

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

## POLSKA – UKRAINA

DYSKUSJA O KULTURZE UKRAIŃSKIEJ

SPOTKANIE BISKUPÓW POLSKICH I UKRAIŃSKICH

UKRAINA MIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM

PAPIESKA KATECHEZA W POLSCE –  
KRAJU MISYJNYM

KRAKÓW

ROK XL

KWIECIEŃ (4)

1988

395

## **W NUMERZE:**

Otwierająca niniejszy numer dyskusja odbyła się w naszej redakcji przed czterema laty; zorganizowaliśmy ją z myślą o specjalnym, monograficznym numerze poświęconym kontaktom polsko-ukraińskim na przestrzeni wieków i ukraińskiej kulturze, analogicznym do wcześniejszego numeru „żydowskiego”. Ingerencja Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk uniemożliwiła wówczas jego wydanie, niektóre z przygotowanych tekstów ukazały się w kolejnych trzech zeszytach „Znaku” (360—361, 365, 367). inne powróciły do redakcyjnych teczek. Dziś, w roku tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej publikujemy dwa spośród materiałów wtedy zatrzymanych: wspomnianą dyskusję oraz esej niezującego już emigracyjnego historyka ukraińskiego, Iwana Łysiaka-Rudnyckiego, „Ukraina między Wschodem a Zachodem”. Publikujemy również część przemówień, wygłoszonych przez kardynałów Myrosława Lubacziwskiego i Józefa Glempa podczas niedawnych rzymskich spotkań biskupów polskich i ukraińskich — spotkania te stały się wymownym znakiem przemian, jakie dokonały się w stosunkach między naszymi narodami w ciągu ostatnich lat.



W ubiegłym roku minęła 1200 rocznica drugiego soboru nicejskiego, którego postanowienia przywróciły w Kościele kult obrazów, określając zarazem jego teologiczne podstawy. Artykuł ks. Jana Kracika wszechstronnie kreśli historyczne i teologiczne tło długotrwałego i krwawego często sporu między zwolennikami i przeciwnikami kultu obrazów, pokazując dalekosiężne konsekwencje soborowych orzeczeń, z których do dziś czerpiemy.



Księga Koheleta czyli Eklezjasty, jedna z najbardziej tajemniczych i najtrudniejszych do zinterpretowania ksiąg Starego Testamentu jest przedmiotem szkicu ks. Janusza Frankowskiego: Na jej przykładzie pokazuje on zaskakującą szerokość spojrzenia Pisma Świętego, w którym znalazły swój wyraz także i bardzo z pozoru nieortodoksyjne postawy i drogi.

KRAKÓW  
ROK XL  
NR 395 (4)  
KWIECIEŃ 1988

## TREŚĆ ZESZYTU

- 3 BOGACTWO KULTURY POGRANICZA  
DYSKUSJA O KULTURZE UKRAIŃSKIEJ  
Stefan Wilkanowicz, Ryszard Łużny, Juliusz Zychowicz,  
Włodzimierz Mokry, Andrzej Vincenz, Marian Jurkowski,  
Tadeusz Chrzanowski, Tadeusz Żychiewicz.
- 28 Nota od redakcji
- PRZED TYSIĄCLECIEM CHRZTU RUSI  
RZYMSKIE SPOTKANIA BISKUPÓW POLSKICH  
I UKRAIŃSKICH
- 29 Kard. Józef Glemp  
PRZEMÓWIENIE PODCZAS SPOTKANIA  
W KOLEGIUM POLSKIM
- 32 Kard. Myrosław Lubacziwskyj  
PRZEMÓWIENIE PODCZAS SPOTKANIA  
W KOLEGIUM ŚW. JOZAFATA
- 36 Kard. Józef Glemp  
PRZEMÓWIENIE PODCZAS SPOTKANIA  
W KOLEGIUM ŚW. JOZAFATA
- 38 Iwan Łysiak-Rudnyckij  
UKRAINA MIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM
- 48 Jan Kracik  
CENA ZWYCIĘSTWA IKONY  
W 1200 – LECIE DRUGIEGO SOBORU NICEJSKIEGO



- 63 Ks. Janusz Frankowski  
PROBLEM KSIĘGI KOHELETA
- 71 PAPIESKA KATECHEZA W POLSCE – KRAJU MISYJNYM  
Z ks. Januszem Żyźniewskim rozmawia Jan Grosfeld

TEMATY I REFLEKSJE

- 78 Marek Strzała  
FETYSZ I DEMON

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

- 82 Krzysztof Śliwiński  
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 88 Andrzej Stanisław Kowalczyk  
PAMIĘTNIKI ARCYBISKUPA FELIŃSKIEGO
- 93 Krzysztof Biedrzycki  
DEDAL NA TROPACH PANA BOGA
- 97 Tomasz Schoen  
"TRZY RAZY TAK"
- 102 Antoni Hoffman  
DYLEMAT EKOLOGA – EKOLOGISTY
- 109 Jarosław Gowin  
PRZEGLĄD FILOZOFICZNY  
FILOZOFIA AMERYKAŃSKIEGO NEOKONSERWATYZMU

JEDENASTA WIECZOREM...

- 115 S. Małgorzata Borkowska  
SIOSTRY KONSTANCJI MODLITWA DO CHRYSTUSA  
RADOSNEGO
- 117 Sommaire
- 118 Książki nadesłane



## BOGACTWO KULTURY POGRANICZA

### DYSKUSJA O KULTURZE UKRAIŃSKIEJ

STEFAN WILKANOWICZ:

Podjmując temat stosunków polsko–ukraińskich zdajemy sobie sprawę zarówno z jego znaczenia jak też i z trudności. Ale musimy go podjąć – nie można ani chować głowy w piasek i udawać, że nie ma sprawy, ani też czekać aż wymrą wszyscy, dla których nie jest on jedynie historią lub problemem naukowym. Żyliśmy, żyjemy i będziemy żyli obok siebie. Mamy obciążone sumienia – jak i w jakim stopniu? – Bóg to jeden naprawdę wie, a my powinniśmy się starać wiedzieć choć częściowo. Nasze wzajemne związki są tak zawiłe i tak emocjonalnie zabarwione, że doprawdy trudno się przebić przez gąszcz spraw, poprzegradzany ponadto wysokimi płotami stereotypów. A równocześnie nosimy w sobie, często nieświadome, wartości i tęsknoty przejęte od partnera. Nigdy nie byłem dalej na wschód niż w Przemyślu (wyjawszy Daleki Wschód) ale doskonale czuję, że gdyby z kultury polskiej wypreparować wątki ukraińskie, to byłaby ona czymś innym i ja sam miałbym zapewne identyfikacyjne trudności. A przecież chodzi o to, żeby ten dialog kultur trwał, żeby był świadomie, z głową rozwijany.

Najpierw jednak trzeba wypełniać luki poznawcze i wyzwalać się spod władzy schematów. Stąd zaproszenie na tę rozmowę, którą traktujemy jako swobodną wymianę myśli na temat wartości kultury ukraińskiej, jej źródeł i perspektyw. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że w ciągu godziny czy dwóch możemy raczej pokomplikować problemy, mniej je wyjaśnić – ale i to dobre. W jakimś stopniu będzie to zawsze oczyszczenie terenu z uprzedzeń i sądów zbyt uproszczonych, a zatem niesprawiedliwych. A także okazja do dowiedzenia się czegoś, może zachętą do kontynuowania wymiany myśli.

Kulturę rozumiem szeroko, z uwzględnieniem całokształtu życia społecznego, nie ograniczając jej do literatury i sztuki. Jej walorów nie mierzymy jedynie ilością przekładów, wystaw i nagród, ale chcemy dostrzegać także np. wartości obyczajów i instytucji życia gospodarczego. Dlatego możemy mówić o wszystkich jej profilach i aspektach, a zwłaszcza o tych najmniej znanych, najbardziej odbiegających od potocznych opinii.

Dziękujemy za przybycie i prosimy o opinie – lub wyznania.

**RYSZARD ŁUŻNY:**

Proszę Państwa, to, że ma się mówić o kulturze ukraińskiej w Polsce właśnie, posiada wymiar szczególny; to nie jest tak, jakbyśmy chcieli sobie uciąć rozmowę na temat jakiegokolwiek europejskiej kultury narodowej – skandynawskiej np. czy innej. Mówiąc o sprawach kultury ukraińskiej w Polsce od razu aktualizujemy sobie historię: i tę wielką Historię, pisaną z dużej litery, i tę małą historię, historię rodzinną, opartą na wspomnieniach własnych czy ludzi najbliższych. Tak niestety czy też może na szczęście jest, że kiedy o sprawach ukraińskich mówią Polacy, to mówią najczęściej bardzo specjalnie, bardzo osobiście i bardzo stronniczo – w jedną lub drugą stronę. Dlatego i nasza rozmowa będzie miała coś z owego zaangażowania i stronniczości.

Sprawa następna: mamy się zastanowić na potrzebą i możliwościami odświeżania kultury ukraińskiej. Dla niektórych ludzi czy grup w Polsce są to sprawy oczywiste – dla tych, którzy czy to ze względów profesjonalnych, czy z racji pochodzenia do dzisiaj nimi żyją. Równocześnie jednak jesteśmy często świadkami olbrzymiej ignorancji, niewiedzy, uprzedzeń, fobii, niechęci czy nawet nienawiści. Stykamy się z tym w chwilach, gdy w rozmowie, czasem nawet w naukowej dyskusji, pojawiają się sprawy ukraińskie. Nie trzeba się wiele nad tym rozwodzić: są to rzeczy znane. Dlatego właśnie wszelka refleksja na tematy ukraińskie będzie zawsze refleksją na tematy ukraińsko-polskie i rozmowy takie nigdy nie będą miały charakteru czysto akademickiego, celów czysto poznawczych; zawsze bogatsze będą o wymiar praktyczny. Ten wzgląd także musimy mieć na uwadze.

**JULIUSZ ZYCHOWICZ:**

Z dwóch zadań, które p. Wilkanowicz wyróżnił, tj. poznania i "oczyszczania terenu", w problemie, którym zajmujemy się dziś, szczególną rolę odgrywa ten drugi. Godna uznania jest odwaga redakcji "Znaku", który od numeru "żydowskiego", a więc od tematyki, która właściwie jest tematyką w naszej historii zamkniętą i która w znacznej części społeczeństwa – choć nie u wszystkich – nie budzi już emocjonalnych poruszeń, zdecydowała się przejść do tematu, który określić by można jako "najbardziej gorący". Grozi przy jego omawianiu ogromna ilość raf; wymienię dwie z nich. Jedną jest potraktowanie tematu właśnie tak, jakby się mówiło o kulturze np. normandzkiej czy portugalskiej; takie głosy pojawiają się od czasu do czasu w polskiej prasie literackiej i właściwie dla tego, o co nam tutaj głównie chodzi, mają znaczenie minimalne. Myślę, że tej rafa powinniśmy uniknąć. Z drugiej strony istnieje rafa, polegająca na bardzo żywym, emocjonalnym



nastawieniu do problemu ukraińskiego znacznej części polskiego społeczeństwa. Wyostrzyłbym jeszcze to, co powiedział prof. Łużny; pokutuje wciąż tu i ówdzie, zwłaszcza wśród ludzi starszego pokolenia, przekonanie, że Ukraińcy jako naród po prostu nie istnieją – są wymysłem Austriaków rodem z roku 1918, kiedy to rozpadająca się monarchia habsburska, pragnąc przynajmniej zostawić po sobie trochę zamętu i nieładu, uzbroiła Ukraińców i oddała Lwów w ich ręce. Tę rałę trzeba także mieć na uwadze, choć trudno z tak oczywiście błędnym poglądem wprost polemizować. Warto by może jednak sięgnąć do literatury XIX wieku i zestawić różne, polskie i ukraińskie głosy, próbujące znaleźć *modus vivendi*. Wybór takich głosów wskazywałby na możliwe kierunki porozumienia, a z drugiej strony uświadamiał ciągłość tej problematyki w polskiej tradycji.

### WŁODZIMIERZ MOKRY:

Czuję treść, reprezentuję bowiem niejako obie kultury: ukraińską i polską. Szkoda, że nie mogli przybyć i nie przedstawią własnego punktu widzenia tych spraw zapraszani przez redakcję doc. Stefan Kozak i prof. Michał Łesiów, którzy w Krakowie, w podobnych spotkaniach chętnie uczestniczą. Kraków ze swą bogatą, oryginalną i urozmaiconą kulturą, której humanizm wynika z symbiozy wielu kultur wzajemnie się inspirowanych i dopełniających, od dawna przyciąga ludzi dwu – czy wielokulturowych. Atmosfera tego miasta sprzyja otwartej i szczerzej wymianie poglądów, pracy twórczej i badaniom naukowym, w tym także poznawaniu kultury ukraińskiej. Są tu przecież dość liczne, odwieczne, choć często zapomniane i szerszym kręgom społeczeństwa nieznanne ślady twórczości artystycznej (głównie malarskiej i literackiej) oraz działalności naukowej i kulturalnej przedstawicieli kultury ukraińskiej. O ukrainistycznych zainteresowaniach środowiska krakowskiego w wąskim gronie profesjonalistów, głównie sławistów mówiono np. podczas sesji naukowej zorganizowanej przez krakowski oddział PAN w 1981 roku, o czym można przeczytać m. in. w "Ruchu Literackim" 1983 nr 3–4.

Sądzę więc, iż nasza rozmowa, odbywająca się przy ulicy Siennej, łączącej krakowski Rynek Duży z Rynkiem Małym, nie jest przypadkowa. Nie jest też przypadkiem, że osiadłem w Krakowie i zająłem się badaniem kultury i piśmiennictwa ukraińskiego i polsko-ukraińskich stosunków literackich, nie ukrywając przy tym swojego ukraińskiego pochodzenia, jak czyni to znaczna większość owych "reliktów po Rzeczypospolitej I i II", bo tak można mieszkających dziś w Polsce Ukraińców – podobnie jak i Litwinów czy Białorusinów – nazwać.

Spodziewałem się, iż gdzie jak gdzie, ale w Krakowie powinno się zna-



leżć miejsce dla ludzi dwu- czy wielojęzycznych i wielokulturowych, pragnących kultywować także i swoje ojczyste tradycje. Jednakże i w tym mieście jest wiele uprzedzeń i pretensji do Ukraińców, o czym już wspominali pan prof. Łużny i pan Juliusz Zychowicz. W moim odczuciu uprzedzenia te wynikają zarówno z nieprzewyciężonych wciąż przeżyć osobistych z czasów ostatniej wojny (co jest zrozumiałe), jak i funkcjonowania o Ukraińcach mitów i negatywnych stereotypów, przyczyn żywotności, których upatrywać należy przede wszystkim w braku elementarnej wiedzy z dziejów wspólnych polsko-ukraińskich stosunków i konfliktów oraz braku refleksji nad ich przyczynami. Przekonałem się o tym nie raz i nie dwa w czasie różnorodnych spotkań i dyskusji na te tematy. Rozmowy takie jakoś się toczą, póki dotyczą zamierchłej przeszłości czy kwestii drugorzędnych, dotyczących folkloru ukraińskiego, "dumek", czy wyszywanek. Jeżeli jednak zostanie poruszona np. nurtująca od wielu pokoleń i wciąż powracająca przy różnych okazjach sprawa Lwowa, wówczas temperatura rozmowy natychmiast się podnosi, a emocje przesłaniają fakty, (...).

Dobrze jednak, że ów proces "oczyszczania terenu" i przełamywania wszelkich barier drogą dyskusji nad sprawami wciąż drażliwymi i kontrowersyjnymi zaczął się w Krakowie. W dodatku ten rachunek sumień rozpoczynamy w przeddzień millenium chrztu Rusinów w Kijowie, co wręcz zobowiązuje do głębszego zastanowienia się nad aktualnym stosunkiem Polaków do Ukrainy i Ukraińców oraz Ukraińców do Polski i Polaków, a także do poddania ponownej ocenie tych faktów i wydarzeń, których współuczestnikami i współtwórcami na przestrzeni wieków byli Polacy i Ukraińcy.

Przystępując do tak ważnej refleksji należy – jak sądzę – sięgnąć ku narodzinom chrześcijańskiej kultury ukraińskiej i objąć myślą całe tysiąc lat jej rozwoju. Chciałbym w kilku zdaniach powiedzieć o sprawach dotyczących charakteru i dróg rozwojowych kultury, a zwłaszcza piśmiennictwa ukraińskiego, a także roli Ukrainy jako pomostu między różnymi kulturami.

Przypomnę zatem, że początki piśmiennictwa ukraińskiego sięgają końca wieku X i łączą się ściśle z procesem chrystianizacji Rusi Kijowskiej. Mimo niezwykle trudnych warunków historyczno-politycznych, w jakich żyli Ukraińcy, kultura i piśmiennictwo ukraińskie rozwijało się w sposób ciągły od roku 988. Trzeba także pamiętać o tym, iż piśmiennictwo na Rusi Kijowskiej nie było kontynuacją literackiej tradycji ustnej. Sztuki pisania uczyli się Rusini za pośrednictwem Bułgarów, wykorzystując dokonane dla nich i przez nich przekłady Pisma Świętego i literatury bizantyńskiej z języka greckiego na język choć nie rodzimy to jednak słowiański, starobułgarski, dzięki czemu pierwiastki wciąż rozwijającej się rodzimej tradycji ustnej



przenikały do nowopowstającej literatury uczonej, nadając jej swojski i oryginalny charakter. Rusini epoki państwa kijowskiego przejęli wiele wzorów bizantyjskich, ale nie były to zwykłe kopie dzieł greckich.

Zarzuca się czasami kulturze bizantyjskiej, że jest statyczna, dekoratywna, że forma przeważa w niej nad treścią, że przeładowana jest retoryką i biblijnym obrazowaniem, schematyczna i podporządkowana ścisłym kanonom kompozycyjnym, tak w sztukach plastycznych jak w piśmiennictwie. Wszystko to, jak wiemy wynikało między innymi z pozycji cesarza w państwie bizantyjskim, który nie tylko wytyczał kierunki jego polityki, ale nadawał także ton kulturze, przede wszystkim religijnej, jako namiestnik Boga na ziemi. Mówię o tym dlatego, by podkreślić, że państwo Rusi Kijowskiej wypracowało nieco inne formy sprawowania władzy. Nie była to odmiana teokracji bizantyjskiej. Kultura ukraińska przejęła wiele form kultury bizantyjskiej, zarówno w dziedzinie budownictwa sakralnego i malarstwa, jak i piśmiennictwa, nie przyjął się jednak na Rusi cesaropapizm. Miał on swoją wersję później w państwie carów, w Moskwie. Na Ukrainie, w dawnej Rusi Kijowskiej były zawsze tendencje do uniezależnienia się najpierw od Bizancjum, a potem od metropolii moskiewskiej, co z takim powodzeniem udało się osiągnąć w wieku XVII Piotrowi Mohyle. Już w wieku XI pierwszego metropolitę wywodzącego się spośród Rusinów, Hłariona, który dzięki swemu pochodzeniu predestynowany był niejako do przełamywania zastanych schematów. Pozostał po nim piękny poemat, pierwszy tych rozmiarów w spuściźnie słowiańskiej – *Słowo o prawie i łasce*. Tenże Hłarion był kimś w rodzaju doradcy Jarosława Mądrego, trudno powiedzieć, by był przez niego zdominowany i zniewolony. Istotne jest także, że Ukraina znajdowała się wówczas w sferze wpływów skandynawskich, łacińsko-polskich i orientalnych. Polsko-ruskie małżeństwa rodów książęcych na pewno coś do miejscowej tradycji wносиły. Chciałbym się jednak zatrzymać na wpływach skandynawskich, bo miały one duże znaczenie dla charakteru, jaki zaczęło przyjmować piśmiennictwo Rusi Kijowskiej. Przejęło ono przede wszystkim charakterystyczną dla literatury skandynawskiej aliterację, rytmikę języka, a także pewne wątki, by wymienić chociażby włączoną do *Powieści lat minionych* *Legendę o śmierci Olega*. To wewnętrzne zrytmizowanie języka przejął i przetopił w swych wspaniałych kazaniach poetyckich Kyryło Turowski. Odkrywamy w tych zabytkach także inne znamiona wpływów skandynawskich, zwłaszcza skandynawskich sag: tendencję do przedstawiania wydarzeń w formie rozmowy osób, do ujęcia dialogowego; można to znaleźć choćby we wspomnianych kazaniach Turowskiego, czy w *Słowie Adama do Łazarza w piekle*, będącego czymś w rodzaju poetyckiego dramatu.



