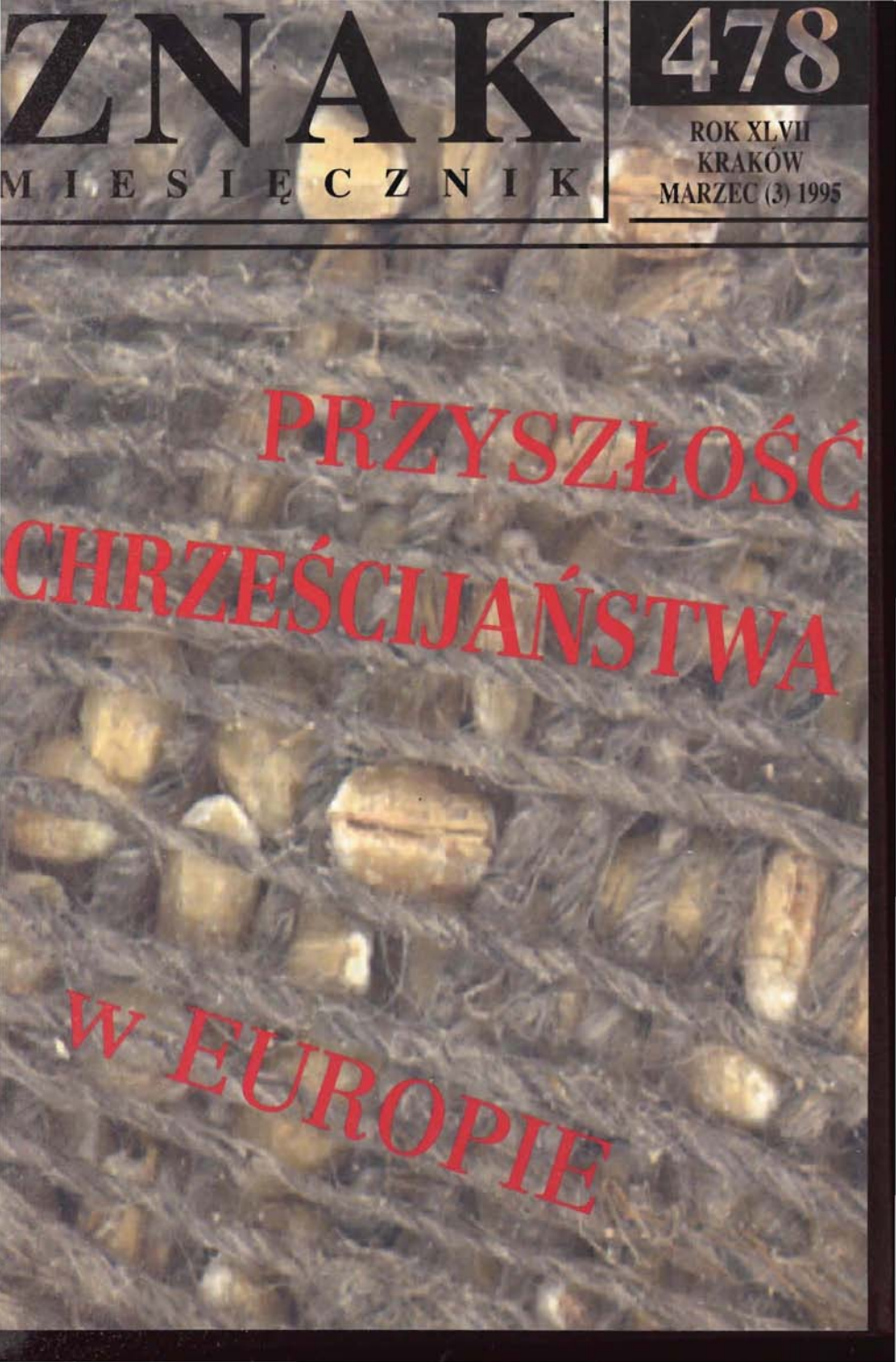
ZNAK
MIESIĘCZNIK
478
ROK XLVII
KRAKÓW
MARZEC (3) 1995



PRZYSZŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE

ZESPÓŁ ● STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI, TOMASZ FIAŁKOWSKI

REDAKCJA ● KRYSTYNA CZERNI, JAROSŁAW GOWIN (redaktor naczelny), JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, IZABELLA SARIUSZ-SKĄPSKA, KAROL TARNOWSKI, ŁUKASZ TISCHNER (p.o. sekretarza redakcji), STEFAN WILKANOWICZ (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), ELŻBIETA WOLICKA, HENRYK WOŹNIAKOWSKI, DOROTA ZAŃKO

adres redakcji i administracji ● 30-105 Kraków, Kościuszki 37, I p., tel. 21-89-20, fax 21-98-14

CYTAT NUMERU:

W jakimś sensie można by stwierdzić, że powróciły czasy *Listu do Diogneta*, niezwykłego posłania z epoki wczesnochrześcijańskiej (II wiek), w którym napotykamy takie oto słowa: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem (...) Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą." Słowa te napisane zostały jeszcze przed ukształtowaniem się średniowiecznego systemu instytucjonalnego, który późniejsze pokolenia i stulecia traktowały już w kategoriach oczywistości – a zatem przed narodzinami „świata chrześcijańskiego". Dziś znowu, jak wówczas, mamy do czynienia z chrześcijaństwem bez „świata chrześcijańskiego", z wiarą bez zewnętrznych jej zabezpieczeń, ze światem, w którym nic nie jest samo przez się zrozumiałe.

Sergiusz Awierincew, *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie*

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

Projekt okładki:
ANNA BACZKOWSKA

ZNAK
MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
ROK XLVII
NR 478 (3)
MARZEC 1995

TREŚĆ ZESZYTU:

Od redakcji — 3

Sergiusz Awierincew
PRZYSZŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE
Próba orientacji
tłum. Roman Mazurkiewicz — 4

POLOWANIE NA IDEE

WIARA CZASÓW KOŃCA OŚWIECENIA
Wokół tekstu Sergiusza Awierincewa
Dyskusja z udziałem Anny Gałdowej, Władysława Stróżewskiego, Karola Tarnowskiego, ks. Józefa Tischnera, Stefana Wilkanowicza i Adama Żaka SJ — 15
Glosa: Daniel–Ange — 27

Blandine Chelini–Pont
EUROPA WEDŁUG JANA PAWŁA II
tłum. Wojciech Buchner — 29

PYTANIA DO EUROPY — 48

Stefan Swieżawski
EUROPEJCZYK XXI WIEKU — 51

Jan Andrzej Kloczowski OP
CHRZEŚCIJANIN XXI WIEKU — 56

Stefan Wilkanowicz
KIERUNKI WYCHOWANIA EUROPEJCZYKÓW — 61

LISTY HANNY MALEWSKIEJ DO S. TERESY LANDY — 65

DIALOG Z PAPIEŻEM

Leszek Kołakowski
SŁUCHAJĄC DOBREGO CZŁOWIEKA — 83

Ewa Bieńkowska
WYPRAWY W CZASOPRZESTRZENI
CO MÓWIĄ KAMIENIE WENECJI — 90

TEMATY I REFLEKSJE

Jacek Filek
NIE UMRĘ NIESPODZIANIE
Starcie logiki z życiem ____ 99

Wacław Hryniewicz OMI
O POJEDNANIU (3)
„POCIESZYĆ POCIESZYCIELA" ____ 103

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

Cezary Ritter
PROPOZYCJE PRAWDY ____ 106

Karol Tarnowski
MYŚLENIE W ŻYWIOLE METAFIZYKI ____ 112

Bp Józef Życiński
ŚWIADOMOŚĆ WYJAŚNIONA? ____ 118

Czesław Porębski
NIEPOKORNI EUROPEJCZYCY ____ 125

Ks. Tadeusz Panuś
PODRĘCZNIK PRACY Z KATECHIZMEM ____ 129

Andrzej A. Zięba
MATKA BISKUPA ____ 132

LIST Z UKRAINY
Ks. Jan Zając
„ŁAPANIE POSTERUNKÓW" ____ 135

LIST Z FRANCJI
Geneviève Pasquier
FRANCUSKI KOŚCIÓŁ MA PRZYSZŁOŚĆ
tłum. Helena Sobieraj ____ 140

LIST Z PARYŻA
Andrzej Pieńkos
PARYSKA JESIEŃ POUSSINA ____ 143

Piotr Kosiewski
POESIS PERENNIS ____ 147

Małgorzata Kitowska-Łysiak
PASJA ____ 150

Krystyna Czerni
CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI
WYCHOWANIE JAKO DIALOG ____ 153

SUMMARY ____ 159

SOMMAIRE ____ 160

OD REDAKCJI

Nie można myśleć o przyszłości chrześcijaństwa w Europie w oderwaniu od kultury europejskiej, od jej chrześcijańskich korzeni i od jej a– czy antychrześcijańskiej ewolucji. Nie można myśleć o przyszłości Europy, jej kultury i pejzażu duchowego w oderwaniu od chrześcijańskiej tradycji i aktualnych przemian chrześcijaństwa, zarówno więdnięcia pewnych jego form, jak też nowego dynamizmu. Oba wątki ustawicznie przeplatają się w tekstach zamieszczonych w numerze, a połączonych pytaniem o formy przenikania chrześcijaństwa w świat kultury czy wrażliwości duchowej dzisiejszego (a jeszcze bardziej „jutrzejszego") człowieka.

Czy ludzie wierzący – jak sugeruje Sergiusz Awierincew w swej bardzo przenikliwej diagnozie sytuacji religii w świecie postoświeceniowym – powinni pozostawać w opozycji do współczesnego, naznaczonego relatywizmem „ducha czasów"? Czy też raczej – taki ton dominował w redakcyjnej dyskusji nad tekstem Awierincewa – rolą chrześcijan jest poszukiwanie okruchów dobra wszędzie tam, gdzie są one rozproszone? Jak w praktyce – Kościoła powszechnego i lokalnego Kościoła polskiego – znaleźć punkt równowagi w tej dialektyce sprzeciwu i afirmacji? Namysł nad tymi problemami krzyżuje się z pytaniami postawionymi w innej dyskusji – podczas zorganizowanej przez warszawską Fundację „Polska w Europie" konferencji na temat istoty i przyszłości Europy, sensu jej integracji. Przyszłości tej nie można sobie wyobrazić bez chrześcijaństwa oddychającego obydwoma płucami, zachodnim i wschodnim, odrodzonego w duchu II Soboru Watykańskiego. W tej debacie przeplatały się ze sobą refleksje wypływające z wnętrza etosu chrześcijańskiego, jak też z przywiązania do tych wartości europejskich, które z nim nie mają – rzeczywiście lub pozornie – żadnego związku; refleksje będące w obu wypadkach wyrazem wspólnej troski o przyszłość naszego kontynentu.

Dla katolików (ale przecież nie tylko dla nich) punktem odniesienia namysłu nad przyszłym kształtem chrześcijaństwa i kultury europejskiej jest myśl Jana Pawła II. Jego wizję Europy rekonstruuje gruntowne studium Blandine Chelini–Pont. Dopełnieniem tego studium są uwagi Leszka Kołakowskiego poświęcone najnowszej książce Papieża.

„Przekroczyć próg nadziei" to snop światła nie tylko na dotkliwości duchowe XX wieku, ale i na podstawowe problemy egzystencjalne człowieka wierzącego. Przejmujące świadectwo takich wewnętrznych rozterek i zmagań przynoszą listy Hanny Malewskiej do s. Teresy Landy – są one nie tylko przyczynkiem do biografii wielkiej pisarki, ale i okazją do zajrzenia w głąb doświadczeń każdego z nas.

SERGIUSZ AWIERINCEW

PRZYSZŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE

(PRÓBA ORIENTACJI)[1]

„Nie jestem prorokiem, ani też synem proroka" (Am 7,14), przeto rozważenie postawionej w tytule kwestii jest dla mnie zadaniem niełatwym. Nade wszystko chciałbym ustrzec się przed dwoma skrajnymi rodzajami głupoty: Scyllą optymizmu i Charybdą pesymizmu.

Pesymizm nie przystoi chrześcijanom, ponieważ doświadczenie mówi nam, że nasz Pan – na przekór wszelkim ideologom czy wręcz teologom „śmierci Boga" – jest „Bogiem żywym" i „Bogiem żywych"; że wrota piekielne są zaiste bezsilne wobec społeczności trwającej w wierze aż do końca; wreszcie, że Opatrzność również dzisiaj, jak zawsze zresztą, wybiera drogę najbardziej nieoczekiwaną, co więcej – niepojętą zarówno dla człowieka, jak dla szatana. „Taktyka" Boża potrafi zaskakiwać znienacka; poucza nas o tym zarówno historia, jak i nasze osobiste doświadczenie. Czyż nie ten właśnie atrybut Opatrzności, drwiącej z wszelkich rachub prognostyków, oddają zagadkowe słowa psalmisty o śmiechu Boga z zamysłów „królów ziemi"? „Śmieje się Ten, który mieszka w niebie, Pan się z nich naigrawa" (Ps 2, 4).

Jeśli uznać bezsporność powyższych stwierdzeń, pesymizm pozbawiony jest sensu. Ponieważ zaś wszystko inne jest w najwyższym stopniu pro-

---

[1] Podstawą niniejszego szkicu jest wykład wygłoszony w języku niemieckim 30 maja 1993 roku, w dniu Zesłania Ducha Świętego, w alzackim zamku Klingenthal w pobliżu Strasburga, podczas seminarium poświęconego losom chrześcijaństwa w kulturze europejskiej. (Przekład z języka rosyjskiego za: S. Awierincew, *Budusczeje christianstwa w Jewropie*, „Nowaja Jewropa – La Nuova Europa. Mieżdunarodnoje obozrienije kultury i religii" nr 4, 1993, s. 17–28.)

blematyczne – optymizm jest kłamstwem. Jak pisał niegdyś Schiller, człowiek skazany jest na błądzenie po manowcach, „dopóki wierzy w złoty wiek, w którym zatriumfuje dobro; dobro tymczasem toczy odwieczną walkę, w której przeciwnik nigdy mu nie ulegnie".

Autentyczna nadzieja chrześcijańska rozumiana jako „cnota teologiczna", opiewana przez Charles'a Péguy *„la deuxième vertue"*, „nadzieja wbrew nadziei", jak pisał apostoł Paweł (Rz 4, 18), jedyna, która jeszcze nikogo nie oszukała – nadzieja taka jest w samej swej istocie całkowicie obca zarówno optymizmowi, jak pesymizmowi. Chrześcijanin godzien tego miana potrafi z radością wyjść na spotkanie niewiadomego, stanąć w obliczu krachu wszelkich ziemskich rachub, nie oczekując od tego świata żadnych gwarancji. Przyszłość nadziei to coś całkiem innego niż przyszłość futurologów. Myśli Boże, jak uczy nas Pismo, nie są naszymi myślami.

Romantyczny poeta i myśliciel, Novalis, mógł niegdyś opatrzyć swój znany esej tytułem *Chrześcijaństwo czyli Europa* (*Christenheit, oder Europa*). Rzecz jasna, w roku 1799, u schyłku stulecia Voltaire'a i Rousseau, po doświadczeniach jakobińskiej polityki „dechrystianizacji", najokrutniejszej od czasów Dioklecjana, tytuł ten tchnął już staroświeczyzną, jak zresztą na romantyka przystało. A mimo to wciąż mieścił się jeszcze w granicach prawdopodobieństwa. Nie minęło od tego czasu nawet stulecie, i oto gdzie znaleźliśmy się dzisiaj?

Archeeuropejska, wszecheuropejska idea „świata chrześcijańskiego" (łac. *christianitas*, ang. *christendom*, niem. *Christenheit*, fr. *chretienté*), obecna jak wiadomo już w *Pieśni o Rolandzie*, kluczowa kategoria zrodzona przez średniowieczną formację myślową, wciąż jeszcze ważąca we wczesnej fazie czasów nowożytnych, dla nas, współczesnych, stała się czymś odległym i nierzeczywistym.

Wyznawców chrześcijaństwa można dzisiaj znaleźć na całym świecie, na wszystkich kontynentach, w najbardziej egzotycznych zakątkach globu, zaś wiara naszych nowo ochrzczonych braci jest niekiedy żywsza, bardziej autentyczna niż wiara ich współwyznawców w starej Europie. Chrześcijanie żyją dzisiaj wszędzie, zazwyczaj jednak na prawach mniejszości; całkiem często przy tym – mniejszości zagrożonej, wystawionej na przemoc. W starych miastach Europy tuż obok dostojnych gotyckich katedr wznoszą się dziś dumnie gmachy niebosiężnych biurowców, a nierzadko – nowiutkie meczety. Na ulicach mojej rodzinnej Moskwy, prawosławnej stolicy dawnych wieków, na tych samych ulicach, na których jeszcze nie tak dawno rozbrzmiewały gromko dźwięki sowieckiej rzeczywistości, można dzisiaj usłyszeć zawodzenia „Hare Kriszna"; w świadomości dzisiejszych Moskwiczan zakorzeniły się już na tyle, że pojawiają się nawet w satyryczno-politycznych rymowankach. Spadkobiercy nieprzeliczonych pokoleń chrześcijańskich przodków, pozostając nominalnymi chrześcijanami przyznającymi się do tego lub innego wyznania czy przeciwnie – określając się jako agnostycy lub ateiści, w rzeczywistości z równym zapałem oddają się kultowi skrajnie zsekularyzowanego „Ducha Czasu", którego

naczelnymi wartościami są *efficiency, fitness* i powszechny permisywizm, zaś namiastką tajemnicy – astrologia czy coś w tym rodzaju, lub też, znużeni sekularyzmem, zwracają się ku jakiejś „egzotycznej" religii (coraz częściej jest nią islam), nie wspominając już o demonach młodzieżowej „subkultury", jak na przykład tzw. New Age.

Tam zaś, gdzie stykamy się z autentycznym, żywym i twórczym chrześcijaństwem, okazuje się, że coraz rzadziej bywa ono depozytem przejmowanym od rodziców, uwarunkowanym tradycją rodzinną czy choćby przynależnością narodową. Wystarczy przywołać tytułem przykładu nazwiska kilku wybitnych twórców kultury katolickiej naszego stulecia, by zauważyć, że odsetek ludzi „nawróconych" na katolicyzm, tych, którzy „przyszli" do Kościoła z zewnątrz, jest uderzająco wysoki. Przodkowie Gilberta K. Chestertona byli purytanami – nieprzejednanymi przeciwnikami Kościoła katolickiego. Jacques Maritain urodził się w rodzinie hugenotów, zaś jego żona Raisa była ukraińską Żydówką. Ze starego rodu hugenotów osiadłego w Niemczech (rodu, który dał Rosji admirała Franza Leforta, bliskiego współpracownika cara Piotra I) pochodziła Gertruda von Le Fort, której twórczość można uznać za niemiecki odpowiednik liryki religijnej Paula Claudela. Kardynał Jean-Marie Lustiger jest z pochodzenia polskim Żydem. Jeśli zaś idzie o czołowych przedstawicieli myśli prawosławnej naszego stulecia, ograniczmy się do przywołania postaci Oliviera Clémenta, wywodzącego się z rodu hugenotów, wychowanego w ateistycznej rodzinie, do chrześcijaństwa zaś przywiedzionego dzięki kontaktom z prawosławnymi kręgami rosyjskiej emigracji.

I oto znowu aktualna staje się myśl z czasów Tertuliana: „Ludzie nie rodzą się, lecz stają chrześcijanami" (*„Fiunt, non nascuntur Christiani"*). Coraz częściej mamy do czynienia z odwróceniem tradycyjnych ról: chrześcijanom tzw. „Trzeciego Świata" nie jest bynajmniej obca idea podjęcia misji w Europie (podobnie jak u nas pochodzący z żydowskiej rodziny o. Aleksander Mień misjonarzował na ziemi, która niegdyś zwana była „Świętą Rusią"). Załóżmy nawet, że naszą umiłowaną Europę można by jeszcze w jakimś kontekście nazwać „pierworodną córą Kościoła" (jak niegdyś określała się Francja), pomijając już nawet fakt, że gdyby traktować kwestię „starszeństwa" dosłownie, to należałoby wspomnieć chociażby o chrześcijaństwie koptyjskim czy syryjskim. Nie o to tu jednak idzie. Mimowiednie natomiast narzuca się w tym kontekście otrzeźwiająca refleksja, jak często w historii biblijnej miano pierworodnego odbierane było jednemu i z woli Boga przekazywane drugiemu; przypomina się również niezbyt chlubna postawa starszego brata z przypowieści o synu marnotrawnym. Jakże aktualnie brzmi dzisiaj napominanie św. Jana Chrzciciela: „Nie myślcie, że możecie sobie mówić: »Abrahama mamy za ojca«, bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahama" (Mt 3, 9). Mnie samemu wypada tu przyznać, że pod względem emocjonalnym do końca życia pozostanę – w zgodzie z inteligencką tradycją, w której wyrosłem – kimś w rodzaju „europejskiego szowinisty".

Nawet tak zagorzały sławianofil jak Chomiakow nazywał Europę „krainą świętych cudów". Przypomnijmy sobie, co u Dostojewskiego mówi Wiersiłow: „O, Rosjanie kochają te stare, cudze kamienie, te osobliwości starego świata Bożego, te okruchy dawnych świętych dziwów."[2] Darujmy sobie dalsze cytaty. Cóż jednak począć – gdy idzie o sprawy dla tego świata najważniejsze, liczyć się winien głos sumienia, nie zaś głos uczucia. Chrześcijańskie pierworództwo Europy jest dzisiaj bardziej problematyczne niż kiedykolwiek.

W jakimś sensie można by stwierdzić, że powróciły czasy *Listu do Diogneta*, niezwykłego posłania z epoki wczesnochrześcijańskiej (II wiek), w którym napotykamy takie oto słowa: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem (...) Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą."[3] Słowa te napisane zostały jeszcze przed ukształtowaniem się średniowiecznego systemu instytucjonalnego, który późniejsze pokolenia i stulecia traktowały już w kategoriach oczywistości – a zatem przed narodzinami „świata chrześcijańskiego". Dziś znowu, jak wówczas, mamy do czynienia z chrześcijaństwem bez „świata chrześcijańskiego", z wiarą bez zewnętrznych jej zabezpieczeń, ze światem, w którym nic nie jest samo przez się zrozumiałe.

Jednego z najbardziej skrajnych wariantów tej sytuacji doświadczyli wierzący w bolszewickiej Rosji. Wszystkie, absolutnie wszystkie składniki chrześcijańskiej tradycji i kultury, które można było unicestwić, niszczone były w sposób całkowicie bezceremonialny, planowy i z ogromnym rozmachem; przetrwać mogła jedynie pozostawiona samej sobie „naga wiara". Jakże wymowna jest taka wiara, trwająca wbrew wszystkiemu wyłącznie swą wewnętrzną mocą, pozbawiona ostatniej piędzi ziemi, gdy ognistym językom Ducha Świętego pozostaje zaledwie skrawek przestrzeni ponad głowami wiernych! Jak mówi antyczny poeta: *„Omnia possideat, non possidet area Minos."*[4] Dziś, gdy czas prześladowań się skończył, grozi nam niebezpieczeństwo z przeciwnego bieguna – jakiejś nieudolnej stylizacji na prawosławny *establishment* z okresu późnego caryzmu; niestosowność tej parodii przypomina nam o prawdzie, która została okupiona zbyt drogo, by można było teraz o niej zapomnieć. Jestem przekonany, że doświadczenie „sytuacji granicznej" naszej wiary w epoce leninowsko–stalinowskiej okaże się jeszcze przydatne w przyszłości, i to bynajmniej nie tylko dla Rosjan. Książę tego świata, którego oblicze apokaliptycznej Bestii dane nam było ujrzeć bez żadnej maski, działa również dzisiaj; istota jego

[2] Cyt. za: F. Dostojewski, *Młodzik*, przeł. M. Bogdaniowa i K. Bleszyński, t. 2, Warszawa 1956, s. 134.

[3] Cyt. w tłumaczeniu A. Świderkówny za: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich* (seria „Ojcowie żywi" t. VIII), opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 364.

[4] Owidiusz, *Metamorfozy*, VII, 188 (w tłumaczeniu B. Kicińskiego: „[Minos] ma ziemię, lecz powietrza nie wziął w posiadanie").

aktywności nie zależy ani od uwarunkowań geograficznych, ani też od epoki; zmienia jedynie metody działania – cel pozostaje wciąż ten sam.

Nie chciałbym, by moje uwagi odczytane zostały w duchu jakiejś pseudoeschatologicznej paniki, z którą tak często można się zetknąć w kręgach „integrystycznych" czy wręcz sekciarskich. Byłoby jednak niepowetowaną stratą, gdyby etyka sprzeciwu – pokojowego, lecz nieprzejednanego – wypracowana w czasach oporu wobec totalitarnych reżimów, została zatracona przez chrześcijaństwo dnia jutrzejszego. Sprzeciw pozostaje bowiem w każdej sytuacji chrześcijańskim imperatywem, chrześcijańską normą życiową; sprzeciw wobec księcia tego świata – również wtedy, gdy jedynie powierzchownie albo nawet wcale nie wiąże się on ze sferą polityki. „Nie upodabniajcie się do tego świata" – nauczał apostoł Paweł (Rz 12, 2); nasza dusza, nasz duch nie powinny bezwolnie ulegać „duchowi czasu", doraźnemu i przejściowemu stanowi rzeczywistości. Owa uległość, zwana przez nas konformizmem, jest dla chrześcijanina czymś absolutnie niedopuszczalnym; po łacinie słowa Apostoła brzmią: „*nolite conformari!*" Jeżeli innych prawd duchowych nie jesteśmy już w stanie zobaczyć w pełnym świetle, tak bezpośrednio, jak postrzegali je nasi przodkowie w klasycznej epoce „świata chrześcijańskiego", ta jedna jawi się nam tak wyraziście jak w czasach pierwszych chrześcijan, w epoce „pierwotnej miłości" (Ap 2, 4), jawiła się tylko wybranym; chrześcijaństwo konformistyczne to nic innego jak logiczny absurd, *contradictio in adiecto*. Nieprzypadkowo nasz Pan jest „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą" (Łk 2, 34). Konformizm polityczny jest zaledwie jedną z postaci zła; o wiele bardziej niebezpieczny może być w danym czasie i w konkretnych okolicznościach konformizm stylu życia, konformizm mody, konformizm „ducha czasu". Chrześcijanin, który nie jest przygotowany na to, iż ludzie będą z niego szydzić, że żyje inaczej niż dzieci tego świata, niż wymaga tego „nowoczesny smak" – nie zasługuje na miano chrześcijanina.

Jeszcze raz chciałbym się tu wyraźnie zastrzec; nie kieruje mną ani irracjonalna żarliwość współczesnych zelotów – tyleż egzaltowanych, co nieludzkich – ani uczucie sympatii wobec faryzeizmu, który podobnie jak w czasach Chrystusa, gotów jest także dzisiaj wkładać na barki wiernych „ciężary nie do uniesienia", ani też sentyment do minionych sytuacji historycznych. Winniśmy unikać wszelkich niepotrzebnych konfliktów ze współczesną rzeczywistością, w której z woli Boga przyszło nam żyć. Nie zgłaszam jakichś fundamentalnych zastrzeżeń do idei katolickiego *aggiornamento*, nawet jeśli w detalach jej realizacji z żalem konstatuję coś, co wydaje mi się nieporozumieniem. Co się zaś tyczy prawosławia, zwłaszcza prawosławia rosyjskiego, wbrew opinii wielu moich przyjaciół, wbrew mojemu własnemu, niepoprawnie konserwatywnemu „smakowi", nie mogę nie dostrzegać nieuchronności wielu zmian i pozostaje mi jedynie żywić nadzieję, że zostaną one rozumnie wprowadzone w życie, tak, by przyniosło to jak najmniej strat i jak najwięcej korzyści. „Odnowiciele" epoki wczesnosowieckiej na długo zdyskredytowali u nas wszelką dyskusję o po-

trzebie odnowy; z tego jednak, iż przywódcy ruchu „odnowicielstwa" – bynajmniej nie wszyscy podążający za nimi wierni, a właśnie przywódcy – skompromitowali się kolaboracją z ateistyczną władzą i jawną zdradą wobec prawowitej hierarchii, nawet z tego, że inicjowane przez nich reformy były najczęściej sprzeczne z kanonami, zdrowym rozsądkiem i dobrym smakiem, nie wynika wcale, jakoby w ogóle nie istniały problemy, które usiłowano wówczas rozwiązać w niesprzyjającym czasie i w nieodpowiedni sposób. Jak wszystko, co żyje, również rzeczywistość kościelna zmieniała się w swych zewnętrznych formach w przeciągu całej historii chrześcijaństwa. Jeśli jednak chrześcijaństwo, dochowując wierności trzeźwemu realizmowi, tak znamiennemu już dla apostoła Pawła, może i powinno liczyć się z r z e c z y w i s t o ś c i ą czasów, to jego obowiązkiem jest równocześnie sprzeciw wobec „d u c h a czasu", a więc wobec ideologicznych iluzji, które na owej rzeczywistości pasożytują. Odróżnienie jednego od drugiego nie jest wcale łatwe, ale jest konieczne. Granica pomiędzy rzeczywistością danego czasu a tym, jak ów czas sam siebie tłumaczy i uzasadnia, jak pragnąłby sam siebie postrzegać – to granica, której nie może przekroczyć żadne zdrowe *aggiornamento*, żadne uprawnione „odnowicielstwo". „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8). Uwarunkowania podlegają zmianom i należy to dostrzegać, by głosić wieczystą Dobrą Nowinę realnym, a nie wydumanym ludziom. W żadnych jednak okolicznościach „duch czasu" nie może stać się ostateczną instancją dla chrześcijańskiego nauczania i chrześcijańskiego sumienia.

Ów „duch czasu" ujawnia się, jak to ujął kardynał Paul Poupard, jako absolutny relatywizm, który „gotów jest zaakceptować wszystko, prócz prawdy absolutnej"[5]. Jednym z jego przejawów jest tzw. „rewolucja seksualna", od dawna już funkcjonująca bynajmniej nie tylko „permisywnie", ale również agresywnie, rozpętująca moralny terror, który przerośnie zapewne wszelkie koszmary hipokryzji, faryzeuszostwa i „pruderii" minionych czasów, zgodnie z regułą głoszącą, że terror rewolucyjny jest bardziej efektywny niż terror starego reżimu. W sytuacji zachowania „taktu" i pokojowego nastawienia swych nosicieli autentyczna etyka chrześcijańska nieuchronnie staje się wyzwaniem dla mentalności triumfującej i pragnącej zmusić wszystkich do bezwarunkowej kapitulacji.

Ziemskie, doczesne, instytucjonalne „gwarancje", za pomocą których system „chrześcijańskiego świata", „chrześcijańskiej społeczności", „chrześcijańskiego państwa" starał się zabezpieczyć wartości naszej wiary, zostały bezpowrotnie utracone. Z myślą o przewidywalnej przyszłości wszyscy winniśmy głęboko się pochylić nad słowami Listu do Hebrajczyków: „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść" (Hbr 13, 14).

[5] P. Poupard, *Chrześcijaństwo i kultura w Europie* (wystąpienie na synodzie biskupów w styczniu 1991 roku); przekład rosyjski w: „Nowaja Jewropa" nr 1, s. 21. Charles Péguy pisał swego czasu: „Duch czasu polega na tym, by samemu nie wierzyć, ażeby nie urazić oponenta, który również w nic nie wierzy."

Wszelkie uogólnienia są, rzecz jasna, ryzykowne. Dzięki Bogu, tu i ówdzie w Europie zachowały się jeszcze oazy, które nadal uwzględniają w swym życiu bezcenną spuściznę tradycyjnych form duchowości. Powinniśmy cenić i w miarę możliwości chronić owe oazy; może jeszcze nasi prawnukowie znajdą w nich napomnienie i pocieszenie dla swoich serc. To jednak zaledwie okruchy dawnego „chrześcijańskiego świata". Czyż zresztą współczesność i „duch czasu" ze wszystkimi swoimi akcesoriami są w stanie odnaleźć drogę do tych zakątków? Dla heroicznego katolicyzmu Polaków *quasi*-demokratyczna permisywność okazuje się wrogiem bodaj czy nie groźniejszym aniżeli wczorajsza ideologia komunistyczna i sowiecka okupacja. Tak czy inaczej, oazy są tylko oazami pośród bezkresnej pustyni; ta zaś wciąż się rozrasta, jak to w swoim czasie przewidywał Nietzsche. To jednak właśnie na pustyni, nie gdzie indziej, wzywał prorok Izajasz do gotowania drogi Panu. Chwała tym, którzy pośród pustyni naszych dni potrafią ocalić coś z ducha pustelników, Ojców Pustyni! O ile mi wiadomo, tak właśnie pojmuje swoje posłannictwo paryska Communauté de Jérusalem – stanąć twarzą w twarz wobec pustyni w samym sercu współczesnej światowej metropolii.

Jeżeli taka będzie wola Boża, z trudu nowych Ojców Pustyni narodzi się nowy „świat chrześcijański". Będzie on jednak czymś całkiem nowym, nieznanym; nasz Pan bowiem „nie lubi się powtarzać" – On „czyni wszystko nowe" (Ap 21, 5). W najbliższej jednak przyszłości, na ile moje krótkowzroczne spojrzenie pozwala mi jeszcze rozróżnić kontury przedmiotów, dostrzegam jedynie dalsze nawarstwianie się logicznych konsekwencji „sytuacji pustyni" – inaczej mówiąc, sytuacji chrześcijaństwa bez „świata chrześcijańskiego".

Trzeba sobie jasno uświadomić, co jest dzisiaj skrajnie antagonistycznym przeciwieństwem naszej wiary. Ateizm starej daty, poszukujący naukowych czy pseudonaukowych uzasadnień, dawno już utracił swoją zjadliwość. Dzisiaj jest już w agonii, a przyszłość może mu zadać ostateczny cios. „Wewnętrzne doświadczenie" ateizmu, tak drobiazgowo roztrząsane przez teologów i filozofów religii XX wieku – przypomnijmy choćby oksymoroniczny mitologem Leopolda Zieglera: „*Theos Atheos*" („Bezbożny Bóg") – wiąże się z kręgiem zagadnień już w zasadzie rozwiązanych; jeżeli kiedykolwiek posiadało ono samoistną treść, w co osobiście ośmielam się powątpiewać, treść ta została już należycie przetrawiona i zweryfikowana przez myśl chrześcijańską. Krach ateistycznej idei nie może być jednak, niestety, okazją do radosnego świętowania zwycięstwa wierzących. O ileż bardziej naiwne, prostoduszne i szczere były czasy, w których idea Boga nawet dla ateisty była na tyle istotna, że zdystansowanie się od niej wymagało formalnego, teoretycznie podbudowanego jej zaprzeczenia. Tamte czasy jednak już nie powrócą. Skrajny relatywizm i pragmatyzm w połączeniu z hołdowaniem „modnemu stylowi życia" rodzą specyficzny stan duszy, wobec którego pytanie o istnienie Boga, pozbawione możliwości jednoznacznie negatywnej odpowiedzi, traci – podobnie jak inne „kwes-

tie ostateczne" – jakikolwiek sens. W świetle fenomenologii ludzkich typów jest to perspektywa o wiele bardziej przerażająca aniżeli ateizm.

Nowej postaci zła chrześcijaństwo przyszłości winno przeciwstawić twardą, bezkompromisową, otrzeźwiającą powagę. Aby uporać się z tym wyzwaniem, nie potrzebuje ono jawić się ani jako specjalnie „konserwatywne", ani też jako specjalnie „liberalne" i „progresywne"; musi być jedynie (łatwo powiedzieć!) – przekonywające. Inna sprawa, że zawsze będą istnieć teologowie stosunkowo „konserwatywni" i stosunkowo „liberalni"; jednakże na poziomie s t a t u s u i d e i zarówno teologiczny konserwatyzm, jak i nieuchronnie towarzyszący mu teologiczny liberalizm skazane są w znacznej mierze na utratę swego znaczenia. Rzecz bowiem w tym, że obie te tendencje były w istotnym stopniu warunkowane przez proces stopniowego rozpadu starego „świata chrześcijańskiego"; konserwatyzm usiłował ocalić rozsypujące się więzi, zaś teologia liberalna odwrotnie – domagała się wyzwolenia z sieci owych powiązań indywidualnego uczucia religijnego. Jest rzeczą całkiem oczywistą, że w „świeckim Państwie", *Secular City* Harveya Coxa, konserwatyzmowi nie pozostało już nic do ocalania, zaś teologia liberalna nie musi już niczego wyzwalać; pierwszemu grozi degradacja do poziomu beznadziejnej nostalgii, drugiej zaś – do poziomu gestu i frazy.

„Przyszłość" to przychodzące na świat pokolenia. Chrześcijaństwo powinno być dla nich czymś przekonywającym. Dobrze byłoby w tym kontekście mieć na uwadze zalecenie sformułowane niegdyś przez T.S. Eliota: młodym ludziom, którym na czymkolwiek zależy, jest nie tylko uczciwiej, ale i rozsądniej z praktycznego punktu widzenia, ukazywać chrześcijaństwo jako wiarę w najwyższym stopniu w y m a g a j ą c ą. To wszystko bowiem, co ponad miarę wygodne i uładzone, budzi w nich uzasadnioną odrazę.

Aby pozostać sobą, chrześcijaństwo musi zachować jak najściślejszy dystans wobec wszelakich, pozostających poza nim samym idei, w pierwszym rzędzie idei nacjonalistycznych. To nie tylko wymóg ducha, ale również wymóg realizmu, jako że chrześcijaństwo będzie się stawać coraz bardziej wiarą chrześcijan, nie zaś wiarą „narodów chrześcijańskich". To prawda, że doświadczamy dzisiaj w postkomunistycznej Europie Wschodniej katastrofalnej eksplozji nacjonalizmu, pośród innych nieszczęść rozpalającej również zarzewia konfliktów wyznaniowych, jak to ma miejsce w przypadku Serbów i Chorwatów. Pozostaje nadzieja, że ów wybuch – wywołany w oczywisty sposób przejściowym stanem tzw. „próżni ideologicznej" i pozbawiony głębszych uwarunkowań – okaże się zjawiskiem krótkotrwałym. Później zaś nastąpi nieuchronna reakcja: wszystko, co kompromituje się flirtem z nacjonalistyczną histerią, ściąga na siebie odium tej samej pogardy, którą okazujemy dzisiaj serwilistycznym sojusznikom wczorajszego totalitaryzmu. Tak czy inaczej, jest sprawą bezdyskusyjną, że podporządkowanie zewnętrznym celom wypacza istotę chrześcijańskiego kerygmatu. W Kazaniu na Górze zostaliśmy wezwani do szukania Króles-

twa Bożego i jego prawdy; wszystko inne – dobrobyt naszej ziemskiej ojczyzny, całej Europy, całej cywilizacji – winno nam, wedle obietnicy Chrystusa, zostać „dodane", a więc stanowić następstwo, nie zaś cel ostateczny naszych dążeń.

Wolno przypuszczać, wolno mieć nadzieję, że przyszłe pokolenia będą pytać nie o chrześcijaństwo „narodowe" (czy przeciwnie – „liberalne"), lecz o chrześcijaństwo chrześcijańskie. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że będą one szukać przede wszystkim Kościoła Chrystusowego, Świętego i Jedynego, a nie „konfesyjnej tożsamości" jako takiej. Wspomniałem powyżej, że zarówno wiara chrześcijańska, jak i jej konkretne formy coraz rzadziej przejmowane są na drodze dziedziczenia, wraz „z mlekiem matki". Dla chrześcijańskiej kultury w najszerszym rozumieniu fakt ten może być bez wątpienia źródłem zatroskania; neofita musi sztucznie, błądząc po manowcach „bezguścia", kształtować w sobie nawyki, które w dawniejszych pokoleniach przejawiały szlachetną naturalność przyrodzonego instynktu. Jednakże dla światowego zbliżenia, a dałby Bóg – również dla ponownego zjednoczenia się ludzi tytułujących się Chrystusowym imieniem – sytuacja taka stwarza nową szansę. Razem z wiarą dziedziczoną po przodkach przejmowano także stare, międzykonfesyjne urazy i uprzedzenia, wraz z tradycyjną kulturą religijną – jej ekskluzywność. Tymczasem dla człowieka, który pośród rozrastającej się pustyni nadchodzących dni, w próżni i w stanie nieważkości wywołanym totalnym relatywizmem wybierze Chrystusa w sposób całkowicie wolny, mało ważne będą stare, przedawnione rachunki wystawiane sobie wzajemnie przez poszczególne wyznania chrześcijańskie.

Trzeba sobie jednak przy tym jasno uświadomić, że jakakolwiek autentyczna synteza konfesyjnie zróżnicowanych typów chrześcijańskiej kultury religijnej będzie dla przyszłych pokoleń zadaniem ogromnie trudnym, wymagającym mozolnej pracy. Nie zamierzam, broń Boże, wybrzydzać na powielane masowo kopie wciąż tych samych, dwóch czy trzech najbardziej popularnych ikon Kościoła prawosławnego, na które tak często można się dziś natknąć w obcej dla nich przestrzeni katolickich, a niekiedy również anglikańskich świątyń. Zjawiska tego rodzaju nie przybliżają nas jednak w żadnej mierze do istotnego rozwiązania.

Czytelnika niniejszych uwag może uderzyć fakt, że zamiast pisać o rozbieżnościach religijnych doktryn, skupiam się na odmiennościach religijnych kultur. Niech mi Bóg wybaczy, jeżeli błądzę, ale ja naprawdę dostrzegam kwestie duchowo rozdzielające dzisiejszych prawosławnych i dzisiejszych katolików nie w „*Filioque*", nie w dogmacie o Niepokalanym Poczęciu, ani też w sporze o precyzyjne określenie momentu Przeistoczenia; raczej już w sferze tego, co o. Paweł Florenski nazywał „prawosławnym smakiem". Spośród wszystkich prawosławnych krytyków katolicyzmu, jakich dane mi było spotkać na swojej drodze, najbardziej otwartym i głębokim był właśnie on – artysta (w sensie talentu, powołania i typu duchowości), wybitny ikonograf i teolog ikony. To, co mówił, było

głęboko przemyślane. Za każdym jego słowem stała żarliwość artysty zabiegającego o czystość stylu, dla którego eklektyzm jest czymś odrażającym; twórczość jako taka nie może być bowiem tolerancyjna. Dywergencja kultur dokonuje się, rzecz jasna, również poza obrębem sfery czysto artystycznej; zawsze jednak idzie o „smak", nawyki zachowań, takt duchowy, gest, rytm i tempo – przede wszystkim, co zrozumiałe, w rzeczywistości świątynno–liturgicznej, ale również w życiu codziennym. Pamiętam dobrze, jak moja rosyjska, dużo starsza ode mnie znajoma, przez całe życie niezłomnie dochowująca wierności prawosławiu zarówno w swoim sercu, jak i na zewnątrz, zachowująca w pamięci obrazy prawosławnych mnichów i mniszek dawnego ustawu, wypytywała mnie po moim pierwszym wyjeździe do Rzymu o katolickie zakonnice; czy też zachowują one należytą powolność w ruchach i spokój w wypowiadaniu każdego słowa? A ja przebąkiwałem coś o różnicach pomiędzy regułami życia kontemplacyjnego i aktywnego, wyobrażając sobie, co by to było, gdyby zakonnica otoczona gromadą rozbrykanych dzieci usiłowała mówić głosem stosownie wyciszonym, inna zaś, opiekująca się chorymi, postanowiła poruszać się z należytą powściągliwością... Oczywiście, również prawosławie miało swoją matkę Marię – ale nie przypadkiem tak szokowała ona swych współbraci w wierze nawet w środowisku paryskiej diaspory, w którym prawosławie nie odznaczało się już przecież szczególnie „bytowym" charakterem. Z drugiej strony, w Kościele katolickim są przecież benedyktyni, którzy, jak sądzę, przypadliby mojej przyjaciółce do gustu; nie oni jednak decydują o obliczu całego katolicyzmu. W opinii prawosławnych Watykan jest zanadto państwem; z perspektywy katolickiej natomiast nasze duchowieństwo zbyt łatwo godzi się na pełnienie roli dekoracyjnego dodatku do państwa. Oto co dziś wprawia nas w zakłopotanie, razi, dzieli – nie zaś rozbieżności doktrynalne, skatalogowane niegdyś przez bizantyńskich polemistów.

Jakieś wyobrażenie o przyszłej syntezie dają dzisiaj tylko nieliczne, całkiem wyjątkowe wspólnoty, jak na przykład benedyktyńskie opactwo Chevetogne w Belgii, w którym z zamiłowaniem kultywuje się dziedzictwo prawosławnej liturgii i wschodniej ascezy. Katoliccy pielgrzymi z Belgii, z Francji, z Niemiec dowiadują się od benedyktynów z Chevetogne o skarbach wschodniego chrześcijaństwa; jak zdążyłem zauważyć, największe zainteresowanie przejawia w tym względzie młodzież. Znamienne, że opactwo, już dawniej powierzające dekorację swej świątyni prawosławnym artystom z Grecji czy z rosyjskiej diaspory, zleciło niedawno ozdobienie swych ścian o. Zenonowi, mnichowi i malarzowi, cieszącemu się w dzisiejszej Rosji zasłużonym poważaniem. Chevetogne to jednak tylko samotna wysepka na oceanie.

Zadanie stworzenia syntezy jest niezwykle trudne; rozumny chrześcijanin musi odczuwać lęk przed wszechogarniającą eklektyczno–synkretyczną magmą, grożącą unicestwieniem i tak już nadwątlonego poczucia duchowego stylu i smaku. Rozwiązanie tego zadania przyniosłoby jednak

nadzieję na o wiele łatwiejsze uporanie się z innymi życiowymi problemami światowego chrześcijaństwa. Chrześcijańskiemu Zachodowi pilnie jest dzisiaj potrzebne prawosławne poczucie tajemnicy, „bojaźni Bożej", ontologicznego dystansu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem; potrzebuje on prawosławnej pomocy w walce z erozją poczucia grzechu – inaczej bowiem te środowiska synów i córek Zachodu, które nie zaprzestaną poszukiwania autentycznej religii, coraz częściej będą się zwracać w stronę Wschodu niechrześcijańskiego, na przykład ku islamowi. Ale i chrześcijański Wschód nie może się obejść bez zachodniego doświadczenia ponad dwustuletniego funkcjonowania wiary wobec wyzwania rzuconego przez Oświecenie, bez tego wszystkiego, co zostało wypracowane przez zachodnią refleksję w sferze teologii moralnej i związanej z nią teologii prawa, bez zachodniego upodobania do niestrudzonego różnicowania niuansów, bez imperatywu intelektualnej uczciwości; w przeciwnym wypadku organiczne prawo demokratycznej cywilizacji będzie u nas wciąż rozgrywane jako karta atutowa przeciw chrześcijaństwu, która na poziomie „małej wiary" jeszcze raz okaże się kartą nie do przebicia. Zachodnie chrześcijaństwo słusznie tak często nas napomina: „Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu" (1 Kor 14, 20). My zaś mamy niekiedy prawo przypomnieć naszym zachodnim braciom: „Podstawą mądrości jest bojaźń Pańska" (Prz 1, 7)[6].

Sergiusz Awierincew
tłum. Roman Mazurkiewicz

SERGIUSZ AWIERINCEW, ur. 1937, literaturoznawca, zajmuje się literaturą antyku i średniowiecza oraz filozofią kultury XX wieku. Wydał m.in. *Plutarch i biografia antyczna* (1973), *Poetyka literatury wczesnobizantyjskiej* (Moskwa 1977); współredagował prace zbiorowe *Typologia i wzajemne związki literatur świata antycznego* (1971), *Literatura bizantyjska* (1974); w języku polskim ukazał się wybór jego studiów i rozpraw *Na skrzyżowaniu tradycji. Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej* (Warszawa 1988). Tłumacz z literatur antycznych i współczesnej literatury niemieckiej. Poeta religijny, w „Znaku" ukazał się wybór przekładów jego wierszy.

[6] Czytelnik może postawić mi zarzut, że ani razu nie napomknąłem o tak znamiennym „znaku czasu" jak Communauté de Taizé. Niestety, jak dotąd nie udało mi się tam pojechać, a w kwestiach tego rodzaju można mówić jedynie o tym, co zobaczyło się na własne oczy i przeżyło własnym sercem.

WIARA CZASÓW KOŃCA OŚWIECENIA

WOKÓŁ TEKSTU SERGIUSZA AWIERINCEWA

KAROL TARNOWSKI: Tekst Awierincewa jest ważny z dwóch powodów. Po pierwsze, autor nie jest tak uwikłany w nasze różne zachodnie kłopoty, dlatego spojrzał na sytuację Kościoła nieco z boku i zobaczył pewne rzeczy ostrzej. Po drugie, propozycja Awierincewa jest bardzo wyważona i otwarta. Sprawą kluczową jest tutaj problem sprzeciwu. Rzeczywiście, ważna jest świadomość tożsamości chrześcijaństwa; moim zdaniem, tę tożsamość określa nie tyle zespół doktryn, ile osoba Chrystusa. Jeżeli nie ma tego ogniska personalnego, to istnieje niebezpieczeństwo ideologizacji chrześcijaństwa, która wydaje się nieuchronna przy opcji sprzeciwu. Jeżeli mamy się różnić od świata, to musimy się różnić nie tylko treścią tego sprzeciwu, ale także jego formą. Zasadniczą formą wszelkiego sprzeciwu powinna być miłość, a nie rzucanie anatem. Wreszcie, istotne jest w tym tekście rozróżnienie pomiędzy r z e c z y w i s t o ś c i ą czasu a d u c h e m czasu. Dodałbym tu trzecią kategorię, a mianowicie „znaki czasu". Rzeczywistość czasu – a więc to, w czym żyjemy. Duch czasu – według Awierincewa – to swoista autointerpretacja czasu, czyli to, co „świat myśli o sobie w danym momencie"; autointerpretacja, która bywa wątpliwa. Natomiast chrześcijaństwo ma obowiązek widzieć znaki czasu i być na nie wrażliwe. Problemem jest dla mnie stosunek chrześcijaństwa do ducha czasu. Przecież chrześcijaństwo tkwi i w rzeczywistości czasu, i w duchu czasu. Którędy przebiegają rozróżnienia? Co należy do ducha czasu? Czy pewien typ kultury pojęciowej, czy nawet pewien typ wrażliwości aksjologicznej? My, chrześcijanie, tkwiąc w rzeczywistości i w duchu czasu, musimy ponad nie „wystawać" i rozpatrywać znaki czasu w dialogu z tym czasem, częściowo niezależni, a częściowo w nim zanurzeni. Tak świadczyć o Chrystusie.

ADAM ŻAK SJ: Zacząłbym od „znaku sprzeciwu", ponieważ sformułowania Sergiusza Awierincewa prowokują do pytań. Jedno z nich łączy się ze stwierdzeniem, że byłoby stratą, gdyby etyka sprzeciwu, wypracowana w czasach totalitaryzmu, poszła na marne. Ale wymaga dokładnego przemyślenia i refleksji krytycznej pytanie, czy ten sprzeciw bazował na świadomości własnych wartości, czy raczej na dialektyce narzuconej i sterowanej przez przeciwnika? Kiedy się czyta papieskie przemówienia z pierwszych pielgrzymek do Polski, a więc jeszcze z okresu komunistycznego, wyraźnie widać obecność „znaku sprzeciwu" zawartego w jego teologii i w jego nauczaniu. Był to jednak sprzeciw, który bazował na ugruntowanej świadomości własnych wartości.

Tamten okres rzutuje na nasze dzisiejsze myślenie i, niestety, w Kościele, wśród chrześcijan żyjących w krajach postkomunistycznych przeważa model dialektyczny i kontynuowana jest etyka sprzeciwu bez pogłębionej świadomości własnych wartości.

KS. JÓZEF TISCHNER: Chciałbym się zatrzymać przy ocenie współczesności, jaką proponuje Awierincew. Jest to ocena negatywna. To ciekawe, że takie negatywne oceny współczesności pojawiły się po upadku komunizmu. Tak jakby upadek komunizmu nastąpił automatycznie. Negatywna ocena pomija fakt, że to ludzie obalili przemoc, ludzie wolni, niepodlegli, myślący; że oprócz zbrodniarzy byli także tacy ludzie jak Kolbe, Korczak.

Po drugie: mówi się, że istnieje wielka groźba relatywizmu. Oczywiście, relatywizm jest niedobry, ale to nie znaczy, że nie istnieją wartości względne, że wszystkie wartości są absolutne. Większość nieszczęść na tym Bożym świecie wypłynęła nie z tego, że ktoś uznawał istnienie wartości relatywnych, lecz raczej z tego, że relatywne wartości uznawał za wartości absolutne. Zjawiska, które Awierincew uważa za negatywne, mają także pozytywną stronę. Stąd mój niepokój. Moim zdaniem, po upadku komunizmu i faszyzmu świat poszedł do przodu, jest przecież idea praw człowieka, jest idea demokratyczna i odkrycie wolności, respekt dla prawdy, dla nauki. Co się dzieje – na przykład – w filozofii? Czy są tam jakieś ateizmy, jakieś antyreligijne trendy? Obserwujemy raczej coś odwrotnego: wielki szacunek dla wiary i powrót do źródeł chrześcijaństwa; istnieje wielka literatura na ten temat, ludzie szukają czegoś, co zagubili.

W tekście Awierincewa kluczowe wydaje mi się pytanie: „Co to jest chrześcijaństwo?" Autor sugeruje, że chrześcijaństwo nie może już być podzielone. To racja. Ale, z drugiej strony, podziału chrześcijaństwa nie należy traktować wyłącznie jako zjawiska negatywnego. W gruncie rzeczy dzięki temu podziałowi chrześcijaństwo weszło w rozmaite kultury, pokazało swoje inspiracyjne bogactwo. Jedność budowania superchrześcijaństwa na gruzach prawosławia, katolicyzmu i protestantyzmu – to jest oczywiście absurd. Tekst pokazuje pewien problem, stawia pytania – a to dopiero początek, nie koniec.

KAROL TARNOWSKI: *Ad vocem* – jedną ze wspomnianych przez Awierincewa pozytywnych stron streściłbym tak: może dzisiejszym neobarbarzyńcom jest czasem łatwiej, jako ludziom niezakorzenionym w kulturze chrześcijańskiej, w *christianitas* i w podziałach konfesyjnych, dotrzeć do rdzenia chrześcijaństwa. Awierincew mówi zapewne o młodych przyszłości.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Chciałbym pójść tym tropem. Rozumiem, że akurat teraz pojawiają się głosy krytyki w stosunku do tego, co się stało po upadku totalitaryzmu. Bo miało być tak pięknie, a nie jest...

KS. JÓZEF TISCHNER: „A myśmy się spodziewali..."

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: A myśmy się spodziewali, że jak upadnie faszyzm, jak skończy się komunizm, nigdy więcej Oświęcimia, nigdy więcej totalitaryzmu... Tymczasem okazuje się, że nie tylko powracają rzeczy tego typu, że wybuchają na nowo i to niekiedy z wielką siłą, ale – co gorsze – my sami odkrywamy, jak wiele z tego w nas zostało. Nie tylko nasz sposób myślenia, ale i nasz sposób odczuwania jest ukształtowany przez to, przez co przeszliśmy i co w nas w taki czy inny sposób włożono.

Konieczne jest dostrzeżenie dialektyki afirmacji i sprzeciwu. Oczywiście, zawsze jest wiele rzeczy, które sprzeciwu wymagają, ale jeżeli mielibyśmy na tym poprzestać, to prędzej czy później wykształcilibyśmy jakiś chrześcijański manicheizm. Będziemy szukali wyłącznie rzeczy niedobrych i z góry zakładali postawę sprzeciwu. Wtedy może dojść do rzeczy strasznych – będziemy nie tylko głosić ten sprzeciw, ale i w dalszym ciągu go praktykować. Śmiem twierdzić, że więcej jest rzeczy, które wymagają afirmacji, a dostrzeżenie ich i rozdmuchiwanie tych iskierek – kto wie, czy to nie jest właśnie największym zadaniem chrześcijaństwa jako program na przyszłość. Przecież wielkie chrześcijaństwo nigdy nie zamykało się na to, co wartościowe, dobre i prawdziwe, zawsze to w jakiejś mierze akceptowało i próbowało rozniecać. Równocześnie istniały tendencje, które opierały się na sprzeciwie, na odrzucaniu, na przykład, filozofii pogańskiej. Wśród pierwszych pism chrześcijańskich znajdujemy słynny tekst *Wyszydzanie filozofów pogańskich*. A z drugiej strony, są teksty, które wyraźnie mówią, że wszędzie jest ten sam Logos, trzeba Go tylko zauważyć i umieć powiązać dawne i nowe. Jestem przekonany, że tym, co najcenniejsze w zachodnim chrześcijaństwie i co dostrzegł też Sergiusz Awierincew, jest umiejętność wiązania głębokich, mistycznych treści z ich racjonalną wykładnią.

Jesienią ubiegłego roku, tu, w Dworku Łowczego, podczas promocji książek *Bóg nic nam nie jest dłużny* Leszka Kołakowskiego i *Więcej niż mit* Jana Andrzeja Kłoczowskiego, Kołakowski zapytał ojca Kłoczowskiego: „Po co przez te dwa tysiąclecia próbowaliście religię Abrahama koniecznie powiązać z filozofią Arystotelesa?" Nie było czasu, aby na to pytanie odpowiedzieć, ale odpowiedź jest bardzo prosta: właśnie o to chodziło!

Chodziło o to, żeby niczego nie uronić, żeby wszystko, co wartościowe, uchronić przed zaginięciem. Co więcej, samo chrześcijaństwo niesie w sobie element tajemnicy, potrzebę tego szczególnego smaku na tajemnicę, na pogłębioną duchowość, ale zarazem – potrzebę racjonalizacji treści objawionych. W Biblii znajdujemy przecież takie formuły, jak „Jam Jest", „Jestem Który Jestem" i żaden myśliciel chrześcijański nie mógł obok nich przejść obojętnie, istniała także filozoficzna potrzeba rozpatrzenia tych sformułowań. Tak powstała wielka filozofia.

Wróćmy do diagnozy współczesności. Wydaje mi się, że od czasu średniowiecza nie było takiego okresu, w którym problematyka wiary, Boga, autentycznego chrześcijańskiego życia była tak żywa jak w naszych czasach. Duch Oświecenia – którego korzenie są przecież znacznie wcześniejsze – naprawdę już się wyczerpał: każda formacja w końcu się wyczerpuje. Tryumf filozofii – zdawałoby się – opartej wyłącznie na osiągnięciach nauk szczegółowych doszedł do kresu w momencie, kiedy się okazało, że to wszystko jest prawdą po części. Ta prawda nie daje odpowiedzi na najważniejsze pytania, które na nowo pojawiają się przed człowiekiem w całej swojej ostrości i w całej swojej powadze. Pewna formacja zostaje zakończona, a to, co się rodzi, wymaga troski; trzeba już na samym początku rozróżnić to, co jest ziarnem, a co jest plewą, co wyrośnie naprawdę cennego, a co trzeba jeżeli nie odrzucić, to przynajmniej zawiesić.

Nie grozi nam nowa formacja scjentystyczna. Niebezpieczeństwo tkwi w potrzebie duchowości, która też może być prawdziwa i fałszywa. I tutaj widzę podstawowy dylemat naszych czasów: coś się skończyło, coś się otwiera – a problem polega na tym, żeby to, co się otwiera, szło drogą prawdy, a nie drogą fikcji, omamień, pustych obietnic. Moc chrześcijaństwa jest tak wielka i jego skarbiec tak niewyczerpywalny, że to właśnie ono może tu zaproponować coś bardzo ważnego.

ADAM ŻAK SJ: Zgadzam się, iż etyka sprzeciwu trwa, a zarazem nie jest do końca przemyślana. Odnajduję w tekście Awierincewa jeszcze jeden słaby punkt: autor pokazuje, iż obecnie zaciera się sprzeczność pomiędzy teologią liberalną a teologią konserwatywną, i mówi, że oprócz chrześcijaństwa, określonego tu jako chrześcijaństwo wymagające czy chrześcijaństwo sprzeciwu, istnieje jeszcze chrześcijaństwo przekonywające. Sergiusz Awierincew nie widzi jednak dwuznaczności tego wołania o chrześcijaństwo przekonywające. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że ograniczy się ono do propozycji przeżycia duchowego, do bliżej nieokreślonego doświadczenia wewnętrznego, a więc czegoś, co jest mało weryfikowalne i co nie łączy się refleksją, teologią usytuowaną poza opozycją między teologią liberalną a konserwatywną. Wtedy będziemy mieli chrześcijaństwo przeżyciowe, może nawet sekciarskie, chrześcijaństwo małych grupek, izolujących się od reszty wierzących. Może ono być nawet bardzo przekonywające, ale nie będzie dawało świadectwa współczesnemu światu, jeśli nie zrodzi teologii, jeśli nie zrodzi świadectwa również na płaszczyźnie myśli.

Sądzę, że po propozycji wyjścia poza alternatywę teologii liberalnej i konserwatywnej musi przyjść propozycja myśli teologicznej, która wyszłaby od przemyślenia doświadczenia wiary w totalitaryzmie.

KS. JÓZEF TISCHNER: Rzeczywiście, wiara epoki posttotalitarnej musi być inna. Kończy się świat Oświecenia, proponujący ludziom pewien sens, w ramach którego się odnajdywali. Postęp, technika, panowanie nad światem... Niektórzy sądzą, że koniec tego świata wystarczy, aby ludzie skierowali się w stronę chrześcijaństwa; wyczerpał się towar z jednego sklepu, trzeba przenieść się do drugiego sklepu i tam poszukać towaru. Moim zdaniem, wybór chrześcijaństwa nie może wynikać z samego faktu kryzysu. Kryzys nie usprawiedliwia wiary, aczkolwiek może jej pomóc w myśl zasady „jak trwoga, to do Boga". Istnieje w wierze pewne niebezpieczeństwo zamieniania Boga w bożka ludzkiej potrzeby. Kiedyś, w pogaństwie, wierzono w bogów, jedni chronili od choroby oczu, inni od głodu, jeszcze inni opiekowali się ludźmi morza. Każda ludzka potrzeba miała swojego boga, który dbał o jej zaspokojenie. To się przeniosło na chrześcijaństwo. Kiedy Leszek Kołakowski pytał: „Po co chcieliście połączyć Arystotelesa z Ewangelią?", to być może miał na uwadze takie przeniesienie elementów pogaństwa na chrześcijaństwo.

Natomiast chrześcijaństwo przyniosło ideę Boga wolności, który nie jest Bogiem żadnej potrzeby. Bóg chrześcijański nie gwarantuje przepłynięcia przez morze ani uleczenia choroby gardła – choć może przy okazji się tym zająć – tylko apeluje do czegoś innego, mianowicie do tego, co się nazywa wolnością. Dopóki katolicyzm XX wieku nie zrozumie, jak mocno tkwi w doświadczeniu wolności, będzie miał kłopot z człowiekiem. Problemem jest nie tyle chrześcijaństwo, co człowiek. Na jakim poziomie człowiek odkrywa siebie: czy na poziomie troski o potrzeby, czy na poziomie wolności? Mówiąc dramatycznie: wielkim znakiem naszego czasu jest to, że świat może się obejść bez Boga. To znak paradoksalny: na tym polega boskość tego świata, iż świat może się bez Boga obejść. To niezwykłe, jakby Bóg mówił człowiekowi: „Możesz się beze Mnie obejść. Znakiem mojej obecności jest to, że pozostawiam cię z twoją wolnością. Twoja wolność jest śladem mojej obecności."

Ale problem idzie jeszcze głębiej. Słowa te padają w świecie, gdzie wczoraj jeszcze istniały Kołyma i Oświęcim. Nabierają szczególnego dramatyzmu, Oświęcim i Kołyma pokazują świat bez Boga, a zarazem – pełen kościołów i cerkwi. Totalitaryzm wyrósł w przestrzeni, gdzie co kilka kilometrów stała cerkiew czy kościół. To w tym świecie Bóg mówi: „Możesz się beze Mnie obejść." Mówi nawet coś więcej: „Zanim jeszcze powstały Oświęcim i Kołyma, Mnie już nie było w waszym świecie, w waszych kościołach i w waszych krajobrazach." Trzeba zapytać: czy kościoły te i świątynie były kościołami bożka potrzeb, czy żywego Boga, który wyzwala?

Moim zdaniem, głównym rysem religijności w dobie totalitaryzmu było

to, iż rodziła się ona ze spotkania ze złem, a nie z bezsensem. Kto szedł do kościoła dlatego, że miał poczucie bezsensu? Wręcz przeciwnie, w totalitaryzmie ludzie mieli poczucie tragicznego sensu. Wszystko było zorganizowane i uporządkowane, od rządu poprzez przemysł, politykę... Wszystko było pełne sensu i zarazem wszystko było złe. Weźmy dzisiejszą tęsknotę za komunizmem. Czy nie jest tęsknotą za sensem z pominięciem jego zła?

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Zastanówmy się, jak kształtuje się chrześcijaństwo w aspekcie reakcji na zło.

KS. JÓZEF TISCHNER: Mam tu bardzo niedobre słowo – to chrześcijaństwo „burżuazyjne".

