwości, że w czasie Paschy 30 r. Barabasz, uwięziony za zabójstwo, miał być poddany tej właśnie karze. W jego miejsce na krzyżu u bram miasta zawisł Chrystus; z murów można było odczytać napis, jaki Piłat kazał sporządzić w trzech językach: „Jezus z Nazaretu, król Żydów”. Właśnie to polityczne oskarżenie, podsunięte zrećnie przez Żydów, zmusiło Tyberiuszowego namiestnika do wymierzenia bezlitosnej kary: „Każdy, kto czyni się królem, sprzeciwia się Cezarowi!

Lecz wcześniej czekała Go inna próba: korona z cierni. U św. Jana ta scena szyderstw kończąca się słowami „Ecce homo” następuje bezpośrednio po ubiczowaniu. U ewangelistów Mateusza i Marka scena ta następuje później: dopiero gdy Piłat poddał się woli Żydów, wydając ich „króla” na ukrzyżowanie, żołnierze urzą-

dzili parodię z koroną cierniową i szkarłatnym płaszczem, znęcając się jednocześnie nad swoją ofiarą, czego ślady widzieliśmy na twarzy Człowieka z Całunu. Najbardziej uderzające jest to, że ów człowiek ponad wszelką wątpliwość był torturowany koroną cierniową. Plamy krwi, która spłynęła spod włosów, są bardzo wyraźnie widoczne na czole, zwłaszcza jedna w kształcie litery epsilon, nad lewym okiem. Po lewej i prawej stronie czoła widać również wyraźnie strugi krwi, spowodowane niewątpliwie głęboko utkwionymi cierniami. Pewną ich ilość, rozmieszczonych jakby w formie wieńca, widać również na karku. Przy bliższych jednak badaniach ustalono, że ciernie nie były splecione na kształt królewskiej korony, lecz w rodzaj kasku, który okrywał niby mitra głowę wyszydzanego króla. Po owinięciu Mu głowy gałęziami kolczastego krzaku, którymi podsycali ogień, żołnierze przytwierdzili je zawiązaną wokół głowy przepaską z sitowia i wbili kolce w skórę głowy, uderzając trzcina, którą włożyli Jezusowi do ręki niby berło. Włosy przesłoniły większość śladów spowodowanych przez kolce, lecz jeśli strugi krwi, która z tych ran wypłynęła, zakrzepły w takiej ilości na karku, stało się to z pewnością dlatego, że zatrzymała je związana wokół głowy opaska z sitowia (ta sama, którą wierni czczą w katedrze Notre Dame w Paryżu, a która wcześniej, od czasów świętego Łudwika spoczywała wraz z innymi relikwiami pasyjnymi w La Sainte Chapelle). Zachowane bolesne ślady koronowania cierniem stanowią jeden z najbardziej uderzających dowodów autentyczności Całunu, gdyż jeśli było wielu innych Żydów ubiczowanych i ukrzyżowanych, nie było z pewnością żadnego innego, któremu założono by ponadto taki kask z cierni. Warto zaznaczyć, że malarze zawsze przedstawiali koronę cierniową w formie diademu, a błąd ten jest jeszcze jednym dowodem, że Całun Turyński mógł spowijać jedynie ciało Chrystusa.

Jakże nie wspomnieć, mając przed oczami tę opuchniętą i zakrwawioną Twarz, cierpieniem Niewinnego ukoronowanego cierniem i wystawionego na drwinę, na plwociny, na okrucieństwo swoich oprawców?

#### 4. NIESIENIE KRZYŻA. UKRZYŻOWANIE

„Następnie wyprowadzili Go, żeby Go ukrzyżować (Mk 15,20) ... Wychodząc spotkali pewnego człowieka z Cyreny, imieniem Symon. Tego przymusili, żeby niósł Jego krzyż (Mt 27,32) ... Prowadzono też dwóch złoczyńców na stracenie z Nim (Łk 23,32) ... I wyprowadzili Go na miejsce Golgota, to znaczy w przekładzie „Miejsce Czaszki” (Mk 15,22) ... A razem z Nim ukrzyżowali dwóch



złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej Jego ręce (Mk 15,27) ... miejsce, gdzie ukrzyżowano Jezusa, było blisko miasta (J 19,20) ... A była godzina trzecia (9 rano), gdy Go ukrzyżowano (Mk 15,25) ... Gdy Go ukrzyżowali, rozdzielili między siebie Jego odzienie, rzucając o nie los (Mt 27,35) ... A ci, co przechodzili obok, przeklinali Go, kiwali głowami i mówili: «...zejdź z krzyża i ocal się sam» (Mk 15,19) ... A gdy nadeszła godzina szоста, mrok ogarnął ziemię aż do godziny dziewiątej (15) (Mk 15,33) ... Jezus ... rzecze do matki: «Niewiasto, oto syn twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto matka twoja» (J 19,26—27) ... O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Mk 15,34) ... Następnie Jezus świadom, że już się wszystko dokonało, rzecze: «Pragnę» — aby się wypełniło Pismo. Stało tam naczynie pełne octu. Nałożono więc na hyzop gąbkę pełną octu i podniesiono Mu do ust. A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: «Wykonało się!» (J 19,28—30) ... Zasłona przybytku rozdarła się przez środek. A Jezus zawołał donośnym głosem: *Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego* (Łk 23,46) ... I skłoniwszy głowę, wyzionął ducha (J 19,30)»

Rano w dniu Przygotowania, który tego roku poprzedzał jednocześnie szabat i święto Paschy, Jezus, niczym Baranek paschalny, jest prowadzony na ofiarę. Oto kładą Mu na ramiona poprzeczną belkę krzyża, ciężkie, trzydziestokilowe *patibulum*, które niebawem zostanie mocno przytwierdzone u szczytu drugiej belki, *stipes*, tkwiącej stale na wzgórzu Kalwarii. Z dziedzińca twierdzy na Golgotę nie jest bardzo daleko, koło 500 metrów; lecz cóż to za przeprawa dla człowieka już będącego u kresu sił. Musiał więc, zataczając się pod ciężarem *patibulum*, niejeden raz potknąć się i upaść w labiryncie uliczek starego miasta. Święty Całun zachował — jakże w to wątpić — ślady tych upadków. Lekarze wyodrębnili otarcia i skaleczenia na kolanach, z których jedno na lewym kolanie jest szczególnie głębokie.

Jezus doszedł zaledwie do bramy Efraimskiej, gdy żołnierze zdali sobie sprawę, że nie będzie w stanie donieść do Golgoty narzędzia swojej męki. Zatrzymali więc Żyda powracającego z pracy w polu, Szymona z Cyreny, i polecili mu nieść *patibulum*. Belka zdążyła jednak poranić prawy bark Chrystusa. Skóra już uszkodzona podczas biczowania uległa rozdarciu — można wyróżnić rozległe otarcie nad prawą łopatką, a także mniejsze nad łopatką lewą. Prawdopodobnie podczas jednego z upadków *patibulum* spowodowało lub pogłębiło któryś z tych urazów.