Rusini stykają się też twarzą w twarz z plemionami mongolskimi, z Tatarami, przed którymi musieli się bronić, mogli jednak przy tym podpatrywać ich sztukę wojenną, choćby do perfekcji rozwiniętą umiejętność jazdy konnej. To, że potem symbolem, ucieleśnieniem niemal Ukrainy stanie się Kozak na koniu, jest także rezultatem wpływu – wpływu Orientu. Dotyczy to także słownictwa, czy pewnych zachowań. Przejęcie ich odbywa się dzięki zderzeniu, konfrontacji z kulturami Wschodu, i niekoniecznie musiała to być kalka; czasem jest to inspiracja, twórczo następnie rozwinięta. Gdybyśmy przeczytali niedostępną na razie w przekładzie polskim historyczną powieść Romana Iwanyczuka *Małwy*, przedstawiającą problem kozacki od strony turecko-tatarskiej, wpływy Orientu ukazałyby się nam w całym ich zaskakującym czasem bogactwie.

#### ANDRZEJ VINCENZ:

Chciałbym dorzucić coś do dwóch, poruszonych przez przedmówcę punktów. Pan Włodzimierz mówił, że jest człowiekiem dwóch kultur; otóż w tym gronie, spośród osób, które znam, widzę – siebie w to wliczając – trzy osoby, które też są ludźmi dwóch kultur. Jeśli ktoś urodził się pod Stanisławowem czy we Lwowie – je zresztą we Lwowie urodziłem się przypadkiem, wychowałem się na Huculszczyźnie – to z natury rzeczy jest człowiekiem dwóch kultur; jeśli ktoś miał nianię Hucułkę, to jego przynajmniej drugim językiem był ukraiński w formie dialektu. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że jeśli ktoś jest Ukraińcem kultury polskiej, to jest to co innego, niż bycie "Polakiem kultury ukraińskiej" w takim znaczeniu, w jakim ja nim jestem. Widzę takich Ukraińców dwóch kultur wielu: ot chociażby Łazarza Baranowicza, arcybiskupa czernihowskiego i politycznego entuzjasty łączności z Moskwą, poprzez Wacława Lipińskiego, szlachcica polskiego i pisarza ukraińskiego, po takich moich przyjaciół w Harvardzie, jak Omeljan Pricak, z którym mówiłem zawsze po polsku, czy Ihor Szewczenko, który mówi po polsku z akcentem warszawskim, bo urodzony jest w Radości pod Warszawą a wychowany w Warszawie. Ta dwukulturowość wydaje mi się bardzo ważnym tematem.

Mówiąc o piśmiennictwie Rusi Kijowskiej – bo niezależnie od tego, że stoi ono także u początków literatury rosyjskiej, było piśmiennictwem Kijowa właśnie – i przybliżając polskim czytelnikom niezwykle ciekawe średniowiecze ukraińskie, podkreślałbym raczej łączność czy podobieństwo między tym średniowieczem a średniowieczem zachodnioeuropejskim, mniej zaś uwagi poświęcał związkom Ukrainy ze stepem czy Tatarami. Kiedy poznamy – choćby z bylin – rycerstwo Włodzimierza, to uderzają



nas analogie z rycerstwem zachodnioeuropejskim. To się zapewne w XIII–XIV wieku skończyło, ale trwało bądź co bądź dwieście-trzysta lat. Warto też uświadomić sobie kontrast ówczesnej wspaniałości Kijowa, który miał wtedy bezpośrednią łączność z Bizancjum, z ubóstwem peryferii Rzymu, jakimi była w tym czasie Polska. Kiedy Krzyżowcy – a była to przecież elita, może nie kulturalna, ale na pewno społeczna elita Zachodu – znaleźli się w XIII wieku w Konstantynopolu, oszołomieni byli wspaniałością tego miasta. Upadek Bizancjum zaczyna się właściwie w XIII wieku, ale jeszcze i w stuleciu następnym przeświadczono ono było o swej kulturalnej wyższości nad Rzymem, i może w jakiejś mierze było to uzasadnione. Na tym tle malowane przez artystów ruskich na zamówienie Jagiełły i Kazimierza Jagiellończyka freski w Lublinie, Wiślicy, Sandomierzu i Krakowie, o których zresztą poza garstką specjalistów mało kto wie, nabierają specjalnego i trochę innego znaczenia.

I jeszcze dwie uwagi może mniej istotne. Od dawna uderza mnie zdumiewająca różnica między bogactwem kultury ludowej ukraińskiej a ubóstwem polskiej. Różnica jest wprost uderzająca – ukraińska kultura ludowa jest, obok rumuńskiej, jedną z najbogatszych w Europie, charakteryzuje ją wielka różnorodność nie tylko pieśni i obrzędów, ale szczególnie też np. bajek ludowych. Myślę, że ma to związek ze stosunkiem Kościoła wschodniego do zastanych na chrystianizowanych terenach tradycji, innym niż stosunek Kościoła rzymskiego, tolerującego jedynie tę tradycję, które znane były ewangelizującym Polskę księżom z Francji czy Włoch; wiele naszych ludowych tradycji przez nich zostało w ogóle zaszczerpionych.

Uwaga druga dotyczy specyficznego bogactwa kultury religijnej, zachowującej odrębność pomimo niewątpliwych polskich wpływów kulturowych i niewątpliwej latynizacji Kościoła unickiego, który od końca XVIII wieku sięgał na wschodzie po Dniepr. Jeśli się ogląda portrety metropolitów unickich końca XVIII wieku, to niczym się oni nie różnią od owych labusiów, prałatów, czy jak ich jeszcze nazywamy, którzy bywali arcybiskupami gnieźnieńskimi rezydującymi w Warszawie. Tymczasem wśród ludu przetrwały tradycyjne bizantyńsko-ruskie prądy i postawy religijne.

#### MARIAN JURKOWSKI:

Śladem niektórych przedmówców zacznę od refleksji osobistej: od moich kontaktów z Ukrainą, jej kulturą i językiem. Zaczęło się to w Kotołomy, mieście, w którym spędziłem całe dzieciństwo łącznie z trzema klasami szkoły podstawowej. Mieszkałem w małej kamieniczce, której właścicielem był Żyd – z jego synem się przyjaźniłem – a druga rodzina, która w



niej mieszkała, była rodziną ukraińską. Nie było żadnych problemów narodowościowych, językowych czy religijnych, żyliśmy jak jedna wspólna rodzina, z tym, że ja lub mój ukraiński kolega musieliśmy w soboty gasić właścicielom światła, otwierać listy itp. Ojciec mój był kolejarzem, jego koleżdy zabierali mnie na wycieczki (najczęściej komunikacją samochodową PKP, bo kolej nie wszędzie docierała), dzięki temu dokładnie poznałem całą Huculszczyznę i jeśli coś z tych pierwszych lat dzieciństwa w mojej pamięci do dzisiaj wyraźnie pozostało to właśnie Huculszczyzna: Żabie z muzeum huculskim, Worochta, także Pokucie – Słoboda Rungurska, Zaleszczyki ze słynnym mostem i tak dalej. Mówię o tym wszystkim dlatego, że miało to później swój ciąg dalszy. Kiedy po wojnie studiowałem w Poznaniu polonistykę, poznałem tam profesora Kuraszkiewicza, i podczas jednej z rozmów zaczęliśmy wspominać okolice, które obaj znaliśmy i odwiedzaliśmy. Niedługo potem otwierano na Uniwersytecie Warszawskim ukrainistykę i właśnie wspomnienia – podkreślam jeszcze raz, zupełnie bezkonfliktowe – z dzieciństwa oraz namowy prof. Kuraszkiewicza spowodowały, że wybrałem ją jako swój drugi fakultet, czego do dziś nie żałuję (byłem zresztą jej pierwszym absolwentem). Był to więc mój drugi, już profesjonalny kontakt z kulturą ukraińską; trzeci – to pięciomiesięczny pobyt na stypendium w Kijowie.

Chciałbym od tych osobistych wspomnień przejść do refleksji nieco ogólniejszych. Mówiono tu o bolesnych sprawach z niedawnej przeszłości – obawiam się, że ich obiektywny osąd może się okazać dziś jeszcze niemożliwy, żyją wciąż ludzie, których one bezpośrednio dotyczyły i trudno o nich mówić zupełnie spokojnie. Można jednak mówić o mostach, i to sięgających w najdawniejszą przeszłość. Wspomniano już o mieszanych polsko-ruskich małżeństwach dynastycznych: wszyscy Piastowie polscy byli skoligaceni z dynastią kijowską, począwszy od Bolesława Chrobrego, który z Kijowa przywiózł sobie nałożnicę (pamiętać trzeba, że było to wówczas zupełnie legalne), nie mówiąc już o tym, że wyprawa kijowska łączyła się z osobą zięcia Bolesława – trudno to wszystko teraz szczegółowo przypominać. W całej naszej historii żyliśmy wspólnie na terenach mieszanych, polska polityka wschodnia dotyczyła właśnie Ukrainy, w związku z tym Ukraina była naturalnym pomostem pomiędzy nami a mongolsko-tatarsko-tureckim i bizantyjsko-muzułmańskim Orientem. Polska wraz z Ukrainą tworzą dwie części tego samego mostu między Orientem a Zachodem. Obie kultury są według mnie kulturami przejściowymi, kulturami pogranicza.

Skąd się bierze fascynacja Ukrainą, jej kulturą, językiem, folklorem, pieśnią i obrzędem religijnym (a taka fascynacja w polskiej kulturze niewątpliwie jest obecna)? Jakie rezultaty tych fascynacji znaleźć możemy w



polskiej kulturze a ściślej w literaturze? Już w XVI i XVII wieku pojawia się tam rozbudowana tematyka ukraińska: wszystkie *Roksolanki* i Zimorowice, nawet Klonowic, nie mówiąc o Biernacie z Lublina czy innych pisarzach. Zupełnie inna fascynacja znamionuje epokę romantyzmu – jest to fascynacja pogłębiona, oparta o poczucie duchowych związków. Przykładem jest nie tylko "szkoła ukraińska" z Malczewskim, Goszczyńskim czy Zaleskim na czele, również Słowacki ma swój wyraźnie określony stosunek do Ukrainy, także i Mickiewicz, choć pochodził z Litwy. Przypomnieć też trzeba mit i obraz Wernyhory będący znakiem wagi tych związków – postać ukraińskiego lirnika staje się symbolem wyzwolenia. Mamy więc do czego, w sensie pozytywnym, nawiązywać: do tych polsko-ukraińskich tradycji, gdzie wzajemne wpływy pozostawiły niepowtarzalne ślady. Weźmy choćby geografiię piśmiennictwa polskiego, myślę o miejscu urodzenia czy pobytu pisarzy oraz tematyce ich dzieł: okaże się, że chyba 80 procent liczących się polskich pisarzy wywodzi się z szeroko pojętych kresów – na jakości ich dzieł zaważyło pewnie i owo krzyżowanie się kultur.

Także język ukraiński pozostawił w języku polskim wyraźne ślady. U Słowackiego znalazłem ponad dwieście wyrazów wywodzących się z języka ukraińskiego, z czego sto jest neologizmami samego Słowackiego utworzonymi w oparciu o ten język! Nie analizowałem wszystkich utworów Słowackiego i problem wymaga dokładniejszego zbadania, można jednak stwierdzić, że sam Słowacki wprowadził do języka polskiego cały szereg ukrajinizmów. W listach Sobieskiego do Marysienki – tych niepełnych, wydanych przez Kukulskiego, obejmujących tylko ok. 2/3 całości tekstu – ponad 80 wyrazów pochodzi z tego języka. Sam Sobieski zresztą znał ukraiński i z Marysienką w Jaworowie śpiewali ukraińskie pieśni, o czym z kolei w swoim liście wspomina też Marysienka, we francuskim tekście cytując ukraińskie zwrotki!

Nie zdajemy sobie sprawy, że do dzisiaj około 500 wyrazów w naszym języku – notowanych choćby przez słownik prof. Doroszewskiego – to wyrazy ukraińskie. Wpływowi polskiemu na Ukrainę towarzyszyły wpływy odwrotne. Trzeba przypominać to, co w naszej wspólnej historii było pozytywne i cenne, co nas łączyło, co nie znaczy, by przymykać oczy na rzeczy przykre i tragiczne, o których trzeba powiedzieć, by móc je zamknąć.

#### STEFAN WILKANOWICZ:

Nie chciałybym hamować sztucznie toku rozmowy, byłbym jednak szczęśliwy, gdyby – teraz lub później – każdy z Państwa spróbował odpowiedzieć na pytanie: czego szuka dla siebie w kulturze ukraińskiej i co mu w niej jest szczególnie bliskie?



## ANDRZEJ VINCENZ:

Z przekory dorzuciłbym może, z myślą o przyszłych czytelnikach: czego przeciętny Polak w kulturze ukraińskiej nie szuka, a co mimo wszystko należałoby mu pokazać, zwłaszcza, że o tym nie wie? Dlatego powracam do idei tego, co Niemcy nazywają "Selbstdarstellung"; do potrzeby głosu kogoś, kto niekoniecznie przyznaje się do dwukulturowości, ale kto czuje się po prostu Ukraińcem i zechce napisać o swoim widzeniu rodzimej kultury.

Zaskoczyło mnie to, co pan Marian Jurkowski mówił o fascynacji Ukrainą w dawnej literaturze polskiej. Myślę, że nie można porównywać epoki Biemata z Lublina z romantyzmem; romantyczna fascynacja ma całkiem inny charakter i źródła. Temat ukraiński w literaturze XVI czy XVII wieku widziałbym raczej na płaszczyźnie tego, co do niej wnieśli obywatele wspólnej Rzeczypospolitej. Mamy tu wiele i źródeł i opracowań – choćby wydaną w 1938 roku książkę Antoine Martela o języku polskim na ziemiach ruskich, gdzie jest wyraźnie pokazane jak ci sami pisarze, czy to Baranowicz czy Smotrycki, wprawdzie wspominają o "naszych przodkach sławnych książętach ruskich", równocześnie jednak uważali tych sławnych książąt ruskich za poprzedników królów polskich, czuli się bowiem obywatelami Rzeczypospolitej i tradycja ruska była dla nich t a k ż e tradycją Rzeczypospolitej. Jest to bardzo trudne, bo wśród Ukraińców panuje dość powszechne przekonanie, że jeśli tak się rzecz przedstawia, to się ich po prostu anektuje na rzecz kultury polskiej. Wydaje mi się to jednak przekonaniem stosunkowo późnym, dziewiętnastowiecznym; w XVII wieku na pewno nikt nie uważał, że Rzeczpospolita jest sprawą wyłącznie polską, choćby dlatego, że była tam również Litwa jako równorzędny partner. Oczywiście skoro w końcu XIX wieku Polacy zawłaszczyli sobie pojęcie Rzeczypospolitej tylko dla Polski etnicznej, to reakcją Ukraińców (i Litwinów) było jego odrzucenie. Myślę jednak, że to się prędzej czy później zmieni. W serii "Harvard Ukrainian Studies" znaleźć już można szereg prac, poruszających problemy Rzeczypospolitej, którą zresztą nazywają tam pięknie "Commonwealth", a więc nazwą używaną dla Brytyjskiej Wspólnoty Narodów. Czytałem tam na przykład o jakichś, już XVIII-wiecznych pertraktacjach kozackiej delegacji w Moskwie, w których strona kozacka wysuwała budzące zdumienie kontrahentów postulaty, sugerując, że może się ona na coś tam zgadzać czy nie zgadzać (tak jak wówczas, gdy pertraktowała z Sejmem Rzeczypospolitej). Przedstawiciele Moskwy nie mogli zrozumieć, jak poddany może w ogóle wysuwać takie żądania! Jeszcze w 1654 roku domagali się Kozacy, by im car ugodę zaprzysiągł – a przecież car nie

jest królem polskim, by miał cokolwiek poddanym zaprzysięgać! Ten nurt wydaje mi się w harwardzkich publikacjach coraz silniej obecny.

#### TADEUSZ CHRZANOWSKI:

Czuję się w tym uczonym gronie trochę skonfundowany, gdyż po pierwsze moja znajomość kultury ukraińskiej jest bardzo marginalna i wycinkowa, po drugie zaś zajmuję się sztuką, przed którą p. redaktor Wilkanowicz zdawał się przestrzegać. Niemniej z przestrogi nie skorzystam i o sztuce nieco powiem, zacznę może jednak *pro domo sua* od pewnego wspomnienia. Urodziłem się i po części wychowałem w ziemi bełzkiej, a więc na terytorium, na którym do sześćdziesiątych lat zeszłego stulecia panował zdecydowanie kościół unicki, rozgromiony następnie przez carat, tak, że ja u schyłku II Rzeczypospolitej wzrosłem już w terenie o znacznej mniejszości – czy może, zwłaszcza na wsi, większości – prawosławnej. Żyłem jednak w pewnej izolacji od tej kultury; wynikało to poniekąd z mojego statusu społecznego – byłem "paniczem", a Ukraina to była wieś. Nie przypominam sobie na przykład, abym przed wojną był kiedykolwiek na nabożeństwie w cerkwi: oczywiście na nabożeństwie prawosławnym, bo w cerkwi, przekształconej na kościół katolicki, bywałem stale, była to moja parafia, Szpikołosy – bardzo piękna, drewniana cerkiew, ale już bez ikonostasu i urządzona wedle gustu łaćńskiego. Ale zetknięcia z przejawami kultury ukraińskiej były nieustanne: choćby żenicy wracający z pól i śpiewający ukraińskie pieśni byli czymś niezwykle fascynującym. Kontakt ten ograniczał się jednak do sfery folkloru. Podobnie było z kulturą żydowską, którą poznawałem także tylko poprzez folklor w jego małomiasteczkowym, hrubieszowskim wydaniu. Na tropy kultury ukraińskiej, dość przypadkowe i słabe, zacząłem trafiać w czasie okupacji, kiedy siedziałem na wsi i miałem bardzo dużo czasu; na szczęście była tam spora biblioteka i gmerając w niej natrafiłem – o ile pamiętam, w Bibliotece Warszawskiej – na pierwsze, jakie przeczytałem, tłumaczenia Szewczenki, równocześnie zaś poznawałem romantyczną literaturę polską, która, nie muszę wyjaśniać jak głęboko, tkwiła korzeniami w kulturze ukraińskiej (ileż motywów ukraińskich jest choćby u Słowackiego, który przecież urodził się na Wileńszczyźnie). Później przyszedł okres, kiedy już mogłem bezpośrednio zetknąć się ze sztuką ukraińską, zarówno na terenie Lubelszczyzny, jak i przede wszystkim Podkarpacia, w związku z pracami inwentaryzacyjnymi.