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Możemy tu myśleć o chrześcijaństwie pięknoduchowskim. Ale niekoniecznie. Mamy więc albo sprzeciw wobec bezsensu, albo szukanie sensu – innej drogi nie ma. W każdym przypadku tkwią niebezpieczeństwa. Można odnaleźć sens autentyczny, a można też zaakceptować jakiś pseudosens, byleby nie był bez-sensem; szuka się jakiejś drogi, New Age'u czy czegoś takiego. I to w pewnej mierze wystarczy. A jak jest ze sprzeciwem wobec zła? Tu też są możliwe rozmaite postawy i rozmaite konsekwencje. Jest sprzeciw najbardziej autentyczny i najbardziej dramatyczny: sprzeciw ofiary – to jest Kolbe, to jest Korczak – w sytuacji, kiedy zło dochodzi do apogeum. Tego typu ofiara jest olśnieniem, że w ogóle możliwy jest sprzeciw w zupełnie nieoczekiwanej płaszczyźnie. Ten sprzeciw mógł się wydawać nonsensem także dlatego, że przecież nawet nie było wiadomo, czy ktokolwiek będzie o tym wiedział, czy to ziarno wyda owoce. Ale obawiam się, że sprzeciw wobec zła – także chrześcijański sprzeciw wobec zła – może się także rozmyć w pewnych pustych gestach, czysto powierzchownych, zewnętrznych.

KS. JÓZEF TISCHNER: Trzeba przywołać konkretne przykłady ludzi, którzy w Polsce w dobie minionej obracali się wokół chrześcijaństwa albo rewidowali swoje chrześcijaństwo. Na przykład Kossak-Szczucka, która zrewidowała swój antysemityzm. Dalej – Leszek Kołakowski i jego kręcenie się wokół chrześcijaństwa, które nie wynika z końca świata sensu, ale z otarcia się o zło. To sięga głębiej. Gdy czyta się teksty Kołakowskiego o mistykach, można odnieść wrażenie, jakby autor sam siebie bronił przed agresją pewnych tekstów religijnych. A zarazem tę agresję przywoływał. Inny przykład to Jacek Kuroń – w tej chwili jakby zamilkły u niego metafizyczne i religijne pragnienia. Ale cień religii wciąż się snuje. Weźmy Adama Michnika, który wchodzi w religię, dziwiąc się historii, w tym także historii polskiego Kościoła. Weźmy inny przykład – literaturę. Sprzeciw wobec zła inspirowany chrześcijaństwem zaowocował u Mrożka ironią na widok diabła totalitaryzmu. W moim odczuciu podobne przykłady są pod wieloma względami bardziej pouczające niż przykłady tych, którzy tkwili

w środku chrześcijaństwa. (Choć są wyjątki. Takim wyjątkiem był ksiądz Jerzy Popiełuszko, który coś odkrył w Kościele i jednocześnie złożył ofiarę. Także Jan Paweł II, który – i gestem, i słowem – „wyrąbuje głęboki chodnik".) Widzę w tych wszystkich przypadkach wspólny mianownik: koniec jakiegoś świata i ludzi, którzy przeszli przez pokusę ateizmu, ale nie przeszli przez pragnienie religii. Na czym polega filozoficznie rozumiana miłość nieprzyjaciół? Otóż trzeba interesować się przede wszystkim tezami, które wypowiada uczciwy nieprzyjaciel. Bo nieprzyjaźń też może być znakiem czasu. Nieprzyjaciel jest darem Boga. Jego myślenie poucza. Wzywa do przezwyciężenia tego, co dzieli. Trzeba popatrzeć na relatywizm, zajrzeć w głąb permisywizmu i wszystkich innych diabłów współczesnego świata, a potem zapytać: czy przypadkiem nie ma tam jakiejś nauki dla nas? Czy wszystkie wartości są absolutne?

ANNA GAŁDOWA: Była mowa o chrześcijaństwie wobec zła i o chrześcijaństwie wobec sensu. Trzeba chyba także postawić problem: chrześcijaństwo wobec pragnienia, tak rozumianego jak, na przykład, u Lévinasa – pragnienia Całkiem Innego. W bardzo różny sposób, na różnych drogach człowiek współczesny próbuje to pragnienie zaspokoić. Wiele dają do myślenia kontakty z tak zwanymi zwykłymi ludźmi, którzy chcieliby to swoje pragnienie związać z chrześcijaństwem i w nim właśnie poszukują Drogi, Prawdy i Życia. Znamienne jest – a pisze o tym także Awierincew – że poszukiwaniom tym towarzyszą bardzo wysokie wymagania co do jakości postaw religijnych, ostre kryteria prawdziwości tych postaw: własnych i cudzych. Wzorami przestają być tradycyjne, „wygładzone" formy ich przejawiania się, lecz rzeczywiście ewangeliczny radykalizm w uzgadnianiu sposobu życia z tym, co stanowi przedmiot wiary. Awierincew wspomina o Wspólnocie Jerozolimskiej, pisze o benedyktyńskim opactwie ekumenicznym w Chevetogne. Ale chodzi przecież nie tylko o wspólnoty, lecz o codzienne życie każdego chrześcijanina: świeckiego, kapłana, zakonnika czy zakonnicy. W czasie trwania synodu poświęconego życiu konsekrowanemu „Tygodnik Powszechny" opublikował ciekawe dane: przy ogólnym spadku powołań obserwuje się ich wzrost do zgromadzeń o tradycyjnej, ciężkiej regule oraz do nowych zgromadzeń, które prowadzą radykalnie ewangeliczne życie. Gdy mowa o znakach czasu, ten fakt powinien być także brany pod uwagę. Przyszłość chrześcijaństwa to, jak sądzę, przede wszystkim powrót do źródeł, do tych treści i sensów, które określają wiarygodność postaw i obiektywność ludzkiego pragnienia.

KS. JÓZEF TISCHNER: To także jest nasze doświadczenie. Moim zdaniem, u nas wielki ruch powrotu do źródeł zaczął się jeszcze przed Blachnickim i przed Soborem, niemal razem z wejściem komunizmu do Polski.

ANNA GAŁDOWA: Co jednak zrobić, aby autentyczności tego przesłania ewangelicznego doświadczyły te wielkie rzesze ludzi, którzy skupieni

są na zaspokajaniu codziennych potrzeb, którzy żyją w bezdusznej atmosferze betonowych osiedli mieszkaniowych, dla których z deklarowanej przynależności do Kościoła najczęściej nic albo bardzo niewiele wynika? Czy Polska po upadku komunizmu nie jest wielkim obszarem misyjnym, który domaga się nie tylko działań charytatywnych, lecz przede wszystkim autentycznego głoszenia Ewangelii – Dobrej Nowiny? Po tym, co zostało zburzone, pozostały zranienia, nijakość, wielki trud bycia wolnym w codzienności, lęk przed nowym, nieznanym. Wydaje mi się, że dopiero teraz zdajemy najtrudniejszy egzamin z prawdziwości naszych postaw – także religijnych. Aż nazbyt często egzamin ten ujawnia ich niedojrzałość, płytkość. Myślę także, że belka tkwi w oczach większości z nas, przyznających się do chrześcijaństwa – nazwałabym ją brakiem żarliwości, brakiem zaufania do mocy tkwiącej w Ewangelii. Czy nie jest znakiem czasu, że ludzie, którzy wyrośli w tradycji chrześcijańskiej, teraz od tej tradycji odchodzą? Jak pisze Awierincew, na placach Moskwy spotyka się dziś wyznawców Hare Kriszna, a każdy z nas może podać wiele podobnych przykładów z polskich miast. Czy to właśnie nie powinno być poddane refleksji? Wprawdzie zaproponowane przez Awierincewa rozmyślania nad duchowym zapleczem chrześcijaństwa są niesłychanie ważne, ale należałoby trochę zejść na ziemię i zobaczyć, jak wygląda codzienność życia chrześcijan. Widać w niej swoistego rodzaju schizofrenię. Z jednej strony są zachowania tradycyjnie związane z przynależnością do Kościoła; z drugiej zaś – obszary działań zawodowych, publicznych czy rodzinnych, których wcale nie znamionuje to, co powinno wynikać z tej przynależności. To także znak czasu; mówiąc nieco metaforycznie, w naszym chrześcijaństwie, z jednej strony, brakuje bojaźni Bożej, a z drugiej – radości z posiadania Dobrej Nowiny. Jednym słowem, nie jesteśmy ani zimni, ani gorący, tylko po prostu letni. Ludzie, zwłaszcza młodzi, coraz mniej są w stanie żyć takim chrześcijaństwem, wyzwala ono coraz mniej twórczych, wartościowych postaw.

KAROL TARNOWSKI: Trzeba powiedzieć o znaczeniu prawdy: może pojęcie sensu jest trochę zwietrzałe, ale pojęcie prawdy zwietrzałe być nie powinno – koniec końców, droga Leszka Kołakowskiego czy Jacka Kuronia to jest droga ku prawdzie. W obrębie zagadnienia dobra i zła mieści się zagadnienie prawdy – i niepewności prawdy. Niepewność prawdy, zagubienie – to także przejawy współczesnej biedy i jakiegoś zła, w sensie tego, „czego nie powinno być".

ADAM ŻAK SJ: Objawienie prawdziwego chrześcijaństwa następuje poprzez nawrócenia, ale w pewnym sensie także poprzez odejścia, przez to, kto i jak odchodzi, w jakim momencie to następuje. Weźmy na przykład odejście Heideggera od chrześcijaństwa. Było to odejście człowieka wywodzącego się z katolickiego świata, który utracił kontakt ze współczesnością. A jeżeli autentyczne chrześcijaństwo objawia się, przez odejścia, przez

powroty i przez ofiary w tym sprzeciwie, jak Popiełuszko, to trzeba powiedzieć, że ono raczej nie objawia swojego autentycznego oblicza przez chrześcijański świat. Rzeczywiście, świat chrześcijański od dawna był chyba światem bez chrześcijaństwa, skoro były możliwe takie wojny i takie okrucieństwo.

KS. JÓZEF TISCHNER: Jest jeszcze w tym tekście problem głębszy i niełatwo jest go sformułować niebanalnie. Mówiąc w ogromnym uproszczeniu: chrześcijaństwo europejskie, głównie Kościół katolicki, poszło daleko w regulowaniu życia chrześcijańskiego poprzez prawo, to zapewne spadek po czasach rzymskich. Do dziś odczuwamy powiew tej regulacji: prawo, przykazania, wychowawcza rola prawa itd. Ale z tym wiąże się niebezpieczeństwo, na które wskazała już Ewangelia: czy prawo jest dla człowieka, czy człowiek jest dla prawa? Z kolei prawosławie poszło po linii platońskiej, łącząc doświadczenie piękna z przeżyciem religijnym. Natomiast protestantyzm odkrył znaczenie słowa i dzięki temu odkrył Biblię, a także sposób przyjmowania słowa przez człowieka i działanie w nim słowa – odkrył sferę ludzkiej subiektywności. W naszych czasach jednak jesteśmy na tropie doświadczenia związku chrześcijaństwa i dobra. Wielka metafizyka dobra, która uległa zapomnieniu w Europie, nagle przychodzi do nas poprzez doświadczenie zła w dobie totalitaryzmu. Lévinas mówi tu o etyce, ale słowo „etyka" jest wieloznaczne i nieco spłyca sprawę, bo wygląda na to, że łączy się tylko z jedną częścią podręcznika historii filozofii. Tymczasem nie o to chodzi. Wydaje mi się, że w sprawach religii rację miał Jerzy Popiełuszko, sugerując, że religia zaczyna się i kończy tam, gdzie człowiek potrafi na zło odpowiedzieć dobrem. Tutaj widać zakorzenienie wolności. Trzeba być człowiekiem wolnym, żeby tak odpowiedzieć. Wolność odsłania swą prawdę, gdy zło dobrem zwycięża. Dzięki takiemu doświadczeniu dobra i wolności przezwycięża się to, co różniło od siebie wyznania chrześcijańskie. Doświadczenie dobra nadaje sens pięknu obecnemu w Kościele Wschodu, określa znaczenie prawa, które konstruuje zrąb Kościoła katolickiego, rzuca światło na ludzką subiektywność, subiektywność, która wcale nie jest tak permisywna i relatywistyczna, jak się o niej zazwyczaj mówi.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Dobro może być oczywiście różnie rozumiane; jedna rzecz jest z dobrem związana istotowo – jest nią dar. Dobro naprawdę wyraża się w darze. Kiedyś tak sformułowałem definicję dobroci: dobroć to jest dobro przeprowadzone przez serce człowieka. Ale dobro przeprowadza się przez serce po to, aby komuś coś dać. Kto wie, może właśnie na tym będzie oparta przyszłość chrześcijaństwa? Chciałbym się odwołać do osobistego wspomnienia. Miałem szczęście przez kilka lat być blisko Jerzego Klingera, późniejszego księdza prawosławnego, jednego z najwybitniejszych teologów chrześcijańskich naszego czasu. Wtedy był on moim nauczycielem polskiego w gimnazjum, a jednym z fundamentalnych

problemów, o którym ciągle dyskutowaliśmy, był ekumenizm. Co dały poszczególne formacje chrześcijańskie, a co jeszcze mogłyby dać i co powinny dać: piękno prawosławia, słowo odkryte przez protestantyzm... Klinger podkreślał, że jeżeli dokona się zjednoczenie chrześcijaństwa, to nie żadnymi dekretami, nie poszukiwaniami powierzchownych punktów wspólnych, tylko poprzez zagłębienie się każdej z tych formacji w to, co w niej swoiste, a więc w to, co pozornie jest źródłem podziału. To jest charyzmat, dar, którym można się dzielić. Zjednoczenie nie dokona się w gałęziach, lecz w korzeniach. Tu tkwi, moim zdaniem, odpowiedź na wszelkie możliwe zło i na diabelstwo podziału, które tylko w ten sposób można przezwyciężyć.

STEFAN WILKANOWICZ: Zastanowiło mnie mądre proroctwo Awierincewa: „Wolno mieć nadzieję, że przyszłe pokolenia będą pytać nie o chrześcijaństwo »narodowe« czy – przeciwnie – »liberalne«, lecz o chrześcijaństwo chrześcijańskie." Ale od razu pojawia się pytanie: co znaczy w tym wypadku chrześcijaństwo? Obserwujemy od pewnego czasu proces rozróżnienia w rozumieniu chrześcijaństwa, w samym użyciu tego słowa. W sensie ścisłym, chrześcijaninem jest człowiek, który czuje się osobiście związany z Chrystusem i ze wspólnotą, którą On założył. Przy czym są tutaj różnice, bo jedni czują się związani z Chrystusem tylko osobiście, a inni głębiej rozumieją także i wspólnotę. Natomiast w sensie szerokim (rozmytym) chrześcijanie to są tacy ludzie, którzy wyznają wartości mające chrześcijański rodowód i poczuwają się do jakiegoś pokrewieństwa czy luźnej wspólnoty z innymi, którzy też uważają się za chrześcijan.

Jesteśmy więc świadkami procesu dyferencjacji – z jednej strony powstają nowe ruchy i nowe wspólnoty, które kładą nacisk na związek z Chrystusem i Kościołem. To jest zjawisko charakterystyczne dla dzisiejszego Kościoła, głównie katolickiego, ale nie tylko – istnieje przecież Taizé o wyraźnym zabarwieniu ekumenicznym. Z drugiej strony, chrześcijaństwo w znaczeniu szerokim coraz bardziej się rozmazuje czy rozwadnia, staje się w znacznej mierze relatywistyczne, trudne do określenia, rozmywa się w pluralistycznym społeczeństwie. Zauważmy jednak, że nawet jeżeli słabnie chrześcijaństwo głębiej rozumiane, to nie wynika z tego wcale tendencja do ateizmu. W krajach, które uważamy za głęboko zlaicyzowane – na przykład we Francji – słabnie wprawdzie związek religii z instytucją Kościoła, natomiast wcale nie słabną potrzeby religijne i w dalszym ciągu większość Francuzów uważa się za wierzących. Podobnie jest w USA, gdzie też postępuje proces laicyzacji, ale – jak wynika ze statystyk – Amerykanie nadal określają siebie jako wierzących i w ten czy inny sposób praktykujących. Obserwuje się tu jednocześnie zainteresowanie religią i narastające poczucie kryzysu cywilizacyjnego, zwłaszcza w pewnych warstwach: wśród kolorowych, wśród bezrobotnych, tam, gdzie dochodzi do zaniku rodziny i do wzrostu przestępczości.

Ciekawe są statystyki dotyczące Francji, gdzie raczej rośnie zainteresowanie religią; przede wszystkim wzmacnia się islam i to nie tylko wśród

niedawnych imigrantów, ale wśród muzułmanów od dawna mieszkających we Francji obserwuje się jego odrodzenie. Problemem jest, jaki to będzie islam: czy fundamentalizm rodem z Iranu, czy raczej islam bardziej personalistyczny, francuski. Powoli rośnie liczba świadków Jehowy, wyraźny jest też wzrost rozmaitych sekt, ale równolegle rozwija się także ruch wokół Taizé. Wiele mówią liczby: po upadku komunizmu na Europejskie Spotkanie Młodych do Londynu przyjechało 25 tysięcy, do Wrocławia już 50 tysięcy, a w Paryżu w ubiegłym roku spotkało się ponad 100 tysięcy młodych... A przecież Taizé to modlitwa, kontemplacja, służba człowiekowi i współpraca, ale bez instytucjonalnych form. To ważny sygnał potrzeb.

Innym znakiem czasu jest też wzrost zainteresowania wróżbiarstwem, astrologią. Statystyki podają, że rozmaitych „widzących", astrologów, numerologów, parapsychologów i wróżek jest w tej chwili we Francji 50 tysięcy, czyli dwa razy więcej niż księży. We Włoszech obserwuje się podobne zjawisko. W miarę słabnięcia chrześcijaństwa rodzą się religie zastępcze.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Ważnym fenomenem wydaje mi się Taizé. Taizé jest ważne jako i chrześcijańskie, i a-instytucjonalne. To jest droga, z którą trzeba się liczyć i która powinna być świadomie pielęgnowana i rozwijana.

KAROL TARNOWSKI: Taizé, jest nie tyle ainstytucjonalne – bo to też jest już w końcu jakaś instytucja – co akonfesyjne, w sensie żywego odnajdywania tego, co wspólne modlącym się ludziom. To przestrzeń wolności, zarówno w odniesieniu do relacji międzyludzkich, jak i relacji do Boga.

STEFAN WILKANOWICZ: Taizé wskazuje na potrzebę transcendencji, kontemplacji i modlitwy, a równocześnie wspólnoty, a także na potrzebę służenia drugiemu człowiekowi w najrozmaitszych formach. To wydaje się fundamentalnym znakiem na przyszłość.

ADAM ŻAK SJ: Mówiąc o Taizé, zwróćmy uwagę, że od kilku lat najliczniejszymi grupami na Europejskich Spotkaniach Młodych są Polacy. Znaczy to, że w naszym tak zinstytucjonalizowanym Kościele młodzież – biorąc na siebie znaczną niewygodę i koszty – szuka właśnie tego typu doświadczenia uwolnionego od całego szeregu obciążeń instytucjonalno-prawnych, od rutyny. Młodzi jadą tam, gdzie istnieje przestrzeń spontaniczności i wolności. Jest to ważny moment, do którego muszą nawiązać duszpasterze.

STEFAN WILKANOWICZ: Taizé jest wprawdzie ainstytucjonalne, ale jest też fundamentalnie ekumeniczne. Udział w europejskich spotkaniach nie znaczy wcale, że uciekamy od wszelkich Kościołów i w to miejsce

tworzymy jakąś prywatną religię. Jednocześnie bowiem Taizé jest antysekciarskie, właśnie uniwersalne. To nam wskazuje kierunek pracy.

Moim zdaniem, rysują się przed nami trzy kierunki: w stronę Chrystusa, w stronę człowieka i w stronę kultury. Jestem głęboko przekonany, że w tej chwili trzeba w naszym życiu religijnym dokonać zwrotu w stronę naśladowania Chrystusa rozumianego nie jako oderwanie się od świata, lecz jego wszechstronna ewangelizacja – przez modlitwę i ofiarę, przekazywanie Dobrej Nowiny i czynienie najszerzej rozumianego dobra – tak jak Chrystus. Trzeba położyć nacisk na to, że chrześcijanin jest to człowiek związany z Chrystusem i że za Nim idzie. Ludziom potrzebne jest przybliżenie osoby Chrystusa. Trzeba na nowo pisać o Nim książki dobre faktograficznie i duchowo głębokie.

Zwróćmy uwagę, jak silny rezonans wywołują takie osoby jak Matka Teresa z Kalkuty czy – z innej parafii – organizatorzy Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy. Ceni się każdego dobrego człowieka, nastawionego na służbę innym. Na służenie każdemu człowiekowi, takiemu, jakim jest, trochę dobremu, a trochę złemu. Starając się, aby mu było lepiej i aby był trochę lepszy, dajemy świadectwo, że chcemy mu pomóc. Takie świadectwo chrześcijanina jest dziś bardzo potrzebne. Kościół w Polsce poszedł za bardzo w kierunku bezpośredniego wpływu na politykę, a za mało w kierunku mądrego służenia różnym potrzebom społeczeństwa.

I wreszcie, należy podjąć refleksję nad kulturą czy – szerzej – nad naszą cywilizacją. Nie tyle szufladkować i potępiać, ale najpierw starać się zrozumieć. Zobaczyć, jak ludzie odczuwają ten kryzys, jakich szukają rozwiązań, i starać się pomóc im od wewnątrz, bardziej sokratejską, „położniczą" metodą.

Ujmując rzecz skrótowo, hasłowo, powiedziałbym, że Kościół powinien być bardziej KATOLICKI, bardziej CHRZEŚCIJAŃSKI i bardziej KOŚCIELNY. Bardziej chrześcijański to znaczy bardziej chrystocentryczny – co wymaga głębszej reorientacji duszpasterstwa. Bardziej katolicki to znaczy bardziej powszechny, troszczący się o każdego człowieka bez względu na to, jaki jest i do czego się przyznaje. Bardziej kościelny to znaczy bardziej wspólnotowy, a mniej stadny i biurokratyczny, znacznie bardziej rodzinny.

Zaczyna się nam rysować potrzeba zmiany paradygmatu cywilizacji, przejścia od cywilizacji indywidualistycznej, ukształtowanej w ostatnich czasach, do cywilizacji typu bardziej rodzinnego, nie biurokratycznego, nie etatystycznego, nie totalistycznego. Rodzinnego, a więc opartego o więzi międzyludzkie nie będące więziami funkcjonalnymi, lecz więziami osobowej współodpowiedzialności. Tego nam brakuje. Jeżeli Kościół w swym wewnętrznym życiu rozwinie ten wymiar rodzinno-wspólnotowy, to będzie promieniował na całość społeczeństwa. Jeżeli nie, będzie szedł coraz dalej w kierunku urzędu, prawa oraz dychotomicznych podziałów.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Ale czy nie istnieje potrzeba pewnej

komplementarności: obok wspólnoty – nie stada! – konieczny jest indywidualny wysiłek samotnego człowieka. Czy coś się nie zatraca w ciągłym podkreślaniu wspólnotowości? Potrzeba tego, o czym mówi się w Ewangelii: jeżeli chcesz się modlić, zamknij się w swojej izdebce i niech nikt nie widzi, co robisz. Ważny jest ten bezpośredni wymiar pionowy, nie tylko poprzez wspólnotę. Konieczny jest wysiłek budowania siebie w sobie, w bezpośrednim kontakcie z Absolutem.

JEDNOŚĆ WSCHODU I ZACHODU

Wiara chrześcijańska na Zachodzie jest w szybkim tempie spychana na margines przez nowe religie pogańskie. Nie mówię tu o sektach, ale o wszystkich nowych religich mających za punkt wyjścia filozofie Dalekiego Wschodu, zmieszane z ezoteryzmem i okultyzmem, jakiś zdeformowany buddyzm z dodatkiem masońskiej ideologii, New Age...

Katolicy, których wiara nie jest solidnie zakorzeniona w Tradycji, łatwo dają się ponosić tym prądom, wśród nich nawet księża i zakonnice. Ostają się ci, którzy dokonali wysiłku pogłębienia wiary, których wiara została oświecona przez Ducha Świętego, na przykład w ruchach odnowy duchowej... Być może będzie to tylko niewielka reszta. Ale wtedy jedność katolików i prawosławnych stanie się o wiele łatwiejsza do osiągnięcia, bo prawosławni zobaczą, że katolicka wiara jest żywa, głęboka, zakorzeniona w Tradycji.

Główną przeszkodą dla nich nie jest bowiem prymat Biskupa Rzymu – prawosławni coraz częściej rozumieją potrzebę jakiejś „posługi jedności" w Kościele. Ci, którzy poznają bliżej Kościół katolicki, przekonują się, że istnieje w nim „*sobornost*", widzą przecież pracę synodów biskupów i najrozmaitsze formy kolegialnej współpracy. Są natomiast przerażeni anemią wiary w katolickich krajach Zachodu i teologicznymi dewiacjami czy herezjami, głoszonymi hałaśliwie i szeroko. Ale równocześnie dostrzegają, że to Biskup Rzymu jest strażnikiem ortodoksji, czystości wiary. Każda jego interwencja w tej dziedzinie jest krokiem ekumenicznym wobec nich.

Patrząc od innej strony, zauważamy, że nowym prądom – zarówno wewnętrznym deformacjom teologii katolickiej, jak i zewnętrznym zagrożeniom – dobrze opierają się ci, którzy oddychają obydwoma płucami, zachodnim i wschodnim. Myślę, że wypaczenia teologiczne na Zachodzie biorą się głównie z zerwania jedności ze wschodnim chrześcijaństwem. Oddychając jednym płucem, nie umieramy, ale jesteśmy osłabieni, zwłasz-

cza osłabiony jest nasz system immunologicznej obrony wobec różnego rodzaju duchowych mikrobów. Widzę wyraźnie, jak ludzie znający wschodnią liturgię, zanurzeni w jej *sacrum* i pięknie (czego już nie ma w tak wielu naszych kościołach) są uodpornieni na pokusy pogańskich liturgii. Powstające ruchy odnowy na Zachodzie bardzo często szukają inspiracji we wschodniej duchowości.

Ludzie żyjący modlitwą Jezusa nie potrzebują medytacji transcendentalnej... Trzeba więc nie tyle zwalczać nowe religie, ile powracać do naszych własnych tradycji, zwłaszcza lepiej poznawać od wewnątrz wschodnie chrześcijaństwo (katolickie i prawosławne). Myślę, że wschodnie kościoły katolickie mają tu do odegrania profetyczną rolę, one bowiem zawsze zachowywały jedność z Rzymem, a jednocześnie wschodnią tradycję. Rozmawiając z prawosławnymi, często na nie właśnie się powołuję – na przykład na maronitów w Libanie czy Albańczyków w południowych Włoszech. Ale za mało te Kościoły znamy – a nawet lekceważymy je, zapominamy o ich cierpieniach i ich prawach...

Daniel-Ange

Jest to fragment rozmowy przeprowadzonej przez Stefana Wilkanowicza, która będzie opublikowana w jednym z następnych numerów.

BLANDINE CHELINI-PONT

EUROPA WEDŁUG JANA PAWŁA II

• Pierwszeństwo dla reewangelizacji Europy

Zasadniczym celem Kościoła jest przekazywanie wiary nowym pokoleniom, dzięki bezpośredniemu świadectwu ludzi, którzy obecnie tą wiarą żyją. Toteż w przypadku Kościołów chrześcijańskich troska o ewangelizację jest powinnością normalną i pierwszorzędną. Jednakże w Europie przyzwyczailiśmy się do tego, że ewangelizacja dotyczy dalekich i nieco egzotycznych kontynentów i jawi się nam jako misja niosąca dobrą nowinę poczciwym dzikusom!

Wyobrażeniu, że ewangelizacja dokonuje się gdzieś daleko, towarzyszy ponadto pielęgnowane od dawna przez Europejczyków lub, mówiąc ogólniej, ludzi Zachodu przeświadczenie o ich wyższości intelektualnej, usprawiedliwione przez nasze odkrycia, które przyniosły nam p o s t ę p – pojęcie rzekomo kluczowe dla zrozumienia człowieka Zachodu. To przeświadczenie uwalnia nas od obowiązku ponownego przyswajania sobie podstaw wiary, utraconej wskutek odłączenia się od niej – w trakcie olśniewającego rozwoju – naszej zdolności rozumowania.

Stwierdzenie utraty w szerokim zakresie wiary chrześcijańskiej jest świeżej daty: systematycznie wyrażane jest od czasu objęcia Stolicy Świętego Piotra przez Jana Pawła II. Powoli zaczynamy w to wierzyć. Wszelako mamy jeszcze dziwne wyobrażenie o nas samych; bez wątpienia nie jesteśmy już w Europie wierzącymi – z racji tolerancji, poczucia „rozumności", przywiązania do wolności indywidualnej – jednak w gruncie rzeczy nadal jesteśmy chrześcijanami; wierzymy w transcendencję objawioną raczej przez Jezusa Chrystusa niż przez Mahometa czy Buddę, a także w wartości, które są wystarczająco płynne, by z ich powodu nikt nie musiał być wykluczony itd.... W dalszym ciągu serce chrześcijaństwa utożsamiane jest z Europą. Są to jednak iluzje: Europa nie jest już chrześcijańska – mówi o tym sam Papież.

W oficjalnych wypowiedziach duchownych Kościoła katolickiego powraca dziś często termin „post-chrześcijański", wszelako Jan Paweł II nie używa go w odniesieniu do Europy. Obecny Papież mówi o Europie zsekularyzowanej, co nie oznacza takich samych konsekwencji dla sposobu, w jaki pojmuje on re-ewangelizację Europy. W odróżnieniu od Piusa XII, który rozumiał odłączenie się Europejczyków od chrześcijaństwa jako konieczny skutek upadku moralnego (a w przekonaniu tym umocniły go okrucieństwa popełnione przez nazistów w czasie II wojny światowej), Jan Paweł II akcentuje przede wszystkim to, co stanowiło (i nadal stanowi) o naszej chwale i tożsamości, a mianowicie naszą skłonność do tworzenia nowej myśli. Skoro Europejczycy wypracowali takie systemy myślowe, które umyślnie odcinały się od wszelkiej duchowości, ich życie stało się ostatecznie takie, jak ich myśli; a jednak przez długi czas uprawiali takie myślenie żyjąc stale życiem, którego warunki społeczne, obyczaje i rytm wyznaczało w dużej mierze chrześcijaństwo.

Europejczycy osiągnęli „spójność" swego życia ze sposobem myślenia, ponieważ teraz idee elit „wyzwolonych" z chrześcijaństwa zdążyły już wykrystalizować się nawet w świadomości ludzi prostych, stając się ideami wspólnymi, dającymi początek takiemu sposobowi życia, w którym nie ma już miejsca dla wiary i żadnego jej śladu. To właśnie ma na myśli Jan Paweł II mówiąc o sekularyzmie, który jego zdaniem ogarnia myśli i sposób działania, jaki z nich wypływa, i którego najwyższą wartością nie jest Bóg. Często termin sekularyzm pokrywa się u niego z pojęciem ideologii. Sekularyzm jest systemem wartości określonych przez ideologię; Jan Paweł II definiuje jej dwie najbardziej znaczące formy, które aż do przełomu lat dziewięćdziesiątych dzieliły całą Europę i których dzisiejszy upadek świadczy jego zdaniem o ich wewnętrznej pustce.

Pierwsza to ideologia niezawodnego państwa-regulatora, które jest definitywnym rozwiązaniem wszelkich bolączek społecznych. Papież nie zajmuje się komunizmem. Wspomina o nim bardzo rzadko. Używa najczęściej wyrażenia „ustrój totalitarny", któremu to systemowi zarzuca w sposób zdecydowany pogardę dla wolności i fundamentalnych praw osób w każdym wymiarze, nie tylko religijnym. Intelektualna prawowitość tego rodzaju ustroju zniknęła wraz z wielkimi wydarzeniami na Wschodzie i w tym sensie Historia przyznała rację Janowi Pawłowi II. Nie można zmusić człowieka do tego, by był wytworem społecznym. Wszelako do roku 1989 ustroje totalitarne po prostu istniały, a ich istnienie było nawet oznaką urzeczywistnionego oddalenia od chrześcijaństwa Europejczyków ze Wschodu.[1]

[1] „Społeczeństwo, państwo, władza polityczna stanowią zmienne i podlegające ciągłemu doskonaleniu ramy tego świata. Żaden program społeczny nie zaprowadzi nigdy Królestwa Bożego, to znaczy eschatologicznej doskonałości na ziemi... Z mesjanizmów rodzą się często najgorsze tyranie. Struktury, jakie nadają sobie społeczeństwa, nie mają nigdy wartości ostatecznej; nie mogą one też same z siebie dostarczyć człowiekowi tych wszystkich dóbr, których on pragnie. W szczególności nie mogą mu one zastąpić sumienia ani poszukiwania prawdy i absolutu (...) To zresztą w naszych czasach pojawiły się największe zagrożenia, kiedy ideologie

Drugą formą ideologii jest forma „nasza", to znaczy ta, w obrębie której rozwijała się, jak dotąd jako tako, i szła swoją drogą Europa Zachodnia. Jest to ideologia emancypacji człowieka. Szczególnie płodną stroną tego ustawicznego poszukiwania jest nadzwyczajnie rozwinięta technologia, która wyzwala ludzi z wielu niegdyś nieprzezwyciężalnych ograniczeń i zapewnia mieszkańcom Zachodu życie niezrównanej jakości. Ideologia ta podtrzymuje nienasyconą ciekawość badaczy naukowych. Sprawiła, że w naszych społeczeństwach poszanowanie prawa przenika wszystkich ludzi władzy, zaś każda osoba jest świadoma i dochodzi własnych praw.

Jednakże z drugiej strony – i jedynie ten (choć wagi pierworzędnej) aspekt krytykuje Papież – prowadzi ona na oślep do zrelatywizowania wszelkich form życia społecznego, moralnego, rodzinnego itd.... osiągając taki poziom destrukcji osób w imię wolności indywidualnej, który graniczy teraz z patologią[2]; życie wewnętrzne, wiara, stosunek człowieka do Boga – to sformułowania, których się już nawet nie zna, wykraczające poza normalność. Jeśli nawet wygląda to na tryumf – albowiem czego można sobie jeszcze życzyć poza autonomią własnej świadomości? – to przecież jest to klęska dla zwykłych śmiertelników, którzy nie mają koniecznego rozeznania (bo nie każdy może być Kantem), by odróżnić osobisty wybór od braku znaków orientacyjnych w otaczającym środowisku kulturowym.[3]

Przekuwanie autonomicznej świadomości w ideologiczny dogmat jest innym, subtelniejszym i całkiem bezbolesnym sposobem pogardy dla człowieka. W sposób nieznośny relatywizuje on wszystkie formy odziedziczonej kultury, przesiewając je przez sito podejrzliwości, oceniając jako alienujące i odmawiając im możliwości rozkwitu, ponieważ zostały skodyfikowane poza jego własną sferą wewnętrzną...

Powróćmy do naszego tematu wyjściowego: rezultatem sekularyzmu na Wschodzie i Zachodzie jest więc fakt, że Europa nie jest już chrześcijańska, że dryfuje niczym łódź bez sternika pod względem politycznym, społecznym, moralnym, krótko mówiąc – kulturalnym.

---

zaczęły nadawać wartość absolutną samemu społeczeństwu lub dominującej grupie, nie licząc się z osobą ludzką i wolnością. Tam, gdzie człowiek nie opiera się już na wielkości, która go przewyższa, istnieje zagrożenie, że odda się nie mającej hamulców samowładzy i pseudo-absolutom, które go zniszczą... – *Przemówienie Papieża przed Parlamentem Europejskim*, „La Croix", 12 października 1988.

[2] „Tragiczne koleje losu tego wieku (...) rozwój reżimów autorytarnych i totalitarnych, które negowały i negują wolność i fundamentalne prawa; wątpliwości i zastrzeżenia w odniesieniu do postępu (...) Nieszczęsny epilog prądów filozoficzno-kulturalnych i ruchów wyzwolenia zamkniętych na transcendencję... Wszystko to w końcu rozczarowało Europejczyka, popchnęło go w kierunku sceptycyzmu, relatywizmu i wtrąciło (...) w bezznaczeniowość i egzystencjalną trwogę", „Documentation Catholique" (dalej skrót DC), nr 1842, s. 1153.

[3] „Coraz więcej podnosi się głosów, które w obliczu całkowitej autonomii moralnej i religijnej człowieka, w społeczeństwie, które staje się coraz bardziej zeświecczone, protestują przeciwko temu marszowi ku klęsce i rosnącemu chaosowi" – *Wezwanie do Europy*, homilia przed katedrą w Spirze, 1987, DC nr 1941, s. 589; por. także: „jest rzeczą ciekawą, jak, wychodząc od systemów i wyborów, które były absolutyzacją człowieka i jego ziemskich osiągnięć, doszliśmy dziś do zakwestionowania samego człowieka, jego godności, jego istotnych wartości, przekonań i jego pragnienia absolutu", DC nr 1842, s. 1153.

Zadanie Kościoła polega więc na reewangelizacji Europy. Owa reewangelizacja jest dziś dla Kościoła katolickiego stawką najwyższą, albowiem świadom jest on powszechności swych zadań. Reewangelizacja Europy łączy się nade wszystko z koniecznością nieustającego Posłannictwa: ono to właśnie stanowi przedmiot encykliki *Redemptoris Missio* (1991). Już w roku 1946 Pius XII oznajmił: „duch misyjny i duch chrześcijański tworzą jedność". Na wszystkich kontynentach Kościół ma charakter misyjny. Świadczy o tym dekret *Ad gentes* Soboru Watykańskiego II, zaś Europa, tak jak inne kontynenty, jest także terenem misji ewangelicznej. Dla misji otwierają się nowe miejsca, nowe środowiska i nowe środki. Odtąd powinna ona mieć również charakter miejski, dostosowany do współczesnych środków komunikowania się, zwrócony ku młodym, ku imigrantom i skoncentrowany wokół powracających wciąż tematów, jak pokój, rozwój, prawa człowieka, a zwłaszcza mniejszości, promocja kobiety i dziecka, ochrona stworzenia.

Działalność misyjna w Europie, jak również w całym świecie, powinna więc koncentrować się na tych problemach, ponieważ stanowią one o wspólnej przyszłości planety i należy je rozwiązywać w świetle Ewangelii.

Wszelako nie powinna się ona skupiać wyłącznie na tych zjawiskach o wymiarze „światowym"; w tym miejscu dotykamy zagadnienia inkulturacji – drugiego wyzwania, przed którym stoi dzisiejszy Kościół. Od czasów Pawła VI, Kościół, naznaczony silnie wielkimi intuicjami Jacques'a Maritaina, którego dzieła przetłumaczone zostały na język włoski, rozpoczął poważną pracę nad sposobami ewangelizacji narodów, czyniąc „chrześcijańskimi" kultury niezachodnie. Nauczanie Pawła VI w tym przedmiocie przedstawione jest głównie w dwóch encyklikach: *Ecclesiam Suam* i *Populorum progressio*, zaś Jan Paweł II, w ślad za nim, chce być „papieżem" inkulturacji. Znamy debatę zapoczątkowaną w latach dwudziestych, która trwa do dziś i owocuje w Kościele afrykańskim, lecz w mniejszym stopniu zdajemy sobie sprawę z tego, że zaczyna ona dotyczyć Europy.

Tak jak w Afryce, Kościół winien przeprowadzić ponowną ewangelizację Europy, chrystianizując na nowo kultury europejskie. Inkulturacja ewangeliczna jest tutaj nawet zadaniem naglącym, jakkolwiek wydaje się niezwykle trudna.

Według określenia Jana Pawła II, podczas jego pielgrzymki do Alzacji w październiku 1988 roku, Europejczyk jest „młodzieńcem z Ewangelii, który ma »wiele posiadłości«": „Posiada dobra materialne, wprawdzie nierówno rozdzielone, ale większe niż wielu jego braci w świecie; przywiązuje się do nich i wkłada wiele wysiłku w ich pomnażanie. Posiada także dobra swej uczuciowości i nazbyt często odwraca się od Boga, by zaspokoić pragnienia, które zamykają go w sobie samym. Posiada dobra wiedzy i sądzi, że może rozporządzać prawdą; i głuchy jest na mądrość Boga, który mówi prawdę o człowieku. Posiada dobra władzy, podporządkowuje sobie lub lekceważy bliźnich, zamiast im służyć jak Chrystus."[4]

[4] „La Croix", 1 października 1988. Europejczyk „zeświecczony" (w sensie całkowitego braku przestrzeni religijnej w społeczeństwie, w którym żyje) często powraca w przemówieniach

Posiadłszy to, Europejczyk jest przerażająco obojętny na to, co duchowe. We wszystkich środowiskach społecznych, we wszystkich pokoleniach i we wszystkich regionach ludzie utracili jakiekolwiek pojęcie transcendencji, trwając w upartej głuchocie na wezwania Kościoła. Jak pisze profesor Marcel Merle, „w pewnym sensie obojętność groźniejsza jest od niewiary, albowiem nie określa się »przeciw«, lecz »poza«. Trudno jest zatem mieć na nią wpływ. Jej »adepci« nie walczą o wolną myśl ani też o stworzenie środowiska ateistycznego. Mają mniej lub bardziej giętką moralność, choć nie jest bynajmniej powiedziane, że jej nie mają wcale. Ich »postindustrialna«, modernistyczna kultura zmienia się jak w kalejdoskopie, przechodząc od czystego materializmu do mocnego humanizmu. Oto nasi sąsiedzi, przyjaciele, koledzy, nasza rodzina... To właśnie tych ludzi, nas samych Kościół pragnie na nowo ewangelizować, reinwestując te wartości naszych kultur, które mogą jeszcze nimi być."

Obok zwyczajnej działalności misyjnej i niezbędnej inkulturacji istnieje trzecie wyzwanie dla ewangelizacji Europy, które wprawdzie dotyczy także całego świata, ale na dłuższą metę nie może się obejść bez osiągnięcia rechrystianizacji Europy. Chodzi o odpowiedzialność naszego kontynentu za przyszłość świata. Wizja historyczna Papieża jest nieodłączna od jego wizji eschatologicznej. Zgodnie z wiarą chrześcijańską sens Historii polega według niego na prowadzeniu ludzkości ku ostatecznemu celowi, kiedy to, w zależności od swego rozwoju, zostanie ona zbawiona lub nie. Każde zdarzenie jest zatem walką dobra ze złem i stąd pochodzi sekularyzacja Europy zarażająca cały świat. Sekularyzacja Europy nie jest wszak dla Papieża jedynie chronologicznym następstwem odejścia Europejczyków od pierwotnej ich kultury. Posiada ponadto znaczenie duchowe.

Wedle Jana Pawła II Europa została ochrzczona w wierze chrześcijańskiej i to pozostaje na wieki rzeczywistością. Tym samym każda faza emancypacji świadomości europejskiej w stosunku do chrześcijaństwa jest pokusą wobec jej chrześcijańskiej tożsamości: „Jeśli podczas kolejnych kryzysów kultura europejska usiłowała zdystansować się w stosunku do wiary i Kościoła, to, co nazywano wtedy wolą emancypacji i autonomii, było w rzeczywistości wewnętrznym kryzysem samej świadomości europejskiej, wystawianej na próbę i doświadczanej w swej najgłębszej tożsamości i swym historycznym przeznaczeniu (...) Możemy stwierdzić, że te doświad-

Jana Pawła II: „Jest on tak bardzo zajęty budowaniem »miasta ziemskiego«, że traci z oczu lub świadomie odrzuca obraz »miasta Bożego«. Bóg pozostaje poza jego horyzontem życiowym (...) W rzeczywistości Europa, która na Zachodzie w swej filozofii i w praktyce niejednokrotnie głosiła »śmierć Boga«, a na Wschodzie ideologicznie i politycznie ją narzuciła, jest też Europą, gdzie ogłoszono »śmierć człowieka« jako osoby i wartości transcendentnej. Na Zachodzie osoba została poświęcona na rzecz dobrobytu, na Wschodzie stała się ofiarą struktury. Lecz obie te pozycje wykazują brak przekonujących perspektyw dla rozwoju cywilizacji. Ponadto, modele kulturowe, instytucje i ideologie, które charakteryzowały Europę dwudziestego wieku i dały początek naiwnym utopiom, znalazły się w kryzysie pod naciskiem instrumentalnego racjonalizmu oraz wszechpotężnej nauki i techniki" – *Ewangelizacja przedstawia się w zupełnie nowy sposób*, przemówienie Papieża na VI Sympozjum Rady Konferencji Biskupów Europy, „L'Osservatore Romano", 12 października 1985, DC 1985, nr 1906, s. 1083–1087.

czenia, pokusy, ten wynik europejskiego dramatu (wojny światowe, totalitaryzm itp.) są wyzwaniem dla chrześcijaństwa i Kościoła nie tylko z zewnątrz, jako zewnętrzna trudność i przeszkoda do pokonania w dziele ewangelizacji, lecz tak naprawdę sytuują się wewnątrz chrześcijaństwa i Kościoła."[5]

W tym sensie czterdziestoletni podział Europy na dwa obozy ideologiczne jest najbardziej widocznym dowodem „grzechu", jaki popełniła ona wobec swego pierwotnego, chrześcijańskiego ducha. „Ateizm europejski jest wyzwaniem, które staje się zrozumiałe w horyzoncie chrześcijańskiego sumienia. Jest raczej buntem przeciwko Bogu i niewiernością wobec Niego niż zwykłą negacją Boga (...) Kryzys i pokusa, jakiej ulegają Europejczycy i Europa, to kryzysy i pokusy chrześcijaństwa i Kościoła w Europie."

Dzisiaj więc należy przywrócić Europejczykom ich pierwotnego ducha nie tylko dla nich samych, lecz także z uwagi na cały świat, albowiem Europa przeniosła swoje obciążenia na całą planetę, eksportując wysoce szkodliwe i dehumanizujące struktury technologiczne, gospodarcze i kulturalne. Papież nie uprawia ideologii Trzeciego Świata, jest daleko bardziej prorokiem niż oskarżycielem. Obecny model społeczeństwa europejskiego niszczy świat zamiast go ulepszać, Europa przeniosła bowiem na zewnątrz swoje nieporządki, nie przenosząc swych dawnych wartości, wypaczonych w momencie ich ekspansji poza kontynent: „Świadomi jesteśmy, że Europa, w której narodziła się kultura zachodnia, przyczyniła się także do niebezpiecznej sytuacji dnia dzisiejszego. To właśnie w Europie w krótkim odstępie czasu wybuchły dwie wojny światowe, powodując nieskończone cierpienia wielu narodów i pogrążając całą ludzkość w lęku i terrorze. To właśnie z Europy rozprzestrzeniły się po całym świecie ideologie, które w wielu miejscach wywierają dominujący wpływ, niczym przywleczone z zewnątrz choroby. Ta powszechna wina oznacza dla Europy szczególną odpowiedzialność, choćby za to, by przyczynić się w decydujący sposób do przezwyciężania obecnego kryzysu światowego."[6]

Rechrystianizacja Europy ma więc w myśli Jana Pawła II podwójny sens: pierwszy na poziomie „pastoralnym", drugi na poziomie „historycznym": trzeba wprowadzić Ewangelię na kontynent, który już jej nie zna; jednocześnie należy ocalić Europę zagubioną w swych pretensjach i eksportującą błędy, ocalić od braku rozsądku, aby świat stał się bardziej rozumny, bardziej sprawiedliwy i bardziej ludzki.

• Stawka kultury jako środek reewangelizacji

Skoro powstała kwestia reewangelizacji, wyłania się także problem środków jej rozwoju. Jaką drogą posłanie chrześcijańskie może dotrzeć do

[5] *Kryzys kultury europejskiej i kryzys kultury chrześcijańskiej*, wystąpienie na Sympozjum Biskupów, 5 października 1988, DC, nr 1848, s. 1153.

[6] *Przemówienie o kryzysie Zachodu i posłannictwie duchowym Europy*, 12 listopada 1981, DC 1981, nr 1819, s. 1056.

serc Europejczyków? Dla Jana Pawła II odpowiedź jest oczywista: tą samą drogą, którą Europejczycy od tego posłannictwa odeszli, to znaczy przez umysł. Inkulturacja w Europie może się dokonać jedynie przy respektowaniu wrażliwości Europejczyków w odniesieniu do ich wymagań intelektualnych. Trzeba niewątpliwie wyznawać wiarę, lecz będąc wiarygodnym!

W oczach obecnego Papieża zasadniczą rolę odgrywa formacja: kształtowanie umysłów otwartych, zdolnych do rozróżniania, do wycofania się, do syntezy, zdatnych do antycypowania i obejmowania nowych prądów, do tego, by w procesie adaptacji zachowywać to, co powinno być zachowane – oto jego zasadniczy cel: uformować chrześcijan wykształconych i obdarzyć ich zaufaniem. W tej dziedzinie odegrają decydującą rolę ludzie świeccy: oto co mówi kardynał Martini, arcybiskup Mediolanu, a do niedawna prezes Rady Konferencji Biskupów Europy: „Wypada nam, tak jak i naszym Kościołom, stanąć w pierwszej linii, podejmując wysiłek kształtowania oddanych chrześcijan i odpowiedzialnych wspólnot kościelnych, odznaczających się głęboką wiarą, zdolnych do wypowiadania się i angażowania w najbardziej delikatne sfery i poplątane bezdroża historii. Dajemy w ten sposób wyraz przekonaniu, że wiara może być głęboko przeżywana w świecie tak stechnicyzowanym i złożonym jak nasz. Oto znaczące świadectwo dla Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej, które nie zawsze wiedzą, jak scalić w jedno technikę i humanizm."[7]

Ten wysiłek kształtowania opiera się na przeświadczeniu, że Europejczyk posiada w sobie samym środki własnego ocalenia: konieczności zaprawiania umysłów do walki intelektualnej nie towarzyszy w myśli Jana Pawła II idea nowego przetopienia kultury europejskiej. Byłoby ono niemożliwe z trzech co najmniej względów: sprzeciwiałoby się zabiegom inkulturacji, byłoby tylko jednym z wielu rozwiązań, podatnym na szybkie zniszczenie przez czas i wreszcie – pomijałoby opatrznościowy atut (zarówno dla Kościołów, jak i Europy), którym są chrześcijańskie korzenie europejskiej tożsamości. Reewangelizacja Europy dokona się w oparciu o wspólne chrześcijańskie podłoże Europy.

Twierdzenie, że Europa posiada chrześcijańską tożsamość, którą trzeba r e a n i m o w a ć, wiąże się z podwójnym ryzykiem: czy podłoże kulturowe Europy, o którego istnieniu i chrześcijańskości przekonany jest Jan Paweł II, nie jest aby utopią? Jak odpowiedzieć na wątpliwości pojawiające się w obliczu niekiedy bardzo widocznej różnorodności kultur europejskich, zwłaszcza na Wschodzie i Zachodzie, w obliczu różnic w poziomie życia i w postrzeganiu zjawisk politycznych, nie mówiąc już o tym, że przez pięć wieków ów europejski duch, jeśli w ogóle istnieje, oderwał się znacznie od chrześcijaństwa?

W odpowiedzi na wszystkie te pytania Jan Paweł II rozwinął niezwykle elastyczną koncepcję chrześcijańskiej tożsamości Europy: jeżeli chcemy określić, jaka jest Europa pierwotnie, należy odwołać się do jej w a r t o ś c i,

[7] *Chrześcijanie w Europie*, „Etudes" nr 474(4), kwiecień 1991, ss. 527–638.

których nie wyparła się całkowicie albo przynajmniej rozumie ich „wymiar wewnętrzny".

Są to wartości chrześcijaństwa, które w centrum systemu społeczno-politycznego umieszcza osobę ludzką – pojęcie doprawdy rewolucyjne w stosunku do poprzednich cywilizacji. Wraz z osobą ludzką do wartości chrześcijańskich zaliczają się również: rodzina oparta na monogamii, trwałość związku małżeńskiego oddanego wychowaniu dzieci, wolność rozumiana jako wolna wola i szacunek dla tej wolnej woli, wolność polityczna związana z instytucjami demokratycznymi. „Jest to jedność zakorzeniona we wspólnym dziedzictwie wartości, jakimi żyje każda kultura narodowa: zasadnicze jądro tego dziedzictwa stanowią prawdy wiary chrześcijańskiej."[8]

Łatwo może powstać zarzut, że, zwłaszcza w kwestii wolności, umysły europejskie umocniły się w opozycji do chrześcijaństwa. Jednakże w tym właśnie miejscu możemy mieć do czynienia z przykładem inkulturacji, którą tu w pośpiechu skarykaturujemy: francuskie rewolucyjne ideały wolności, równości i braterstwa, nadzwyczajny postęp w dziedzinie prawa, który spowodowało ogłoszenie praw człowieka – wszystkie te idee (przeciwnie niż w Stanach Zjednoczonych) nie zostały wypracowane w Europie przez wierzących chrześcijan; co więcej, wymyślono je przeciwko chrześcijańskiemu objawieniu, ponieważ uosabiał je porządek jawnie niesprawiedliwy. Rany „ducha francuskiego" zagoiły się dzisiaj na tyle, by chrześcijańska nadzieja mogła te idee znów obdarzyć całkowitym zaufaniem, co podkreśla kardynał Lustiger: „te trzy słowa: Wolność, Równość, Braterstwo (...) winny odzyskać swą początkową doniosłość ewangeliczną i chrześcijańską. Naszym obowiązkiem jako wierzących, chrześcijan i katolików jest uczestnictwo w budowaniu Europy. I jest to, jak mi się zdaje, jedyny sposób przedstawiania tych wartości naszemu stuleciu – jedyny dla wszystkich mężczyzn, wszystkich kobiet, wierzących i niewierzących, chrześcijan i nie-chrześcijan, sposób dający im wiarygodną nadzieję na odnalezienie w tych wartościach normy dla rozumu i rękojmi zwycięstwa nad rozpaczą i niewiarą."[9]

Jednakże ponowne uznanie wartości europejskich, które są niezniszczalne (pomimo poważnych pęknięć) – jak godność osoby ludzkiej, poczucie sprawiedliwości i wolności, pilność w pracy, duch przedsiębiorczości, miłość rodzinna, szacunek dla życia, tolerancja, chęć współpracy i pragnienie pokoju – nie koresponduje w myśli Jana Pawła II z poczuciem jednorodności i tożsamości europejskiej, a wręcz przeciwnie: jedność „duchowa" Europy nie niweczy jej zróżnicowania. Papież jest na to szczególnie wyczulony, ponieważ jest Polakiem. Domaga się uznania niepowtarzalności każdego narodu Europy, a poza tym podwójnej europejskości, ustanowionej historycznie przez dwie ewangelizacje: łacińską i słowiańsko-bizantyńską.

W rzeczy samej, obecny Papież traktuje historyczny fakt zbiorowego

[8] Mont Chétif, październik 1986, DC, nr 1926, s. 89.
[9] *Nous avons rendez-vous avec l'Europe*, Edit. Mame, 1991, s. 155.

chrztu każdego europejskiego narodu, dokonującego się przez nawrócenie króla lub ewangelizację prowadzoną przez wielkiego świętego unifikatora, jako niezniszczalny akt duchowy, który sprawił, że lud stał się narodem. Poza rodziną i osobą europejski naród jest dla Papieża naturalną i najważniejszą wspólnotą, która tworzy więzi z Bogiem. Jest ciałem mistycznym, nie mającym nic wspólnego z naszą heglowską bądź doczesną koncepcją narodu, i w sposób oczywisty musi mieć związek z przeżytym przezeń doświadczeniem narodu polskiego, z którego Papież czyni rodzaj pozytywnego modelu. Pozbawiony państwowości, jedności terytorialnej i politycznej, naród polski kształtował się dzięki swej jedności kulturowej.

Z licznych wypowiedzi, jakie Papież poświęcił tej kwestii, wyłania się duchowa definicja narodu jako „zbiorowego dziedzictwa, które zobowiązuje spadkobierców"[10] przez własną kulturę pochodzenia religijnego, jaką ten naród rozwinął. Przekonanie to nie opuszcza Papieża w żadnym z krajów europejskich, które odwiedza i którym przypomina o ich sakralnych podstawach i wiecznym chrzcie. I jeśli Europa stanowi jedność, to dlatego, że kraje, które się na nią składają, zostały na wieki poświęcone, wbrew historycznym przemianom, jakie przyczyniły się do tymczasowego zapomnienia o jej duchowych korzeniach. Dla Jana Pawła II naród, podobnie jak Europa, jest nade wszystko rzeczywistością kulturową.

Co się zaś tyczy podwójnej „europejskości", nie jest już ona bez znaczenia w dziele rechrystianizacji Europy. Trzeba szanować i doceniać ducha każdego narodu, pamiętając także o podwójnym dziedzictwie dawnego katolicyzmu. W artykule, który kardynał Wojtyła napisał w roku 1978, zanim został Papieżem, przedstawiona jest jasno różnica – która i dla nas jest dość naturalna – między Europą zachodnią a wschodnią: „Proces podziału Europy na wschodnią i zachodnią podczas drugiego tysiąclecia, który przyczynił się do ukształtowania dwóch odmian »Europejczyków« w najszerszym tego słowa znaczeniu, znajduje wyjaśnienie we wpływach religijnych dwóch ośrodków usytuowanych na południowych krańcach Europy (...) Rzymu i Konstantynopola." Z początku ośrodki te kojarzyły się z pewnym podziałem administracyjnym ewangelizacji. Aluzje do tej dwojakiej europejskości są u Jana Pawła II szczególnie liczne; według niego historyczny podział na dwa Kościoły – katolicki i prawosławny – pozbawił Europę wzajemnych więzi, owocujących w poszanowaniu różnych, choć połączonych wspólną wiarą, tradycji kulturowych.[11]

Dostatecznie często używał Jan Paweł II wyrażenia dwa płuca Europy, aby obraz ten przedostał się do mediów. Mogłoby się niemalże wydawać, że u Jana Pawła II nie sposób wyobrazić sobie rechrystianizacji

[10] „Vita e Pensiero", lipiec–grudzień 1978, s. 165.

[11] W tym sensie, nie przesądzając o wyniku jego własnej analizy, Jan Paweł II nie powinien traktować z taką sympatią europejskiego protestantyzmu, ponieważ nie ma on takich źródeł i nie jest efektem kolektywnego chrztu narodowego. Podobnie jak inne „odległe" od europejskiej formy, byłby on zatem swego rodzaju odrzuceniem prawdy objawionej i przekazanej katolicyzmowi, formą, która zrodziła twierdzenia wiary heretyckiej. Sugestia ta jest tylko domniemaniem autorki artykułu.

Europy bez ponownego zjednoczenia tych dwóch europejskości dzięki prawdziwemu ekumenizmowi, albowiem Papież przywiązany jest szczególnie do dziedzictwa bizantyńskiego, uważając je za pierwotną formę katolicyzmu, która sprawiła, że Słowianie stali się chrześcijanami.

Okazując szacunek dla specyfiki chrześcijaństwa poddanego „inkulturacji" w każdym narodzie, Jan Paweł II usiłuje wyjaśnić, że szacunek dla tej specyfiki pochodzi stąd, iż jedność jest rzeczywista. Jego orędzie byłoby mniej więcej takie: „Szanujcie się wzajemnie, bogaćcie się korzystając ze swych różnic kulturowych, albowiem jesteście złączeni jedną wiarą." Jako fundament reewangelizacji Jan Paweł II wysuwa zatem na plan pierwszy rozpoznanie jedności Europy w jej i z jej podwójnym obliczem, co jest rzeczą co najmniej trudną dla naszych zachodnich umysłowości.

Na przykład w swym liście apostolskim *Egregia Virtutis* z 31 grudnia 1980 roku (a więc w początkach swojego pontyfikatu) stwierdza: „Można powiedzieć, że Europa jako całość jest owocem połączenia dwóch prądów tradycji chrześcijańskich. Święty Benedykt, który objął swym wpływem nie tylko Europę, głównie zachodnią i środkową (...), znajduje się w samym centrum tego prądu, który bierze swój początek w Rzymie, siedzibie następców Piotra. Święci bracia z Salonik (Cyryl i Metody) to zaznaczenie wkładu antycznej kultury greckiej, a następnie zasięgu promieniowania Kościoła Konstantynopolitańskiego i wschodniej tradycji, tak głęboko wpisanej w duchowość i kulturę tylu narodów i państw, dla których Cyryl i Metody są współpatronami Europy wraz ze świętym Benedyktem."[12] Relacja z życia i działalności świętych Cyryla i Metodego będzie więc sposobem podkreślenia, że w pewnym okresie historii Kościoła Wschód i Zachód żyły w pełnej łączności. W roku 1985 Papież ogłosił jubileusz świętych Cyryla i Metodego. W swojej końcowej homilii w dniu 14 października 1985 roku, powiedział (DC, nr 1908, s. 1154): „W tym wieku XX, kiedy Europa znajduje się na kontynencie podzielonym (...) świadomość jej jedności, której źródłem jest słowo Ewangelii, nabiera dla nas fundamentalnego znaczenia (...) W okresie ich misji Rzym i Konstantynopol nie były rozdzielone. Istniały różnice, ale nie podział. Pomiędzy dwiema częściami Kościoła, pomiędzy dwiema największymi tradycjami chrześcijaństwa, w których jedna wiara ucieleśniła się historycznie w sposób cudownie odmienny i komplementarny (...) nie było podziału. Apostołowie Słowian proklamowali Ewangelię w imię Kościoła niepodzielnego."

Zdaniem Jana Pawła II pojednanie z prawosławnymi ma pierwszorzędne znaczenie dla prawdziwej reewangelizacji, ponieważ pozwoli respektować we właściwy sposób tradycje kulturalne i przywróci tożsamość Europie zdefiniowanej przez jedność i pluralizm.

I tu także Jan Paweł II nie stroni od argumentacji: w jego jak najbardziej proroczej wizji religijnej przyszłości Europy jest pewna prze-

[12] DC, nr 1801, s. 110–111.

strzeń, która stanowi rzeczywiście miejsce newralgiczne, centrum zasilane przez dwa źródła europejskiego chrześcijaństwa, które w pierwszej kolejności przemieni wizję w rzeczywistość. Nie trzeba mieć wielkiej intuicji, by zorientować się, że chodzi tu o Europę Środkową, którą nasze zachodnioeuropejskie umysły pozostawiły na łasce dwóch wojen i ich konsekwencji.[13] Geograficznie obejmuje ona zdaniem Jana Pawła II dawne Cesarstwo Austro–Węgierskie i jego prowincję polską, w sumie 4 kraje: Austrię, Polskę, Czechosłowację i Węgry. Można tu dołączyć katolików słoweńskich, chorwackich, ukraińskich i Litwinów, ponieważ stanowią oni żywy ślad dawnej jedności „dwóch płuc Europy". Tak więc, gdy Jan Paweł II udał się do Austrii, przypomniał, że przez wieki była ona miejscem spływu ludów słowiańskich, romańskich i węgierskich, stając się tym samym uprzywilejowanym miejscem spotkania i wzajemnego zrozumienia Europy zachodniej i wschodniej.[14] Podobnie, mówiąc o Polsce, Jan Paweł II przypomina, iż jest ona najbardziej namacalnym przykładem tego, co pozostało w katolicyzmie zachodnim jako domieszka wschodnia: Polska była też często przezeń nazywana sercem Europy. W tysiąclecie chrztu świętego Włodzimierza, Wielkiego Księcia Kijowskiego, chrztu, którego następstwem było nawrócenie Rusi, Papież wysłał do chrześcijan ZSRR list apostolski *Euntes in mundum*[15] traktujący o jedności ich aktualnie podzielonej wiary: Kijów jest kolebką spotkania Wschodu i Zachodu i to właśnie stanowi o naglącej potrzebie ekumenizmu. W roku 1991, w czasie swej czwartej pielgrzymki do Polski, Papież pogłębił jeszcze bardziej orędzie skierowane do chrześcijan Europy Środkowej w świetle ich niedawnego wyzwolenia się z komunizmu, przenosząc na nich poniekąd pojęcie narodu wybranego: „Kultura europejska została ugruntowana w ciągu ostatnich dziesięcioleci przez męczenników ze Wschodu. Nie musimy wchodzić do Europy, ponieważ nigdy z niej nie wyszliśmy. To my sami stworzyliśmy tę Europę, okupiwszy to większymi cierpieniami niż ci, których model Europy pretenduje dziś do wyłączności."

Ta improwizowana wypowiedź pokazuje dosyć wyraźnie, że w oczach Papieża Europa Środkowa ma do spełnienia opatrznościową misję, polegającą na odnowieniu chrześcijańskich podstaw Europy, ponieważ przez swoje cierpienia pod jarzmem komunizmu zachowała swą wiarę: to właśnie ta wiara spowodowała upadek komunizmu w Polsce, zachowując w polskim społeczeństwie nienaruszoną spoistość. W czasie swej czwartej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1991 roku Papież stale apelował do Polaków, aby „jako pierwsi rozpoczęli ponownie moralne i chrześcijańskie zdobywanie Europy".

---

[13] Czemu Jan Paweł II nie zaprzecza. W cytowanym już artykule w „Vita e Pensiero", z 1978 roku, pisze na s. 16: „jestem przekonany, że istniejąca od 30 lat separacja dwóch części Europy wyeliminowała w pewnym sensie swoisty charakter Europy Środkowej z utartego sposobu myślenia i wyrażania się".

[14] *Przemówienie na nieszporach europejskich*, Wiedeń, wrzesień 1983, DC, nr 1960, ss. 917–920. Por. także przemówienie w katedrze wiedeńskiej, 23 VI 1988: „Austria świadoma jest tego, iż dzięki swemu zadaniu i przeznaczeniu stanowi most w sercu Europy."