Kiedy przybyli na szczyt Golgoty, niewielkiego wzgórzka w kształcie łysej czaszki, tuż za murami miasta, żołnierze przystąpili do krzyżowania skazanych, zaczynając od Jezusa, któremu przybili

do *patibulum* dłonie; a raczej nie tyle dłonie, co nadgarstki. Prawie wszyscy malarze wyobrażający Chrystusa ukrzyżowanego pomylili się, biorąc nazbyt dosłownie wzmiankę o „przebitych dłoniach” (J 20,20—27). Wyjątek stanowią niektóre obrazy Rubensa i van Dycka, którzy widzieli Całun. Gdyby gwoździe przeszły dłonie, przestrzeń pomiędzy palcami rozdarłaby się pod ciężarem ciała. Oprawcy wbili gwoździe pomiędzy kostki nadgarstka, w miejscu zwanym przestrzenią Destota, wiedząc z doświadczenia, że w ten sposób ciało nie spadnie z krzyża. Na potwierdzenie tego mamy jedno z najbardziej niespodziewanych odkryć, jakich dostarczył Całun Turyński. Ślady gwoździ noszą nie skrzyżowane jedna na drugiej dłonie, a jedynie lewy nadgarstek — prawy jest zakryty lewą dłonią. Całun pozwala dojrzeć jeszcze jeden znaczący szczegół: po wbiciu gwoździa nerw środkowy, który łączy się z kciukiem, ulega nieodwołalnie uszkodzeniu lub przecięciu i kciuk podkurczając się natychmiast zmienia pozycję. Otóż na odbiciu pozostawionym na Całunie oba kciuki, ukryte po wewnętrznej stronie dłoni, są niewidoczne. Któż potrafi wyobrazić sobie cierpienie skazańca, w momencie gdy żołnierze wbijali w jego nadgarstki ogromne gwoździe, a tym bardziej, wtedy gdy podnieśli *patibulum*, na którym zwisało przybite ciało, by umocować je u szczytu drugiej belki wkopanej w ziemię. W tym też momencie musieli przybić obie stopy do pionowej belki, bez wątpienia jednym tylko gwoździem, lecz odbicie jest w tym miejscu niezbyt wyraźne, stopy odcisnęły się tylko na tylnej części Całunu, otoczone plamami krwi o dyskusyjnej interpretacji. Piłtno zachowało jednak wyraźne odbicie prawej pięty z śladem przypuszczalnej rany od gwoździa w centrum. Gwóźdź przeszył zapewne najpierw lewą stopę (można zaledwie odgadywać zarys pięty), następnie zaś prawą, przechodząc między kośćmi śródstopia.

W tym momencie zaczyna się ostateczna przeprawa, która mogła trwać całymi godzinami, a która stanowiła o wyjątkowej potworności tej męczarni: długa agonía na oczach tłumu, dla odstraszającego przykładu. Śmierć następowała nie z powodu ran, które miałyby spowodować całkowite wykrwawienie skazańca, lecz w wyniku powolnego uduszenia. Wedle opinii A. Legranda (s. 158—159) miało się to stać w następujący sposób: ukrzyżowany, wisząc za ręce, mógł wdychać powietrze, ale nie był w stanie go usunąć. Niebawem płuca wypełniały się pozbawionym tlenu powietrzem i ofiara zaczynała się dusić. Wtedy kosztem potwornego bólu ukrzyżowany opierał się na gwoździu przebijającym stopy, dając chwilę ulgi ramionom, które przestawały na moment blokować mięśnie piersi, i nieszczęśnik mógł wyrzucić powietrze z płuc, na nowo łapiąc oddech. Następnie ciało opadało, by za chwilę

znów się podnieść, walcząc z dusznością. Ofiara za każdym razem musiała również pokonywać postępujące tężenie mięśni ramion i klatki piersiowej. Całun Turyński nosi pośrednie ślady tej okropnej walki. Po zbadaniu śladów krwi, która spływała z nadgarstków po przedramionach w dwóch kierunkach, można było odtworzyć dwie pozycje ukrzyżowanego: jedną, gdy jego ciało całym ciężarem zwisało na ramionach przybitych do poprzecznej belki, i drugą, gdy unosił się dla zaczerpnięcia oddechu; napięte ramiona zmieniały wtedy swoje nachylenie. Tortura trwała dłużej lub krócej, zależnie od wytrzymałości ofiar. Chrystus, mimo że dość atletycznej budowy (ciało z Całunu mierzy ok. 1,80 m, jest dobrze zbudowane i umięśnione) znajdował się w stanie kompletnego wycieńczenia z powodu przejść z rana i z poprzedniego wieczora, biczowania i niesienia krzyża. Jest także prawdopodobne, że biczowanie mogło wywołać wewnętrzny krwotok, który przyspieszył Jego zgon. Śmierć nastąpiła jednak najprawdopodobniej w wyniku uduszenia. Całun raz jeszcze daje tu istotną wskazówkę, ukazując wzdęty brzuch zmarłego (odwrotnie niż przedstawiają Chrystusa liczne rzeźby i malowidła), co jest charakterystyczne dla tego typu śmierci.

Zauważmy na koniec, że siedem zdań, które wypowiedział Chrystus na krzyżu, ograniczających się do 3—4 słów każde, było czymś bliskim krzyku, wyrzucanego niemal konwulsyjnie podczas owych tak potwornie bolesnych wydechów. To jeszcze jeden fakt, który pozwala zrozumieć, że słowa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” są niczym innym, jak początkiem psalmu 22, który Jezus musiał dalej recytować bezgłośnie, co najmniej do wersetu 25, który mówi: „...nie ukrył oblicza swego przed nim, a kiedy do Niego zawołał, On usłyszał”. Nie jest to bowiem bynajmniej okrzyk buntu lub rozpacz; serce dobrowolnej ofiary, jedyne Syna, weszło w tym momencie ufną modlitwą: „Nie moja wola, ale Twoja niech się stanie”. Oto więc po godzinach niewypowiedzianej udręki Jezus zawołał donośnym głosem, opuścił głowę i wyzionął ducha. Zanim w skupieniu pochyliśmy się nad tym najwyższym świadectwem zbawczej Miłości, razem z Najświętszą Dziewicą, która w bólu stała u stóp krzyża, odnotujmy, że wizerunek odbity na Całunie raz jeszcze zgodny jest z jakże dokładną relacją św. Jana. Głowa jest na nim wyraźnie pochylona na piersi; w trakcie złożenia do grobu ciało było już sztywne i zachowało pozycję, w jakiej zdjęto je z krzyża.

## 5. CIOS LANCĄ I ZŁOŻENIE DO GROBU

„Ponieważ był to dzień Przygotowania, więc po to, by ciała nie pozostawały na krzyżu w szabat (...) prosili Żydzi Piłata, aby im połamano golenie i usunięto. Przyszli tedy żołnierze i połamali golenie tak pierwszego, jak i drugiego, który z Nim był ukrzyżowany. A kiedy podeszli do Jezusa i zobaczyli, że On już umarł, nie łamali Mu goleni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda (J 19,31—34) ... Gdy już zmierzch nastął, ponieważ było Przygotowanie, czyli dzień przed szabatem, przyszedł Józef z Arymatei, poważany członek Rady, który również wyczekiwał królestwa Bożego. Śmiało udał się do Piłata i poprosił o ciało Jezusa. Piłat zdziwił się, że już umarł. Kazał przywołać setnika i pytał go, czy już umarł. Upewniony przez setnika podarował ciało Józefowi. Ten, kupiwszy płótna, zdjął Jezusa z krzyża, owinął w płótno (Mk 15,42—46) ... Przybył również i Nikodem, ten, który po raz pierwszy przyszedł do Jezusa w nocy, i przyniósł mieszaninę mirry i aloesu — wagi około stu funtów. Zabrali więc ciało Jezusowe i obwiązali je opaskami wraz z wonnymi olejkami, stosownie do żydowskiego sposobu grzebania. A na miejscu, gdzie Go ukrzyżowano, był ogród, a w ogrodzie nowy grób (wykuty w skale, Łk 23,58) w którym jeszcze nikt nie był położony. Tam to więc ze względu na żydowski dzień Przygotowania — grób bowiem znajdował się w pobliżu — złożono Jezusa (J 19,39—42) ... Były przy tym kobiety, które z Nim przyszły z Galilei. Oglądały grób i w jaki sposób zostało złożone ciało Jezusa (Łk 23,55) ... (Józef) przed wejściem do grobu zatoczył duży kamień i odszedł. Lecz Maria Magdalena i druga Maria zostały tam, siedząc na przeciw grobu (Mt 27,60—61) ... Po powrocie przygotowały wonności i olejki; lecz w szabat zachowały spoczynek według przepisu (Łk 23,56).”