Tu dodam małą gloskę: w początkach grudnia 1983 odbędzie się w Krakowie sesja Stowarzyszenia Historyków Sztuki, której tematem jest "Orient i orientalizm": Orient *tout court*, ale sądząc po programie dotyczyć



ona będzie przede wszystkim Polski i jej związków z Orientem i orientalizmem. Ponieważ zamówiono u mnie na nią referat, zapytałem organizatorów, co z Orientem prawosławnym? Odpowiedzieli mi na to: Nie, nie, my zajmujemy się Orientem w ścisłym rozumieniu (który zresztą wcale nie jest położony na wschód od Polski, tylko na południe z małym odchyleniem ku wschodowi – Turcja, Persja etc.). Na zasadzie *esprit de contradiction* postanowiłem podkreślić w swym referacie, że związki kultury polskiej z Orientem nie mogą zostać należycie zrozumiane, jeśli przeskoczy się to, co znajdowało się między jedną a drugą strefą kulturową. Nie będę powtarzał tego, co zamierzam tam powiedzieć, pragnąłbym natomiast zwrócić uwagę na rzeczy następujące:

1<sup>o</sup> specyficzny typ religijności i odbioru obrazu jako przekaźnika pewnych treści. Mało kto wie, że zwyczaj ubierania obrazu w sukienki jest na Zachodzie właściwie nieznanym – w Hiszpanii ubiera się rzeźby, u nas natomiast zasłania się niemal całkowicie obraz. Zaczyna się to od nimbów, koron, atrybutów, potem dochodzi sukienka, w rezultacie cały obraz jest zakryty; odsłonięte pozostają rzeczy najważniejsze – oczy, zarys twarzy, ręce, stopy, które w wyniku tego procesu przestają odgrywać jakąkolwiek rolę piktoralną, przekształcają się w symbole. Stąd głęboki upadek malarstwa w naszej sztuce baroku, a równocześnie silny bardzo rozkwit sztuki dekoracyjnej, zwłaszcza złotniczej. Zastępowała ona malarstwo, redukując obraz do pewnej wzorzystej, ornamentальной całości, w której pozostawały tylko wymienione przeze mnie symbole, jako przekaźniki kontaktu poprzez obraz z bóstwem. Łączy się z tym całe ogromne zagadnienie, którego nie śniem tu poruszać, nie jestem bowiem w tej dziedzinie specjalistą: zagadnienie mariologii polskiej, tak silnie zakorzenionej we wschodnim typie kultu maryjnego. Pomijam sprawę obrazu częstochowskiego, który wedle ostatnich badań, w swojej obecnej formie – bo nie jest to forma pierwotna, o niej nie da się nic powiedzieć – jest jednak obrazem włoskim (ale obrazem włosko-bizantyńskim, dziełem bizantyzującej szkoły ze środkowych albo południowych Włoch). Proszę jednak zwrócić uwagę na zjawisko tak zwanej polskiej Hodegitrii, a więc ogromnej liczby obrazów Matki Boskiej z Dzieciątkiem na ramieniu w ujęciu popiersiowym, które uchwytnie są od początku wieku XV i towarzyszą sztuce polskiej aż po wiek XVIII. Synod biskupa Szyszko-wskiego, zalecający, aby Matkę Boską malować nie wedle nowych wzorów, ale sięgać po stare, ze wskazaniem Matki Boskiej Częstochowskiej, odegrał tę rolę, że zaczęły się po nim pojawiać liczne kopie Matki Boskiej Częstochowskiej, ale jeszcze liczniejsze – owych Hodegitrii, których prawzoru nie da się jeszcze ustalić. Nie wiadomo, który obraz kultowy był tym obrazem, od którego rodowód typu polskiej Hodegitrii się wywodzi. Można natomiast



z pewnością powiedzieć, że na ów typ złożyły się przede wszystkim bizantyński typ ikonograficzny, nieco przestylizowany według zasad tablicowego malarstwa gotyckiego. Na Zachodzie znajdujemy odpowiedniki jedynie w Italii, będące refleksem bizantynizujących szkół środkowo- i południowo-włoskich. Źródła typu polskiej Hodegitrii próbowano w nauce szukać w Czechach, w wizerunku Matki Boskiej Doudlebskiej, tam jego repliki są jednak bardzo sporadyczne, u nas zaś liczą się dziesiątki, a nawet setki, jeśli wliczyć także spuściznę baroku. Tak więc związki mariologii polskiej z grecko-bizantyńską są niewątpliwe, czego z kolei nie da się chyba powiedzieć o innym ważnym elemencie teologii greckiej, mianowicie pneumatologii, która u nas nie odegrała większej roli.

Chciałem teraz przejść do meritum sprawy. Doskonale rozumiem Ukraińców, ponieważ my mamy podobne urazy i kompleksy, jeżeli chodzi o naszą sztukę i naszą kulturę; wstydzimy się, że byliśmy stroną biorącą z Zachodu. Pamiętam naszą rozpacz, kiedy organizowaliśmy <sup>te</sup> wystawę "Polska-Czechy-Słowacja": okazywało się wciąż, że wszystko braliśmy stamtąd, przynajmniej w średniowieczu, a i później, choć nie bardzo to już było wtedy czeskie, raczej habsburskie. Myślę, że nie ma powodu tego ukrywać. Takie były wówczas historyczne realia; istniały dwa kierunki, napierające na nasze kręgi kulturowe — jeden zachodni, drugi południowy. Kierunek południowy uległ znacznemu zahamowaniu, czy to przez najazd tatarski, czy przez rozpad cesarstwa bizantyńskiego, i powstały w rezultacie pewne próżnie, które trzeba było wypełnić. To, że Ukraińcy byli przez czas dłuższy stroną od kultury polskiej biorącą, nie jest niczym specjalnie uwłaczającym; był to normalny proces zapożyczania wzorów. To natomiast, co się działo poprzez adaptację tych wzorów wedle własnego obyczaju, własnych zamiłowań i własnej tradycji, jest dopiero istotne. O dawnej sztuce polskiej moglibyśmy w gruncie rzeczy mówić jedynie w kategoriach sztuki w Polsce, ponieważ wykonywali ją Włosi, Niemcy i przedstawiciele Bóg wie jakich nacji; także malarze wschodni, ruscy, o czym wspomniał p. Vincenz; pisze o tym w swojej ostatnio wydanej znakomitej monografii kaplicy na Zamku w Lublinie i w innych pracach Anna Różycka-Bryzek.

Podsumowując krótko to, co powiedziałem: myślę, że w przypadku naszych starań o nawiązanie dialogu, Polacy w swoim rozumieniu Orientu adaptowanego przez Polskę nie powinni pomijać całej tej grecko-bizantyńskiej i ruskiej kultury, ponieważ była to niewątpliwie droga pośrednia i znaleźć można na niej wiele z tego, co wzięliśmy stamtąd dla siebie; z drugiej strony zachęcałbym Ukraińców, aby nie obawiali się jasnego spojrzenia na przeszłość swej kultury i trzeźwego analizowania nie tyle tego, że w ogóle coś z Zachodu brali, ile tego, w jaki sposób brali i jaki z tego robili użytek.



## TADEUSZ ŻYCHIEWICZ:

Mówiąc o sprawach ukraińskich sędzę, że nie sposób pominąć kwestii aktualnej sytuacji Cerkwi greckokatolickiej w Polsce. Istnieją u nas 33 (niektórzy twierdzą, że 36) najróżniejsze wspólnoty religijne, i wszystkie one są prawnie zarejestrowane – tak, że nie czyni się przeszkód ani trudności w sprawowaniu kultu, choćby były tak znikome liczebnie, jak np. mormoni. Jedni tylko katolicy obrządku wschodniego, unici, statusu takiego nie mają i praktycznie zależni są całkowicie od dobrej woli ordynariuszy i proboszczów rzymskokatolickich, z którą bywa różnie, choćby już tylko z powodu nieświadomości naszego kleru. Jak wiadomo, po wojnie większość Łemków bieszczadzkich została przesiedlona na obszary północne i północno-zachodnie; bywa, że kiedy zjawia się w tamtejszym skupisku duchowny greckokatolicki legitymując się upoważnieniem Ks. Prymasa do sprawowania liturgii obrządku św. Jana Chryzostoma – proboszcz rzymskokatolicki proszony o udostępnienie świątyni, odmawia, bo nigdy w życiu o niczym takim nie słyszał i jego zdaniem w kościele można się modlić po polsku albo od biedy po łacinie, i wedle rzymskokatolickiego obrządku, nie zaś po rusku i to jeszcze wedle całkiem innej liturgii. I bardzo trudno mu wytłumaczyć, że rzymskokatolicka liturgia nie jest jedyną katolicką liturgią, a każdy ma prawo modlić się po swojemu i we własnym języku. Jeszcze gorzej przedstawia się sprawa w diecezjach południowych, gdzie unici częstokroć na próżno proszą o udostępnienie im świątyni (cerkwi) przez nich samych (lub przez ich dziadów) budowanych celem sprawowania liturgii we własnym ich obrządku, że nie wspomnę już o wypadkach bardziej drastycznych, które również są mi znane. Niejednokrotnie też wywiera się nacisk w kierunku porzucenia obrządku – zapominając, iż dla tych ludzi jest on nierozłączną częścią ich tożsamości plemiennej, tradycji i obyczaju, darzoną przywiązaniem – i dobrą. Są to dla mnie osobiście sprawy zupełnie generalne, z serii abecadła etycznego, za które przychodzi się wstydzić. My, Polacy, ogromnie (i słusznie) nie lubimy, jeśli ktokolwiek próbuje odbierać nam naszą tożsamość, naszą duchowość, nasz sposób wierzenia i nasze modlitwy. Czemuz zatem, mając do czynienia z ludźmi praktycznie bezbronnymi, czynimy dokładnie to właśnie, co wydaje się nam niedopuszczalne w stosunku do nas? W końcu każdy człowiek ma przyrodzone i niepozbawalne prawo do tego, aby modlić się do Boga we własnym języku i własnym obrządku, i wedle swego obyczaju; a nie może tak być, że „jeśli Kalemu ukradną krowę, to bardzo źle, jeśli zaś Kali ukradnie krowę, to bardzo dobrze”. I nie może tak być, aby bardzo jasno sformułowane dekrety soborowe o Kościołach Wschodnich katolickich były ważne dla



Rzymu, gdzie Papież w Sykstyńskim kościele sprawuje liturgię św. Jana Chryzostoma, ale już nie bardzo dla nas. Bo albo jest ten Kościół Powszechny, albo go nie ma. Jeśli jest, to w takim razie warto pamiętać, że "powszechność" nie znaczy "uniformizacja", i to prawem silniejszego. Każdy ma prawo do własnej duchowości i tożsamości.

Druga sprawa, piekielnie trudna do poruszenia, dotyczy niedawnej przeszłości i konfliktów polsko-ukraińskich. Nie ma co skrywać: źle było, a prawdę rzekłszy, to i głupio, gdyż obu poróżnionym stronom żadnego pożytku to nie przyniosło, a szkód wiele. Czas byłby wyczyścić te wszystkie nabolałe sprawy, aby nie zagniwały; wyczyścić choćby przez udokumentowane, obiektywne studia; choćby nawet były bolesne. A potem rzecz zamknąć. Napisałem to już kiedyś z okazji biograficznego studium o O. Wojciechu Baudissie TJ, współodnowicielu Zakonu Bazylikańskiego: groby trzeba szanować i światła na nich palić, lecz soków z grobu ciągnąć nie należy, gdyż nic dobrego z tego wyniknąć nie może. Dla nikogo. Jestem Polakiem z pogranicza i rachunki krzywd są mi znane. W sumie globalnej są one wszakże nieporównanie niższe, aniżeli np. rachunki polsko-niemieckie. Jeśli chodzi o te ostatnie, to jakoś stać nas było, aby w pewnej chwili powiedzieć: "przebaczamy i prosimy o przebaczenie". I jeśli palimy ogień na grobach, to przecież nie po to, aby *ad infinitum* splatać łańcuchy nienawiści, lecz po to, aby się ta zła i głupia rzecz nigdy nie powtórzyła. Historia jest po to, aby wyciągać z niej rozumne wnioski ku obopólnemu pożytkowi, tak sądzę.

Wracając zaś do tego, co moi poprzednicy mówili o wzajemnych związkach kultur ukraińskiej i polskiej, chciałbym poprzeć Tadeusza Chrzanowskiego – myślę, że sztuka ukraińska jest tematem bardzo ważnym. Choćby architektura: w pierwszych wiekach Rusi Kijowskiej szła z Bizancjum (przykładem-Sobór św. Zofii w Kijowie), ale gdzieś od końca XVI wieku, przez wieki XVII i XVIII zauważyć w niej można wyraźne przenikanie się wpływów zachodnich i wschodnich. Zawsze była to architektura cerkiewna, bo istniał cerkiewny kanon, ale architektura, jakiej w Rosji się nie widzi; kopuły ukraińskich cerkwi bardziej są, prawdę rzekłszy, podobne do barokowych hełmów niż do rosyjskich bań. To samo jest w malarstwie. No i literatura – toć i metropolita Mohyła, Wołoch zakochany w Ukrainie, i Smotrzycki, który się na Podolu rodził, a zwano go Cyceronem polskim – przecież oni śliczni pisali po polsku! Należą na pewno do literatury ukraińskiej, ale równocześnie i do literatury polskiej.

Na koniec chciałbym jeszcze przypomnieć śliczną książeczkę pana Beauplan, Francuza, który w XVII wieku wędrował po Ukrainie i odnotował mnóstwo ciekawych szczegółów obyczajowych – może warto by z nią było czytelnika "Znaku" bliżej poznać?



**ANDRZEJ VINCENZ:**

Mówili Panowie o niedawnej, tragicznej przeszłości i o potrzebie oczyszczenia ran; boję się trochę tego oczyszczania ran, bo łączy się ono zawsze z ich rozdrapywaniem. Czy nie lepiej dać im jeszcze dwadzieścia lat na zaschnięcie i zagojenie się?

**TADEUSZ ŻYCHIEWICZ:**

Myszę, że można i trzeba to odpowiednio wyważyć. Za przykład wezmę sprawę Koliszczyzny. Rzeź w Humaniu była straszna i wiadomo ze źródeł, co się tam wtedy działo, ale z drugiej strony, kiedy złapano Gontę, to umierał dziesięć dni i co dnia zdzierano zeń jeden pas skóry. I to robili Polacy... A kiedy Radziwiłł szedł przez Ukrainę, to postępował dokładnie tak, jak Krzywonos – też zostawiał po sobie zgliszcza i trupy. I Jarema poczynił sobie zupełnie na modłę tatarską – palił, ścinał i wbijał na pale. A nawiasem rzekłszy warto pamiętać także o takiej sprawie, jak "rabacja galicyjska": bywało, że wsadzano dziedzią pomiędzy dwie kłody drewna i piłowano bardzo powoli, a czynili to polscy, podtamowscy chłopcy, nie zaś ukraińscy hajdamacy.

**TADEUSZ CHRZANOWSKI:**

Rany goją się bardzo długo, przez całe pokolenia. Nie wolno nam ich przemilczeć, gdyż byłoby to wyraźnym niedopowiedzeniem a przez to zakłamaniem całej problematyki. Na marginesie poruszonej przez Tadeusza Żychiewicza kwestii Koliszczyzny chciałbym przypomnieć pewien uderzający fragment z pamiętników Jana Duklana Ochockiego, który był totumfakim wojewody Stempkowskiego, jednego z ówczesnych głównych pacyfikatorów – otóż opisuje on tułupy leżące wokół cerkwi, ponieważ uczestników lub domniemanych uczestników powstania karano obcięciem rąk i nóg. Kto przeżył, temu pozostawało już tylko tkwić pod cerkwią w oczekiwaniu jałmużny. Więc, powtarzam, uniknąć tych spraw nie można, przy czym rozumiem, że z wielu przyczyn, m. in. nabołałości tych problemów łatwe to nie będzie.

**ANDRZEJ VINCENZ:**

Mówiąc o ranach miałem na myśli przede wszystkim lata 1918–1945, albo 1939–1945. Żeby o tym dziś pisać, nie wystarczy nawet obiektywnego historyka; musiałby to być wielki autorytet, ktoś miary kardynała Wy-



zsyńskiego, kto powiedziałby – przestańmy sobie wypominać przeszłość, przestańmy powtarzać, że Ukraińcy mordowali Polaków a Polacy Ukraińców, bo zawsze mordowali indywidualni bandyci.

#### STEFAN WILKANOWICZ:

Dojrzała synteza problematyki polsko-ukraińskiej ostatnich kilkudziesięciu lat jest dzisiaj zupełnie niemożliwa – ze względu na dzisiejszy stan umysłów, dostępność źródeł oraz inne czynniki. Naszą rolą jest natomiast działać po trosze, rozbijać pewne uprzedzenia i zakorzenione stereotypy, przyznając otwarcie, że nie obejmujemy całości.

#### WŁODZIMIERZ MOKRY:

Wracając do kwestii bolesnych. Sądzę, że nie jest rozdrapywaniem ran, lecz ich oglądaniem, jeśli mówimy o przyczynach konfliktów polsko-ukraińskich na przestrzeni wieków, poczynając od powstań, od Koliszczyzny. Nie trzeba powoływać się na argumenty samych Ukraińców, żeby nie być posądzonym o stronniczość, wystarczy wziąć np. pamiętnik Kajetana Koźmiana, który powiada, że do wybuchu tego powstania doprowadziły nietolerancja religijna i prześladowanie Ukraińców. Albo posłuchać argumentów Lelewela, który mówi, że Kozacy nie chcieli się dać wprząc w jarzmo pańszczyzny, bo się wyemancypowali – była to nowa jakość – niekiedy takie nowe jakości powstają, rządy nie wiedzą, co z nimi zrobić i wprasowuje się je w dawny układ. Autorzy ci zastanawiają się, czy nie lepiej było uszlachcić Kozaków, dać im jakieś przywileje, wówczas zyskałoby się partnera, nieobecnego wobec braku elity. Otóż jeśli idziemy tym tropem i oglądamy już nie tyle rany, co blizny po ranach, to rozładowuje możliwe napięcia. Trzeba przecież wyzwolić się z tego sienkiewiczowskiego stereotypu Ukrainy, ukonkretnionego po wojnie *Lunami w Bieszczadach* Gerharda.