[15] Datowany z 25 stycznia 1988, lecz opublikowany 22 marca 1988, DC, nr 1960, ss. 383–390.

Trzeba podkreślić, że ta d e c e n t r a l i s t y c z n a – w porównaniu z naszą – wizja Europy, jaką proponuje Papież, sprawia, iż nie uważa on europejskiej konstrukcji i obecnych instytucji Wspólnoty za tak znaczące, jak mogą być uznane przez nas, mieszkańców krajów Europy zachodniej.

Zresztą jego rozumienie instytucji przeszło ewolucję: po koncepcji czysto instrumentalnej[16], począwszy od roku 1989 Papież przyjmuje bardziej powściągliwy ton, przypominając Europejczykom ze Wschodu, że ewentualne przystąpienie do Wspólnoty nie jest dla nich ani *panaceum*, ani zaszczytem, lecz niemal prawem: „I tutaj, i poza krajem podkreśla się ustawicznie, że musicie wejść do Europy", mówi Papież do Polaków, zaś w niedzielę 9 czerwca 1991 roku, w obliczu półmilionej rzeszy wiernych, nazywa tę ideę „upokarzającą", ponieważ Polska nigdy z Europy nie wyszła: „jako Biskup Rzymu protestuję przeciwko nazywaniu Europy Europą zachodnią przez tych, którzy przywłaszczają sobie patent na europejskość". W kwietniu 1990 roku, w Pradze, Papież nie wahał się również oznajmić, że rozwój gospodarczy to nie wszystko i że nie o to chodzi, by Zachód „połknął" Wschód, narzucając mu prócz swoich struktur ekonomicznych także swoje braki etyczne.

Wiele cytatów, między innymi słynna wypowiedź o Europie „od Atlantyku po Ural", wskazuje, że w oczach Jana Pawła II Europa nie pokrywa się wcale z dwunastoma państwami EWG i że tożsamość europejska mogłaby być faktem, gdyby nawet ta wspólnota nie istniała.

W rezultacie, nie jest bez znaczenia fakt, że Papież zwołał specjalny synod biskupów europejskich poświęcony ewangelizacji Europy właśnie w czasie swej błyskawicznej pielgrzymki (36 godzin w kwietniu 1990 roku) do Czechosłowacji, pielgrzymki, którą sam nazwał cudem. W obliczu upadku struktur katolickich na Wschodzie, należało przystąpić do *aggiornamento* – „wypracować starannie przejrzyste projekty i opracować długoterminowe plany pastoralne", albowiem, o czym przekonany jest Papież, właśnie z tej części Europy przyjdzie ocalenie kontynentu.

[16] Papież złożył dwie wizyty w instytucjach europejskich, jedną w 1979, drugą, bardziej znaczącą, w 1988 roku. Sens jego przemówienia do Przewodniczącego Parlamentu w kwietniu 1979 roku (DC nr 1763, s. 432) jest bardzo jasny: „instytucje Wspólnoty są zawsze ważnymi instrumentami, z pewnością, jednakże wykonują płodną pracę tylko wówczas, gdy w centrum swych zajęć stawiają człowieka w całej jego integralności. Instytucje same przez się nigdy nie stworzą Europy, stworzą ją ludzie." Papież ostrzegał Emilio Colombo, ówczesnego Przewodniczącego, przed „stworzeniem struktur teoretycznych", które nie brałyby pod uwagę prawa danych narodów do suwerennego samookreślenia. Od 1989 roku ostrzeżenie to zyskuje na precyzji: Papież odrzuca „nowy dualizm Europy bogatych i biednych", nie godząc się także na uchwycenie Europy w pozłacane kleszcze wymyślonych struktur jej integracji ponad rzeczywistościami narodowymi. Suwerenność narodów jest gwarancją ich tożsamości. Tę samą ideę podejmuje synod Biskupów Europy w 1991 roku. „Narody są żywymi organizmami kulturowymi (...), różnice narodowe nie powinny zatem ulec zatarciu. Przeciwnie, powinniśmy ich strzec i rozwijać je jako historyczną podstawę europejskiej solidarności." W kręgach katolickich wypowiedź ta stanowi nowość w porównaniu z okresem bezpośrednio powojennym, kiedy to osoby odpowiedzialne głosiły surowe potępienie nacjonalizmów, proponując taką konstrukcję Europy zachodniej, która byłaby ograniczona do Szóstki oraz jej bezpośrednich sąsiadów. Taka była wizja Piusa XII.

• Działania i reakcje

Myśl Papieża o Europie jest zatem konieczna dla zrozumienia, dlaczego Kościół jako całość „porwał się" na reewangelizację. Celem jest rozniecenie na nowo pod zgliszczami wiecznego ognia chrześcijańskiego ducha, danego każdemu narodowi przez chrzest. Jest to projekt, którego wzniosłość w punkcie wyjścia może wzbudzić w nas sarkazm lub sceptycyzm, tym bardziej, że koncentruje się on przede wszystkim na Wschodzie, natomiast Europejczycy z Zachodu, jak wszystkie społeczności zamożne, nie mają, wbrew temu, co mówią, zbyt wygórowanego zdania o społeczeństwach ubogich, nie mówiąc już o konfliktach ideologicznych, które owa „Papastrojka–Rekonkwista" rozbudzi zapewne także wśród intelektualistów.

W istocie, od roku 1989 obserwujemy przyspieszenie działalności Kościoła katolickiego w sferze europejskiego duszpasterstwa. W pierwszym dziesięcioleciu Kościół wykonał podziemną pracę na Wschodzie, której zasięg dostrzeżono w obliczu klęski reżimów totalitarnych – czego jednak Zachód wówczas nie podejrzewał. W tymże dziesięcioleciu Kościół realizował ukrytą – słabo przekazywaną przez media – pracę mającą na celu intensyfikację obiegu informacji i budzenie wrażliwości ludzi Kościoła we wszystkich krajach Europy. Jako priorytet Jan Paweł II powierzył Radzie Konferencji Biskupów Europy (C.C.E.E.), zwołanej po raz pierwszy przez Pawła VI w dniu 25 marca 1971 roku, misję reewangelizacji Europy począwszy od 19 grudnia roku 1978: „Przywiązuję wielką wagę do obrad plenarnych waszej Rady (...), w której uczestniczą biskupi delegowani przez każdą z konferencji biskupów kontynentu europejskiego (...) Współpraca ta polega na regularnej wymianie informacji (...) skłania nas także do wspólnego przyjęcia obowiązków, które uzyskują wymiar europejski."

Rada ta, na której spoczywa obowiązek organizowania sympozjów, obraduje co 2–3 lata nad jakimś szczególnym zagadnieniem ewangelizacji; piąte sympozjum w roku 1982 zatytułowane było: *Odpowiedzialność kolegialna biskupów i konferencji episkopatów Europy w dziele ewangelizacji kontynentu.* Szóste, w roku 1985, traktowało o sekularyzacji i ewangelizacji; siódme, w październiku 1989, oceniało współczesne postawy wobec narodzin i śmierci jako wyzwanie dla ewangelizacji[17]. Dzięki osobistemu udziałowi biskupów, dzięki kontaktom i przyjaźniom, jakie zawiązali, wymianie dokumentów, pomocy materialnej dla będących w trudnej sytuacji Kościołów, dzięki partnerstwu diecezji – sympozja te, jeszcze przed upadkiem komunizmu, zbliżyły biskupów Kościoła katolickiego w Europie.

Zresztą Rada zbierała się również na konferencjach co 2–3 lata, publikując okazjonalne orędzia. W roku 1980 w Subiaco, z okazji jubileu-

[17] W roku 1991 C.C.E.E. opublikowała w wyd. Cerf kompilację z owych sympozjów, zatytułowaną *Biskupi Europy i nowa ewangelizacja*, ze wstępem kardynała Martiniego, o objętości 521 stron. Na temat pracy dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej na rzecz powrotu Europy do jej wartości zob. Jean i Blandine Chelini, *L'Eglise de Jean-Paul II face à l'Europe*, Nouvelle Cité 1989, ss. 99–120.

szu 1500-lecia urodzin świętego Benedykta, ogłoszono deklarację *O odpowiedzialności chrześcijan za teraźniejszość i przyszłość Europy*; w roku 1983 w Zagrzebiu – o pokoju i rozbrojeniu, w roku 1986 w Warszawie – o duszpasterstwie turystycznym, wolnym czasie i również o pokoju; w roku 1987 opublikowany został list Przewodniczących Konferencji Episkopatów do katolików Europy.

Wraz z wielką „rewolucją na Wschodzie" Papież postanowił zintensyfikować jeszcze bardziej pracę Rady zwołując – jak widzieliśmy – z Velehradu, sanktuarium Cyryla i Metodego na Morawach, zgromadzenie specjalne synodu biskupów Europy na 22 kwietnia 1990 roku; raz jeszcze zgromadzenie to miało na celu nie tyle wspomaganie Papieża w określeniu konkretnych aspektów życia kościelnego, lecz miało być raczej okazją do wymiany myśli między biskupami Wschodu i Zachodu. Synod ten, trwający od 28 listopada do 14 grudnia 1991 roku, stworzył możliwość rzeczywistej pracy nad przyswojeniem przez biskupów myśli Jana Pawła II. Ukazały się dwie publikacje[18], które ukazują zbieżność dyskusji i orientacji w kwestii ewangelizacji Europy, to znaczy europejskiego kryzysu, chrześcijańskiej tożsamości Europy i przywrócenia wartości europejskich.

Papież utworzył także strukturę „wspólnotową", Komisję Biskupów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), która jednoczy konferencje biskupów krajów EWG. Jej praca polega właśnie na przedstawieniu wizji celów wspólnoty poszerzonej o zagadnienia moralne, na wywieraniu nacisku na to, aby na przykład katolicy uczestniczyli aktywnie w wyborach i stali się silnym *lobby* (czy termin ten należy do języka pontyfikalnego?).[19] Komisja angażuje się w rozwiązywanie problemów stojących przed Kościołami w Europie: kwestii migracji, turystyki, mediów, ubóstwa, bioetyki, etyki społecznej, nauczania i kultury. I tak, w Rzymie w roku 1982 dyskutowano trzy serie zagadnień, którymi zajmują się instytucje europejskie: kwestie polityki rodzinnej, bezrobocia, demografii i kultury. W roku 1984 Komisja opublikowała orędzie z okazji wyborów europejskich: *Dlaczego Europa?*[20]. W tym samym roku przesłała pełny zestaw swoich wypowiedzi na temat manipulacji genetycznych. W roku 1985, z okazji przystąpienia Hiszpanii i Portugalii do Wspólnoty, przesłała list do przewodniczących konferencji episkopatów tych dwóch krajów, poświęcony ich wspólnocie kościelnej[21], ci zaś ze swej strony opublikowali wypowiedzi pasterskie o jedności europejskiej.

I wreszcie, Komisja usiłuje być źródłem informacji i opinii dla EWG i utrzymuje z nią możliwie wiele kontaktów: w roku 1985 spotyka się z Jacques Delorsem, a w latach 1985, 1986, 1987 bierze udział we wspólnych debatach publicznych z europejskimi parlamentarzystami... Można powiedzieć, że pielgrzymka Jana Pawła II do Alzacji w roku 1988

[18] *Chrześcijaństwo i kultura w Europie, kolokwium presynodalne, Watykan 28–31 października 1991*, Mame, 1992, ss. 248 *Ku nowej Europie, synod specjalny, Rzym 1991*, Cerf, 1992, s. 307.
[19] Przegląd „Objectif Europe", nr 3, grudzień 1978.
[20] SIPECA, nr 20, maj 1984.
[21] DC 1985, nr 1896, s. 54.

była momentem „konsekracji" dla Komisji, która pomogła przygotować wizytę Papieża w Parlamencie europejskim, jak również w Radzie Europy. To właśnie dzięki jej pośrednictwu mógł on przekazać swoje orędzie o jedności Europy dzięki chrześcijaństwu i naglącej potrzebie powrotu Europejczyków do podstaw własnej tożsamości. Jacques Delors zrozumiał to orędzie bardzo dobrze, chociaż nie podziela jego treści[22]. Od roku 1989 prace Komisji skoncentrowały się na przyjęciu do wspólnoty Europy wschodniej, przez wywieranie nacisku na różne instytucje w celu uzyskania hojniejszej pomocy w imię „etyki europejskiej". Komisja przekazuje wypowiedzi Papieża, który nie traci okazji, by domagać się dla Wschodu miejsca we wspólnocie[23], przy czym od roku 1991, czyli od początku wojny w byłej Jugosławii żądanie to przybiera bardziej dramatyczny ton; i tak, w styczniu 1992 roku, w obliczu nieskuteczności działań instytucji, Papież powiedział do korpusu dyplomatycznego, który przybył, by złożyć mu życzenia: „Europejczycy uratują się wspólnie albo wspólnie zginą."

Można rzec, iż obecnie hierarchia katolicka zna doskonale ewangeliczne intencje Jana Pawła II wobec Europy. Wszelako inne Kościoły chrześcijańskie Europy znają je odtąd dobrze dzięki współpracy Rady i Komisji z Konferencją Kościołów Europy, która grupuje 118 Kościołów niekatolickich, promując rzeczywisty postęp ekumenizmu jako świadectwo jedności europejskiej. Rada i Konferencja zorganizowały także europejskie zgromadzenie ekumeniczne w Bazylei w roku 1989, które poświęcone było tym zagadnieniom. Również dzięki tej współpracy Papież, przybywając do Francji i Skandynawii w 1989 roku, spotkał się z krajowymi członkami Konferencji i nie ustaje w przekazywaniu myśli (jak na przykład w momencie tysiąclecia chrztu Rusi), iż trzeba odtworzyć „całodzianą suknię Chrystusa".

Jednakże reewangelizację Europy rozpoczął Jan Paweł II nie tylko dzięki instytucjom kolegialnym. Istnieją wszak dwa inne, i to bardziej widoczne, kierunki działania, które przyjęto i które są najbardziej znane dlatego, że uderzają w dwie bardzo czułe struny na Zachodzie, a mianowicie w politykę i masowe ruchy.

W rzeczy samej, Papież dokonał, zwłaszcza od roku 1989, ważnych posunięć dyplomatycznych, wykorzystując je zresztą do wymiany niektórych ważnych osobistości Stolicy Apostolskiej i hierarchii europejskiej; zwiększył też ilość swych podróży europejskich szeroko komentowanych przez media, i to w taki sposób, że ogół wie odtąd dobrze, iż Papież „ma pewną ideę Europy", której przesłanie zrozumiała w każdym razie europejska młodzież chrześcijańska.

Z dyplomatycznego punktu widzenia okres 1989–1993 obfitował we wstrząsy korzystne dla Stolicy Apostolskiej, która dokonała gruntownej przemiany w stosunkach ze Wschodem. Okres ten zdominowany był przez

[22] *Jacques Delors i europejskie orędzie Jana Pawła II*, „Le Monde", 11 X 1988.
[23] *Papież apeluje do poczucia solidarności Europy z krajami Wschodu*, „Le Monde", 27 XII 1985.

wizytę w Rzymie Michaiła Gorbaczowa, którą poprzedził i po której nastąpił prawdziwy balet dyplomatyczny, doprowadzający do uznania statusu grekokatolików ukraińskich, przyłączonych siłą do prawosławia w 1945 roku. Stolica Apostolska odnowiła stosunki dyplomatyczne z Polską w październiku 1989 roku, a jesienią zawalił się mur berliński; Czechosłowacja wybrała nowego prezydenta, Vaclava Havla, który uzyskał błogosławieństwo kardynała Tomaška... W kwietniu 1990 roku Papież zadeklarował „zrozumienie dla aspiracji Litwinów" i w tym samym roku, w grudniu, rozstał się ze swym wiernym sekretarzem Stanu, kardynałem Agostino Casarolim, człowiekiem od *Ostpolitik*, by zastąpić go przez monsignore Angelo Sodano: oto znak czasu. Następuje nowa faza *Ostpolitik*: frustracje jałtańskie i podział kontynentu na dwie części – to tematy, których nie formułuje się już w terminach politycznych, lecz kulturowych, historycznych i moralnych: monsignore Tauran został obarczony polityką zagraniczną Stolicy Apostolskiej, którą reprezentował często na konferencjach międzynarodowych. W październiku 1991 roku pojawił się nowy znak: Jan Paweł II mianował kardynała Lustigera przewodniczącym-delegatem Synodu Biskupów Europy.

W roku 1991 Stolica Apostolska uznała kraje bałtyckie, Węgry i Czechosłowację, w styczniu 1992 roku – Rosję, lecz także Chorwację i Słowenię. W kwietniu 1993 roku Papież postawił na czele Rady nowego przewodniczącego, zastępując nim kardynała Martiniego: i ten wybór nie był bez znaczenia; chodzi bowiem o arcybiskupa Vlka, przez lat siedemnaście zmywacza okien, nowego arcybiskupa Pragi; dwoma wiceprzewodniczącymi są Niemiec i Węgier.

Wszystkie te przemiany dyplomatyczne i nominacje w Stolicy Apostolskiej i gdzie indziej wskazują, w jak dużym stopniu Papież przeświadczony jest o tym, że ewangelizacja przyjdzie z Europy Wschodniej wraz z ludźmi oddanymi sprawie. Ale jest także przekonany, że zmiany te są zaledwie początkiem. W czasie nominacji arcybiskupa Vlka na przewodniczącego Rady Jan Paweł II wyjaśnił, że należałoby przystąpić do kolejnych przekształceń tego organizmu i jego statutów, aby jaśniej przedstawić cele i bardziej zbliżyć do siebie orientacje. Tak więc rola Rady zostanie wzmocniona[24].

Obok tej wschodniej „strategii" Papież lansuje swój ideał Europy w czasie swoich podróży. Od początku pontyfikatu odbył blisko dwadzieścia pielgrzymek apostolskich po kontynencie. Od roku 1988 podróżował do Francji, Skandynawii, Austrii i Czechosłowacji (była to chwila wielkiego tryumfu, prasa pisała o Świętej Praskiej Wiośnie, Rewolucji Chrześcijańskiej, Krzyżowcu w Pradze itd...), na Węgry, do Portugalii, Hiszpanii, Albanii... Każda zmiana miejsca jest okazją do przypomnienia o duchowym odrodzeniu Europy, co szeroko komentuje prasa. Także w czasie swej podróży do Hiszpanii w sierpniu 1989 roku, w Compostelli, tradycyjnym

[24] „La Croix", 17 kwietnia 1993.

miejscu pielgrzymek do grobu świętego Jakuba, Papież „zainaugurował" nowe spotkanie z młodzieżą europejską, poświęcone szczególnie reewangelizacji Europy. Wybór miejsca jest co najmniej symboliczny, podobnie jak forma spotkania, zgodnie z formułą Papieża: „Europa narodziła się w pielgrzymowaniu". W sierpniu 1989 roku 300 000 młodych ludzi zgromadziło się w Compostelli z okazji Światowego Dnia Młodzieży, który w roku 1993 miał miejsce w Denver, w Stanach Zjednoczonych. Od tego czasu Compostella jest miejscem licznych pielgrzymek z okazji Wniebowzięcia odbywanych przez młodzież z całej Europy, młodzież nazywaną przez Papieża „zaczynem". Młodzi chrześcijanie mobilizują więc swoje siły do reewangelizacji: we Francji wspomaga ich świeckie Stowarzyszenie Młodych Służb Chrześcijańskich, które organizuje pielgrzymki do Compostelli; w roku 1989 opublikowało ono przewodnik dla pielgrzymów, (drugi zaś w 1991, Sarment–Fayard), podejmujący myśl Papieża i przypominający historię tej pielgrzymki, a zatytułowany – *Posłannictwo: chrześcijańska przyszłość Europy*.

Zresztą w dziedzinie formacji i współpracy w dziele reewangelizacji ujawnia się niezwykła mobilizacja wszystkich organizacji świeckich katolików, nie mówiąc już o organizacjach kapłanów i zakonników Europy – od Rady Komisji Kapłańskich Europy i Unii Europejskich Konferencji wyższych przełożonych, aby formować i uczestniczyć w reewangelizacji. Europejskie Forum Świeckich („krajowe komitety apostolstwa świeckich"), które w roku 1980 powołane zostały przez Jana Pawła II do „tworzenia Europy jutra"[25], zbiera się co dwa lata i rozważa ustalone tematy: w roku 1982 w Niderlandach debatowało nad „szczególną odpowiedzialnością katolików świeckich w zsekularyzowanej kulturze i społeczeństwie", w roku 1984 w Irlandii nad edukacją i pokojem, w roku 1986 w Paryżu nad „rolą świeckich w ewangelizacji Europy" itd... Pracują nad tym również młodzieżowe organizacje skautów, studentów, rolników. I wreszcie, na zakończenie tego szybkiego przeglądu, wspomnieć wypada o działalności takich europejskich świeckich ruchów ekumenicznych, jak sobór młodzieży europejskiej, który zbiera się każdego roku z inicjatywy wspólnoty Taizé, lub Rada Ekumeniczna Młodzieży w Europie.

A zatem ewangelizacja w Europie, chociaż są to dopiero jej początki, rozpoczęła się już wśród oddanych jej chrześcijan. Zaczyna także wzbudzać reakcje, ponieważ staje się bardziej widoczna niż w latach 80. Reakcje te możemy odczytać w wielkiej ilości artykułów publikowanych na ten temat w rozmaitych czasopismach, które relacjonują podróże Papieża. Możemy się też z nimi zapoznać w licznych książkach, artykułach i rozprawach, publikowanych na ten temat od roku 1989. Przytoczyliśmy kilka przykładów prac wydanych we Francji przez duchownych lub organizacje wyznaniowe. Ale spotykamy się także z badaniami niewyznaniowymi, które analizują przede wszystkim zagadnienie tożsamości Europy i w mniejszym lub więk-

[25] *Orędzie Jana Pawła II do Zgromadzenia Forum w Madrycie, 6–10 lipca 1980*, DC nr 1795, s. 978.

szym stopniu pozostają pod wpływem rozważań Jana Pawła II, nawet gdy je krytykują, jak w pracy pod redakcją René Luneau: *Marzenie z Compostelli, czyli ku odbudowie Chrześcijańskiej Europy* (Centurion, 1985); jest to seria pobudzających artykułów na temat tego wyzwania, napisanych przez znanych i krytycznych autorów. Liczne rozprawy, prace i artykuły rozważają także problemy Kościoła i Europy po roku 1989, w epoce pokomunistycznej, w świetle konfliktu bałkańskiego, o którym niestrudzenie przypomina Papież. Badania te towarzyszą rzeczywistemu wysiłkowi promocji kultury europejskiej przez instytucje polityczne: we Francji, na przykład, odbywa się w roku 1989 konferencja Ministerstwa Spraw Zagranicznych; w tym samym roku w Blois ma miejsce spotkanie ministrów kultury krajów EWG z setką intelektualistów ze Wschodu, poświęcone kulturze wielkiej Europy, zaś w roku 1990 spotkanie studentów z Misji Studenckiej, które zapoczątkowało program „Tempus" Wspólnoty Gospodarczej.

W maju 1990 „Forum de la Croix Evénement", traktujące o relacjach „Wschód–Zachód" w kontekście „przyszłych wartości", podsumowane zostało przez Paula Ricoeura takimi słowami: „w moim przekonaniu, zakorzenienie polityki w etyce zdominuje przyszłe dziesięciolecia" – co współbrzmi z myślą Jean-Marie Domenacha zawartą w jego książce *Europe, le Défi culturel* (Découverte, 1990). Instytut prawa w Aix-en-Provence poświęcił swoje dwie kolejne konferencje międzynarodowe (1991 i 1992) *Roli Kościołów w wyzwoleniu krajów Wschodu*, a także *Kościołom i budowaniu Europy*.

Niebawem wejdziemy więc w najważniejszą fazę owej refleksji, w fazę debat pełnych sprzeczności i sprzeciwów, nie mówiąc już o gigantycznych trudnościach, jakie napotka reewangelizacja w praktyce...

Podsumowując: czyż zamysł Jana Pawła II w stosunku do Europy może być urzeczywistniony, jeśli będąc człowiekiem wierzącym nie weźmie się pod uwagę Opatrzności? W żaden sposób nie można być tego pewnym. Przede wszystkim, Europie zachodniej potrzeba wiele czasu, by przekonać intelektualistów, iż nie jest to powrót obskurantyzmu i – co więcej – trzeba mieć czas na ukształtowanie pokoleń myślicieli nie żywiących *a priori* niechęci do myśli, która nie postuluje relatywizmu jako kryterium wiarygodności.

Czy mamy cały ten czas do dyspozycji?

I wreszcie, niezbędna jest prawdziwie prorocza przenikliwość, by sądzić, że Europa Wschodnia zdolna jest wynaleźć model odrodzonego społeczeństwa chrześcijańskiego. W rzeczywistości Wschód wystawiony jest dzisiaj na pokusę przejmowania z Zachodu wszelkich form życia gospodarczego i kulturalnego.[26]

Cóż sądzić o tym, że w Polsce, przedstawianej przez Papieża jako wzór

[26] Zob. artykuł Adama Zagajewskiego w „Libération" z 27 listopada 1991: „w krajach tych pragnie się kultu bez ograniczeń w świecie cywilizacji zachodniej (...) Obyśmy tylko wraz z tymi wszystkimi zmianami nie utracili naszej jedynej i niepowtarzalnej tożsamości, naszego bogactwa i naszej pamięci."

duchowej opozycji, dokonuje się statystycznie tyleż aborcji, co we Francji? Nie jest też pozbawiona podstaw taka idea współczesności, zgodnie z którą nacjonalizm Wschodu w sposób groźny wypełnia pustkę duchową w umysłach ludzi, karmionych przez lat 40 z komunistycznego koryta. Wojna na Bałkanach nie jest przykładem ani dla Wschodu, ani dla Zachodu; przykładem, który mógłby umocnić Wschód w przekonaniu o jego misji odnowy, a Zachód w jego pragnieniu otwarcia się na doświadczenia życia wewnętrznego Europy środkowej. W książce Diany Pinto, *Blues posttotalitaire*, opublikowanej w 1991 roku, pewien polski pisarz porównuje w czasie krakowskiej konferencji o demokracji „dawną dumę z przynależności do uduchowionej i uciskanej Europy środkowej z powszednim doświadczeniem mizerii Europy opóźnionej w rozwoju – tego symbolicznego żebraka z dwunastogwiaździstego dworu..." Jesteśmy bliżsi chaosu niż odrodzenia.

To, co zostało powiedziane, opiera się na konkretnych konstatacjach i nie przestaje pobudzać do dyskusji. Można jednak wysunąć argument odwrotny, w myśl którego Europa, z historycznego punktu widzenia, zawsze wydobywała się z powodzeniem z otchłani. Czyż, patrząc na to po ludzku, można było mieć nadzieję na gospodarczą rekonstrukcję Zachodu w roku 1945 i na klęskę w 1989 roku komunizmu odziedziczonego po zimnej wojnie? Dzieje Europy to historia Feniksa, legendarnego ptaka z mitologii greckiej, który odradza się ze swych popiołów. Ta wybitnie kulturowa zdolność Europejczyków może się całkowicie skoncentrować na ich wewnętrznej odnowie. Wszędzie, niczym prąd powietrza wywołany przez kryzys ideologii, pojawia się ów tak często poruszany temat, którego rozwinięcia zaoszczędzimy sobie tutaj. W obecnym stanie rzeczy możemy jedynie stwierdzić, że walka Kościoła o Europę dopiero się rozpoczęła.

Blandine Chelini-Pont
tłum. Wojciech Buchner

BLANDINE CHELINI-PONT, historyk Kościoła, autorka publikacji o Janie Pawle II i ewangelizacji Europy. Mieszka we Francji.

PYTANIA DO EUROPY

Przed przeszło rokiem Fundacja „Polska w Europie" zorganizowała w Warszawie jednodniowe sympozjum poświęcone próbie zrozumienia Europy – uchwycenia jej cech charakterystycznych, aktualnych zagrożeń i zadań w obliczu rozwijającego się, choć z trudem, procesu jej integracji. Dwa głosy z tego sympozjum – Barbary Skargi i Andrzeja Drawicza – zostały wydrukowane w „Znaku" w ramach zestawu tekstów dotyczących trudności i szans dialogu między Wschodem i Zachodem („Znak" nr 464). Obecnie publikujemy trzy kolejne głosy (Stefana Swieżawskiego, Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP i Stefana Wilkanowicza). Trzeba jednak przypomnieć pozostałe, bynajmniej nie tracące aktualności.

Jak określić Europę? Zadanie to wydaje się karkołomne, niemniej trzeba próbować, co chwila napotykając na sprzeczności i różnice, zdające się unieważniać jakąś jej jedność.

Geograficzne granice Europy są ustalone, ale nie pokrywają się z kulturowymi. Ale i z geografią różnie bywało – do XVIII wieku wschodnią granicę Europy stanowił Don. A różnice kulturowe były znacznie większe niż dzisiaj. W tej Europie byli Grecy i Lapończycy, a także Irlandczycy, których Anglicy uważali ówcześnie za dzikich, podobnie jak Szkotów. A mimo to istniało jakieś poczucie wspólnoty – dla wielu było to po prostu chrześcijaństwo, choć rozdarte. „Europejskość" była postrzegana jako odróżniająca się od „barbarzyństwa", choćby kulturowo wysublimowanego (np. Turcja). Potem obowiązki barbarzyńskiego wroga zaczęła pełnić sowiecka Rosja, a europejskość ograniczono do Zachodu, do którego przyłączono właśnie Turcję... Dziś zaś Serbowie są przekonani, że to tylko oni rozpaczliwie bronią Europy przed zalewem islamskiego barbarzyństwa.

A Rosja? Nie jest jasna jej autodefinicja, nie może się oddzielić od Azji, jest zatem jakąś Euroazją. Względne są tu również pojęcia Wschodu i Zachodu, być może zachodnie części Rosji są Europą Środkową? (Andrzej Drawicz).

Różnie próbowano określać europejską specyfikę. Była już mowa o chrześcijaństwie (a w przeszłości ograniczano je niekiedy do chrześcijaństwa związanego z papiestwem). Ale przypominano także o obecności Żydów w Europie i ich wkładzie w europejską kulturę, o dwuznaczności ich miejsca – traktowano ich bądź jako obywateli Europy, bądź jako obcy element (Jan Garewicz, Krzysztof Przecławski).

Zwracano uwagę na stanową strukturę europejskich społeczeństw i samorząd miast (Antoni Mączak), ale równocześnie na bezustanną walkę ze

stanowym systemem, będącym jakimś wyrazem hierarchicznego uporządkowania świata (Jacek Szymanderski).

Najwięcej uwagi poświęcono europejskiej kulturze, składającej się z tak różnych kultur narodowych, których suma czy synteza tworzy jakąś nową jakość (Antonina Kłoskowska). Kultura ta jest intelektualna i antropocentryczna, cechuje ją jedność wiedzy i uniwersalność idei (Barbara Skarga). Przenika ją racjonalizm, logiczne uporządkowanie różnych dziedzin wiedzy i życia, jest pewną uniwersalną formą racjonalnego myślenia i pewną postacią ogólnoludzkiej solidarności (Andrzej Grzegorczyk). Cechuje ją połączenie ogromnej wyobraźni z samodyscypliną – co uwidocznia się wyraźnie w europejskiej sztuce – a zatem ma ona zdolność do samoograniczania się i samowychowania (Jacek Woźniakowski). Europejskie dziedzictwo jest bardzo zróżnicowane, także aksjologicznie, są w nim wielkie wartości i wielkie nikczemności. Jest w nim także nurt sceptyczny, ciągły samokrytycyzm – to coś rdzennie europejskiego i bardzo wartościowego (Jerzy Jedlicki).

Było rzeczą oczywistą, że kulturze tej grożą dziś poważne niebezpieczeństwa. Jej racjonalizm prowadzi do zaborczości rozumu, który dąży do totalnej władzy, a równocześnie staje się poniekąd niewolnikiem techniki, którą stworzył (Barbara Skarga). Kulturowe pęknięcie między Wschodem a Zachodem, spowodowane przez komunizm, stwarza wielkie trudności we wzajemnym rozumieniu się – zwłaszcza Wschód utracił zdolność rozumienia Zachodu, mamy zatem kryzys świadomości europejskiej (Andrzej Drawicz). A równocześnie kulturze europejskiej grozi inwazja amerykańskiej kultury masowej (Antonina Kłoskowska).

Ogromnie przyspieszony rytm zmian niszczy kulturę, nasze przyzwyczajenia i wartości, nasze poczucie bezpieczeństwa. Równocześnie zaostrza się współzawodnictwo, powstają i będą powstawały nowe konflikty. W stanie zagrożenia i dezorientacji narastają postawy fundamentalistyczne, wzrasta agresywność. Słabnięcie religii, która daje orientację i sens, wzmacnia te procesy (Andrzej Wielowieyski). W czasie szybkich przemian i dezorientacji zachowania ludzkie – także w dziedzinie polityki – stają się nieprzewidywalne. I – co może ważniejsze – zaczyna się zatracać osobowa ciągłość życiorysu człowieka, życie rozpada się na osobne fragmenty, z zewnątrz sterowane. Wytwarza się coś w rodzaju kultury orgiastycznej, żyje się od przeżycia do przeżycia. Zachwiane zostaje również przeświadczenie, że przez dobre życie można uzyskać nagrodę. W sumie: dezorientacja i nieprzewidywalność rosną (Jacek Szymanderski).

Zagrożeniem może być także „wodospad informacji", który wprawdzie wywołuje wzrost poczucia bezpieczeństwa, bo „wszyscy wiedzą wszystko o wszystkich" (co nie znaczy, że otrzymywane informacje rozumieją), ale równocześnie następuje utrata prywatności (Andrzej Hausbrandt).

Europa przestała być atrakcyjna, bo zabrakło idei porywającej. Prawa człowieka nie wystarczą, bo stały sie one ideologią maskującą niezdolność do ponoszenia ofiar (wszystko poświęcić, aby uniknąć cierpienia) – sytuacja w byłej Jugosławii ujawnia kryzys istoty europejskości (Adam Strzembosz).

Europejska kultura gospodarcza traci zmysł strategiczny i spoistość działania, przegra w konfrontacji z Dalekim Wschodem, z „konfucjanizacją" globalnej gospodarki (Antoni Kukliński). Równocześnie z tegoż Dalekiego Wschodu płyną idee prowadzące do nowej utopii zdobywania zbawienia własnymi siłami, idee o zabarwieniu gnostycko-magicznym, zastępujące mit nauki (Halina Bortnowska), zaś chrześcijaństwo nie zaspokaja szeregu duchowych i religijnych potrzeb ludzi, zastępuje je New Age. Równocześnie narasta konflikt pomiędzy wolnością a autorytetem – najważniejszy problem europejskiej kultury (Krzysztof Dorosz).

Chrześcijaństwo przestało być apostolskie, chociaż ochrzciło znaczną część świata – ale dokonało tego przy pomocy kleru, a nie całego Ludu Bożego, to zaś już nie wystarcza (Andrzej Wielowieyski).

Mamy więc imponujący katalog zagrożeń, z konieczności bardzo skrótowo przedstawiony (za wynikające stąd uproszczenia i wyostrzenia przepraszam). Jego zaletą jest wielość punktów widzenia, która jednak nie prowadzi do obezwładniającego chaosu (dla niektórych wydaje się on istotą kryzysu), lecz raczej do dostrzegania związków pomiędzy różnymi zjawiskami i prób całościowych ujęć bardzo złożonej rzeczywistości, w której czynniki gospodarcze, polityczne, kulturowe i religijne nawzajem na siebie oddziałują. Nie jest to bynajmniej łatwe, ale przynajmniej zabezpiecza przed jednowymiarowym postrzeganiem człowieka i społeczeństwa, a także przed wszelkiego rodzaju utopiami.

Jakie postulaty wysuwali uczestnicy opisywanej tu dyskusji, jakie kierunki działania? Najpierw uznali, że europejskich (a także i polskich) problemów nie można rozwiązywać w oderwaniu od zagadnień światowych. A dalej, że Europa ma być ojczyzną narodowych kultur i że nie należy dążyć do kulturowej mieszanki, natomiast uznać realność i pożytek kulturowej bi- czy poliwalencji, to znaczy jednoczesnej przynależności do różnych kultur (Antonina Kłoskowska), zwłaszcza, że wynarodowianie ludzi dorosłych nie wydaje się ani pożyteczne, ani nawet możliwe (Krzysztof Dorosz). Możliwe natomiast i potrzebne jest wzbogacanie kulturowego dziedzictwa poprzez budowanie duchowej ojczyzny, szerszej i bogatszej niż geograficzna (Stefan Wilkanowicz).

W dziedzinie gospodarczej postulowano tworzenie chrześcijańskiej kultury rozwoju gospodarczego, czyli położenie akcentu na rozwój, a nie tylko na właściwy podział wytworzonych dóbr (Antoni Kukliński). Przed chrześcijaństwem stoi wielkie zadanie swoistego ucywilizowania „dzikiego" sacrum. *Świadomość religijna człowieka Zachodu bowiem nie zanikła, lecz zmieniła się. Ale trzeba tu znaleźć nowy* modus vivendi *pomiędzy wolnością i autorytetem, który już nie może być taki jak dawniej. Chrześcijaństwo powinno być bardziej optymistyczne, rewaloryzować stworzenie i cielesność. Ma przed sobą zadania i możliwości, ale zapewne będzie musiało przejść metamorfozę*

(Krzysztof Dorosz). W chrześcijaństwie istnieje twórcze napięcie pomiędzy dyskursem, intuicją i miłością, zdrowym i koniecznym racjonalizmem oraz kontemplacją. To daje mu konieczną równowagę (Jan Andrzej Kłoczowski). Ale musi się ono stać powszechnie apostolskie, to cały Lud Boży musi mieć poczucie swojej misji, nie tylko niektórzy oddelegowani do ewangelizacyjnych zadań (Andrzej Wielowieyski). Przed Kościołem nadal stoi wielkie zadanie realizacji dorobku Vaticanum II i powrotu do ewangelicznych wartości (Stefan Swieżawski).

To telegraficzne zestawienie może budzić silny niedosyt, niemal każde zdanie domaga się rozwinięcia w osobny artykuł. Jest jednak pożyteczne jako określenie pewnego etapu refleksji. A częściowym dopełnieniem tego skrótu będą zamieszczone dalej pełne teksty trzech wystąpień.

Stefan Wilkanowicz

EUROPEJCZYK XXI WIEKU

Wszelka kultura degeneruje się, karleje i deformuje, gdy zostaje wprzęgnięta w jakikolwiek – laicki czy konfesyjny – totalizm polityczny. Wielkie kryzysy kultury europejskiej polegały na tym, że ludzka twórczość nie miała dostatecznej swobody i dostatecznego kontaktu ze swoimi korzeniami. W moich studiach nad wiekiem piętnastym badałem też narodziny absolutyzmu, który pojawił się wtedy w Kościele jako instytucji oraz w różnych państwach; z jednej strony, absolutyzm ułatwiał wprawdzie mecenat twórczości artystycznej, a nawet naukowej, ale z drugiej powodował odpływ soków ożywczych i w konsekwencji zamieranie prądów kulturalnych.

Wypada przypomnieć słowa św. Pawła: „Gdzie Duch Boży, tam wolność" (2 Kor 3, 17). Wolność jest znamieniem Ducha Bożego – naturalnie wolność, a nie swawola, wolność nie tylko w dziedzinie moralnej, ale i wolność mądrości, rozwój wszystkich cnót. Konflikt między tendencjami totalistyczno–absolutystycznymi a tendencjami ku wolnościowej demokracji jest źródłem napięcia i głęboką przyczyną kryzysów. Naturalnie, po obu stronach mogą być przerosty, zarówno w kierunku swawoli, jak

i w kierunku hamowania. Jest kilka cech znamiennych dla wielkich nurtów reformatorskich. Na przykład nurty odnowy, ów ruch ku korzeniom, czyli ku najgłębszym źródłom swoistości kulturalnej, bywają połączone z nawrotem do ubóstwa. Przywołajmy chociażby przykłady cystersów czy świętych Franciszka i Dominika w średniowiecznej Europie.

W swoich studiach najbardziej interesowałem się tym konfliktem wewnątrz Kościoła jako instytucji będącej dominującym czynnikiem kulturotwórczym w całej historii Europy. W wieku piętnastym zaznaczył się w Kościele wyraźny konflikt między tendencjami absolutystycznymi i teokratycznymi a tendencjami demokratycznymi, koncyliaryzmem. Koncyliaryzm wystąpił wówczas w postaci skrajnej i był dla Kościoła nie do przyjęcia, zwyciężyły tendencje absolutystyczno-teokratyczne. To spowodowało rozłamy, odejście Czech, Anglii i niemieckich krajów protestanckich. Bastionem tendencji demokratycznych, bastionem koncyliaryzmu był także Uniwersytet Krakowski; ten wolnościowy duch koncyliaryzmu, duch demokracji, federacji, pluralizmu, tolerancji został wszczepiony elitom umysłowym Polski epoki Jagiellonów i realizowany w polsko-litewsko-ruskim państwie. Podobną próbą kulturalno-polityczną była później monarchia austro-węgierska. To jest wzór Europy, właściwa formuła, która tkwi w duchu europejskim: nie zespół oddzielonych od siebie i skostniałych w sobie państewek, ale wielki program federacji. Europa przyszłości mogłaby być taką wielką federacją. Ta linia powinna być utrzymywana i rozwijana. Nawrót do dawnych czasów oznacza nie tyle powrót do *christianitas* średniowiecznej, do *Respublica christiana*, która była typowo konfesyjna, ile właśnie do federacji, tolerancyjnej, w duchu *humanisme intégral* Maritaina.

Drugą bardzo ważną sprawą jest znaczenie języka. Każda prawdziwa kultura winna być zakorzeniona w kulturze języka i język musi być związany ze swoimi korzeniami, jak to podkreślał o. Jacek Woroniecki. Każdy człowiek powinien kultywować swój język rodzinny, jego językowe korzenie i języki kształtujące kulturę, jaką ów człowiek dziedziczy. Tak jak zadaniem Hindusa jest znać sanskryt i żyć sanskrytem, bo wtedy utrzyma on swoją tożsamość, tak i my powinniśmy żyć łaciną i greką. Łacina i greka muszą być na nowo wprowadzone w krwiobieg kultury Europy XXI wieku, bo tylko wtedy będzie ona naprawdę kulturą nowego wieku, kiedy będzie czerpała soki z sedna, którym jest starożytna Grecja i starożytny Rzym. Równie ważne jest dotarcie do korzeni biblijnych, do całej, narosłej przez wieki, kultury żydowskiej.

Uczestniczyłem w spotkaniu, jakie w Laskach poświęcono postaci księdza Władysława Korniłowicza; przy tej okazji zebrało się sporo młodzieży i wychowawców. W trakcie dyskusji padło pytanie o to, co dzisiaj jest najważniejsze dla młodzieży. Odpowiedziałem, że najważniejsze jest, aby młodzież studiująca nie była przeciążona obowiązkowymi godzinami studiów, żeby miała czas dla siebie, na lektury i ich przetrawianie. To

jednak wymaga głębokiej reformy całej pedagogiki. Dziecko od pierwszych lat należy formować bardziej w duchu intelektualizmu niż radykalnego racjonalizmu. Stąd nabiera wielkiego znaczenia znajomość kultury klasycznej i biblijnej.

Wielka jest też potrzeba nowej ewangelizacji. Historycy mają dużo racji twierdząc, że ewangelizacja średniowieczna, która niewątpliwie dokonała wielkich dzieł, właściwie nie wyszła poza klasztory i środowiska elitarne, nie sięgnęła do społeczeństwa. Chodzi o to, by XXI wiek stał się terenem, na którym dokona się nowa ewangelizacja czyli realizacja Vaticanum II, bo to wychodzi na to samo. Jest to konieczne, ponieważ społeczeństwa europejskie są zasadniczo pogańskie i trzeba im podać zespół wartości, wytycznych intelektulnych i moralnych, i walczyć o ich przyjęcie niezależnie od wyborów religijnych. Naturalnie, chrześcijaninowi będzie łatwiej o to się starać, ponieważ jedną z największych zasług Kościoła było to, że walczył o uznanie fundamentalnego i niewzruszonego znaczenia prawa naturalnego i całego porządku mądrości i moralności przyrodzonej.

Kiedy dziś popatrzymy na nurty odrodzenia w Kościele – wspólnoty takie jak Małe Siostry i Mali Bracia Karola de Foucauld, Mnisi Jerozolimscy czy Wspólnota Błogosławieństw – to wszystkie je łączy ubóstwo, które ułatwia bezpośredni kontakt z czystą przyrodą (sprawa ekologii jest tutaj traktowana bardzo poważnie) i z przygotowaniem nowego, ewangelicznego charakteru życia chrześcijańskiego. To są już nurty XXI wieku, nurty mające być realizacją II Soboru Watykańskiego. W moim przekonaniu właśnie Sobór jest wydarzeniem epoki, i to nie tylko dla Kościoła, ale i dla całego świata, a w szczególności dla Europy.

Duch ubóstwa wskazuje na dwie rzeczy. Z jednej strony, prowadzi on do najwyższych wartości, będących wartościami religijnymi wypływającymi z Ewangelii. Równocześnie jednak są wśród nich także wartości podstawowe, możliwe do przyjęcia przez wszystkich. Tu musimy powrócić do mądrości naturalnej, jeszcze nienadprzyrodzonej, do sfery poznania, która jest akonfesyjna i wyprzedza sferę religijną. Trzeba koniecznie powrócić do powszechnego uznania prawa naturalnego, które może się rozmaicie realizować w różnych socjologiczno-psychologicznych sytuacjach, ale zasadniczo wyrażający je Dekalog obowiązuje w zakresie moralności nie tylko tych, którzy przyjmują posłanie ewangeliczne. Konieczne jest uznanie powszechnej mądrościowej i moralnej bazy, obejmującej obowiązki i prawa przysługujące każdemu człowiekowi, niezależnie od jego przekonań religijnych. Dla mnie, na przykład, problem istnienia Boga i Jego ingerencji w świat należy do porządku przedkonfesyjnego. Tak samo w dziedzinie moralnej, na przykład, kwestia nierozerwalności małżeństwa czy delikatny problem aborcji nie są zagadnieniami zarezerwowanymi tylko dla chrześcijan lub innych wierzących, ale sprawą ogólnoludzką.

Wymieniane przeze mnie nurty odnowy podkreślają rolę ubóstwa – i, co znamienne, łączą je z wysoką klasą zmysłu artystycznego. Klasa smaku bynajmniej nie musi iść w parze z bogactwem, a często bywa związana z duchem ubóstwa. Tak było z wielką sztuką ludową. Konieczne jest stworzenie takiego klimatu, w którym kult dla integralności przyrody i dążenie do tworzenia rodzinnych ram ludzkiego bytowania łączyłyby się z tworzeniem bogactwa narodowego i osobistego, i to – paradoksalnie – w duchu ubóstwa. Ważne jest w związku z tym pogłębianie i udoskonalanie smaku artystycznego w całym życiu. Tak dzieje się, na przykład, w kulturze japońskiej, gdzie od pokoleń dzieci są wychowywane w pięknie. To są ideały, ku którym powinno zmierzać wszystko co europejskie. Nie znaczy to, że mamy wychować człowieka niezdolnego do działania i efektywnej twórczości, ale istotne jest, by prymat miała mądrość i kontemplacja.

W tej, na razie chaotycznie nam się rysującej, przyszłej Europie chrześcijaństwo ma do odegrania ważną rolę. Kościół musi wystąpić jako Kościół posoborowy, nowa ewangelizacja winna iść ściśle wedle wskazań ostatniego Soboru. Co to znaczy? To oznacza Kościół, który zrywa z epoką konstantyńską, nie chce być Kościołem władczym, nie chce być Kościołem sukcesu doczesnego, nieważne jest, czy będzie milion więcej wyznawców czy mniej, ważne jest, żeby byli święci. Kościół jest znakiem świętości w świecie i to jest jego posłanie na tle innych nurtów przyszłościowych, które określają inny styl, inny model działania Kościoła. Kościół jako drożdże, jako zakwas, a nie jako czynnik władczy obejmujący kierownicze stanowiska. W nowej Europie chrześcijanie będą obowiązani do świętości, a do katalogu świętych trzeba będzie wpisywać nie tylko zakonników i księży, królów i królowe – to był obraz średniowiecznego Kościoła – teraz ideał świętości musi przejść do wszystkich. Jestem bardzo surowy, jeżeli chodzi o wymogi stawiane chrześcijaninowi XXI wieku. Ale są to wymogi, jakie stawiał święty Paweł: posiadajcie, jakbyście nie posiadali, miejcie żony, jakbyście ich nie mieli. Każdy chrześcijanin winien żyć w duchu ewangelicznych Błogosławieństw. Nie ma chrześcijaństwa z dyspensami. Takie jest to wielkie posłanie Vaticanum II, które jest przeznaczone dla chrześcijanina XXI wieku, a przez to samo i dla Europejczyka XXI wieku. Chrześcijanin ma być świadkiem.

Nasz wiek przekaże też wiekowi następnemu wielką kwestię ekumenizmu i to we wszystkich dziedzinach, nie tylko w sferze religijnej. Chodzi o generalne przerzucanie mostów, ale trzeba mieć co przerzucać. Ten mały przylądek, jakim stała się Europa, jest bardzo ważnym miejscem na świecie, ale ważność tę zachowa pod warunkiem ciągłego powracania do korzeni. Stale musi trwać napływ soków z Biblii, z Aten, z Jerozolimy, z Rzymu. Stąd taką wagę ma wspominana już sprawa wychowania klasycznego; jest coś szatańskiego w likwidowaniu tego typu kształcenia.

Jestem wielkim zwolennikiem powrotu języków żywych do liturgii, ale nie może to hamować kultury języka łacińskiego i greckiego. W epoce hellenistycznej do Aleksandrii przybywali mędrcy hinduscy i odnajdywali wspólny język obu kultur. Aleksander Wielki szedł na dalekie podboje i zakładał „ekumeniczne" państwa na pograniczu kultur. Takie przerzucanie mostów jest wciąż konieczne. A Europa ma wiele do dania światu.

Nie zdajemy sobie sprawy z miejsca i roli programu ekumenizmu, który realizuje Jan Paweł II swoją uniwersalizacją chrześcijaństwa i Kościoła. Obserwowałem, jak instytucja Kościoła z rzymsko–włoskiej przeobrażała się w naprawdę uniwersalną i globalną. Dzisiejsze młode pokolenie nie zdaje sobie sprawy z tego, że kiedyś prawie wszyscy kardynałowie i nuncjusze byli Włochami, potem nadeszli inni Europejczycy, a na Soborze miało się już wrażenie, że Europa jest niewielkim przyczółkiem. Przyszłość chrześcijaństwa w Europie w dużej mierze zależy od właściwego rozwinięcia wielkich linii ekumenicznych. Chociaż odbywa się to zasadniczo w sferze religijnej, ale ma wpływ na całą cywilizację, na życie duchowe i kulturę materialną.

Trzeba docenić prawosławie, które przynosi wielkie wartości, całe dziedzictwo teologii Wschodu, wspaniałą liturgię i żywą ideę wspólnoty. Musimy wiele wziąć z prawosławia, aby na nowo zaczął żyć Kościół wspólnotowy. Z drugiej strony, są kraje protestanckie i ich tradycja. Tu wysuwa się na pierwszy plan Pismo Święte i potrzebę ustawicznego z nim obcowania, wydźwignięcie i dowartościowanie laikatu, a także uproszczenie stylu, na przykład w stroju duchownych. Wymiana dóbr między tymi trzema członami chrześcijaństwa jest absolutnie niezbędna, co zostało zapoczątkowane podczas Vaticanum II. Moim osobistym marzeniem jest beatyfikacja Jana Husa. Powinno się dokonać tego kroku, podobnie jak to się stało w wypadku Joanny d'Arc. Problem Husa jest punktem newralgicznym w wielkim dziele ekumenizmu, od którego w dużej mierze zależy oblicze przyszłej Europy.

Stefan Swieżawski

STEFAN SWIEŻAWSKI, ur. 1907, w Hołubiu w Ziemi Hrubieszowskiej, historyk filozofii. Absolwent Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, 1946–76 wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Zakładu Historii Filozofii, od 1956 profesor. 1957–63 pracownik Ośrodka Badań nad Filozofią Średniowieczną w Polsce w IFiS PAN, w latach 60–tych przebywał w Paryżu jako *maître de recherche* w Centre National de la Recherche Scientifique, audytor na Soborze Watykańskim II, działacz Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", członek zespołu redakcyjnego „Znak", laureat m.in. nagrody fundacji im. Jurzykowskiego. Opublikował m.in.: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* (1948), *Rozum i tajemnica* (1960), *La philosophie à l'heure de Concile* (1965, z Jerzym Kalinowskim), *Zagadnienie historii filozofii* (1966), *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. I *Poznanie*

(1974), t. II *Wiedza* (1966), t. III *Byt* (1978), t. IV *Bóg* (1979), t. V *Wszechświat* (1980), t. VI *Człowiek* (1983), t. VII *U źródeł nowoczesnej etyki. Filozofia moralna w Europie w XV w.* (1987), *Człowiek i tajemnica* (1987), *Święty Tomasz na nowo odczytany* (1983), *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu, Wielki przełom. Wspomnienia 1907–1944* (1989). Przełożył i opatrzył komentarzami fragment *Summy św. Tomasza* (*Traktat o człowieku*, 1956). Mieszka w Warszawie.

CHRZEŚCIJANIN XXI WIEKU

Temat „Chrześcijanin XXI wieku" siłą rzeczy nakłada na autora obowiązek bycia prorokiem. Takie proroctwo na temat chrześcijaństwa czy religii w XXI wieku zostało już wygłoszone, a jego autorem jest Andre Malraux. Francuski pisarz powiedział, iż „wiek XXI będzie albo religijny, albo nie będzie go wcale". Wszyscy znamy to proroctwo, aczkolwiek bliższe badania źródłowe wykazały, że nie wiadomo, ani gdzie i kiedy Malraux to powiedział, ani... czy w ogóle. Istnieje jeszcze inna wersja tego zdania: „wiek XXI będzie albo mistyczny, albo go nie będzie wcale". Rozróżnienie tego, co mistyczne, od tego, co religijne, jest bardzo istotne i w zależności od przyjętej wersji inaczej może się potoczyć cała historia. Trudność każdej profecji polega jednak na tym, iż wszelka prognoza jest dzieckiem pewnej diagnozy. Tak było, na przykład, z katastroficzną wizją Paryża, który – jak przewidywano w ubiegłym stuleciu – w połowie XX wieku miał być całkowicie unieruchomiony ilością koni i końskiego nawozu...

Co można powiedzieć o chrześcijaństwie wieku XX, co rzutuje na kwestię chrześcijaństwa XXI wieku? Chrześcijaństwo, religia z pochodzenia azjatycka, zagościło w Europie i tutaj się zakorzeniło, współtworząc z innymi ośrodkami tożsamość dziedzictwa kulturalnego, o której wspomina profesor Stefan Swieżawski. Swieżawski jako audytor świecki na Soborze Watykańskim II zauważył pewną marginalizację problematyki europejskiej w perspektywie Kościoła. Kościół – i mam tu na myśli nie tylko katolicyzm – staje się coraz bardziej społecznością globalną i podnoszącą globalną problematykę. W odniesieniu do Afryki i do Ameryki Południowej będzie to wielkie zagadnienie głodu i przeludnienia; natomiast w odniesieniu do Azji będzie to niewątpliwie wielkie wyzwanie duchowych tradycji azjatyckich i konieczność dialogu, nowego przemyślenia, być może nawiązującego do przypominanej przez profesora Swieżawskiego kultury aleksandryjskiej.

Wróćmy jeszcze do zdania Malraux. Wiek XXI – religijny czy mistyczny? „Religijny" – to znaczy, że główny nurt religijnego życia ludzkości rozgrywa się w łonie wielkich tradycji ortodoksyjnych. Przy czym przez tradycję ortodoksyjną rozumiem tu nie tylko trzy wielkie nurty chrześcijaństwa: katolickiego, prawosławnego i protestanckiego w jego zasadniczych odmianach, ale również ortodoksję judaistyczną i ortodoksję islamu. Biorąc ten termin w szerokim sensie, można go również przenieść na tradycje wschodnie.

Czy natomiast „mistyczny"? Termin „mistyka" wymaga bliższego sprecyzowania. Wedle jednych badaczy – jak Gershom Scholem – mistyka jest po prostu pogłębieniem każdej tradycji religijnej, jej interioryzacją. Jednak możemy spotykać rozumienie „mistyki" jako pewnego rodzaju alternatywy dla istniejących tradycji duchowych; w Europie taką tradycję reprezentowała, na przykład, gnoza i rozmaitego rodzaju formy duchowej ezoteryki, które narodziły się wspólnie z chrześcijaństwem i pojawiały się na jego marginesie.

Wspominając wielki spór o Oświecenie, mówi się, iż jedną z przyczyn kryzysu jest fakt, iż Oświecenie zniszczyło *sacrum*. Ta diagnoza szła często w parze z pewną prognozą: wieszczono powrót *sacrum*. W Polsce dużą popularność zdobył przed laty zespół artykułów opublikowanych w „Aneksie", potem przedrukowywany podczas stanu wojennego, a zatytułowany właśnie *Powrót sacrum*. Czytaliśmy Kołakowskiego, Bella i innych, i prostodusznie wydawało się nam, że powrót *sacrum* będzie polegał na tym, że więcej ludzi zacznie chodzić do Kościoła. Tymczasem *sacrum* powróciło i powraca wielką, potężną falą, ale – jak powiadają niektórzy historycy religii czy socjologowie – jest to dzikie *sacrum*. *Sacré sauvage* – takie, które nie chce się zagnieździć w żadnej z istniejących tradycji, a w każdym razie nie chce się do tego przyznać. I mamy tu do czynienia z bardzo interesującym momentem duchowym, który nazwałbym tak: *sacrum* powraca jako odnowienie tradycji duchowości ezoterycznej, lecz tym razem w formie egzoterycznej, to znaczy ezoteryzmu, który jest przedmiotem masowych publikacji w środkach masowego przekazu. Jawi się tutaj paradoksalna sprzeczność – to, co było sekretem wielkich wtajemniczonych, jest teraz przedmiotem wiedzy sprzedawanej w tanich broszurkach i popularyzowanej w niektórych kręgach terapeutycznych.

Czy rzeczywiście chrześcijaństwo XXI wieku będzie w obronie swej tożsamości musiało potykać się właśnie z odnowioną tradycją gnostycko-ezoteryczną? A może chrześcijanie będą z rozrzewnieniem wspominali czasy sporów z poczciwymi materialistami i z czcigodnymi racjonalistami? Czy tak to będzie wyglądało? Nie wiem. W każdym razie, stoją przed chrześcijaństwem dwa wielkie wyzwania: po pierwsze, uniwersalizacja problematyki chrześcijaństwa wszystkich jego nurtów oraz, po drugie, zupełnie inny klimat duchowy, post-modernizm, czas rozkwitu eklektyzmu we wszystkich tego słowa znaczeniach. Ze względu na te dwa czynniki, można by – wygłaszając niniejszą profecję – zarysować trzy możliwe

scenariusze. Wersję A – „różową", wersję B – „czarną" i wersję C – „szarą".

Jaka jest wersja A – „różowa", optymistyczna? To proroctwo głosi, iż chrześcijaństwo przetrwa. Wszystkie Kościoły głównego nurtu chrześcijańskiego – katolicyzm, Kościół wschodni i Kościoły wywodzące się z Reformy protestanckiej – będą się wyraźnie do siebie zbliżały. Znajdujemy jakiś jeden, wielki impuls do fundamentalnego dzieła ekumenicznego. Ale wiąże się to z fundamentalnym wyzwaniem: sprawa wiary stanie się raczej sprawą indywidualnego wyboru niż urodzenia, to znaczy coraz mniej będzie kwestią pewnego konformizmu społecznego, nie będzie wynikała z przynależności do danej społeczności czy narodu. Taka będzie konsekwencja zapoczątkowanego na nowo dzieła ewangelizacji.

Właśnie ewangelizacja stanowi konieczne przygotowanie sakramentalizacji. Kultura europejska była chrześcijańska na takiej zasadzie, iż od dzieciństwa młodzi ludzie byli zaprawiani w życiu sakramentalnym – byli chrzczeni, bierzmowani, żenieni bądź święceni, a wreszcie grzebani – nie zawsze zdając sobie sprawę, w imię czego mają to robić. Ewangelizacja wciąż postępowała z tyłu za sakramentalizacją. Innymi słowy, jeżeli każda religia ma w sobie element słowa i rytu, to niewątpliwie owo rytualne chrześcijaństwo większy akcent kładło na praktykę swego duszpasterstwa. Jeżeli mówię o ewangelizacji, to muszę z wielkim szacunkiem odnieść się do postulatu Reformacji o przewadze ewangelizacji nad sakramentalizacją. Inaczej dzieje się w prawosławiu, gdzie – przy wspaniałej kulturze liturgicznej w najmocniejszym tego słowa znaczeniu – ewangelizacja była podtrzymywana jeszcze mniej niż w katolicyzmie. Właśnie w równowadze pomiędzy tymi dwoma formami inicjacji chrześcijańskiej upatruję twórczego podejścia do problemu ekumenizmu. Prawdopodobnie – jak chce tego profesor Swieżawski – Jan Hus będzie kiedyś beatyfikowany (choć nie wiem, czy kanonizowany), ale problem tkwi raczej w przyszłości niż przeszłości.

Dalej: chrześcijanie staną wobec wielkiego problemu, który już teraz się pojawia, to znaczy wobec napięcia pomiędzy ortodoksją a modernizmem (aczkolwiek mówi się o postmodernizmie, to jest on chyba tylko mutacją modernizmu – wywodzą się z tego samego ducha, po prostu wszystkie powieści są już napisane, wszystkie filmy nakręcone i można już tylko pisać recenzje). To będzie wymagało od wszystkich Kościołów wzmocnienia elementu wspólnotowego. Jest paradoksem, że autentyczna wspólnota jest możliwa wtedy, kiedy tworzą ją mocne indywidualności ludzi, którzy dokładnie wiedzą, dlaczego w niej są. W innym wypadku mamy do czynienia z tłumem, a nie wspólnotą.

Dorzucę tu jeszcze jedną, prywatną profecję: oto tradycja chrześcijańska stanie się mocną ostoją dla zjawisk, które – wydawać by się mogło – dzisiaj zamierają. Będzie ostoją dla pewnych tradycji oświeceniowych, to znaczy dla tolerancji, racjonalizmu, wolności. Wydaje się, że pewne wartości, które stworzyła kultura Europy oświeceniowej, są konieczne do tego, aby ludzkość przetrwała. Może jest właśnie funkcją chrześcijaństwa prze-

chowywanie pewnych wartości. Kiedy w 1953 roku Pius XII wprowadził święto Józefa robotnika, mój ojciec wypowiedział następujące proroctwo: „komunizm się skończy, a święto pozostanie, i tylko w mszale będzie odnotowane na czerwono, że wprowadzono je przy okazji herezji komunistycznej". Tak jak dziś czytamy, kim był święty Ireneusz z Lyonu i jakie były jego zasługi... Nie wiem, czy będziemy kiedyś obchodzili święto świętej Tolerancji czy świętego Racjonalisty, natomiast niewątpliwie pewne fundamentalne elementy tradycji racjonalistycznej zostaną przez chrześcijaństwo przyjęte, bo są one – prawym czy nieprawym – dzieckiem Ewangelii. Nie przypadkiem zrodziły się w tym kręgu kulturowym, za który właśnie chrześcijaństwo ponosi wielką odpowiedzialność.

I jeszcze jeden istotny moment: poważny dialog z wielką tradycją duchową Azji, który postawi przed Europejczykami problem odnalezienia własnych korzeni. Wierzę w dyskusję z tradycją Azji, ale reprezentowaną przez azjatyckich wielkich mistrzów, natomiast nie wierzę w tego rozdzaju tradycje azjatyckie, które przychodzą do nas z Ameryki na zasadzie MacDonalda i mają dość zabawną postać postmodernistyczną.

Wariant B – „czarny" – to wersja pesymistyczna. Rośnie fala wszelakiego rodzaju fundamentalizmów, wzmacniających się nawzajem. I tak, na przykład, fundamentalizm muzułmański będzie wywoływał ostrą konfrontację pomiędzy różnymi innymi tradycjami. W wielu tradycjach religijnych nie rozwiązany jest bowiem dotąd problem napięcia pomiędzy ortodoksją a modernizmem, bądź w wersji płytszej jako napięcie pomiędzy fundamentalizmem a modernizmem. To wielki problem islamu, ale stoi on także przed Kościołem ortodoksyjnym w Rosji. Jest to również problem katolicyzmu w różnych postaciach; to napięcie może spowodować wzmacnianie się tradycji fundamentalistycznych – czyli w wypadku katolicyzmu: integrystycznych.