Jezus skończył więc o dziewiątej godzinie (wedle naszej rachuby godz. 15) 7 kwietnia 30 r. n.e.<sup>1</sup> w wigilię Paschy, która tego roku przypadała w dzień szabat. Trzeba było się śpieszyć, aby grzebanie zwłok zostało zakończone przed zmrokiem, który w dwa tygodnie po przesileniu wiosennym zapadał około godziny 18. W czasach Jezusa ta zasada, zgodna z prawem ksiąg Deuteronomicznych, była rygorystycznie przestrzegana, jak o tym zaświadcza Józef Flawiusz: „Nawet ci, których ukrzyżowano, musieli zostać zdjęci i pogrzebani przed zachodem słońca” (BJ IV 5,2). Żydzi poprosili więc Piłata o niezwłoczne pogrzebanie ciał trzech skazańców,

<sup>1</sup> Inne źródła podają dzień 3 kwietnia 33 roku — por. np. *Życie Jezusa Chrystusa*. Wyd. Calvarianum 1983 (przyp. tłum.)

w związku z czym żołnierze otrzymali rozkaz zgruchotania im goleni. Był to zwyczajowy sposób skracania agonii skazanych, gdy ta przedłużała się ponad miarę. Zastanawiano się często, czemu miało służyć łamanie nóg skazańcom u kresu agonii. Specjaliści badający Całun wyjaśniają tę dziwną praktykę: ponieważ dla ukrzyżowanego jedynym sposobem dokonania wydechu był wyparcie się na gwoździu przebijającym stopy, wystarczyło, że zgruchotało się mu golenie ciosem młota lub belki, by uniemożliwić te rozpaczliwe wysiłki, chroniące go przed uduszeniem. Gdy ciało zawisało na samych rękach, zgon był już kwestią kilku minut.

Tak też stało się z dwoma złoczyńcami, lecz było to zbyt cenne w wypadku Jezusa, nieruchomego już i zmarłego ponad wszelką wątpliwość. Całun Turyński daje o tym pośrednie świadectwo, gdyż nogi tego niezwykłego skazańca nie noszą żadnych śladów złamania, odwrotnie niż u straconego na krzyżu podczas wojny żydowskiej Żyda Jehohanana, którego szczątki odnaleziono niedawno w Jerozolimie.

Niemniej dla całkowitej pewności jeden z żołnierzy zadał zmarłemu cios lancą w pierś, z której wypłynęła krew i woda. Zastanawiano się wielokrotnie nad tym fenomenem, który był przedmiotem tylu komentarzy teologicznych i mistycznych, począwszy od pierwszego listu św. Jana (5,6—8). Czyż już w tym wersecie nie zwraca się uwagi na baptyzmalną symbolikę wody i eucharystyczną krwi? Czyż nie z tego ciosu lancą zrodziła się tajemniczo z boku Chrystusa nowa Ewa, jego Kościół-Oblubienica, tak jak pierwsza Ewa zrodziła się z boku pierwszego Adama? Właśnie dlatego, że scena ta zawiera w sobie tak bogatą symbolikę chrześcijańską, tak zwana krytyka naukowa zaprzecza jej wszelkiej realności, widząc tu późniejszą kreację pierwszych wspólnot. Przepisowacz czwartej Ewangelii, uzdolniony teolog, miał wymyślić cios lancą, inspirowany przytaczanym przez siebie werseciem proroka Zachariasza: „będą patrzeć na tego, którego przebodli” (Zch 12,10). Podobnie psalmy 31, 34, 69, a zwłaszcza 22 miały mu dostarczyć większości tematów, którymi jakoby ubarwił pierwotny i lapidarny opis Męki Pańskiej: „Wszystkie kości moje mogą policzyć, a oni patrzą i cieszą się tym, co widzą. Dziela między siebie szaty moje, i o suknie moje los miotają” (22,18—19); „zgrają złoczyńców obstała mnie, przebodli ręce i nogi moje” (22,17); potrzęsają głowami: «Zaufał Panu! Niech go wyzwoli» (22,9); „język przyłgnął do podniebienia mego” (22,16); „a kiedy pragnąłem, napoili mnie octem” (69,22); „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (22,2); „W Twoje ręce oddaję ducha mego” (31,6); „Chroni wszystkie kości jego, żadna z nich nie będzie złamana” (34,21) —

jak u paschalnego baranka (Wj 12,46). Jedynie dla naiwnych wierzących są to proroczy słowa, którymi Bóg natchnął starotestamentowych pisarzy, aby zapowiedzieć dramat Kalwarii. Wedle bowiem egzegezy krytycznej chodzi tu po prostu o żywą tradycję piśmienniczą, w której zakorzeniona była modlitwa wspólnot żydowskich i wczesnochrześcijańskich. Jeden z redaktorów Ewangelii według św. Jana zaczerpnął z niej po prostu wątków dla wzbogacenia pierwotnej relacji o śmierci Pana Jezusa wstawkami o wysokich walorach symbolicznych, z których najbardziej znacząca byłaby właśnie ta odnosząca się do ciosu lancą. Niestety, takiej konstrukcji przeciwstawia się sam tekst Ewangelii, gdyż Jan po stwierdzeniu, że z boku przebitego lancą wypłynęła krew i woda, dodaje: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe” (J 19,35).

W tym momencie Całun Turyński w jednoznaczny sposób potwierdza świadectwo Apostoła. Jeśli to płótno rzeczywiście spowiadało ciało Chrystusa — a jakże w to wątpić? — zawiera się w nim ostateczne rozwiązanie postawionego przed chwilą problemu. Cios lancą nie jest pobożnym zmyśleniem, potwierdzają go dwie wielkie plamy krwi, jedna na przedniej części wizerunku, druga na tylnej. Pierwsza jest usytuowana na prawym boku klatki piersiowej; u szczytu tej szeroko rozlanej strugi krwi specjaliści wyodrębnili owalną ranę o wymiarach 4,5 na 1,5 cm. Wymiary te odpowiadają dokładnie ostrzu lancy (nie *pilum* ani *hasta*, lecz *lancea*), które przeszło pomiędzy piątym a szóstym zębem. Co więcej, fakt, że rana się nie zasklepiła dowodzi, że cios lancą zadano w ciało już pozbawione życia, w przeciwnym wypadku naturalna elastyczność tkanek spowodowałaby zamknięcie się rany. Lecz dokąd mogło przeniknąć ostrze lancy? Najprawdopodobniej aż do serca, przebijając prawy przedsionek, na który broń uderzająca w tym kierunku musiała się natknąć w pierwszej kolejności, biorąc pod uwagę naturalne pochylenie serca w lewą stronę. Lecz dlaczego miałoby się uderzać w prawy bok, aby sięgnąć serca? Wedle elementarnej reguły walki wręcz legioniści rzymscy atakowali zawsze prawy bok, który nie był osłonięty tarczą. Skądinąd prawy przedsionek jest jedyną z komór serca, w której po śmierci zalega krew. Jest prawdopodobne, że właśnie ta krew wypłynęła kanałem otwartym przez ostrze lancy równocześnie z wodnistym płynem osierdziowym. Lecz płyn ten występuje w tak nieznacznej ilości, że niektórzy badacze zastanawiają się, czy jama opłucnowa również nie była wypełniona krwią w wyniku wewnętrznego wylewu, spowodowanego biczowaniem. Według Stevensona (s. 65) krew ta miałaby się rozdzielić na dwie warstwy, krwinki czerwone jako cięższe opadły na dół, a osocze pozostało

u góry. Płyn wypełniający jamę opłucnową wypłynąłby wtedy osobno pod tymi dwoma postaciami: krew i osocze o wodnistej konsystencji. Płynu tego zostałoby w klatce piersiowej tak wiele, że podczas złożenia do grobu, gdy ciało znalazło się w pozycji poziomej, mógł on się jeszcze wylać w tak znacznej ilości, że zakrwawiona została nie tylko górna część całunu u dołu prawego płuca, lecz również jego spód na wysokości nerek, gdyż krew i wodniste osocze spłynęły pod plecy w okolice lędźwiową. W ten sposób Całun Turyński potwierdza autentyczność rany w boku Chrystusa, w którą św. Tomasz chciał włożyć rękę, aby przekonać się o zmartwychwstaniu Pana (J 20,27).