#### ANDRZEJ VINCENZ:

Słowa p. Mokrego przypominają mi dawne czasy, kiedy miałem 10 lat i po raz pierwszy czytałem *Ogniem i mieczem*. Jak dziś pamiętam swą fascynację pierwszą sceną i pokazanym w niej Chmielnickim – i wciąż wydaje mi się, że to Chmielnicki i Bohun mieli być bohaterami tej powieści, tymczasem gdzieś nastąpiło załamanie u Sienkiewicza, który przestraszył się i zmienił pomysł. Ale nie będąc literaturoznawcą nie mam na szczęście obo-

wiązku ani nawet prawa tej tezy dowodzić. Jeśli jednak w świadomości polskiej utrwaliła się bardziej wizja pijanego Chmielnickiego, półanalfabety, to nie jest winą samego Sienkiewicza, lecz także późniejszych dziesięcioleci, prowadzonej wtedy polityki itp. Chciałbym też raz jeszcze powtórzyć, że poddając w wątpliwość sens czy potrzebę rozdrapywania ran, myślałem przede wszystkim o latach 39–45, a nie o niszczeniu cerkwi, czego jako Polak się wstydzę i uważam, że mamy obowiązek o tym krzyknąć. A kto to usłyszy? Przede wszystkim ci, którzy tu mieszkają i mają prawo do modlitwy we własnym języku. Na pewno usłyszą to też Ukraińcy pracujący w Harvardzie czy gdzie indziej, których głos nie jest obojętny dla kształtowania się pewnej opinii, także opinii o nas w przyszłości. A z tamtej strony również panuje władza stereotypów. Np. prawosławni Ukraińcy podejrzewają jakby, że Unię wymyślili Polacy. Albo, że Polacy – jezuici zwalczali Mohiłę. Sądzi tak nawet prof. Ihor Szewczenko, uczony bardzo wybitny, wychowany w Warszawie i czujący się w równej mierze Polakiem co Ukraińcem, prawosławny lecz bez uprzedzeń wobec Kościoła rzymskiego. Píše wedle stereotypu, że jezuici sprzeciwiali się założeniu akademii w Kijowie, podczas gdy oczywiście głównym wrogiem jezuitów była Akademia krakowska, a nie kijowska. Nasz głos – na temat cerkwi – usłyszy też z pewnością Episkopat i ci rozsądni ludzie, którzy przecież zdają sobie sprawę, że działania przeciwko Cerkwi greckokatolickiej, że niszczenie ostatnich cerkiewek – są akcją tylko i wyłącznie *pour le roi de Prusse*. I na koniec: zgadzam się z p. Mokrym, że wyważone, obiektywne studium historyczne byłoby możliwe, nawet, jak sądzę, w odniesieniu do lat międzywojennych, i gdyby opisano w nim niesłuszną politykę kolejnych rządów polskich wobec Ukraińców czy to wołyńskich, czy to galicyjskich, wyjaśniłoby to zarazem wiele przyczyn tragedii lat 39–45. Pomimo to obstaję przy zdaniu, że większe znaczenie miałby jeden opis, jak Ukrainka ukryła przed kimś żołnierza polskiego czy podała mu wody.

### RYSZARD ŁUŻNY:

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

Następna sprawa. Mówiliśmy tu o Słowackim, o Zimorowicach, padały też inne nazwiska. Trzeba zdać sobie szerzej sprawę z rzeczy oczywistej dla profesjonalistów, że ów żywioł wschońniostowiański, zachodnioruski, a więc białoruski i ukraiński, jest stale obecny w naszej kulturze, naszym języku, w naszej sztuce. Powinno się to stać częścią składową naszego naro-



dowego myślenia, tym bardziej, że pewne rzeczy kończą się w miarę odchodzenia ludzi posiadających formację kresową. Dziś jest jeszcze Miłosz, Żakiewicz i inni, lecz trzeba mieć świadomość, że oni są ostatni. Jeśli więc nasza kultura jest tak bogata, barwna, tak tolerancyjna, to w ogromnej mierze zawdzięcza to owemu stykowi ze słowiańskim wschodem.

Przechodzę do spraw, które pasjonują mnie osobiście. Na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych kultura ukraińska odegrała decydującą rolę wobec kultury moskiewskiej, rosyjskiej. Całe zastępy intelektualistów, duchownych, hierarchów kościelnych, dramatopisarzy, poetów, działaczy – to przecież byli tzw. Małorusini, wychowankowie Akademii Kijowskiej w duchu tradycji po części europejskich, łacińskich, katolickich i polskich, którzy później stanowili intelektualną czołówkę w Rosji Piotra I i jego następców – a raczej następczyń. Bez nich nigdy nie dokonałoby się wyjście Moskwy z mroku jej tak opóźnionego średniowiecza.

Kultura ukraińska jest *par excellence* chrześcijańska – od samego początku, od 988 r. I - - - I I (Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983 r. Dz. U. nr 44, poz. 204) I. Rola i obecność inspiracji formacji chrześcijańskiej w tej kulturze winna być przede wszystkim u nas i przez nas odkrywana i wydawniana.

Ostatni problem. Nie dosyć zdajemy sobie sprawę, że na Ukrainie, na ziemiach ruskich, leżących w obrębie Rzeczypospolitej dokonał się niezwykle eksperyment cywilizacyjny i kulturowy w postaci Unii. Narzekamy dziś czasem na Unię, że popsuły się przez nią stosunki z prawosławnymi, że Kościół rzymski ma utrudniony dialog z prawosławiem, z Cerkwią rosyjską, nie wiemy, co zrobić z nieszczęsnymi unitami polskimi, którzy i są, i jakby ich nie było, a przecież, jeśli spojrzeć na Unię w perspektywie historycznej, to widać, jak bardzo ów akt z XVI wieku był prekursorski wobec naszych czasów. Przyjęcie całego Kościoła z jego wschodnim wystrojem, ze święceniami dla żonatyh, z teologicznym problemem czyścica – w który nie wierzyli prawosławni, z całym tym bagażem i dobrodziejstwem, było przykładem i modelem dla całej Europy. Oczywiście niosło to jakieś niebezpieczeństwo dla żywiołu ukraińskiego, częściowo łacinizującego się czy polonizującego. Dziś wszakże nieprędko dopracujemy się czegoś podobnego mimo wszelkich obecnych ekumenicznych zapędów i zbliżeń pomiędzy Kościołami Zachodu i Wschodu.

#### MARIAN JURKOWSKI:

Mówiliśmy tu o adresacie tego, o czym teraz mówimy i piszemy. Będą to chyba głównie Polacy, i to bardzo rozmaici, jeśli chodzi o nastawienie do



spraw ukraińskich, a także Ukraińcy z Polski i spoza jej granic. Mając to na uwadze warto szczególnie podkreślić historyczne przykłady dwukulturowości – wspominałem już o silnych wpływach ukraińskich w kresowej polszczyźnie Sobieskiego i o tym, jak Sobieski z Marysieńką śpiewali w Jaworowie przy bandurze dumki ukraińskie – przykłady pokazujące, że w przeszłości nie tylko wyrzynaliśmy się wzajemnie, ale także całowali i śpiewali. A przytoczyć ich można niemało.

#### ANDRZEJ VINCENZ:

To bardzo ważne, jakieś resztki tej cennej, spontanicznej dwu - czy wielokulturowości odnajdujemy czasem do dzisiaj. Jeżeli mój ojciec spotykał się z dwoma innymi krajanami, to w pewnym momencie zaczynało się śpiewać piosenki ukraińskie, bo to były piosenki ojczyste. Pamiętam, w latach 50-tych ojciec mój poznał w Grenoble Żyda spod Lwowa, p. Landaua, człowieka już wówczas bardzo starego, który wyjechał z Polski około roku 1914. Po chwili rozmowy pada jakieś słowo ukraińskie, a on mówi "a, to ridna mowa". A więc Żyd, który w domu mówił jidysz, z nami rozmawiał bardzo piękną lwowską polszczyzną, określił mianem "ridna mowa" ukraiński, którym zapewne mówił w dzieciństwie i który był dla niego tym ojczystym językiem. Podobnie w połowie lat 50-tych spotkałem młodego człowieka, Polaka pięknie mówiącego po polsku, obywatela brytyjskiego, urodzonego i wychowanego w Charbinie. Rodzice jego zostali wywiezieni lub zesłani z Podola rosyjskiego i dzięki temu znał on piosenki ukraińskie.

#### WŁODZIMIERZ MOKRY:

Niezmiernie się cieszę, że tylu jest braci i przyjaciół – Lachów, którzy sami siebie określają jako ludzi dwu kultur. Chciałbym teraz poruszyć pewne sprawy terminologiczne, opierając się o swoje własne w tym przedmiocie doświadczenia.

W moim artykule *Dzisiejsza droga Rusina do Polski* nazwałem siebie "uświadomionym Rusinem czyli Ukraińcem". Podkreślam to dlatego, że moja babcia i moi rodzice nie mówili o sobie, że są Ukraińcami i mówią po ukraińsku, ale że są Rusinami i mówią po rusku. Tak mówiło się w okolicach Przemyśla, bardzo długo też w okolicach Lwowa. Ja odnalazłem nową nazwę dla określenia swojej kultury i swojej przynależności narodowej w szkole, między innymi poprzez poezję Szewczenki; tenże Szewczenko do niektórych wsi na Łemkowszczyźnie dotąd jeszcze nie dotarł, ich mieszkańcy często nadal nazywają siebie Rusnakami. Łemkami nazywali ich



sąsiedzi, słysząc, że często używają słowa łem – tylko. To, że rozszerzenie się terminów Ukraina i ukraiński na tereny galicyjskie trwało tak długo, jest historycznie uzasadnione i zrozumiałe – nie istniała tu tak silna potrzeba podkreślenia swojej odrębności, jak na Ukrainie zadnieprzańskiej w stosunku do Rosjan i Rosji. Opozycja do polskości istniała i tak. Natomiast Ukraina rosyjska traktowana była jako jedna z rosyjskich prowincji, Małoruś; tak traktował ją choćby Bieliński, w innych kwestiach skądinąd mający demokratyczne przekonania. Bieliński nie uznał Szewczenki i języka ukraińskiego, lecz dowodził, że powinni pójść za przykładem "małorusina" Hohola-Gogoła i pisać językiem wielkorusyjskim.

Pisząc mój artykuł chciałem polskiemu czytelnikowi uświadomić także i tę odrębność, zwłaszcza zaś jej historyczne tło. Studenci V roku filologii rosyjskiej, dla których prowadziłem monograficzny wykład o literaturze ukraińskiej i którzy byli już po kursie literatury epoki Rusi Kijowskiej, utożsamiali ją po prostu z rosyjską, tj. starorusyjską lub inaczej staroruską, byli bardzo zdziwieni, że mówiąc o literaturze ukraińskiej zaczynam ją od Hilariona i od *Słowa o wyprawie Igora*. Musiałem im dopiero uświadomić że przecież powstało ono na Rusi Kijowskiej; mało tego, także byliny cyklu halicko-wołyńskiego i kijowskiego wyparte z południa przez dumy i przyobleczone w rosyjską szatę są również pochodzenia kijowskiego! Następnym krokiem było nadanie artykułowi o chrystianizacji Rusi tytułu: *Chryścianizacja Rusinów w Kijowie a początki piśmiennictwa staroukraińskiego*. Jest to przecież piśmiennictwo ruskie, tworzone przez Rusinów, którzy z czasem zaczęli się określać jako Ukraińcy. Zmieniła się nazwa, ale treść, istota pozostała ta sama. Oczywiście, że z piśmiennictwa Rusi Kijowskiej wywodzi się literatura rosyjska i białoruska, ale piśmiennictwo to stoi również, a może przede wszystkim u początków literatury ukraińskiej. Także źródła nowożytnej literatury rosyjskiej związane są z Ukrainą: myślę tu o Akademii Mohylańskiej. Wymyśliłem sobie nawet kiedyś temat: Akademia Mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i literatury rosyjskiej. To jeszcze wciąż była ta Ruś z Kijowem. Wprawdzie w naszym języku potocznym terminy rosyjski i ruski często się zlewają, ale ostatnio zaczęto je ponownie od siebie odróżniać.

Chcę teraz odpowiedzieć na pytanie p. Wilkanowicza; czego szukam w kulturze ukraińskiej. Otóż niczego w niej nie szukam – ja kulturą ukraińską żyję i nią oddycham. Jest to moje, jeśli można użyć takiego porównania, drugie płuco. Płuco pierwsze jest polskie – jestem krew z krwi i kość z kości Ukraińcem, ale tu się wychowałem i elementy obu kultur nierozzerwalnie się we mnie zrosły. Cieszę się, że wśród Polaków coraz więcej mam prawdziwych przyjaciół, którzy dla mojej kultury urodzenia znajdują w sobie



zrozumienie i zainteresowanie; muszę jednak powiedzieć, że to zainteresowanie nie jest powszechne. Świadczą o tym losy niektórych wartościowych i mogących otwierać oczy na literaturę ukraińską książek – choćby *Antologii poezji ukraińskiej*, wydanej kilka lat temu w siedmiotysięcznym nakładzie i do dziś tu i ówdzie w księgarniach leżącej, czy jedyne w Bibliotece Narodowej tomiku Szewczenki, klasyka literatury ukraińskiej, który ukazał się w roku 1974 w dziewięciotysięcznym nakładzie, a jeszcze kilka tygodni temu dwa egzemplarze kupiłem sobie w jednej z księgarni krakowskich. Widocznie zapotrzebowanie na kulturę ukraińską w Polsce pokrywa Jan Gerhard i jemu podobni, o czym świadczy fakt, że jego książka *Łuny w Bieszczadach*, wydana w masowym nakładzie aż jedenaście razy, „doczekała się” adaptacji filmowej i kilka razy w roku cała Polska ogląda w TV *Ogniomistrza Kalenia*. Doszło do tego, że młode pokolenie Polaków na dziesięć wieków polsko-ukraińskich stosunków patrzy przede wszystkim przez pryzmat obrazów z tego filmu. Dlatego ważne wydaje mi się uświadomienie polskiemu czytelnikowi miejsca, jakie Ukraina zajmuje w kulturze polskiej, bowiem bez jego zrozumienia odczytanie tej kultury musi być niepełne i przez to uboższe. Odwołałbym się do metafory drzewa, które rośnie na miedzy dzielącej dwa pola – będą to Polska i Ukraina – i czerpie soki z gleby obu tych pól. Liście tego drzewa będą miały nieco odmienną barwę niż drzew rosnących pod Warszawą, a może tylko któraś z gałęzi w jego koronie inaczej będzie ukształtowana. Ktoś to może uznać za nieładne, rozbijające harmonię całości, i gałąź odciąć – odrośnie ona, albo nie i pozostanie wyrwa w koronie, co nie jest jeszcze takie groźne. Jeśli jednak z jednej ze stron miedzy podcinać się zacznie korzenie, to uschnąć może całe drzewo.

Nie będę więc już mówił o samej kulturze ukraińskiej, nie będę próbował jej dowartościowywać, bo ona broni się sama – ograniczę się do wskazania niektórych śladów, jakie odcisnęła w kulturze polskiej. Ukraina jako polskie kresy, jako miejsce urodzenia i kraj ojczysty wielu polskich twórców, ze swoją przyrodą, kulturą materialną i duchową, choćby ograniczaną do folkloru, z liturgią bizantyjsko-grecką, stanowiła dla nich niewyczerpany surowiec i źródło twórczości, miejsce nieustannych powrotów, a także dawała poczucie pewnej inności i nawet uprzywilejowania. Taka jest twórczość Zaborowskiego, Goszczyńskiego, Czajkowskiego, Zaleskiego, Fisa, Grozy, Padury, także Malczewskiego i Słowackiego. To samo dotyczy wielu malarzy – wystarczy wymienić Chełmońskiego, Stanisławskiego czy Wyczółkowskiego. Romantyczna szkoła ukraińska w poezji polskiej stanowi zjawisko niepowtarzalne. Ma ona swój odpowiednik i dzisiaj; szkoła, czy może tematyka ukraińska trwa w dziełach Stanisława Vincenza, można ją



znaleźć u Iwaszkiewicza czy Harasymowicza, w opowiadaniach Jana Adamskiego czy eseistyce Tadeusza Chrzanowskiego. Dla polskich poetów romantycznych Ukraina stanowiła rezerwar, z którego przejmowali wątki tematyczne, nastroje grozy, fantastyki czy baśniowości, a przede wszystkim ideały swobody, których ucieleśnieniem byli Kozacy. Ukraina z jej bogatą ustną tradycją literacką, dumami kozackimi i pieśniami historycznymi, które stoją dla mnie na pograniczu folkloru klasycznego i literatury "wysokiej" pełniła w literaturze polskiej rolę podobną jak Szkocja w romantyzmie angielskim. Trzeba by przywołać liczne opracowania – czy to Chodakowskiego, który zachęcał wszystkich do "pójścia w lud" i sam zapisał olbrzymią ilość pieśni ukraińskich, o dwadzieścia razy więcej niż polskich; czy Zaleskiego *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego*. Traktuje o tym książka kijowskiego badacza Romana Kyrziwa *Ukraiński folklor u polskiej literatury*, także prace harvardzkiego uczonego George'a Grabowicza; z autorów polskich wymienić można Marię Janion, Wacława Kubackiego czy Franciszka Ziejkę, z dawniejszych Czermińskiego, który pisał o Ukrainie w poezji Słowackiego.

Epoka romantyzmu była także i dla Ukraińców epoką przełomu. Jest to dla nich czas odrodzenia kultury narodowej; w pierwszym rzędzie literatury w nowej szacie językowej. Dokonuje się ostatecznie przemiana tego środka i tworzywa literatury, jakim jest język, zapoczątkowana przed wiekami przenikaniem do języka cerkwi tj. do języka starobułgarskiego elementów ludowych, słownictwa potocznego Rusinów. Iwan Kotlarewski zerwał z makaronicznym nieco językiem, jakim posługiwał się jeszcze Skowroda, i przetłumaczył na potoczny język okolic Połtawy *Eneidę* Wergiliusza, tworząc przez to fundamenty pod nowoczesną ukraińszczyznę. Po nim przychodzą romantycy, którzy w trzech głównych ośrodkach – charkowskim, lwowskim i kijowskim – z Szewczenką, Pantelejmonem Kuliszem, Mykołą Kostomarowem i lwowską "Ruską Trójcą" sięgnęli po język ludowy, który leży u podstaw nowożytnego języka literackiego Ukraińców. Od tej chwili zmienia się perspektywa także i z polskiej strony: Ukraina przestaje być tylko rezerwuarem motywów i wątków, pojawiają się pierwsze przekłady nowoczesnej ukraińskiej literatury. Syrokomla i Leonard Sowiński tłumaczą Szewczenkę, a pierwsza jego biografia wychodzi spod pióra Polaka, Gwidona Battaglii. W drugiej połowie XIX wieku Ukraina przestaje być krajem dostarczającym li tylko surowca i tematu pisarzom polskim a staje się dla pojedynczych pisarzy i działaczy kulturalnych partnerem kulturalnym, zaś na niwie społecznej, a także politycznej staje się Ukraina dla Polski problemem politycznym. Świadczy o tym żywotność różnych wariantów przepowiedni Wemyhory, ukraińskie-



go limnika-wieszczca, którego postać w polskiej tradycji najpierw literackiej, a następnie politycznej powiązana została z ideą odbudowy Polski w granicach przedrozbiorowych, a więc Polski nie tylko ze Lwowem. Problem w tym, że Wernyhora stawszy się wieszczem Polaków, nie przestał być patronem Rusi-Ukrainy, myślącej od początku odrodzenia narodowego również o własnych interesach.

### TADEUSZ CHRZANOWSKI:

Widzę pewne podobieństwo – nie ścisłą analogię – między losami Ukrainy i Polski w epoce nowożytnej. Polska przez całe stulecia stała wobec dwóch alternatyw: rosyjskiej i niemieckiej, włączając w to dwór habsburski, podczas gdy Ukraińcy stali między alternatywą rosyjską a polską. Uświadomieniem uwarunkowań tej sytuacji powinien zająć się historyk.