Pamiętajmy, że integryzm w Kościele katolickim ujawnił się po Soborze Watykańskim II, ale wynikł nie tyle ze sporu o liturgię i o język liturgii, co ze sporu o dokument mówiący o wolności religijnej. Pierwszy raz Kościół rzymskokatolicki, w oficjalnym dokumencie potwierdzonym przez biskupów i papieża, stanął na stanowisku, iż wolność religijna jest istotnym elementem każdego życia społecznego i że katolicy mają go bronić nie tylko wtedy, gdy sprzyja ich interesom, a oni są w mniejszości, ale wtedy, gdy są w większości. Do czego może prowadzić wszelakiego rodzaju fundamentalizm? Na przykład do mieszania nacjonalizmów z *Credo* – i wtedy utożsamia się *Matuszkę–Rossiję* z prawosławną cerkwią, Litwina z poganinem (bo poszukuje on teraz własnych korzeni duchowych), a Polaka z katolikiem. Religia staje się czynnikiem bardziej różnicującym niż ekumenicznym. W sensie socjologicznym, religia bardzo łatwo może się stać sztandarem, wznoszonym nie tylko dla podkreślenia tożsamości, ale i różnicy.

Istnieje jednak druga forma fundamentalizmu – zalew „dzikiego *sacrum*". Jest ono pomieszaniem wszystkiego ze wszystkim, to jakiś Kasz-

pirowski, który uprawia zen i wegetarianizm, a także choruje na AIDS... Za tym pomieszaniem idzie fala ciemnego irracjonalizmu. Pewne elementy z tak zwanej dysydenckiej metodologii nauk wyraźnie wskazują na to, że również i szlachetni przyrodnicy zdają sobie sprawę z kryzysu racjonalności.

Pamiętajmy jednak, cóż idzie za kryzysem racjonalności. To przecież *ratio* umożliwia dialog – *logos* jest warunkiem *dia–logu*. Mimo globalizacji dialogu, zaczynamy się dzielić w wąskim nurtach i w wąskich sektach, które się wzajemnie zwalczają. Czy w takim razie nie stanie się tak, że pewne szlachetne tradycje oświeceniowe przetrwają właśnie w kościelnych przybytkach, w cerkwiach czy w synagogach? Wydaje mi się czasem – nie wiem, czy w dobrym czy złym śnie – że kiedyś będą w szkołach powstawać, na przykład, „koła młodych racjonalistów imienia świętego Stanisława Kostki", bądź też „koło materialistów katolickich imienia świętego Tomasza z Akwinu". Będą oni z Voltaire'm w ręku przekonywali ludzi do tego, że są przecież Bożymi stworzeniami, obdarzonymi rozumem, i że należy kierować się zasadą *plus ratio quam vis*, jak głosi piętnastowieczna maksyma Uniwersytetu Jagiellońskiego, a więc pochodząca z czasów przypomnianego przez profesora Swieżawskiego ulegania zgubnym herezjom koncyliaryzmu.

Wersja A – „różowa" – i wersja B – „czarna" zakładają, że niedługo nastąpi koniec świata, albowiem, jak wiadomo, koniec świata może wynikać albo z nadmiaru szczęścia, albo z nadmiaru nieszczęścia. Jeżeli zostanie zrealizowany scenariusz pierwszy, to będziemy tak szczęśliwi, iż nie pozostanie nam nic innego, jak tylko stwierdzić, że znajdujemy się w niebie. Jeśli natomiast zrealizowany będzie scenariusz B, to nadmiar nieszczęścia będzie równy spełnieniu wszystkich przepowiedni Apokalipsy. Pamiętamy jednak, iż jesienią 1993 roku, w związku z działalnością tak zwanego „Białego Bractwa" w Kijowie, generał KGB powiedział, że koniec świata został unieważniony. Jako człowiek posłuszny władzy przyjmuję wersję owego „unieważnienia końca świata" i twierdzę, że w przyszłości będzie jednak jak dotychczas – to znaczy szaro. Pomieszanie – i trochę różowego, i trochę czarnego – i tak dalej toczyć się będzie świat. Nie jest natomiast rzeczą obojętną, który z tych nurtów będzie się wzmacniał, który z nich okaże się bardziej twórczy dla kształtowania przyszłego obrazu Europy i świata.

Jan Andrzej Kłoczowski OP

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, ur. 1937, absolwent historii sztuki UAM, filozof i teolog. Kierownik Katedry Filozofii Religii na Papieskiej Akademii Teologicznej, rektor Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie, regens polskiej prowincji dominikanów. Współzałożyciel wydawnictwa i miesięcznika „W drodze". Członek redakcji „Znaku". Wydał *Człowiek bogiem człowieka* (1978), *A myśmy się spodziewali...* (1990), *Między samotnością a wspólnotą. Wprowadzenie do filozofii religii* (1994), *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię* (1994).

KIERUNKI WYCHOWANIA EUROPEJCZYKÓW

Od zastanowienia się nad charakterem i przyczynami kryzysu europejskiej kultury trzeba koniecznie przejść do choćby wstępnej próby zarysowania kierunków wychowania Europejczyków. Oto moje propozycje ujęte w pięciu punktach.

- **Rozwijanie zmysłu transcendencji**

– to znaczy dążenie do tego, co przekracza utylitarny horyzont człowieka, do najwyższych wartości. Dla jednych będzie to dążenie do Boga, dla innych do prawdy, dobra i piękna, do wartości nie dających się sprowadzić do doraźnej użyteczności. W postmodernistycznej kulturze współczesnej widzimy tendencje odwrotne, z jednej strony wywoływane przez prądy filozoficzne odrzucające wszelką transcendencję, z drugiej – przez praktykę życia w społeczeństwie, które – świadomie czy nieświadomie – na pierwszym miejscu stawia wartości konsumpcyjne.

Nie można generalnie kwestionować dobrej woli i troski o człowieka u tych, którzy potrzeby jakiejś transcendencji nie widzą (czy nie widzą jej możliwości), ale nie można nie zastanawiać się nad społeczno-kulturowymi skutkami takich postaw. Osobiście jestem przekonany, że człowiek bez transcendencji prędzej czy później degraduje czy nawet niszczy samego siebie, a społeczeństwo tego wymiaru pozbawione nie jest zdolne do życia.

Można się również zastanawiać, czy człowiek jest w stanie żyć bez jakiejś transcendencji, jakiegoś *sacrum*. Sądzę, że chyba nie, że to jest sprzeczne z jego naturą – jeśli więc odrzuca Transcendencję, to zaczyna czcić ludzi w *quasi*-religijny sposób: charyzmatycznych wodzów, artystów, mistrzów sportu. A cześć ta często przybiera formy zdegenerowanej religii.

Nie przesądzając sposobu rozumienia i uzasadniania godności człowieka na gruncie różnych światopoglądów, trzeba jednak przyjąć, że to poczucie jego godności powinno być upowszechniane, inaczej bowiem grozi to – prędzej czy później – praktycznym unieważnieniem jego praw. Wynika stąd postulat popierania wszystkich religii, które wiążą człowieka z Bytem ogniskującym prawdę, dobro i piękno oraz potrzeba zwalczania ich dewiacji, to znaczy postaw wartościom tym zaprzeczających. Doświadczenie uczy, że religie podlegają różnym pokusom – znamy ześlizgiwanie się chrześcijaństwa w nacjonalizm czy inne formy pomieszania go z politycz-

nymi ideologiami, znamy fundamentalistyczne sekty albo chrześcijaństwo „horyzontalne" o bardzo zredukowanym wymiarze transcendencji.

Postulat popierania wszystkich nie zdeformowanych religii jest przeciwny współczesnym tendencjom, dążeniom do społeczeństwa neutralnego, to znaczy pozbawionego – przynajmniej w życiu publicznym – wymiaru transcendencji. Moim zdaniem jest to ciężki błąd – nie należy eliminować tego wymiaru z życia, lecz popierać jego wyrażanie się w różnych formach, które nie będą sobie przeczyły, a wspierały dążenie człowieka do wyższych wartości. Prowadzi to niezwłocznie do zadania następnego.

- **Rozwijanie pluralizmu ekumenicznego**

– to znaczy uznania prawa do inności, uznania godności człowieka, a równocześnie dążenia do budowania wspólnej bazy wartości. Tolerancja, zwłaszcza obojętna, nie wystarczy, potrzebny jest świadomy wysiłek lepszego rozumienia się i zbliżania stanowisk. Dotyczy to zarówno religii jak i innych światopoglądów czy postaw ideowych. Każdemu społeczeństwu potrzebne jest jakieś minimum etyczne, uznawane możliwie przez wszystkich. Bez niego nie będą skuteczne najlepsze prawa ani najsprawniejsze urzędy. Rzecz w tym, aby to minimum sięgało możliwie wysokiego poziomu, a do tego potrzebne są religie i światopoglądy wymagające dużo od człowieka. Oczywiście nie chodzi o etykę jedynie zadekretowaną, lecz możliwie powszechnie przyjętą w drodze dialogu i świadectwa, promieniowania postaw ludzkich.

Pojawia się tu oczywiście pytanie o laickie systemy etyczne – o ich wartość, o możliwość dialogu z systemami religijnymi. Często są one traktowane przez ludzi wierzących jako konkurencyjne lub wrogie – i *vice versa*. Ale to nie takie proste, różne bowiem mogą być ujęcia etyczne nie odwołujące się do religii. Jedne z nich zbliżać się będą do swoiście pojmowanej transcendencji, inne niebezpiecznie bliskie będą spłaszczonemu utylitaryzmowi lub nawet nihilizmowi, największemu wspólnemu wrogowi wszystkich ludzi, którzy się czują za innych odpowiedzialni.

Chrześcijanie często potrzebują naturalnego uzasadnienia najdroższych dla nich wartości, aby rozszerzyć czy wzmocnić siłę ich oddziaływania, zatem pewne laickie ujęcia etyki mogą być traktowane jako zbieżne z ich własnymi czy też jako pewna forma preewangelizacji. Wtedy oczywiście o dialog najłatwiej – i o praktyczne współdziałanie.

Dialog i ekumeniczne współdziałanie są potrzebne samym religiom, zwłaszcza chrześcijańskim, ich podziały bowiem oddalają je od Chrystusa. Ale mają również znaczenie kulturowe. Dla zdezorientowanych, zagubionych ludzi ważne jest, że istnieją jakieś wspólne dążenia do czegoś czy Kogoś najważniejszego, one wskazują na jakiś głębszy sens życia człowieka, ważniejszy od takich czy innych różnic, dający jakąś nadzieję. Pośrednio mogą być więc jakimś oparciem dla poszukujących.

Nie bez znaczenia jest też polityczny aspekt ekumenizmu – jest on odtrutką na polityczno-religijne dewiacje, na plemienne fobie używające

religii dla celów nie mających z nią nic wspólnego. Na deformacje polityki i religii – zaprzeczenie dobru wspólnemu oraz degradację Boga, Stwórcy wszechświata, do poziomu plemiennego bóstwa opiekuńczego.

- **Rozwijanie ducha solidarności**

– zarówno wewnątrz poszczególnych społeczeństw, jak też między narodami i państwami. We współczesnym świecie narasta niebezpieczeństwo głębokiego społeczno-ekonomicznego dualizmu, rozdziału na tych, którzy mają możliwość rozwoju, i tych, którzy stoją w miejscu lub (coraz częściej) cofają się. W krajach rozwiniętych głównym jego źródłem jest rosnące bezrobocie, pociągające za sobą wielostronną degradację ludzi przez długi czas pozostających bez pracy. Poza Europą i Ameryką Północną degradacja ta coraz częściej dotyczy całych krajów, równocześnie jaskrawo zróżnicowanych wewnętrznie. Przeciwko duchowi solidarności działają także przekonania o konieczności nieograniczonej konkurencji jako motoru rozwoju gospodarczego oraz konieczności egoizmu narodowego. Pojmowanie gospodarczej czy politycznej walki jako gry o sumie zerowej niszczy samo pojęcie dobra wspólnego lub radykalnie je ogranicza. We współczesnym świecie wzrasta ilość ludzi słabych – opuszczonych dzieci, niepełnosprawnych, pozostających bez pracy, chorych, starych i osamotnionych. Równocześnie narasta pokusa ich odrzucenia, takiej czy innej eliminacji. Ma to wpływ na tak silne tendencje do przerywania ciąży i nawet do eutanazji, zazwyczaj inaczej motywowanej.

Skutki praktycznej zgody na dualistyczny świat mogą się okazać katastrofalne dla całej naszej cywilizacji. Działania mające na celu przezwyciężenie tego dualizmu, dążenie do harmonijnego rozwoju, przybierają międzynarodowe formy instytucjonalne, zarówno państwowe jak i społeczne, pozarządowe. Mechanizmy tego rodzaju istnieją we wspólnotach europejskich. Ale może jeszcze ważniejsze są liczne formy współpracy między najróżniejszymi środowiskami, organizacjami, ruchami i grupami nieformalnymi. One może najskuteczniej rozwijają ducha solidarności i współpracy, niezależnie od polityczno-taktycznych fluktuacji na poziomie rządów oraz ekonomicznej gry wielkich kompleksów gospodarczych.

- **Budowanie kultury demokratycznej**

– to znaczy tworzenie nie tylko instytucji i procedur, ale w pierwszym rzędzie kształtowanie postaw, szerzenie wiedzy i uczenie się sprawności demokratycznego działania. Postawy – to szacunek dla drugiego człowieka i zasadnicza wola współpracy dla dobra wspólnego. Wiedza – o życiu społecznym i jego instytucjach, o społecznej komunikacji, o prawie i etyce publicznego działania. Sprawność – to umiejętność stosowania demokratycznych procedur, organizacja pracy i empatia, czyli zdolność wczuwania się w sposób myślenia i odczuwania drugiego człowieka, w jego pragnienia i lęki. Oczywiście sprawności tych nie można nauczyć się

z książek; aby je zdobyć, konieczne jest praktykowanie demokracji. Ale zdobywa się je dużo szybciej, gdy ma się właściwą postawę i wie, że trzeba je zdobywać.

W krajach postkomunistycznych trzeba było budować demokrację prawie bez żadnej demokratycznej kultury i okazało się to bardzo trudne, łatwo prowadziło do kompromitacji źle rozumianej demokracji i chęci powrotu do *quasi*–opiekuńczego autorytaryzmu. Ale i w krajach o długiej demokratycznej tradycji obserwujemy pewien jej kryzys, skostnienie lub korupcję elit władzy, apatię szerokich kręgów społecznych (a zwłaszcza młodzieży), niedowład prawdziwego społecznego dialogu. Okazuje się, że nie wystarczy umiejętne korzystanie ze środków przekazu, sprawne organizowanie kampanii wyborczych. Mimo ogromnego rozwoju wszelkich form społecznego organizowania się dialog społeczny przeżywa kryzys. Wydaje się, że wszyscy dotknięci jesteśmy krótkowidztwem i przerażeni nieoczekiwanymi zadaniami, którym nie umiemy sprostać. Wycofując się w sferę prywatności jeszcze bardziej kryzys ten pogłębiamy.

● **Rozwój ducha inicjatywy i upowszechnianie zasady pomocniczości** – to znaczy budzenie oddolnych inicjatyw, budowanie społeczeństwa obywatelskiego od najmniejszych jego komórek, a Europy – od współpracy różnych środowisk i organizacji, od tworzenia układów regionalnych i dbania o to, aby rządy wspierały te działania, a nie zastępowały je mało skutecznym centralizmem. Kraje Europy Wschodniej są jeszcze w tym centralizmie głęboko pogrążone. W Polsce zaczyna on powracać zanim się jeszcze radykalnie cofnął. Jednocząca się Europa Zachodnia z trudem buduje swoje wspólne struktury, niemal od początku obciążone kosztowną i powolnie działającą biurokracją. W niektórych agendach ONZ koszty utrzymania aparatu przewyższają podobno sumy użytkowane na ich statutowe działania, zaś szczytem był chyba pewien bank, który więcej wydał na swój budynek niż na konkretną pomoc.

Tego ducha biurokratycznego dostrzec także można w różnych społecznych organizacjach, które z założenia powinny się go wystrzegać. Nic więc dziwnego, że większym powodzeniem cieszą się ruchy dążące do maksimum działania przy minimum stałej organizacji oraz akcje prawie się bez niej obywające.

Wychowanie Europejczyków zaczyna się od rodziny, szkoły i parafii, czy też innej wspólnoty religijnej. Od tego zaczyna się także budowanie społeczeństwa obywatelskiego. Ich współdziałanie w duchu wymienionych tu zasad będzie miało fundamentalne znaczenie dla przyszłej Europy.

Stefan Wilkanowicz

LISTY HANNY MALEWSKIEJ DO S. TERESY LANDY

(WYBÓR Z LAT 1951–1956)

Na mój apel w sprawie korespondencji Hanny Malewskiej, ogłoszony w „Tygodniku Powszechnym" (1985), odpowiedziało kilka osób, między innymi siostra Vianneya (Jadwiga) Szachno, nadzorująca archiwum SS. Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach pod Warszawą, gdzie znajduje się – jak wiemy po kwerendach s. Teresy Wolskiej OSB – 59 kart pocztowych i widokówek oraz 33 listy pisarki. Teksty odręczne Malewskiej, pisane przeważnie atramentem i przy pomocy stalówki w obsadce, nie zawsze dokładnie datowane, pochodzą z lat 1948–1964 i znacznie przekraczają swą zawartością miarę zwykłej, zdawkowej korespondencji, którą dziś uprawiamy i do jakiej przywykamy w naszych pospiesznych latach. Pisarka używa tu doskonałej metafory: „przerywany czas" (por. list bez datowania, z Bożego Narodzenia 1952 roku).

Malewska znalazła w siostrze Teresie Landy (1894–1972) szczególnie bliską osobę; podziwiała przenikliwość moralną zakonnicy i szerokie horyzonty intelektualne, otwierające się przede wszystkim ku Francji, z którą obie, wybitne Polki, były związane jeszcze w latach młodości, a także i w wieku dojrzałym. Malewska czerpała chętnie z myśli neotomistycznej, nadawała „Znakowi" zabarwienie także i „frankocentryczne", zaś s. Teresa – jak czytamy w monografii – studiowała filozofię na Sorbonie, wykorzystywała następnie w zakonie swą wiedzę filozoficzną, prowadząc liczne wykłady i konferencje dla sióstr i świeckich.[1]

Dotychczas nie wiedziano, że Hannę Malewską łączyła z s. Teresą Landy przyjaźń wieloletnia, poświadczona tyloma listami i wzbogacająca obraz pisarki nowymi barwami, które mogliśmy zaledwie przeczuwać na podstawie drukowanych dotąd rzeczy. Nie wiedzieliśmy również, jak istotną rolę odgrywały Laski w życiu wewnętrznym pisarki. Malewska – w trudniejszych chwilach – uciekała myślą właśnie do tego miejsca uszczęśliwiającego, gdzie szczególnie mocno, jak tylu innych gości, odczuwała obecność Chrystusa.

Więcej wiadomo oczywiście o środowisku krakowskiego „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku". Czym tamci ludzie byli dla Malewskiej, co

---

[1] Por. hasło biograficzne w książce zbiorowej *Verbum (1934–1939). Pismo i środowisko. Materiały do monografii*, opracowały M. Błońska, M. Kunowska-Porębna, S. Sawicki, t. 1, Lublin 1976, s. 374–380.

odkrywała dla siebie w Pewli Małej – to dopiero jasno i oryginalnie wypowiedziano w drukowanych poniżej tekstach czy na przykład w listach do Jadwigi Żylińskiej.[2]

Przedstawiamy blok listów pisany w tych latach, gdy rodziła się jedna z najważniejszych powieści Malewskiej, epopeja o zmierzchu Imperium Romanum, Przemija postać świata, *monumentalna* summa *epicka, zajmująca w dorobku pisarki miejsce węzłowe, a równie chyba znaczące na mapie dwudziestowiecznej powieści historycznej, nie tylko zresztą polskiej. Zachował się zaledwie jeden list s. Teresy Landy do pisarki, datowany 11 I 1955, a zawierający uwagi nt.* Przemija postać świata.

Jednocześnie widzimy w tych listach fascynację wczesną twórczością pisarską Tomasza Mertona, którego pierwsze książki Malewska czytała z entuzjazmem, z wewnętrznym, głębokim rezonansem. Jako redaktor miesięcznika „Znak" dążyła od razu do uprzystępnienia tekstów czytelnikowi polskiemu. Poza tym w listach tych uwidacznia się oryginalna, pełna humoru i bólu zarazem, duchowość wybitnej intelektualistki polskiej, osoby nadzwyczaj pracowitej, podejmującej wieloletni, niewdzięczny trud redaktorski, idącej przez życie raczej samotnie, szukającej przyjaźni „ewangelicznej", zbudowanej na fundamencie trwałym, bo na samym Chrystusie.

Siostrom Franciszkankom Służebnicom Krzyża dziękuję za udostępnienie epistolografii Malewskiej, zaś siostrze Teresie Wolskiej OSB – która listy Malewskiej odczytała i do druku podaje – za niezwykle cierpliwą i rzetelną pracę nad odcyfrowaniem rękopisów.

Miejsca niejasne krótko objaśniamy, zachowując przeważnie oryginalną, niepełną i chwiejną interpunkcję Malewskiej, a także osobliwy podział na akapity. Wszystkie podkreślenia słów pochodzą od Malewskiej. Natomiast wszelkie uzupełnienia i uwagi wydawcy podajemy w nawiasie graniastym. Ortografię dostosowano w zasadzie do norm dzisiejszych, wyjąwszy pisownię liczebników, charakterystyczną dla tamtych czasów.

Andrzej Sulikowski

*

Kraków 24. II. [19]51

Droga Siostro,

znów skandaliczne długi korespondencyjne z mojej strony! Ale tak już jest, że jakoś z niczym nie dociągam, nawet z odzywaniem się do przyjaciół. Wieczne „ogony" z dnia na dzień – jeśli nie z tygodnia na tydzień – przed którymi tak nas ostrzegał ks. [Jan] Zieja w ostatnich rekolekcjach. Liczę, że i to będzie tematem „konsultacji" z ks. T.[adeuszem] Fed.[orowiczem][3]

[2] J. Żylińska, *Zamiast epitafium dla Hanny Malewskiej*, „Twórczość" 1983, nr 8, s. 88–95.

[3] Sylwetkę duchową tego duszpasterza, zmarłego w roku 1965, przez wiele lat stałego spowiednika Malewskiej, przybliża artykuł s. Klary Jaroszyńskiej i s. Rut Wosiek *Ks. Aleksander Fedorowicz w Laskach* w książce zbiorowej *Ludzie Lasek*, Biblioteka „Więzi", t. 56, opracował i wstępem opatrzył T. Mazowiecki, Warszawa 1987, s. 292–300. Wymieniony w tytule był starszym bratem ks. Tadeusza. Por. też indeks książki.

– jutro, bo napisał mi poczciwie, że będzie w Krakowie. Gdyby tylko nie była tak zniechęcająca myśl, że mimo wszystko sporo tu zależy od pacjenta. Lubię zawsze książki akcentujące, że wszystko zależy od Pana Boga, ale podłoże tego upodobania jest mi podejrzane.

Co do numerów[4], to 26-ty kolportuje „Tygodnik Powszechny" – jeśli jeszcze nie przyszedł (bo jeszcze jest zamęt ze zmianą i z egzemplarzami okazowymi i autorskimi), to mam nadzieję, że to załatwię, od 27 kolportuje „Ruch". 25-ty szczęśliwie wypłynął (całość już wyczerpana) i przesyłamy go Siostrze. Z dawnych numerów przydadzą się bardzo trzy: 2-i, 3-i i 15-ty, resztę mamy.

Mam mocną nadzieję, że Siostra zdoła napisać tę rzecz o Maritainie i dostaniemy ją wkrótce. Bardzo na to czekamy i proszę nas nie zawieść! Nie będzie już tak opóźniona u nas – o ile cokolwiek można przyrzekać – jak recenzja o *Bycie*, którą odsunęła szarża tomistyczna – podwójna dawka – O. Bocheńskiego[5].

O artykule adwentowym z pewnością już pisał Turowicz, ale na wszelki wypadek powtarzam jego informację, że był opóźniony – ku wielkiemu ich żalowi.

Broszury Winowskiej, o której Siostra pisze, nie czytałam.

Muszę tu przy okazji – choć nie *à propos* pochwalić Siostrę Weronikę – b. dobrze się uczy, zdolna i sympatyczna.

Myślę, że jakiś grafolog spojrzawszy na ten list pokiwałby poważnie głową nade mną – bo wydaje mi się, że same nawet bazgroły mówią o upadku ducha.

Muszę stanowczo wybrać się do Lasek na kurację – jakoś na wiosnę, i nie wtedy oczywiście, kiedy będzie tłok i będę przeszkodą.

Jest tu Zawieyski[6], w dobrej formie, w miłym – zważywszy różne okoliczności – humorze; wiem też od niego, że widział Siostrę niedawno.

Jak Siostrze podoba się Anka Sz.?[7] To istny wulkan różnych możliwości.

Najserdeczniejsze ucałowania przesyłam Siostrze Drogiej, pozdrowienia najlepsze dla M. Marii Franciszki[8] i całych Lasek

Hania M.

*

[4] Dotyczy to miesięcznika „Znak", redagowanego przez Malewską od 1946 roku.

[5] I. Bocheński OP, *ABC tomizmu, zwięzły zarys całokształtu filozofii św. Tomasza*, „Znak" 1950, nr 23 i 25.

[6] Jerzy Zawieyski (1902–1969), wybitny prozaik, dramatopisarz, eseista, zbliżył się do Lasek po II wojnie i utrwalił dzięki temu szereg epizodów z życia tego ośrodka, por. tegoż, *W Laskach (kartki z dziennika)*, „Więź" 1979, nr 5, przedruk w *Ludzie Lasek*, dz.cyt., s. 302–315.

[7] Anna Szymańska, kuzynka pisarki ze strony ojca.

[8] Sylwetkę tej niezwykłej kobiety, najpierw matki rodziny, potem założycielki Biblioteki Wiedzy Religijnej, wreszcie zakonnicy, przybliża s. Rut Wosiek, *Irena Tyszkiewiczowa – siostra Maria Franciszka (1887–1964)* w książce zbiorowej *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970, przedruk w *Ludzie Lasek*, dz.cyt., s. 250–265.

Kraków, 6. VII. [1951]

Droga Siostro,

Dziękuję bardzo, bardzo za dobry, kochany list i za wszystko. Spośród wszystkich ludzi nikt nie dał mi tyle, i nie daje, jak Siostra. A Siostra wie dobrze, że jestem ostrygą, której tak trudno coś dać. W tej chwili mam urwanie głowy, bo i cały „Znak" na mojej opiece z powodu urlopów, i dużo muszę załatwić przed swoim wyjazdem, i Anula Szym.[ańska] w domu – co prawda podziwiam jak z miesiąca na miesiąc coraz bardziej utemperowana, miła i ucywilizowana. Z zachwytem wspomina wykłady Siostry. Niemniej studiuję dużo w związku z wielkimi literackimi planami. I czuję, że postaram się pogodzić wszystko, zgodnie z radami Siostry. A na urlopie będę miała swobodną myśl i będę mogła przetrawić materiały i pomysły. Mam skłonność do pośpiechu i jakiejś gorączki, ale to trzeba powściągnąć (pamiętam taki mądry rozdział z *Modlitwy na każdą godzinę*, z mottem „*dixit febri...*"). Czy Siostra myśli o zamówieniu społecznym, wołającym wielkim głosem – m.in. przez moje usta – o napisanie własnych „*grandes amitiés*"?[9] Jak zdrowie Siostry teraz? I Matki[10]? Kardynał w jakiś cudowny sposób lepiej. Myślę, że we wrześniu dotrę na jakiś tydzień do Lasek i że Siostra będzie tam wtedy. Muszę to sobie jakoś w czasie wykroić. C.[ciocia] H.[elena] Hinczowa[11] dostała wczoraj przyrządy do Braille'a, bardzo jest wdzięczna i ucieszona. Już jej Anula udzieliła pierwszej lekcji. Może to jakoś pójdzie. Byłam bardzo wzruszona, że Matce podobał się mój artykuł.[12] Chciałabym, żeby ktoś go uzupełnił danymi o Irlandczykach w Polsce, bo podobno te rzeczy są dobrze opracowane. Ze „Znakiem" ruszyło się o tyle, że 29–ty złamany (z art. Swieżawskiego i *Rozmową* Gołubiewa[13], którą nie wiem, czy da się przepchnąć, bo jest mocno aktualna – choć *sub specie aeternitatis*). A 30–ty składa się (tu próbujemy dać m.in. mego More'a[14]). W dalszym planie mamy całość lub prawie Mertona *Seeds of Contemplation*[15] – to wspaniała rzecz i trzeba ją jak najprędzej dać ludziom.

Wspominam pobyt Siostry jako coś bardzo jasnego, cennego – jak Siostra może nawet myśleć, że to był choć cień kłopotu. Tak mi było dobrze z Siostrą. Ciocia łączy wiele serdeczności. Krystynka[16] jeszcze nie

[9] Aluzja do książki Raïssy Maritain *Les Grandes Amitiés* [1941–1944].

[10] Chodzi o założycielkę Lasek. Por. s. Rut Wosiek, *Matka Elżbieta Czacka (1876–1961)* w książce zbiorowej *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. bp B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, oraz liczne artykuły i wzmianki w cytowanym opracowaniu *Ludzie Lasek, passim*.

[11] Ciotka pisarki ze strony matki. Od 1950 roku we wspólnym mieszkaniu z pisarką, po owdowieniu. Od 1959 roku w zakładzie zakonnym w Otwocku.

[12] Chodzi o tekst Malewskiej *Święci z Zielonej Wyspy*, „Tygodnik Powszechny" 1951, nr 4 przedrukowany w książce tejże, *O odpowiedzialności. Wybór publicystyki (1945–1976)*, Kraków 1982; 2 wyd. zmienione i poszerzone, Kraków 1987. Redakcja A. Sulikowskiego.

[13] Opowiadanie A. Gołubiewa *Rozmowa*, „Znak" 1952, nr 1 (31), s. 41–59.

[14] Opowiadanie Hanny Malewskiej, *Sir Tomasz More odmawia*, „Znak" 1951, nr 4, przedrukowane zostało następnie w zbiorze prozy pod tym samym tytułem (1956). Z uwagi na tematykę było zagrożone konfiskatą cenzury.

[15] *Posiew kontemplacji*, słynna książka amerykańskiego trapisty, wydana po angielsku w roku 1949, była publikowana w odcinkach na łamach „Znaku".

[16] Krystyna z Horodyskich Poborska, kuzynka pisarki.

wróciła, odpoczywa sobie dobrze. Najserdeczniej ściskam Siostrę i pozdrawiam wszystkich znajomych w Laskach

Hania M.

*

Kraków 18. VIII. [1951]

Droga Siostro,

Dziękuję bardzo serdecznie za kochany list, taki dobry, i życzenia. Wróciłam z Pewli[17] 15-ego wieczorem do roboty – jestem teraz sama w „Znaku". Było mi ogromnie dobrze przez ten miesiąc, cały był wielką łaską – Pewel to też, jedno więcej, ognisko z Hostii, taka piękna przy tym i taki spokój. Odpoczywałam w domu aż wykrzyknęli, że wyglądam kwitnąco – i pracowałam dużo, mając zupełną swobodę, zrobiłam „nad normę", to co sobie zamierzyłam – co do ilości przynajmniej. A takie połączenie jest dla mnie zawsze idealnym „remontem". Ciągle siedziałam w lesie, trochę się sama włóczyłam, a ludzi tak miłych, serdecznych, zachwycająco dobrych, miałam w tej właśnie dozie, że i ja mogłam być dla nich spontanicznie serdeczna. Jednym słowem było mi bardzo dobrze, a powieść posuwa się.

Bardzo się cieszę z projektu Siostry wznowienia rozszerzonego pamiętnika s. Katarzyny[18], mam nadzieję, że Siostra, zgodnie z obietnicą, myśli nad tym. We wrześniu bardzo bym chciała dotrzeć do Lasek, a wtedy pomówimy i o tym. Nie widziałam też tak dawno ks. Tadeusza [Fedorowicza] i mam uczucie niebezpiecznego „sobiepaństwa" duchowego. Ten węzeł, który widziałam w Pewli osobiście nie odpowiada mi.[19] Ale Siostra i ks. Tadeusz mają chyba misję niewdzięczną – uporządkowania mnie i zaprowadzenia we mnie *labor oboedientiae*[20], bez którego wszystko mało warte. Czy Siostra zna dobrze Renię Rylską? Zbliżyłam się z nią bardzo i najwięcej mi się tam podobała ze wszystkich.

Boję się, czy tak wielka praca jak *Humanisme intégral*[21] nie zakorkuje zupełnie czasu Siostry i nie uniemożliwi tych innych rzeczy, które mi się wydają jeszcze ważniejsze i pilniejsze. Czy Siostra prędko tłumaczy? Ale to jest niestety niemożliwe bodaj do prędkiego przetłumaczenia. Czy „Pallot-

[17] W Pewli Małej k. Żywca znajduje się dom wypoczynkowy Znaku. Miejsce to pisarka odwiedzała wielokrotnie po II wojnie, zazwyczaj poza sezonem, tu właśnie pracując nad swymi powieściami. Literackim „odwzorowaniem" przyrody Beskidu Żywieckiego jest między innymi szereg obrazów z *Przemija postać świata* (np. Vivarium Kasjodora) czy *Labiryntu*.

[18] *Wyjątki z Pamiętnika* drukowane były w „Verbum" 1934, nr 1, s. 67–78, całość natomiast – o ile nam wiadomo – nie została dotąd ogłoszona drukiem, mimo planów Malewskiej.

[19] Aluzja niejasna, choć odczytanie jednoznaczne.

[20] Łac. „praca posłuszeństwa". Zapewne aluzja do *Reguły* św. Benedykta z Nursji (*Prolog*, rozdz. LXXI), gdzie posłuszeństwo jest jednym z ascetycznych słów-kluczy, znamiennych dla duchowości zakonnej.

[21] Plany przekładu słynnej książki Jacquesa Maritaina, opublikowanej w 1936, nie zostały chyba zrealizowane. Publikację utrudniała cenzura komunistyczna z powodu polemicznego stosunku filozofa do marksizmu; *Humanizm integralny* ukazał się dopiero w roku 1960 w Londynie, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas". Przedruk krajowy w powielanym maszynopisie, wydawnictwo „Krąg", Warszawa 1981. Nazwiska tłumacza nie podano.

tinum" dało przynajmniej długi termin? Zdaje się, że znowu będę „podburzać" Siostrę.

Ponieważ Siostra pyta mnie o moją powieść (*in spe*, nie wiem w ogóle, czy coś z tego wyjdzie, choć o dziwo nie tylko już obmyślam i czytam, ale i piszę) więc może opowiem więcej; melduję, że jest z VI wieku: dzieje Ostrogotów w Italii, narodziny benedyktynów, Kasjodor ratujący szczątki kultury, ambicje niewczesne Justyniana, ruina dzieł czysto ludzkich – dwie szachownice, ludzka i Boża, i bardzo różne na nich sukcesy i porażki. Temat, dla mnie przynajmniej, wdzięczny choć taki daleki.[22] Ma to być zresztą mniej erudycyjne, a więcej ludzkie niż n.p. *Żelazna korona*[23]. A czy będzie, i czy w ogóle będzie, to zostawiam Panu Bogu.

W domu u mnie wszystko nienajgorzej. Może w sprawach Cioci zajdzie coś pomyślniejszego w związku z jej synem. I to w ręku Bożym.

Najserdeczniej całuję Siostrę drogą i pozdrawiam całe Laski

Hania

*

\+ [b.m.] 17. I. [19]52

Droga Siostro,

dziś dopiero dowiedziałam się od Swieżawskiego o śmierci p. H. Morawskiej[24] – wyobrażam sobie jak Siostra to odczuła i jak współczuje z Jej Matką. Co do samych odchodzących – często mam poczucie, że można im tylko zazdrościć – chociaż na pewno to przejście (własne –) oglądane z bliska inaczej nam się przedstawi niż oglądane z daleka.

Odczytuję raz jeszcze list Siostry – który tak mi Drogą Siostrę przybliża, jakbym ją miała przed sobą. Niejedną też łaskę na pewno zawdzięczam modlitwie Siostry. I ja czuję, że przyjaźń Siostry to specjalny dar Boży – bo przecież Siostra z n a mnie chyba, a jednak tę przyjaźń ma dla mnie. A przyjaźń to pod pewnym względem coś więcej niż miłość (czy to nie św. Tomasz wywodził coś takiego i nie Siostra mówiła mi o tym?). Święta miałam ciężkie – i myślałam sobie, jaką rację miał Thibon[25] twierdząc, że nowocześni ludzie nie potrzebują włosiennicy czy czegoś w tym rodzaju, bo dostatecznie „umartwiają" ich nerwy. Ale to wszystko zawsze jest w miarę, do czasu i „podług wełny". Nie zdaje mi się, żebym robiła wewnętrzne postępy – ale przynajmniej widzę tak jasno kierunek! Nie mogłabym go zresztą nie widzieć, tyle mam pomocy z zewnątrz i z wewnątrz (tak bardzo m. in. odpowiada mi Merton! – wkrótce szczęśliwie ujrzy światło dzienne jego pierwsza część w 31 nr „Znaku"

[22] Autorskie streszczenie epopei *Przemija postać świata* (1954), może najwybitniejszej książki Malewskiej.

[23] Młodzieńcza powieść biograficzna Malewskiej o cesarzu Karolu Piątym Habsburgu, napisana w latach 1932–34, wydana we Lwowie w 1937, nagrodzona w 1936, głównie dzięki poparciu Karola Irzykowskiego, na konkursie literackim „Książnicy-Atlas", któremu patronowała Polska Akademia Literatury.

[24] Helena Morawska (1902–1952), księgarz, członek redakcji „Verbum".

[25] Refleksje religijne Gustawa Thibon przybliżała Malewska czytelnikom „Znaku" we własnych przekładach: *Miecz i krzyż* (1949, nr 3), *Niechaj człowiek nie rozłącza* (1950, nr 5).

– liczymy też tu nawet na *Rozmowy* Gołubiewa, ale to jeszcze nie rozstrzygnięte. A *Ankieta* idzie mało uszkodzona). Pamiętnik s. Katarzyny[26] moim zdaniem (St.[omma?] jeszcze nie przeczytał) nadzwyczajnie do nas właśnie – w harmonii z Mertonem np. – się nadaje. Ale musimy z nim poczekać na koniec *Posiewu kontemplacji*, bo razem byłaby zbyt silna dawka „maksymalizmu moralnego".

Co do tych „zespołowych" naszych spraw, o których Siostra pisała, to proszę nie przeceniać moich możliwości, ani osobistych, ani od strony wpływu na innych. Ale i ja zawsze myślę, że „szczerość" chrześcijańska musi mieć w waszych sprawach przede wszystkim pierwszeństwo. Ale tyle rzeczy jest tu trudnych! A mnie w dodatku zawsze chyba mniej lub więcej demoralizuje „wsadzanie" głowy w powieść. Powieść idzie stosunkowo żwawo, ale nierówno. Chyba już połowa napisana – łącznie z rozdziałem o św. Benedykcie, za który mnie pewno zadziobie Tyniec (oczywiście w granicach miłości chrześcijańskiej).

Droga Siostro, zawsze cieszy mnie, kiedy Siostra pisze czy mówi o „powołaniu do radości". Czuję ten pociąg, ale nie śmiem bardzo mu ufać, bo cóż naturalniejszego – no i łatwiejszego! Uderza mnie, kiedy po trochu poznaję liturgię, jak każde święto jest świętem radości – nie ma przecież innych – a nawet w liturgii pokutnej jest więcej radości niż gdziekolwiek (w głębszej warstwie człowieka) poza religią. Nie zasługuję na tę radość, ale przecież Kościół śpiewa dla wszystkich i w imieniu wszystkich. Droga Siostro, kiedy mi Pan Bóg każe „nosić" – przy całym moim braku miłości bliźniego – „ciężary innych", zawsze przypominam sobie (oby w porę!), jak ja swoje składam na Siostrze! Całuję siostrę bardzo, bardzo serdecznie

H. Mal.

*

Kraków, 12. III. [19]52

+

Droga Siostro,

Myślę, że już Jerzy Zaw.[ieyski] zobaczył się z Siostrą, powiedział, co tu porabiamy i – że tak powiem – ucałował Siostrę ode mnie. Uważam, że dobrze wygląda i jest w dobrym usposobieniu. Mieliśmy parę bardzo miłych pogadanek w przyjacielskim gronie. Nigdy właściwie nie spodziewałam się, że będę miała kiedyś tak dobrane do siebie koło przyjaciół jak obecnie. Ale nikt z nich nie ma tego specjalnego miejsca w moim sercu, co Siostra – czysty egoizm zresztą: bo nikomu tak nie ufam w najważniejszych dla mnie sprawach. Droga Siostro, bardzo już szykuję się na Laski – w maju, jeśli to będzie możliwe, i na dłużej trochę; mam nadzieję, że nic może tym razem nie stanie na przeszkodzie. W ogóle nam tu sprawy idą

[26] Sylwetkę duchową s. Katarzyny od Ran Pana Jezusa, Zofii Sokołowskiej, z zakonu Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, przedstawiono w artykule M. Bohdańskiej, s. Katarzyny Steinberg *Siostra Katarzyna Sokołowska 1896–1924* w cyt. książce zbiorowej *Ludzie Lasek*, s. 202–216.

dość gładko, tylko bardzo powoli. Może nam się uda wznowić *Dlaczego jestem katolikiem?* Gołubiewa – to było rozrywane.[27] A teraz wielki sukces ma jego *Rozmowa*, a nie mniejszy Merton. Następny nasz numer będzie niestety gorszy – ale damy dalszy ciąg Mertona, jak i w dwóch następnych. A kiedy doczekamy się czegoś od Siostry? Wiem, że ostatnie doświadczenie z „Tygodnikiem [Powszechnym]" nie było zachęcające, ale może to jeszcze „odwojują". No a przede wszystkim „Znak", jako „elitarny" ma daleko większy luz – przekonaliśmy się nieraz – w tych sprawach.[28] W ogóle, jak będę muszę zrobić małą inspekcję Siostry warsztatu literackiego (bezczelność, przyznaję!) i podusić Siostrę o to, to Siostra wie –

Cieszę się, że „Znak" nigdy nie przyprawił czytelników o te niepokoje, które budziły pewne pozycje „Tyg.[odnika Powszechnego]". Ale i co do tamtych, to mam przekonanie, że niepokój o „dalej w tę stronę" nie jest uzasadniony. Zawsze jednak lubię, jak autorów dochodzą te głosy, zwłaszcza młodzieży i jak się dowiadują, czego ta najzdrowsza młodzież chce i nie chce.

Mieliśmy tu rekolekcje o. Jana Z.[iei?], niektóre zwłaszcza nauki bardzo piękne, wspaniałe, choć słyszę, że on sam był przygnębiony i wypowiadał się, że się nadaje na „woźnego nie na »rekolekcjonistę«".

Odczytując list Siostry stwierdziłam ze wstydem, że nie odesłałam przez Jerzego wspomnień, o których Siostra pisze. Zrobię to przy najbliższej sposobności, ale dopóki Merton nie skończony – nie możemy zabrać się do s. Katarzyny. O korepetycjach z fizyki pamiętałam, ale nie trafiłam dotąd na nikogo możliwego.

Powieść pcham ciągle, ale źle mi teraz idzie – myślę, że potrzebny znowu duży luz i swoboda myśli. Przywiozę, co przepisane będzie, do Lasek. Wtedy też, liczę, pomówimy – o ważniejszych sprawach (które niestety ciągle ustępują w konkurencji – z bardziej absorbującymi. Pisarstwo ma wszelkie cechy manii).

[dopisek na lewym marginesie:]

Proszę napisać o swoim zdrowiu, o projektach – a może Kraków się z nich wykluje? Całuję Siostrę bardzo, bardzo mocno.

H. Mal.

*

\+ b.m. 15. IV. [1952]

Droga Siostro,

właśnie otrzymałam list Siostry, a ponieważ go się spodziewałam czekałam trochę ze swoim. Stąd i życzenia spóźnione trochę ale Siostra wie jak gorące – myślałam w Wielkim Tygodniu więcej jeszcze niż zwykle o Siostrze i o Laskach. Nie wiem, czy kiedy będzie mi dane spędzić ten czas

[27] A. Gołubiew, *Dlaczego jestem katolikiem?*, „Znak" 1951, nr 1, s. 28–66, przedruk: tegoż, *Poszukiwania*, Kraków 1960, s. 308–351.

[28] Aluzja do polityki kulturalnej, prowadzonej przez komunistów względem środowiska „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku"; także do działań cenzury prewencyjnej, utrudniającej redagowanie obu czasopism.

z Wami. W moich warunkach to niemożliwe, a w tym roku jeszcze miałam od W.[ielkiego] Poniedziałku gościa: matkę Krystynki, a na same święta i jej siostrę,[29] która zawsze do nas wnosi dużo życia, bo jest wcieleniem wesołości i równego humoru. Stasia w dodatku wyjechała na święta, więc było sporo domowej roboty (choć zrobiła naprzód wszelkie przewidziane pieczenie no i „ponad normę", jak zwykle – sprzątanie). Święta od strony domowej zawsze są dla mnie ciężkie. Za to wielką radością było tegoroczne nabożeństwo wielkosobotnie, bo liturgia daje mi coraz więcej.

Siostro droga, list Siostry bardzo mnie przejął i wzruszył – bardziej jeszcze przez to, czego w nim nie ma, ale co wyczuwam, niż przez to, co jest. A myśl o Krzyżu tak właśnie mi potrzebna! Na pewno trzeba na modlitwie szukać nie tylko „odejścia" w chwalebne tajemnice Boże choć to bardziej nęcące i łatwiejsze, ale też i przetrawiania, prześwietlania codziennego krzyża. Mój jest bardzo przyziemny i niepiękny: własne nerwy. (Przypominam sobie często powiedzenia Thibona, że ludzie współcześni nie potrzebują wielkich umartwień, bo dostatecznie znęcają się nad nimi nerwy). Ale i z tym trzeba coś zrobić – choć graniczy to ze zwykłą patologią – żeby nie zatruwać się paskudną, malutką, z własnych źródeł złością. To, że ona na ogół nurtuje tylko wewnątrz, nie znaczy przecież, żeby nie robiła spustoszeń – no i nie odbijała się w końcu w postępowaniu.

Widzi z tego Siostra, że niedobrze jest ze mną i trzeba pewnego rodzaju cudu, żeby to odmienić. Muszę o to bardzo prosić Orędowników. A jeśli Bóg cudownie oczyści *„apex mentis"* [„ostrze myśli"], no to wtedy ten rodzaj Krzyża może mieć wszelkie zalety – tym przynajmniej trudno się chlubić osobiście! Więc, jak to zwykle z nami bywa, wiem dobrze, co trzeba – ale to nie zmienia wartości zwykłych godzin –.

M u s z ę konieczne dotrzeć w maju do Lasek. Wiem doskonale, że także jako... zakład dla nerwowo chorych górują one bardzo nad wszelkimi możliwymi! Przepraszam Siostrę, że o takich niewesołych i nieciekawych rzeczach piszę, ale Siostra jest moim jedynym tego rodzaju przyjacielem. A przyjaciół się obarcza.

Artykuł Siostry o Liebercie był wspaniały – dopiero teraz go [tzn. poetę] naprawdę zobaczyłam. A poza tym – widzę przez niego i Autorkę, w całej Jej prawdzie wewnętrznej, rzetelności i dyskrecji – nie mówiąc już o talencie i wyczuciu poezji –.

Ciekawam, czy Siostra zaprzyjaźniła się już z Mertonem poprzez jego pamiętnik? – jest w tym człowieku coś tak do głębi osobiście ujmującego! W naszym 32-im „Znaku", który już jest gotów dajemy kolejną dalszą część *Seeds of Contemplation* nieco uszkodzoną (tak!), nie z naszej winy.[30] – A reszta już – do naszego spotkania. Proszę mi tylko słówko napisać, czy będzie można przyjechać w pierwszych dniach maja na jakiś tydzień – 10 dni? I o której odchodzi teraz ostatni autobus, dobrze? Ściskam Siostrę

[29] Beata Horodyska, mieszkająca w Lublinie.

[30] Aluzja do konfiskat cenzury komunistycznej. Aż do roku 1981 nie znaczono ubytków tekstu, w który ingerowała cenzura.

bardzo, bardzo mocno. Ciocia i Krystynka dziękują serdecznie za pamięć i łączą życzenia

Hania

*

b.d. [Boże Narodzenie 1952]

Droga Siostro,

Nareszcie jest wyjątkowo spokojne – choć świąteczne – popołudnie i zasiadam, żeby się do Siostry nie paru słówkami, ale „gruntownie" odezwać. Strasznie dawno nie pisałam, ale winna była głównie zawsze ta chęć, żeby napisać dłużej i przerywany czas; no a poza tym mój antytalent, znany Siostrze, do łatwego wypowiadania się w listach. I – żeby już skończyć z winowajcami – Ostrogoci.[31]

Miałam tymczasem trochę wieści o Siostrze, choć Zawieyskiego ostatnim razem nie zobaczyłam. Mam więc nadzieję, że Siostra w zdrowiu i w specjalnej Laskowskiej radości spędza Święta – a ja się z Laskami trochę łączę z daleka. „Trochę", a nie tak jakbym chciała przeżywam Święta, bo mnie obsiadła znowu „*fascinatio nugacitatis*" [urzeczenie błahostkami], głównie w postaci uprzykrzonych kłopotów, a raczej nie tyle kłopotów (*nous en avons vu d'autres*) [znamy gorsze], co głupich irytacji, których wartość moralno-intelektualną widzę, ale wciąż im ulegam (te mają głównie źródło domowe). Czy Ostrogotów podciągnąć też pod „*nugacitas*" nie jestem pewna, ale pod „*fascinatio*" niewątpliwie. Siostra na pewno doskonale rozumie, jakie figle płata taki fikcyjny świat. Ciągle – i zawsze poniewczasie – trzeba się nastawiać, żeby Pan Bóg nie był rozdziałem z własnej książki, ale odwrotnie własna książka jakimś odcinkiem Bożego pisania – tego „krzywego" oczywiście w tym wypadku, bo naszą ręką. W każdym razie, żeby całkiem „odwołalnym" punktem Bożego programu co do mnie.

To wszystko jasne, prawda? Jednym słowem wszystkie stare wady bujają, a poza tym zaczynają kwitnąć jeszcze nowe, a raczej przytajone. Liczę na modlitwy Siostry. Teraz w ogóle czas na wielki szturm modlitwy – a ja mam ciągle w głowie, żeby dokończyć w porę sławetnych Gotów.

Życzę Siostrze wielkich, wielkich zwycięstw, które będą znane na Sądzie Ostatecznym. Łaski Bożej takiej, żeby każdą chwilę robiła takim zwycięstwem. A że w dzisiejszych czasach najpotrzebniejsze są zwycięstwa miłości, i to „mieszkającej między nami", proszę Boga, żeby Siostrze dał zdrowie, siły, spokój, tak żebyśmy mieli zawsze w Siostrze – (a ja wpycham się tutaj do pierwszego szeregu) takie właśnie ognisko miłości i do ludzkiego rozgrzania się i do Bożego zapalania się, byleśmy tylko nie byli zanadto oporni, jak ja –

Droga Siostro, nie mam pojęcia, kiedy się zobaczymy i będzie można pogadać. Na razie z konkretów, o których można pisać: małżeństwo Krysi już bardzo bliskie – w lutym[32]. Przyszły to wyjątkowo porządny, prawy,

[31] Aluzja do plemienia germańskiego, przedstawianego w *Przemija postać świata*.

[32] Faktycznie ślub Krystyny Horodyskiej z Józefem Poborskim odbył się 12 IV 1953 roku. Informacja od p. Beaty Horodyskiej z Lublina.

kochający ją i znający człowiek (obecnie profesor Akad.[emii] Górniczej, o 13 lat od niej starszy). (...) Dla mnie oczywiście – to smutna zmiana życiowa, choć będą mieszkać w Krakowie. Ale bardziej się cieszę niż martwię.

Proszę, Siostro Droga, złożyć ode mnie gorące życzenia X.[iędzu] Tadeuszowi [Fedorowiczowi] – wiem, że jest tak bardzo zajęty, że nie chcę Go obarczać odpisywaniem – a myślę, że Siostra nie ma mi za złe prośby. Wszystkim także znajomym w Laskach przesyłam najlepsze wyrazy pamięci i życzenia a Siostrę ściskam bardzo, bardzo mocno i polecam w modlitwie Matce Bożej

H. Mal.

[Dopisek:]

Ciocia przesyła bardzo serdeczne życzenia; Krystynka święta spędza w Lublinie.

*

[10.III.1953 – datowanie cudzą ręką]

Droga Siostro,

myślę o Siostrze w modlitwie i poza tym tak często, a nie odzywałam się tak dawno. Tak się dzieje, że po trochu coraz lepiej rozumiem miłość Bożą, która ożywia ludzi i łączy ludzi. Dla mnie Siostra jest wielkim darem Bożym i czuję się zawsze bliska Siostrze, chociaż jesteśmy daleko. Widzę też Siostry dobry, śliczny uśmiech i wiem, że Siostra będzie go zawsze dla mnie miała. Siedzę w tej chwili w „Znaku", nie mam pod ręką nawet żadnego z listów Siostry, ale Siostrę widzę.

Co do mnie, nie sprawuję się dobrze pod żadnym prawie względem. Głowa nie darmo uchodzi za ważny organ, a tomizm na pewno ma rację podkreślając uzależnienie ducha od materii. Mam tu dzisiaj u siebie Lilkę R.[33] – wraca z Zakopanego – i zazdroszczę jej *„schwungu"*, wyglądu, humoru – bardzo miła, dobra jak zawsze (kiedy ją Siostra nawróci?). Tyle moich rówieśnic, nawet starszych, ma nadal młodzieńcze siły! A ja tak często jestem kompletnie do niczego. Czytam teraz cudowną książkę zdolną pochłaniać i porywać nawet wtedy, kiedy się „zdycha", a świat trzęsie się w posadach: ostatnią rzecz Mertona, *„just out"*, *The Sign of Jonas – Znak Zmartwychwstania.*[34] Jest to jego dziennik od czasów *The Seven Storey Mountain.*[35] Boję się, że on niedługo umrze – tak wysoko go już Pan Bóg zaprowadził. Nawet już *Seeds of Contemplation* zostawił za sobą – oczywiście pewne sformułowania – i osądza nawet tę rzecz zanadto (na pewno!) surowo. A zarazem jest nadal sobą z całym swoim osobistym

[33] Lilka Rühle, nauczycielka, koleżanka pisarki z czasów pracy nauczycielskiej przed wojną w Warszawie.

[34] Książka ta, wydana po angielsku w 1952, ukazała się pod tytułem *Znak Jonasza* w przekładzie Krystyny Poborskiej, kuzynki Malewskiej, nakładem Znaku, Kraków 1962, ss. 336.

[35] Wydany po angielsku w 1948, najsłynniejszy, autobiograficzny utwór Mertona, publikowany w odcinkach na łamach „Znaku", następnie zaś w osobnej książce jako *Siedmiopiętrowa góra*, w przekładzie Marii Morstin Górskiej, Kraków 1972, ss. 511.

urokiem i naturalnością, humorem, prostotą. Jak dyskretna i pełna miłości jest jego konsternacja wobec faktu, że jego Gethsemani pęka po prostu, szturmowane przez świat spragniony „tego samego".

Droga Siostro, to bardzo podnosi na duchu. Pan Bóg mi daje, pokazuje, przybliża wszystko najpiękniejsze, co wyhodował w dzisiejszych czasach. Schyla się jakoś bardzo blisko ku nam, ogrzewa nas, „chucha" na nas. Wiemy, że jeszcze trochę, możemy się spalić, byleśmy mieli w sobie paliwo dla Niego, a nie dla czyśćca czy piekła. Dlatego wspomina się okresy w życiu, kiedy się dużo cierpiało jako najlepsze, jedynie dobre.

Proszę się modlić dla mnie o wielką ufność, bo tylko tego potrzeba, ale mnie brakuje do tego całej jeszcze studni pokory.

Wspaniałe są karty Mertona o kapłaństwie – właśnie o całe kapłaństwo poszedł w górę przez ostatnie lata (już po *Seeds of Contemplation*) – i nie wzdycha już teraz, żeby być kartuzem, a ludzie, kiedy był w mieście po raz pierwszy po siedmiu latach, wydali mu się o wiele „realniejsi" i lepsi niż kiedy świat opuszczał. Myślę, że s. Maria-Franciszka zdobędzie prędko, a może już zdobyła tę książkę. Pocieszające jest, co napisał, że nawet chyba do czyśćca zabierze „azbestowy papier" i będzie pisał, bo taka jest wola Boża co do niego.

Droga Siostro, jestem coraz głupsza pod niejednym względem, uważam swoje pisanie za dziwne zajęcie, ale piszę równie wytrwale, a to trochę „wina" Siostry. No i natury, istny „*homo-scriba*", wątpliwej jakości gatunek.

Skończyłam już zasadniczo powieść, ale mam z nią jeszcze roboty na pół roku blisko – jeśli Pan Bóg pozwoli.

Co do „Znaku" to może jeszcze pożyje. Tolo Goł.[ubiew] napisał bardzo piękną rzecz o *Ojcze nasz* – tudzież wszystkich rzeczach boskich i ludzkich na 200 str. maszynopisu! – chcemy choć część jej wydrukować – znowu z powyższym zastrzeżeniem.[36]

Modlę się i za swoją książkę – x. Tadeusz [Fedorowicz] to pochwala i na pewno tak trzeba. A Siostrę proszę też bardzo o modlitwę na intencję mego młodego brata ciotecznego, który tu w Krakowie umiera na chorobę krwi (*lymphogranulosa*) – zdolny, miły, dobry, z kochającą rodziną. (Osieccy, jego matka to siostra mego ojca). Byłam u niego wczoraj i mam w oczach jego biedną twarz. Ma 28 lat.[37]

W „Tygodniku [Powszechnym]" Herbert powtórzył mi pozdrowienie Siostry.[38] Chciałabym bardzo wiedzieć, jak się Siostra czuje i nad czym pracuje (*à propos* Herb.[erta] jaki piękny jego ostatni wiersz)[39].

---

[36] Na skutek coraz dotkliwszych represji ze strony komunistów egzystencja miesięcznika „Znak" stawała się z tygodnia na tydzień bardziej niepewna, aż wreszcie pismo zawieszono.

[37] Henryk Osiecki, syn Jadwigi z d. Malewskiej, więzień łagrów sowieckich, niebawem po powrocie z ZSRR zmarł na ziarnicę, nowotworową chorobę krwi.

[38] Chodzi o Zbigniewa Herberta, wówczas jeszcze przed debiutem książkowym, opóźnianym przez cenzurę. Wiadomo z *Dziennika* Zawieyskiego, że Herbert bywał w Laskach.

[39] Wiersz pt. *Arijon*, „Tygodnik Powszechny" 1953, nr 8, s. 4, później w tomie *Struna światła* (1956).

Krystynka coraz bardziej szczęśliwa w swoim narzeczeństwie. Pobiorą się pewno w Niedzielę Przewodnią. On jest tak zapracowany, że nawet swego ślubu nie bardzo ma czas urządzić. Bardzo prawy i bardzo wierzący człowiek.

Napisałam tak dużo, a nie napisałam w czym się najgorzej sprawuję. Ciągle nie mam ani trochę miłości „cierpliwej, łaskawej, nie szukającej swego" – *unum necessarium*[40]. Ciągle mam w sobie ten „łańcuch" Izajasza, który nie pozwala światłu wzejść i ogrodowi zakwitnąć. Więc znowu proszę o modlitwę. Mamy teraz wspólne msze „tygodnikowe" co wtorek, mobilizujemy się od najwłaściwszej strony, proszę się łączyć z nami – wiemy zresztą, że nie jesteśmy

[c.d. na lewym marginesie:]

osamotnieni w świecie. Ciocia i Krystynka łączą bardzo wiele serdeczności, a cały mój dom bardzo pragnąłby Siostrę zobaczyć – wszyscy kochają Miłość Bożą w ludziach.

Całuję Siostrę z całego serca i modlę się za Siostrę

H.M.

[na prawym marginesie:]

Bardzo wiele serdeczności dla całych Lasek, a specjalnie X. Tadeusza [Fedorowicza] i s. Marii-Franciszki.

*

Rabka 10. IX. [1954]

Droga Siostro,

Piszę z Rabki, gdzie siedzę u Zofii Szcz.[uki] rozkoszując się piękną pogodą, wygodą, gościnnością – mam teraz prawdziwe, małe wakacje. Wyskoczyłam tu zaraz prawie po święcie rodzinnym: Krysia Poborska ma córkę – jak było zamówione, wszystko poszło prędko i zdrowo, przyszła moja chrześniaczka ma być Teresa Anna i jest już trochę podobna do człowieka. Posiedzę tu jeszcze pewno kilka dni, a chrzciny będą pewno w końcu września. Piszę do Siostry jeszcze nad morze, bo mam nadzieję że i tam pogoda dopisuje i zechce ją Siostra wykorzystać do 15-ego co najmniej. Dostałam list Siostry i ucieszył mnie bardzo – tym zwłaszcza, że Siostra ma pocieszające raczej wiadomości i że niezgorzej się czuje. Dziwnie też przypadło mi do serca to co Siostra pomyślała i napisała o Bogu – jedna ze scen mojej powieści, to radość, którą Totila otrzymał za pośrednictwem Benedykta, że Bóg j e s t – i że to wystarcza.

Dziwna rzecz zdarzyła się – która w pierwszej chwili była mi przykra, ale potem nie – mała „Teresa" urodziła się w piątą rocznicę śmierci mojej Matki.[41] Pierwotni ludzie powiedzieliby sobie może, że będzie do Niej

[40] „Jedno najpotrzebniejsze" – parafraza słów Chrystusa w Betanii skierowanych do Marty: „o bardzo wiele rzeczy troszczysz się i kłopoczesz, a przecież trzeba tylko jednego" (*porro unum est necessarium*; Łk 10, 41–42). Cytat ten chętnie przywoływał Merton, omawiając postawę Marty (praktycyzm) i Marii (mistycyzm).

[41] Jadwiga z Ciświckich Malewska, matka pisarki, zmarła w 1949 roku i została pochowana u boku męża, generała WP i dra med. Bronisława Malewskiego (zm. tragicznie w 1920) na cmentarzu przy ul. Lipowej w Lublinie.

podobna. A po chrześcijańsku można przeczuć w tym opiekę, a może i naukę o splataniu się tych spraw. Krystynka wygląda teraz prawie jak maturzystka i już się trzęsie biedaczka ze strachu o malutką, chociaż przedtem wyznawała b.[ardzo] trzeźwe i zdrowe poglądy pedagogiczne. Oddawała się lekturze de Greeffa[42], którym się zachwyciła. Ja też, jak Siostra widzi, b.[ardzo] jestem przejęta i też zdaje się będę się bez powodu bała –.

Zofia Szcz.[uka] prosiła mnie, żeby Siostrę bardzo mocno uściskać. Ciągle jest zaorana, więc też w jej imieniu zapytuję (z odpowiednią nieśmiałością): czy przypadkiem nie jest już na świecie studium o Objawieniach? Jerzy T.[urowicz] bardzo potrzebuje już mieć w ręku całość koło 1.X., bo czeka go b.[ardzo] dużo roboty redakcyjnej, a musi dotrzymać terminu z wydawnictwem. Specjalnie się cieszę – piszę jako świadek owej rozmowy – na tę pracę Siostry i liczę na nią do całości... no a ja mam za niewdzięczne zadanie prosić, żeby oblekła się w ciało w najbliższym czasie! „*Si parva magnis componere licet*"[43] sama też tutaj w Rabce łapię za pióro żeby spróbować napisać 1 albo 2 „kawałki". Myśli mam dużo, ale w „proszku". A co najgorsze łatwiej takie rzeczy odczuć czy pomyśleć niż napisać.

Przed wyjazdem z Krakowa skończyłam 2–gą korektę powieści[44] – myślę, że się pojawi w ciągu miesiąca, prawdopodobnie z tuzinem morderczych nowych błędów, dwoma tuzinami starych – i dobrze jeszcze jeśli z wszystkimi arkuszami na właściwym miejscu (Paxowską *Uliczkę Notre–Dame* dostałam bez drugiego arkusza, a z podwójnym trzecim...).

Pax chce też wydać w tym roku jeszcze *Żelazną koronę* (i mają już zgodę C.U.W.[45]), umowy jeszcze nie podpisałam. Chyba włączę do niej punkt, żeby zmienili sztab redakcyjno–korektorski!

Widzi więc z tego Siostra, że forsa sama mnie gwałtownie szuka i nie ma o to najmniejszego zmartwienia. *Objawienia* można kierować wprost do Jerzego [Turowicza] – Lenartowicza 3. Całuję bardzo mocno

Hania

*

List s. Teresy Landy do Hanny Malewskiej

[b. m.] 11. I. [19]55

Haniu moja droga –

Przedwczoraj skończyłam książkę (miałam moc pracy i czytywałam

[42] Chodzi zapewne o książki Etienne de Greeffa, *Culture et éducation physique*, Tournai 1944, ss. 131 lub *Nos enfants et nous*, Bruxelles 1939, ss. 209.

[43] Łac. „jeśli wolno porównywać rzeczy małe z wielkimi" (Wergiliusz, *Georgica IV*, 176).

[44] Chodzi zapewne o wydanie *Przemija postać świata*.