Łatwo zrozumieć, że po ciosie lancą centurion mógł już bez obawy zapewnić Pilata o śmierci Jezusa, w następstwie czego prokurator zezwolił Józefowi z Arymatei, bogatemu członkowi Rady, a sekretnemu uczniowi Chrystusa, na zabranie zwłok i pogrzebanie ich przed zapadnięciem zmroku, zgodnie z wymogami prawa żydowskiego. Udając się z pretorium na Golgotę, Józef zakupił całun, *sindón* synoptyków, który Jan określa ogólnie jako *ta othónia*, płótna. Jest to niewątpliwie całun przechowywany obecnie ze zcją w Turynie, długa sztuka lnianego płótna o wymiarach 4,36 na 1,10 m, tkana na skos, co do której specjaliści w zakresie tkanin zapewnijają, że z technicznego punktu widzenia mogła zostać wykonana na Bliskim Wschodzie w czasach Jezusa Chrystusa. Znalezione na niej zresztą pyłki roślin, które występują wyłącznie w Palestynie. Na Józefa oczekiwał u stóp krzyża inny uczeń, faryzeusz Nikodem, który przyniósł w wielkich ilościach (ok. 30 kg) aromaty służące Żydom do balsamowania zmarłych, mieszaninę mirry i aloesu. Znajdowała się tam również Maria, matka Jezusa, której starzec Symeon przepowiedział, że jej duszę przeniknie miecz (Łk 2,35), Maria z Magdali, inne święte kobiety i Jan, którego opiece umierający Chrystus powierzył swoją matkę. Nikodem i Józef wyrwali z pomocą Jana gwoździe przytwierdzający stopy Pana do drzewa, zdjęli *patibulum* z jego drogocennym ciężarem i usunęli gwoździe z nadgarstków. Następnie owinęli Jezusa w całun (*enešlësen tē sindóni*).

Wcześniej jeszcze, aby ułatwić transport i złożenie ciała do grobu, obwiązali ręce i stopy opaskami. Zamiast użyć, jak w przypadku wskrzeszonego Łazarza, terminu *keiría*, Jan mówi, że związali je płótnami (*edesan othoniois*), a więc niewątpliwie kawałkami lnu pociętymi na wstęgi. To samo uczynili z głową. Aby szczeka zmarłego nie opadała, przewiązywano głowę opaską, którą św. Jan nazwie dalej *sudarion*, chusta (por. np. chusty, o których mowa podczas pobytu św. Pawła w Efezie, Dz 19,12). Zarys tego *sudario-*

nu, odcinający się od włosów i policzków, odgadujemy na Całunu po obu stronach twarzy.

Lecz zbliżała się noc, a wraz z nią początek szabat. W największym pośpiechu trzech mężczyźni przenieśli ciało Chrystusa do grobu, który przeznaczył dlań Józef z Arymatei. Był to nowy grobowiec, który Józef kazał wykuć dla siebie samego w zboczu dawnego kamieniołomu zamienionego w ogród, około 50 m od skały Czaszki i, zgodnie z wymogami prawa, poza murami miejskimi. Składał się z dwóch niewielkich pomieszczeń, rodzaju przedsionka i komory grobowej z ławą wykutą w kamieniu, na której miały spocząć zwłoki. Oba pomieszczenia łączyło niskie przejście. W ten sam sposób zrekonstruowano grobowiec Chrystusa w Bazylice św. Grobu po jego zniszczeniu przez szalonego kalifa el Hakima w 1009 r. Zamknięty był wielkim okrągłym głazem, tak ciężkim, że kilku mężczyzn musiało go toczyć, by osiadł w przeznaczonym mu łożysku. Z braku czasu uczniowie zrezygnowali z długiego ceremoniału pogrzebowego. Ciało nie zostało nawet umyte, co tłumaczy, że Całun zachował ślady zakrzepów i krwi. Złożono zwłoki szczelnie spowinięte całunem na kamiennej ławie i niewątpliwie w tym momencie Nikodem rozpostarł po powierzchni całunu mieszaninę aloesu i mirry, aby zapobiec nazbyt szybkiemu rozkładowi. Święte kobiety weszły wraz z Maryją do komory grobowej, aby przyjrzeć się, jak zostało złożone ciało i jakie obrzędy pogrzebowe pozostały jeszcze do wypełnienia. Nie mogły jednak przedłużyć swoich lamentów: zapadała już noc. Wyszły więc i usiadły w pobliżu, podczas gdy trzech mężczyzn zataczali kamień, mający zamknąć wejście do grobowca.

## 6. ZMARTWYCHWSTANIE. GROBOWIEC PUSTY

„W pierwszy dzień tygodnia poszły skoro świt do grobu, niosąc przygotowane wonności (Łk 24,1) ... A mówiły do siebie: «Kto nam odsunie kamień od wejścia do grobu» (Mk 16,3) ... Kamień od grobowca zastały odsunięty, a skoro weszły, nie znalazły ciała Pana Jezusa. Gdy nie wiedziały wobec tego, co począć, oto stanęło przed nimi dwóch ludzi w lśniącym odzieniu. (...) tamci rzekli do nich: Nie ma Go tu; zmartwychwstał! (...) wróciwszy od grobu oznajmiły o tym wszystkim Jedenastu i wszystkim innym. A były to: Maria Magdalena, Joanna i Maria, matka Jakuba; (...) Lecz słowa te wydały im się czczą gadaniną i nie dali im wiary. Jednakże Piotr wybrał się i pobiegł do grobu; schyliwszy się, ujrzał same tylko opaski. I odszedł do siebie zdziwiony tym, co się stało (Łk 26,4—12)».



Prawdę rzekłszy, trudno jest sporządzić jednolitą relację o pustym grobie odnalezionym w poranek Wielkanocny, gdyż czterej ewangeliści nie przytaczają wszyscy tych samych faktów (jedyne Mateusz mówi o straży postawionej u grobu dla uniemożliwienia wykradzenia zwłok i o trzęsieniu ziemi). Poza tym nie zawsze relacjonują te same fakty w ten sam sposób. By nie tracić czasu na omawianie komentowanych już wielokroć różnic w zakończeniach czterech Ewangelii, zadowolimy się uzupełnieniem fragmentów zestawionych poniżej tym, co przekazuje św. Jan, uprzywilejowany świadek wydarzeń, którego intencją było uściślenie tego, co uszło uwagi trzech synoptyków.

„A pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, Maria Magdalena przychodzi do grobu i widzi kamień odsunięty od grobu. Biegnie więc i przychodzi do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego Jezus miłował, i mówi do nich: Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono. Wszedł więc Piotr i ów drugi uczeń i szli do grobu. Biegli oni obydwoj razem, lecz ów drugi uczeń wyprzedził Piotra i przybył pierwszy do grobu. A kiedy się nachylił, widzi leżące opaski, jednakże nie wszedł do środka. Przychodzi następnie także i Szymon Piotr, idący za nim. Wszedł on do wnętrza grobu i ujrzał leżące opaski oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z opaskami, ale oddzielnie zwiniętą na osobnym miejscu. Wtedy wszedł do wnętrza także ów drugi uczeń, który przybył pierwszy do grobu: Ujrzał (to) i uwierzył. Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma (które o tym mówi), iż On musi zmartwychwstać. Powrócili więc znów uczniowie do siebie (J 20,1—10)”.