Druga rzecz, tym razem drobna. Wszyscy dobrze wiemy, że polskie wojsko w okresie Pierwszej Rzeczypospolitej ogromnie dużo wzięło w dziedzinie uzbrojenia i systemu walki od swoich poprzedników, przede wszystkim Turków i Tatarów – lekka kawaleria itd. Stało się to oczywiście za pośrednictwem kozackim. Mówi się często o kozackich chorągwiach, choć nie musiały się one wcale składać z samych Kozaków; chodzi tu raczej o pewien typ uzbrojenia i system lekkiej kawalerii idącej komunikiem. Taka miała ciekawostka: Wojciech z Konojad Dębołęcki, "franciszkan", straszliwy polski szowinista, autor książki *Jedynowłasnny wywód Królestwa Polskiego*, gdzie wszystko od Jadamy i Jewy ma być polskie i w której przepowiada Polsce panowanie nad światem, był między innymi kapelanem lisowczyków. Pozostawił pamiętnik wyprawy do Palatynatu i Lotaryngii. Nie jest to najśliczniejsza karta z dziejów polskiego oręża, ale zawiera bardzo ciekawy fragment. Oto w Nadrenii odbywa się przegląd wojsk: przyjeżdża nań wysłannik cesarza. Dębołęcki znajduje się na trybunie, wśród oficjeli, a dołem ciągną oddziały lisowczyków. I nagle ogromne zdziwienie, wszyscy zaczynają zasypywać Dębołęckiego pytaniami: co to jest, co to za wojsko, oni przecież znają Polaków i ci noszą się tak jak oni, a nie tak, jak ta dziwna armia, dlaczego i skąd król polski taką armię przez swoje królestwo przepuścił, dlaczego mają obcisłe portki a luźne buty, dlaczego długie koźnierze, i wreszcie, dlaczego na takich małych koniach jeżdżą, a jeżdżąc gwizdzą? Po prostu byli to Kozacy – nie w znaczeniu etnicznym; była to w większości szlachta szaraczkowa zdobywająca w ten sposób łupy. Można jednak na tym przykładzie zobaczyć, jak postrzegano tych ludzi, którzy wydawali się cudzoziemcom Polakami nietypowymi, a w gruncie rzeczy byli typowymi przedstawicielami owej kultury pogranicza.



## ANDRZEJ VINCENZ:

Podobne obserwacje poczynić można na niwie językowej – z literatury, od Potockiego po *Mohorta* Pola widać, że językiem potocznym armii Rzeczypospolitej stacjonującej na Kresach był najczęściej ukraiński; oczywiście nie odróżniano go wtedy i uważano za coś w rodzaju dialektu polszczyzny – skoro jednak jeszcze uczeni rosyjscy po odkryciu *Słowa o Wyprawie Ihora* byli przekonani, że pisane jest ono po staropolsku a nie po starorusku, to cóż dopiero dwieście czy sto lat wcześniej, gdy nie było w ogóle językoznawstwa w dzisiejszym znaczeniu. Uważano to za gorszy, mniej dystyngowany wariant polszczyzny: kazania w kościele były po polsku, a na co dzień mówiło się po rusku, tak jak, bywało, czyniła szlachta zagrodowa uważająca się za Polaków jeszcze w roku 1939!

Przypomniałbym tu zadanie, które postawił sobie, jak mi się wydaje, już numer żydowski, i które można odnieść także do tematyki ukraińskiej – nie tylko odnaleźć to, co od Ukraińców dziedziczymy, ale też zastanowić się, co ze wspólnego dziedzictwa chcemy kontynuować. Mój ojciec opisał kiedyś spotkanie z chasydem z południa Karpat, który mówił mu, że zna dwie literatury, które podziwia: jedna to rosyjska, druga polska. Rosyjska to Dostojewski i Tołstoj, a polska to Wielki Maggid i Nachman z Bracławia... Jeśli próbujemy teraz przyswajać – z wielkim opóźnieniem – literaturę żydowską i hebrajską powstałą na ziemiach polskich czy ziemiach Rzeczypospolitej, od Nachmana z Bracławia po Izaaka Baszewisa Singera, który urodził się i wychował bodaj w Radzyminie, to o wiele łatwiejsze zadanie – choćby ze względu na mniejszą barierę językową – mamy z analogiczną literaturą tworzoną przez Rusinów czy Ukraińców. Tym bardziej, że istnieje bogata literatura, od wspomnianego już Smotryckiego czy Mohiły, a kończąc na Baranowiczu i hetmanie Orłyku czy Orliku, tworzona w języku polskim, którą, unikając jakiegoś imperializmu, mamy chyba prawo uważać za naszą, podobnie jak Francuzi uważają Jana Jakuba Rousseau, obywatela Genewy, a więc miasta będącego wówczas sojusznikiem Konfederacji Szwajcarskiej, ale bynajmniej nie miastem francuskim, za część literatury francuskiej. Ta dziedzina jest zresztą bardzo mało zbadana, gdyż Ukraińcy się nią nie zajmowali, bo chodziło o utwory w języku polskim, a Polacy także nie, bo te utwory pisali Rusini, i to najczęściej duchowni prawosławni... A przecież należy to do wspólnego dziedzictwa, jest jak to drzewo, o którym tak pięknie mówił pan Mokry.

## STEFAN WILKANOWICZ:

Myslałem nad tym, jak należałoby nazwać dyskusję, którą tu odbyliśmy: ona może nie jest o wartościach kultury ukraińskiej, ona jest głównie o polsko-ukraińskich zawiłościach – i to wielostronnych. Ale swój cel, którym było także rozbijanie zastałych stereotypów, chyba częściowo osiągnęła.

*Dyskusję spisali i opracowali*

TF i HW

Kraków 1984

## NOTA REDAKCJI:

Dyskusja powyższa odbyła się w redakcji "Znaku" w 1984 roku i miała być opublikowana w numerze listopadowo-grudniowym z tegoż roku. Z przyczyn od nas niezależnych publikacja okazała się możliwa dopiero teraz. Postanowiliśmy jednak nie dokonywać żadnych aktualizacyjnych zabiegów, zwłaszcza że większość myśli wyrażonych przez dyskutantów aktualności nie straciła, a w przededniu Tysiąclecia Chrztu Rusi uzyskały one nawet nowe, szczególne znaczenie. Dziedziną, w której przez te lata dokonano się najwięcej zmian, jest sytuacja Kościoła greckokatolickiego w Polsce – duszpasterskie podróże arcybiskupa Myrosława Marusyna wpłynęły na ożywienie jego działalności, wyświęcono wielu nowych kapłanów, wzrosła też ilość publikacji poświęconych dziejom Unii. Wymiaru symbolicznego nabrały natomiast dwa spotkania biskupów polskich i ukraińskich, które odbyły się w październiku 1987 roku w Rzymie, podczas odbywającego się tam światowego Synodu Biskupów: pierwsze w Kolegium Polskim, drugie – w ukraińskim Kolegium św. Józafata. Poniżej drukujemy przemówienie ks. kardynała Józefa Glempa, wygłoszone podczas pierwszego spotkania, oraz przemówienia kardynała Glempa i kardynała Lubacziwskiego ze spotkania drugiego.



# PRZED TYSIĄCLECIEM CHRZTU RUSI

RZYMSKIE SPOTKANIA BISKUPÓW POLSKICH I UKRAIŃSKICH

KARDYNAŁ JÓZEF GLEMP

## PRZEMÓWIENIE PODCZAS SPOTKANIA W KOLEGIUM POLSKIM

Zebrałiśmy się dziś licznie w Papieskim Kolegium Polskim w Rzymie. Rzym – Wieczne Miasto, było niegdyś miastem Cezarów i pogańskiego życia. Potem stało się miastem św. Piotra, biednego rybaka, męczennika, pochowanego *trans Tiberim*, tam, gdzie grzebano niewolników. W ciągu wieków przy grobie św. Piotra gromadziło się wielu świętych wyznawców Jezusa Chrystusa. Dziś obok światowego życia, które tu się toczy, biegnie w Rzymie duchowy nurt życia: Piotrowy, kościelny, ewangeliczny. My, duchowni, reprezentujemy ten drugi sposób życia i chcemy go nieść wszędzie, gdzie jesteśmy, aby przez nas był obecny w świecie Chrystus. Przypomina nam o tym Synod Biskupów, poświęcony powołaniu świeckich. Na Synodzie mówimy o świeckich, ale jednocześnie przyglądamy się naszym kapłańskim zadaniom, naszej odpowiedzialności za formację laikatu. Ciągłe lepiej poznajemy Kościół.

Do polskiej wspólnoty zaprosiliśmy dziś naszych Braci Biskupów i Kapłanów Ukraińców. Kościół obrządku greckokatolickiego, jak mówimy, który przygotowuje się do wielkiego jubileuszu 1000–lecia chrześcijaństwa, obecny jest tutaj w swoich najwybitniejszych przedstawicielach. Rozumie my czas, jaki przeżywają Bracia Ukraińcy, bo sami przed 22 laty święciliśmy Tysiąclecie Chrztu Polski. Z Rzymu nasze myśli łatwo biegną do naszych krajów i do rodaków rozproszonych po całym świecie.

Dziś kierujemy nasze myśli ku Ukrainie, nad Dniepr, do żyznego kraju, w którym żyje wielki Naród i którego dzieje nie mogą być oddzielone od Polaków.

Nie chcemy poruszać historii, w której na pierwszy plan wybijają się sprawy bolesne. Taka jest tendencja patrzenia na nasze wspólne dzieje. Może kiedyś odkryjemy w naszej historii dobre karty, bo takie były. Byli w naszej historii Ukraińcy, którzy kochali Polaków, i byli Polacy, którzy kochali Ukraińców. Dziś jednak przyniata nas jakby nawyk narzekań, uprzedzeń, oraz wspomnienia łez, a także krwi. Nie wolno nam podejmować licytacji, kto komu więcej krzywd wyrządził. Do niczego to nie doprowadzi.



Szczególnie my, duchowni, winniśmy wiedzieć, że gojących się ran nie wolno rozdrapywać. Pomyślmy, że mógł być ktoś trzeci, kto nas wzajemnie podburzał, by wygrać własne interesy.

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

Dzięki Bogu Kościół w Polsce, w ciągu długich lat upartego domagania się swoich praw, poszerzył zakres swojej wolności i działania. Równoległe przy Kościele łacińskim również Kościół greckokatolicki, a więc Ukraiński, zyskał na znaczeniu. Nie musi się ukrywać. Jest znany i uznany w społecznym wymiarze. Proces uzyskiwania praw przez Kościół greckokatolicki trwa i prosimy Boga, aby z każdym rokiem przynosił nowe możliwości rozwoju.

W ostatnich latach wierni narodowości ukraińskiej uzyskali kilkanaście nowych ośrodków duszpasterskich. Około 60 kapłanów ofiarnie, coraz lepiej, zaspokaja duchowe potrzeby wiernych obrządku greckokatolickiego. Główną trudnością jest rozproszenie, co wymaga pokonywania wielu kilometrów, tak ze strony kapłanów jak i wiernych, aby celebrować Eucharystię. Co roku jednak przychodzą nowe powołania kapłańskie i zakonne, co świadczy o dynamizmie Kościoła greckokatolickiego w Polsce. Dwóch wikariuszy generalnych pracuje z wielkim poświęceniem, z wyczuciem rzeczywistości i rozeznanie potrzeb. Wielkim osiągnięciem są publikacje modlitewnika, kalendarza i Ewangelii. Potrzebny jest katechizm. Wiadomo, że wy dawnictwa te mogą służyć wiernym ukraińskim nie tylko w Polsce.

Dynamiczny rozwój Kościoła greckokatolickiego w Polsce nie odbywa się bez trudności. Wynikają one z niełatwego ludzkiego bytowania, ścierania się różnych wpływów i nastrojów. Istniejące trudności nie powinny jednak przysłaniać ogólnej linii rozwoju Kościoła, tak samo w rycie greckokatolickim jak i rzymskim. Nie powinny zagłuszać pragnienia, aby uobecniając wiarę w różnych obrządkach i tradycjach, uświęcać rzeczywistość ziemską, obecną także w rzeczywistości narodowej.

Stajemy u progu Millenium Rusi. Jest to sprawa nie tylko naszych Kościołów, jest to sprawa całego chrześcijaństwa, a także kultury z chrześcijaństwa rozwiniętej.

Cieszę się, że możemy dziś gościć w Papieskim Kolegium Polskim Jego Eminencję Kardynała Myrośława Lubacziwskiego, który jest jednym z trzech przewodniczących obecnego Synodu Biskupów; arcybiskupa Marusyna, któremu – dzięki jego wizytom w Polsce – zawdzięczamy bardzo dużo, arcybiskupów metropolitów Hermaniuka, Sułyka, Kocisko, o. generała Bazyliańów i o. Romanka. Cieszymy się z pomyślnego przebiegu Synodu Kościoła Ukraińskiego w Rzymie. Chcemy dzielić waszą radość i wasze



smutki. Jest to możliwe w Jezusie Chrystusie i w Jego Kościele, w owym misterium obecności Boga w świecie. Ufam, że w przyszłym roku Bóg pozwoli nam razem na Jasnej Górze włączyć się w Wasze "Te Deum" dziękczynienia Bogu za 1000 lat łaski Chrztu, za lata wierności, za oczyszczające lata cierpień, za lata nadziei ku lepszej przyszłości. Matce Bożej zawieramy nasze i wasze sprawy. Zawieramy Jej sprawy trudne, aby prowadziła nas do Chrystusa razem z naszymi rodakami.

Rzym, 8 października 1987 r.

Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski

## PRZEMÓWIENIE PODCZAS SPOTKANIA W KOLEGIUM ŚW. JOZAFATA

Pragnę dzisiaj zwrócić się w szczególny sposób do Jego Eminencji Księdza Kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski i reprezentanta całego Kościoła i Narodu Polskiego, jak również Specjalnego Delegata Stolicy Apostolskiej dla Ukraińskiej Cerkwi Katolickiej w Polsce.

Dzisiejsze spotkanie nie jest ani pierwszym, ani, jak sądzę, ostatnim spotkaniem Prymasa Polski w Ukraińskim Kolegium św. Jozafata na Gianicolo. W kronikach Kolegium zapisano, że dnia 22 maja 1945 roku, a więc wkrótce po zakończeniu drugiej wojny światowej, do Kolegium św. Jozafata w Rzymie przybył Prymas Polski ksiądz kardynał August Hlond, by tutaj spotkać się z arcybiskupem uchodźców ukraińskich – księdzem arcybiskupem Iwanem Buczką.

Do tegoż Kolegium – jakby do ambasady Ukraińskiej Katolickiej Cerkwi, często przychodził ksiądz arcybiskup Gawlina, na krótkie rozmowy z księdzem arcybiskupem Iwanem Buczką. Odwiedzał też Gianicolo i Prymas Tysiąclecia – ksiądz kardynał Stefan Wyszyński.

A dzisiaj przybył tutaj nasz Brat w biskupstwie, Ksiądz Prymas kardynał Józef Glemp, a wraz z nim: metropolita krakowski ksiądz kardynał Franciszek Macharski, metropolita wrocławski ksiądz kardynał Henryk Gulbinowicz, oraz metropolita poznański ksiądz arcybiskup Jerzy Stroba.

Cieszę się, że razem z nimi możemy powitać:

Jego Ekszelencję księdza arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego, sekretarza Episkopatu Polski, oraz jego zastępcę – księdza biskupa Jerzego Dąbrowskiego; księży biskupów: Ignacego Tokarczuka z Przemyśla, księdza biskupa Stanisława Szymeckiego z Kielc, księdza biskupa Szczepana Wesołego – arcybiskupa emigrantów polskich, księdza biskupa Władysława Jędruszka z Drohiczyzna, księdza biskupa Ryszarda Karpińskiego z Lublina, księdza prałata Stanisława Dziwisza.

Wraz ze mną są tu obecni hierarchowie Katolickiej Cerkwi Ukraińskiej w osobach: księdza arcybiskupa Myrośława Marusyna, sekretarza Kongregacji Kościołów Wschodnich, metropolity Winnipegu – księdza arcybiskupa Maksyma Hermaniuka, metropolity Filadelfii – księdza arcybiskupa Stefana Sułyka.

Dzisiejsze spotkanie ma wyraz szczególnej wagi i radości, gdyż dzisiaj możemy wspólnie modlić się i odbyć braterską rozmowę u progu wielkiego jubileuszu – Tysiąclecia Chrztu Narodu Ukraińskiego.



Pragnę najpierw podziękować Jego Eminencji Kardynałowi Prymasowi Józefowi Glempowi za serdeczną gościnę, z jaką przyjął nas – przedstawicieli Hierarchii Kościoła Ukraińskiego w ubiegły czwartek, 8 października. Dziękuję zwłaszcza za słowa pociechy i otuchy skierowane do naszej Cerkwi i narodu, oraz za zapewnienie o współpracy dla dobra naszych bratnich narodów, ukraińskiego i polskiego, na użytek Kościoła katolickiego obydwu obrządków na terenie Polski i poza jej granicami.

Eminencjo! Jesteśmy wdzięczni Tobie i Twoim Współbraciom w biskupstwie za wyrażoną gotowość zapomnienia wszystkich bolących urazów i tego, co nasze narody tak często dzieliło w ciągu ich historii, a co nieraz było od nich całkowicie niezależne.

Tutaj przypomina mi się historycznej wagi dokument, który w 1965 roku ogłosił Ksiądz Prymas Stefan Wyszyński. W liście skierowanym do całego Episkopatu Niemieckiego, cała hierarchia Polski, w przeddzień swego Jubileuszu – Tysiąclecia Chrztu Polski, wyciągnęła braterską dłoń do Episkopatu i narodu niemieckiego, w geście przebaczenia, pojednania i miłości. Stało się to w czasie Soboru Watykańskiego II. Inspiratorem tego listu, o ile mi wiadomo, w dużej mierze był ówczesny metropolita krakowski kardynał Karol Wojtyła – obecny Papież Jan Paweł II.

Stojąc dzisiaj u progu wielkiego jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Rusi-Ukrainy, istnienia Cerkwi Kijowskiej, i uczestnicząc w Siódmym Generalnym Synodzie Biskupów w Rzymie, któremu przewodniczy drogi nam wszystkim słowiański Papież Jan Paweł II, również i my – hierarchia Ukraińskiej Katolickiej Cerkwi, wyciągamy braterską dłoń do Braci Polaków na znak pojednania, przebaczenia i miłości.

Jego Świątobliwość Jan Paweł II wyraził pragnienie wzięcia udziału w obchodach wielkiego jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Rusi-Ukrainy w lipcu 1988 roku. Razem z całym Kościołem powszechnym i całą naszą hierarchią będzie Ojciec Święty w tych świętych dla nas dniach u grobu świętego Piotra i świętego Jozafata śpiewał dziękczynne "Te Deum", dziękując za wielką łaskę Chrztu świętego i wiary dla naszego Narodu.

Już dziś serdecznie zapraszamy Księdza Prymasa i cały Episkopat Polski do wzięcia udziału wraz z Ojcem Świętym i z nami w tych podniosłych jubileuszowych, modlitewnych spotkaniach w Bazylice św. Piotra w Rzymie.

(- - -) [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] zapraszamy hierarchię Kościoła polskiego do wzięcia udziału wraz z Ojcem Świętym i z nami w uroczystościach w skromnym naszym soborze Świętej Sofii w Rzymie, 9 lipca przyszłego roku. Mam nadzieję, że mojej prośbie nie odmówicie.

Przy tej okazji dziękuję serdecznie Księdzu Prymasowi za zaproszenie nas, ukraińskiej hierarchii, do Częstochowy, by tam u stóp Najświętszej Maryi Panny, wspólnie z ukraińskim Narodem zamieszkującym na ziemiach Polski i całym Narodem i Kościołem w Polsce i jego hierarchią przeżyć wielki jubileusz Chrztu naszego Narodu.

Cudowna Ikona Maryi Panny, zanim przybyła do Częstochowy, w ciągu setek lat odbywała swą macierzyńską wędrówkę po rozległych ziemiach Ukrainy.

Jej zatroskane, zbolałe oczy i dzisiaj jeszcze są zwrócone na swoje dzieci. Akurat dziś, 17 października, w sobotę, gdy my modlimy się w kaplicy, tam w Częstochowie modli się Pielgrzymka Młodzieży Ukraińskiej z całej Polski, by błagać swą Matkę o błogosławieństwo [ - - - ] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt. 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] dla swego Kościoła i Narodu.

Eminencje! Ekscelencje!