[45] Centralny Urząd Wydawnictw, organ utworzony w roku 1951 w ramach polityki wydawniczej zmierzającej do całkowitej kontroli druku książek w PRL. Sprawował nadzór nad poligrafią, rozdziałem papieru, planem wydawniczym. Celem była ścisła reglamentacja treści publikowanych w książkach. Zlikwidowany w 1956, jego zadania przejęło częściowo ówczesne Ministerstwo Kultury i Sztuki.

przeważnie do snu, który z powodu lekarstw chwytał mię nagle i rychło) i w pierwszej chwili wolnej piszę. Musiałam doczytać do ostatniej stronicy, bo wtedy dopiero wyjaśnić się mogły i rozwiązać wszystkie wątki.[46] Rzadko czytałam powieść, której struktura opierałaby się na tylu przesłankach ideowych i artystycznych tak ściśle z sobą powiązanych. I choć ma wiele wspaniałych fragmentów, i choć nawet w czytaniu wydaje się nieraz, że na te fragmenty się rozpada, po przeczytaniu całości widzi się, że wszystko stanowi całość organiczną. I to jest wielkie Twoje osiągnięcie artystyczne. Mimo jakichś chropowatości wątku i supłów, które nieraz męczą i bolą, wszystko się rozwiązuje w harmonii. I choć wydaje się nieraz, że wątki się rwą i ma się przez chwilę wrażenie, że nie trzymasz ich w ręku, okazuje się, że są Ci posłuszne i łączą się w jeden podziemny nurt składający się z życia historii, z życia duszy ludzkiej i życia Twojego.

Dlatego książka jest piękna jako całość.

Mnie jednak obchodziło przede wszystkim to, co wypowiada o człowieku. Nie lubię łatwego optymizmu, a jednak miałam chwile, kiedy mi się wydawało, że Twoje spojrzenie na człowieka i na prawdę historii jest ostre i zbyt pesymistyczne, aż do granic ostatecznych możliwych jeszcze dla wierzącego. Przy końcu jednak wszystko się rozwiązuje w wizji nie tylko artystycznej, ale głęboko chrześcijańskiej. Książka jest prawdziwa i w rozumieniu człowieka indywidualnego i w spojrzeniu na historię i w intuicji najgłębszych tajników życia Bożego w duszy, obcowania duszy z Bogiem...

15. I. [1955]

Musiałam przerwać list, może dziś zdołam go skończyć.

Nie wymieniam postaci i scen wspaniałych, bo jest ich za wiele. Niektóre są wstrząsające, inne wzruszające, wszystkie tak bardzo ludzkie.

Historiozofia tej powieści może dać wiele ludziom myślącym, może też być źle interpretowana, ale Ty za to nie ponosisz odpowiedzialności, bo dzieło Twoje jest prawdziwe. Wzruszająca jest też transpozycja historyczna, groza i smętek przeżyć wojennych naszych czasów.

To tyle, co mi się nasuwa pod pióro w krótkim liście, bo już chcę go skończyć i wysłać. Jeszcze: kocham Boecjusza, Kasjodora, Agapeta i Symmacha, Totilę, a przeżywam dolę człowieka grzesznego i szukającego w osobie Wizanda. Jego postać jest bardzo żywa wbrew p.[ani] Zofii S.[tarowieyskiej] M.[orstinowej].[47]

Czytałam książkę, jak Ci mówiłam, także pod kątem widzenia, czy jej *message* jest wart jej ceny. Oczywiście nie pod kątem Twojej osobistej moralności, ale społecznie. Niezależnie od tego, jak będzie zrozumiana,

[46] Uwagi s. Teresy Landy dotyczą powieści H. Malewskiej *Przemija postać świata* (1954).

[47] Opinię taką wyraziła wybitna krytyczka zarówno w przedmowie do pierwszego wydania *Przemija postać świata* (1954), jak – w jeszcze ostrzejszej postaci – w artykule polemizującym z poglądami Janusza Stawińskiego. Z. Starowieyska-Morstinowa, *Z tezą czy bez tezy?*, „Tygodnik Powszechny" 1957, nr 1, przedruk w książce tejże, *Szukam człowieka*, wybór A. Biernackiego, Kraków 1973.

myślę, że w swojej prawdzie ludzkiej, Bożej i artystycznej jest wydarzeniem. Bardzo chciałabym z Tobą o tych rzeczach pomówić, bo pisać tak mi trudno.

Jerzy też zachwycony książką.

Haniu droga, czemu miałaś smutne Święta? Czy jakieś smutki zewnętrzne, czy wewnętrzne? Napisz albo pokaż się we własnej osobie. Ja ze zdrowiem jestem trochę lepiej. Zawsze w trochę za szczupłych granicach pracuję.

Ściskam Cię bardzo serdecznie Haniu moja droga i przepraszam za list tak rwany i chaotyczny

s. Teresa

*

Kraków, 21. I. [1955]

Droga i bardzo kochana Siostro,

cieszę się już trzy dni listem Siostry. Ale mam zamiar cieszyć się nim – bez żadnej przesady – do końca życia. Chyba że w tym czasie Siostra zmieni zdanie o mojej książce! Wie Siostra doskonale, jak dalece ktoś nawet piszący do szuflady, jak ja przez 2,5 roku to pisałam, wrażliwy jest ostatecznie na recepcję książki; i odczuwa ją jako wielką niewiadomą, nieraz na innej linii leżącą niż własny zamiar i wysiłki. Ale nie wie Siostra chyba, w jakiej mierze Siostry właśnie wrażenie i sąd decydujące są dla mnie. Już zdążyły wejść w opinię moją własną o książce, ciągle chwiejną; chciałam teraz napisać, że ma mnie Siostra na sumieniu przez taki zastrzyk dożylny komplementów; ale właśnie to, co najważniejsze, najcenniejsze nie może być ze strony Siostry tylko życzliwym „parti pris"[48] przyjaźni. Bo z p r a w d ą Siostra nigdy nie żartuje ani nie uznaje kompromisów, a napisała mi Siostra, że to książka prawdziwa. A w tym wyrażał się cały mój zamiar i dążenie – więcej niż przy którejkolwiek z książek poprzednich. Ponieważ mam zwyczaj pisać w notatkach apostrofy i przestrogi pod własnym adresem[49], to właśnie sobie wciąż powtarzałam – i bałam się na każdym kroku „literatury". Oczywiście nie uniknęłam jej, a z drugiej znów strony przeholowałam i „przepoprawiałam" zwalczając ją. Niemniej jestem szczęśliwa, że sąd Siostry, i ten, i inne, leży tak bardzo właśnie na linii mego zamiaru. Bardzo, bardzo pragnę zobaczyć Siostrę, uściskać z całej siły i dużo jeszcze, dużo mówić o tym, co jest przecież „*summą*" takiego szmatu życia, że musi mi być bliskie i drogie, nie wstydzę się tego. Chcę też usłyszeć te wszystkie zarzuty, które nie pomieściły się w liście. To przecież

[48] Fr. „uprzedzenie, z góry powzięte zdanie". Tu: grzecznościowe ogólniki.

[49] Teksty takie w części ogłaszała Malewska bezpośrednio po napisaniu jako *Uwagi* (np. w „Tygodniku Powszechnym" 1949, nr 17, 21, 31; 1950, nr 40; 1952, nr 51–52 – przedrukowane w 2 wydaniu *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945–1976)*, Kraków 1987). Większość owych „apostrof i przestróg" – odkryta w archiwum po śmierci pisarki – zawarta jest w wyborze: H. Malewska, *Z notatek*, „Znak" 1986, nr 6, s. 9–18. Por. też A. Sulikowski, *Soliloquia luźne H... M... Notatki z archiwum*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1986, nr 3–4, s. 3–26. Rzecz czeka ciągle na wydawcę, o czym przypominał na łamach „Tygodnika Powszechnego" Bronisław Mamoń.

konieczne, żeby móc rzetelnie iść dalej. Nie widzę co prawda teraz – niestety – tej drogi dalej. I z wdzięcznością przeczytałam w liście od kogoś z przyjaciół, że „choćbym nie zrobiła już nic więcej w życiu, i tak coś po mnie zostanie". Bardzo być może, że tak właśnie będzie. Jak w tej chwili, moje saldo zbliżone jest do zera. Ale co prawda i czuję się bardzo zdechle (do czego mam zamiar solidnie się zabrać, bo to na nic). Prawie puste, jeśli chodzi o warsztat, miesiące zawsze mnie też rozstrajają – czuję się o 15 lat starsza w porównaniu z Kórnikiem.[50] Ale to wszystko także cząstka przemijania, które faluje i proszę nie brać sobie tego do serca. Trochę spoganiałam ostatnio, niestety, ale czytam i odczytuję Ruysbroeka, który jest naprawdę „*admirabilis*[51] (jest to wybór i przekład Héllo). Podobnego wzlotu jeszcze nigdy i nigdzie chyba nie spotkałam. Proszę mi napisać, Siostro, słówko o swoim zdrowiu – bo martwi mnie bardzo, że ten atak miał takie długotrwałe skutki i chciałabym wiedzieć, czy Siostra naprawdę robi wszystko to, co powinna, żeby nie grzeszyć przeciw samej sobie, a tym sam[ym] przeciw nam wszystkim. Wpadnę może kiedy nagle na inspekcję. Tymczasem ściskam Siostrę bardzo, bardzo mocno i Panu Bogu oddaję całą moją wdzięczność dla Siostry

Hanna M.

*

Kraków 31. V. [1956]

Droga Siostro, cienki jak zwykle języczek listu Siostry: podejrzewam, że wymyśliła to kiedyś Siostra, żeby móc z czystym sumieniem mówić „długi list"! Ale lepsze słówko od Siostry niż cała epistoła od kogo innego. Zwłaszcza, że dobra wiadomość na końcu: słyszę wokoło o powrotach osób nie zapowiedzianych nawet.[52] Nie przyjadę teraz chyba, choć bardzo się wybierałam. Szymanów (zaproszenie) przełożyłam na jesień, a 15.VI. mam nadzieję już pojechać do Sobieszewa i tam właśnie się z Siostrą zobaczyć.[53] Będę, jeśli mi się uda, do końca lipca. W sierpniu muszę być z Ciocią w Krakowie – nigdzie w tym roku nie chce wyjechać i nie jest jeszcze całkiem dobrze z nogą, ale na szczęście ułożyłam sobie na czas mojej nieobecności zastępstwo mojej idealnej sąsiadki, p. [Janiny] Dulębiny.[54]

Proszę koniecznie urządzić sobie porządne wakacje: to naprawdę obowiązek! Wiem, że Siostra nie sprawuje się świetnie ze zdrowiem. Ja

[50] Aluzja do Biblioteki Kórnickiej w Wielkopolsce, gdzie pisarka pracowała w latach 1953–1956, po represyjnym zamknięciu miesięcznika „Znak", nad inwentaryzacją miscellaneów historycznych z XVII wieku.

[51] Przydomek bł. Jana van Ruysbroeka, flamandzkiego mistyka (1293–1381), autora traktatów religijnych, pisanych z dużym talentem literackim w języku niderlandzkim. Malewska korzystała z przekładu francuskiego *Oeuvres choisies*, Ernesta Héllo, Paris 1869, LXII, 288.

[52] Zapewne aluzja do repatriacji z Rosji Sowieckiej do Polski.

[53] W tej małej miejscowości nadmorskiej, na wschód od Gdańska, przy szosie do Krynicy Morskiej, bywała często Malewska w latach 50. zapewne w ośrodku wypoczynkowym Lasek.

[54] Lokatorka w mieszkaniu pisarki, emerytowana księgowa „Znaku".

jakoś mogę szczęśliwie dużo pracować – choć to ciągle teraz poprawki i korekty, ale i tak jestem zaorana i zatkana. Szczęśliwie mam „ruch w interesie" autorskim. *Żelazna korona* wyszła piąty raz – i to jest nawet mały jubileusz przekroczenia 100.000 łącznego nakładu. Byłam kiedyś należycie ambitnym i zarozumiałym pisarskim żółtodziobem, ale nie spodziewałam się tego, bo któż wtedy myślał dzisiejszymi cyframi nakładów? *Przemija*.. i *Opowiadania*[55] (robię korektę) wyjdą też w tym roku. Mam też propozycje przekładów – *Przemija*... na niemiecki już się robi.[56] Poza tym cieszy mnie wiele rzeczy ogólnych, a zmartwienia są przeciwnie – zwykle czysto osobiste. Głupota i tępota moralna prosperują we mnie niestety. Ale nad morzem mam nadzieję odrestaurować się porządnie, przynajmniej nerwowo przy spokojnej robocie (bo chcę skończyć moich Greków, którzy dotąd są niestety psa warci).[57] Tyle o sobie!

W dzień Bożego Ciała gorąco łączę się z Siostrą w Tym, który chce, żebyśmy byli jedno. Całuję Siostrę i pozdrawiam wszystkich bliskich, a zwłaszcza s. Marię Franciszkę. Ciocia łączy serdeczności.

H.M.

Ucieszyłam się bardzo z zobaczenia ks. Tadeusza i Alego [Fedorowiczów]. Serdeczności wiele przesyłam, są to dwaj najmilsi księża w Polsce.

Do druku podała s. Teresa Wolska OSB
Opr. przypisów i konsultacja Andrzej Sulikowski

[55] Chodzi o tom *Sir Tomasz More odmawia* (1956).
[56] Trwało to jednak długo, bowiem powieść ukazała się dopiero w 1973 roku, w Berlinie (Wschodnim) w tłumaczeniu H. Bereski, z komentarzem G. Desczyka.
[57] Chodzi o pracę nad *Opowieścią o Siedmiu Mędrcach* (1960).

LESZEK KOŁAKOWSKI

SŁUCHAJĄC DOBREGO CZŁOWIEKA

Bez obawy można powiedzieć, że nikt nigdy nie widział podobnej książki, napisanej przez *feliciter regnantem* biskupa Rzymu. Można wybaczyć czytelnikowi uczucie zaskoczenia na widok tytułów niektórych z 35 krótkich rozdziałów – *Czy Bóg naprawdę istnieje?*, albo – *Życie wieczne: czy jeszcze istnieje?* Czy nie jest niemądre stawianie Papieżowi takich pytań? Ale czytelnika nie mniej zaskakuje sposób odpowiadania na te pozornie naiwne (czy zuchwałe) pytania. Nie dlatego, żeby czymś dziwnym było słyszeć, jak Papież wyznaje swoją wiarę w Boga i życie wieczne, lecz dlatego, iż ta refleksja wypływa raczej z jego osobistego doświadczenia niż z autorytetu urzędu czy uczoności filozofa. Oczywiście jest on zarówno biskupem, jak i uczonym, mającym za sobą długą karierę nauczyciela akademickiego. Ale tekst książki nie jest ani pontyfikalnym dokumentem, ani traktatem filozoficznym; są to nade wszystko słowa człowieka niewzruszonej wiary.

Książka jest serią odpowiedzi udzielonych Vittorio Messoriemu, a traktujących o głównych problemach wiary chrześcijańskiej oraz głównych osobliwościach sytuacji, w jakiej znajduje się nasza cywilizacja i Kościół. Nie bardzo da się ją streścić, nie banalizując jej (czy Bóg istnieje? z pewnością tak; czy czeka nas życie wieczne? na pewno tak *etc.*). Ale odpowiedzi nie są banalne. Niezależnie od tematu – czy jest to modlitwa, Bóg, zbawienie, ewangelizacja świata, religie niechrześcijańskie, rozłamy w chrześcijaństwie czy też nagromadzenie zła i cierpienia w świecie rządzonym przez Boga – Papież przemawia nie jak zwierzchnik, ale jak człowiek

wiary i intelektualista; i zwraca się do wszystkich: zarówno wierzących, jak i niewierzących, ludzi wyznających inne religie, ludzi małej wiary, jak i wątpiących. Żadnych potępień, gniewu, oburzenia, gróźb; są to słowa miłości, przebaczenia, szacunku dla różnych form ludzkiego życia i dla życia samego.

Kluczowe przesłanie, które pojawia się na początku i na końcu tekstu, streszcza się w słowach anioła wypowiedzianych do Marii: „Nie lękaj się". Wydaje się to proste, ale proste nie jest. Jeśli ktoś rzeczywiście wierzy w Boga, ufa Mu; a ktokolwiek Mu ufa, jest wolny od lęku. Może być – i w istocie z pewnością jest – niezdolny do rozszyfrowywania Bożych planów i dostrzegania Jego ręki poza ciężkim mozołem ludzkich dziejów, lecz z góry i bez zastrzeżeń zdaje się na Boga wśród wszelkich okropności i przeciwności losu, jakie niesie nasze życie; wie, że ostatecznie dobro zwycięży i „raduje się w Bogu" wszechmocnym, cokolwiek by się działo.

Odpowiadając na pytanie „Czy Bóg istnieje?", Papież przytacza rozróżnienie Pascala między Bogiem filozofów a Bogiem Jezusa Chrystusa. Nie lekceważy tradycyjnych intelektualnych wysiłków pragnących dotrzeć do tego, co boskie, poprzez zasłonę empirycznej rzeczywistości, ale przyznaje, że „dla chrześcijan Absolut filozoficzny, czy to jako Pierwszy Byt, czy Najwyższe Dobro, jest czymś drugorzędnym" (s. 41, 42). Przyznaje również, że „stając na stanowisku pozytywistycznym, takie pojęcia, jak na przykład B ó g czy d u s z a, nie mają po prostu sensu" (s. 44), jako że w zmysłowym doświadczeniu nic im nie odpowiada. Odwołuje się do tradycji Ojców Kościoła, do doświadczenia moralnego i religijnego, do uporczywego poszukiwania przez człowieka sensu egzystencji, do „serca" (znów zgodnie ze znaczeniem pascalowskim). Powiada nawet: „Nasza wiara jest głęboko antropologiczna, głęboko osadzona we współbytowaniu, we wspólnocie ludu Bożego oraz we w s p ó l n o c i e z t y m P r z e d w i e c z n y m »Ty«" (s. 46). Autor krótko wspomina wielu współczesnych filozofów: Ricoeura, Lévinasa, Bubera; i wskazuje na schyłek doktryn pozytywistycznych w dzisiejszym myśleniu filozoficznym. Pytanie „dlaczego Bóg się ukrywa?" wydaje się źle postawione, aczkolwiek Papież nie mówi tego tymi słowami. Nie potrafimy sobie wyobrazić, w jaki sposób Stwórca, byt konieczny, mógłby odsłonić się w swojej nieskończoności i konieczności takim przygodnym stworzeniom jak my. Objawił siebie samego w Chrystusie. W rzeczywistości „wydaje się, że p o s z e d ł n a j d a l e j, j a k t y l k o m ó g ł, d a l e j j u ż i ś ć n i e m ó g ł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...!" (s. 49). Wiara chrześcijańska jest oczywiście „chrystocentryczna", a objawienie Boga w Jezusie stanowi jej filar.

Nie samo istnienie Boga było w historii Kościoła najbardziej kłopotliwym problemem, jako że wiarę chrześcijańską, w mierze, w jakiej można ją wyrazić w jasno sprecyzowanych twierdzeniach, określa oczywiście wiara w Boga i Chrystusa Pośrednika – niezależnie od wszystkich chrystologicznych sporów. Dręczącym pytaniem było nagromadzenie zła, cierpienia i niesprawiedliwości w świecie, który – jak nas nauczają – jest

kierowany i prowadzony przez kochającego Ojca. Od samych początków Kościoła zagadka teodycei, Bożej sprawiedliwości, nieustannie zajmowała chrześcijańskich nauczycieli i teologów i Papież nie mógł jej uniknąć. Jego odpowiedzi umieszczają ludzkie cierpienie w perspektywie odkupienia i zbawienia. „Czy Bóg mógł niejako usprawiedliwić siebie samego wobec dziejów człowieka, tak głęboko naładowanych cierpieniem – inaczej, aniżeli stawiając w centrum tych dziejów właśnie krzyż Chrystusa?" (s. 63). „Jego mądrość i wszechmoc zostają wprzęgnięte z wolnego wyboru w służbę stworzeniu. Jeżeli w dziejach ludzkich obecne jest cierpienie, to Jego wszechmoc musi okazać się wszechmocą uniżenia przez krzyż" (s. 63). Ale „Bóg jest »bezradny« wobec ludzkiej wolności" (s. 65). Jest On zawsze po stronie cierpiących, ale „kiedy sądzimy Boga, powinniśmy pomyśleć, czy to nie jest sąd nad nami samymi" (por. s. 67).

Tak, w perspektywie chrześcijańskiej zło pochodzi od nas, a Bóg nie mógł udzielić nam daru wolności, nie dając nam równocześnie zdolności czynienia zła. To rodzaj ludzki jest odpowiedzialny za zło, jakie ludzie wyrządzają sobie nawzajem. Ale cierpią jednostki, a nie ludzkość w ogóle, a rozkład cierpienia – czy to spowodowanego przez innych ludzi, czy przez naturę – oczywiście nie ma nic wspólnego z grzechami poszczególnych ludzi. Na to pytanie nigdy nie da się udzielić właściwej odpowiedzi, nawet wskazując na kenozę, o której mówi cytowany przez Papieża list świętego Pawła: „On ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi..." (Flp 2, 7). Chrześcijaństwo nie potrafi wyjaśnić żadnego poszczególnego cierpienia, może nam jedynie zalecać przyjęcie tej części naszego losu, która pozostaje poza naszą kontrolą.

Rozważając życie wieczne, w którym mamy mieć udział – zarówno ci dobrzy, jak i źli – Papież przyznaje, że ostatnio ten kluczowy punkt nauczania chrześcijańskiego pozostaje w praktyce duszpasterskiej jeśli nie całkiem zapomniany, to w znacznej mierze na uboczu, i ubolewa nad tym. Katecheci i kaznodzieje nie są skłonni mówić o tym, zwłaszcza o piekle. Papież, potwierdzając tradycyjną wiarę w karę wieczną, podkreśla, że Kościół nigdy o nikim, nawet o Judaszu, nie orzekł, iż został potępiony. Podtrzymując doktrynę o czyśćcu, Papież wspomina mistyczne dzieła świętego Jana od Krzyża (o którym napisał był niegdyś rozprawę doktorską): ogień oczyszczający jest „żywym płomieniem miłości".

Zastanawiając się nad stanem Kościoła, Jan Paweł II ufnie patrzy w przyszłość, opierając się na obietnicach Jezusa. Statystyka wykazująca – zwłaszcza w Europie – spadek uczestnictwa w życiu religijnym nie jest według niego wiarygodnym narzędziem przewidywań. „Nie lękajcie się..." Istnieją również prądy przeciwne, jak możemy to zaobserwować na przykład w Rosji. „Ewangelia nie jest obietnicą łatwych sukcesów" (s. 90). Papież ubolewa naturalnie nad unikaniem przez dzisiejsze media trudnych życiowych pytań, i to nie bez współdziałania ze strony teologów, wierzy jednakowoż w odwieczną w człowieku „potrzebę przerastania

samego siebie" (s. 90). Religia nigdy nie będzie czymś przebrzmiałym, odpowiada ona na trwałe pragnienie serca człowieczego. Kościół jest zdolny podjąć wyzwanie nowej cywilizacji i przystosować odpowiednio do niego swoje metody ewangelizacyjne, nie gubiąc niczego ze swojej istoty. „Chrystus jest wciąż młody" (s. 96), a dzieło ewangelizacji postępuje naprzód, pomimo wszelkich przeszkód i szerzenia się moralnego relatywizmu. Bardzo zachęcające rezultaty tego „świętego uporu" widzimy w Afryce. „Może być, że kiedyś okażą się prawdziwe słowa kardynała Hyacinthe Thiandum, który widział możliwość ewangelizacji starego świata przez czarnych i kolorowych misjonarzy" (s. 96). Zaś ludowa pobożność, daleka od obumierania, przejawia odnowioną żywotność. „Młodzi szukają Boga, szukają sensu życia, szukają ostatecznych odpowiedzi: »co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?« (Łk 10, 25)" (s. 104). Drugi Sobór Watykański – którego dokumenty Papież obficie cytuje – przyniósł ogromną odnowę i nie ma powodu do rozpaczania.

Jan Paweł II właśnie w duchu Soboru zastanawia się nad różnorodnością religii i nad rozłamami w łonie chrześcijaństwa. Powiada, że we wszyştkich religiach tkwią *semina verbi*, wszystkie wyrażają tę samą świadomość boskiej tajemnicy, a „Chrystus jest Odkupicielem całego rodzaju ludzkiego" (por. s. 76). Ta antyaugustyńska doktryna niewątpliwie nie chce powiedzieć, że różnice nie mają znaczenia. Chrześcijaństwo nie może zaakceptować buddyjskiej koncepcji zbawienia opartej na przeświadczeniu, że świat w całości jest „radykalnie zły". Muzułmanie czczą tego samego Boga co chrześcijanie, ale dla tych pierwszych „ostatecznie jest to Bóg poza-światowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emmanuelem, Bogiem-z-nami" (s. 82). Trzeba podziwiać u muzułmanów wierność w modlitwie; jakkolwiek religijny przymus i nietolerancja, praktykowane przez „fundamentalistów", czynią wzajemne kontakty trudnymi, to „jednak, pomimo to, ze strony Kościoła otwarcie na współpracę i dialog pozostaje niezmienne" (s. 84). Bez wątpienia judaizm zajmuje uprzywilejowane miejsce na mapie religii; Papież powtarza swoje określenie Żydów jako „starszych braci w wierze", podkreśla ciągłość między Starym a Nowym Przymierzem i na nowo potępia zło antysemityzmu. Jeśli chodzi o niekatolickie wyznania chrześcijańskie, większy nacisk kładzie na zasadniczą jedność wiary niż na różnice teologiczne; o tych ostatnich ledwie napomyka. „Może więc podziały były także drogą prowadzącą Kościół do wielorakich bogactw, zawartych w Chrystusowej Ewangelii i w Chrystusowym odkupieniu?" (s. 121). „Trzeba, ażeby rodzaj ludzki dochodził do jedności poprzez wielość, ażeby uczył się być jednym Kościołem w pluralizmie form myślenia i działania, kultur i cywilizacji" (s. 121). I zostaje nam powiedziane – znowu w duchu antyaugustyńskim – że, chociaż ludzie zostają zbawieni za pośrednictwem Kościoła, to są oni zbawieni przez łaskę Chrystusa, a „obszarem zbawienia może być nie tylko formalna przynależność, ale też i inne formy przyporządkowania" do Kościoła (por. s. 114).

Jan Paweł II przywołuje szereg wielkich umysłów filozoficznych minionych czasów, zarówno starożytnych, jak i współczesnych, tak chrześcijan, jak i pogan czy niewierzących. Podobnie jak inni myśliciele chrześcijańscy, łącznie z wielkimi tomistami naszego stulecia, Gilsonem i Maritainem, Papież wini Kartezjusza jako autora wielkiego skrzywienia racjonalistycznego nowożytności, skrzywienia, które zaowocowało usunięciem Boga ze świata przez Oświecenie. „Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku »czystej świadomości«, Absolutu, który jest czystym myśleniem" raczej niż samym Bytem (s. 55).

Obawiam się, że oto właśnie potwierdziłem to, co powiedziałem na początku: usiłując streścić ten niesłychanie bogaty tekst, naraziłem się na zbanalizowanie go. Znajdujemy w nim sporo wspomnień z życia Papieża Wojtyły, doświadczeń i spotkań z ludźmi, którzy wywarli na niego wpływ. Wiele punktów pominąłem (kult Marii, prawa człowieka, kobiety, bezwarunkową obronę życia, Jezusa jako Syna Bożego); niektóre z nich podejmują problemy, które znamy już z uprzednio publikowanych dokumentów.

Papież, choć zaniepokojony – czemu trudno się dziwić – rozmaitymi plagami naszej cywilizacji, jest pełen ufności. Myśl jego porusza się w obrębie wiary, a jego celem nie jest przekonywanie niewierzących do chrześcijaństwa za pomocą argumentów, które racjonaliści mogliby uznać za prawomocne. Chodzi raczej o to, by natchnąć i zachęcić chrześcijan do odzyskania pewności pośród wielu przeciwności, przekonać ich, że radę „nie lękajcie się" winni potraktować poważnie. Sądzę jednakże, że tekst ten jest zarówno zrozumiały, jak i pomocny także dla niewierzących i sceptyków i może im dać dobry wgląd w duchowy świat chrześcijaństwa, pod warunkiem wszakże, że zechcą go przeczytać z dobrą wolą i bez zakładania, że z góry wszystko wiedzą. Ale, niestety, nie wszyscy mają dobrą wolę.

W „Timesie" (z 20. października 1994) informacja o książce ukazała się pod nagłówkiem: *Pierwsza książka papieża potwierdza odrzucenie aborcji.* Dziwne, dziwne. Faktycznie w jednym rozdziale (na trzydzieści pięć) znajdujemy rozważania na temat świętości życia, z nieuniknionym potwierdzeniem tradycyjnego nauczania o aborcji. Jednakowoż ma się wrażenie, że dziennikarze we wszystkich tekstach papieskich nic poza tym nie dostrzegają (podobnie było z encykliką *Veritatis splendor*). Czyjaż to więc obsesja?

Zanim książka *Przekroczyć próg nadziei* została wydana, mogliśmy w sierpniu oglądać na kanale 4. telewizji zdumiewająco niemądry program (hańba kanałowi 4.) o Papieżu i Kościele katolickim. Przypominał on żywo przedwyborczą propagandę partyjną (wyjąwszy jego długość i stopień wulgarności), kiedy to propagandziści udają, że przemawiają do „zwykłych ludzi", którzy powtarzają dokładnie to, co propagandziści chcą powiedzieć. Autorka, pani Armstrong, pokazywała nam umierające dzieci af-

rykańskie, sugerując, że to Papieża należy winić za ich cierpienia, a oczywiście nie „świat współczesny", przeciwstawianie się któremu jest niewybaczalnym grzechem Papieża (oskarżenie, które wciąż na nowo się powtarza). Niektórzy z jej rozmówców skarżyli się, że Kościół mówi im, co mają robić, zamiast pozostawiać im swobodę decyzji; trzeba zatem przyjąć, iż powiedzenie, że to lub tamto jest dobre czy złe, oznacza pogwałcenie praw człowieka. Kościół został przyrównany do reżimu totalitarnego i dowiedzieliśmy się, że bycie przesłuchiwanym przez Święte Oficjum (nieistniejące już od trzydziestu lat, ale kto by się tym przejmował) jest gorsze, niż znalezienie się przed sądem nazistowskim. To, że Kościół nie ma więzień, armii, policji i obozów, wydaje się nie mieć znaczenia; w istocie, nic nie jest równie przyjemne, jak zostać męczennikiem za tak niską cenę.

Oczywiście Kościół nie jest, i nigdy nie udawał, że jest, ciałem demokratycznym; jego struktura jest monarchiczna. Kościół jest „anty–nowoczesny", bo jest organizmem religijnym, bo „nowoczesność" określiła sama siebie przede wszystkim przez antyreligijność. I sugerowanie, że prawa moralne lub formuły wiary powinny być przyjmowane raczej „demokratycznie" (np. w referendum) niż przez sobory i że wówczas byłyby one (jak należy wnosić) prawdziwe, nie jest niczym innym jak demonstrowaniem własnej ignorancji w kwestii tego, czym jest religia. We wspominanym filmie telewizyjnym jakieś nastolatki powiadają, że kościelne przykazania dotyczące seksu czynią ich głęboko nieszczęśliwymi. Męczennicy, męczennicy! Okazuje się, że młodym ludziom nie wystarczy, że robią to, co zawsze robili w dziedzinie seksualnej, ale że dodatkowo obowiązkiem Kościoła jest mówienie im, że jest to godne pochwały, w przeciwnym razie Kościół jest totalitarny, fundamentalistyczny i – powiedzmy to odważnie – nieomal nazistowski.

Kiedy czytamy niektórych krytyków Kościoła, odnosimy wrażenie, że poczuliby się usatysfakcjonowani dopiero wtedy, gdyby Papież jasno powiedział: Boga nie ma, nie ma zbawienia, aborcja jest w porządku, podobnie jak homoseksualne małżeństwa, a Kościół katolicki jest lewicową partią polityczną. Ten Papież, który jako pierwszy papież w historii modlił się w synagodze i w świątyni luterańskiej, jest potępiany za brak ducha ekumenicznego. Pierwszy Papież, który zachęcał tłumy biednych ludzi do organizowania się i walki o swoje prawa i który karcił bogate kraje za ich obojętność wobec losu trzeciego świata, jest atakowany jako obrońca uprzywilejowanych.

Nie jest to, trzeba przyznać, cała prawda. Przystosowywanie nauczania chrześcijańskiego do naszej chorej cywilizacji pełne jest zasadzek. Rzecz nie w tym, że Kościół jest zanadto skoncentrowany na sprawach „tamtego świata" i zaniedbuje palące problemy społeczne. Wręcz przeciwnie, skoncentrowanie się na sprawach społecznych i politycznych sprawiłoby tylko, że chrześcijaństwo mogłoby się okazać zbyteczne; cóż, nie potrzeba nam więcej partii politycznych. Ale język nauczania i przepowiadania Kościoła często nie potrafi poruszyć serc słuchaczy. Jak uczynić ten język przekony-

wającym (a nie „nowoczesnym" czy „postmodernistycznym")? Ba, chciałbym to wiedzieć. Wiarę niosą przede wszystkim księża, a księża słabej wiary albo małej wiary nie są w stanie przekazać jej innym; w sprawach wiary nie da się ukryć nieszczerości, niepewności i braku przekonania, słuchacze to wyczują. Księża nie są przekonujący, jeżeli unikają kłopotliwych pytań, które niepokoją tylu wiernych („Jak to, nauka nic nie wie o Bogu i życiu wiecznym, jak upewnić się, że Bóg istnieje?", „Dlaczego Bóg nie ochrania niewinnych ludzi przed straszliwym cierpieniem?", „Jak współczesny człowiek może uwierzyć w to, że istnieją diabły i anioły?", „Czy cuda rzeczywiście się zdarzają?", „Modliłem się w Lourdes i to mi nic nie pomogło, dlaczego?", „Czy Jezus rzeczywiście począł się z Ducha Świętego?"). Sądzę, że księża o mocnej wierze gotowi są stawić czoło takim pytaniom, natomiast księża słabej wiary uciekają przed nimi.

Nie można obwiniać Papieża o to, że nie odpowiedział na wszystkie pytania, jakie nam przychodzą do głowy; nie obiecywał, że napisze encyklopedię. Można mu być wdzięcznym za to, że pokazał nam, co to znaczy żyć w wierze.

Używanie przymiotnika „konserwatywny" jako obelgi pod adresem Kościoła jest absurdalne, zważywszy, że samo jego życie i zasada ustanowienia oparte są na ciągłości tradycji; podobnie absurdalne jest domaganie się, aby chrześcijaństwo ślepo przyjmowało wszystko, co właśnie jest w modzie w danym momencie, ponieważ to, co modne (czy „nowoczesne"), jest z definicji „postępowe", a zatem dobre (czemuż by nie i narkotyki?). Nie oznacza to, że Kościół czy jego sternik nie podlegają krytyce. Istnieje w świecie katolickim na poły teokratyczny prąd – tendencja, by prawo państwowe narzucało wszystkie przez Kościół głoszone wymogi oraz dążenie do ustanowienia systemu cenzury jako środka obrony „wartości chrześcijańskich" (pod tym względem historyczne doświadczenia nie są bardzo zachęcające, wyrażając się oględnie). Taki nietolerancyjny nurt daje się zauważyć w Polsce i innych krajach, ale żadną miarą nie jest on powszechny i jest nieprawdopodobne, by mógł wziąć górę.

I z pewnością nie taki jest duch omawianej książki. Łącząc w jednym wspólnym przesłaniu mocne wyznanie wiary, nadziei i miłości, swoje osobiste wspomnienia i mądrość filozoficzną, Jan Paweł II zostawił nam niezwykły dokument, który będzie służył wielu pokoleniom.

Leszek Kołakowski
tłum. Maria Tarnowska

Nieco skrócona wersja tego tekstu ukazała się w „The Tablet".

LESZEK KOŁAKOWSKI, ur. 1927, filozof, ostatnio wydał *Bóg nam nic nie jest dłużny* (1994).

EWA BIEŃKOWSKA

CO MÓWIĄ KAMIENIE WENECJI

Ten człowiek stał pośrodku Piazzetty w jesienny ranek, chłodny, ale słoneczny i, trzymając w ręku książkę, patrzył kolejno na okładkę i na to, co miał przed sobą, podnosił i opuszczał głowę w regularnym rytmie, wiele razy. Z daleka – i w innym miejscu świata – można go było wziąć za nieszkodliwego pomyleńca, których pełne są szlaki turystycznych pielgrzymek, albo adepta sekty odprawiającego niezrozumiały ryt. Wiatr podnosił mu na głowie puszysty wieniec włosów okalających łysinę, a wyraz twarzy miał zarazem zdumiony i zachwycony, ale zdumiony i zachwycony w takim stopniu błogości, że nie mogłam się powstrzymać przed gestem niedyskrecji. Zbliżyłam się i spojrzałam mu przez ramię. No tak, oczywiście... To była okładka taniego albumu Guardiego reprodukująca dokładnie to, co znajdowało się przed nami. Płyty Piazzetty prowadzące nad wodę, basen św. Marka, kościół na wyspie San Giorgio Maggiore po drugiej stronie wody, niebo rozjaśnione i naznaczone paroma szybkimi chmurami. Wierność obrazu ocierała się o niesamowitość, czuło się w nim ten sam chłód powietrza, to samo nasycenie światłem, połyskliwość ciemnych barw (jakby z dodatkiem butelkowej zieleni) i mocny, wibrujący ton bieli w fasadzie kościoła, powierzchnię kanału, której gładkość zrobiona była z drobnych zjeżonych przez wiatr fal. Miało się wrażenie odwzorowania, które w jakiś sposób trafniej oddawało widok niż nasze oczy. Tę biel, ten chłód cienia, zielonkawy błękit w różnych proporcjach rozkładający się na niebie i na wodzie dostrzegłam w pełni dopiero, gdy spojrzałam na reprodukcję, gdy wzrok otrzymał błyskawiczną wskazówkę, jak właściwie

powinien postępować. Ta natychmiastowa nauka w jednym mgnieniu ustawiała rzeczy na ich miejscu, nadawała kolorom głębię, wprowadzała ład w niepewny świat spojrzenia, który od razu stawał się architekturą z kamienia, wody i powietrza.

Dopiero po chwili dotarło do mnie, że przecież obraz Guardiego nie odpowiada rzeczywistości: nie tylko na Piazzetcie i na kanale dzieją się rzeczy, których nasze oko już nigdy nie zobaczy, rzeczy z czasu minionego, ale i perspektywa obrazu nie odpowiada temu, co widzę z miejsca, które wydaje się również pozycją patrzącego malarza. W rzeczywistości szerokość basenu św. Marka jest znacznie większa, obszar wody zajmuje nieporównywalnie więcej powierzchni i wyspa San Giorgio Maggiore znajduje się dalej; fasada, kopuła i kampanila kościoła projektowanego przez Palladia są z Piazzetty malutkie i nie tak wyraźne. Obraz „prawdziwszy niż życie" obchodzi się dość bezceremonialnie z podstawowymi danymi percepcji, skraca, skręca przestrzeń, bierze w nawias perspektywę, która nie pozwala, by z tego miejsca kopuła ujawniła się spoza fasady, przybliża szczegóły, widziane jak przez lornetkę. Wobec takiego zakłócenia w widoku, który mam przed sobą, drugorzędna wydaje się obecność na obrazie tego, co nie jest dla mnie widzialne. Barka pod żaglami na kanale, postaci przechadzające się po Piazzetcie w kolorowych frakach i długich jedwabnych sukniach (między ciemnymi płytami placu dwie konwersujące osoby, kobieta i mężczyzna, stąpają po pasie z białego marmuru, w pozach pociesznych wykwintnisiów), obwąchujące się psy, które odnajdę na wielu płótnach malarza. Ale można ująć to inaczej. Ponieważ rzut oka na obraz ujawnił mi z całą przenikliwością, jaki jest świat – ten wycinek świata, na który patrzę, tak jak nie mam trudności z niewiernościami jego perspektywy, tak nie dotyczy mnie, w pewnym sensie, nieobecność rzeczy i istot przedstawionych. Dzięki obrazowi są ciągle dla mnie, stają się współczesne mojemu przebywaniu na ziemi.

Francesco Guardi, ostatni wielki malarz Wenecji (zmarł i został pochowany na cmentarnej wyspie San Michele w roku 1793), jest znakomitym przewodnikiem po tym mieście. Jego obrazy są rozproszone po świecie i najpiękniejsze bodaj znajdują się poza Wenecją. Miasto Guardiego odtwarzam sobie z reprodukcji, już po podróży, gdy układam w domu mapę Wenecji z kartek wielu albumów, najbardziej realną z map. Ma ona właściwość (znaną z bajek, ale i ze starych rękopisów), że wpatrując się w jej znaki widzimy nie linie na papierze, ale domy, mosty, okręty, i nawet miniaturową kobietę wychyloną z balkonu, pokazującą coś palcem w głębi ulicy. Obok sztywnych wedut Canaletta, Guardi jest portrecistą miasta czułym, kapryśnym, lubi jego dzień powszedni, zachwyca się nadzwyczajnymi zdarzeniami, jak pożary, lubi też (i przekazuje tę miłość widzowi) jego miejsca nieefektowne, opuszczone, jak obdrapaną wieżę przeglądającą się w lagunie, na wybrzeżu, gdzie nie ma żywego ducha. Nawet manieryzmy jego sposobu malowania (ostre punkty bieli dla zaznaczenia nierównego pulsowania światła) są ćwiczeniem w wydobywaniu z otoczenia kształtów,

sylwetek, które pozwalają odczuć głębię przestrzeni, porę dnia, natężenie bądź przyćmienie słońca.

Wenecja jest chyba najbardziej malarskim miejscem świata, dzięki połączeniu żywiołów, barw i form nie mających równych sobie w cywilizacji Zachodu. Dzięki trafieniu do wrażliwości zmysłowej, w której żyje spontaniczny mit harmonii, dopełnienia do brakującej całości. Cóż zarazem bardziej spełnionego i szalonego jak wyobrażenie miasta unoszącego się na wodach, gdzie kanały zastępują ulice i stopnie schodów pogrążają się w wodzie, obrzeżone frędzlą wodorostów; gdzie kopuły i kampanile odkrywa się najpierw przez odbicie w kanale, precyzyjne chociaż lekko rozfalowane, a potem na niebie, równie rozwibrowane, ale mniej uchwytne, bo zawsze nieco rozmyte przez spowijający je blask.

Lecz mimo mnóstwa obrazów o tematyce weneckiej w galeriach świata, trudno oprzeć się wrażeniu, że wenecjanie nie dość się nią interesowali, malowali ją stanowczo za mało. Cała wspaniała epoka malarstwa weneckiego – wiek szesnasty – odwraca się jakby od miasta, to znaczy używa go jako obojętnego tła, i to poprzez elementy neutralne, wymieszane w syntetycznej wizji pałacu ze schodami i kolumnadami albo w jednej wizji nieba, jego blasków i pochmurności. Przed Guardim tylko u jednego wielkiego malarza odkrywamy spojrzenie na miasto przenikliwe i urzeczone, chociaż przyniosło ono znacznie mniejszą ilość obrazów: spojrzenie Vittorio Carpaccia. W obrazach upamiętniających miejskie uroczystości, w niektórych scenach z cyklu o św. Urszuli pojawia się Wenecja w całej krasie, jak w życiu, jak we śnie. Rząd pałaców nad kanałem, łodzie i barki na wodzie, a na niebie wskazującym na moment tuż po zachodzie słońca las kominów, które można widzieć do dzisiaj (w zmniejszonej liczbie), wysokich, zakończonych dostojną czapą, jaką nosili tutejsi wielmoże. Kształt tych kominów na niebie z rudego złota jest jakby emblematem Wenecji, jej najbardziej znamienną sylwetką, i Carpaccio daje dowód specjalnej uwagi, jaką darzył miasto rodzinne, kiedy odchodzi od renesansowego schematu miasta idealnego i maluje rzecz tak nieklasyczną i utylitarną jak jego kominy. Podobny pomysł nie pojawi się ani u Belliniego, ani u Tycjana, ani u Tintoretta. Zaprzątały ich poszukiwania plastyczne, gdzie nie było miejsca na hołd dla szczególnej postaci, jaką znalazło dla siebie miasto. Zapewne Wenecja ze swym odmiennym światłem, biorącym się z obecności wody i rozproszenia blasku na lagunie, była dla nich bardziej lekcją światła uniwersalnego, kwintesencją światła malarskiego, które mistrz może osiągnąć przez zrozumienie praw malarstwa i wirtuozerię techniczną. To my, dzisiaj, podziwiając na ich płótnach niezrównane czerwienie, błękity i żółcie, myślimy o przywileju, który ich spotkał, że pracowali w mieście, gdzie wszystko, co podpada pod zmysł wzroku, osiąga niespotykaną intensywność. By się o tym przekonać, wystarczy z muzeum, z kościoła przechowującego te płótna wyjść na światło dnia.

Późną jesienią, poza sezonem turystycznym, łatwiej jest podpatrzeć dzień powszedni Wenecji, przejść od obrazów do przeżyć, które były ich

pierwotną materią, matrycą dla niezliczonych przeobrażeń. Jest to o tyle łatwiejsze, że Wenecja nie zmienia się w ciągu stuleci, oczyszczona z naniesionego pyłu powraca do prawdziwego kształtu, jak uspokojone lustro wody. Łodzie z wiosłami zostały zastąpione przez motorówki, chociaż gondole cieszą się powodzeniem u Japończyków lub wieloosobowych wycieczek rodzinnych; na wielkim kanale trwa ruch przypominający dokładnie widoki miasta na dawnych obrazach. Przewóz ludzi, towarów, wszystkie formy usług odbywają się wodą, w bryzach rozcinanej fali i przyjaznym terkocie motorów, w którym ucho odpoczywa od zawieszonego tu terroryzmu samochodów. Na Canale Grande, na jego głównym odgałęzieniu zwanym Cannaregio, na niezliczonych kanałach przenikających w intymne sfery miasta, pomiędzy domy, podwórka, warsztaty, urzędy miejskie, można zobaczyć wszystko, co stanowi życie dużej zbiorowości. Pływające sklepy warzywne lub rybne, dobijające do brzegów, by przycumować na czas trwania dnia handlowego, pływające karetki pogotowia, pływające śmieciarki i kasy pancerne wiozące pieniądze z banków, pływająca policja z niebieską lampą na dachu. (A raz zobaczyłam rzecz w pierwszej chwili niezrozumiałą: mężczyzna o dziwnie sztywnej pozycji wsiadał do prywatnej łodzi w towarzystwie dwóch policjantów, miał kajdanki na rękach – dopiero wtedy pojęłam napis na łodzi *servizio traduzioni* – chodziło o usługi polegające na przewożeniu więźniów – to był sens owej *traduzione*!)

Zjawisko samo w sobie, najwspanialej weneckie – plebejsko-weneckie – stanowi *vaporetto*: wodny autobus obracający tysiącami mieszkańców miasta i turystów. Ten wynalazek, niezbędny z praktycznego punktu widzenia, jest prawdziwą instytucją życia codziennego, małą pływającą agorą, na której uwidoczniają się postawy jednostek względem społeczności i względem miasta. Gdy miną godziny szczytu, kiedy to *vaporetto* wchłania i wypluwa gęsty tłum wenecjan spieszących gdzieś za swymi interesami i wycieczkowiczów goniących na San Marco bądź na stację kolejową Santa Lucia, podczas dłuższego bądź krótszego przejazdu na pokładzie panuje atmosfera niekrępująco towarzyska. Kołysanie motorówki przy większej fali powoduje, że pasażerowie wpadają na siebie, potrącają się, zmieniają miejsca przerzucani mocnym pchnięciem steru. Wybuchają śmiechy i okrzyki: *scusi!, permesso!, niente!, grazie!* Ludzie manifestują wesołą groteskowość sytuacji bądź starają się ją bagatelizować, podkreślając nienaganne maniery. Nawiązują się krótkie rozmowy, padają pytania topograficzne, kilka osób naraz zaczyna tłumaczyć, jak dojść do kościoła dei Gesuiti (niezwykły światłocień *Męczeństwa św. Wawrzyńca* Tycjana), każda ma inną wersję, zapominają na chwilę o pytającym, pogrążają się w kontrowersji na temat najlepszej drogi, która niekoniecznie jest najkrótszą... Kwestia jest zgoła filozoficzna i godzi zwolenników różnych tras, pytający wysiada na przystanku przy pustym nabrzeżu nie mając pojęcia, dokąd się skierować, lecz obdarzony pouczeniem, żeby nie szukał rozwiązań najprostszych. Można też w *vaporetto* polować na bardzo po-

szukiwane miejsce na dziobie i przez czas jazdy nie odrywać się od widoku roztaczającego się przed podróżnymi, defilującego za grzebieniem piany wyrzucanej przez motorówkę. Jest to miejsce spokojnego transu, którego nikt nie przerwie, miejsce samotnej kontemplacji – zaślubin z Wenecją.

Dla zwiedzających źródłem radości jest rozmaitość linii obsługujących miasto. Poza magiczną *linea una*, prowadzącą w obie strony Wielkim Kanałem, a dalej łączącą miasto z Lido, przebieg innych pozostaje do końca zagadkowy. Bo niektóre z nich, oznaczone tym samym numerem, zatrzymują się bądź nie na pewnych przystankach, przedłużają albo nie trasę poza zwykłe punkty graniczne. Miejscowi zdają się to rozpoznawać z góry, nie wiadomo po jakich znakach, nietutejszy musi pytać za każdym razem, zająkując się przy nazwach, akcentując zawsze nie tak jak trzeba. Męczy go zagadka, dlaczego tym razem linia 8 nie zatrzymała się przy wyspie San Giorgio Maggiore (a właśnie ma ochotę zobaczyć tamtejszego Tintoretta), ale przybiła do Santa Eufemia na wyspie Giudecca; jak z Giudekki wrócić na wybrzeże Zattere, po przeciwnej stronie kanału, gdzie w kościele Jezuitów można podziwiać freski Tiepola. Ponieważ *vaporetto* nie może połączyć wszystkich punktów obu brzegów, w wielu miejscach działa prom, który jest wysłużoną gondolą. Widzi się od czasu do czasu, jak pośród szybkiego ruchu motorówek, biegnących wzdłuż kanału, przesuwa się w poprzek powolny czarny kształt, obciążony ciemnymi sylwetkami, popychany jednym wiosłem – za chwilę będzie po drugiej stronie i zabierze nowy ładunek cieni. Ale nie ma promu między Giudekką a właściwą Wenecją, kanał jest tu szeroki i niespokojny jak ramię morza. Trzeba zdać się na nieodgadnioną logikę miejskich linii.

Jeśli dobrze trafić, jedna z nich okrąża całe miasto, jakby je brała w pętlę. Zaczynamy, powiedzmy, od kanału Giudecca i zgodnie ze wskazówkami zegara kierujemy się ku dworcowi morskiemu, potem opływamy torowisko, gdzie przetacza się wagony kończące bieg w Wenecji, dalej trafiamy na najbardziej zaniedbaną część wyspy, warsztaty bez robotników, porzucone staroświeckie hale, łuszczące się mury, coś w rodzaju opuszczonych budynków zakonnych, remizy starych gondoli – cmentarzyska łodzi, poruszające jak kryjówka, gdzie zwierzęta chronią się przed śmiercią. A dalej wypływamy na blask laguny, chwyta nas przestwór, światło i wiatr, horyzont cofa się gwałtownie, w głębi migocą wyspy o imionach jak zaklęcia. Powierzchnia wody staje się inna, nie ciemno–oleista, a niebiesko–zielona z różową pozłotą na skrajach. Najbliżej, za murem z czerwonej cegły obrzeżonym szlakiem z białego kamienia, sterczą czubki cyprysów: to San Michele, wenecki Salwator (ktoś powie: weneckie Powązki), z obcych przybyszy jeszcze nie tak dawno kazał się tu pochować Strawiński.

Przybijamy do ważnego przystanku Fondamenta Nuove – to stąd odpływa się na San Michele i na wyspy szczęśliwe w głębi laguny: Murano, Burano, Torcello. Lecz dla nas jest to krótka chwila, gdy *vaporetto* uderza o przystań, młodzian w nieokreślonym wieku zarzuca linę, ludzie wy-

chodzą i wchodzą, i ruszamy. Przesuwają się i giną nam z oczu kopuły św. Apostołów, profil fasady Jezuitów zjeżony rzeźbami o wyciągniętych ramionach. Znowu pokazuje się mało atrakcyjny fragment miasta, gigantyczny i ponury Ospedale Civile, a zaraz potem przez wąskie przejście wpływamy do Arsenału. Tutaj opuszczenie ma piętno dostojeństwa znamienne dla starych budowli, które w przeciwieństwie do nowych i z racji innego stosunku do nich tych, co byli ich twórcami, starzeją się i kończą w aurze pamiętającej wdzięczności. Arsenał był narzędziem potęgi i chwały Wenecji, jej obroną i zdolnością do ujarzmiania. Czy dlatego był budowany z miłością, o której świadczy majestat jego resztek? Suniemy wąskim szlakiem wodnym pomiędzy dwoma rzędami dawnych stoczni czy zbrojowni; siedząca za mną wenecjanka tłumaczy przyjaciółce, wyraźnie przybyłej z innego miasta, że mieszkańcy są oburzeni na władze miejskie za pozostawienie tych resztek samym sobie. Ile marnuje się przestrzeni (mówi), jakie mogłyby tu powstać pracownie plastyczne, sale wystawowe. Zapada zmierzch, cegła jest coraz bardziej brunatna, puste, otwarte z jednego boku hale ogromne jak nadmorskie pieczary. Nie żałuję, że nie osiedliła się tu jeszcze przedsiębiorcza kolonia artystów, chociaż przy następnej wizycie w Wenecji prawdopodobnie na nią trafię.

Vaporetto domyka swoją pętlę, opływamy teraz Riva degli Schiavoni. Tłum spacerowiczów na nabrzeżu, światła hoteli, kioski z tandetnymi suwenirami. Zakreślamy łuk, płyniemy basenem św. Marka, dziobem ku iluminowanej fasadzie San Giorgio Maggiore (Tintoretta nie zobaczę jednak dzisiaj z powodu fanaberii rozkładu jazdy). Wyspa wytryskuje z ciemności kredową bielą – tak można przedstawić sobie wizję podróżnego lądującego po długiej podróży na brzegach krainy, do której przez lata dążył. Teraz ma ją na wyciągnięcie ręki, widzi, że jest inna, niż sobie wyobraził, i w głowie mu się kręci od tego niespodziewanego wtajemniczenia. To sen Palladia, ale również sen Claude Lorraina i Poussina, i tylu innych. Sen o przeszłości, z którą tak trudno zachować kontakt.

Nocna podróż *vaporettem* zupełnie nie przypomina podróży dziennej. Miasto jest słabo oświetlone, kanały biorą światło tylko z okien nadbrzeżnych pałaców, z iluminowanych podjazdów, jeśli tak nazwać schody, gdzie przybijają łodzie, na które czekają już słupy malowane w złote i niebieskie pasy. Uwagę przykuwają okna, za którymi czuje się domowe życie, teraz szczególnie uwydatnione przez kontrast z ciemnością większości fasad. Lampa z abażurem, błyszczący róg starej biblioteki, fragment ramy niewidocznego obrazu, szklane kulki żyrandola, życie niemal jak nasze, ale niepodobna go sobie wyobrazić, bo ma stronę ukrytą, wymykającą się nam. Jakby było zszyte z dwóch nieprzystających części, rozpisane na dwa rejestry, które tylko z daleka dają sobie znaki i próbują się dogonić w szalonym pościgu poprzez czas. Dopiero potem, po wyjeździe z Wenecji, przyjdzie nam na myśl, że to nie tajemnicze życie wenecjan, dawnych czy dzisiejszych, jest tym spleceniem rzeczy niepodobnych, razem niemożliwych, bo odsyłających do różnych światów, różnych zasad bytu. To nasze

własne życie stanęło przed nami w świątecznej szacie, w postaci pobłogosławionej jakąś hojną ręką – i dlatego nie rozpoznaliśmy się w nim, wydało się zbyt bogate, aby było nasze.

To miasto, które w zależności od potrzeby jest hedonistyczne, sentymentalne, zimne albo nieme, jest też zwykłym miastem ze swymi piekarniami, warsztatami szewskimi, kawiarniami i księgarniami. Jest miastem uniwersyteckim, co od razu czuje się w atmosferze po ilości młodzieży obnoszącej się z książkami, nie pracującej, a zajętej od rana do wieczora, w grupkach, przy stolikach na małych weneckich placach zwanych *campi*. *Campi* z reguły znajdują się pod ochroną kościoła, którego cień przesuwa się w miarę upływu godzin, tak że na przemian stoliki są w słońcu i cieniu, upale i chłodzie. Na Campo San Barnaba, naprzeciwko kościoła z kolumnami i trójkątną attyką, której cień chodzi po placu jak wskazówka zegara, ludzie instalują się na długo, mrużą oczy w słońcu, przeglądają gazety albo przewodniki, jeśli są turystami, rzadkimi w tej dzielnicy. Bowiem Wenecja (podobnie jak Florencja i Paryż) dzieli się na prawe i lewe wybrzeże. Osią jest oczywiście Wielki Kanał, ale lewe i prawe zależą tu od uznania. Powiedzmy, płynąc z San Marco w kierunku stacji kolejowej: lewy brzeg to kościół La Salute, okrągła biała budowla, wybudowana po ustaniu zarazy, ze spiralnymi wolutami otaczającymi kopułę; to Accademia, jedno z największych muzeów malarstwa we Włoszech; to Santa Maria Gloriosa dei Frari chroniąca we wnętrzu *Wniebowzięcie* Tycjana, według niektórych najpiękniejszy i najzuchwalszy obraz Wenecji; to Scuola San Rocco, coś w rodzaju świątyni kultu Tintoretta, gdzie ten malarz, wyjątkowo płodny, umieszczający swoje obrazy w niemal wszystkich kościołach Wenecji (nie mówiąc o Pałacu Dożów), zostawił pięćdziesiąt parę płócien. Lewy brzeg to uniwersytet, warsztaty rzemieślnicze, puste uliczki i zapomniane kanały. Prawy brzeg to królestwo turystyki masowej, nie kończący się ogon ludzi sunących od stacji Santa Lucia stale tą samą trasą do San Marco, żeby zapełnić katedrę, wylec na Piazzettę, popatrzeć na wodę i wrócić do autokarów zatrzymanych u wrót Wenecji. To sklepy jubilerów i wystawy szkła z Murano, które skłania do refleksji, jak to się stało, że piękne przedmioty, kruche i lśniące, wytwarzane przez dawnych majstrów, zmieniły się w wulgarną brzydotę dzisiejszych produktów. Prawy brzeg ma również wspaniałe kościoły, pałace, obrazy, ale kto chce zaznać Wenecji prawdziwej, intymnej, powinien jak najczęściej odświeżać serce i zmysły w miejscach zawartych, powiedzmy, między Campo Santa Margherita (targ owocowy pod starymi platanami) a Rio di San Trovaso, kanałem, przy którym parter jednego z pałaców został przekształcony w piwnicę z trunkami, na miejscu i na wynos, i gdzie można wychylić kieliszek przy ladzie w rozgadanym towarzystwie robotników, studentów, bliżej nie określonej bohemy. Jeśli los zaprowadzi nas do Wenecji w październiku, dostaniemy po kieliszku *torbolino*, młodego wina, właściwie jeszcze moszczu, słodkawego i mętnego.

Nawet gdy się jest zanurzonym w teraźniejszości, w bieżącej chwili, podróż do Wenecji jest podróżą w przeszłość. Bardziej niż wyprawy do

innych bardzo starych i nie zniszczonych miast? Być może, bo z powodu szczególnych warunków i jakby na zasadzie zbiorowej decyzji Wenecja się nie zmienia – nie może się zmieniać. Przeszłość zachowała się tu „nieomal" nietknięta (dużo by się dało powiedzieć na temat tego słówka nieomal, zawiera ono odległość między zachowanym kształtem a treścią, która może nie ulatnia się do końca, ale zmienia sposób istnienia, staje się całkowicie zależna od jednostkowej pamięci i wyobraźni). Nie ma podziału między strefą zabytkową, wydzieloną i strzeżoną, a całą resztą, gdzie pod pretekstem miejsca przyznanego nowoczesności dokonuje się barbarzyństwa na ciele miasta. Wenecja ma dar mimetyzmu i mimikry – wchłania nowe i upodabnia do dawnego, lecz pod warunkiem, że nowe pojawia się jako rezultat bezpośredniej potrzeby, pojedynczych gestów odpowiadających na wymagania życia. Mieszkając przez parę dni w Wenecji, ma się wrażenie miasta nowoczesnego, to znaczy zdolnego sprostać potrzebom współczesnego człowieka – czego nam może brakować w tym życiu na niedużej przestrzeni, zarazem otwartym na wszystkie wiatry ziemskie i duchowe? Ale przeszłość jest tu tak uparta, że często trzeba walczyć z nią o zmysł realności. Wystarczy chwila nieuwagi – i jesteśmy po drugiej stronie niewidzialnej linii, oddzielającej nasze wcielenia.

Rzadko gdzie świąteczna strona miasta do tego stopnia pochłania i opromienia stronę powszednią. Na każdym kroku spotykamy budowle, instytucje pomyślane dla czystego splendoru, dla zachwytu i słusznej dumy, rzeczy lśniące blaskiem zdolnym przyćmić wszelki rozumny cel. Zostawmy Pałac Dożów, nie dorzuca on wiele nowego do uniwersalnego poematu władzy. Wenecja usiana jest fundacjami zwanymi Scuole czyli Szkoły. Najsłynniejsze to Scuola San Rocco i Scuola San Giorgio degli Schiavoni, ale więcej jest nieznanych: Scuola dei Carmini, Scuola Grande di San Giovanni, di San Marco, San Teodoro, della Misericordia... To domy konfraterni jednoczącej różne stany wokół kultu jakiegoś świętego i której jednym z głównych zadań było godne, czyli w miarę możliwości przewyższające inne bractwa, ozdobienie siedziby. Przypadek Scuola San Rocco jest szczególnie wymowny. Olśnić, przytłoczyć konkurencję – pragnienie zrozumiałe. Ale do czego służyło zacnemu bractwu św. Rocha wystawienie (za ciężkie pieniądze) galerii kilkudziesięciu obrazów modnego wówczas malarza, nie tylko w sali zgromadzeń, ale i w pomieszczeniu noclegowym dla pielgrzymów, namnożenie malowideł na każdym wolnym skrawku powierzchni, na suficie, między oknami, ponad drzwiami, wzdłuż schodów. Zamknąć w niedużym i nie stojącym w centrum życia budynku historię świata opowiedzianą przez malarza, od Grzechu Pierworodnego do Golgoty, w ogromnych rozmiarach, z przepychem środków, teatralnością gestu, z wykorzystaniem oświetlenia przy oknach i mroku w głębi dla rozpisania dramatu światła i ciemności w dziejach rodzaju ludzkiego. Skąd taki głód malowanego u tych mieszczan, kupców czy rzemieślników, dlaczego tak zabrnęli w zwodnicze pułapki „reprezentacji", po co musieli powtórzyć u siebie, w zamknięciu konfrateryjnych sal to, co mogli widzieć

w miejscach publicznych, kościołach i pałacach miasta, dlaczego chcieli całą ścianę sali obrad pokryć gigantycznym wyobrażeniem Ukrzyżowania, mrocznym jak najbardziej sugestywny wizerunek końca świata? Obradowali tak wśród cieni, bardziej obdarzonych życiem niż ich własne egzystencje, bardziej nieprzemijalnym niż wszystko, co potrafili stworzyć, i niż rody, które chcieli założyć, by mieć komu przekazać bogactwo i chwałę... W mieście tak zwariowanym na punkcie malarstwa, reagującym „odruchem malarskim" na wszystkie wydarzenia życia zbiorowego, było to nie tylko zacieranie granic między sztuką a codziennością, ale postawienie się pod patronatem malarskiego pozoru, który wciskał się wszędzie. Nie zawsze w formie tak patetycznej i zagarniającej jak w San Rocco. W Scuola San Giorgio degli Schiavoni (na prawym brzegu) znajduje się dziewięć obrazów Carpaccia, wykonanych sześćdziesiąt lat wcześniej i pogrążonych w zupełnie innej aurze. Są to dzieła pogodne, w których tragedię zastępuje z lekka melancholijna medytacja, mroki wygnane są z wizji rzeczy, gdzie panuje przejrzystość dojrzałego popołudnia. Rozprawa św. Jerzego ze smokiem, śmierć św. Hieronima mają łagodność miłosiernego uczynku, w którym gorliwie uczestniczy świat natury. Sceną emblematyczną jest pracownia pisarska św. Augustyna, gdzie mistrz, z zawieszoną ręką, czeka na natchnienie pod czułym spojrzeniem kędzierzawego pieska, zanurzony wraz z nim w czystym *lumen intellectuale*, dziwnie podobnym do blasku słońca. Zmysłowe światło Wenecji przypominało o sobie, ale przetworzone w światło ducha. Zapisane w malowidle, które wedle dawnych teorii nie miało być niczym więcej niż odbiciem odbicia (idee w Bożym umyśle – rzeczy – obrazy). Nad Wenecją panuje pozór prawdziwszy niż dotykalny świat.