Obie te relacje ukazują nam święte niewiasty przychodzące do grobu, by zabalsamować ciało; widzą, że wielki kamień odsunięto, grób jest otwarty i z pewnością sprofanowany. Lecz tu św. Łukasz i św. Jan przedstawiają fakty nieco inaczej. Wedle Łukasza kobiety wchodzi do grobowca i stwierdzają, że jest pusty, jak im to potwierdzają wysłannicy niebios; wtedy biegną zawiadomić Jedenastu, którzy pozostali w Wieczerniku. Według Jana, który zajmuje się tylko Marią Magdaleną, dopiero po zaalarmowaniu Apostołów wraca ona załana łzami do grobu, zbliża się, by spojrzeć do środka, i widzi dwóch aniołów, siedzących na ławie, w miejscu gdzie leżały zwłoki. Ponad wszelką wątpliwość zabrano gdzieś ciało Pana; lecz gdzie je złożono? Zadaje to pytanie dwóm aniołom, a zaraz potem człowiekowi, który stanął za nią i którego w swym pomieszaniu wzięła za ogrodnika.

Lecz kobiety nie są jedynymi osobami, które wczesnym rankiem w dniu Zmartwychwstania ujrzały, że grobowiec jest pusty. W niecałe pół godziny później Piotr, przybiegłszy do grobu, stwier-

dzi to samo. Św. Łukasz mówi nam, że pochyliwszy się, ujrzał same (*mona*) płótna, bez ciała, i że odszedł niepomiernie zdziwiony tym, co się wydarzyło; gdyż jak tłumaczyć zabranie ciała Ukrzyżowanego, gdy całun zostawiono na miejscu? Czwarta Ewangelia, w której Piotrowi towarzyszy również Jan, mówi nam mniej więcej to samo, lecz w sposób żywszy i bardziej obrazowy. Dwaj Apostołowie, zaalarmowani przez kobiety, śpieszą do grobu. Jan, jako młodszy, biegnie szybciej i pierwszy przybywa do grobu. Nachyliwszy się, gdyż przejście było niskie, zagląda do środka. Widzi śmiertelne płótna, które leżą w grobowcu u stóp kamiennej ławy. Piotr bez tchu nadbiega za nim; Jan z szacunkiem przepuszcza go pierwszego. W półmroku grobowca Piotr przeciera oczy, ale nie zmienia to oczywistości tego, co widzi: grób jest pusty, pozostał w nim tylko całun i leżący osobno (*choris*) w kącie zwinięty *sudarion*, którym przewiązana była głowa Pana; lecz ciało znikło. Jan, który wszedł za nim, może to jedynie potwierdzić; grób jest pusty; opaski, całun i *sudarion* pozostały, lecz nie spowijają już ciała Chrystusa.

Co się z Nim stało? Czy zabrano Go, jak sądzi Maria Magdalena? Z pewnością nie: taka możliwość trudna jest do pogodzenia z obecnością straży, którą wedle Mateusza ustawiono, by uniemożliwić ewentualne wykradzenie zwłok. Nie bardzo wiadomo też, z jakiego powodu Żydzi mieliby podjąć tak ryzykowne przedsięwzięcie, a przede wszystkim doznać dobrowolnie takiego zbrukania, gdyż Tora jest nieubłagana: „Ktokolwiek dotknie się trupa, ciała człowieka, który umarł, a nie dokona swego oczyszczenia, bezceści przybytek Jahwe, taki będzie zgładzony spośród Izraela... (Lb 19,13). Jak zresztą przypuścić, że owi złodzieje grobów, działający zapewne nocą, sprawiliby sobie niepotrzebny kłopot, odzierając zwłoki z całunu, a zwłaszcza zdejmując *keirtai* z rąk i stóp zmarłego, oraz *sudarion*, skoro o wiele wygodniej było zabrać ciało tak, jak je tam pozostawiono, owinięte w całun, który w dodatku pozwoliłby uniknąć nieczystego kontaktu z okrwawionym ciałem. Nie, obecność płócien w grobie wymaga innego wytłumaczenia, które narzuca się Janowi prawdopodobnie wcześniej niż Piotrowi: jeśli Jezusa tam już nie ma, jeśli jego ciało nie mogło zostać wykradzione, to znaczy, że naprawdę zmarł. Tak jak i Piotr, Jan znał dobrze fragmenty Pisma, zapowiadające martwychwstanie Syna Człowieczego, zwłaszcza psalmy 2 (7), 16 (10), 18 (4 i 6), 110 (1), 132 (11); te same, które Jezus przypominał im, zapowiadając swoją śmierć i martwychwstanie po trzech dniach (Łk 18,31); te, które będzie wykiadał tego samego dnia uczniom w drodze do Emaus (Łk 24,26—27). Ileż to razy mówił im, że wszystko, co powiedziano o Nim w Prawie Mojżesz-

szowym, w Proroctwach i Psalmach, wypełni się, i że było napisane: „Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia powstanie z martwych” (Łk 24,44 i 46). Lecz do tego dnia ani Piotr, ani Jan nie rozumieli owych słów Pisma, stwierdza ewangelista i konkluduje, mówiąc o sobie: „Zobaczył, i uwierzył”. Zobaczył, że w pustym grobie leży rozwinięty całun, a rozumiejąc, że zmarłe ciało jego mistrza, złożone przez niego samego na tej kamiennej ławie dwa dni wcześniej, żadną miarą nie mogło zostać zabrane i ogołoczone z spowijających je żałobnych płócien, uwierzył w końcu w rzecz nie do uwierzenia, że Pan, zmarły w poniżeniu, powstał w chwale i wyszedł żywy ze swego grobu.

W tym momencie Całun Turyński przemówi do nas po raz ostatni, zgodnie z Ewangeliami, które ukazują nam żałobne płótna leżące puste w pustym grobowcu. Widzieliśmy już, że nosi on pewną ilość krwawych plam, spowodowanych dłuższym lub krótszym kontaktem z płynącą lub krzepnącą krwią, pochodzącą z ran na głowie, dłoniach, stopach i w boku. Płótno nasiąkło tą krwią, która zakrzepnąwszy spowodowała, że tkanina mocno przywarła do ciała. Otóż, jeśli wierzyć Stevensonowi (s. 197) „wydaje się niewiarygodne, aby Całun mógł zostać zdjęty sposobem ludzkim, gdyż krwawe plamy pozostały nietknięte”. Istotnie, „każda plama charakteryzuje się anatomiczną doskonałością, dokładnym konturem, nietkniętymi zakrzepami krwi. Gdyby tkaninę zdjęto z ciała, zakrzepy rozwarstwiłyby się lub popękały (...) zdejmując Całun, mimo największej ostrożności nie dałoby się uniknąć zderzenia strupów i zatarcia konturów plam pozostawionych przez strugi krwi.” „Włókna fibryny, dodaje A. Legrand (s. 127) popękałyby, powstałyby w nich rozdarcia, ubytki i innego rodzaju uszkodzenia”.

Święty Całun narzuca nam przekonanie, że stało się coś, co przekracza możliwość naukowego wyjaśnienia. Wkraczamy w samo centrum tajemnicy Zmartwychwstania i dochodzimy do punktu, w którym daremne jest stawianie jakichkolwiek dalszych pytań naszemu milczącemu świadkowi. Faktem niezaprzeczalnym jest to, że ta sztuka płótna istnieje od wielu wieków, że spowijała zmarłego podobnego w każdym calu do Boskiego Męczennika i że uniknęła zniszczenia w grobowcu, inaczej niż dzieje się to z każdą tkaniną, która pozostawała w kontakcie z rozkładającym się ciałem; a odbity na niej obraz nie został w najmniejszym nawet stopniu zmacony; więcej, jak dopiero co ustaliliśmy, Całun Turyński nosi w sobie dowody, że nie został zdarty, nawet z zachowaniem największej ostrożności, z ciała, które spowijał. Trzeba więc przyjąć, że ciało to *nie doznało skażenia*, jak Świętym Pana mówi psalm 16 (w. 10), stosowany w Dziejach Apostolskich przez

Piotra i Pawła do zmartwychwstania Chrystusa Pana (Dz. 2,31 i 13,35).