My, Biskupi ukraińscy, cieszymy się z żywotności i głębokiej wiary Kościoła rzymskokatolickiego i grekokatolickiego w Polsce. Z tej głębokiej wiary rodzą się powołania kapłańskie i zakonne. Ta atmosfera silnej wiary, która panuje w narodzie polskim, pomaga i naszym wiernym zachować skarb wiary.

Z Waszą pomocą, Bracia w biskupstwie, udało się zorganizować w Polsce ponad 80 ośrodków duszpasterskich, obsługiwanych przez ponad 60 kapłanów. Z ducha głębokiej wiary w naszym Kościele w Polsce zaczęły się rodzić coraz liczniejsze powołania kapłańskie i zakonne.

Przywiązanie do wiary i własnego obrządku katolickiego, który panuje w naszym Narodzie, jest gwarancją na lepszą przyszłość. Wierzmy także, że przy Bożej pomocy i przy Waszej pomocy, Bracia Biskupi, w duchu zrozumienia potrzeb duszpasterskich naszych wiernych, przy Waszym poparciu, po długich latach osierocenia nasz Kościół w Polsce otrzyma oczekiwanego Arcypasterza.

Jesteśmy również wdzięczni Księdzu Arcybiskupowi Myrostawowi Marusynowi, sekretarzowi Kongregacji Kościołów Wschodnich za to, że w imieniu Ojca Świętego i Stolicy Apostolskiej z takim poświęceniem i oddaniem pracuje dla naszej Cerkwi w Polsce. Jego podróże duszpasterskie do naszych wiernych dodają im sił do wytrwania w wierze katolickiej swojego obrządku. Dzielnie pomaga mu w tym jego współpracownik – ksiądz prałat Sławoj Głódź.

Znamy wszystkie trudności, jakie piętrzą się przed naszą Cerkwią. Lecz



wiemy również, że "modlitwa kruszy żelazo", jak mądrze mówi ukraińskie przysłowie.

Dlatego gorąco prosimy Pana Boga, aby tych trudności było coraz mniej, a nasze modlitwy by uprosiły u Niego to, czego my wszyscy tak gorąco pragniemy.

A pragniemy, by Cerkiew nasza mogła w końcu spokojnie i swobodnie pracować i wyznawać wiarę katolicką w swoim obrządku. Wierzmy niezachwianie, że świadectwa wiary katolickiej dane przez tak licznych wyznawców i męczenników w ciągu całej naszej historii nie pozostaną bezowocne.

Wszyscy oni oddawali swoje życie za przykazanie Chrystusowe "aby wszyscy byli jedno". Ich ofiara i przelana krew wzywają nas i dzisiaj do tego, byśmy naprawdę byli JEDNO w Jezusie Chrystusie.

Do tej jedności u progu Wielkiego Jubileuszu my wszyscy dążymy, a Was, arcybiskupie Kościoła polskiego i nas prosimy, "byśmy wszyscy byli jedno", "Ut omnes unum sint", tak "jedno", żeby już nas nikt nie dzielił.

Niech nas wszystkich ma w swojej macierzyńskiej opiece wspólna Matka – Redemptoris Mater – Matka Kościoła i wszystkich narodów.

Na Waszą, Eminencjo Księżę Prymasie cześć i na cześć całej hierarchii Kościoła katolickiego w Polsce, wnoszę nasze:

"Mnohaja i błahaja lita!!!"

Myrośław Kardynał Lubacziński  
Arcybiskup Większy Lwowa

Rzym, 17 października 1987 r.

PRZEMÓWIENIE PODCZAS SPOTKANIA  
W KOLEGIUM ŚW. JOZAFATA

Pragnę wyrazić uczucia braterstwa i miłości w Chrystusie od nas Polaków do Was, Braci Ukraińców. Wyrażam je na Twoje ręce, Najdostojniejszy Księżę Kardynale Myrosławie, Arcybiskupie Większy Lwowski dla Ukraińców. Dziękuję przede wszystkim Bogu, że korzystając z Synodu Biskupów w Rzymie możemy po raz drugi spotkać się – dziś w Kolegium Ukraińskim p.w. św. Jozafata na Gianicolo w Rzymie.

Zaczęliśmy od modlitwy w kaplicy, aby potem zasiąść do gościnnego stołu. Stół to nie tylko wspólny posiłek. Stół to miejsce radosnego bycia ze sobą, stół – to tworzenie wspólnoty, w której następuje wymiana myśli i uczuć. Po takim zbliżeniu i lepszym poznaniu siebie wrócimy do swoich codziennych zajęć. My, kapłani, wrócimy do ołtarzy, tam bowiem jest nasze najwłaściwsze miejsce, aby modląc się z Jezusem Chrystusem modlić się za Braci, za cały Kościół, za nas samych. Im częściej będziemy modlić się za siebie, tym lepiej i skuteczniej będziemy umieli rozwiązywać sprawy, które nam do rozwiązania zostały.

Gdy mówię o tym, że wrócimy do ołtarzy, mam na myśli przede wszystkim te ołtarze, przy których dokona się jubileuszowa celebra Eucharystii dziękująca Bogu za 1000-lecie chrześcijaństwa Rusi. Obok wielu ołtarzy w różnych częściach świata, przy których Bracia Ukraińcy będą celebrować, myślimy o ołtarzu na Jasnej Górze. Miejsce to ma swoją wielką wymowę zwłaszcza gdy się pomyśli, że w swojej Ojczyźnie tych ołtarzy mają tak mało. Niektórzy uczeni twierdzą, że cudowna Ikona Jasnogórska mogła być namalowana we Włoszech; może w Pizie lub we Florencji, a później przez Andegawenów dotarła na Węgry, skąd została przewieziona do Polski.

Jednakże tradycja nieprzerwanie utrzymuje, że obraz był malowany w Palestynie, a potem przebywał w Bizancjum (tak jak Całun Turyński), następnie przewieziony do Rusi, w roku 1382 został przewieziony na Jasną Górę.

Do Rusi wiara chrześcijańska przyszła także z Bizancjum. Święty Włodzimierz przejął stamtąd Ewangelię i obrządek, przyjął także cześć ku Matce Najświętszej, cześć, która głęboko zakorzeniła się w Narodzie ruskim. Jeżeli Matka Boża Jasnogórska z Bliskiego Wschodu przyszła do Środkowej Europy, do Polski – a droga Maryi jest drogą wytyczoną przez Opatrzność Bożą – to dziś trzeba, aby ludy z pogranicza Wschodu i Zachodu przychodziły do Niej. Rzeczywiście, wiele ludów przychodzi w pielgrzym-



kach do Jasnogórskiego Sanktuarium, jednak najbliższe położone ludy słowiańskie mają w dotarciu do Niej największe trudności. Maryja, w jakimkolwiek byłaby czczona obrazie, zawsze jest Matką Kościoła i naszą Matką.

Pan Jezus dał pouczenie wszystkim tym, którzy zbliżają się do ołtarza, aby wpieryw pojednali się ze swymi braćmi. "Jeśli ... wspomniesz, że brat twój ma coś przeciwko tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem twoim" (Mt 5,23-24).

Jesteśmy winowajcami wobec Boga, bo jesteśmy grzeszni, jesteśmy winowajcami wobec braci bo za mało w nas miłości. Jesteśmy winowajcami wobec Was, Bracia Ukraińcy, bo nie umieliśmy nauki wynikającej z Chrztu świętego wprowadzić w życie.

Zacytuję z pamięci wiersz, bodajże poety Bohdana Zaleskiego, który wkłada w usta Ukraińca, być może Mazepy, takie słowa żalu:

Myśmy Lachom byli wierni,  
Przeciw hordom każdej chwili,  
Nim husarze, nim pancerni  
Nadjechali – to my zbili.  
I cóż za to mamy w zysku  
oprócz więzów, łez, ucisku?

Wiersz opowiada dalej o przygodach awanturniczych, bo i Lachom się dostało i dostawało się nieraz. Opowiadanie poetyckie odnosi się do przeszłości, ale przypomina rzeczywistość, którą na płaszczyźnie etycznej tak określamy: Mamy winy jedni wobec drugich. A gdzie są winy, tam trzeba mówić: Opuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy.

Przed wielkim Millennium chrześcijaństwa Rusi będziemy pracować nad tym, aby uczucia, które nas dziś ożywiają, weszły w program przygotowania do tego Jubileuszu. Byśmy mogli siebie lepiej i pełniej poznać. Najpełniej może poznać człowiek drugiego człowieka w Chrystusie. My, ludzie Chrystusowi, mamy dać temu początek i wzór.

W ten sposób pójdziemy do Ołtarza Jasnogórskiego, do Matki naszej i waszej.

W imieniu kardynałów, biskupów i kapłanów składam Wam, Czcigodni nasi Bracia, serdeczne podziękowanie za dzisiejsze spotkanie. Czynie to szczególnie wobec Ojca Rektora i wszystkich, którzy to dzisiejsze spotkanie przygotowali.

Nie umiemy śpiewać "Mnohaja lita", a więc zaśpiewamy na cześć naszych Braci Ukraińców "Sto lat".

Rzym, 17 października 1987 r.

Józef Kardynał Głemp

## UKRAINA MIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM

Zadanie, jakie stawia sobie ta praca — to próba scharakteryzowania Ukrainy z typologicznego punktu widzenia oraz zdefiniowania tych rysów, które określają ją jako historyczną indywidualność. Świadomy jestem ryzyka tej próby, jak też niebezpieczeństw wynikających ze zbyt łatwych uogólnień, dlatego postaram się nie wychodzić poza granice tego, co można sprawdzić empirycznie.

Zanim jeszcze wglębię się w temat, chciałbym krótko zebrać swoje teoretyczne założenia. Otóż wierzę w istnienie czegoś, co z grubsza można nazwać charakterem narodowym. Nie należy tego mylnie rozumieć w sensie naturalistycznym, gdyż zjawisko to przynależy do społeczno-kulturalnej, a nie biologicznej sfery. Charakter narodowy jest tożsamy ze swoistym sposobem życia, kompleksem wartości kulturowych, zasadami zachowania i systemem instytucji właściwych danemu narodowi. Charakter narodowy formuje się historycznie i można wyznaczyć te czynniki, które przyczyniły się do jego powstania. Kiedy charakter narodowy zdąży się już skryzystalizować, zaczyna wykazywać zwykle dużą stabilność i umiejętność odrzucania albo asymilowania oddziaływań destrukcyjnych. Bardzo ważna jest też druga sprawa: charakter narodowy nigdy nie przedstawia sobą czegoś absolutnie unikalnego i oryginalnego, a raczej indywidualną kombinację cech, które są szeroko rozpowszechnione w świecie i wspólne wielu narodom. Stwierdzając, a potem oceniając podobieństwa i różnice, które istnieją między narodami, jak też stosując metodę porównawczą, postaramy się zdefiniować względną oryginalność danego typu narodowego oraz stopień jego pokrewieństwa z innymi narodami.

Tytuł tej pracy mówi o tym, że Ukraina znajduje się "między Wschodem i Zachodem". Zastanówmy się więc, jakie damy znaczenie pojęciom "Wschód" i "Zachód" w odniesieniu do historii Ukrainy.

Oskar Halecki stwierdza,<sup>1</sup> że pojęcia "Zachód" często używa się jako synonimu "Europy". Zgodnie z myślą Haleckiego to utożsamienie oznacza zastąpienie całości częścią (tzw. *pars pro toto*), co często prowadzi do niejasności. W samej Europie można odróżnić kilka stref geograficznych, a "Europa zachodnia" jest tylko jedną z nich. "Zachód" w węższym i dokła-

<sup>1</sup> Oskar Halecki, *The Limits and Divisions of European History*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1962.



dniejszym znaczeniu – to atlantyckie kresy kontynentu: Anglia, Francja, Niderlandy, ale przecież kontynent europejski obejmuje także i inne obszary, które w nie mniejszym stopniu są europejskie i dlatego, w szerszym tego słowa znaczeniu, nie mniej "zachodnie" niż "strefa atlantycka".

W formule "Ukraina między Wschodem i Zachodem" pojęcie "Zachód" stosuje się do Europy w całości. Ukraina jest "zachodnia" o tyle, o ile stanowi organiczną część europejskiej wspólnoty narodów. I nie chodzi tutaj o prosty fakt geografii fizycznej. Europa dla historyka to coś więcej niż tylko wielki półwysep kontynentu euroazjatyckiego: to wspólnota narodów, które nie zważając na polityczne rozbieżności ani na ostre antagonizmy w przeszłości, dzielają wspólną spuściznę kulturalną i społeczną. Nie wszystko, co geograficznie położone w Europie, przynależy do niej historycznie. Na przykład dawniejsze Imperium Otomańskie, które w ciągu kilku stuleci obejmowało dużą część kontynentu europejskiego, na pewno nie wchodziło w skład europejskiej wspólnoty kulturalnej. To samo odnosi się do muzułmańskich państw średniowiecznej Hiszpanii. Większość historyków zgadza się też z tym, że Moskwy – Rosji od XIV–XVII stulecia nie należy uważać za państwo w swej istocie europejskie. Powszechnie wiadomo, że "europeizacja", czy też "okcydentalizacja" Rosji nastąpiła dopiero w wyniku reform Piotra I. Ale nawet wielu rosyjskich myślicieli uważało tę europeizację za problematyczną.

Ukraina nigdy nie przeżywała okresu silnego i raptownego "uzachodnienia" analogicznego do panowania Piotra I w historii rosyjskiej. I nie jest to nic dziwnego. Kraj, który od swoich początków był w swej istocie europejski – i w tym znaczeniu "zachodni" – nie musiał asymilować się z Europą drogą nagłego, rewolucyjnego przewrotu. Jednak europejski charakter Ukrainy wzmacniał się dzięki wpływom i kontaktom z innymi krajami europejskimi. Z którą częścią wspólnoty europejskiej utrzymywała Ukraina najściślejsze związki? Nie ze strefą atlantycką, czyli zachodnioeuropejską. Co prawda, jeszcze od czasów Państwa Kijowskiego istniały stosunki pomiędzy Ukrainą a Francją i Anglią, które można też prześledzić we wszystkich innych epokach ukraińskiej historii; ale pozostawały one zawsze sporadyczne. Kiedy współcześni Ukraińcy mówią o "zachodniej Europie", w praktyce mają na myśli przestrzeń, która bardziej jest znana pod nazwą Europy środkowej, czyli ziemie z ludnością niemieckojęzyczną, od Morza Północnego do Doliny Naddunajskiej. Niemcom przychodziło reprezentować – dobrze albo źle – "Zachód" w oczach narodu ukraińskiego. Jeszcze ściślejsze były związki z krajami położonymi na wschód od terytorium etnicznie niemieckiego, określanych zwykle w literaturze naukowej terminem "Europa Środkowo-Wschodnia" (Ostmitteleuropa, East Central Europe): z



Czechami, Węgrami, z Polską – zwłaszcza z tą ostatnią. Oprócz tego trzeba wspomnieć o obszarach bałtyckich i skandynawskich: Litwie, z którą Ukraina w przeciągu dwóch stuleci, od połowy XIV do połowy XVI, przebywała w ścisłym związku politycznym, oraz Szwecji, skąd wyszedł impuls do stworzenia Państwa Kijowskiego.

W tym miejscu pozwolimy sobie przerwać omawianie pierwiastków zachodnich w formowaniu ukraińskiego typu narodowego; do tego powrócimy trochę później. A teraz weźmiemy pod uwagę nie zachodnie, a wschodnie elementy.

Niech mi będzie wolno zrobić tu jedną uwagę na marginesie zasadniczych wniosków. Wśród narodów wschodniej części kontynentu europejskiego zauważamy pewne śmieszne, aż natrętne przyzwyczajenie: próbę udawania, że są one całkiem zachodnie, oraz zaprzeczania istnieniu jakichkolwiek nie zachodnich (dokładniej: nie zachodnioeuropejskich) cech w ich narodowym obliczu. "Polska – ostoja zachodniej, katolickiej kultury"; "Czechy – jedyny naród słowiański o zachodnim standardzie życiowym"; "Węgry – których Złota Bulla jest równoczesna z angielską Wielką Kartą"; "Rumuni – dumni następcy rzymskich legionistów". Stwierdzenia takie spotyka się często. Z pewnością – w jakiejś mierze są one zgodne z prawdą. Jednak tchnie od nich mentalnością biedaków, co lubią chwalić się swoimi bogatymi krewnymi.

Ale wróćmy do naszego konkretnego, ukraińskiego przypadku. Stwierdziłem zasadniczo zachodni, czyli europejski charakter Ukrainy. Ale to nie oznacza, że zaprzeczam istnieniu silnych niezachodnich elementów w ukraińskim typie narodowym. Pod wpływem sił, które promieniowały ze Wschodu, ogólnoeuropejskie cechy doznały zmian – choć nie zostały zniszczone i zastąpione innymi.

Jakie znaczenie ma w kontekście historii ukraińskiej pojęcie "Wschód", "Orient"? Termin ten stosuje się do dwóch, zupełnie różnych obiektów historycznych: z jednej strony do świata wschodniej, chrześcijańskiej i bizantyjskiej tradycji kulturalnej, a z drugiej strony do świata euroazjatyckich koczowników. Wiadomo jednak, że te dwa znaczenia terminu "Wschód" nie są z sobą ściśle powiązane. Poza tym, choć obydwa "Wschody" odegrały pierwszorzędą rolę w rozwoju Ukrainy, wpływ każdego z nich urzeczywistniał się w sposób zupełnie inny.

Zacniemy od wschodu euroazjatyckich nomadów. Przodkowie narodu ukraińskiego od niepamiętnych czasów byli rolnikami. Zasiadali oni pas lasostepu, który rozciąga się od Pogórza Karpackiego aż do wschodnich dopływów Dniepru. Na południe od tych terenów pradawnej kultury rolniczej rozciągały się otwarte stepy, po których wędrowali koczownicy. Do



pierwszych wieków ery chrześcijańskiej nomadzi stepów południowoukraińskich byli pochodzenia irańskiego. Wydaje się, że między scytyjskimi i sarmackimi pasterzami i wojownikami, a protoukraińskimi plemionami rolniczymi istniały specyficzne, symbiotyczne stosunki. Jeśli wierzyć etnologom, ślady irańskiego wpływu można do dzisiaj znaleźć w ukraińskim i rosyjskim folklorze. Sytuacja zmieniła się gruntownie, gdy w następstwie wielkiej wędrówki ludów, koczowników irańskich zastąpiły plemiona turkotatarskie. Poczynając od najazdu Hunów w IV wieku po Chrystusie i kończąc na zniszczeniu Kijowa przez Mongołów w I połowie XIII wieku, kilka wielkich fal, przeważnie pochodzenia turkotatarskiego przelewało się przez ziemię ukraińskie. Po tych nawałach w stepach czarnomorskich nie pojawił się już żaden nowy koczowniczy naród. Ale z podziałów imperium mongolskiego powstał jako jedno z państw-spadkobierców Chanat Krymski, który w XV stuleciu stał się wasalem Porty Otomańskiej. Przemysłem narodowym krymskich Tatarów było ludołóstwo. Ukraina prawie corocznie zaznawała najazdów tatarskich, które przynosiły jej niewymowne cierpienia. Bez obawy można powiedzieć, że walka z zagrożeniem tatarskim stanowiła centralny problem w historii ukraińskiej, aż do czasu likwidacji Chanatu Krymskiego za Katarzyny II.