Spacerujący po Wenecji zgodzi się na to chętnie, lecz niekoniecznie w tym samym znaczeniu. Szybko utraci to, co można nazwać żartobliwie zmysłem ontycznej orientacji. To, co roztacza się wokół niego, na pewno istnieje – ale jak, na jakich prawach? Może jest snem, z którego się obudzi, kiedy przekroczy ową niewidzialną linię? Czym się różni od wedut Guardiego, od miejskiego pejzażu Carpaccia, od żółci i błękitów Tintoretta i Tycjana? Weneccy komendytariusze z XVI, XVII, XVIII wieku odkryli pewną prawdę o dwukierunkowym związku między rzeczami i ich przedstawieniami i eksploatowali ją na wszelkie sposoby, dopóki miasto miało dostateczną siłę, by ją podtrzymywać i uświetniać. Potem potęga opuściła miasto, obrazy nie służą już temu, do czego zostały powołane. Wenecja jest jak zdumiewająca muszla wyłowiona z morza. Ta muszla, przyłożona do ucha, daje słyszeć głęboki szum oceanu, choćby nam wmawiano, że jest to zupełnie niemożliwe.

Ewa Bieńkowska

EWA BIEŃKOWSKA, ur. 1943, dr hab., uprawia eseistykę filozoficzną i literacką. Wydała: *Dwie twarze losu. Nietzsche–Norwid* (1975), *W poszukiwaniu królestwa człowieka. Utopia sztuki od Kanta do Tomasza Manna* (1981) i tryptyk nowelistyczny *Dane odebrane* (1985). Mieszka w Wersalu pod Paryżem.

JACEK FILEK

NIE UMRĘ NIESPODZIANIE

STARCIE LOGIKI Z ŻYCIEM

Jeżeli zgodzisz się, że nie będziesz żył dłużej niż sto lat, i jeżeli zgodzisz się, że umrzesz niespodzianie, a „niespodzianie" niech znaczy, że w przeddzień nie będziesz o tym wiedział, to kiedy możesz umrzeć?[1] Bo jeśli nie umarłeś wcześniej, zanim nadszedł przedostatni dzień setnego roku Twego życia, to kiedy dzień ten się kończy, wiesz już, że nazajutrz musisz umrzeć. Zatem nie będzie to już śmierć niespodziewana. Jeżeli więc niemożliwe jest, byś umarł w ostatnim dniu, to może w przedostatnim? Ale nie! Bo jeżeli zrozumiałeś już, że nie możesz umrzeć w dniu ostatnim, to tak samo i w wigilię dnia przedostatniego stanie się dla Ciebie jasne, że umrzeć musisz nazajutrz. A jeśli tak, to nie będzie to już śmierć niespodziewana. Więc niemożliwe jest też, byś umarł w dzień przedostatni. Cofnijmy się przeto o następny dzień. Ale i tu znowu powtarza się ta sama sytuacja, i znowu niemożliwe jest, byś umarł i w tym dniu. Cofnijmy się więc o kolejny dzień. Czy widzisz już, że i wtedy to niemożliwe? Czy widzisz, że możemy w ten sposób cofać się, wykluczając jako niemożliwy dzień po dniu, aż pozostanie nam jedynie dzień jutrzejszy? A zatem już wiesz, że musisz jutro umrzeć. Ale jeżeli tak, to nie będzie to śmierć niespodziewana. Więc jutro też nie. Pozostaje tylko dzisiaj. Czy wiedziałeś o tym wczoraj? – Nie? Więc to jednak dzisiaj.

[1] Eksploatowana w niniejszym *scherzo* logiczno-filozoficznym paradoksalna struktura myślowa odpowiada strukturze paradoksu przedstawionego przez D.J. O'Connora w jego artykule *Pragmatic Paradoxes* („Mind" 1948, s. 358–359). Polskiemu czytelnikowi paradoks O'Connora zaprezentował A. Pluta w artykule *Dwa paradoksy* („Studia Filozoficzne" 1981, nr 1, s. 73–77). W popularnej literaturze poświęconej problematyce paradoksów analogiczna struktura paradoksalna przedstawiana jest pod postacią tzw. „paradoksu kata".

Powtórzmy: jeżeli zgodzisz się, że nie będziesz żył dłużej niż sto lat i jeżeli zgodzisz się, że umrzesz niespodzianie, to niechybnie umrzesz dzisiaj. I nawet gdybyś granicę stu lat przesunął do tysiąca, nie zmieni to Twego losu.

Wydaje Ci się, że to jakaś pomyłka? Ależ nie, zapewniam Cię, że nie popełniliśmy błędu w rozumowaniu. Pozostaje Ci jedynie wyrzec się śmierci niespodziewanej. Decydujesz się? – Dobrze, zatem będziesz „wiedzieć", Ty i wszyscy inni, „wiedzieć" w wigilię tego dnia, że nazajutrz umrzesz.

Ale przecież nie wiedziałeś! Umarłeś nagle pewnego dnia w 63. roku życia. Była wiosna i naprawdę dzień wcześniej o tym nie myślałeś. A więc jednak umarłeś niespodziewanie. Ale przecież logika zmusiła Cię do wyrzeczenia się śmierci niespodziewanej. Jeżeli tak, to może jednak „wiedziałeś", dzień wcześniej „wiedziałeś", tylko milczałeś? I Wy wszyscy „wiedzieliście"? I nikt z Was nie powiedział? Więc każda śmierć jest spodziewana, to znaczy wszyscy będziemy „wiedzieć" w przeddzień?

A jeżeli nie, jeżeli mogę jednak umrzeć niespodzianie, to tylko dlatego, że żyć mogłem nieograniczenie długo. Jedynie dopuszczenie nieśmiertelności może nas obdarzyć niespodziewaną śmiercią. Ba, również ono jedynie może pozwolić nam w ogóle dalej żyć. Bo jeśli, obstając przy niespodziewanej śmierci, przyjmiemy założenie o ograniczeniu naszego życia, to – jak widzieliśmy – umrzeć musimy natychmiast.

Gdyby jednak obojętne nam było, jak i kiedy umrzemy, to i tak pozostaje ten jeszcze problem: jak możliwe jest, że oczywiste założenie o nieprzekraczalnej czasowej granicy życia ludzkiego i założenie o śmierci niespodziewanej prowadzą do sprzeczności? Fakt taki zdumiewa nas i niepokoi. Czujemy, że to coś niedobrego, że tak być nie powinno. To jakiś błąd – myślimy – należy go wytropić i usunąć.

Dlaczego jednak jest tak, iż w obliczu starcia logiki z życiem skłonni jesteśmy domagać się eliminacji tego starcia, co niejednokrotnie oznacza eliminację logiki albo eliminację życia? Należałoby wyjaśnić, dlaczego starcie takie „nie daje nam żyć". Bo przecież może być ono czymś całkiem naturalnym, a dziwne jest to, że nas dziwi. Problemu, dlaczego tego rodzaju sprzeczność nas męczy i dlaczego stając wobec niej od razu chcemy ją w y j a ś n i ć, nie wyjaśniajmy, przynajmniej tu nie wyjaśniajmy. Pójdźmy natomiast tą utartą drogą i spróbujmy przedstawionej sprzeczności się pozbyć.

To, co na tej drodze narzuca się nam jako pierwsze, to eliminacja założenia o ostatecznej granicy osobniczego życia. Bo jeżeli nie założymy takiej granicy, to całe rozumowanie prowadzące do sprzeczności traci swój punkt zaczepienia i nie daje się przeprowadzić. Więc może błądzimy przyjmując dla naszego życia takie ograniczenie?

A może to jednak sama idea śmierci niespodziewanej jest tym czymś, co prowadzi do sprzeczności? Ale przecież często umieramy niespodziewanie.

Więc dlaczego logika wpędza nas przy tym założeniu w sprzeczność? Dlaczego wymusza na naszym myśleniu rezygnację z tego założenia? Więc może rzeczywiście zawsze „wiedzieliście", Wy wszyscy, a niespodziewanie było tylko naszym niespodziewaniem się? To my tylko, zaskoczeni świadkowie Waszego nagłego odejścia, „nie wiedzieliśmy". Ale i nasze niespodziewanie jest niemożliwe, bo przecież będziemy wiedzieć, że nie umrzecie owego ostatniego dnia, bo wówczas nie byłaby to śmierć niespodziewana. Będziemy wiedzieć też, że nie umrzecie przedostatniego dnia, bo wówczas w przeddzień byśmy się tego już spodziewali. I tak dalej, całe przedstawione wcześniej rozumowanie daje się tu powtórzyć.

Jeżeli więc, z jednej strony, niezbicie napotykamy fenomen śmierci niespodziewanej, ale, z drugiej strony, jej założenie prowadzi nas do sprzeczności, to może błąd polega na samym jej zakładaniu właśnie? Może nie wolno było jej zakładać? Może, rzeczywiście, kazać nam spodziewać się czegoś, co ma być niespodziewane, jest już strąceniem nas w sprzeczność?

Jednakże nadal trudno przychodzi nam zrezygnować z któregoś z owych dwu założeń. Toteż rozwiązaniem, ku któremu lgniemy najchętniej, jest posądzenie o zwykły błąd w rozumowaniu. Znaleźć go i pokazać! To nas uspokaja. Szukajmy więc.

Poszukiwanie takie mogłoby być najbardziej przekonujące, gdyby powiodło się nam zgrabne sformalizowanie przeprowadzonego wyżej rozumowania. Ponieważ jednak tego rodzaju formalizacja nie wydaje się tu na miejscu, spróbujemy w inny sposób możliwie najprzejrzyściej wglądnąć w naturę owego problematycznego toku rozumowego. Spróbujemy, mianowicie, przedstawić możliwie najprostszy model, w którym rozumowanie to będzie mogło bardziej naocznie się spełnić.

Przedstawmy więc sobie, iż świat naszego życia jest tak ulotny, iż nie sto lat wydaje się rozsądnie oznaczoną jego ostateczną granicą, lecz zaledwie cztery dni. I przedstawmy sobie, iż oto w drugim dniu stajemy przed problemem zbadania, kiedy umrzemy. Zakładając, iż umrzemy niespodziewanie, usiłujemy rozważyć, kiedy mogłoby to nastąpić. Czy moglibyśmy umrzeć w ostatnim, to jest w czwartym dniu? Nie, bowiem wówczas w przeddzień, u schyłku dnia trzeciego już wiedzielibyśmy, że to nazajutrz. Nie byłaby to więc śmierć niespodziewana. Jeżeli jednak niemożliwe jest umrzeć niespodziewanie ostatniego, czwartego dnia, to wobec tego u schyłku dnia drugiego, czyli dzisiaj, będziemy wiedzieć już, że umrzeć musimy dnia przedostatniego, tj. trzeciego, czyli jutro. Ale jeżeli tak, to nie będzie to przecież śmierć niespodziewana, a wręcz przeciwnie. Jeżeli naprawdę mamy umrzeć niespodziewanie, to musimy umrzeć jeszcze dzisiaj (przy założeniu, że dnia pierwszego, czyli wczoraj, o tym nie wiedzieliśmy). Jeżeli więc obstajemy przy naszych założeniach (granica i niespodziewaność), to nie pozostaje nam nic innego jak umrzeć jeszcze dziś. Rozumowanie wydaje się bezbłędne[2], ale to rozumowanie nas uśmierca.

[2] Jeżeli jednak pozostał jeszcze ktoś nie przekonany, to proponujemy przykład bardziej obojętny. Oto jesteśmy studentami i na pierwszych zajęciach w miesiącu dowiadujemy się, iż

Powróćmy z tego uproszczonego modelu do pełni naszego życia. Jeżeli teraz już rozumiem, iż wedle przyjętych racjonalnie założeń i logicznie przeprowadzonego rozumowania muszę umrzeć jeszcze dzisiaj, ale jednak nie umieram, to nazajutrz przestaję „wierzyć" w całą tę logikę. Jeżeli jednak pewnego dnia w końcu umieram, to rzeczywiście może to być śmierć zupełnie niespodziewana, lecz będzie ona taką tylko dlatego, że przestałem już ową logikę traktować poważnie. Zatem spełnia się ona za cenę zniesienia jej obowiązywania.

Jacek Filek

Dopisek

Autor przyznaje, iż bezpośrednio po napisaniu powyższego tekstu nie był wolny od niepokoju i w pewnym napięciu oczekiwał nadejścia następnego dnia.

JACEK FILEK, filozof, adiunkt Instytutu Filozofii UJ. Zajmuje się głównie etyką (prawda, wolność, odpowiedzialność) oraz filozofią wartości. Publikował m.in. w „Studiach Filozoficznych", „Etosie", „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", „Logosie i Ethosie", „Znaku". Mieszka w Krakowie.

w miesiącu tym czeka nas kolokwium, ale kolokwium to ma być niespodziewane, to znaczy idąc na zajęcia nie możemy wiedzieć, że to właśnie dzisiaj. Zaczynamy myśleć i od razu spostrzegamy, iż kolokwium takie nie może być przeprowadzone na ostatnich zajęciach w miesiącu, wtedy bowiem idąc na uniwersytet z góry wiedzielibyśmy, że czeka nas kolokwium. Jeśli tak, to może będzie ono w trzecim tygodniu miesiąca, na przedostatnich zajęciach? Nie. Bowiem kiedy wiemy już, że nie może być ono na ostatnich, idąc na przedostatnie, będziemy wiedzieć, iż musi być dzisiaj. Więc pozostają jedynie zajęcia w przyszłym tygodniu, ale jeśli tak, to już wiemy. Zatem i w przyszłym tygodniu to niemożliwe. A więc kolokwium musi być natychmiast. I gwoli naszej wiary w logikę i w prawdomówność naszych nauczycieli winniśmy się sami owego kolokwium domagać.

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

„POCIESZYĆ POCIESZYCIELA"

Dzieło powszechnego pojednania wymaga, aby wszyscy skrzywdzeni potrafili i zechcieli wybaczyć swoim winowajcom. Wybacza nie tylko Bóg. Trzeba, aby wybaczyła także pokrzywdzona ofiara złej woli drugiego człowieka. Czy pojednanie to dokonuje się kosztem sprawiedliwości? Czy nie jest tak, że „miłosierdzie odnosi triumf nad sądem" (Jk 2, 13)? Czy nie sprawdzają się wówczas słowa Jezusa: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią" (Mt 5, 7)? Co oznacza to dla samego Boga?

W mrocznej sferze cierpienia niewinnych ludzi modlitwa nabiera szczególnego znaczenia. Bolesne wydarzenia XX wieku, czasy pogardy i przemocy, ucisku i prześladowania spowodowały, że również modlitwa chrześcijan znalazła nową tonację i nowe wymiary. Cierpiący ludzie pytają nie tylko o sens własnego cierpienia. W ich modlitwie rozbrzmiewa gorąca i ufna prośba o zbawienie dla wszystkich, o ocalenie zaślepionych prześladowców, którzy nie wiedzą, co czynią.

> Panie Boże, zmiłuj się nad nami!
> Prosimy Cię, Panie, za prześladowców.
> Odpuść im wszystko, Panie, bo są zaślepieni!
> Połóż jedynie kres ich prześladowaniu
> I daj odpocznienie wycieńczonym istotom.[1]

W innej anonimowej modlitwie pochodzącej z Rosji lat 60. naszego wieku rozbrzmiewa zachęta, aby pośród bolesnych doświadczeń, ogołocenia, i upokorzenia dawać nieustraszone świadectwo chrześcijańskiej wierze

[1] Teksty modlitw pochodzą ze zbioru, który wydał Michel Evdokimov (syn Paula Evdokimova): *La prière des chrétiens de Russie*, Chambray 1988, s. 121, 124, 126, 128.

i ufności, a w ten sposób „pocieszyć Pocieszyciela" swoim zdaniem się na Niego, swoją miłością i swoją modlitwą o zbawienie wszystkich.

> Przebacz nam i błogosław nas wszystkich, łotrów i samarytan, dzieci, upadających przy drodze, kapłanów mijających bez zatrzymania się – wszystkich naszych bliźnich: oprawców i ofiary, przeklinających i tych, którzy są przeklinani, buntujących się przeciw Tobie oraz tych, którzy oddają pokłon Twojej miłości. Przyjmij nas wszystkich do siebie, Ojcze święty i sprawiedliwy.

Nieoczekiwana formuła modlitewna: „pocieszyć Pocieszyciela" (*utešit' Utešitelja*) ma sens znacznie głębszy, niż się może wydawać na pierwszy rzut oka. Kryje się w niej ta sama głęboka intuicja teologiczna, z którą spotkaliśmy się już wcześniej: człowiek może wyzwolić radość Boga, położyć kres Jego cierpieniu, spełnić Jego oczekiwanie.

Tą samą tonację odznacza się również inna modlitwa wyrosła pośrodku nieludzkiego cierpienia, pełna jednak wielkoduszności i nadziei. Modlący się człowiek wstawia się do Boga za prześladowcami i przyzywa Jego miłosierdzia, pomny na przykład samego Chrystusa.

> Ty, który na krzyżu modliłeś się za tych, którzy Cię ukrzyżowali, i który w ostatniej godzinie przyjąłeś skruchę łotra – nie pozwól, o Panie, zatracić się odstępcom, bluźniercom i prześladowcom świętej wiary. Ale, jeśli to możliwe, daj im także radość poznania Ciebie, Boskiej Miłości i Mądrości i zakończenia dni w prawdziwej skrusze. W Tobie, o Panie, pokładamy naszą nadzieję, nie zawstydź nas na wieki. Bowiem Ty jesteś naszym Obrońcą, naszą Pomocą i Zwycięstwem, które zwyciężyło świat – Światłością mocniejszą niż wszelkie światło, Radością ponad wszelką radość, Nadzieją ponad wszelką nadzieję, prawdziwym Życiem i Zbawieniem wiecznym. Tobie wszyscy oddajemy chwałę, Bogu w Trójcy uwielbionemu...

Modlitwa ta przeniknięta jest na wskroś duchem Ewangelii. Ze szczególną siłą dochodzą w niej do głosu wielkie idee Ewangelii Janowej o Chrystusie, „Światłości świata" (J 8, 12; 9, 5), o Jego ostatecznym zwycięstwie (J 16, 33) i radości poznania prawdziwego Boga (J 17, 3).

Prawosławny teolog Olivier Clément zwraca uwagę na niezwykłość tej postawy współczesnych chrześcijan wobec nieprzyjaciół i uważa ją za samo „serce prawosławia". Przypomina, iż liczne przykłady konkretnych postaci znaleźć można w pismach Aleksandra Sołżenicyna (zwłaszcza w *Archipelagu GUŁag*) oraz Eugenii Ginzburg (*Szał*). Ta ostatnia opisuje zachowanie prostych kobiet, deportowanych z powodu wyznawania wiary do jednego z syberyjskich łagrów. Kiedy nadeszła Wielkanoc, wzbraniały się iść do pracy w Niedzielę Zmartwychwstania. Były gotowe odrobić tę zaległość w następnych dniach. Nie przyjęto ich propozycji. Za karę musiały stać boso w marznącym błocie. Zaczęły śpiewać pieśni wielkanocne. Jedna z nich powiedziała do sprawcy ich cierpienia: „Cierpię i umieram z twojej ręki, ale czynię to, abyś był zbawiony."[2] Czyż nie jest to duch Chrys-

[2] O. Clément, *La révolte de l'Esprit. Repères pour la situation spirituelle d'aujourd'hui*, Paris 1979, s. 121.

tusowego Kazania na Górze? „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują" (Mt 5, 44). Nauka ta sięga samych początków chrześcijaństwa, a pozostaje wciąż nowa i niezwykła.

Z przytoczonych wyżej świadectw przebija zdumiewająca intuicja wiary: dzięki swej gotowości do pojednania skrzywdzeni i poniżeni przyczyniają się w szczególny sposób do wyzwolenia i spełnienia radości Boga. Innymi słowy, to nie tylko Bóg ocala i zbawia ludzi. Także ludzie mogą mieć swój udział w „wyzwoleniu" Boga od cierpienia, pochodzącego z wolnej woli stworzeń. Bóg cierpi z miłości, zatroskanej losem swoich stworzeń. Nadzieja na ocalenie wszystkich jest nadzieją samego Boga. Od ludzi zależy, w jakiej mierze zostanie ona spełniona. Nadzieja Boga powierzona została wolności człowieka. Myli się ten, kto sądzi, iż są to myśli bluźniercze i niezgodne z wiarą chrześcijańską. Nie są one wyrazem płytkiego sentymentalizmu, lecz znamieniem najbardziej odważnej, rzec można granicznej, intuicji ludzkiego ducha – umysłu i serca.

Wacław Hryniewicz OMI

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, ur. 1936, profesor dr hab., kierownik katedry teologii prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL, zajmuje się teologią staroruską, chrześcijańską teologią paschalną, soteriologią i eschatologią prawosławną. Kierownik działu *Teologia interkonfesyjna* w *Encyklopedii Katolickiej*. Autor licznych książek i artykułów.

PROPOZYCJA PRAWDY

● Jacek Salij OP, *Dylematy naszych czasów*, W drodze, Poznań 1994, ss. 254

1. Kościół założony przez Chrystusa istnieje dzięki Tradycji. Słowo „tradycja" pochodzi od łacińskiego *tradere*, które znaczy „pozostawić w spuściźnie", „przekazywać". W Kościele przekazywana jest wiara. Wiąże się to ściśle z – należącą do podstawowych w pierwszych gminach chrześcijańskich – zasadą czynienia uczniów. „Co usłyszałeś ode mnie za pośrednictwem wielu świadków, przekaż zasługującym na wiarę ludziom, którzy też będą zdolni nauczać innych" (2 Tm 2, 2) – zachęcał św. Paweł swego ukochanego ucznia Tymoteusza. Z podobną troską o wierny przekaz prawd wiary pisał do przyjaciela św. Łukasz: „Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak nam je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa. Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono" (Łk 1, 1–4).

Oba powyższe cytaty dobrze ilustrują formułę mówiącą, że Kościół katolicki za źródło Objawienia przyjmuje – obok Pisma Świętego – Tradycję. Sięga ona nauczania i czynów Jezusa z Nazaretu, który w dniu Wniebowstąpienia po raz ostatni zebrał swych uczniów, zlecając im z kolei misję „czynienia uczniów ze wszystkich narodów" (por. Mt 28, 19). Stąd pochodzi tak żywy w Kościele kult świętych Apostołów i Męczenników, Ojców i Doktorów, czyli tych, którzy przez swoje życie, naukę i przekaz wiary „czynili uczniów", tworząc zarazem żywą Tradycję Kościoła.

Jeśli z tej perspektywy spojrzeć na twórczość dominikanina ojca Jacka Salija – tłumacza i wydawcy św. Tomasza z Akwinu *Ewangelii Ojców Kościoła* – to trzeba przyznać, że jest on katolickim teologiem tradycyjnym. Także w ostatniej jego książce zatytułowanej *Dylematy naszych czasów* owa „tradycyjność" jest łatwo dostrzegalna. Liczne cytaty z Pisma Świętego korespondują tu z odniesieniami do pism Ojców i Doktorów Kościoła oraz współczesnego Magisterium, eksponując żywy i dialogiczny charakter przekazu wiary w Kościele. (Jeden z tekstów tej książki, na temat Eucharystii, został wręcz skomponowany jako „rozmowa" ze św. Tomaszem z Ak-

winu.) Ojciec Salij patrzy na współczesność przez pryzmat wiary biblijnej, a zarazem wiary św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Augustyna, św. Ireneusza, św. Tomasza z Akwinu, św. Teresy i wielu jeszcze innych jej świadków. Jest to wiara Kościoła.

2. Książka, o której tu piszę, podobna jest pod pewnym względem do wielu innych, jakie powstały po Vaticanum II. Ich wspólny mianownik wyraża tytuł znanej także w Polsce książki Jean-Marie Auberta *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku?* Celem Soboru było wyrażenie wiary Kościoła w języku zrozumiałym dla ludzi współczesnych (*aggiornamento*). Stąd w dokumentach soborowych i towarzyszącej Soborowi dyskusji dialog ze współczesnością zastąpił nie tak jeszcze dawne jej odrzucenie.

Dialog ów – oczywiście, w pewnym uproszczeniu – można podzielić na dwa nurty. Pierwszy charakteryzuje się bardzo daleko idącą akceptacją współczesności i zachęca katolików do możliwie pełnego przystosowania się do niej, łącznie z poważną rewizją nauczania Kościoła i wydawanych na tej podstawie przez katolików sądów i ocen. W samej współczesności bowiem, kierunku jej rozwoju, można odkryć kryterium (prawo) pozwalające ocenić różne poglądy, opinie i przekonania – w tym również treść wiary Kościoła.

Drugi nurt, nie odrzucając współczesności i nie negując jej osiągnięć, świadomy jest jednak jej zasadniczej „nieusprawiedliwialności" w oparciu jedynie o jej własną logikę. Czasy współczesne są tak samo dobre (lub złe) jak każde inne. Stara się więc patrzeć na nią przez pryzmat wiary Kościoła, w której widzi kryterium oceny współczesności: „Czy nie wiecie, że święci będą sędziami tego świata?" (1 Kor 6, 2). Postawa ta wyrasta z przekonania, że treść wiary chrześcijańskiej jest w swej istocie transcendentna wobec dziejów człowieka i w każdej epoce zdolna do ich oceny.[1]

W dialogu każda z jego stron formułuje i przedstawia własną propozycję. Cóż jednak miałoby chrześcijaństwo do zaproponowania współczesności, gdyby sprowadzało się do jej akceptacji, co najwyżej dodając do niej nieco „duchowej kosmetyki"? Pewien rodzaj napięcia powinien nieustannie towarzyszyć chrześcijanom; ich zadaniem w świecie nie jest ani jego „odrzucenie", ani też „akceptacja". Na pewno zaś mieści się w nim dialog, który zanika wówczas, kiedy w świetle własnej wiary nie potrafią oni wysunąć dobrze uzasadnionej i adekwatnej propozycji.

3. Ojciec Jacek Salij taką propozycję stara się przedstawić. Pragnę zwrócić uwagę Czytelnika na kilka jej punktów, poczynając od propozycji pod adresem samych chrześcijan – członków Kościoła. „Powiedzcie mi wy, którzy tylko w dni świąteczne przychodzicie do kościoła: Czy pozostałe dni nie są świętami? Czyż nie są dniami Pana?" Nie jest to pytanie do

[1] Szerzej na temat tych dwóch wizji stosunku chrześcijaństwa do współczesności (i w ogóle dziejów) por. np. R. Buttiglione, *Sąd nad współczesną historią*, „Ethos", 3 (1990), nr 1/2 (9/10), s. 190–204.

współczesnych „niedzielnych katolików"; o. Salij – zgodnie ze swym „tradycyjnym" nastawieniem – jedynie je przypomina w ślad za starożytnym Orygenesem (s. 39). Ta odwieczna bolączka (niezgodność wiary odświętnej z wiarą dnia codziennego) dziś wyraża się między innymi w konsumenckim stosunku do Kościoła, w traktowaniu go jako jeszcze jednego punktu usługowego. „Rozpowszechnia się więc stosunek do Kościoła na sposób klienta korzystającego z usług. Klient jest zawsze wobec instytucji, z usług której korzysta, kimś z zewnątrz, nawet jeśli usługi go całkowicie zadowalają i korzysta z nich stale. Klient jednak praktycznie nigdy nie czuje się naprawdę odpowiedzialny za instytucję, w której jest obsługiwany. Postawą właściwą klienta jest raczej stała gotowość do osądzania, chwalenia lub krytykowania, poziomu usług. Jeśli poziom usług go nie zadowala, klient po prostu przestaje z nich korzystać" (s. 154–155). Konsumizm nie musi oznaczać prymitywnego materializmu. Można też „konsumować" – i to gorliwie! – dobra duchowe oferowane przez przedstawicieli Kościoła. O ile – przed czym przestrzega o. Salij – „zwykli" wierni powinni się wystrzegać postawy klienta wobec swego Kościoła, to – dodajmy zaraz – zarówno księża, jak i aktywnie zaangażowani świeccy muszą (może jeszcze bardziej) wystrzegać się postawy ekspedienta stojącego po drugiej stronie lady. Dynamikę Kościoła-wspólnoty, Kościoła–Mistycznego Ciała Chrystusa tworzy się nie poprzez „zaliczanie" nabożeństw, rekolekcji i imprez (w roli „klienta" lub „ekspedienta"), ale przez osobistą modlitwę, nawrócenie i odnowę wiary; jedna jedyna modlitwa pośród nocy wystarczyła, aby Paweł z Tarsu, całkowicie zmieniając swe dotychczasowe plany, opuścił Azję Mniejszą i przeprawiwszy się przez morze zaczął – poczynając od Macedonii – głosić Ewangelię Europie (por. Dz 16, 6–10)! Być może zacisze własnej izby jest dla wierzącego najważniejszym pomieszczeniem Kościoła. Zapewne też dlatego o. Salij pierwszą z trzech części swej książki, zatytułowaną *Nasza wiara*, poświęcił przypomnieniu spraw podstawowych: wiara, modlitwa, grzech, sakramenty... Dopiero z tej perspektywy można zastanawiać się nad skutecznością misji ewangelizacyjnej Kościoła i jego dialogu ze współczesnym światem.

4. Jakkolwiek o. Salij chętnie czerpie z Tradycji, to interesują go przede wszystkim „nasze czasy"[1]. Obfitują one w „dylematy moralne", które... wcale dylematami moralnymi nie są.

> W naszych czasach szeroko uwierzono w istnienie takich dylematów, w których człowiek (lub ludzka zbiorowość) przymuszony jest jakoby do jakiegoś moralnie złego wyboru. Niegdyś taki fałszywy dylemat stanął przed Kajfaszem, który doszedł do wniosku, że należy zamordować Jezusa z Nazaretu, aby w ten sposób ochronić naród przed rzymską inwazją (s. 102).

Kajfasz nie dokonał wyboru między jednym dobrem a drugim, z nim konkurującym. Wybrał tak zwane mniejsze zło. Jego wybór należał wyłącz-

[1] Tak też zatytułowana jest druga część książki.

nie do polityki, a w każdym razie był „uwarunkowany politycznie". Ten rodzaj myślenia jest dziś bardzo rozpowszechniony. Dla współczesnego człowieka, dla którego ludzkie dzieje to przede wszystkim dzieje polityczne, jest często tragiczną oczywistością, że „lepiej, gdy jeden człowiek umrze za naród, niż żeby zginął cały naród" (por. J 11, 50). I wciąż jeszcze nie jest wystarczającym argumentem dla jego bliźnich to, że ten jeden jest człowiekiem, czego wymowną ilustrację stanowi stosunek współczesnych społeczeństw i ich politycznych reprezentacji do człowieka nie narodzonego. Zdumiewające, jak bardzo nasze liberalne, indywidualistyczne społeczeństwa są w gruncie rzeczy przesiąknięte mentalnością kolektywistyczną!

To jednak jeszcze nie wszystko: „Typowy dla ludzi współczesnych dylemat moralny to konieczność wyboru między czynieniem zła a doznaniem zła, między czynieniem zła moralnego a doznaniem zła fizycznego, a w każdym razie przedmoralnego" (s. 103). Sądzę, że tym zdaniem o. Salij oddał istotę współczesnego kryzysu moralności: „roztrwoniliśmy tradycyjną europejską wiedzę o tym, że zło doznawane – takie lub inne kłopoty lub cierpienia, a nawet śmierć – nie jest złem bezwzględnym i chociaż powinniśmy ze wszystkich sił mu się przeciwstawiać, nie wolno nam płacić każdej ceny za to, żeby go uniknąć" (s. 103). Nie wiemy czegoś, co wiedziała dobrze Antygona: „niespełnienie powinności wobec zmarłego brata było dla niej niegodziwością nieporównywalną z jakimkolwiek złem, którego mogła doznać" (tamże).

5. „Zacisze własnej izby" jest dla chrześcijanina najważniejszym pomieszczeniem w Kościele. Nie znaczy to jednak, by miał on unikać miejsc publicznych. Przeciwnie, przywołany wcześniej przykład z Dziejów Apostolskich pokazuje nam dobitnie, że samotna modlitwa św. Pawła i jego obecność na placach wielu miast (przypomnijmy sobie mowę na Areopagu w Atenach; por. Dz 17, 16–33) są ściśle ze sobą związane. Życie chrześcijanina nie jest jego „sprawą prywatną", żyje on – w najgłębszym tego słowa znaczeniu – *pro publico bono*. Czy jednak chrześcijanie publicznie wyznający i głoszący swą wiarę oraz domagający się, by prawo stanowione, instytucje i uczestnicy życia publicznego respektowali pewne normy, które – jak wierzą – dał ludziom sam Bóg, nie żądają czegoś, czego demokratyczne państwo prawa spełnić nie może? Wszak państwo jest dla wszystkich, także dla ateistów.

Ojciec Salij porusza tu kilka ważnych spraw dotyczących stosunku chrześcijaństwa do współczesnych demokracji. Pierwsza jego teza brzmi: chrześcijaństwo jest wewnętrznie niezdolne do teokracji. Jeżeli w dziejach mieliśmy przypadki zapędów chrześcijan do budowania państwa teokratycznego, było to raczej przeciwne temu, co głosi chrześcijaństwo, nie stanowiło zaś wyciągnięcia zeń społeczno-politycznych konkluzji.[1] Owszem, chrześcijanie wiedzą, że „wszelka władza pochodzi od Boga" (Rz 13, 1) i stąd

[1] Por. esej *Teokratyczne roszczenia współczesnej demokracji?* (s. 105–122).

„Boga należy słuchać więcej niż ludzi" (Dz 4, 19). Jednakże oba powyższe wskazania należy czytać w świetle dwóch następnych, rozróżniających sfery życia społecznego: „Oddajcie co cesarskiego cesarzowi, a co Bożego Bogu" (Mt 22, 21) oraz „Królestwo moje nie jest z tego świata" (J 18, 36). Tu ma swoje źródło „charakterystyczne dla cywilizacji zachodniej rozdzielenie władzy państwowej i władzy religijnej" (s. 108). O ile „wiara chrześcijańska nie głosi żadnych specyficznych programów na temat ustroju państwa, ograniczając się do przypominania ogólnych zasad dotyczących sprawiedliwości społecznej, poszanowania godności osoby ludzkiej oraz respektowania prawa moralnego" (tamże), to jednak wnosi ona do życia publicznego przekonanie, że człowiek, choć nie bez trudu, zdolny jest do poznania prawdy i oddawania jej sprawiedliwości. Jest to przekonanie fundamentalne dla dialogu w życiu publicznym i politycznym. Jeżeli bowiem prawdy nie ma bądź nie jest ona rozpoznawalna, to jakiż sens może posiadać jakakolwiek publiczna dyskusja na doniosłe tematy, na przykład debata w Zgromadzeniu Narodowym o aksjologicznych podstawach konstytucji państwa? W takim przypadku mogą być jedynie formułowane interesy poszczególnych grup w społeczeństwie, a o tym, który z nich weźmie górę, zadecyduje układ sił, wyrażający się w rezultacie głosowania. Na dobrą sprawę w takiej sytuacji należałoby w parlamencie zaniechać dyskusji poprzedzającej procedurę głosowania, a ograniczyć się jedynie do tej ostatniej.

Człowiek jednak, jak na przykład twierdził w swej słynnej *Ucieczce od wolności* Erich Fromm, potrzebuje prawdy. Potrzebuje jej każdy osobiście dla podstawowej orientacji życiowej (widać to najlepiej na przykładzie dzieci), ale potrzebuje jej także w życiu społecznym. Trudność w tym miejscu polega na tym, że żyjemy w czasach, które bądź to pod wpływem kultury pozytywistycznej, bądź w obawie przed zagrożeniem totalitarnym niechętne są poglądom eksponującym rolę prawdy w życiu społecznym i politycznym: „Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania" (*Centesimus annus*, nr 46). Zdaniem o. Salija ważną rolę w tej ambiwalentnej postawie człowieka współczesnego wobec prawdy odgrywa pojęcie mitu. Mit to pewien umowny, symboliczny sposób opisania i – co ważniejsze – wyjaśnienia świata i miejsca człowieka w nim. Mit, mitologia mówi nam o istotnych prawdach dotyczących kondycji człowieka, jego losu i przeznaczenia. Mit to – używając sformułowania Tomasza Manna – „piękna rozmowa", odwołująca się do symbolicznych dziejów człowieka czy jakiejś wspólnoty ludzkiej, wskazująca na to, co niewidzialne. Jednakże nie jest on tym samym co prawda, nie obowiązuje tak jak prawda. Stąd też „immanentną cechą mentalności mitologicznej jest pluralizm. Żadna z różnych wersji mitu ani z jego przeciwstawnych interpretacji nie może być uznana za lepszą od pozostałych" (s. 49).

Na tej podstawie o. Salij rozróżnia dwa rodzaje pluralizmu. „Pluralizm charakterystyczny dla mentalności posługującej się mitami zbudowany jest na przeświadczeniu, że prawdy ostatecznej można szukać jedynie po omacku i nigdy nie możemy mieć pewności, że to, co wydaje się nam prawdą, jest nią rzeczywiście" (s. 49). Chrześcijaństwo zaś głosi, że Prawdę można spotkać, i dlatego „rozpoznanie jakieś prawdy jako pochodzącej od Boga budzi w nas radosną aprobatę dla tej prawdy oraz potrzebę bezwarunkowego do niej przylgnięcia" (s. 49). Prawdę tę chrześcijanie publicznie głoszą, proponują – lecz nie mogą jej narzucać. Możemy tu dodać: wewnętrzną cechą prawdy jest to, iż głosi się ją „w porę i nie w porę", nigdy jednak nie wolno jej narzucać. Sam Bóg bowiem pozostaje „bezradny" wobec wolności człowieka. Chrześcijaństwo głosi: „Człowieku, jesteś tylko wówczas wolny, gdy żyjesz w prawdzie, prawdę zaś, którą poznajesz, możesz autentycznie przyjąć jedynie aktem wolnej woli. Wybierz prawdę."

6. W krajobraz współczesności, także w naszym kraju, wpisany jest spór pomiędzy tymi dwoma rodzajami pluralizmu. Z pewnością nie zakończy się on rychło (jeśli w ogóle), lecz chrześcijanie są obowiązani do podtrzymywania propozycji „w porę i nie w porę". Jestem przekonany, że książka *Dylematy naszych czasów* pomaga nam tu, w Polsce, propozycję tę formułować i podtrzymywać.

Pewien prosty i poważnie myślący człowiek, wyrażając swą zdecydowanie pozytywną opinię o wartości przeczytanej przez niego książki, chciał to uczynić w demokratyczny sposób. Stwierdził więc: „Jestem za tym, aby takie książki czytać!" Otóż, mając na uwadze książkę ojca Jacka Salija i ja jestem za tym, aby takie książki czytać.

Cezary Ritter

CEZARY RITTER, ur. 1961, socjolog, sekretarz redakcji „Ethosu" i współpracownik Instytutu Jana Pawła II w KUL. Publikował w „Ethosie" i pismach specjalistycznych.

MYŚLENIE W ŻYWIOLE METAFIZYKI

• Władysław Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, seria Akademia, Kraków 1994

Co się dzieje z metafizyką? Pytanie to postawiła między innymi sesja poświęcona metafizyce, zorganizowana przez krakowską PAT w 1992 roku; jej materiały opublikowano w ostatnim zeszycie „Znaku–Idei" (nr 7). Poszukując odpowiedzi, można znaleźć wiele pokarmu w najnowszej książce Władysława Stróżewskiego *Istnienie i sens*, z której jeden rozdział: *Metafizyka jako scientia divina* był wygłoszony jako referat na wspomnianej sesji. Pytanie o metafizykę nie jest przez filozofów stawiane często, zarówno w Polsce, jak i na Zachodzie: tu i tam, z różnych powodów, uważa się je wielokrotnie za przesądzone lub przebrzmiałe, niewarte uwagi. Po lekturze książki Stróżewskiego trudno w każdym razie mieć jeszcze wątpliwości co do wagi metafizycznych pytań i bogactwa problematyki, jaką te pytania za sobą pociągają.

Książka *Istnienie i sens* jest nasycona bogactwem analiz i przemyśleń, a przede wszystkim tym, co by można nazwać żywotnością myślenia „w żywiole metafizyki", myślenia czerpiącego z samego jej wnętrza. Jest tak między innymi dlatego, że Władysław Stróżewski jest myślicielem współczesnym, samodzielnym i uważnym, choć głęboko zakorzenionym w tradycji, to znaczy w klasycznej metafizyce bytu. Konfrontacja tego zakorzenienia i pytań, jakie narzuca autorowi problematyka dialektyki, a także racjonalności i filozofii jako takiej, daje interesujące rezultaty.

Dokonajmy najpierw przeglądu zawartości książki. Składają się na nią trzy warstwy, odpowiadające trzem częściom książki, choć warstwy te przeplatają się na całej jej przestrzeni. Warstwa pierwsza – to analizy historyczno–filozoficzne; autor wykazuje tu wspaniały warsztat historyka filozofii, szczególnie starożytnej i średniowiecznej. Rozpoczyna się ona *Pytaniem o arché*, tekstem, moim zdaniem, niezwykle ważnym, ponieważ chwytającym jakby u źródła rodzenie się problematyki metafizycznej i jej zasadniczy projekt. Następują *Trzy koncepcje istnienia*, które wprowadzają właściwą tonację, *leitmotiv* książki: spór koncepcji istnienia dialektycznej, heraklitejsko–heglowskiej, i koncepcji tomistycznej, ściśle metafizycznej (okazuje się, że trzecia z nich, tożsamościowa koncepcja Parmenidesa, została w gruncie rzeczy przejęta przez dwie pozostałe). W dalszym ciągu pojawia się wielka rozprawa o relacji Boga i świata w myśli św. Tomasza – chodzi tu o koncepcję i analizę filozoficzną *creationis ex nihilo* a zarazem stwarzania w oparciu o idee w umyśle Bożym, które otwierają wielką problematykę partycypacji zarówno w porządku egzystencjalnym, jak esencjalnym. Stróżewski odkrywa tu przed

nami żywe oblicze metafizyki św. Tomasza i jej aspekty mało znane czy niedocenione, uczy tę filozofię rozumieć. Następują rozprawy dotyczące dialektyki, szczególnie dialektyki Kanta i Hegla, ale także różnych modeli historii dialektyki; kulminują one w „systematycznym" w gruncie rzeczy tekście *Byt i nic są tym samym*. Część historyczną, zatytułowaną *Próby interpretacji*, kończy wnikliwa analiza metafizyki zawartej w poezji Leśmiana.

Warstwa druga to analizy metafilozoficzne, dotyczące relacji między fenomenologią, ontologią, metafizyką a dialektyką. Stróżewski odsłania tu w gruncie rzeczy samą istotę filozofowania, które rozpoczyna się zawsze w oparciu o to, co dane, o szeroko pojęte fenomeny (w które wpisane jest wszakże od razu jakieś doświadczenie istnienia), by następnie to, co dane (a także „daność jako taką"), analizować. Analiza ta nakierowana na prawdę rzeczy domaga się wolności podmiotu pytającego, jego zdolności zawieszenia naporu bezpośredniości danych oraz własnych założeń filozoficznych, ich prawomocności – domaga się filozoficznego krytycyzmu. Badając założenia, wkraczamy od razu w ich wielość i wzajemne związki, które konstytuują ontologię w rozumieniu Platona z *Sofisty*, a także w rozumieniu Romana Ingardena. Ale ruch filozofowania, jak pokazuje autor, nie może się na ontologii zatrzymać: nie można bowiem w poszukiwaniu prawdy utrzymać wszystkich alternatywnych rozwiązań jednakowo otwartych, nie można także pozostawić poza obrębem rozważań faktu indywidualnego istnienia. Filozofia musi się na coś zdecydować, musi także budować jakiś system, który jednak powinien być otwarty na inne wybory i inne założenia. Ale co dla Stróżewskiego kluczowe to otwieranie się filozofii na wymiar istnienia, który wszakże powinno się włączyć w obręb rozważań filozoficznych dopiero po przejściu jakby przez próbę ontologii, a więc badania spójności możliwych struktur, już na głębszym, właśnie metafizycznym etapie hermeneutyki rzeczywistości. W ten sposób sam ruch filozofowania jawi się Stróżewskiemu jako dialektyczny: od danych faktycznych i faktycznego istnienia do badania idei, które faktyczność zawiesza, stąd wreszcie do decyzji metafizycznej, która na powrót zanurza się w żywioł istnienia (poczynając od istnienia własnej świadomości, najbliższego i epistemologicznie najpewniejszego), pytając zarazem o jego ostateczne racje.

Analizy samej metafizyki są w książce bodaj najistotniejsze i najbogatsze. Nie sposób ich tu streszczać, stanowią natomiast swoiste „wyznanie wiary filozofa", o którym wspomnę jeszcze za moment.

Wreszcie trzecia warstwa, z pewnością najbardziej ważka – to systematyczne rozważania nad zasadniczym pytaniem metafizyki: dlaczego jest raczej coś niż nic? – pytaniem, które za jednym zamachem wprowadza pojęcia bycia oraz nicości, a zarazem – w domyśle – „racji dostatecznej", bez której nie byłoby metafizyki i jej specyficznej racjonalności. W tej części książki zostały zamieszczone drukowane już dawno fundamentalne analizy pojęcia negacji i nicości oraz

równie zasadnicze rozważania o racjonalności. Tekst o racjonalności wydaje mi się kluczowy, ukazuje bowiem możliwość dialektyki – znów dialektyki – rozumu innej niż heglowska: tym, co Stróżewski nazywa metaracjonalizmem, jest wzniesienie się rozumu ponad ograniczenia racjonalizmu poprzez dostrzeżenie sfery tajemnicy i innych niż ściśle racjonalne sposobów poznawania. W ten sposób otwiera się droga ku zamykającym książkę analizom pojęcia sensu, a także symbolu, bowiem, jak pisze autor: „sens to coś więcej niż przedmiot racjonalnego poznania związanego z *ratio, intellectus, nous*. Racjonalność jest tylko jednym z jej przejawów." Ponadracjonalny symbol niesie w sobie także głęboki sens.

Ten pobieżny przegląd problematyki książki Władysława Stróżewskiego pokazuje nie tylko jej bogactwo, ale przede wszystkim wagę poruszanych w niej zagadnień. Chciałbym wskazać na dwa obszary, których analizy wydają mi się szczególnie cenne. Filtr recenzenta jest z konieczności subiektywny – kto inny wyłowiłby zapewne inny zestaw zagadnień.

1) Zasadnicze wydaje mi się zagadnienie racjonalności. Tekst *Racjonalizm i metaracjonalizm* konstruuje swoistą dialektykę rozumu: zarysowuje najpierw model racjonalizmu (ale model tylko w sensie wydobycia cech istotnych racjonalizmu w jego różnych postaciach i przypisania go pewnemu „przedmiotowi intencjonalnemu" nazwanemu właśnie racjonalizmem – jednak nie w sensie kreowania sztucznego tworu teoretycznego!), następnie odsłania jego ograniczenia i niebezpieczeństwa, by wreszcie pokazać, że i w jaki sposób istnieje możliwość przyswojenie przez rozum swoich własnych ograniczeń i jego wzniesienia się poniekąd ponad samego siebie bez niweczenia tych ograniczeń jako takich i bez dokonywania ich sztucznej racjonalizacji. Wyliczając te ograniczenia racjonalizmu, Stróżewski wskazuje między innymi na to, co w rzeczywistości do końca zracjonalizować się nie da: samo istnienie i jednostkowość czegoś, pozaracjonalne czynniki w człowieku (np. podświadomość), natchnienie w sztuce, wreszcie i przede wszystkim – otaczającą rzeczy tajemnicę. Otóż „metaracjonalizm" zdolny jest do zgody na te ograniczenia i niezaprzestania mimo to pracy r o z u m i e n i a: rozumienie to też działalność rozumna, choć nie w ścisłym sensie racjonalna. Jest to możliwe, mówi Stróżewski, ponieważ u podstaw zarówno rozumienia jak racjonalnego myślenia jest *logos*, którego korelatem jest coś od rozumu (w wąskim znaczeniu) głębszego: sens.

Ta dialektyka rozumności wydaje mi się bardzo istotna, zarysowuje bowiem projekt złotego środka między ciasnym neopozytywistycznym, niezwykle czasem agresywnym i nietolerancyjnym racjonalizmem a nie poddającą się kontroli, bliższą poetyzowaniu niż racjonalnemu dyskursowi filozofią. Chodzi o to, że naprawdę rozumna filozofia musi być otwarta na r ó ż n e *logosy*, różne wartości, a także na to, co – przynajmniej jako możliwość – racjonalny dyskurs całkowicie przekracza, a mimo to nie tylko nie jest sensu pozbawiona, ale może być „bardziej sensowna" niż wszystko inne. Stróżewski wspomina przy tej okazji o szczególnym *logosie* dobra

– i nasuwa się myśl, że o ile „metaracjonalizm" uczynimy od razu nie tyle punktem dojścia, co punktem wyjścia koncepcji filozofii, to można od razu pomyśleć wielość metafizyk, w których pierwszoplanową rolę będą odgrywały różne „idee kierownicze", nie tylko, na przykład, byt (choć w porządku filozofowania prawda musi być, jak się wydaje, zawsze wartością naczelną). Kluczowe wydaje mi się tutaj jeszcze jedno pytanie: o filozofię otwartą nie tylko na tajemnicę religijną, ale także na *logos* religijny w sensie ścisłym, to znaczy na teologię. Jeśli bowiem filozofia ma prawo w pewnym zakresie korzystać z dorobku różnych „nauk szczegółowych", nie widać powodu, dla którego nie miałaby korzystać także z osiągnięć teologii. Radykalna różnica uwidoczni się dopiero wtedy, gdy dogmatycznie przyjmiemy koncepcję nie tyle absolutnie autonomicznego rozumu (jak w racjonalizmie), co absolutnie autonomicznego człowieka (jak w myśli nowożytnej, ale z silnymi korzeniami w całym europejskim racjonalizmie). W zależności jednak od odpowiedzi na to pytanie, do filozofii zaliczy się bądź nie takich myślicieli, jak św. Augustyn, Pascal, Leibniz, Kierkegaard, Szestow, Blondel, Jean–Luc Marion i wielu innych.

Granice racjonalizmu uwidaczniają się u Stróżewskiego także w samej koncepcji metafizyki, mianowicie w rozróżnieniu na metafizykę A i metafizykę B. „Metafizyka A jest uwarunkowana czasowo, zmienia się wraz ze zmianą podstawowych przeświadczeń epoki, może stracić swój obowiązujący charakter..." itd. Metafizyka B „buduje się jako pewnego rodzaju nauka idealna, dociekająca i ukazująca, dlaczego takie a nie inne koncepcje metafizyki A zostają odrzucone..." itd. A jednak „Ideą przewodnią metafizyki jest zawsze badanie metafizyk A pod kątem ich »bycia projektem«, a więc jako w szczególny sposób pierwszych wobec wszelkich możliwych wynikających z niej i podbudowanych przez nią konsekwencji." Metafizyka B „zachowuje w pamięci" różne projekty metafizyki, a także je wartościuje, ale zawsze odnosi się do tego, czego nie da się do końca zracjonalizować. Jest to ważna konstatacja, która wszakże nasuwa nieuchronnie pytanie o granice racjonalności już nie tylko metafizyki A, ale także metafizyki B. Inaczej mówiąc, chociaż „szczególna ahistoryczność metafizyki włączona jest w jej naturę, jako nauki poszukującej absolutu", to jednak także owa „metametafizyka" względem różnych projektów metafizycznych jest sama nieuchronnie uwarunkowana historycznie. Wówczas kluczowa wydaje się przede wszystkim krytyczna trzeźwość względem własnych, także naukowych, założeń – wzorowym przykładem takiej trzeźwości jest późna filozofia zarówno Husserla, jak Wittgensteina. Tylko czy właśnie metafizyka jest do takiej trzeźwości zdolna, czy nie obciąża jej za bardzo to, co Heidegger określił jako „ontoteologiczny" projekt metafizyki: poszukiwanie ostatecznej i absolutnej *arché* rzeczy? Jedna tylko postać metafizyki wydaje mi się naprawdę zdolna do takiego samokrytycyzmu: teologia negatywna. Problem polega na sensie tej negatywności: czy przekształca się ona w nasyconą sceptycyzmem „czystą pytajność" (jak

u Weischedela), czy też prześladuje ją, by tak rzec, jakieś doświadczenie Absolutu, bez którego metafizyka jest chyba niemożliwa?

2) Drugim zagadnieniem, które wydaje mi się wciąż niezwykle ważne, jest związek fenomenologii, metafizyki i dialektyki. Stróżewski rozważa go przede wszystkim na dwóch planach. Jeden z nich to coś, co można by nazwać meta-planem, a co uwidocznia się szczególnie w rozważaniach metafilozoficznych. Zarówno w rozdziale o metaracjonalizmie, jak w rozważaniach poświęconych relacjom między fenomenologią, ontologią a dialektyką, ta ostatnia rysuje się jako w gruncie rzeczy tożsama z samym ruchem filozofowania. W rozdziale o fenomenologii i dialektyce dialektyczność to, opisane już przeze mnie wcześniej, przechodzenie od tego, co dane, do fenomenologicznie analizowanej „daności", poprzez ruch filozofującej wolności do wyboru którejś z „idei kierowniczych" jako hermeneutycznych kluczy do rzeczywistości. Z kolei analiza wyboru któregoś z kluczy prowadzi do wniosku, że krajobraz filozoficzny jest bogatszy niż ten, który pod moim kluczem zamykam – jest on dialektycznie otoczony przez klucze inne i inne krajobrazy i domaga się od systemu filozoficznego otwartości. Dialektyka jest tu nazwą na „doświadczenie integralne", w które wpisana jest wolność i bynajmniej nie sceptyczny, a raczej dialogiczny *ethos* zapytywania i właśnie otwartości. Taka wizja filozofowania wydaje mi się bardzo ważna a dialektyczność czytelna, pod warunkiem naturalnie, że nie poszukuje się, na co Stróżewski zwraca uwagę, „przedwczesnych totalizacji", jak to określił Paul Ricoeur. Rozdział *Ontologia, metafizyka, dialektyka* rysuje proces dialektyczny inaczej: od analizy ontologii w rozumieniu Husserla i Ingardena, która pomija fakt jako taki, poprzez ukazanie jej ograniczeń dotyczących niezdolności do analizy istnienia i faktyczności – do metafizyki, która tę faktyczność włączając dotyka na powrót pominiętego w ontologii konkretu, by doświadczyć tu dziwności i kruchości indywidualnego istnienia. W tej perspektywie metafizyka sama jawi się jako swoista dialektyka, albo raczej jako etap inaczej ujętego dialektycznego procesu filozofowania, który wszakże również musi pozostać otwarty na dalsze pytania. Czy zarysowana tu perspektywa nie jest sama zbyt „teoretyczna" i w pewnym sensie „historyczna", czy ma przed sobą perspektywy badawcze? – oto pytania, jakie można tu sobie postawić.

Warunkiem wszakże możliwości tak rozumianej dialektyki jest, według Stróżewskiego, relacja bytu i nicości. To fundamentalne zagadnienie nigdzie może w filozofii współczesnej nie znajduje tak intensywnego przypomnienia, jak u Stróżewskiego: analizy „trzech koncepcji istnienia", negacji, „tożsamości bytu i nicości", wprowadzają nas na powrót w problematykę, która po Heideggerze mogła wydawać się na zawsze nieaktualna. I tu spotykamy opozycję, której nie da się przezwyciężyć. Z jednej strony, „różnica między bytem a nie-bytem na gruncie metafizyki jest bez porównania bardziej radykalna niż różnica między możliwością a niemożliwością na terenie ontologii." Z drugiej strony – dla myśli dialektycznej „byt i nic są tym samym", a w każdym razie są one względem siebie komplementar-

ne: to, co u Parmenidesa zostało z bytu wykluczone, u Hegla powraca jako tożsame („dialektycznie") z tym, z czego było wykluczone, po to, by naruszyć statyczność tamtej opozycji. Wydaje mi się, iż istota sprawy leży nie w przyjęciu komplementarności bytu i nicości w naszym zmiennym i skończonym świecie – jej stwierdzenie jest w gruncie rzeczy banałem. Polega raczej na wprowadzeniu jej w serce tego, co absolutne: Boga, najwyższych wartości. Zacytowawszy długi wywód Paula Tillicha pisze Stróżewski: „nawet Bóg nie jest wolny od swoistej dialektyki bytu i niebytu; wymaga tego zarówno jego »życie«, jak – w szczególności – jego życie w Trójcy". Moja wątpliwość polega na tym: 1° czy d i a l o g i c z n e relacje w Bogu i między ludźmi dadzą się przełożyć na d i a l e k t y c z n e relacje bytu i nicości, mimo to, że „spekulatywny Wielki Piątek" ma swoją analogię w historycznym Wielkim Piątku? 2° czy płodność dialektyki nie polega raczej, jak u Platona, na zrozumieniu komplementarności „tego samego" i „innego", a n i e komplementarności bytu i nicości? Z jednej bowiem strony, jest coś w opozycji bytu i nicości, co powoduje, że jest ona – tak jak chce metafizyka – nieredukowalna, tak jak opozycja dobra i zła. Z drugiej strony, relacje międzyosobowej miłości wprowadzają i n n y w y m i a r, który albo w ogóle nie da się przełożyć na kategorie ontologiczne, albo „rozbija", jak w filozofii Lévinasa, tożsamość i jedność bytową na całkiem pierwotną relację ku innemu; lecz tutaj metafizyka dobra wydaje mi się bardziej adekwatnym narzędziem niż metafizyka bytu. Nasuwa się też nieodparcie myśl, że dialektyka rozumiana jako „integralne doświadczenie" zawiera jako swój m o m e n t opozycję bytu i nicości, w łonie metafizyki, ale że w całości jest odniesieniem tego samego i innego i że *to* właśnie stanowi o jej otwartości.

Wymieniłem dwa spośród zagadnień, które porusza książka Władysława Stróżewskiego; jest ich oczywiście znacznie więcej, jak chociażby kluczowe zagadnienie sensu, pojawiające się w ostatniej części. Na czym polega wielka wartość *Istnienia i sensu*? Wymieniłbym – znów subiektywnie – trzy momenty.

1) Przywraca wiarę w możliwość i aktualność rzetelnych filozoficznych analiz nie zważających na filozoficzne mody, na pewien rodzaj szantażu historii, który od dłuższego czasu prześladuje Europę. Przywraca wiarę w wartość rozumu, zachwianą przez mistrzów podejrzeń a zniweczoną właściwie w postmodernizmie. Szczególnie pod tym względem istotne są rozważania o racjonalizmie i metaracjonalizmie. W ten sposób Stróżewski na swoim – a dodajmy: najbardziej zasadniczym – odcinku przyczynia się do utrwalenia podstawowych wartości kultury europejskiej.

2) Stróżewski – jak nikt w Polsce, a i mało kto poza jej granicami – pokazuje istotę i problematykę klasycznej filozofii bytu oraz ożywia myśl św. Tomasza z Akwinu: pokazuje, jak wyrasta ona z doświadczenia i jak odpowiada na rzeczywiste pytania, wyłaniające się z niektórych aspektów tego doświadczenia. Jednocześnie poprzez zderzenie metafizyki z dialektyką – poprzez ową niepokojącą komplementarność bytu i nicości, a jesz-

cze bardziej „tego samego" i „różnego" – autor konstruuje metafizykę otwartą i w dialogu, a zarazem nierelatywistyczną. Ukazuje też, jak metafizyka organizuje nasze poszukiwanie prawdy w tym, co pierwsze i najbardziej w rzeczywistości fundamentalne. Wiara Stróżewskiego, że to, co fundamentalne, j e s t i że wiedza o nim może narastać, a nie tylko się zmieniać – oto co może napawać optymizmem i stymulować do dalszych poszukiwań. Może też prowadzić do r ó ż n y c h metafizyk – nie tylko bytu i nicości.

3) Wreszcie autor *Istnienia i sensu* pokazuje niezbywalny w metafizyce udział dwóch biegunów, nie analizując zresztą ich wzajemnej relacji: Boga, co najmniej jako absolutu rozumności, oraz wolności człowieka. Filozofowanie w ogóle, wybór idei porządkujących rzeczywistość, postawienie na racjonalność jako taką, a więc i racjonalność metafizyczną, jest sprawą wolności. Zaś dążenie do ostatecznego poznania rzeczywistości w jej pierwszych zasadach i przyczynach z a k ł a d a w istocie wiedzę Bożą, *scientia divina*. Dlatego dowody na istnienie Boga przychodzą z konieczności w metafizyce zawsze za późno – Bóg jest założeniem tej filozofii, a nie dopiero jej rezultatem.

Ta ważna książka powinna stać się metafizycznym i dialektycznym *vademecum* i rezerwuarem problematyki filozoficznej, do którego się wciąż na nowo powraca.

Karol Tarnowski

KAROL TARNOWSKI, ur. 1937, dr hab. filozofii. Kierownik Katedry Filozofii Boga na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pianista, absolwent Akademii Muzycznej w Krakowie, redaktor serii „Biblioteka Filozofii Religii" oraz „Teologia żywa" w wydawnictwie Znak, członek redakcji miesięcznika „Znak". Opublikował *Ku Absolutnej Ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (1993) oraz szereg esejów z filozofii Boga i religii w „Znaku" i „W drodze", które ukażą się w formie książki.

ŚWIADOMOŚĆ WYJAŚNIONA?

● Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Penguin Books, London 1993

Jedna ze sprawdzonych metod wywoływania zachwytu humanistów polega na tym, by opisywać znane im dobrze zjawiska w języku mniej zrozumiałych analogii z dziedziny komputerów. Inną, mniej skuteczną metodę może stanowić korzystanie z odniesień do haseł i sloganów propagowanych przez ośrodki akademickie, które aktualnie zajmują wysokie miejsce w rankingach popularności. Obie te metody skutecznie połączył

Daniel C. Dennett, publikując w 1991 roku książkę *Consciousness Explained*, wznowioną niedawno w formie *pocket book*. Praca ta szybko stała się filozoficznym *bestsellerem*, mimo iż podjęte są w niej trudne sprawy natury ludzkiego psychizmu. Autor pracy, ongiś uczeń Gilberta Ryle'a, zaś obecnie dyrektor Center for Cognitive Studies w Tufts University w Massachusetts, podejmował już problematykę psychizmu ludzkiego między innymi na kartach wydanych w 1978 roku *Brainstorms*.

Istota merytorycznych propozycji Dennetta przejawia się w tym, iż krytykuje on kartezjański dualizm w teorii ludzkiego psychizmu, odwołując się do najbardziej spektakularnych osiągnięć współczesnej nauki: fizyki chaosu (s. 183) i teorii sztucznej inteligencji. Pod względem formalnym nawiązuje on do popularnych obecnie nurtów: dekonstrukcjonizmu Jacques'a Derridy i postmodernizmu bliskiego myśli Jean–François Lyotarda. Nawiązania te przyniosły skuteczną receptę na *bestseller*. Przejawem sukcesu wydawniczego było między innymi to, iż w 1991 roku „New York Times" zaliczył *Consciousness Explained* do dziesięciu najlepszych książek roku, a w wielu prestiżowych periodykach pojawiły się pełne zachwytów recenzje książki. Wśród zachwyconych recenzentów dominował głos Douglasa Hofstadtera, autora opublikowanego w 1979 roku *bestselleru: Goedel, Escher, Bach. An Eternal Golden Brain*. W swej recenzji cytowanej na okładce Penguinowskiego wydania Dennetta orzekł on, iż „łącząc zręcznie wątki wzięte z psychologii, neurologii, informatyki oraz filozofii, Dennett napisał głęboką i ważną książkę, która jest równocześnie jasna, ekscytująca i błyskotliwa". Bogactwo zapożyczeń i wątków jest w pracy Dennetta znacznie większe, niż sugeruje to Hofstadter. Znajdujemy tam jeszcze nawiązania do socjobiologicznej teorii memu (s. 202) i do Wittgensteinowskich rozważań o lwie, którego nie rozumielibyśmy nawet, gdyby mówił (s. 447). Są odsyłacze do bohaterów *Gwiezdnych wojen* (s. 432) i są „interdyscyplinarne" rozważania o nieśmiertelności, wieńczone sugestią, aby zapytać fizyków, ile wynosi okres połowicznego rozpadu ludzkiego ja (s. 430). Równocześnie jako znamienna cecha przyjętej metodologii uderza brak elementarnej troski o jakiekolwiek uzasadnienie tez o centralnej doniosłości. Ich miejsce zajmują atrakcyjne metafory i błyskotliwe porównania. Są one niewątpliwie sugestywne dla pewnego typu mentalności, nie można jednak nimi zastąpić związków wynikania logicznego.

Analizując od strony merytorycznej wartość Dennettowskich odwołań do 1) fizyki chaosu, 2) teorii sztucznej inteligencji, 3) socjobiologii, trzeba zauważyć:

1. Nawet w kręgu wpływów myśli postmodernistycznej wielu autorów przyznaje samokrytycznie, że wzmianki o badaniach nad chaosem stanowią obecnie bardzo często typową oznakę dyletantyzmu w dziedzinie nauk przyrodniczych.[1] Przejawem dobrego tonu stały się odwołania do fizyki

[1] Por. np. N. Katherine Hayles, *Introduction: Complex Dynamics in Literature and Science*, w: *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science*, red. N.K. Hayles, University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 2.

chaosu w dziedzinach, które nie mają z nią nic wspólnego poza chaosem terminologicznym. Jeśli się nie potrafi wyjaśnić jakiegoś zjawiska, można zawsze deklarować, iż wbrew pozorom posiada ono proste wytłumaczenia, dzięki funkcjonowaniu tych samych mechanizmów, które sprawiają, że skomplikowane procesy badane w fizyce chaosu można opisywać przy pomocy prostych formuł matematycznych. Podejście takie stanowi metodologiczny artykuł wiary i nie widać żadnego powodu, by wiarę tę uznać za lepszą od alternatywnych wierzeń.