Lecz w takim razie, zapyta ktoś, skąd wzięło się tajemnicze odbicie, w którym zachował się, jak głęboko jesteśmy przekonani, wizerunek Jezusa ukrzyżowanego? Usiłując wytłumaczyć powstanie tego odbicia, wysunięto trzy podstawowe hipotezy, wyjawszы rzecz prosta tę, że jest to obraz wykonany ręką człowieka, która z naukowego punktu widzenia jest nie do utrzymania.

1. Hipoteza sformułowana już dawno przez dr Vignona, tzw. waporografii: ponieważ płótno było przesiąknięte aloesem, pary alkaliczne, wydzielane w grobie przez wywołany morderczymi wysiłkami Jezusa na krzyżu i agonią pot, miałyby spowodować reakcję chemiczną, a płótno zachowałoby się w tym wypadku jak papier światłoczuły w fotografii.

2. Inna hipoteza, tzw. obrazu latentnego, ma swoich zwolenników m. in. w profesorach A. Legrand i Volkingerze. Odwodnienie, występujące u każdego zmarłego, spowodowałoby wystąpienie na całej powierzchni ciała nie wody, lecz płynu o własnościach zbliżonych do potu. Płyn ten, wsiąkając w płótno, które spowijało zwłoki, miałyby spowodować z biegiem czasu (parę miesięcy czy też lat później) trwałe zabarwienie tkaniny, jak to się zdarza z roślinami schnącymi między kartami zielnika.

3. W końcu hipoteza najnowsza i być może najbardziej pociągająca, sformułowana przez zespół uczonych amerykańskich, mianowicie hipoteza „termiczna”. Wizerunek ma w istocie ten sam kolor sepia, co lekko przypalone płótno, wystawione na mniej lub bardziej intensywne i długotrwałe promieniowanie cieplne. Owo „przypalenie” wydaje się bardzo bliskie śladom, jakie zostawił na Całunie pożar z 1532 r. Według badaczy amerykańskich odbicie mogłoby zostać spowodowane wydzielaniem się dużej ilości ciepła i światła w niezwykle krótkim czasie, co pociągnęło za sobą fakt, że „przypalona” została tylko wierzchnia, najbardziej zewnętrzna warstwa włókien. W sumie byłaby to hipoteza „fotolizy”, rodzaju błyskawicy, trwającej tysięczną część sekundy, nie mającej nic wspólnego z np. eksplozją jądrową.

Czy można ustalić jakiś związek między tymi hipotezami a zmartwychwstaniem Syna Bożego? Z pewnością nie odnosiłoby się to do dwóch pierwszych, które zakładają dokonanie się, lub przynajmniej rozpoczęcie procesu chemicznego w przeciągu 36 godzin, podczas których ciało spowite było całunem. Trzecia — przeciwnie — zakłada, że w momencie przywrócenia ciała życia doszłoby do czegoś w rodzaju błyskawicy niewytłumaczalnej natury, której towarzyszyłoby intensywne i krótkotrwałe wydzielanie ciepła, powodujące wypalenie odbicia na Całunie. Lecz co dokładnie mia-

łoby się stać w tym momencie? Uczni amerykańscy sami przyznają, że całkowite i jednoznacznie naturalne wytłumaczenie powstania odbicia na Całunie do tej pory im umyka. Stevenson, ich rzecznik, pisze na s. 144: „Wizerunek może być lekkim przypaleniem. Nie wiadomo dziś, jak do jego powstania doszło, a być może, że nie dowiemy się tego nigdy, zakłada ono bowiem akt Boski, poza wszelkimi naturalnymi prawami przyrody.”

Ta pokora powinna skłonić do wielkiej ostrożności egzegetów porywających się na domysły co do sposobu, w jaki dokonało się zmartwychwstanie, wychodząc od przesłanek zawartych w Całunie czy nawet w Piśmie św. Piszący te słowa musi przyznać, że i jemu zdarza się snuć rozważania na ten temat, ale trzeba pogodzić się z jednym: dochodzimy tu do samego serca tajemnicy. Jedyną pewnością, płynącą z wiary, jest ta, że przedtem Chrystus, martwy w swym ludzkim ciele, leżał bez życia w grobie — jakże wstrząsający tego obraz ukazuje nam święty Całun — i że potem znów powstał, żywy, lecz życiem tajemniczym, nie dającym się przyrównać do zwykłej reanimacji. Odczytajmy na nowo relacje o wielokrotnym ukazaniu się uczniom, które chce się nam przedstawić jako fantazmaty czy zbiorowe przywidzenia, a nawet wprost jako wymyślone w późniejszym okresie bajki. Prawdą jest, że Zmartwychwstały pojawia się niespodziewanie wśród Jedenastu w Wieczerniku, mimo że wszystkie drzwi były zamknięte (J 20, 19—26), że znika nagle z oczu dwóm uczniom w Emaus (Łk 24, 31) czy, kiedy pojawia się swoim przyjaciółom, nie wszyscy z nich natychmiast Go rozpoznają. (Łk 24, 16; J 20, 27). Lecz jest on tym samym, który w ciągu 40 dni ukazuje się również swoim uczniom w tak niewątpliwie realnej, „z krwi i kości” postaci (Łk 24, 37—40), jeśli wierzyć kilku z naciskiem podkreślanym fragmentom Ewangelii i Dziejów Apostolskich, że trudno tu mówić o jakichkolwiek przywidzeniach czy zjawiskach parapsychicznych. Nie tylko mówi do nich, wygłasza pouczenia, rozmawia przez parę godzin z uczniami z Emaus, idąc u ich boku, (Łk 24, 15—27), lecz również pokazuje Jedenastu swe rany na rękach i w boku (J 20, 20); pozwala się dotykać świętym kobietom (Mt 28, 29), Marii Magdalenie (J 20, 17): „nie zatrzymuj mnie”, „mè aptou”, Tomaszowi (J 20, 27); spożywa z nimi posiłki (Łk 24, 29—30; J 21, 10—13; Dz 1, 4, a także Łk 24, 41—43 i Dz 10, 41). Wierzymy, że począwszy od Wielkanocnego poranka Chrystus trwa na wieki w swej podwójnej naturze Boga i Człowieka, w fizycznym ciele, przemienionym duchowo lecz tym samym, będącym Słowem, które przyjęło materialną powłokę z Maryi Dziewicy. Jak to się dokonało? Co stało się w grobowcu Józefa z Arymatei rankiem trzeciego dnia? Nie szukajmy odpowiedzi na to pytanie

w Całunie Turyńskim, nie sondujemy nadmiernie tekstów, niosących nam Słowo Boże: to sekret Najwyższego. Nadszedł moment, byśmy zamilkli i wpatrzyli się w skupieniu, oczami przepelnionymi Wiarą i Miłością, w to wzniosłe Oblicze, „zatrważające, jak twarz przyszelego sędziego, naznaczone tą stanowczością i powagą, jaką przynosi często śmierć” (Jacques Perret). Zgodnie z tym, co o świętym Wizerunku powiedział Paul Claudel: „Jest w nim coś tak przerażającego i pięknego zarazem, że człowiek może się odeń uwolnić jedynie przez adorację”.