Przedstawione fakty same w sobie są nam dobrze znane, ale nasze zadanie polega na wyciągnięciu z nich pewnych ogólnych wniosków. Można znaleźć analogie między Ukrainą i takimi orientalnymi krajami, jak Egipt, Mezopotamia i Persja, które też były wystawione na ciągłe najazdy nomadów. Mimo to istnieje tu więcej różnic niż podobieństw. Po pierwsze, ukraińskie rolnictwo, w przeciwieństwie do wyżej wymienionych krajów Bliskiego Wschodu, należało zawsze do europejskiego, indywidualnego typu, a nie do typu "agrokultury hydraulicznej" – żeby użyć terminu Karla Wittfogela – które charakterystyczne jest dla suchej strefy, gdzie zachowanie osiadłej w rzecznych dolinach i oazach cywilizacji, uzależnione jest od istnienia centralnie kierowanych urządzeń służących do nawadniania<sup>2</sup>. Po drugie, na Ukrainie nie było wyraźnego, wyznaczonego przez samą przyrodę, rozgraniczenia między ziemią rolnika a koczownika. Klimat czarnomorskich stepów jest kontynentalny, lecz w stopniu nie większym niż klimat amerykańskiego Środkowego Zachodu. Ta urodzajna równina bardzo sprzyjała rozwojowi rolnictwa, ale równocześnie tworzyła ona wymarzone miejsce na pastwisko dla trzód nomada. Powodowało to nieobecność wyraźnej linii granicznej między zaludnionym krajem a tak zwanymi "Dzikimi Polami".

<sup>2</sup> Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven and London, Yale University Press, 1957.



Ścisłej biorąc nie należałoby właściwie mówić o linii, ale raczej o szerokim pasie ziemi granicznej. Napotyamy tu sugestywną paralełę między ukraińskimi i amerykańskimi procesami historycznymi. Frederick Jackson Turner proponował, aby amerykańską historię badać od strony wielkiego procesu kolonizacyjnego, w dziejach którego Dzikie Zachód – ten odpowiednik ukraińskich Dzikich Pól – został stopniowo "oswojony" i przystosowany do osiadłego, cywilizowanego trybu życia<sup>3</sup>. Uważam że teza Turnera o "pograniczu" (Frontier Thesis) mogłaby tworzyć bardzo płodny metodologiczny środek i przy nauczaniu historii Ukrainy. Ale także w tym przypadku nie można ponad miarę napisać paraleli. Stosunek sił, który istniał między Ukraińcami i turkotatarskimi nomadami, był całkiem inny, niż między anglosaskimi Amerykanami i indiańskimi tubylcami. W przypadku Ameryki ruch ekspansji na zachód był nieprzerwany i bezpowrotny. Natomiast w przypadku Ukrainy granica na przestrzeni wieków przesuwawała się to w jedną, to w drugą stronę. Słowiańska kolonizacja rolna wyruszała raz za razem na podbój Dzikich Pól, usiłując stanąć mocną nogą nad brzegiem Morza Czarnego; był to podbój tak pługiem, jak i mieczem. Ale te wysunięte pozycje kultury rolniczej okresowo zalewane były przez fale nomadyzmu. Komu poszczęściło się uratować od śmierci albo niewoli, temu trafiało się szukać ratunku na terenach północnych i zachodnich, bardziej obronnych, pokrytych lasami, górami i błotami. Ale najazdy Tatarów niekiedy dochodziły nawet do tej pozornie bezpiecznej strefy. Ta wiekowa, godna epepei walka skończyła się dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, kiedy po ostatecznym zniszczeniu Chanatu Krymskiego ukraińscy chłopci trwale opanowali czarnomorskie stepy.

Jaki wpływ na formowanie ukraińskiego typu narodowego można przypisać tym związkom z euroazjatyckimi koczownikami? Był to przede wszystkim czynnik ogromnie hamujący. Wielkie straty w ludziach, w dobrach materialnych i wartościach kulturalnych, które poniosła Ukraina, są oczywiste. Podkreślić trzeba tu szczególnie zniszczenie miast. Kijowska Ruś posiadała już w tym czasie dobrze rozwinięte ośrodki miejskie. Ale podczas wielkiej mongolskiej nawały w XIII wieku te centra miejskie systematycznie zrównywano z ziemią. Należy też przypomnieć o przecięciu szlaków handlowych, co wpłynęło na upadek kwitnącej kultury średnio-wiecznej Rusi. Upadek ten zaczął się już nawet przed pojawieniem się Tatarów, jako następstwo grabieżczej działalności ich poprzedników: Pieczyngów i Połowców.

<sup>3</sup> Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, New York, Henry Holt, 1920.



Jest to jednak tylko część obrazu. Druga strona – to wewnętrzne przetworzenie ukraińskiego społeczeństwa pod wpływem tego wyzwania, które rzuciły Dzikie Pola. Tu można jeszcze raz powrócić do amerykańskiej analogii. Zgodnie z terminem, "pogranicze" – pod którym należy rozumieć przejściowy pas między terenami zalesionymi i Dzikim Zachodem – było ono decydującym czynnikiem w formowaniu się amerykańskiego charakteru narodowego. Człowiek pogranicza – pionier i kowboj – stał się w wielu sytuacjach reprezentatywnym Amerykaninem. Zwyczaje i tradycje, które powstały w warunkach pogranicza, zabarwiły sobą cały amerykański sposób bycia, nie wyłączając ziem dawnego osadnictwa wzdłuż wschodniego wybrzeża. Twierdzenia te można, z odpowiednimi zmianami, odnieść do historii ukraińskiej, może nawet bardziej niż amerykańskiej. Człowiekiem ukraińskiego pogranicza był Kozak, który w XVI–XVII stuleciu stał się reprezentatywnym typem swego narodu. Należy zauważyć, że nawet na tych obszarach Ukrainy, na przykład w Galicji, które faktycznie nie były objęte ruchem kozackim, znajdujemy niezliczone ilości narodowych pieśni sławiących Kozaków. Kozactwo w swej istocie było organizacją wojskowej samoobrony osadników z zagrożonych terenów przygranicznych. Stanowiło awangardę ukraińskiej kolonizacji chłopskiej, ale przy tym zapożyczało też wiele taktycznych środków i zwyczajów od swoich wrogów-Tatarów. (Podobnie amerykańscy pionierzy przejęli też wiele od Indian). Jednak z czasem wojskowa organizacja, która wyrosła spontanicznie na pograniczu, zaczęła stopniowo odgrywać coraz ważniejszą rolę w życiu osiadłej społeczności. Ukraina, która wcześniej wchodziła w skład Wielkiego Księstwa Litewskiego, po Unii Lubelskiej (1569) znalazła się w granicach Korony. Rzeczypospolita nie była w stanie zabezpieczyć swoim ukraińskim prowincjom skutecznej ochrony przed stałym zagrożeniem tatarskim. Poza tym Polska narzuciła Ukrainie ustrój społeczny, obcy i nienawistny dla większości narodu ukraińskiego. W konstytucyjnych ramach Rzeczypospolitej – gdzie monopol władzy należał do szlachty, a chłopci byli całkowicie związani poddaństwem – nie było miejsca na warstwę wolnych i uzbrojonych "plebejuszy". Starania Polski, aby zniszczyć kozacką organizację wojskową doprowadziły do napięcia, które stale wzrastało i w końcu w 1648 r. wybuchło wielką rewolucją. "Pokozaczyło" się wtedy dużo ludzi, którzy nie byli wcześniej Kozakami w pierwotnym znaczeniu pogranicznych wojowników, a należeli raczej do chłopstwa, mieszczaństwa czy nawet do drobnej prawosławnej szlachty. Wojskowa organizacja pogranicza rozszerzyła się na rozległe przestrzenie, zwolnione od polskiego panowania i posłużyła jako podstawa nowego społecznego i administracyjnego porządku. Na przykład kozackie związki wojskowe, pułki i sotnie, prze-



tworzyły się teraz na administracyjne jednostki terytorialne. Oficjalną nazwą nowego politycznego organizmu, kozackiego państwa ukraińskiego, było "Wojsko Zaporoskie". Rewolucja 1648 roku przyczyniła się też do przyjęcia nowej narodowej nazwy. Słowo "Ukraina", jak sądzi wielu, oznacza "ziemię pogranicza" i najpierw stosowało się rzeczywiście do przygranicznego pasu, w którym zakorzeniła się kozacyzna. Przeniesienie kozackiego systemu z pogranicza w głąb kraju sprzyjało poszerzeniu i popularyzacji nazwy "Ukraina", której teraz zaczęto używać – najpierw w mowie potocznej – jako nazwy całego terytorium, znajdującego się pod kozacką jurysdykcją. Nowa nazwa wyparła stopniowo tradycyjną nazwę "Ruś", wywodzącą się od średniowiecznego Państwa Kijowskiego.

Podsumowując wyżej powiedziane, możemy wyciągnąć następujące wnioski. "Wschód" euroazjatyckich nomadów miał podwójny wpływ na formowanie się ukraińskiego charakteru narodowego: po pierwsze, jako czynnik hamujący na drodze rozwoju kraju, po drugie poprzez silną reakcję obronną ze strony narodu ukraińskiego. Ale to nie sprawiło, by Ukraina przyjęła charakter euroazjatycki. Innymi słowy, euroazjatycki koczowniczy żywioł działał na ukraiński naród z zewnątrz, ale nie był on "internalizowany", nie stał się on częścią składową ukraińskiego typu narodowego. Drugi wielki wschodni wpływ – grecka (bizantyjska) tradycja religijna i kulturalna – działała całkowicie odmiennym sposobem: od środka, formując duchową istotę społeczeństwa.

Jestem przekonany, że większość z obecnych w tym audytorium zna czarujące opowiadanie o "próbie wiar", wchodzące do staroruskiej *Powieści minionych lat*. Powieść opowiada o tym, jak Włodzimierz Wielki kijowski wysłał posłów do różnych krain, aby poznali ich religie, i wreszcie o tym, jak książę i jego doradcy, zachwyceni relacją o pięknie bizantyjskich obrzędów cerkiewnych, postanowili przyjąć chrześcijaństwo z Konstantynopola. To tylko legenda, czy też dokładniej wędrowny motyw literacki, prawdopodobnie zapożyczony przez letopisa z obcego źródła. Mimo to można ten przekaz rozpatrywać jako wskazówkę świadczącą, że greckie chrześcijaństwo samym swoim estetycznym aspektem było bliskie społeczeństwu Rusi Kijowskiej.

Ale niektórzy współcześni historycy ukraińscy – na przykład znany badacz średniowiecznej i cerkiewnej historii S. Tomaszewskij – uważają, że wybór Włodzimierza był tragiczną, epokową pomyłką. Gdyż przez przyjęcie chrześcijaństwa w jego wschodniej postaci Ruś-Ukraina skazała siebie na duchowy zastój i bezpłodność oraz zamknęła sobie drogę do tego, żeby stać się pełnoprawnym członkiem europejskiej wspólnoty. Pogląd ten jest bliski znanej teorii Arnolda Toynbee, który w swojej teorii cywilizacji świa-



ta rysuje ostrą linię podziału między cywilizacją zachodnią, obejmującą katolickie i protestanckie narody Europy, razem z ich zamorskimi odgałęzieniami, a cywilizacją wschodnio-chrześcijańską, obejmującą średniowieczne Bizancjum i jej współczesnego spadkobiercę – Rosję.

Co możemy powiedzieć o tych teoriach? Przede wszystkim, musimy pamiętać, że wybór dokonany przez Włodzimierza nie był przypadkowy. Był zdeterminowany tym, że ziemie ukraińskie należały do strefy promieniowania greckiej i hellenistycznej kultury już od dobrych półtora tysiąca lat przed chrztem Rusi. Poczynając od VII stulecia przed Chr., północno-wschodniej Ukrainy i Krymu opanowane były przez greckie kolonie. Między greckimi nadmorskimi miastami-państwami a protoukraińskimi plemionami z głębi kraju istniały handlowe i kulturalne związki. Większość tych kolonii zaginęła podczas wielkiej wędrówki ludów, niektóre jednak zachowały się. Państwo Kijowskie, które się właśnie kształtowało, od samego początku i jeszcze długo po swojej chrystianizacji utrzymywało różnorodne stosunki ze światem bizantyjskim.

Poza tym Wschodnie Imperium w X stuleciu, za panowania dynastii macedońskiej, znajdowało się u szczytu swojej politycznej i kulturalnej potęgi. W tym czasie Bizancjum mogło prawdopodobnie przynieść więcej niż chrześcijaństwo łacińskie dawało nowonawróconym narodom północnej i środkowo-wschodniej Europy. Przeszczepienie bogatej grecko-bizantyjskiej kultury – po części zapożyczony z Konstantynopola, a po części przyswojonej w jej bułgarskiej wersji – na sprzyjający grunt młodej słowiańskiej krainy dało impuls do szybkiego rozwoju kulturalnego Rusi Kijowskiej, która rychło dorównała najbardziej rozwiniętym częściom ówczesnej Europy. Prawda, bizantyzm, pomijając cały jego blask i wyrafinowanie, na dłuższą metę zdradzał rażące przejawy słabości. Był on raczej statyczny i brakowało mu tego nadzwyczajnego dynamizmu i twórczej siły, jaką łacińskie chrześcijaństwo rozwinęło po 1000 r., w epoce romańskiej i gotyckiej. Mamy jednak prawo wysunąć następną hipotetyczną twierdzenie: zdaje się prawdopodobne, że gdyby nie najazdy koczowników, Ruś Kijowska byłaby w stanie przewyczyć bizantyjską statyczność i dotrzymać kroku ogólnym europejskim procesom. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w fakcie, że "domongolska" Ruś, chociaż znajdowała się w zależności od Konstantynopola, to jednak nie była duchowo wyizolowana ani wrogo nastawiona do łacińskiego Zachodu, jeśli nie liczyć okazyjnych cerkiewnych polemik.

W tym miejscu możemy powrócić znowu do poprzednich naszych wniosków odnoszących się do zachodnich elementów w ukraińskim typie narodowym. Państwo Kijowskie wyróżniało się kolejną ważną cechą: jedno-



czyło grecko-bizantyjską religijną i kulturalną tradycję ze strukturą społeczną i polityczną w przeważającej mierze zachodnią. Znamienny jest fakt, że polityczny bizantyzm pozostał całkowicie obcy Rusi Kijowskiej (teokracja bizantyjska przyjęła się potem w cesarstwie moskiewskim w czasach jego rozkwitu, gdzie połączyła się z organizacją państwową sformułowaną na podobieństwo despotyzmu Złotej Ordy). W Rusi przedmongolskiej — tak jak na średniowiecznym Zachodzie, a inaczej niż w Bizancjum i Moskwie — państwowa i cerkiewna władza nie tworzyły jedności, lecz były rozdzielone, przy czym każda z nich zachowała autonomiczność w swojej własnej sferze. Państwowość Kijowa nosiła na sobie wyraźne piętno ducha swobody. Złożyły się na to następujące czynniki: ład społeczny, który charakteryzowały stosunki wynikające z umów i poszanowanie praw oraz godności jednostki ludzkiej; ograniczenie monarchicznej władzy księcia przez radę bojarską i wiec ludowy; samorząd społeczności miejskich; decentralizacja terytorialna w quasifederacyjnym kształcie. Ten wolnościowy, w swej istocie europejski duch właściwy jest także ukraińskim organizacjom państwowym późniejszych epok. Państwo Halicko-Wołyńskie XII—XIV w. wyraźnie ewoluowało w stronę ustroju federalnego. Dojrzały feudalizm, włącznie w feudalnym parlamentarystyce znajdujemy też w państwie litewsko-ruskim XIV—XVI w. Państwo kozackie XVII—XVIII w. posiadało ustrój stanowy. I to nie był przypadek, że w XIX wieku — w czasie, kiedy Ukraina była politycznie asymilowana przez Rosję — wszechrosyjski liberalizm i konstytucjonalizm znajdował silniejszą podporę właśnie w ukraińskich prowincjach imperium. Gdyby utrzymało się odrodzone w 1917 niezależne państwo ukraińskie, znalazłoby się zapewne w składzie zachodnich form konstytucyjnych. Społeczność ukraińska w swej większości pragnęła demokratycznej republiki z socjalistycznym zabarwieniem, a konserwatywna mniejszość skłaniała się w stronę monarchii konstytucyjnej.

Etos i poczucie estetyczne narodu ukraińskiego jest zakorzenione w duchowej tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Ale o ile kraj był równocześnie w swej strukturze społecznej i politycznej częścią świata europejskiego, o tyle Ukraińcy dążyli do syntezy między Wschodem i Zachodem. W dziedzinie religijnej uczyniło to Ukrainę klasycznym krajem tradycji unijnej. Tendencja ta była właściwa wszystkim Ukraińcom, a nie tylko katolikom obrządku wschodniego. Silnie odcisnęła się ona na większości narodu ukraińskiego, która pozostawała przy prawosławiu, a także wśród Ukraińców-protestantów. Przykładem może tu być Akademia Kijowska, rozbudowana przez metropolitę Piotra Mohyłę (1596—1647), która stała się głównym centrum intelektualnym całego grecko-prawosławnego świata, a w swej strukturze organizacyjnej i programie nauczania szła za przykła-



dem uniwersytetów zachodnich. Tendencja ta znalazła swój wyraz także w malarstwie ukraińskiego albo kozackiego baroku, który w oryginalny sposób łączył pierwiastki bizantyjskie i zachodnie.

Dochodzimy do następnego wniosku. Ukraina – położona między światami kultury grecko-bizantyjskiej a zachodniej i prawowity członek ich obu – starała się w przeciągu swojej historii łączyć te dwie tradycje w żywą syntezę. Było to wielkie zadanie i nie można zaprzeczyć, że Ukraina nie potrafiła go w pełni wykonać. Ukraina zbliżała się do tej syntezy w wielkich epokach swojej historii, w czasach Rusi Kijowskiej w okresie kozaczyzny XVII wieku. Jednak chociaż epoki te były bogate w potencjalne możliwości i częściowe osiągnięcia, to w obu wypadkach ostateczna synteza doznała niepowodzenia i Ukraina upadła pod ciężarem nadmiernego nacisku zewnętrznego, jak też wewnętrznych sił odśrodkowych. W tym sensie można powiedzieć, że wielkie zadanie, które stanowi historyczne powołanie narodu ukraińskiego, pozostaje do dziś nie wykonane i należy jeszcze do przyszłości.

Iwan Łysiak-Rudnycki  
przeł. Bohdan Batruch

#### Nota tłumacza:

Profesor Iwan Łysiak-Rudnycki był wykładowcą historii na uniwersytetach amerykańskich i kanadyjskich. Tekst powyższy wygłoszony został w języku angielskim 12 lipca 1963 r. na Słowiańskim Kongresie Historycznym, poświęconym pamięci św. Cyryla i Metodego w Salzburgu, a następnie opublikowany: Iwan Ł. Rudnytsky, *The Ukraine between East and West, Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart. Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS Cirili et Methodii anno 1963 celebrati*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.

W języku ukraińskim tekst ukazał się w książce tegoż autora pt. *Miż istorieju a politykoju*, Monachium, 1976 r.

## CENA ZWYCIĘSTWA IKONY W 1200—LECIE DRUGIEGO SOBORU NICEJSKIEGO

24 września 787 r. w położonej w pobliżu Konstantynopola Nicei rozpoczęły się w kościele Mądrości Bożej obrady 258 biskupów, którzy mieli rozstrzygnąć wielowiekowy spór o rolę wizerunku w chrześcijańskiej pobożności. Zwołująca sobór w porozumieniu z papieżem Hadrianem cesarzowa Irena sprzyjała kultowi obrazów w przeciwieństwie do poprzednich basileusów, którzy od 60 lat zwalczali go brutalnie. W ciągu miesiąca sobór wydał wiążące postanowienia przywracające w Kościele ów kult i określające jego charakter. Opowiedziano się więc autorytatywnie za młodszą tradycją teologiczną, wyrosłą na gruncie pastoralnej asymilacji i potrzeb duchowych masowej religijności. Zdezawuowaniu uległy głosy świadków wiary kilku pierwszych pokoleń, a niedawna gwałtowność powołujących się na nich obrazoburców ułatwiła zwycięstwo ortopraksji.