2. Przedstawiciele tak zwanego mocnego stanowiska w teorii sztucznej inteligencji usiłują już od dawna przypisywać myślenie komputerom. Szeroko znane są ich prowokujące deklaracje o braku różnic między procesami myślowymi człowieka a programowanym przetwarzaniem informacji. Praktykując podobne podejście Marvin Minsky, autor słynnej wypowiedzi o tym, iż mózg jest jedynie komputerem z mięsa, sformułował w 1970 roku testowalną prognozę. Głosiła ona: „W okresie od trzech do ośmiu lat otrzymamy maszynę o ogólnej inteligencji przeciętnej istoty ludzkiej. Myślę o maszynie, która będzie mogła czytać Szekspira, nasmarować samochód, dyskutować w biurze o polityce, opowiedzieć dowcip, włączyć się w bijatykę (...) Po kilku miesiącach maszyna ta osiągnie poziom geniusza, a kilka miesięcy później jej moc stanie się niemożliwa do oszacowania."[1]

Równie radykalne stanowisko zajął w tej kwestii w 1979 roku John McCarthy formułując tezę: „Maszynom tak prostym jak termostaty można przypisywać przekonania (*beliefs*). Posiadanie przekonań zdaje się stanowić cechę charakterystyczną większości maszyn zdolnych do rozwiązywania problemów."[2] Przyjęcie tej radykalnej tezy prowadzi do starej filozofii panpsychizmu, gdyż zdolność r o z u m i e n i a instrukcji trzeba wtedy konsekwentnie przypisać nie tylko komputerom, lecz również fotokomórkom, kopiarkom, kalkulatorom czy maszynom do pisania, które sygnałem dźwiękowym informują o zbliżaniu się do granicy marginesu. Ujęcie takie nie tylko wikła się w bezpodstawne antropomorfizmy, lecz również prowadzi do wizji świata bliskiej starogreckim mitom, w których wybuchy wulkanów, uderzenia piorunów czy wylewy rzek uważano za przejaw uczuć, gniewu lub agresji okazywanych przez siły przyrody.

Podobny radykalizm interpretacyjny napotyka na zdecydowany sprzeciw badaczy sztucznej inteligencji nawiązujących do dorobku Karla R. Poppera, H. Reyfusa czy Johna Searle'a i jego słynnego przykładu o chińskiej wersji maszyny Turinga. Nie wchodząc w szczegóły tych sporów, można stwierdzić, iż próba tłumaczenia natury ludzkiego psychizmu przez odwołanie do przetwarzania informacji w komputerach stanowi przejaw podejścia, w którym nieznane próbuje się tłumaczyć przez odwołanie do bardziej nieznanego.

3. W wielu miejscach pracy Dennetta występuje bardziej merytoryczne

[1] Cyt. za T. Roszak, *The Cult of Information*, Pantheon Books, New York 1986, s. 122.
[2] J. McCarthy, *Attributing Mental Qualities to Machines*, w: *Philosophical Perspectives on Artificial Intelligence*, red. M. Ringle, Humanities Press: Atlantic Highlands 1979, s. 161–195.

niż formalne nawiązanie do tez radykalnej socjobiologii – dyscypliny, która bulwersowała amerykańskich odbiorców od 1978 roku, kiedy to ukazała się praca Edwarda O. Wilsona *On Human Nature*. Od tego czasu Wilson wielokrotnie modyfikował swe radykalne tezy o zależności naszej kultury od kodu genetycznego; ostatnio zmienił on zainteresowania i rezygnując z mocnej ontologii zajął się problematyką ekologii. Jego mocno krytykowanym tezom usiłuje nadać nową postać Dennett. Ma to miejsce na przykład wówczas, gdy, tłumacząc istotę psychiki, amerykański filozof twierdzi, iż różnica między złotem a srebrem sprowadza się do różnicy miejsca w układzie pierwiastków Mendelejewa i można ją wyjaśnić przez uwzględnienie struktury fizycznej odnośnych atomów. Wprowadzona analogia stanowi powtórzenie wcześniejszych deklaracji Wilsona, który w tym samym stylu wykazywał, iż w świecie istot żywych można wyróżnić swoisty układ gatunków stanowiący odpowiednik tablicy Mendelejewa. Miejsce zajmowane w tym układzie miało determinować zarówno cechy biologiczne poszczególnych gatunków, jak i specyficzną dla nich kulturę. Mimo radykalnego charakteru podobnych sformułowań, wartość eksplanatywna socjobiologii przy tłumaczeniu zjawisk z dziedziny ludzkiej kultury okazała się bliska zera.

Innym nawiązaniem Dennetta do socjobiologii pozostaje koncepcja użytecznych mitów stanowiących przejaw swoistej epiki ewolucyjnej. Dennett zalicza do takich mitów, na przykład koncepcję nieśmiertelności duszy, którą krytykuje i odrzuca w swej rozprawie. Autor *Consciousness Explained* usiłuje poszukiwać innych mitów, które mogłyby zastąpić teorie poddane krytyce. Tłumaczy on, iż totalne odrzucenie wiary w istnienie duszy po śmierci ciała, podobnie jak zmiana postaw kulturowych wobec ciał zmarłych, prowadziłoby do negatywnych konsekwencji na poziomie ludzkich zachowań (s. 453). Poczucie frustracji, beznadziejności, smutku byłoby zbyt wielką ceną płaconą w teatrze ludzkiego życia. Dlatego też w trosce o jakość teatralnych prezentacji należy podtrzymywać użyteczne mity. Jednym z nich jest na przykład mit o świętości życia. Jego przyjęcie ma pewne następstwa pozytywne, ale też prowadzi do poważnych negatywów. Pozytywy wyrażają się w argumentach przeciw eutanazji, przeciw karze śmierci czy przeciw kanibalizmowi. Negatywem o wysokiej cenie jest „hipokryzja oświeconych", którzy podtrzymują pewne mity ze względu na ich rolę społeczną także wtedy, gdy doskonale wiedzą, iż funkcjonowanie mitów stanowi formę wzajemnego okłamywania się członków danej społeczności.

Przy konsekwentnym zastosowaniu uzasadnianej przez Derridę techniki dekonstrukcji można „wykazać", iż większość centralnych pojęć określających nasz stosunek do Boga, świata i bliźnich stanowią „użyteczne mity", z których wyzwala się dopiero postmodernista traktujący życie jako formę happeningu, w którym przeprowadza się dekonstrukcję pojęć podstawowych zarówno dla filozofii klasycznej, jak i dla oświeceniowej tradycji intelektualnej.

Głębokie przemiany niesione w metanaukowych propozycjach dekonstrukcjonizmu mają swą podstawę w zakwestionowaniu przez Derridę tezy o referencjalności języka. Skoro nie istnieje nic poza tekstem, trzeba poddać głębokiej rewizji klasyczne pojęcie prawdy oraz rolę nauki i filozofii. W nowej perspektywie epistemologicznej działalność intelektualna, czy może raczej paraintelektualna, sprowadza się do poszukiwania nowych interpretacji tekstów. Interpretacyjne gry na systemach znaków można kontynuować w nieskończoność, gdyż żadna z nich nie będzie bardziej adekwatna czy bliższa prawdy, skoro obiektywna prawda nie istnieje. Tym samym znika obiektywna różnica między filozofią a literaturą, zaś samo pojęcie obiektywizmu okazuje się reliktem epoki, która dobiegła swego kresu.[1]

W kategoriach pojęciowych Derridy nie istnieje już obecnie filozofia, lecz tylko sfera filozofemów. Wobec tekstów filozoficznych należy stosować strategię dekonstrukcji wymierzonej w tak zwaną obecność, uznaną za „fundatorskie pojęcie metafizyki". Jej podstawowymi postaciami są istota, substancja, Bóg, sens, osoba ludzka, świadomość, transcendencja, podmiot.[2] W przyjętej perspektywie poznanie filozoficzne okazuje się niczym więcej niż pewną formą literatury, w której określonym formom pisma można przypisywać różnorodne interpretacje. Podobne stanowisko jawi się jednak jako metodologicznie autodestrukcyjne. Jego krytycy mogą bowiem konsekwentnie traktować dorobek Derridy tylko jako pewną postać literatury, której uwarunkowań można poszukiwać na poziomie psychologii czy nauk społecznych.

Zacierając obiektywne różnice między tekstem dialogów Platona a felietonem grafomana, otwiera się szerokie pole eksperymentowania dla ambitnych dyletantów, którzy chcieliby wystąpić w roli erudytów. Dekonstrukcja klasycznej koncepcji racjonalności i przezwyciężenie wielkich pytań metafizyki stwarza wyjątkową możliwość ucieczki w antyintelektualizm.

Sympatyzując z podejściem dekonstrukcjonizmu, Dennett przytacza na kartach swej książki cytat z powieści Davida Lodge'a, w którym jeden z bohaterów twierdzi: „Nie ma niczego takiego jak »ja«, na którym opierał się kapitalizm i klasyczna powieść. Nie ma więc skończonej, niepowtarzalnej duszy ani żadnej istoty konstytuującej tożsamość osoby. Istnieje jedynie podmiotowe stanowisko uwikłane w nieskończoną pajęczynę dyskursów: dyskurs siły, płci, rodziny, nauki, religii, poezji, *etc.*"[3]

[1] Bliska podejściu postmodernistycznemu Helen E. Longino na kartach *Essential Tensions – Phase Two: Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science*, w: *The Social Dimensions of Science*, red. E. McMullin, University of Notre Dame, Notre Dame 1992, s. 202, twierdzi, iż obiektywizm – w klasycznym rozumieniu tego terminu – przeceniano w dotychczasowej nauce, głównie w wyniku jej zdominowania przez mężczyzn. Obiektywizm jest nie tylko stopniowalny, ale również uwarunkowany kulturowo. Nie należy łudzić się bezstronnością badacza ani propagować nauki neutralnej aksjologicznie; dla rozwoju nauki niewątpliwie pozytywną heurystycznie rolę odegra jej ukierunkowanie feministyczne, odcinające się od przeszłości, kiedy to w nauce panować miał afeminizm, antyfeminizm albo wręcz mizoginizm.

[2] Por. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 23; tenże, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki" 2 (1986), s. 253.

[3] D. Lodge, *Nice Work*, London 1988.

Rozwijając filozoficzną pajęczynę dyskursów w rozdziale, którego tytuł nawiązuje do Kundery *Nieznośnej lekkości bytu*, Dennett wyraża istotę swej koncepcji, pisząc: „Według mej teorii ja (...) stanowi abstrakcję określoną przez tysiące atrybutów i interpretacji (włączając autoatrybuty i autointerpretacje) tworzące biografię żyjącego ciała, dla którego ja stanowi Ośrodek Narracyjnej Grawitacji" (s. 427). Metafora o Ośrodku Narracyjnej Grawitacji (*the Center of Narrative Gravity*) pojawia się na kartach książki wielokrotnie, łącząc ideologię dekonstrukcjonizmu z pozorami fizykalnego uzasadnienia formułowanych tez.

Usatysfakcjonowany metaforą o grawitacji narracyjnej Dennett nie podejmuje trudu określenia konsekwencji sformułowanych wyżej tez. Nie tłumaczy on na przykład, dlaczego świadomość nie pojawia się w innych strukturach o wysokim stopniu złożoności i integracji, powiedzmy w kopcu termitów. Nie pyta, dlaczego wielość procesów zachodzących w dowodzeniu armią czy w zakładzie produkcyjnym o wysokim stopniu integracji produkcji nie prowadzi jednak do wyłonienia się nowych typów świadomości militarnej czy produkcyjnej. Nie wiadomo, jakie mechanizmy mogłyby decydować o ludzkiej świadomości doznań smakowych czy zapachowych, skoro poszczególne procesy mózgowe nie mają własności smakowo–zapachowych. Nie wiadomo, jakie uzasadnienie można by podać dla wielu kontrowersyjnych tez, które Dennett podaje *ex cathedra* zastępując racjonalne argumenty perswazyjną retoryką.

Przyjmując aksjomatycznie tezę o generowaniu ludzkiej świadomości przez procesy mózgowe, Dennett stara się uczynić ją sugestywną przez odwołanie do analogii z innych dyscyplin. Ten sposób argumentacji pozostaje jednak bliższy retoryce niż tradycyjnej filozofii pojętej jako racjonalna i krytyczna interpretacja świata. Tradycję tę zarzucano wprawdzie także i w przeszłości, utrzymując na przykład w marksizmie, iż świat należy zmieniać, nie zaś wyjaśniać; wyniki tych zmian upoważniają jednak do oceny ich założeń intelektualnych. W perspektywie proponowanej przez Dennetta należy przeprowadzać dekonstrukcję podstawowych pojęć korzystając z anegdot, analogii i metafor. Nie tyle przemiana świata, co raczej kreowanie nowych mitów i legend staje się centralnym zajęciem filozofa. Dennett usprawiedliwia tę zmianę perspektywy pisząc: „Podstawową taktyką naszego samozachowania, samokontroli i samookreślenia nie jest snucie pajęczyn ani wznoszenie tam, lecz opowiadanie historyjek, zwłaszcza zaś preparowanie i kontrolowanie opowiadanej zarówno innym, jak i sobie historyjki o tym, kim jesteśmy. Tak jak pająk nie musi myśleć, świadomie i celowo, o tym, jak snuje się pajęczynę (...) my (w odróżnieniu od p r o f e s j o n a l n y c h ludzkich opowiadaczy historyjek) nie spekulujemy, świadomie i dobrowolnie, jakie opowieści przedstawić i w jaki sposób je przedstawić. Nasze historyjki są snute. Zazwyczaj jednak nie my je snujemy. One snują nas. Nasza ludzka świadomość i nasze narracyjne ja jest ich produktem, nie zaś ich źródłem" (s. 418).

Ostatnie sformułowanie jest prostą modyfikacją strukturalistycznej tezy

sprzed 30 lat, która głosiła: nie myślę, lecz jestem myślany, nie mówię, lecz jestem mówiony. Dennett uzupełnia jedynie ontologię wczesnego Foucault dekonstrukcjonistycznym wyznaniem wiary, informując, iż głównym celem jego książki było zniszczenie tradycyjnych wyobrażeń o ludzkim psychizmie (s. 433). Krytykując kartezjańską koncepcję świadomości Dennett utrzymuje, że tak zwana świadomość stanowi jedynie iluzoryczny efekt generowany przez nakładanie się na siebie wyników współoddziaływania zachodzącego równocześnie w równoległych procesach w mózgu. Dyskwalifikuje on nie tylko „kartezjański teatr", w którym przyjmowano istnienie ludzkiego ja, lecz także bliski przedstawicielom mocnej sztucznej inteligencji model mózgu jako wyrafinowanego komputera. W komputerowym przetwarzaniu informacji występuje bowiem ściśle określona pod względem logicznym struktura programu determinującego proces przetwarzania informacji. Funkcje mózgu mają być raczej podobne do scenicznej improwizacji, w której nie sposób jednoznacznie określić dalszego stylu gry aktorów.

Analogia z improwizacją teatralną odgrywa główną rolę w behawioralnym podejściu autora *Consciousness Explained*, kiedy wywodzi on: „Jesteśmy prawie przez cały czas zaangażowani w to, aby zaprezentować samych siebie innym oraz nam samym i przez to reprezentować siebie – poprzez język i gesty, zewnętrzny i wewnętrzny. Najbardziej oczywistą różnicę tłumaczącą w naszym środowisku to zachowanie stanowi samo zachowanie. Nasze ludzkie środowisko zawiera nie tylko pokarm i mieszkanie (...) lecz słowa, słowa, słowa. Te właśnie słowa stanowią potężne składniki naszego środowiska, które skrzętnie wchłaniamy, łykając je i wyrzucając z siebie, tkając z nich, niczym z pajęczyny, samoochronne kompozycje narratywu" (s. 417).

W merytorycznym podsumowaniu podobnych argumentów można by odnieść do nich krótki cytat z Dennetta: „słowa, słowa, słowa". Od strony metodologicznej warto zauważyć, że w ujęciu proponowanym jako nowatorskie, miejsce wielu podstawowych dystynkcji metodologicznych odwołujących się do różnicy treści prezentowanych stanowisk zajmuje metaforyka wprowadzająca terminy bliższe socjologii niż epistemologii. W skrajnych przypadkach wyrażają one jedynie ideologizację nauki. Tak na przykład dyskusje wokół wpływowych interpretacji opatrywane są mianem „kampanii", krytycy tych interpretacji okazują się „opozycjonistami", zaś niezależnie od nich pojawia się jeszcze „Stalinowski model świadomości" (s. 462).

Zastąpienie terminów „dusza", „psychizm" czy „ja" przez „ośrodek grawitacji narracyjnej" będzie zabiegiem ekscytującym dla czytelnika, który zdążył już zapomnieć wiadomości o grawitacji zdobyte w elementarnym kursie fizyki. Reszta czytelników znajdzie w książce kolekcję metafor, analogii i kalamburów, które już wcześniej zdobiły w podobnym stylu karty wielu *bestsellerów*, na przykład Douglasa R. Hofstadtera. To Hofstadter, piszący entuzjastyczne recenzje pracy Dennetta, wnosił przed laty

wkład do rozwoju języka polskiego wyjaśniając, na czym polega specyficzna polskność muzyki Chopina.[1] Polskim czytelnikom, którzy nie rozumieli terminu „polskność", Hofstadter wyjaśniał, iż termin ten powstał dzięki połączeniu rdzenia wyrazowego z terminu „Polska" oraz charakterystycznej dla pojęć abstrakcyjnych końcówki z terminu „Solidarność". Dwa znane Hofstadterowi polskie słowa inspirowały go do odważnych publikacji lingwistycznych; ostatecznie okazały się one jednak niewystarczające do komunikacji w języku polskim.

Zbiór skojarzeń i metafor formułowanych przez sympatyków mocnego stanowiska w teorii sztucznej inteligencji stanowi niewątpliwie interesujące świadectwo wyobraźni autorów; nie tłumaczy jednak w niczym natury ludzkiego psychizmu. Obawiam się, iż w pracy Dennetta wyobraźnia inspirowana poszukiwaniem kolejnych dekonstrukcji wyraźnie dominuje nad odpowiedzialnością logiczną wyrażoną w trosce o związki wynikania.

Bp Józef Życiński

BP JÓZEF ŻYCIŃSKI, ur. 1948, filozof, prof. PAT, duszpasterz, ordynariusz diecezji tarnowskiej. Autor licznych książek z zakresu filozofii nauki.

NIEPOKORNI EUROPEJCZYCY

● Chantal Millon–Delsol, *L'Irrévérence. Essai sur l'esprit européen*, Éditions Mame 1993

Autorka nie przedkłada rozprawy naukowej – *L'Irrévérence* ma podtytuł: *Essai sur l'esprit européen*. Gdyby nawet ktoś przeoczył ten podtytuł, już pierwsze zdanie nie pozostawiłoby żadnych wątpliwości: „Nikt nie potrafi zdefiniować pewnej kultury: to fenomen zbyt bogaty, splątany skutkiem nadmiaru znaczeń, utkany z paradoksów o tajemniczych powiązaniach" (s. 7). Jeżeli niemożliwa jest opisowa definicja, jeżeli od razu wykluczona jest czysto analityczna postawa, cóż pozostaje jako punkt oparcia dla prac nad uchwyceniem natury „ducha europejskiego"? Na szczęście: „Każdy może kochać swą własną kulturę, jak każdy kocha swojego ojca bądź swą ojczyznę..." (s. 10). W ten sposób zarysowuje się

[1] D.R. Hofstadter, *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Basic Books, New York 1985.

punkt widzenia autorki: „Żadna refleksja na temat Europy, podjęta przez Europejczyka (...) nie może się obyć bez tego uczucia" (s. 10). Tak więc Chantal Millon-Delsol mówi o kulturze europejskiej tak, jak się mówi o ukochanym człowieku: stara się przedstawić te jej rysy, które są według niej najistotniejsze, najcenniejsze czy najbardziej zastanawiające.

Wszystkie one wyrastają z postawy nazwanej w tytule, z owej *irrévérence*. To, zdaniem autorki, jest najbardziej charakterystyczne dla ducha europejskiego: prawdziwy Europejczyk przed nikim i przed niczym nie będzie bił czołem, nie będzie się korzył, jest zasadniczo niepokorny. Z wielu historycznych przykładów odrzucenia rewerencji autorka wybiera dwa wzorcowe: gdy Aleksander Wielki zażądał od swych generałów, by oddali mu cześć na sposób azjatycki, padając przed nim na twarz, osiągnął tylko tyle, że jego żołnierze uznali go za barbarzyńcę; gdy w latach trzydziestych XX wieku młodzież faszystowska zaczęła propagować uwielbienie dla wodza, Tomasz Mann przestrzegał: Europejczyk, tracąc zmysł krytyczny, traci swą tożsamość.

Bez rewerencji, a właśnie krytycznie, z dystansem, z rezerwą, z ironią odnosi się Europejczyk do wszystkiego: do Boga, do świata, do społeczeństwa, do drugiego człowieka, do samego siebie. Z takiego stosunku do kosmosu wynikają i bunt, i wątpliwości, i śmiech, i poczucie wolności. Oczywiście nie należy przesadzać: swoistości kultury europejskiej znajdują przynajmniej częściowe zaprzeczenie w niej samej. Kultura europejska nie jest absolutnie odmienna od innych kultur. Z jej oryginalnością jest tak, jak – według Alaina – z każdą oryginalnością: „to nie dający się naśladować sposób bycia takim jak wszyscy".

Źródeł tej (względnej) oryginalności kultury europejskiej szukać trzeba u samych jej początków, w tradycji biblijnej, w kulturze greckiej.

Człowiek europejski to syn Adama. Jego dzieje zaczynają się więc od buntu, od buntu przeciw Bogu, pojmowanemu jako Absolut, a przecież kwestionowanemu, niemal lekceważonemu, podejrzewanemu o hipokryzję. W tej chęci zyskania i zachowania dystansu wobec Absolutu tkwi paradoks zapowiadający wszystkie historyczne rebelie europejskie. Adam inauguruje długą listę buntowników. Buntownikami byli: i Abraham, którego posłuszeństwo okazało się dla Boga wyzywające, i budowniczowie wieży Babel, i Jakub, który w walce z Bogiem zyskał (prócz porażenia ścięgna w stawie biodrowym) dla siebie i całego swego ludu nowe imię: „Izrael", czyli „ten, który był mocny przeciw Bogu".

Podobnie niepokorny stosunek do rzeczywistości przerastającej ludzkie siły i zdolności pojmowania odnaleźć można w kulturze greckiej. Podobna też jest pewnego rodzaju ambiwalencja: niemal *ex definitione* bunt wobec losu jest niemożliwy, a jednak bohaterowie tragedii greckiej odmawiają pełnej zgody na swój los. Już samo rozpoznanie, nazwanie losu, przeżycie jego zawiłości i niesprawiedliwości jest jego zakwestionowaniem, jest oznaką odmowy. Najdalej na drodze odmowy posunie się Prometeusz, miotający obelgi przeciw Zeusowi, władcy bogów i ludzi. „Lekcja mitu prometej-

skiego przypomina historię wieży Babel: ludzka dola nie wpisuje się w niewzruszone prawa gatunku, lecz powstaje jako rezultat machinacji boga zazdrosnego o swe panowanie. Człowiek może się więc wyzwolić dzięki wiedzy i odwadze polegającej na osądzaniu Boga, który podaje się za jedynego sędziego" (s. 38).

Pochodne tej zasadniczej ambiwalencji polegającej na kwestionowaniu niekwestionowalnego ujawniają się też w stosunku człowieka do świata. Zdobywając się na dystans wobec boskiego stworzenia, człowiek skazuje się na szukanie wiedzy; bez niej jest bezsilny. Paradoks polega na tym, że szukając wiedzy człowiek europejski – z jednej strony – utwierdza się w swej zasadniczej postawie: nazywając, opisując, wyjaśniając świat, wiedzie swój spór z Bogiem, wierząc, że krok po kroku odsłania boskie tajemnice. Z drugiej jednak strony, ludzkie poznanie godzi się w pełni z boskimi zamiarami: to przecież sam Bóg przedstawił człowiekowi stworzenia, by ten je nazwał.

Być może praktycznie najważniejszy rys dojrzałej kultury europejskiej polega na tym, że w tej kulturze wiedza staje się narzędziem systematycznej transformacji świata. Dlaczego tak nie było wcześniej i gdzie indziej? Przecież wcześniej i gdzie indziej gromadziły się odpowiednie zasoby wiedzy, nie brakowało też wynalazczego geniuszu. Archimedes dla unaocznienia swego wywodu, jako pomoc dydaktyczną dla nie dość biegłego w teoretycznych rozważaniach króla Hierona II skonstruował machinę, która pozwalała jednemu człowiekowi poruszyć naładowany towarami statek. Dlaczego ten wynalazek nie zrewolucjonizował całego ówczesnego transportu morskiego? Dlaczego po przeprowadzeniu demonstracji został przez widzów zapomniany, dlaczego sam twórca posłużył się nim niemal ze wstydem, by zaraz zniszczyć rysunki i plany? Wiadomo też, że Chińczycy produkowali papier na dwa wieki przed naszą erą, że drukowali książki już w IX wieku naszej ery, że znali w X wieku szczepionkę przeciw ospie, że wynaleźli taczki, strzemię, zapałki, że wykorzystywali gaz naturalny i ropę do oświetlania i ogrzewania. Dlaczego te wszystkie wynalazki nie zsumowały się w rewolucję techniczną? Dlaczego doszło do niej dopiero w Europie? Odpowiedź jest prosta: by spowodować transformację świata, trzeba jej chcieć.

Źródła tej woli są znów odległe i dwojakie. Wedle tradycji biblijnej rodzą się one z ludzkiego buntu, ale i z boskiego zamiaru i przyzwolenia. Chantal Millon-Delsol pisze: „Kultura biblijna przyczynia się do (...) podsycenia buntu człowieka przeciw niedostatkom i niedoskonałościom świata. Nakazuje mu, by odrzucił fatalizm i poddaństwo. Sugeruje mu, by raczej przekształcał świat, a nie akceptował jego obecny stan. Utwierdza go w przekonaniu, że dzięki poznaniu wszechrzeczy zapanuje nad tym, co go zniewala. Ustanowiony przedstawicielem Boga, mającym poznawać, panować, poprawiać, człowiek europejski jest naturalnie wodzony na pokuszenie, by zająć miejsce swego mocodawcy, który wyniósł go tak wysoko. Jeśli ten człowiek się buntuje, to przede wszystkim dlatego, że jego Bóg

podejmuje się tak wielkiego ryzyka" (s. 34). W tej szerokiej perspektywie nawet „śmierć Boga" jest tylko konsekwencją ciągle tej samej kultury: kultury w istocie biblijnej.

Jak powiedzieliśmy, *irrévérence* daje o sobie znać także w stosunku człowieka europejskiego do jego społecznego otoczenia. Dystans, ironia, odrzucenie społeczeństwa, swego rodzaju ostracyzm *à rebours* po raz pierwszy znalazły swój niemal doskonały wyraz w starożytnej Grecji, w dziełach Arystofanesa i w żywocie Diogenesa. Ten wątek rozważań autorka łączy z innym: z europejskim pojmowaniem wolności. Wywodzi je znów ze szczególnych związków, jakie według tradycji biblijnej łączą człowieka z Bogiem, z kultury politycznej starożytnej Grecji oraz z germańskiego, a zwłaszcza skandynawskiego sposobu definiowania władzy królewskiej.

Irrévérence ujawnia się wreszcie w stosunku człowieka europejskiego do innych kultur i do samego siebie. Żadna z tych relacji nie jest znów wolna od dwuznaczności. Mówi o tym autorka w dwóch ostatnich rozdziałach książki poświęconych ścieraniu się europejskiego uniwersalizmu i relatywizmu i nie kończącej się europejskiej autokrytyce.

W zakończeniu autorka podnosi kwestie praktyczne. Pyta między innymi o warunki powodzenia konstrukcji jedności europejskiej. I odpowiada: „Europa, jeśli chce zaistnieć, musi stać się miejscem tożsamości. Plan zjednoczenia, jeśli ma się powieść, wymaga, by Europejczycy identyfikowali się z Europą". A to znaczy między innymi, by przynajmniej niektórzy czytali dzieła, w których Europa się definiuje: dzieła Sofoklesa i Arystofanesa, Stary i Nowy Testament, dzieła Arystotelesa i świętego Tomasza, Szekspira i Racine'a, Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Jana Amosa Komenskiego. Książka Chantal Millon-Delsol jest pouczająca i przez to: jest komentarzem do tych właśnie dzieł.

Czesław Porębski

CZESŁAW PORĘBSKI, ur. 1945, dr hab., wykładowca filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie. Wydał m. in. *Umowa społeczna w świetle teorii decyzji* (1986), *Na przykład Szwajcarzy...* (1994).

PODRĘCZNIK PRACY Z KATECHIZMEM

● Alfred Läpple, *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*, Pattloch Verlag, Augsburg 1993, ss. 662

Minęły ponad dwa lata od oficjalnej prezentacji Katechizmu Kościoła Katolickiego, przetłumaczono go już na wiele języków. Katechizm spotkał się z wielkim zainteresowaniem na całym świecie, o czym świadczą poświęcone mu liczne publikacje. Tytułem przykładu można wymienić: *Commento teologico al Catechismo della Chiesa Cattolica*, red. R. Fisichella, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1993; *Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Editioni Paoline, Milano 1993; U. Ruh, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen*, Herder, Rottenburg–Stuttgart 1993; T. Jelonek, *Materiały do wykładu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kraków 1994; *Katechizm Kościoła Katolickiego w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. z włoskiego, Kielce 1994; M. Napieralski, *O nowym katechizmie. Wprowadzenie w lekturę Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994; *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tłum. z niem., Warszawa 1994. Ponadto niektóre czasopisma teologiczne w całości poświęcone zostały analizie Katechizmu, m. in. „Communio" 1994, nr 4; „Ateneum Kapłańskie" 1994, nr 513/514.

Wśród pozycji niemieckojęzycznych na szczególną uwagę zasługuje praca, której już sam tytuł deklaruje, że książka ta chce służyć pomocą w lekturze nowego Katechizmu: *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Jej autora, ks. Alfreda Läpple, znakomitego profesora i kierownika Instytutu Katechetycznego i Pedagogiki Religijnej w Salzburgu, nie trzeba w Polsce rekomendować, gdyż jego książki są od lat tłumaczone i wydawane po polsku. Pedagogiczno–katechetyczne badania ks. Läpple sytuują się na pograniczu biblistyki i katechetyki oraz historii Kościoła; owocem tych badań są między innymi prace: *Od egzegezy do katechezy* (tłum. polskie Warszawa 1986), *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii* (Kraków 1987). W swych książkach Alfred Läpple podejmuje pytania, jakie napotyka człowiek współczesny, chcący żyć wiarą, czytający Biblię i starający się zrozumieć objawiającego się w historii Boga.

Adresatami *Podręcznika* są przede wszystkim katecheci i duszpasterze, ale także świeccy interesujący się wiarą, którym autor chce pomóc w owocnym korzystaniu z Katechizmu Kościoła Katolickiego. Katechizm nie jest przecież książką, którą czyta się „od deski do deski", raczej sięga się do niego szukając odpowiedzi na pytania: jaka jest nasza wiara? w co wierzy

Kościół? Dzieło ks. Läpple może być traktowane jako wprowadzenie pomagające w studium Katechizmu bądź jako lektura równoległa, rozszerzająca problematykę i dostarczająca tekstów wyjaśniających kwestie szczegółowe.

Podręcznik otwierają informacje o powstaniu, celach oraz strukturze Katechizmu. Zaprezentowane zostały tutaj także pierwsze reakcje teologów i publicystów. Na to potężne, bo liczące aż 662 strony, dzieło składają się: króciutkie teologiczne wprowadzenie do czterech części Katechizmu, świadectwa Pisma Świętego (*Zeugnis der Heiligen Schrift*), wybór tekstów z nauczania i liturgii Kościoła (*Lehre und Liturgie der Kirche*) oraz wypowiedzi teologów, pisarzy, mistyków, współbrzmiące z daną tematyką, mające służyć osobistej lekturze i medytacji nad prawdami zawartymi w Katechizmie (*Denk– und Glaubenimpuls*). Teologiczne wprowadzenie zawiera informacje o strukturze i częściach poszczególnych rozdziałów Katechizmu. Świadectwa Pisma Świętego wskazują najważniejsze miejsca ze Starego i Nowego Testamentu, do których Katechizm się odwołuje; dzięki temu czytelnik otrzymuje kompendium tekstów biblijnych na dany temat. Autor wybrał też fragmenty z nauczania Kościoła, a więc rozstrzygnięcia soborów, dokumenty pochodzące ze zwykłego nauczania papieskiego i świadectwa wiary całego Kościoła, wszystko to w układzie chronologicznym. Powołując się na zasadę *lex orandi, lex credendi*, Läpple przytacza korespondujące z problematyką teksty liturgiczne. W rozdziale *Denk– und Glaubenimpuls* autor zgromadził wypisy z historii chrześcijańskiej teologii, mistyki oraz literatury, mające inspirować czytelnika do medytacji i refleksji pogłębiającej wiarę. *Podręcznik* zamykają indeksy: rzeczowy oraz osób.

Poszczególnym rozdziałom pracy towarzyszą tak zwane „impulsy katechetyczne" (*Katechetischer Impuls*), w nich widzi Läpple główne zadanie swojego *Podręcznika* (s. 24). Są one pomyślane jako inspiracja do przełożenia tekstu Katechizmu na własny język i na użytek konkretnej sytuacji danego czytelnika. Mogą także służyć jako pomoc w opracowaniu katechezy czy kazania. To właśnie tu, w oparciu o osiągnięcia różnych dyscyplin, autor podaje sugestie i wskazówki, jak trzeba dzisiaj o wierze mówić, jak się ją powinno przekazywać, uwzględniając, z jednej strony, stan dzisiejszej wiedzy humanistycznej i teologicznej, a z drugiej – mentalność człowieka współczesnego. I tak, na przykład, w części poświęconej modlitwie „katechetyczny impuls" zawiera uwagi o roli modlitwy w życiu Chrystusa, Kościoła i chrześcijaństwa w ogóle. Następnie prezentuje współczesne problemy z modlitwą, wyjaśnia istotę modlitwy chrześcijańskiej oraz przygotowuje do modlitwy osobistej (s. 605–607).

Bardzo cenna wydaje się sama idea książki, służącej pomocą we wszechstronnym korzystaniu z Katechizmu Kościoła Katolickiego. Dzieło ks. Alfreda Läpple daje znakomitą pomocy tym wszystkim, którzy chcą w oparciu o lekturę Katechizmu pogłębić swoją wiarę. Wyjątkowe znaczenie pozycja ta winna mieć dla katechetów, duszpasterzy i animatorów grup

religijnych, dostarczając im bogactwa zgromadzonych materiałów do opracowywania katechez czy spotkań modlitewnych i dyskusyjnych. Cytowane teksty są źródłowo udokumentowane, co dla osób pragnących głębiej poznać daną tematykę stanowi niewątpliwie cenną wskazówkę bibliograficzną.

Mimo bezspornych zalet *Podręcznika*, autorowi nie udało się ustrzec pewnych błędów. Nie wszystkie zaproponowane przez niego teksty harmonizują ze strukturą Katechizmu. Trzypunktowe rozdziały Katechizmu otrzymały w *Podręczniku* tyle samo tekstów co inne, zawierające sto punktów. Także podsumowujące krótkie teksty Katechizmu stanowią zaledwie punkt wyjścia dla własnych „katechetycznych impulsów", a nie są objaśniane dla nich samych. Indeksy mające ułatwić korzystanie z Katechizmu nie są niestety do niego dostosowne; znajdujemy tu zaledwie chronologiczny zbiór miejsc, które odnoszą się do danego tematu, ale nie śledzą wewnętrznej struktury argumentacji Katechizmu. Także dobór kościelnych tekstów nie jest zbyt czytelny. Podobnie wybór tekstów ilustrujących (zarówno teologicznych, jak literackich) nosi na sobie bardziej ślady upodobania autora, niż jest efektem starania, by dobrze objaśnić poszczególne fragmenty Katechizmu. Do cytatów, ktore zawiera Katechizm, dodane są dalsze, bez wykazania różnej rangi poszczególnych stanowisk. Problemy drażliwe są jakby pomijane. Autor, na przykład, tylko w przypisie wymienia encyklikę *Humanae vitae*, wielokrotnie przecież cytowaną w Katechizmie, a trudny problem planowania rodziny wyjaśnia krótki cytat z *Holenderskiego katechizmu* (s. 539). Jednostronna wydaje się też prezentacja opinii o Katechizmie, bowiem przytoczone są jedynie recenzje negatywne.

W zaproponowanym w *Podręczniku* wprowadzeniu teologicznym do Katechizmu Läpple wyraża opinię, że „Katechizm nie może i nie chce być katechizmem światowym, ponieważ sytuacja wiernych jest zbyt różnorodna" (s. 18). Ta teologiczna koncepcja jest dyskusyjna. Jeśli niemożliwe jest pewne powszechnie obowiązujące poznanie prawdy niezależnie od kultur i indywidualnej sytuacji, wtedy także niemożliwe staje się jedno wyznanie wiary.

Pomimo tych niedoskonałości *Podręcznik* Alfreda Läpple dostarcza nam różnorodny wybór tekstów, pomocnych w lekturze i recepcji Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz wspierających proces kształtowania dojrzałej wiary. Można tylko życzyć, aby to potrzebne dzieło było dostępne także polskiemu czytelnikowi.

Ks. Tadeusz Panuś

KS. TADEUSZ PANUŚ, ur. 1960, dr teologii, wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

MATKA BISKUPA

● Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego opowiedziane przez Matkę jego, 1865–1892*, opracował Bogdan Zakrzewski przy współpracy z Natalią Hawryszów, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1993

Dziwne były losy tych wspomnień. Ich rękopis, troskliwie przepisany przez synów autorki, przetrwał dwie wojny, w czasie których zniszczeniu uległy kolejno dwa domy jej rodziny – Szeptyckich z Przyłbic – i prawie całe, przechowywane w nich, cenne archiwum rodzinne. Pisane po polsku, z obszernymi ekscerptami z francuskojęzycznych listów rodzinnych, ukazały się najpierw w tłumaczeniu na język ukraiński nakładem wydawcy w dalekim Winnipegu, drugi raz w Rzymie; fragment opublikowano także w przekładzie na francuski. Natomiast ich polski oryginał dopiero teraz został ogłoszony drukiem w Polsce.

Nie znaczy to, aby ich autorka, Zofia Szeptycka, raptem dziś stawała się znana polskiej publiczności czytelniczej. Już w parę lat po śmierci (zmarła w roku 1904) pojawiły się w księgarniach dwa tomy jej *Pism* wydanych staraniem rodziny i w opracowaniu Stanisława Tarnowskiego. Nie wzbudziły większego zainteresowania czytelników. Grubo po II wojnie Bogdan Zakrzewski wydał z kolei jej *Wspomnienia lat minionych* dotyczące okresu młodzieńczego, spędzonego obok wielkiego ojca, Aleksandra Fredry. Te, owszem, podobały się krytyce literackiej, nawet bardzo. Pisali o nich z entuzjazmem Jarosław Iwaszkiewicz, Henryk Krzeczkowski, Zdzisław Libera.

I właśnie pierwszy z nich, Iwaszkiewicz, w felietonie o Szeptyckiej na łamach „Życia Warszawy" wspomniał o jej synu Romanie. „Otóż tu kryje się jedna z największych tajemnic psychologicznych początku naszego wieku" – pisał. „Jakim sposobem ten syn tak sarmackiej rodziny, rodzony wnuk Aleksandra Fredry, stał się zaciekłym nacjonalistą ukraińskim? Jak to przyszło? Z jakich najwcześniejszych wspomnień w rodzinnych Przyłbicach powstało? Niestety *Wspomnienia lat minionych* nie dają odpowiedzi na te pytania. Przeciwnie, czynią te pytania jeszcze bardziej natarczywymi. Ale czuje się, że te zagadnienia nie są obce autorce, że ona by na ich temat wiele mogła powiedzieć."

Intuicja nie zawiodła wytrawnego pisarza. Szeptycka rzeczywiście miała wiele do powiedzenia na temat tego, w jaki sposób Romtuch, bo tak najczęściej nazywała swego najstarszego, został mnichem w greckokatolickim zakonie bazyliańskim i, z czasem, metropolitą lwowskim dla katoli-

ków tego obrządku. Przypisywany mu przez Iwaszkiewicza skrajny nacjonalizm ukraiński w rzeczywistości był jedynie przyjęciem naturalnej dla biskupa postawy patriotycznej, postawy lojalizmu wobec interesów i praw narodowych wspólnoty, której był duszpasterzem. Ale, faktycznie, wymagał wyjaśnienia fakt, jaką drogą dokonała się zmiana narodowości u młodego człowieka wychowanego w rodzinie polskiej. Wytłumaczenie tej zagadki spoczywało bardzo blisko miejsca zamieszkania Iwaszkiewicza, w warszawskim mieszkaniu wnuka Zofii, Jana Kazimierza Szeptyckiego, który troskliwie przechowywał jedną z kopii opowieści swej babki o niezwykłym powołaniu duchownym Romana. To, że tak długo miało ono być skryte przed polskim czytelnikiem, spowodowane było przez zapis cenzorski, który uniemożliwiał druk materiałów o metropolicie, a przepuszczał jedynie paszkwile i pamflety na niego.

Te drugie wspomnienia Szeptyckiej są pod względem literackim równie barwne i bogate co pierwsze. Zofia Szeptycka jest znakomitą narratorką i mistrzynią w łączeniu dokumentu historycznego – w tym wypadku epistolografii rodzinnej – z opowieścią literacką. W swych wspomnieniach potrafiła odtworzyć niezwykłą atmosferę, nie pozbawioną elementu dramatyzmu i wewnętrznego napięcia; ów dramatyzm odczuwalny w *Młodości i powołaniu* nie bierze się z faktografii, lecz raczej zrodzony jest z bogatego życia duchowego samej Szeptyckiej. Przy czym potrafi ona opowiadać o swych przeżyciach prosto i zwyczajnie, co jest zdolnością ludzi rzeczywiście głębokich duchowo.

Toteż, choć Szeptycka stworzyła cenną pod względem dokumentacyjnym relację o duchownym powołaniu swego syna, jej opowieść warta jest uważnej lektury nie tylko z uwagi na niego, ale chyba przede wszystkim z uwagi na nią. Osoba Szeptyckiej pozostawała w cieniu jej ojca oraz syna. Nie kwestionując wyjątkowości ich obu, trzeba powiedzieć, że i ona była postacią niezwykłą. Pisząc to, nie sposób powstrzymać się od obserwacji, jak uboga jest nasza wiedza na temat polskiego życia duchowego w wiekach ubiegłych. Historyków kościelnych przyciągały głównie dzieje zgromadzeń i wielkich, instytucjonalnych „dzieł" religijnych. Rozpisywano się na temat religijnego życia narodu. Pozostała natomiast nieodkryta wspaniała i wielobarwna rzeczywistość indywidualnej religijności polskiej. Szeptycka była jedną z jej najciekawszych kart.

Wyrosła w rodzinie chłodnej pod względem religijnym, a już na pewno zupełnie oziębłej jeżeli chodzi o uczucia do Kościoła. Dopiero poznana w Paryżu, w latach pięćdziesiątych XIX stulecia, jej stryjenka, Prakseda Fredrowa, dokonała jej prawdziwej inicjacji w życie religijne. Fredrowa, z domu Gołowin, była Rosjanką, konwertytką z prawosławia. To zastanawiające, że mistrzynią duchową matki późniejszego współzałożyciela rosyjskiego Kościoła unickiego była właśnie Rosjanka. Dalsze losy duchowości Szeptyckiej były już związane z bardziej regularnym życiem religijnym jej epoki. Z upływem czasu poszła w ślady propagowanego przez zmartwychwstańców ultramontanizmu, choć początkowo członkowie tego

zgromadzenia nie wydawali się jej sympatyczni, bo za mało uczuciowi. Ultramontanizm, ta rewolucyjna w polskich warunkach ideologia, która interes Kościoła kładła przed interesem Ojczyzny, stał się także podwaliną całego religijnego wychowania syna Szeptyckiej. Istotnym momentem ewolucji duchowej Zofii Szeptyckiej była utrata dwóch synów. Po śmierci drugiego z nich, podjęła decyzję podobną do tych, jakie podejmowało wiele matek przejętych trwogą o los swych dzieci. Ofiarowała swego następnego syna, Romana, Bogu. Był to sięgający swym rodowodem średniowiecza zwyczaj oblacji.

Religijna edukacja syna stała się życiowym zadaniem Zofii Szeptyckiej. Dokonywała tego dzieła z wielkim wyczuciem i delikatnością, bez taniego dydaktyzmu, z poszanowaniem osobowości młodego człowieka. A jednak, choć trzeba jej przyznać pierwszeństwo w obudzeniu powołania duchownego u Romana, gdy oznajmił jej o swej decyzji wstąpienia do bazylianów, był to dla niej szok i prawdziwa tragedia. W tym miejscu wkraczamy w krąg jeszcze innych spraw, związanych z zamierzchłymi, ruskimi i greckokatolickimi tradycjami rodowymi Szeptyckich oraz bardziej aktualnych zamierzeń i działań podejmowanych przez rozmaite środowiska, głównie przez papieża Leona XIII, a w Galicji przez ojców jezuitów, mających na celu reformę Kościoła tego obrządku i szeroką, wykraczającą poza terytorium Kościoła zachodniego, akcję unijną.

Jakiekolwiek inne jeszcze czynniki przyrodzone i nadprzyrodzone zaważyły na drodze życiowej Romana Szeptyckiego, niewątpliwie jego związek z matką i jej duchowością, opisany przez nią samą, jest fascynujący i wart uważnej lektury. Wpajane mu przez nią przekonanie o podstawowym znaczeniu religii i Kościoła i względności doczesnych ziemskich zaangażowań, takich jak patriotyzm, polityka, ułatwiły Romanowi podjęcie decyzji o zmianie obrządku i pracy dla Kościoła na najbardziej w Galicji zagrożonym odcinku jego interesów. To również Szeptycka, choć w sposób nie zamierzony, przyczyniła się do zmiany narodowości swego syna. Dalsze koleje jego losu to już odrębna historia.

Niewątpliwie, ogłoszony przez Bogdana Zakrzewskiego pamiętnik życia duchowego tych dwojga należy do rzędu najwybitniejszych dzieł z zakresu polskiej literatury religijnej.

Andrzej A. Zięba

ANDRZEJ A. ZIĘBA, dr historii, pracownik Instytutu Polonijnego UJ. Autor publikacji na temat Kościoła grekokatolickiego i emigracji ukraińskiej.

LIST
Z UKRAINY

„ŁAPANIE POSTERUNKÓW"

Trudno mi w kilku zdaniach wyjaśnić motywy wyjazdu na Wschód. To podobnie jak z powołaniem kapłańskim: małe kroczki, jakie kiedyś brałem za przypadki, dziś widzę jako kierowane przez Boga. Zaczęło się od spotkań z ludźmi stamtąd, potem była służba wojskowa w jednostce w Bartoszycach, czyli zaledwie trzynaście kilometrów od wschodniej granicy. Wspominam spotkanie z księdzem Bukowińskim, duszpasterzem w Kazachstanie; on sam pracował kiedyś w mojej rodzinnej parafii w Rabce.

Przed siedmiu laty – byłem wtedy pracownikiem Papieskiej Akademii Teologicznej – podczas ferii zimowych wybrałem się do znajomego księdza na Białoruś, nad Dźwinę, a więc na dawne północno–wschodnie Kresy Rzeczypospolitej. Wyjazdowi towarzyszyły emocje, były trudności na granicy, odbieranie książek (pamiętam, że zabrano mi listy Gołubiewa...). Potem było wysyłanie paczek, robiłem to sam i robili moi znajomi. Miałem kontakt z seminarium w Rydze, dokąd posyłałem studentom podręczniki. Kiedy zawalił się komunizm i rozpadł blok wschodni, całym sercem byłem przy tych wydarzeniach, ale sam, będąc proboszczem w dużej parafii w Jawiszowicach koło Oświęcimia, nie mogłem tam pojechać.

Jesienią 1990 roku po raz pierwszy pojechałem do Łucka na otwarcie tamtejszej przedwojennej katedry; dziś jest to jedyny czynny kościół katolicki. Jechaliśmy pełni niepokoju, chcieliśmy zabrać jak najwięcej rzeczy, przedmioty liturgiczne, monstrancję i... kamerę. Pamiętałem, jak przed kilku laty kazano mi nawet zdejmować buty przy poszukiwaniu różańca. Teraz jechaliśmy pociągiem, a rosyjski celnik nawet nie wszedł do naszego przedziału. Dzień wcześniej był dzień świętego Mateusza, którego uważa się za patrona celników, uznaliśmy więc to za spełnienie naszych modlitw i dobry znak.

Do Łucka dojeżdżał wtedy ksiądz z Krzemieńca, obecnie biskup lwowski, Markijan Trofimiak, ze Sławuty przyjechał ksiądz Andruszczyszyn. Z radością uczestniczyłem w tej pierwszej Mszy Świętej. Katedra w Łucku przypomina krakowski kościół świętych Piotra i Pawła i też została zbudowana przez jezuitów. W tym czasie oddano katolikom jedną boczną kaplicę; w pozostałej części nadal mieściło się muzeum historii religii i jego administracja. Wyburzono ołtarz główny, a miejsce po nim

zasłonięto kurtyną. Umieszczono tam ekspozycję imitującą powierzchnię Księżyca, była makieta „łunochodu" i inne obiekty, a w prezbiterium napis, iż taka właśnie jest przyszłość ludzkości.

Do oddanej wiernym kaplicy wstawiono jakiś stół, który miał zastąpić ołtarz, z „muzeum", gdzie odbywały się różne odczyty, wzięto mównicę, która posłużyła nam jako ambona. Wypożyczono też... konfesjonał, na którym była umieszczona tabliczka, iż ten eksponat służył jako miejsce wyznawania i odpuszczania grzechów. Wyjaśniano jednocześnie, że spowiedź służyła do trzymania wiernych w poddaństwie, a konfesjonał był wykorzystywany do antyrewolucyjnego „szpionażu". Wiele osób przyszło wtedy do spowiedzi, niektórzy z nich po raz pierwszy po wojnie. W czasie gdy spowiadałem, po „muzeum" oprowadzano wycieczki i może nawet pokazywano im spowiadających się ludzi i mnie, jako jeszcze jednego z tych, którzy „to" uprawiają.

Podczas tego pobytu nieco na wyrost obiecałem, iż przyjadę do Łucka odprawić pasterkę. Nikt z obecnych księży nie był pewien, czy uda mu się dojechać, niektórzy z nich odprawiali msze w czterech czy pięciu miejscach w swoim rejonie. A jednak przyjechałem; mogliśmy przełamać się opłatkiem. Pasterka w muzeum ateizmu była wielkim wydarzeniem, zgromadziło się około 200 osób, byli również miejscowi prawosławni, śpiewaliśmy kolędy, a ja wyjaśniałem nasz zwyczaj łamania się opłatkiem. W ciągu kilku następnych wyjazdów kręciliśmy filmy, które dwukrotnie zdobyły pierwsze miejsce w kategorii filmów amatorskich na festiwalu w Niepokalanowie. Pierwszy był poświęcony katedrze w Łucku, a drugi – świątyniom Wołynia.

W końcu zdecydowałem się wyjechać tam na kilka lat. Pojechałem na Ukrainę południowo-zachodnią i wybrałem krajobraz górzysty (pochodzę z Podhala). Na terenach tych rozpoczęli już pracę księża pochodzący z archidiecezji krakowskiej. Nie zaskoczyły mnie realia życia, poznałem je w ciągu poprzednich ośmiu wyjazdów, kiedy to zwiedziłem i Kijów, i Żytomierz, i Kamieniec Podolski; tu zdziwiła mnie ilość wiernych, mniejsza, niż można by się spodziewać na terenach bliskich naszych granic. Trzeba jednak pamiętać, że właśnie tereny przygraniczne były szczególnie kontrolowane, stamtąd masowo wysiedlano, oczyszczano te ziemie z elementu polskiego. Ten stan rzeczy mobilizuje jednak do pracy, wiem, że nie mogę liczyć na masowy przypływ wiernych, bo nie ma polskiego zaplecza. Natomiast w podejściu do ludności ukraińskiej trzeba wykazać dużo delikatności i cierpliwości, po prostu być w kościele i robić swoje.

Dzisiaj jestem formalnie proboszczem w trzech parafiach. Pierwsza – Mierzyniec – ma ponad tysiąc mieszkańców, a do kościoła przychodzi około 80 osób. Podczas kolędy odwiedziłem około 30 rodzin. Dziś trudno już powiedzieć, czy są to Polacy, oni sami uważają się za rodziny polskie, choć większość stanowią małżeństwa mieszane. Z kolei w Radochońcach, gdzie jest 500 mieszkańców, do kościoła przychodzi około czterdziestu–pięćdziesięciu osób; chodząc po kolędzie odwiedziłem tam 18 domów.

Najskromniej jest w Husakowie (1000 mieszkańców), gdzie do kościoła przychodzi około dwudziestu–trzydziestu osób. Zasadniczo mieszkają tu Ukraińcy, niekiedy zdarzy się, że ktoś przywędrował z Rosji; to w większości grekokatolicy, którzy zostali prawosławnymi po zdelegalizowaniu Kościóła grekokatolickiego. Później większość z nich wróciła do starego obrządku; krytykują tych księży, którzy pozostali przy prawosławiu. Jednak i wśród prawosławnych nie brak konfliktów, część z nich poddaje się władzy moskiewskiej, część kijowskiej.

Osobną sprawą jest przychodzenie grekokatolików do Kościoła rzymskokatolickiego. Zarówno ja, jak i moi koledzy księża obserwujemy napływ młodych, którzy wybierają nasz Kościół, gdyż – jak mówią – u nas liturgia trwa krócej. Trzeba się liczyć i z taką postawą, i z realiami – w zimie bywa w świątyni tak zimno, że woda zamarza w zakrystii. Większość ludzi nie chodzi do żadnego kościoła i o tym problemie powinniśmy myśleć razem z naszymi braćmi prawosławnymi i grekokatolikami. Przez dziesiątki lat ludzie odzwyczaili się od uczestniczenia w zorganizowanym życiu religijnym. Nie znaczy to, że oni się nie modlą, czasem pojawiają się w kościele z okazji jakiegoś święta albo uczestniczą w rodzinnych uroczystościach religijnych. Trzeba pamiętać, że ludzie ci są przyzwyczajeni do pracy przez cały tydzień i nie odróżniają niedzieli od zwykłego dnia.

Podejmowano kiedyś próby katechizacji w szkołach, ale pod wpływem różnych nacisków dyrektorzy szkół wycofali się z tego. Nawet gdy dyrektor bywał przychylny, spotykał się ze sprzeciwem ze strony grona pedagogicznego czy innych czynników. W kilku parafiach prowadzono przez jakiś czas katechizację tuż po innych lekcjach w szkole, ale zaczęto pytać, dlaczego uczą księża polscy, a nie ukraińscy. To prawda, że do lekcji religii w szkole garnęli się raczej księża rzymskokatoliccy, natomiast grekokatolicy czy prawosławni do katechizacji się nie palą, nie ma u nich tej tradycji. Jedyną katechizację prowadzą przy okazji nabożeństw niedzielnych, szkoła jest poza zasięgiem takich działań. My najczęściej prowadzimy katechizację w zakrystiach, nie ma bowiem sal katechetycznych, a nasze mieszkania są zbyt skromne. Ja jestem w szczęśliwej sytuacji, ponieważ mam starą, jeszcze przedwojenną plebanię.

W czasach komunizmu nie tylko grekokatolicy czy prawosławni odzwyczaili się od wielu obowiązków, wyrosło już przecież nowe pokolenie księży katolickich, którzy – na przykład – nigdy nie chodzili po kolędzie, bo było to zabronione. Także księża grekokatoliccy, obserwując, jak chodzimy po domach, pytali ludzi, jak to wygląda, bo i oni chcieliby to robić. Ważne byłoby takie otwarcie się tego Kościoła, przydałoby się przekazanie im pewnych sugestii czy podzielenie się doświadczeniami.

Należy jednak podkreślić, iż pokolenie księży, które przyjechało z Polski, to tylko etap przejściowy. Nazywam naszą pracę „łapaniem posterunków". Trzeba bowiem ratować świątynie, aby nie poszły w niechrześcijańskie ręce, a to jest sprawa pilna, póki istnieją jeszcze możliwości ich

odzyskania – później może być gorzej. Trzeba rozpocząć służbę Bożą wśród Polaków, którzy doczekali się wolności; oni naprawdę cieszą się obecnością księdza i tym, że mogą się modlić po polsku. Kiedy prosiłem ludzi, aby coś zaśpiewali po ukraińsku, to wyraźnie mi powiedzieli, że gdyby chcieli śpiewać po ukraińsku, to poszliby do cerkwi. Oni zbyt długo czekali, aby się modlić po polsku, dlatego nie jest łatwo przemycać elementy języka ukraińskiego, a jednak trzeba to robić ze względu na młode pokolenie. Przyszłością Kościoła są księża pochodzący stamtąd, znający zarówno ukraiński, jak i polski. Obecnie w seminarium w Lublinie uczy się około trzydziestu kleryków z archidiecezji lwowskiej. Młode pokolenie trzeba już uczyć po ukraińsku i to bez względu na nasze sentymenty czy pamięć o historii.

Podczas świąt wiele dzieci przychodziło do szopki, wśród nich także dzieci z rodzin prawosławnych (w cerkwi nie ma szopki). Zapraszałem też dzieci na kolędowanie i one dużo lepiej śpiewały kolędy ukraińskie niż polskie, a z wieloma spośród nich można porozmawiać tylko po ukraińsku. W przyszłości koniecznością stanie się współpraca i otwarcie się ze strony tamtejszego Kościoła na to, co my możemy im ofiarować. Ważne jest, aby oni nie widzieli w nas tylko konkurencji czy wręcz kontynuacji jakiegoś imperializmu, by nie odwoływano się do nie najlepszych wspomnień. Trzeba raczej, abyśmy widzieli wspólne zagrożenie ateizacją, materializmem praktycznym.

Niestety, z tamtej strony brakuje powszechnej chęci otwarcia się, są zaledwie pojedyncze wypadki. Niedawno rozmawiałem z grekokatolickim diakonem z Drohobycza, który czyta polską literaturę religijną, był też w Polsce. Ważne jest, abyśmy mogli takich ludzi zapraszać do Polski, żeby mogli jechać dalej niż do Przemyśla, gdzie jest tylko przygraniczny bazar, poznali naszą historię i kulturę. Ta współpraca jest rzeczą niezwykle delikatną, a my, księża z Krakowa czy Tarnowa, wywodzący się ze środowiska Papieskiej Akademii Teologicznej, powinniśmy być na nią szczególnie otwarci. Oprócz „łapania posterunków" i zaspokajania doraźnych potrzeb duszpasterskich ważne jest każde wykorzystanie możliwości kontaktowania się z tamtejszymi duchownymi.

Wiele znaczy tu sama obecność księdza. Były czasy, gdy ksiądz był oddalony o pięćdziesiąt i więcej kilometrów, osaczony w areszcie domowym, a dostać się do niego można było tylko przebojem, w najważniejszych momentach życia. Dzisiaj trwamy jak na posterunkach tam, gdzie są katolicy, tam, gdzie są Polacy, bo nawet w zapadłej dziurze trzeba dawać świadectwo nie tylko życia religijnego, ale i innego stylu życia. Konieczne jest organizowanie się księży, aby nie działali w pojedynkę. Ważne jest podtrzymywanie także towarzyskich więzi, dlatego często jedzie się kilkadziesiąt kilometrów na imieniny innego księdza, na rocznicę otwarcia kościoła czy na odpust. Tej solidarności księży trzeba by nadać jakąś ciągłość. Kościół musi być także nośnikiem wartości kulturowych w wielu dziedzinach, trzeba myśleć, na przykład, o organizowaniu godziwej roz-

rywki. Ludzie oglądają polską telewizję, dzięki temu dzieci rozumieją po polsku, ale nie potrafią się wysłowić. Ale oprócz oglądania telewizji i obskurnych tanich barów nie mają żadnej rozrywki. Stąd potrzeba szerszego współdziałania naszych świeckich i zorganizowania jakiegoś lokalowego zaplecza i pomocy z Polski, bo w większości jesteśmy tam zdani na to, co z Polski przywieziemy.

Z czego utrzymują się księża? To, co otrzymujemy od miejscowych, nie wystarcza nawet na benzynę, którą spalamy na dojazdy do kościołów. Pomaga nam biskup, ale on zajmuje się przede wszystkich remontami. Pomagają polskie zaprzyjaźnione parafie i zaprzyjaźnieni księża. Wszystko zależy od dobrej woli ludzi, bo nie ma żadnej struktury, od której można by otrzymywać regularne kwoty. Z jednej strony, uczy to nas pokory i współdziałania, ale z drugiej uniemożliwia planowanie.

Myśląc o przyszłości tamtejszych parafii, trzeba brać pod uwagę różnorodne potrzeby duszpasterstwa. W przygotowanym przez mnie opracowaniu dla biskupów Krakowa i Bielska napisałem o potrzebie jakiegoś programu „rotacyjnego", o planowych przyjazdach. Jesteśmy w sytuacji ewangelicznego bogacza i Łazarza. Trzeba otworzyć drzwi i zobaczyć tego potrzebującego Łazarza. Trzeba przekroczyć próg i przynieść pomoc, najpierw doraźną a później dalekosiężną. To jest obowiązkiem naszego Kościoła. Chodzi o współpracowników księdza a więc zarówno kleryków i księży, którzy mogliby pomagać i dzielić się swym doświadczeniem, jak i świeckich. Wielu z tych, którzy jako klerycy pomagali księżom na Wschodzie, decyduje się wyjechać tam na dłużej, jeżdżą na zastępstwa, choć, moim zdaniem, neoprezbiterzy powinni przed dłuższym wyjazdem zdobyć najpierw jakieś doświadczenie duszpasterskie na miejscu. Potrzebni są również współpracownicy w szerszym znaczeniu, którzy przyjeżdżają nie na dłużej, ale na większe uroczystości. Podczas wakacji czy ferii tamtejsza młodzież przyszłaby i skorzystała z wielu propozycji, począwszy od nauki polskiego. Oni znają język polski ze słuchania, z radia czy telewizji, ale nie umieją pisać. Trzeba ich uczyć piosenek religijnych w obydwu językach, trzeba uczyć lektorów, szkolić organistów. Wakacje w szkołach podstawowych trwają od końca maja do początku sierpnia, dzieci są wprawdzie wtedy zajęte w gospodarstwach, ale mogłyby przychodzić do kościoła wieczorem. Chętnie się uczą, są chłonne i zainteresowane lekcjami religii. Katechezę zaczynałem od grupy dwudziestoosobowej, teraz jest ich czterdzieścioro; przychodzą też dzieci z rodzin ukraińskich, również grekokatolickich. Na szczęście dysponuję wydanymi przez „Pallottinum" katechizmami polsko–ukraińskimi i wymagam, aby dzieci znały podstawowe sformułowania w obu językach. Powtarzam im, że mają szansę a nawet obowiązek być pierwszym pokoleniem dwujęzycznym.

Ludzie są spragnieni wszelkiej literatury. Część potrafi czytać po polsku, dlatego staram się przywozić z polskich parafii czasopisma religijne, nawet zdezaktualizowane numery, i zostawiam je w kościele na bocznym ołtarzu. Ludzie zabierają je stamtąd, a potem przekazują innym.

Podobnie proste książki, czasopisma ilustrowane dla dzieci. Rozpoczynam pracę, która będzie kontynuowana przez moich następców. Moim marzeniem jest urządzenie oratorium – na wzór włoski – gdzie starsi mogliby znaleźć coś do czytania, dzieci zagrać w jakąś grę; można by tu oglądnąć jakiś film religijny albo po prostu napić się herbaty.

Powtarzam: tu ważna jest sama obecność księdza, trzeba zacząć odbudowę duszpasterstwa od rzeczy najprostszych. Na przykład, chciałbym wiosną zrobić chodnik koło kościoła, a trzeba zacząć od wyrobu płyt chodnikowych. Może uda mi się zmobilizować ludzi do budowy drogi, bo nie zrobi tego ani kołchoz, ani rejon. W niektórych miejscowościach od wojny nie naprawiano dróg, ludzie kilometrami brną przez błoto i już się do tego przyzwyczaili. Czekają aż zimą droga zamarznie, a wiosną błoto wyschnie w słońcu. Trzeba walczyć z tą mentalnością. Utkwiła mi w pamięci odpowiedź dziewczynki, która po powrocie z wakacyjnego pobytu najpierw powiedziała, że w Polsce nie ma błota...

Ks. Jan Zając

KS. JAN ZAJĄC, ur. 1945, obecnie proboszcz trzech parafii na Ukrainie.