Adorujmy więc pokornie Tego, którego umęczone oblicze świadczy o nieskończonej Miłości, jaką przyniósł nam 1950 lat temu, przelewając za nas krew i umierając na krzyżu dla naszego zbawienia; Nieskończonej Miłości, którą wciąż przynosi nam Zmartwychwstały, siedzący po prawicy Ojca w niebiańskiej chwale, gdzie będzie nam kiedyś dane, jak ośmielamy się wierzyć, wpatrywać się w Jego Najświętszą Twarz, przeistoczoną i jaśniejącą po wiek wieków.

**Adrien Delclaux**  
tłum. Jerzy Brzozowski

Autor wykorzystał, najlepiej jak potrafił, informacje uzyskane dzięki następującym lekturom:

- Kenneth E. Stevenson i Gary Habermas, *La vérité sur le Suaire de Turin*, tłum. z angielskiego F.—M. Watkins, wyd. Fayard 1981.  
 Antoine Legrand, *Le Linceuil de Turin*, wyd. Desclée de Brouwer, 1980.  
 Ian Wilson, *Le Suaire de Turin, linceuil du Christ?*, tłum. z ang. R. Albick, wyd. Albin Michel 1978.  
 H.—M. Feret, *Mort et Résurrection du Christ*, wyd. Buchet/Chastel 1980.  
 Joseph Perrin, *Ecce Homo ou le Saint Suaire du Turin*, wyd. France Empire, 1981.  
 Thomas Humbert, *L'énigme du Saint Suaire, image du Christ*, tłum. z ang., wyd. Cerf 1979.  
 Paul de Gail, *Histoire religieuse du linceuil de Jésus — Christ*, wyd. France Empire 1974.

## SOMMAIRE

**LETTRES:** Maria Leśniewska présente des poèmes d'Osip Mandelstam d'inspiration religieuse et décrit l'itinéraire spirituel du poète.

**PHILOSOPHIE:** le système axiologique de Dietrich von Hildebrand est analysé par Włodzimierz Galewicz qui le voit comme une continuation originale de la théorie des valeurs de Max Scheler.

**HISTOIRE, SOUVENIRS:** John-Paul Himka décrit le rôle de l'Eglise gréco-catholique dans le développement de la conscience nationale ukrainienne, tandis que Tadeusz Chrzanowski, historien de l'art, puise aussi bien dans ses souvenirs personnels que dans son érudition pour traiter de l'interpénétration des cultures orientale et occidentale et des relations polono-ukrainiennes. Jerzy Grabiszewski évoque le climat de concorde qui existait jadis entre Polonais et Ukrainiens. D'après lui, la détérioration de ce climat a été le fait de groupuscules agissant à l'intérieur des deux communautés.

Andrzej Vincenz fait revivre la figure du fondateur d'un cloître gréco-catholique du pays de Galles, le Père Kreuzza, cloître qu'il avait visité dans les années cinquante. D'autre part, Barbara Czaplicka dédie son poème à ce religieux.

**ART:** existe-t-il un art mystique? Wiesław Juszczak propose une réponse en relevant les liens mutuels entre religion et art, liens qui connaissent la sécularisation des temps modernes.

**FEUILLETON:** Bogdan Baran revient au livre de Huxley, *Brave New World*, pour dénoncer la menace que fait peser l'idéologie sur la réalité.

**REVUE DE PRESSE:** Krzysztof Śliwiński a lu pour nous les actualités religieuses en relevant notamment les problèmes suivants: la théologie de la libération, la religiosité américaine, le christianisme et les religions orientales. Sa rubrique se termine par le résumé d'un article paru dans „The Tablet” et consacré à F. Jägerstätter, le paysan autrichien condamné à mort pour avoir refusé de servir sous les drapeaux dans l'armée nazi.

**RECENSIONS:** l'ouvrage de Sir Moses I. Finley: *Ancient Slavery and Modern Ideology*, est commenté par Maria Dzielska qui émet maintes réserves.

La parution d'un ouvrage collectif, *Dziesięć wieków Europy* („Une Europe de dix siècles”) est l'occasion pour Daniel Grinberg de réfléchir sur le „phénomène européen”.

Stanisław Borzym présente le recueil des travaux d'Andrzej Walicki parus sous le titre: *Polska, Rosja, marksizm* Pologne, Russie et marxisme” et dans lesquels l'auteur pose le problème de l'influence du marxisme sur la pensée politique du 19ème siècle en Pologne et en Russie.

Tomasz Schoen fait le point avec la parution du dernier tome des études sociologiques sous le titre: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana* („Religiosité populaire, permanence et changements”) qui représente un travail collectif publié sous la direction de l'abbé Władysław Piwowarski.

MEDITATION: avec le Chemin de la croix d'Adrien Delclaux inspiré par les dernières découvertes sur le suaire de Turin.

## KSIĄŻKI NADEŚLANE:

### KSIĘGARNIA ŚW. WOJCIECHA

Józef Flawiusz: *Wojna żydowska*. Z języka greckiego przełożył oraz wstępem i komentarzami opatrzył Jan Radożycki. Poznań 1980 [1984], s. 568. Nakł. 7 tys. Cena 750 zł.

*Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i w Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*. Praca zbiorowa pod redakcją Feliksa Lenarta. Poznań 1982 [1984], s. 374. Nakł. 10 tys.

### POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE

Ks. Stefan Koperek CR: *Teologia roku liturgicznego*. Kraków 1984, s. 240. Nakł. 1 tys. Cena 180 zł.

### WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

*Słownik polskich teologów katolickich 1918—1981* pod redakcją ks. Ludwika Grzebieńia SJ. Tom 7 rz. Warszawa 1983, s. 546. Nakł. 2300 egz. Cena 2400 zł.

*Wybór pism* ks. Wincentego Granata. Przygotowała do wydania Halina Irena Szumil. Warszawa 1984, s. 312. Nakł. 2 tys. Polskie teksty ascetyczne tom VII.

Ks. Stanisław Mędała CM: *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*; ks. Janusz Frankowski: *Nurty i kierunki rozwoju nowotestamentalnej myśli chrystologicznej w świetle Hebr 1,3*. Warszawa 1984, s. 376. Nakł. 1 tys. Studia z biblistyki tom IV.

Ks. Bronisław Kant SDB: *Gawędy bańskie*. Warszawa 1984, s. 180. Nakł. 10 300 egz. Cena 240 zł. Staraniem Warszawskiej Prowincji Salezjańskiej.



## PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

- Tadeusz Chrzanowski: *Działalność artystyczna Tomasza Tretera*. Warszawa 1984, s. 256 + ilustr. Nakł. 8500 egz. Cena 280 zł.
- Maria Jaczynowska: *Historia starożytnego Rzymu*. Wydanie V. Warszawa 1983 [1984], s. 416. Nakł. 60 tys. Cena 200 zł.

## PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- Mieczysław Jastrun: *Eseje. Mit śródziemnomorski, Wolność wyboru, Historia Fausta*. Wydanie II. Warszawa 1984, s. 552. Nakł. 10 tys. Cena 350 zł.
- Franciszek Ziejka: *Złota legenda chłopów polskich*. Warszawa 1984, s. 424. Nakł. 10 tys. Cena 350 zł.
- William Makepeace Thackeray: *Pierścień i róża czyli Historia Lulejki i Bulby z rysunkami Autora. Pantomima przy kominku dla dużych i małych dzieci*. Spolszczyła Zofia Rogoszówna. Wiersze żywej paginy według Thackeraya napisał Włodzimierz Lewik. Wydanie X. Warszawa 1984, s. 82. Nakł. 100 tys. Cena 100 zł.
- E. L. Doctorow: *Witajcie w Ciężkich Czasach*. Przełożyła Mira Michalowska. Warszawa 1984, s. 176. Nakł. 30 tys. Cena 150 zł. Współczesna Proza Światowa.

## SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA CZYTELNIK

- Andrzej Braun: *Piekło wybrukowane i inne opowiadania*. Wydanie I w tej edycji. Warszawa 1984, s. 564. Nakł. 10 320 egz. Cena 350 zł.
- Wiktor Woroszyński: *Zycie Majakowskiego*. Wydanie II poprawione. Warszawa 1984, s. 724. Nakł. 20 320 egz. Cena 350 zł.
- Michał Sprusiński: *Miejsce w słońcu* [wiersze]. Wybór, opracowanie i słowo wstępne Adriana Szymańska. Warszawa 1984, s. 120. Nakł. 10 320 egz. Cena 80 zł.
- Leon Chajm: *Wolnomularstwo polskie 1920—1938*. Wydanie II zmienione. Warszawa 1984, s. 570 + ilustr. Nakł. 20 320 egz. Cena 450 zł.
- Maria Fagyas: *Porucznik diabła*. Przełożyła Natalia Billi. Warszawa 1984, s. 508. Nakł. 30 320 egz. Cena 150 zł.

## WYDAWNICTWO LITERACKIE

- William Shakespeare: *Tragedia Króla Ryszarda Drugiego*. Przełożył Maciej Słomczyński. Posłowie Juliusz Kydryński. Kraków 1984, s. 160. Nakł. 14 tys. Cena 230 zł.
- Miguel de Unamuno: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Przełożył Henryk Woźniakowski. Kraków—Wrocław 1984, s. 356. Nakł. 5 tys. Cena 200 zł.
- Michał Bułhakow: *Notatki na mankietach. Wczesna proza*. Przełożyli z języka rosyjskiego Witold Dąbrowski, Andrzej Drawicz, Irena Lewandowska, Alla Sarachanowa. Wybór Andrzej Drawicz i Alla Sarachanowa. Kraków—Wrocław 1984, s. 470. Nakł. 50 tys. Cena 220 zł.
- John Wyndham: *Poczwarki*. Przełożył i posłowiem opatrzył Juliusz Kydryński. Kraków—Wrocław 1984, s. 220. Nakł. 20 tys. Cena 120 zł.
- „wistość tych rzeczy jest nie z świata tego”. Stanisława Ignacego Witkiewicza wiersze i rysunki. Wybrały i do druku podały Anna Micińska i Urszula Kenar. Wydanie II. Kraków—Wrocław 1984, s. 156. Nakł. 50 tys. Cena 450 zł.

- Zygmunt Nowakowski: *Przyłądek Dobrej Nadziei*. Kraków—Wrocław 1984, s. 272. Nakł. 100 tys. Cena 120 zł. Biblioteka Lektur Szkolnych.
- Stanisław Lem: *Głos Pana*. Kraków—Wrocław 1984, s. 240. Nakł. 75 tys. Cena 170 zł. Seria *Dzieł Stanisława Lema*.
- Henryk Markiewicz: *Wymiary dzieła literackiego*. Kraków—Wrocław 1984, s. 242. Nakł. 10 tys. Cena 160 zł.
- Władysław A. Serczyk: *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*. Kraków—Wrocław 1984, s. 376 + ilustr. Nakł. 5 tys. Cena 280 zł.
- Maria Hussakowska-Szyszko: *Spadkobiercy Duchampa? Negacja sztuki w amerykańskim środowisku artystycznym*. Kraków—Wrocław 1984, s. 152 + ilustr. Nakł. 5 tys. Cena 140 zł.
- Tomasz Gryglewicz: *Groteska w sztuce polskiej XX wieku*. Kraków—Wrocław 1984, s. 192 + ilustr. Nakł. 5 tys. Cena 210 zł.

## INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Opracowali Antoni Podsiad, Zbigniew Więckowski. Wprowadzenie Antoni Podsiad. Warszawa 1983, 1984, kol. 446 + s. 14. Nakł. 20 tys. Cena 450 zł.

## WYDAWNICTWO MORSKIE

- Ian Watt: *Conrad w wieku dziewiętnastym*. Tłumaczyła Maria Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk 1984, s. 448. Nakł. 5 tys. Cena 310 zł.

## WYDAWNICTWO POZNAŃSKIE

- Robert Walser: *Rodzeństwo Tanner*. Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Poznań 1984, s. 244. Nakł. 20 tys. Cena 200 zł.

## WYDAWNICTWO ISKRY

- Marian Brandys: *Strażnik Królewskiego Grobu [Królestwo Białorusi, Strażnik Królewskiego Grobu, Generał Powalal]*. Warszawa 1984, s. 172. Nakł. 30 tys. Cena 180 zł.

## INSTYTUT WYDAWNICZY ZWIĄZKÓW ZAWODOWYCH

- Tomasz Strzembosz: *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza*. Warszawa 1984, s. 72. Nakł. 30 tys. Cena 40 zł.

## MŁODZIEŻOWA AGENCJA WYDAWNICZA

- Sergiusz Jesienin: *Inonia i inne wiersze*. Wybrał, przełożył i posłowiem opatrzył Adam Pomorski. Warszawa 1984, s. 284. Nakł. 20 tys. Cena 140 zł.

## WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

- Nikołaj Rerich: *Znaki*. Przełożył Andrzej Szymański. Wstęp Ireneusz Domienik. Łódź 1983, s. 136 + ilustr. Nakł. 4 tys. Cena 80 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, Słenna 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 półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmują: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/OM 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. Bohaterów Stalingradu 28/26 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 Anczyca, Kraków, ul. Wadowicka 8.  
Nakład 15 000 + 350 + 100.  
Maszynopis otrzymano w listopadzie 1984. Druk ukończono w sierpniu 1985. Zam. nr 1352/84 L-3

**INDEKS 38371**

**ISSN 0044-488 X**

**Cena zeszytu zł 80.—**

## W POPRZEDNICH NUMERACH:

Dekret Soboru Watykańskiego II O Kościołach Wschodnich Katolickich 128—129 ● Tadeusz Zychiewicz: Jozafat Kuncewicz 351—352, 353 ● Zbigniew Wójcik: U źródeł polsko-ukraińskiej teraźniejszości 360—361 ● Janusz Radziejowski: Ukraińcy i Polacy — kształtowanie się wzajemnego obrazu i stereotypu 360—361 ● Ambroise Jobert: Unia brzeska i jej architektki 360—361 ● Stanisław Vincenz: Echa z Czerdaka 360—361

WIESŁAW JUSZCZAK: Niepopularność 356 ● Święty Homer 359 ● Przypowieść o liliach i krukach 360—361

## W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Innocenty Maria Bocheński OP: Filozofia a światopogląd ■ Maciej Zięba OP: Kłopoty z światopoglądem naukowym ■ Józef Życiński: Neo-gnoza jako nowa próba filozofii naukowej ■ Grzegorz Godlewski: Czy nauka może być zbawiona? ■ Stanisław Szala: Marginalia nauk; ■ Ks. Michał Czajkowski: Dlaczego etos? Biblijne uzasadnienie norm moralnych ■ Elżbieta Walicka: Lekcja Świętego Tomasza ■ Jacek Sempeliński: Czy wierzący może być artystą? ■ Henryk Wanlek: Naruszona świętość czyli o poniżeniu góry ■ Krystyna Czerni: „Antysacrum” czyli o konflikcie współczesnej sztuki z religią ■ Lina Kostenko: Wiersze w przekładzie Wiktora Woroszyńskiego ■ Ryszard Łużny: Grzegorz Skowroda czyli sacrum w literaturze Ukraińców ■ Stanisław Vincenz: Wspomnienie o Iwanie France ■ Mikołaj Ślwicki: Krakowski ambasador kultury ukraińskiej. O Bohdanie Łepkim ■ Olga Duczumińska, Irena i Stanisław Vincenzowie: Listy ■ Paweł Śpiewak: Barbarzyńcy i liberałowie ■ Wiesław Paweł Szymański: Ulica Mochnackiego ■ Damian Kalbarczyk: Polskie wybory

# ZNAK

# M I E S I Ę C Z N I K