LIST
Z FRANCJI

FRANCUSKI KOŚCIÓŁ MA PRZYSZŁOŚĆ

Chrześcijanie często lubują się w pesymizmie (słynny „padół łez"). Prawdą jest, że to, co w tej chwili widzimy, mogłoby uczynić z nas pesymistów i wielu jest takich, którzy lamentują, widząc starzenie się księży, niedostatek powołań kapłańskich, rzadsze uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej i przystępowanie do sakramentów... Wykazując tendencję do myślenia kategoriami krótkoterminowymi, zapominamy o licznych inicjatywach, jakie podejmuje się w całej Francji i które są znakami nadziei. Aby to zilustrować, przedstawię dwa przykłady: podjęcie odpowiedzialno-

ści za własną wspólnotę przez ludzi świeckich, jako następstwo synodu, oraz jedną z licznych inicjatyw charytatywnych.

• Synod – praca, której nie brak natchnienia

Jest wiele sposobów zastanawiania się nad żywotnością wiary, stanem chrześcijaństwa lub sytuacją Kościoła we współczesnym społeczeństwie. Czterdzieści trzy diecezje (czyli prawie połowa diecezji francuskich) wybrały drogę synodu, zapraszając w ten sposób chrześcijan do wspólnego określenia oblicza Kościoła przyszłości.

Pierwszy etap synodu – zazwyczaj diecezjalna konsultacja w postaci ankiety – mobilizuje zawsze o wiele bardziej, niż to przewidywali organizatorzy, i pozwala wszystkim na szerokie wypowiedzenie się. Etap drugi to wybór priorytetów – reprezentanci żywotnych sił diecezji, świeccy i kapłani, drogą dyskusji ustalają najważniejsze cele. Trzeci etap – wdrażanie decyzji – wymaga czasu i przezwyciężenia zastrzeżeń jednych i drugich; zmiany bowiem wstrząsają przyzwyczajeniami.

Kościół w Essonne ma 27 lat. Utworzony wraz z ośmioma innymi diecezjami, które składają się na Region Apostolski Ile-de-France, musi zaspokoić potrzeby populacji, która z 400 000 wzrosła do 1 100 000 mieszkańców. W tym samym czasie liczba księży zmniejszyła się – jest ich obecnie stu dziesięciu, z których jedynie czterdziestu ma mniej niż 50 lat.

Synod diecezjalny, zakończony w 1990 roku, umożliwił ogłoszenie kierunków pracy i priorytetowych celów. Jego efektem jest dokument zatytułowany *Odwaga przyszłości*. Przyjęty na ostatniej sesji tekst końcowy rozważa wyzwanie, jakim jest ewangelizacja współczesnej kultury, uwzględniając populację ludzi młodych (1/3 nie przekroczyła 20 roku życia), istotną grupę kadry z wyższym wykształceniem i naukowców (60% francuskich ośrodków badań naukowych skoncentrowane jest w Essonne), obecność obcokrajowców różnego pochodzenia i o różnym statusie społecznym, a także środowiska dotknięte poczuciem niepewności i wykluczenia (5600 więźniów w Fleury-Mérogis, 80 000 chorych, 5000 osób z „czwartego świata"...). To doświadczenie synodalne – owoc wspólnej pracy ludzi świeckich, księży, diakonów, zakonników i zakonnic – znajduje oddźwięk w parafiach, w różnego rodzaju ruchach i duszpasterstwach.

W parafiach jednym z priorytetów stało się powołanie Zespołów Animujących wspomagających życie wspólnotowe, złożonych z ludzi świeckich, a zakładanych kanonicznie przez biskupa. Każdy członek Zespołu otrzymuje od swego biskupa misję kanoniczną. Członkowie Zespołu przez dwa lata przygotowują się do pracy animatora i ponoszenia odpowiedzialności za Kościół.

Wraz z powołaniem tych zespołów kapłani wezwani są do pełnienia swej służby we współodpowiedzialności ze świeckimi; jest to sytuacja intensywnego dialogu i dzielenia się, prowadząca księży do odnowienia formy pełnienia służby kapłańskiej.

Południowa strefa diecezji Essonne, z racji znaczenia rolnictwa i lasów zwana „zieloną strefą", ma 107 000 mieszkańców, 15 księży i 78 miejsc kultu. Ta strefa podzielona została na pięć rejonów duszpasterskich; 10 Zespołów Animujących już tam działa. Chrześcijanie, wspomagani przez pracujący w ich wspólnocie Zespół, biorą los w swoje ręce. Nie zapominają, że Ewangelia adresowana jest do wszystkich. Sprawiają, że Kościół żyje i jest widoczny w ich miejscowości czy dzielnicy, proponując gościnę, katechezę, przygotowanie do sakramentów – zawsze wspólnie z księdzem, który już nie jest w zwykłym tego słowa znaczeniu proboszczem. Ksiądz obsługuje wiele wspólnot i mieszka w jednej z nich. Zadania proboszcza parafii są realizowane wspólnie przez księdza i odpowiedzialny laikat Zespołu Animującego. Troską pasterzy tych nowych jednostek jest czuwanie, by całość tworzyła „komunię" wspólnot wiernych Ewangelii, czy będzie to wspólnota dzielnicy, miasta, czy kilku gmin. Tak więc dzisiejsza parafia nie jest już wczorajszym „zaściankiem", lecz siecią małych wspólnot – „komunią wspólnot".

Z chwilą gdy podział nowych parafii jest już gotowy, stopniowo wprowadza się go w życie. Konieczne staje się uwzględnienie zmian w sposobie myślenia. Tutaj, jak w wielu innych diecezjach francuskich, ostrzegawczy dzwonek dotarł już do wszystkich chrześcijan w postaci zmniejszenia się liczby księży. Świat się zmienił. Wzrósł poziom wiedzy, a proboszcz, burmistrz i jeszcze kilka innych osób nie są już jedynymi, którzy ją posiadają. Zmiana, która właśnie dokonuje się w Kościele, zadziwia lokalnych posłów i radnych. Czy to nie chrześcijanie – w godzinie reorganizacji gmin – jako pierwsi przekraczają lokalną „parafiańszczyznę"?

• Telewizja poddaje pomysł solidarności

Zazwyczaj rzuca nam się w oczy egoizm, indywidualizm, zamknięcie się w sobie. Ale nie wolno lekceważyć wpływu akcji solidarnościowych prowadzonych prawie wszędzie, z inicjatywy jednej lub wielu osób. Niektóre mają klasyczne formy, inne wymagają większej wyobraźni.

I tak, jedna z parafianek Paray-le-Monial (diecezja Autun) po konferencji na temat bezrobocia podjęła pomysł stworzenia parafialnego „Teletonu" (na wzór telewizyjnej akcji pomocy chorym). Dokonała spisu prac do wykonania w parafialnych lokalach i zaczęła zastanawiać się, jak znaleźć pieniądze na zatrudnienie paru bezrobotnych. Zaproponowała, aby parafianie zobowiązali się wpłacać sumę 100 lub więcej franków miesięcznie w ciągu co najmniej jednego roku. Pomysł został zaprezentowany w niedzielę 28 listopada 1993 roku podczas wszystkich mszy w Paray-le-Monial i już w czasie Pasterki można było ogłosić, że 110 ofiarodawców zobowiązało się wpłacać kwotę, która po roku przekroczy sto dziesięć tysięcy franków. Nawiązano kontakt z lokalną agencją do spraw bezrobotnych, by znaleźć kandydatów. Cała operacja musiała spełnić liczne wymagania, gdyż chodziło o to, aby czasowo zatrudnionym pomóc powrócić na rynek pracy:

– praca powinna więc ich dowartościowywać,
– powinni być dobrze kierowani,
– ich praca nie powinna odbierać zajęcia lokalnym rzemieślnikom,
– należało również pomyśleć o ich losie po upływie 12–miesięcznego kontraktu.

Podjęto kroki, w wyniku których zostały zatrudnione dwie osoby: jedna w pełnym wymiarze godzin, druga na pół etatu. Jedna z tych osób jest analfabetą.

Wartość tej operacji polega również na tym, że zespół realizujący ten projekt uzyskał pełną świadomość, iż taka inicjatywa jest jedynie łagodzącym „półśrodkiem" dla bezrobocia, podczas gdy należałoby zastanowić się nad tym, jakiego typu społeczeństwo budować w przyszłości. Ta konkretna akcja wzmaga poczucie solidarności i zmusza do poszukiwania nowych dróg.

Za pomocą tych dwóch przykładów chciałam pokazać, że Kościół dostosowuje się do nowych czasów i nowych potrzeb ludzkich. Historia Kościoła dowodzi, że wśród trudności zawsze tworzą się nowe formy życia kościelnego. Czemuż więc nie zostawić miejsca dla nadziei, gdy widzimy, jak chrześcijanie angażują się w życie i odnowę swojej wspólnoty?

Geneviève Pasquier
tłum. Helena Sobieraj

GENEVIÈVE PASQUIER, pracuje w dyrekcji wydawnictwa Bayard Presse, działa w Europejskim Forum Laikatu. Mieszka w Paryżu.

LIST
Z PARYŻA

PARYSKA JESIEŃ POUSSINA

Polskie media nie raczyły poświęcić żadnej uwagi jednemu z największych wydarzeń roku 1994 w świecie sztuki: 400. rocznicy urodzin Nicolas Poussina (1594–1664), malarza stawianego przecież w popularnych rankingach historii sztuki w jednym rzędzie z Rembrandtem, Rubensem, Velázquezem...

Głównym punktem obchodów była wielka wystawa w paryskim Grand Palais. Wystawy sztuki w nim organizowane mają przeważnie charakter szlagierów. Dotyczy to wszakże w pierwszym rzędzie retrospektyw niezmiernie popularnych mistrzów impresjonizmu i artystów XX wieku oraz spektakularnych ekspozycji zagranicznych, w rodzaju Skarbu Tutenchamona. Rzadko się zdarza, aby takim szlagierem stała się wystawa artysty dawnego. W 1994 roku sytuacja była jednak szczególna: Poussin to wszak tak zwany najbardziej francuski z francuskich malarzy. Nazwany już w XVII wieku „francuskim Rafaelem", uchodzi on za uosobienie wyobrażeń o francuskiej klasyczności, tak jak w literaturze jest nim Corneille. Dla wielu pokoleń artystów francuskich, aż po Cézanne'a, Poussin to wzór do naśladowania lub niedościgły konkurent.

Bez przesady można stwierdzić, że październik 1994 roku był w Paryżu miesiącem Poussina. To bezspornie najgłośniejsze wydarzenie artystyczne roku we Francji przybrało rozmiary godne 400-lecia urodzin „największego malarza francuskiego", jak go skrupulatnie określano w niemal każdej publikacji rocznicowej. Największa w dziejach wystawa twórczości tego malarza została otwarta 1. października właśnie w Grand Palais (trwała do początku stycznia, aby następnie przenieść się do Londynu); Luwr zaoferował z kolei wystawę prezentującą artystów jego kręgu; w Luwrze także odbyła się trzydniowa konferencja na temat artysty, prowadzona zresztą na imponująco wysokim poziomie naukowym i organizacyjnym; liczba nowych publikacji książkowych i video o Poussinie objęła kilkadziesiąt pozycji; magazyny ilustrowane opublikowały kolorowe wkładki z licznymi, często ambitnie zakrojonymi artykułami o artyście; centrum informatyczne Luwru wyprodukowało dysk CD Rom „Nicolas Poussin" o jakości kilkaset razy lepszej od dotychczasowych tego typu wydawnictw (wydarzenie w świecie popularyzacji informatycznej); radio i telewizja przygotowały dziesiątki programów, w tym debatę publiczną z udziałem największych specjalistów. Wykłady na jego temat odbywały się przez cały czas trwania ekspozycji w Grand Palais. Wielkie afisze Poussina można było zobaczyć w najbardziej zaskakujących miejscach Paryża, a jego nazwisko zostało wprzęgnięte w reklamę najbardziej nieoczekiwanych produktów.

Wystawy Poussina (było ich bowiem kilka w całej Francji) poprzedził bezprecedensowy wysiłek naukowy i techniczny, między innymi dzięki niezwykłej ofiarności sponsorów przeprowadzono badania konserwatorskie o rzadkiej szczegółowości. Wykryły ona na przykład ślady drżenia niesprawnej ręki artysty w obrazach pochodzących z okresu jego choroby. Doprowadziły też do zmian autorstwa: muzeum w Chantilly „straciło" w ten sposób połowę ze swoich 10 „Poussinów", a kilku malarzy francuskich połowy XVII wieku, dotychczas znanych jedynie z nazwisk, „odzyskało" własne dzieła.

Główny twórca wystawy w Grand Palais, Pierre Rosenberg, od niedawna dyrektor generalny Luwru, deklarował, że ekspozycja nie miała na celu

stawiania problemów badawczych, erudycyjnych, nie miała właściwie koncepcji naukowej, poza zamiarem skupienia bezspornych arcydzieł artysty: 110 obrazów i 140 rysunków niekwestionowanego autorstwa, obiektywnie uznanych za szczytowe osiągnięcia Poussina. Ściągnięto je z trudno dostępnych kolekcji brytyjskich i rosyjskich, pokazano między innymi wersję *Świętej Rodziny*, która wzbudziła sensację na rynku arcydzieł: aby obraz kupić, sprzymierzyły się dwa najbogatsze muzea amerykańskie, zwykle ze sobą konkurujące w pozyskiwaniu pereł sztuki. Wydarzeniem jednorazowym w historii sztuki było zgromadzenie po raz pierwszy razem (nie doszło do tego nawet za życia artysty!) dwóch serii obrazów przedstawiających Sakramenty Kościoła, konfrontacja, która wydawała się już na zawsze niemożliwa ze względu na opory brytyjskich właścicieli.

Takie „nie–konceptualne" wystawy stanowią dzisiaj rzadkość i warto docenić pokorę organizatorów: można było zatopić się w obrazach (można by było, gdyby nie tłumy widzów), bez zastanawiania się nad profesorskimi sporami czy scenograficznymi pomysłami wystawienników. Sufity sal wystawowych obwieszono reflektorami, krzyżującymi subtelne snopy światła, aby stworzyć optymalne warunki oglądania. Ekspozycja rysunków była idealna pod każdym względem. Warto też zwrócić uwagę na karteczki towarzyszące dziełom o trudniejszych tematach, wyjaśniające mało znane epizody historii starożytnej lub Biblii. Autorzy wystawy, wychodząc z założenia, że Poussin może zauroczyć mniej przygotowanych widzów atrakcyjnością wizualną (a wiele obrazów po świeżej konserwacji dosłownie bije blaskiem), przypominali słusznie, że jest to malarstwo filozoficzne, bogate w złożone treści, dające mądrość bynajmniej nie jednoznaczną.

Ten malarz–ideał francuskiej sztuki był prowincjuszem; pochodził z Normandii. Osiadł na stałe, z wyjątkiem krótkiej i nieudanej wyprawy do stolicy Francji, w Rzymie, gdzie zmarł. Był jednym z wieluset artystów z różnych stron Europy, tworzących tam najbardziej wówczas żywe i różnorodne środowisko artystyczne. Wbrew obiegowym opiniom, ten surowy klasyk zawdzięczał wiele nieokiełznanej sztuce Caravaggia i zmysłowości malarzy weneckich XVI wieku. Jednocześnie malarz, znany i ceniony w papieskiej stolicy, ale żyjący nieco na uboczu, stworzył sztukę krańcowo odmienną od tego, co historia sztuki określiła jako rzymski barok. Z trudnościami klasyfikacyjnymi popularyzujące sztukę Poussina media radziły sobie przeważnie za pomocą raczej podejrzanego uniku: ochrzczono go „pierwszym malarzem nowoczesnym", bo pracującym głównie dla „prywatnych" zleceniodawców i odznaczającym się wysokim stopniem artystycznej samowiedzy, a nawet dumy.

Mniej natomiast było słychać w czasie Poussinowskiego festiwalu prawdę inną, znacznie ważniejszą. Poussin był przecież może ostatnim w kulturze europejskiej malarzem, u którego czuje się jeszcze antyczny tragizm i antyczną radość oraz pełnię witalności. Tematy chrześcijańskie i starożytne zdają się na równi należeć do archaicznego świata, którego nie dosięga historia ludzka. Tragizm Poussina jest zatopiony w kosmicznej

obojętności żywiołów, jego radość ma w sobie coś z prymitywnego rozpasania. W tym miejscu należy nadmienić, że – choć wybór komisarzy wystawy był cudowny: udało im się zresztą niemal bez odmów pozyskać wszystkie pożądane arcydzieła – w gamie „Poussinów" prezentowanych w Grand Palais brakuje jednego ważnego tonu: erotyki malarza, ledwie tylko zamarkowanej. Jawi się przez to artystą zbyt jednoznacznie minorowym, a przecież pełnię jego geniuszu można pojąć dopiero wtedy, gdy beznadziejną zaiste rozpacz Tyzbe nad martwym Piramem obejrzy się obok absolutnie beztroskich w swoim bezwstydzie uśpionych nimf i Wenus.

Dla osób, które przychodziły na wystawę z mocno utrwaloną od dawna schematyczną wizją Poussina jako malarza–racjonalisty, największego twórcy epoki Kartezjusza, szokiem stawały się poetyckie pejzaże, nasycone niezwykłą biologicznością, hałaśliwe i okrutne rzezie biblijne czy liryczne medytacje malarskie nad znikomością spraw ludzkich. Klasycyzm, będący przecież ideą, wobec której Francuzi mają poczucie własności, spełnił się w Poussinie w sposób absolutny, ujawniając swoje prawdziwe, pełne oblicze: uzupełniających się, ale nie wykluczających wzajemnie krańcowości.

Nagromadzenie napięcia w sąsiadujących ze sobą obrazach sprawiało, że wystawa w Grand Palais trudna była do oglądania. Wymagała wielkiego wysiłku odbiorcy. Poussin nie jest bowiem malarzem tworzącym dla rozkoszy zmysłu wzroku, dla chwilowego poruszenia; zaspokaja myśl, uczucia i oczy, ale za cenę wielkiej mobilizacji wiedzy i wrażliwości. Trudność jego malarstwa nie polega jedynie na tym, że był „malarzem intelektualistą". Wymaga ono predyspozycji już dzisiaj rzadkich: cierpliwości w oglądaniu–czytaniu malarstwa, umiejętności delektowania się malarstwem za pomocą wszystkich naszych władz. Wymaga wiedzy i gotowości na przyjęcie mitów jako nośnika wielkich prawd. W pewnym sensie wymaga wyzbycia się tego, co jest istotą nowoczesnego podejścia do kultury, i dlatego wspaniała wystawa Poussina była sprawdzianem dla ludzi z całego świata, którym udało się ją zobaczyć w Paryżu albo potem w Londynie. Sprawdzianem tego, czy pewne wartości świata sztuki są już w naszej cywilizacji stracone bezpowrotnie, czy też jesteśmy jeszcze w stanie niekiedy je odnaleźć, podejmując trud zagłębienia się w stare teksty ludzkości lub historie malowane przez Poussina.

Oczywiście rocznica Poussina była również sprawdzianem sprawności aparatu popularyzacji sztuki i robienia biznesu na sztuce, na przykład rodzącego się handlu komputerowymi dyskami umożliwiającymi w domu inny od dotychczasowego kontakt ze sztuką. W wypowiedziach organizatorów wystawy, w prasowych recenzjach dawała się odczuć świadomość tej podwójnej próby i jednocześnie świadomość pewnej niestosowności „użycia" do niej Poussina; niepokój, czy Poussin, tak reklamowany jako największy, rzeczywiście „wielkim jest" dla przeciętnego odbiorcy. Czy przyjdą tłumy, czy będzie kolejny szlagier w Grand Palais? Czy ktoś nie ujawni, że Poussin nie jest nowoczesny, nie jest z tego świata? Że nie tylko podkoszulki z Poussinem są świadectwem zidiocenia kultury, ale także

niektóre z towarzyszących wystawom pseudonowoczesnych publikacji. Tłumy przez cały czas trwania wystawy przychodziły, co jednak można tłumaczyć wytworzeniem się w Paryżu skądinąd pożytecznego snobizmu uczestniczenia w tego rodzaju imprezach, w dodatku tu podszytych narodowym duchem. Tłumy czytały podpisy pod obrazami i uczyły się Dziejów Apostolskich i Owidiusza, masowo kupowały katalogi, pocztówki, itd. Poussin pozostanie jednak z pewnością malarzem garstki wybranych, może nieco liczniejszej po obejrzeniu tego jedynego na wiele lat zgromadzenia arcydzieł.

Andrzej Pieńkos

ANDRZEJ PIEŃKOS, ur. 1962, dr, adiunkt w Instytucie Historii Sztuki UW; publikował m. in. w „Res Publice", „Tekstach Drugich", „Zeszytach Literackich", „Znaku".

POESIS PERENNIS

> ...świat jest tylko kłębowiskiem plam, którymi jakiś obłąkany malarz przykrył pustkę, plam nieustannie rozmywanych przez nasze łzy...
>
> Marguerite Yourcenar, *Opowieści wschodnie*, przeł. Krystyna Dolatowska

● Jarosław Modzelewski, wystawa: *Nadzieja jako wyraz uporczywego trwania w smutku i samotności*, Warszawa – Sopot – Katowice 1994

Ostatnia wystawa Jarosława Modzelewskiego – należącego niegdyś do „Gruppy", która zbiorowymi wystąpieniami tak wyraziście zaznaczyła swoją obecność w latach osiemdziesiątych – nosi zaskakujący nieco tytuł: *Nadzieja jako wynik uporczywego trwania w smutku i samotności*. Wystawa prezentuje dzieła artysty z ponad piętnastoletniego okresu działalności i ukazuje zarazem odrębność jego drogi na tle tych, których jeszcze w poprzedniej dekadzie łączono w jedno zjawisko. Ich twórczość opatrywano rozmaitymi wspólnymi terminami, z których chyba najszczęśliwszym było po prostu „młode malarstwo".

Dobór zaprezentowanych prac Modzelewskiego doskonale ukazuje osobność, inność tej sztuki; nie znalazły się tu prace znane i przedstawiane na ubiegłorocznej wystawie rocznicowej „Gruppy" w Zachęcie, najpełniej wpisujące się w konwencję „nowych dzikich" (jeżeli coś takiego istnieje) – jak chociażby obrazy na papierze pakowym malowane wspólnie z Markiem Sobczykiem (*Das Gebet des deutsches Pharer oder Bleitstiftprobe* 1984; *Die Einsamkeit* 1984). Czystość i jednorodność wystawionych dzieł może budzić zdumienie, nawet jeżeli formalnie wiele różni poszczególne płótna: wczesny, niewielki obrazek *U fryzjera* (1977), symetryczny, płaszczyznowy *Rzut granatem* (1983) i prace ostatnie, rozbudowane, na przykład *Pomiar ciśnienia i poziomu cholesterolu we krwi w Powsinie* (1993).

Jarosław Modzelewski w swych obrazach z uwagą przygląda się otaczającemu światu, drapieżnie, z odwagą utrwalając jego fragmenty. Jest obserwatorem, a raczej kolekcjonerem zbierającym zdarzenia, nanizującym je na płótna, jakby ogarniętym pasją ich posiadania. „Podejrzane" przez niego sceny są niemalże banalne. *W szopie* (1993) – to zarys mężczyzny widoczny przez uchylone drzwi prostego, czerwono-niebieskiego budynku; *Opiekun* (1990) – mężczyzna w brązowym ubraniu, trzymający za głowę małego, brązowego osiołka, oboje na tle brązowej ściany i półotwartych drzwi. Często postaci zostają zdublowane, jakby odbite w wielokrotnych lustrach (*Praca na różnych poziomach*, 1990), niektóre motywy powtarzane są wręcz nachalnie (*Otwarte drzwi, Furta i przechodząca przez nią postać*).

Mimo swej „zgrzebności" te proste, pozornie nieatrakcyjne obrazy zachęcają do osobistych odczytań, wciągają widza w grę. Każdy może dopisać do opowiadanych przez malarza „historii" początek i koniec, doszukiwać się pierwowzoru i odniesień. W każdym z obrazów tło jest jednolite, a „bohaterowie" zostają do niego niejako przyszpileni; związek między poszczególnymi elementami jest nikły, jakby przedstawione osoby i rzeczy zostały zawieszone lub raczej zatopione w pustce. Jest coś niepokojącego w postaciach sprowadzonych do niezbędnego minimum, w przedmiotach zwykłych, dobrze znanych. Może ich emblematyczność, uniwersalność, odjednostkowienie. Jednocześnie ich codzienność i powszechność. Nie przypadkiem jedną z poprzednich wystaw Modzelewski zatytułował *Kilka prostych obserwacji*. Nie wiemy, co się przed chwilą wydarzyło ani co potem nastąpi. Mamy dany tylko ten jeden moment, ułomek chwili, wycinek.

Obrazy Modzelewskiego prowokowały niejednokrotnie – chyba zbyt często – do interpretacji aktualizujących, sprowadzających ich wymowę jedynie do wymiaru pikturalnej publicystyki. Jeden z recenzentów dopatrywał się tu na przykład głosu w dyskusji o Kościele lub też polemiki z silnym do niedawna nurtem „sztuki kruchty", którą uprawiał zresztą sam Modzelewski.

Czy zatem w ogóle warto dopisywać dalsze ciągi tych „opowieści", skoro tak łatwo popaść w manieryczność i zbytnią dosłowność? Niebezpieczeństwo to znają niektórzy krytycy Modzelewskiego – stąd może grzeszące niekonsekwencją i niezbyt udane, zatrzymane w pół drogi, próby,

jak chociażby wymiana listów między Ewą Mikiną i Janem Michalskim, opublikowana w katalogu wystawy. W zamyśle poświęcona artyście – zmieniła się w nudny dziennik kilku dni obu korespondentów.

Czy w obliczu licznych pułapek czyhających na interpretatora pozostaje w takim razie ograniczenie się jedynie do zagadnień czysto malarskich? Zapewne Modzelewski nie zgodziłby się z deklaracją Ryszarda Grzyba – kolegi z „Gruppy" – który oświadczył, że interesują go już tylko zagadnienia artystyczne. Z drugiej strony, sama nazwa wystawy może wywoływać zakłopotanie: *Nadzieja jako wynik uporczywego trwania w smutku i samotności* – tytuł to prześmiewczy, będący raczej kpiną niż poważną deklaracją. A może – ogarnięci pasją podejrzeń – doszukujemy się tu niezbędnej dziś ironii, dystansu artysty wobec dzieła, stąd lęk przed traktowaniem tej sztuki ze zbytnią powagą. O ile łatwiej szukać licznych związków Modzelewskiego z tradycją, rozszyfrowywać jego gry ze sztuką popularną, odnajdywać cytaty, a nawet autocytaty (*Dwie froterki*, 1993).

Malarstwo Modzelewskiego nie daje się jednak zamknąć w hermetycznych grach artysta – krytyk. Zastanawia obecne w tych obrazach okrucieństwo, bezwzględność rejestracji. Są to jakby obrazy–szczeliny, przez które przeziera pozornie odległy, inny, a zarazem dobrze znany świat. Równocześnie jest on nie całkiem obecny, kruchy, utrwalony tylko na moment. Owa codzienność Modzelewskiego zdaje się podszyta innym światem. Chciałoby się powiedzieć o *sacrum*, o innej rzeczywistości kryjącej się za tymi prostymi obserwacjami – gdyby słów tych nie używano raczej do opisu dzieł pełnych świetlistych aniołów lub ziemistych, wymęczonych aktów... Może lepiej przywołać radę Paula Claudela: „Mieć zawsze mocne poczucie rzeczywistości konkretu", czyli – jak notował w innym miejscu – totalnej rzeczywistości rzeczy „widzialnych i niewidzialnych".

Modzelewski zdaje się być późnym wnukiem małych mistrzów północy, a jego prace – może mimo woli – przywodzą na myśl ich tak odległe czasowo i formalnie dzieła. Jest jakieś dalekie powinowactwo z zastygłymi kobietami, czytającymi wciąż to samo zdanie, umizgającymi się młodzianami i służącymi bezskutecznie wyciągającymi ręce, by złapać niesforne dzieci.

Jeden z poetów pisał (odnosząc przecież te słowa do rówieśników Modzelewskiego):

> Zamiast powiedzieć: ząb mnie boli, jestem
> głodny, samotny, my dwoje, nas czworo,
> nasza ulica – mówią cicho: Wanda
> Wasilewska, Cyprian Kamil Norwid,
> Józef Piłsudski, Ukraina, Litwa
>
> Marcin Świetlicki, *Dla Jana Polkowskiego*

Wiersz ten bywa interpretowany – może aż nadto dosłownie – jako krytyka tak częstego w ubiegłej dekadzie zaangażowania poetów (a przecież także malarzy). Czy pozostaje tylko proste przeciwstawienie obu postaw? Zawsze: albo – albo? A może konflikt jest pozorny, bo tak

naprawdę chodzi tylko o szacunek wobec rzeczywistości. Nawet jeżeli pamiętamy o złudności prób uporządkowania świata, trudno nie pokusić się o opisywanie tego kłębowiska zdarzeń, plam, widoków – może właśnie zakrycia nimi owej pustki. Czasami sam twórca daje nam ku temu sposobność, pozostawia otwartą ścieżkę.

Odchodzenie dwojga – słupy, zarys bramy (?), dalej droga wśród drzew, suchych konarów, dwie postacie – mężczyzna i kobieta – objęci. To brzmi zbyt sentymentalnie. Zostańmy przy ćwiczeniach z malarstwa – symetryczny układ postaci, oś podziału wykreśla... A w skrytości opowiedzmy sobie jakąś historię.

Piotr Kosiewski

PIOTR KOSIEWSKI, ur. 1967, historyk sztuki, sekretarz redakcji kwartalnika „Kresy". Publikował m. in. w „Kresach", „Krytyce", „Tygodniku Powszechnym", „Znaku". Mieszka w Lublinie.

PASJA

● Grzegorz Bednarski, Wystawa obrazów prezentowanych podczas jubileuszu Kwartalnika Literackiego „Kresy", Trybunał Koronny, Lublin 22–24 XI 1994

Grzegorz Bednarski należy do średniego pokolenia malarzy. Urodzony w 1954 roku, ukończył liceum plastyczne w Bydgoszczy, a studia artystyczne w Krakowie, uzyskując dyplom w pracowni Jana Szancenbacha. Po studiach został asystentem na Wydziale Malarstwa krakowskiej Akademii. Na równi z dydaktyką musiała go interesować indywidualna droga twórcza, skoro uczestniczył w bardzo wielu różnorodnych wystawach krajowych i zagranicznych, próbując zmierzyć własne dokonania z doświadczeniami innych. Te osobiste poszukiwania artysty dostrzeżono jednak dopiero siedem lat po uzyskaniu przezeń dyplomu, kiedy – w roku 1987 – został laureatem drugiej nagrody (pierwsza przypadła w udziale Ryszardowi Woźniakowi) podczas II Biennale Młodych *Droga i Prawda* we Wrocławiu i nagrody młodych przyznawanej przez Muzeum Archidiecezji Warszawskiej. Nie wiem, jakie było uzasadnienie werdyktów, ale można przypuszczać, że jurorów ujęła nie tylko postawa artysty (aktywnie uczestniczącego w niezależnym ruchu kulturalnym lat 80.) oraz przejmująca

tematyka jego oskarżycielskich płócien (choćby ze znanego cyklu *Ni mas ni menos*), ale także determinacja w samookreślaniu swojego miejsca w sztuce i będąca jej konsekwencją pewność malarskiego gestu. Użycie ostatniego słowa – mającego we współczesnej sztuce konkretne odniesienia do działań obcych doświadczeniom Bednarskiego – o tyle wydaje się tutaj usprawiedliwione, że od chwili osiągnięcia przez malarza artystycznej dojrzałości jego twórczość zjednywała zwolenników okiełznaną dzikością, zamaszystym, a zarazem zaskakująco umiejętnie powściągliwym sposobem nanoszenia farby na płótno.

Można prócz tego powiedzieć, że wraz z samookreślaniem zaczęło się samoograniczanie. Proces ten objął też skalę barw: Bednarski upodobał sobie chromatykę chłodną, choć bałabym się nazwać te barwy wyłącznie zimnymi; owe chłodne kolory są jakby spopielałe, a jako takie robią wrażenie pochodnych od ognia...

Jakie jednak w ogóle znaczenie mają tu tak zwane środki artystyczne? Oszczędne, choć przecież w owej skromności nie ascetyczne, lecz swoiście bujne: mieniące się tonacjami barwy, umiejętność zbliżania ich do siebie lub oddalania, spajania lub kontrastowania, wreszcie tak zwana sprawność ręki operującej tak, aby dało się wyczuć, iż kieruje nią – na równi – świadomość wielowiekowej tradycji i chęć wyswobodzenia się z uścisku aktualności. Można do tego dodać zmysł obserwacji i zmysł przestrzeni. Czy są to cechy, które wyróżniają sztukę Bednarskiego? Prawdopodobnie nie. Dlaczego więc jemu akurat łatwiej skłonna jestem uwierzyć niż innym? Bodaj w jednym z tekstów Jacka Sempolińskiego znalazłam zdanie–zastanowienie: „Cóż ma robić artysta, którego wnętrze nie zostaje nawiedzone?" Samo w sobie retoryczne, stanowić może właściwą odpowiedź na pytanie o źródło sugestywności obrazów Grzegorza Bednarskiego.

Bo przecież nie to jest najważniejsze, jakie skojarzenia stylistyczne one wywołują. To prawda, że dałoby się ich przywołać co najmniej kilka. Krytycy piszą między innymi o „manierystycznych" przesileniach barw i „barokowych" kompozycjach. Lista przywoływanych malarzy, u których Bednarski miałby „pobierać lekcje", też nie jest krótka. Sama rada bym wiedzieć, czy przyznaje się – choćby w duchu – do jakiegokolwiek (może niewysławialnego?) powinowactwa z Hiszpanami, i to nie tylko z El Grekiem (jeśli w ogóle), ale raczej z Velázquezem (od *Innocentego X* oraz portretów karłów i szaleńców w rodzaju *Wariata z Coria*) i Goyą (myślę m.in. o malowidłach z *Quinta del Sordo*); z drugiej zaś strony – czy nie są mu bliskie takie płótna, jak Rembrandta *Chrystus biczowany u słupa*. Jeśli w jakimś stopniu malarstwo Bednarskiego „zapatrzone" jest w przeszłość, to – gdy już szukamy filiacji – wypada wspomnieć także Francisa Bacona, przeoczonego bodaj przez krytyków w tym kontekście. Być może fascynacja jego malarstwem, uchodzącym za nihilistyczne, potrzebna była Bednarskiemu jako impuls *à rebours* – do poszukiwania takiej formuły własnej sztuki, która pokazując tragedię, nie przekreślałaby nadziei... Nie mam co do tego pewności, choć wydaje mi się, że podobne próby czytelne są między

innymi w owych pozornie wychłodzonych gamach kolorystycznych: często bywają one skontrapunktowane rozbłyskiem żółci lub czerwieni, które jakby nieoczekiwanie, acz ostatecznie przechylają szalę malarskiej wagi w stronę światła. Bednarski zdaje się bowiem uprawiać ten rodzaj sztuki, o którym ks. Janusz Pasierb mówił w odniesieniu do twórczości wspomnianego tu już Sempolińskiego: „im większa ciemność, tym bliżej jasności".

Pokazane jesienią ubiegłego roku w Lublinie obrazy lat 80. w dużym stopniu te spostrzeżenia potwierdzają. Wyeksponowane w niewielkim pomieszczeniu, złożone w spójny zestaw, robiły wrażenie świadomie skomponowanego cyklu. Stworzyły go: *Leżąca* (1980), *Czaszka* (1984) i dziewięć *Głów* (1986–90). Wbrew chronologii, zwornikiem całości stała się *Leżąca*. Dochodziło się do niej, mijając kolejne *Głowy* – mężczyzny nie najmłodszego, ale też nie starego; może miał lat 33? Czym więc była Droga, którą widz musiał przebyć, starając się dotrzeć do każdej następnej Stacji? Drogą Krzyżową? Ale przecież znajdowały się na niej t y l k o studia cierpienia, bólu i przerażenia, a nie odbicie ikonograficznych wzorców, według których Chrystus mękę znosi pokornie i dopiero na krzyżu wypowiada skargę. Człowiek Bednarskiego jest opuszczony zawsze i wszędzie, i każda próba przedarcia się przez ów kokon osamotnienia, choćby za pomocą krzyku lub skargi, stanowi o jego sile. Może dlatego ten niewielki „cykl" wolno przyrównać aż do Drogi Krzyżowej...

Małgorzata Kitowska-Łysiak

MAŁGORZATA KITOWSKA-ŁYSIAK, ur. 1953, historyk sztuki, dr, adiunkt w Katedrze Historii Sztuki Nowoczesnej KUL.

CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI

WYCHOWANIE JAKO DIALOG

Wiara w wychowanie – a także w możliwość kształcenia, przekazywania tradycji – opiera się na kilku prostych prawdach: że przeszłość zamyka w sobie lekcje pożyteczne dla przyszłości i że dorośli mają obowiązek pomagania młodym stać się kolejno dorosłymi. Praktyka jest jednak dużo bardziej skomplikowana – najtrudniejsze okazuje się porozumienie, prak-

tyczna umiejętność przekazania własnych doświadczeń, przekonania do własnych wartości. Jak uchronić dzieci przed błędami? Jak zaoszczędzić im niepotrzebnych rozczarowań i cierpień? Pytanie to zadawał sobie chyba każdy, kto rozpoznawał własne wady i pomyłki w postępowaniu tych, których kocha... Ileż projektów i wychowawczych ambicji ustąpiło wtedy pokusie psychicznej przemocy, prostego egzekwowania posłuszeństwa. Iluż bezradnych rodziców czy nauczycieli przyznało z rezygnacją, że jednak szantaż i przekupstwo to najskuteczniejsze i tradycyjne metody wychowawcze...

Tych idealnych systemów ogłaszano zresztą w historii edukacji wiele: od „zimnego chowu" po „wychowanie bezstresowe". Gdy jednak kolejne fale eksperymentalnie wyedukowanych pokoleń wkraczały w dorosłe życie jako „nie wychowane" – uniwersalność modnych metod okazywała się złudzeniem. Nie ma metod uniwersalnych, każdy człowiek – nawet ten kilkuletni – wymaga osobnej metody i osobnej uwagi. Jedyną powszechną zasadą wydaje się świadomość, że wychowanie musi być procesem dwustronnym, wymianą: wartości, energii, uczuć. Monolog wychowawczy z góry skazany jest na klęskę. „Z troską o dzieci jest tak, jak z uprawianiem ogrodów – twierdzi Wojciech Eichelberger w tekście *Jak wychować szczęśliwe dzieci* („Dziecko", nr 2/95) – Są ogrody angielskie, fantastycznie naturalne. Ogrodnicy robią wszystko, by wesprzeć rośliny i pozwolić im rozwinąć cały naturalny potencjał. Starają się jak najmniej przeszkadzać. Ale są też ogrody francuskie. Ogrodnicy z tej szkoły uważają, że przyrodę najlepiej jest przycisnąć, wyrównać, geometryzować, dostosować do obowiązującej koncepcji estetycznej. Większość z nas ma dziecięce doświadczenie francuskiego ogrodu (...) Niezależnie od tego, jakim typem jest każde z rodziców, nie da się uciec od świętej zasady, że jeśli nasze dzieci mają być szczęśliwe, to i my, rodzice, musimy tacy być (...) Przypomina mi się pewna rozmowa między matką a dorastającą córką. Matka próbowała wciąż wpływać na jej życie, a córka nie chciała się z tym zgodzić. W końcu zapytała matkę: »Jakie masz prawo mówić mi, jak mam żyć?« Matka odpowiedziała: »Jak to? Przecież cię kocham, chcę dla ciebie jak najlepiej, nie chcę, żebyś popełniła te same błędy, co ja kiedyś. Wychowałam cię i nie chcę, żeby się to wszystko zmarnowało«. Wtedy córka na to: »To za mało, mamo«. »Jak to za mało, czego ty jeszcze oczekujesz?« – pyta zaskoczona matka. »Jednej, podstawowej rzeczy – mówi córka. – Pod jednym warunkiem byłabym skłonna przyjąć twoją receptę na życie: gdybyś była szczęśliwa. A skoro nie jesteś szczęśliwa, o czym przecież obie wiemy, to powinnać dać mi prawo do szukania mojej drogi, szukania mojego szczęścia i popełniania moich błędów«."

Kłopotów wychowawczych nie da się, rzecz jasna, sprowadzić do jednej, najbardziej nawet efektownej anegdoty. Kryzys autorytetu rodzicielskiego we współczesnej cywilizacji ma niejednokrotnie głębokie, kulturowe podłoże. Pokolenie kontrkultury, odrzucając ironicznym gestem „moralność tatusiów", wyparło się równocześnie „Mądrości Ojców". To właśnie upadek autorytetu ojca przyczynił się do erozji więzi społecznych w krajach

zachodniej demokracji – tak przynajmniej twierdzi francuska katechetka Marie-Madeleine Martinie, której rozważania *Ojcze, wróć!* drukuje miesięcznik „W drodze" (nr 12/94).

„Prawie dwadzieścia pięć wieków temu Platon napisał kilka zdań zadziwiająco współczesnych: »Kiedy ojcowie przyzwyczajają się do biernego poddania się swoim dzieciom i pozwalają im chodzić, gdzie chcą, albo kiedy synowie nie obawiają się rodziców i nie liczą się z ich słowem, kiedy nauczyciele drżą przed uczniami i wolą ich chwalić, zamiast prowadzić pewną ręką prostą drogą, kiedy, ostatecznie, narody opierają się prawu ponieważ nie uznają nad sobą autorytetu nikogo i niczego, wtedy poczyna się w całej swej krasie tyrania!« Widok ulicy, tej, której obraz przekazuje nam telewizja, potwierdza powyższą opinię. A my, świadkowie tego, albo buntujemy się, albo załamujemy ręce. Czy nie mamy czegoś innego do zrobienia, zwłaszcza my, chrześcijanie? I czy nie należałoby najpierw zapytać, kim jest ojciec w wielkiej rodzinie ludzkiej? (...) Ojciec jest tym, który stanowi prawo. Ponieważ sam jest synem, przekazuje prawo grupy, to, które otrzymał, ogłasza je i każe respektować. Wreszcie ojciec, właśnie dlatego, że w zbiorowej podświadomości jawi się jako wcielenie prawa, jest też, dużo głębiej, tym, który życiu nadaje sens, który uczy wartości."

Według francuskiej autorki mamy obecnie do czynienia z prawdziwą śmiercią ojca – w znaczeniu uśmiercenia odpowiedzialności ojcowskiej i ojcowskich wartości. Odrzuca się pojęcie ojcostwa duchowego w szkolnym procesie wychowawczym, kontestuje się uczuciową i moralną przewagę starszych pokoleń – zwłaszcza w coraz częstszym przypadku intelektualnej przewagi młodszych. Kwestionuje się elementarny model: autorytet dorosłych, posłuszeństwo dzieci. Dla chrześcijańskiej rodziny ten kryzys winien stać się wyzwaniem, przypomnieniem, że podstawowym rodzicielskim zobowiązaniem i receptą wychowawczą jest po prostu – obecność i umiejętność słuchania. Jakże łatwo zaniedbać dzieci w gonitwie między zarabianiem pieniędzy a codziennymi obowiązkami.

„Jeśli zaś chodzi o ojców, którzy są w domu – radzi Martinie – ale mają tyle zajęć, że wpadają tam i wypadają jak wicher, niechże pomyślą od czasu do czasu o straszliwym tytule książki, która niedawno się ukazała: *Nieobecny ojciec, nieudany syn* (*Père manquant, fils manqué*). I niech próbują jednak być obecnymi. Od czasu do czasu ułożą z najmłodszym *puzzle*, przegrają w ping-ponga ze średniakiem, obejrzą z dorastającym film i porozmawiają na jego temat. Bycie obecnym to także słuchanie, co dzieci mówią, zainteresowanie się tym, co je interesuje. Wchodzi się do innych, także do własnych dzieci, tylko przez ich drzwi. I tylko ojciec, który odkłada ostatni *bestseller* polityczny, by przeczytać *bestseller* młodzieżowy, może liczyć na to, że później dorastający syn pożyczy mu swoje lektury i zapyta, co o nich myśli (...) Ponieważ słuchać nie zawsze znaczy zgadzać się, ojciec wcale nie musi ustępować wobec swych dzieci. Jest inaczej: winien je prowadzić. Lecz równocześnie powinien je brać takie, jakimi są, by móc je zaprowadzić tam, gdzie zdolne są dojść. A na dodatek drogą

często odmienną od tej, którą szedł sam (...) Jego sytuacja to nie przewaga, a wyprzedzanie. I to wyprzedzanie nakłada nań obowiązek wskazywania drogi w górę tym, których zrodził, z nadzieją, że pójdą własną drogą ku Ojcu, od którego pochodzi wszelkie ojcostwo."

Prowadzenie „pewną ręką prostą drogą" – czego od nauczycieli oczekiwał Platon – jest wskazówką tyleż oczywistą, co niewystarczającą. Im podopieczny starszy, tym mniej skuteczny okazuje się model wychowawczy przypominający „prowadzenie za rękę". Wychowanie jako dialog zakłada większą samodzielność, jest raczej uczeniem stawiania pytań, niż serwowaniem gotowych odpowiedzi. W każdym ojcu i wychowawcy walczą zapewne te dwie siły: chęć podporządkowania i egzekwowania posłuszeństwa z koniecznością szacunku dla autonomii, respektu dla wolnej woli. Metoda „ogrodu francuskiego" przeciw zasadom „ogrodu angielskiego". Dotyczy to także wychowania religijnego i pozostaje dylematem wszystkich spowiedników i duszpasterzy, tym głębszym, że odnoszącym się do sumienia, w dodatku często ludzi dorosłych. Jezus, będący Prawdą Objawioną, przyszedł jednak do człowieka jako propozycja, nie przymus. Wolność sumienia jest wielkim wyzwaniem dla duszpasterstwa – mówi o tym dominikanin, ojciec Jan Andrzej Kłoczowski, w wywiadzie *Święta wolność sumienia* („Więź", nr 2/95): „Wolny Bóg, który jest Miłością, daje człowiekowi wolność wyboru, bowiem chce miłości. Nie ma zaś miłości poza wolnością. Rzecz jasna, zawsze gdy kocham, to mam pokusę, aby drugiego przymusić do wolności, pomóc mu, nawet bogatymi środkami. Lefebvre – prawdopodobnie subiektywnie całkowicie przekonany o głębokiej słuszności i godziwości swoich środków – wierząc w Boga, nie do końca wierzył w człowieka i chciał mu pomóc, aby w swej wolności wybrał słusznie. I myślę, że tu jest błąd – w tym niedowierzaniu człowiekowi. Natomiast Pan Bóg wybrał ryzyko wolności – od samego początku, już w raju, dał człowiekowi wolność wyboru (raj to cudowny symbol, który ciągle opisuje naszą rzeczywistość) i mówi: jeżeli chcesz, możesz wybrać inną drogę i ponieść konsekwencje. Owszem, człowiekowi trzeba pomóc, ale nie z zewnątrz ograniczając jego wolność, lecz wspomagając ją od wewnątrz (...) Należałoby tu rozróżnić dwie rzeczy: porządek prawny i porządek moralny. W sensie prawnym – wolności od nacisku zewnętrznego ze strony instytucji państwowych i innych, które mają dbać o ład i dobro społeczne – ten człowiek ma prawo do błędu. Natomiast w sensie moralnym jest on zobowiązany do tego, by szukać prawdy. Zaś ja jako duszpasterz jestem od tego, żeby go niepokoić, żeby go budzić. Dam przykład z zupełnie innej dziedziny, może nie aż tak ważnej: człowiek, który świadomie akceptuje kicz estetyczny, sam degraduje siebie, odgradza się od akceptacji wielkich wspaniałych przeżyć natury estetycznej. Miałbym wielką ochotę pokazać mu inną drogę. Rzecz jasna, nie wychowam go do akceptacji wyższych wartości estetycznych, zobowiązując go prawnie do słuchania radiowej »dwójki« nadającej muzykę bardzo wyrafinowaną, gdy on woli słuchać RMF. Natomiast mogę dać mu propozycję, by spróbował

posłuchać jakiejś sonaty. Nie mogę go zobowiązać, nie powinienem go zewnętrznie zobowiązywać do niczego, natomiast jestem wewnętrznie zobowiązany i powinienem mieć prawo cywilne do tego, aby go niepokoić. Aby on odkrył swoje wewnętrzne zobowiązanie, mnie nie wolno go zostawić w spokoju."

Wychowanie jako niepokojenie, wytrącanie z obojętności lub samozadowolenia, to strategia poważna, lecz ryzykowna i trudna. Na współczesnym „targowisku próżności", w postmodernistycznej karuzeli wartości atrakcyjność strategii wychowawczej wydaje się niezbędnym warunkiem jej skuteczności. Dlatego tak ważne – zarówno w wychowaniu religijnym, jak w zwykłym nauczaniu – jest szukanie nowego języka zdolnego konkurować z innymi w dzisiejszej Wieży Babel. „Aby dotrzeć do współczesnego europejskiego nastolatka z czymś tak nudnym i podejrzanym jak filozofia, potrzebny jest pomysł prosty i zarazem genialny – pisze Piotr Pietucha w recenzji z książki Josteina Gaardera *Świat Zofii. Romans z... historią filozofii* („Ex Libris", nr 70/95), będącej czytelniczym i rynkowym *bestsellerem*. Bohater książki, nauczyciel filozofii Alberto Knox wprowadza – najpierw korespondencyjnie, potem w rozmowach – piętnastoletnią Norweżkę Zofię w świat filozofii. „Książka Gaardera jest z założenia ułatwionym wykładem na temat historii filozofii. Autor zręcznie i harmonijnie łączy różne gatunki – w ramy pedagogicznej powieści wkomponowuje fikcyjną intrygę, ekscytującą i zawikłaną fabularnie, której wyrafinowany smak przywodzi na myśl literacką wyobraźnię Umberta Eco czy Jorge Luisa Borgesa. Ale Gaarder jest przede wszystkim nauczycielem filozofii. Posłuszny tradycjom swojego przedmiotu, konstruuje swą opowieść opierając się na dialogu. Tak postępowali przecież praojcowie europejskiej myśli, od Sokratesa począwszy. Nauczyciel Zofii nie jest przeciętnym, suchym wykładowcą – to mistrz interesującej i wciągającej rozmowy, wspaniały gawędziarz.

»Nie filozofuj« – ucinał krótko mój konserwatywny ojciec, kiedy zaczynałem swoje wywody gimnazjalisty na temat absurdalności powszechnej służby wojskowej. »Pofilozofowujcie trochę«, błagam czasami w myślach moje dzieci, bezmyślnie zachłyśnięte, uwiedzione i podporządkowane naskórkowemu, wulgarnemu materializmowi dzisiejszego świata. Ale wszystkie dojrzewające, zagubione, niepewne, poszukujące prawd nastolatki filozofują na swój sposób. Najczęściej jednak nie zwracają się z owymi pytaniami i wątpliwościami do rodziców. Nie znajdują też może wspólnego języka. Dlatego potrzeba tłumaczy. Mądrych, dojrzałych, cierpliwych, pełnych empatii i naturalnej charyzmy przewodników, potrafiących dotrzeć do wyobraźni nastolatka i nawiązać nić partnerskiego porozumienia.

Relacja Zofii i jej nauczyciela jest imponującą szkołą dla rodziców i pegagogów. To pokazowa lekcja wzajemnego szacunku. Wiedza jest przekazywana przez tolerancyjnego, pełnego intelektualnej i pedagogicznej pasji mistrza. Ów mistrz pewną, silną ręką nagina gałąź z dojrzałym owocem w kierunku pełnego ufnej ciekawości dziecka."

W każdej relacji mistrz – uczniowie kryje się jednak także groźba niebezpiecznej dominacji. Nadmierne uzależnienie od autorytetu ma często niszczące konsekwencje zarówno dla ucznia – grzeszącego niesamodzielnością duchową – jak i dla mistrza, którego władza wychowawcza staje się martwa, charyzma – pozorna, a poczucie misji w sposób niezamierzony – śmieszne. O zjawisku takim, na przykładzie rosyjskich pisarzy emigracyjnych, opowiada w wywiadzie dla „Res Publiki" Władimir Wojnowicz (*Zawsze starałem się zmieniać role*, „Nowa Res Publica", nr 12/94):

„Ci, co wrócili, skłonni są często już nie uczyć, tylko pouczać, co jest znacznie gorsze. Najbardziej jaskrawy przykład to Sołżenicyn. Czekano na niego jak na nikogo innego. W ogóle stworzono wokół niego – bardziej jego wielbiciele niż on sam, ale i on nie jest tu bez winy – dość niesmaczny kult jednostki. Dlatego czekano jego przyjazdu bardzo niecierpliwie. Kiedy zdarzało się coś ważnego, mówiło się: »Dlaczego Sołżenicyn milczy, dlaczego nic nie mówi?« Mamy pewną skłonność do chowania się za autorytety. Kiedy umarł Sacharow, niektórzy – i to bardzo poważni ludzie, deputowani, pisarze, profesorowie – zaczęli mówić: »Umarł Sacharow i teraz wszyscy zostaliśmy osieroceni, nie wiemy co powiedzieć«. Jest w tym jakiś infantylizm, bo wprawdzie Sacharow to był wspaniały człowiek, wielki umysł, ale co to za kraj, gdzie jak jeden człowiek umrze, to wszyscy zostają sierotami i nie mają nic do powiedzenia? Podobny był stosunek do Sołżenicyna: Sołżenicyn coś powie i wszystko będzie inaczej. A Sołżenicyn najpierw milczał, a potem napisał *Jak urządzić Rosję*. I jedni przyjęli to z wielkim nabożeństwem, słyszało się często: »Ach, Sołżenicyn wypowiedział się, może on niezupełnie ma rację, ale nie mnie o tym sądzić, on wielki, ja maleńki«. Inni za to ucieszyli się: »Patrzcie, przecież to głupstwa, i na co tak czekaliśmy«. No, długo czekano na niego, ale w końcu przyjechał i zaczął dawać wskazówki. Występuje raz na tydzień w telewizji, ostatnio, zdaje się, nawet dwa razy, wygłasza dwudziestominutowe przemówienia. I przedziwna rzecz: oto Sołżenicyn, który był armatą bijącą w główny cel, w reżim, niszczącą same fundamenty takiego monstrum jak ustrój sowiecki, teraz mówi, na przykład, że był tu i tu i widział, że szkoły nie są przygotowane do zimy, że w takim a takim rejonie 99 procent szkół nie przystąpiło nawet do remontu. I ludzie słysząc to zaczynają pokpiwać, odnoszą się do tego ironicznie. Bo wiadomo, że żadnej globalnej rady nikt dać nie potrafi, nie ma takiego człowieka, który potrafiłby globalnie poradzić ludziom, jak żyć."

Mistrz i autorytet nie musi być nieomylny, jeśli jednak nie widzi i nie nazywa własnych błędów, grozi mu śmieszność – a cóż bardziej niewychowawczego? Wychowywanie w dialogu to także wspólna walka ze słabościami, spór o wartości, wzajemne pretensje i konflikty. Ich twórcze rozwiązanie – nawet jeśli nie prowadzi do zgody ucznia z mistrzem – jest wspólnym zwycięstwem obojga. O wzajemnej fascynacji, przyjaźni i nieporozumieniach pisze – żegnając swego Mistrza – ojciec Jan Góra OP w *Liście do Tadeusza Żychiewicza* („W drodze", nr 1/95):

„List do Ciebie, Kochany Tadeuszu, piszę przez kilka ostatnich lat. Ostatnio przecież nie pisywaliśmy do siebie. Oddaliliśmy się i nie umieliśmy do siebie wrócić. Ty próbowałeś... Ja próbowałem... A przecież tak wiele Ci zawdzięczam. Pamiętam, jak się mną opiekowałeś, kiedy stawiałem pierwsze kroki w pisarskim rzemiośle. Pamiętam, jak przeczytawszy mój pierwszy tekst, zawyrokowałeś: »No cóż, bracie Janie, to już teraz zaczniesz w ten sposób grzeszyć, a nie tylko zasługiwać. Będziesz musiał się również nauczyć z tego spowiadać...« (...) Ty widziałeś we mnie pisarza, chociaż ja byłem najpierw duszpasterzem, a dopiero później pisarzem. Otoczony ludźmi, czego nie rozumiała ani moja rodzina, ani inni. (...) Tak, byłem otoczony młodzieżą. W jej towarzystwie się poruszałem. Oni byli i są moim życiem. Oni stali się moją rodziną. Starałem się żyć po Bożemu i nie stosować w duszpasterstwie antykoncepcji. Jeśli moi synowie są już ojcami, to znaczy, że ja już jestem dziadkiem...

A Ty dowaliłeś mi z tego powodu... Przynajmniej ja wtedy tak to zrozumiałem. Nazwałeś mnie »primadonną polskiego duszpasterstwa«. I zacząłeś publicznie się o mnie obawiać. Bałeś się o mnie. Bałeś się, że na psy zejdę, że sukces uderzy mi do głowy, że dostanę zawrotów samouwielbienia. Zaczadzenia sukcesem. Większość nie wnikała, o co Ci poszło. Niektórzy zacierali tylko ręce z radości, żeś się do mnie dobrał. Innym sprawiło to dziką przyjemność, żeś mi dowalił, i tylko to zrozumieli i to powtarzali.

Miałem nawet do Ciebie przygotowany list, a właściwie jedno zdanie, dlaczego w imię deklarowanej przyjaźni, nie powiedziałeś mi tego w cztery oczy, że Ci się nie podobam, albo że Cię niepokoję, podobnie jak i moje duszpasterzowanie. Ale byłeś w tym tak bardzo podobny do mnie, albo ja do Ciebie. Bo my już tacy jesteśmy, że wszystko musimy napisać (...) Za bardzo Cię kochałem, uwielbiałem, żeby to mogło trwać nazbyt długo.

Ja cierpiałem, że Ciebie straciłem, a Ty wypisywałeś listy do Ojca Marcina, co się ze mną stało, i za każdym razem mnie pozdrawiałeś. Dlaczego utraciliśmy siebie? Dlaczego tracąc nie umieliśmy do siebie powrócić? (...)

Opiekowałeś się takimi jak ja. Hołubiłeś ich i przytulałeś, a kiedy podrośli, dawałeś im kopa, jak podobno aktorowi dają kopa przed wyjściem na scenę. Przytulić i kopa, to był ideał i recepta ojca Tomasza Pawłowskiego na duszpasterstwo akademickie. Przytulić, a potem kopa w kierunku samodzielności. I dzisiaj wiem, że otrzymałem coś najwspanialszego, co od Ciebie otrzymać mogłem. Przeciąłem pępowinę. Żyję swoim własnym życiem. Nikomu nie zazdroszczę, ani się nie porównuję. Nie żyję z odbicia. Nie potrzebuję ofiary, aby z niej czerpać życie i siebie zobaczyć czy dowartościować. Dziękuję Ci, Tadeuszu."

Krystyna Czerni

KRYSTYNA CZERNI, ur. 1957, historyk sztuki, publikowała m. in. w „Res Publice", „Kontakcie", „W drodze", „Odrze", „Znaku". W 1992 roku ukazały się jej rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim *Nie tylko o sztuce* (Wrocław).

SUMMARY

The March issue of "Znak" treats of the condition of European culture, the danger of it being severed from its religious roots, and a search for ways of Christian inculturation toward the end of the Enlightenment era. These themes are all present already in the opening essay by Sergiusz Awierincew *The Future of European Christianity* and an editorial discussion held among Anna Gałdowa, Władysław Stróżewski, Karol Tarnowski, F. Józef Tischner, Stefan Wilkanowicz and Adam Żak SJ. Blandine Chelini–Pont depicts a vision of Europe as elaborated by John Paul II. Stefan Swieżawski and Jan Andrzej Kłoczowski OP wonder what both Europe and Christianity will look like in the oncoming century; Stefan Wilkanowicz analyzes various trends in European education. Hanna Malewska was the founder and, for a long time, the editor–in–chief of our monthly; we now publish her letters to S. Teresa Landa, which give us an opportunity to have a closer look at her mind, spirit, and personality. Then Leszek Kołakowski discusses the Pope's latest work.

In the latter part of the issue Ewa Bieńkowska enters readers into the spiritual aura of Venice, Jacek Filek reflects on the paradox of death, whereas Wacław Hryniewicz OMI proceeds with his ponderings upon the meaning of salvation.

The book review section includes the following publications:

– *Dilemmas of Our Times* by Jacek Salij OP (Cezary Ritter)

– *Existence and Meaning* by Władysław Stróżewski (Karol Tarnowski)

– *Consciousness Explained* by Daniel C. Dennett (Bishop Józef Życiński)

– *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katolischen Kirche* by Alfred Läpple (F. Tadeusz Panuś)

– *L'irrévérence. Essai sur l'esprit europeen* by Chantal Millon–Delsol (Czesław Porębski)

– *The Youth and the Calling of Father Roman Szeptycki* by his mother Zofia Szeptycka (Andrzej A. Zięba).

In the correspondence section F. Jan Zając writes about his priestly work in the Ukraine, Geneviève Pasquier presents glimpses from the life of French Catholics, whereas Andrzej Pieńkos recalls the last–year celebration on the occassion of Poussin's 400th birthday in Paris. Piotr Kosiewski and Małgorzata Kitowska–Łysiak draw our attention to two painting exhibitions: Jarosław Modzelewski's and Grzegorz Bednarski's respectively. Finally Krystyna Czerni in her review of periodicals takes up the subject of education and upbringing.

SOMMAIRE

Dans quel état se trouve la culture européenne? Ne se détache-t-elle pas de ses racines spirituelles? Dans quelles directions chercher alors les voies de la „réinculturation chrétienne" au crépuscule du Siècle des Lumières? Ces interrogations, au coeur du débat mensuel de la rédaction (auquel ont pris part: Anna Gałdowa, Władysław Stróżewski, Karol Tarnowski, Józef Tischner, Stefan Wilkanowicz, Adam Żak SJ) forment la trame de ce cahier du mois de mars, introduit par l'essai de Serge Avierincev *L'avenir du christianisme en Europe*. Blandine Chelini–Pont présente ensuite la vision de l'Europe préconisée par Jean–Paul II. Quant aux futures formes de la culture et du christianisme dans l'Europe du XXI^{ème} siècle, Stefan Swieżawski et Jan A. Kłoczowski OP en font les pronostics, que viennent compléter les vues de Stefan Wilkanowicz sur l'éducation des jeunes Européens de l'an 2000. La correspondance de Hanna Malewska avec s. Teresa Landy dévoile la spiritualité de la fondatrice de Znak et, de longues années durant, sa rédactrice en chef. Par ailleurs, Leszek Kołakowski propose sa lecture du dernier livre de Jean–Paul II.

La seconde partie du cahier comprend l'esquisse spirituelle du paysage vénitien d'Ewa Bieńkowska, les pensées de Jacek Filek sur le paradoxe de la mort, et celles de Wacław Hryniewicz OMI sur le sens du salut.

Les recensions suivantes ont été faites:

– Jacek Salij OP, *Dylematy naszych czasów* (*Les dilemmes de notre époque*), par Cezary Ritter,

– Władysław Stróżewski, *Istnienie i sens* (*Existence et sens*), par Karol Tarnowski,

– Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, par Mgr Józef Życiński,

– Chantal Milon–Delsol, *L'irrévérence. Essai sur l'esprit européen*, par Czesław Porębski,

– Alfred Läpple, *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katolischen Kirche*, par l'abbé Tadeusz Panuś,

– Zofia Szeptycka, *Młodość i powołanie Romana Szeptyckiego* (*Jeunesse et vocation de Roman Szeptycki*), par Andrzej A. Zięba.

Sont parvenues à la rédaction les correspondances de l'abbé Jan Zając sur la pastorale en Ukraine, de Geneviève Pasquier sur la vie des catholiques français, d'Andrzej Pieńkos sur la célébration à Paris du quatrième centenaire de la naissance de Poussin. A noter également deux expositions de peinture: de Jarosław Modzelewski, relatée par Piotr Kosiewski, et de Grzegorz Bednarski, par Małgorzata Kitowska–Łysiak. Dans sa revue de la presse, Krystyna Czerni a relevé les articles relatifs au problème de l'éducation.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA „ZNAK"

I. PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty całorocznej w 1995 r. wynosi 48 zł. Wpłaty przyjmuje Administracja Miesięcznika „Znak", 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 5$, prenumerata roczna za 1995 r. – 60$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 9$, Ameryka i Azja – 18$, Australia – 37$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110.
Dla adresatów z Europy Wsch. istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ PRZEDSIĘBIORSTWO KOLPORTAŻOWO-HANDLOWE „RUCH"

I. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w III kwartale 1995 r. wynosi 12 (120 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za III kwartał 1995 r. wynosi 24 (240 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak, Kraków ul. Kościuszki 37.

ISSN 0044–488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 4 (40 000).–
w prenumeracie zł 3,5 (35 000).–

Uwaga! Cena prenumeraty całorocznej w 1995 roku wynosi 48 (480 000) zł.

ZAPOWIEDZI
NA PIERWSZE PÓŁROCZE 1995



styczeń	**nr 476**	*Chrześcijaństwo a buddyzm*
luty	**nr 477**	*Bóg ateistów*
marzec	**nr 478**	*Przyszłość chrześcijaństwa w Europie*
kwiecień	**nr 479**	*Sztuka a moralność*
maj	**nr 480**	*Pamięć o naszym wieku*
czerwiec	**nr 481**	*Nonsensy filozofii*



TEMATY NUMERÓW W DRUGIM PÓŁROCZU 1995:

*Filozofia sztucznej inteligencji * Dziedzictwo baroku * O języku religijnym * Dziedzictwo pozytywizmu * O odpowiedzialności*