Pierwotnym stanowiskiem chrześcijaństwa wobec wizerunków był ikonoklazm. Wrogość Kościoła wobec sztuki religijnej brała się z przekonania o niemożliwości schrystianizowania tego przejawu kultury pogańskiej, który stanowił jej źródło w postaci kultu przedstawianych bóstw. Wysiłek teologiczny rozlicznych religii starożytności skupiał się wszak na określeniu, na czym polega związek boga z jego wyobrażeniem. Odpowiedź upowszechniały nie tyle dyskursywne wywody, ile rytuał oddawanej czci: modlitwy, ozdoby, dotykanie, światła, namaszczenie pouczały, że bóstwo zostało tak czy inaczej zatrzymane w swym przedstawieniu obdarzonym jego mocą.

Lęk przed obrazowym przedstawianiem istoty boskiej, wstręt do bałwochwalstwa, spirytualizm postaw negujących zmysłową estetykę antyku, wzmagało powszechne przekonanie Kościoła o literalnej wykładni pierwszego przykazania Dekalogu. *Konstytucje Apostolskie* jednako wykluczały ze społeczności wierzących prostytutki, jak i tych, którzy rzeźbili czy malowali bóstwa dla pogan. Nawróconym artystom Tertulian proponował przestawienie się na robienie mebli czy malowanie ścian. Tworzenie wizerunków Chrystusa zamiast Jowisza było nie do przyjęcia, gdyż zgodnie z zakazem biblijnym widziano w sztuce religijnej, niezależnie od jej tematu, prostą drogę do bałwochwalstwa. Starotestamentowa pogarda wobec wszelkich wyobrażeń bóstw znaczyła wiele, zwłaszcza w kręgach judeochrześcijańskich, długo wpływowych w Kościele. Stary i Nowy Testament, *Didache*,



Klemens Rzymski, Ignacy z Antiochii, *List Barnaby* czy *Pasterz Hermasa* traktowały kult idoli jako odejście od prawdziwego Boga.

Abominacja wobec bożków wzmagała impet, z jakim apologety II w. odrzucali wszelkie wizerunki, uważając je chętnie za siedzibę demonów. — Chrześcijanie oddając Bogu, który jest duchem, cześć duchową nie potrzebują świątyń, ołtarzy i posągów. Prawdziwym obrazem Boga jest człowiek, a wierzący stanowią jego świątynię. Justyn Męczennik uważał, że plastyczne przedstawianie Boga znieważa go. Ireneusz zrównywał z poganami gnostyków czczących wizerunek Chrystusa. Purytanizm stanowisk i spirytualizacja pojęć były tu przeciwwagą zmaterializowanego kultu bogów, krytykowanego od dawna przez intelektualistów pogańskich. Już Heraklit kwestionował sens umieszczania wizerunków w świątyniach. Sofokles i Eurypides przypominali, że bóstwo jest niepodobne do idoli, a Ksenofont ironizował, że gdyby wół, lew czy koń potrafiły rzeźbić, przedstawiłyby bogów sobie podobnych. Nie bez znaczenia był też wpływ myśli platońskiej, ostro przeciwstawiającej poznanie umysłowe zmysłowemu, a nadto odpychające praktyki synkretyzmu uprawianego przez grupy usytuowane na pograniczu chrześcijaństwa i pogaństwa: bywało, że obok siebie stawały posągi bóstw, filozofów i Chrystusa<sup>1</sup>.

Pomimo biskupich zakazów i długo jednoznacznego stanowiska Ojców Kościoła, wśród wiernych zaczęły dochodzić do głosu atawistyczne skłonności i uboczne wpływy. Już na początku III w. ściany katakumb, baptysteriów i sarkofagów zaczęły się zapełniać przedstawieniami, zarówno symbolicznymi jak figuralnymi. Tak orantki, rybacy, ryby i pasterze (wątek ewangeliczny zetknął się tu z motywem Hermesa jako pasterza), jak i postacie ze Starego Testamentu (Adam i Ewa, Noe, Daniel w lwiej jamie, a zwłaszcza Jonasz symbolizujący zmartwychwstałego Chrystusa) nie miały przecież skupiać uwagi na sobie, lecz jedynie opowiadać o Bogu niosącym wybawienie i okazującym miłosierdzie ludziom. Na początku IV w. przedstawia się już wprost Jezusa jako cudotwórcę i Zbawcę. Wielkie powierzchnie apsyd i łuków w powstających bazylikach pokryły mozaiki ukazujące sceny biblijne. Brak protestów przeciwko owej plastyce w służbie nauczania świadczy o akceptacji tej formy przekazu. Nie były to bowiem obiekty kultu, lecz najpierw sztuka cmentarna obrazująca nadzieję zbawienia, a potem, w świątyniach, katechizm wiary opowiadający historię świętą, skupiającą się w IV w. na chrystologii i eklezjologii.

<sup>1</sup> G. Dumeige, *Nizaa II*, Mainz 1985 s. 21–25; A. Hauser, *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 1, Warszawa 1974 s. 110; H. Leclercq, *Images*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 7 kol. 207–211; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, Warszawa 1979 s. 329–330.



Apologeci schyłku III w., jak Laktancjusz czy Arnobiusz, doceniali dydaktyczne pożytki wizerunku, który prostemu ludowi przybliży prawdę. Jednocześnie obaj polemizowali z pogańskim kultem: jeśli bogowie są wszędzie obecni, po cóż czcić ich podobizny? Jeżeli są w niebie, czemuż wznosić oczy nie tam, lecz ku drewnianym i kamiennym figurom, mnożąc zbędne pośrednictwa? Skoro zaś cześć odnosić się ma nie do kawałka marmuru, lecz przedstawionego bóstwa, to czyż zgodziło się ono tam zamieszkać?

Wkrótce po zwycięstwie Kościoła w IV w., gdy przestawano się już obawiać nawrotu do bałwochwalstwa, sztuki plastyczne zaczęły szybciej i nie bez zapożyczeń stawać w służbie chrześcijaństwa. Wnet Chrystus ukazany zostanie w duchu kanonów cesarskich, jako pantokrator, przewodawca Nowego Przymierza, niebiański prototyp władcy. Skupione wokół niego grono Apostołów i eksponowana pozycja Piotra, bohatera wiary i opoki potężniejszego Kościoła, obwieszczały zwycięstwo i niewzruszoność głoszonej od początku prawdy<sup>2</sup>.

Stanowisko kościelnych autorytetów w zmienionej sytuacji IV w. szybko zaczęło ulegać ewolucji. W epoce rozlicznych kompromisów z kulturą pogańską niewiele już znaczył głos lokalnego synodu z Elwiry koło Grenady, który rozległ się na początku stulecia: w kościołach nie wolno umieszczać jakichkolwiek malowideł. Znawca tradycji Kościoła i jego pierwszy historyk, Euzebiusz z Cezarei (+339) jest świadkiem popularności wizerunków. Relacjonuje, ale i ostrzega: przy pomocy farb nie da się ukazać bóstwa, a nawet i człowieczeństwa Chrystusa, które od Przemienienia i Wniebowstąpienia przeniknięte zostało blaskiem boskości. Najlepszym malarzem jest Pismo Św., a obraz Chrystusa nosić należy w sobie żyjąc na wzór Pana.

Młodszy o 1–2 pokolenia trzej Ojcowie kapadocy nie byli już tak bezwzględni obrońcami pierwotnego kultu "w duchu i prawdzie" i wykazywali spore zainteresowanie dla wizualnej dydaktyki. Słowo bowiem ulata, a wizerunek ogląda się dłużej (Bazyli). Wnętrze kościelne, pełne rzeźb i malowideł ilustrujących życie Jezusa i świętych, staje się księgą zrozumiałą i bez słów (Grzegorz z Nysy), bo wszak potrząc na obraz męczeństwa św. Palemona nawróciła się pewna wszetecznicza (Grzegorz z Nazjanzu). Od Bazylego (+379) pochodzi zdanie powtarzane przez wszystkich ikonofików: "cześć okazywana wizerunkowi odnosi się do prawzoru". Wielką

<sup>2</sup> G. Dumeige, dz. cyt. s. 27–33; M. Simon, dz. cyt. s. 341–344, 356; A. Hauser, dz. cyt. s. 110.



karierę zrobiło też przypisane Bazylemu, a pochodzące faktycznie od Atanazego porównanie: kto czci obraz króla, czci jego samego, rozpoznawalnego dzięki podobieństwu stanowiącemu o jedności. Obie te wypowiedzi, uznane z czasem za fundamentalne w uzasadnianiu kultu obrazów, zostały sformułowane w innym celu: odwołując się do potocznych doświadczeń miały w trynitarnej polemice z arianami przybliżyć tajemnicę związku Ojca i Syna<sup>3</sup>.

Na początku V w. pastoralne opinie biskupów wobec sporej już popularności wizerunków były podzielone. Paulin z Noli (+431) przyozdabiał bazyliki w dawne i nowe motywy ikonograficzne, licząc na katechetyczne efekty. Sewerian, biskup syryjskiej Galbali (+ po 408), uznawał obrazy za odblask prawdy, prowadzący do niej obecnie tak, jak ongiś do bałwochwaltwa. Relatywizując biblijny zakaz wskazywał na Mojżesza, który rozbił cielca, lecz zawiesił węża miedzianego i wprowadził widzialne znaki niewidzialnego w postaci arki i cherubów. Część pism Seweriana przypisano z czasem Janowi Chryzostomowi (+407), którego przywoływano szczególnie chętnie jako świadka ikonodulii. Jan nie był wprawdzie wrogiem obrazów, ale nie traktował ich jako przedmiotów czci, a w rodzinnej Antiochii i na patriarchalnej stolicy w Konstantynopolu przypominał niestrudzenie, że w pierw należy się troszczyć o biednych, a dopiero potem o zdobienie kościołów.

Podobne stanowisko zajmowali biskup Asterius i Nil z Ancyry, których oburzał przepych dekoracji kościołów i zdobnictwa przedmiotów, gdzie *sacrum* i *profanum* sąsiadowały zgodnie. Również Augustyn (+430) był powściągliwy. Wiedział, że wielu popada w błędy kierując się różnymi wyobrażeniami jedyne Chrystusa, a modląc się przed figurą, mogą jej przypisywać wysłuchanie. Sam wystarczająco mocno doświadczył przyciągającej siły zmysłowych postaci piękna, by nie zachować ostrożnego dystansu wobec wszystkiego, co nie jest Bogiem samym. Obawiał się o podopiecznych, by obracając się wokół przyciągających oczy form plastycznych nie zagubili tego, co zarówno wewnętrzne jak transcendentne.

Do nieprzejednanych przeciwników wizerunków należał walczący aż do przesady o czystość wiary Epifaniusz, metropolita cypryjskiej Salaminy. Pielgrzymując do Betlejem spostrzegł w jakimś kościele zaślone przedstawiającą Chrystusa czy któregoś ze świętych. Rozdarł ją i napisał do patriarchy Jerozolimy, że płótnem tym lepiej byłoby okryć biednego, niż użyć go do malowania. W rozprawie przeciw obrazom negował ich pedagogiczną

<sup>3</sup> M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 3, Paris 1984 s. 67-68; G. Duménil, dz. cyt. s. 33-41.



rolę, wskazując na dysproporcję między materialnym tworzywem a nieśmiertelnością aniołów, a tym bardziej wielkością niepojętego Pana. Artyści ukazują to, czego nie widzieli, a ich dzieła kłamią, co widać już z samej różnorodności wizerunków. W testamencie zaklinał wiernych swej gminy, by obraz Boży nosili wyłącznie w sercu. Epifaniusz nie znalazł posłuchu tak za życia, jak i po śmierci (+403). Ściany jego kościołów pokryły obrazy, a hierarchia, nie zajmując długo oficjalnego stanowiska, odnosiła się z coraz większą tolerancją do rozwijającej się sztuki<sup>4</sup>.

W ciągu VI w. bizantyńska pobożność skupia się coraz bardziej wokół obrazów, które już nie tylko zdobią i uczą, lecz nabierają walorów sakralnych. Otacza się je, jak dotychczas relikwie, wyrazami czci: bije się przed nimi czołem (*proskynesis*), kieruje do nich wezwania, obnosi w procesjach, pali świece i kadzidła. Takie formy czci, łącznie z reprezentującą funkcją wędrującego wizerunku, przejmowano z dworskich rytuałów kultu cesarza kwitnących i w okresie chrześcijańskim, po przystosowaniu ich do wymogów monoteizmu. Uwielbienie ukazywane osobie panującego rozciągało się i na jego podobizny, przesyłane nieraz do odległych ziem jako reprezentacja monarszej obecności. Przyjmowano je w uroczystej procesji, jak samego władcę podczas jego wjazdu, oddając pokłony, odślaniając kotary, okadzając. Mieszkańcy zbuntowanego miasta czy prowincji bezcześcili czasem wyobrażenie panującego.

Skracania dystansu między osobą i jej przedstawieniem doznawała i ikona. Od strony technologii wiąże się ją z egipskim zwyczajem wykonywania portretu pogrzebowego. Święty obraz przestawał być jedynie znakiem przypominającym wyrażoną postać, stając się coraz bardziej sposobem jej obecności, a w praktyce potocznej rodzajem ożywionego sobowtóra. Obrazy okazują więc swą moc lecząc, ostrzegając w snach, dając polecenia. Reagują na wszystko, co ich dotyczy, cierpią i karzą. Atanazy opowiada o cudownym krucyfiksie z Bejrutu — gdy Żydzi powtarzając zadane Chrystusowi cierpienia przebili bok pasji, wypłynęła krew i woda, uzdrawiając wielu. Z ugodzonego strzałą wizerunku Teodora męczennika wypływa krew.

Zwolennicy żywiołowego kultu ikony bronili się przed zarzutem idololatrii wskazując, że Wcielenie zapoczątkowało radykalnie nową sytuację: Bóg w Chrystusie stał się widzialny, można go tedy przedstawiać, skoro sam objawił się w tym co ziemskie. Wszyscy uznawali i wyznawali, że obecność Boga w świecie osiągnęła swą pełnię we Wcieleniu, a prawdziwą, bo napełnioną rzeczywistością ikoną Chrystusa, jest ikona jego Ciała —

<sup>4</sup> G. Dumeige, dz. cyt. s. 47–55.



Eucharystia, obraz Pana, który go uobecnia. Na ile jednak ten rodzaj obecności rozszerzać można i na wizerunki, szukając w rzeczach materialnych prawie sakramentalnego pośrednictwa boskich mocy? – to było sedno kontrowersji i tu rozchodziły się stanowiska. Zaczynał się długi spór teologiczny i semiotyczny.

Przeciwnicy wizerunków nie byli wrogami wszelkiej, lecz jedynie religijnej sztuki: materialne, martwe dzieła rąk ludzkich nie są w stanie ogarnąć i wyrazić tajemnicy osoby Chrystusa. Wysokie wymagania sakramentu obecności spełnia wyłącznie Eucharystia. obrońcy obrazów gromadzili prawdziwe i fałszywe cytaty z Ojców Kościoła, przemawiające bardziej czy mniej trafnie na rzecz ikonodulii. Znalazła się też odpowiedź i na zarzut zupełnej dysproporcji między ziemską ograniczonością wizerunku, a niebiańskością osoby przedstawianej. Odpowiedź ta padła nie w uczonych kontrowersjach teologów, lecz w rzadko zauważanym i mało docenianym przez historyków literatury gatunku twórczości: w legendach o *acheiropitach* pozwalających dziś zajrzeć w głąb typowego dla bizantyńczyka przeżywania religijnego. *Acheiropity*, czyli nie ręką uczynione, cudownie powstałe wizerunki Chrystusa, Matki Bożej i świętych, mogły sprostać wysokim wymaganiom stawianym sztuce sakralnej: były darem Boga i mogły już przynosić łaskę, pełnić rolę okien do nieba i uobecniać je.

Najśłynniejszy z takich wizerunków, przechowywany w Edessie, przedstawiał oblicze Chrystusa odbite na płótnie przez niego samego i przesłane królowi Edessy Abgarowi V, gdy wysłani przez władcę malarze nie potrafili uchwycić podobieństwa rysów Zbawiciela. W symbolicznym języku legendy zwolennicy obrazów podejmowali obiekcje adwersarzy: tak, ludzkie umiejętności nie wystarczą, by wypowiedzieć Nieogamionego. Tylko on sam może obdarzyć artystę swoją podobizną. W ówczesnej modlitwie nad malarzem ikon znalazła się prośba, by Chrystus, który przez swój wizerunek uzdrowił i oświecił króla Abgara, napełnił swą mądrością duszę swego sługi i sam pokierował jego rękoma, by mogły czysto i prawdziwie przedstawiać święte postaci. Malowanie stawało się odśłanianiem wieczystego obrazu.

Przybywało tedy ikon otoczonych ludową wiarą w niezwykajne ich pochodzenie i właściwości – niektóre spadły wprost z nieba, inne malował sam Łukasz Ewangelista. Wizerunki te krwawiły, płakały, uzdrowiały, stanowiły *palladia* broniące miast. Ukazywały wszak swe pierwowzory nie w zamiarze portretowania dawno zniszczonego ciała, lecz aby przedstawić, a raczej przekazać je i udostępnić w przyszłym stanie przeobstwienia. Rosnąca ranga kultowa ikony skłoni do zabrania głosu także autorytety kościelne. Wśród kanonów wydanych przez synod (na Wschodzie uznawany



za sobór) nazwany od sali obrad w pałacu cesarskim *in trullo* (pod kopułą) – zebrał się w r. 691/92 w Konstantynopolu dla uchwalenia postanowień dyscyplinarnych do akt soboru odbytego tam w 680 r. – znalazł się też zakaz malowania Chrystusa pod postacią Baranka (bo symbol tej prefiguracji wypełnił się w Jezusie). Ikona Chrystusa miała więc wyrażać wiarę w historyczność Wcielenia. W trosce o uszanowanie znaku zbawienia zakazano umieszczania krzyża w dekoracji deptanych nogami posadzek<sup>5</sup>.

Podobnie jak inne kontrowersje teologiczne, tak i spór o obrazy animował ludzi Zachodu o wiele słabiej, niż bizantyńczyków. Gdy biskup Marsylii w r. 600 nakazał usunąć wizerunki, bo do nich nie należy się modlić, papież Grzegorz I uznał to za nieroztropną gorliwość: nie należy przeszkadzać w sporządzaniu i posługiwaniu się obrazami (dla niepiśmiennych zastępują tekst), a jedynie nie dopuszczać do ich czci. W duszpasterskiej praktyce nie zawsze było łatwo powstrzymać wiernych przed tą linią kultu. W drugiej połowie VII w. Leoncjusz z Neopolu bronił czci obrazów przed zarzutami podnoszonymi przez Żydów. Powoływał się na starożytności precedensy (cherubini nad Arką, wizje Ezechiela) i wglądny charakter tego kultu: świętych czci się ze względu na Boga, a przedmioty z racji ich związku z osobami. Inny polemista dodawał: Chrystus siedział na osle, ale diabła pokonał na krzyżu, toteż czcimy nie to zwierzę, a krzyż, przecież nie jako drewno, lecz narzędzie Męki, o której ten znak przypomina. Skoro Bóg czyni cuda poprzez relikwie, czemu nie mógłby przez krzyż czy wizerunek? Przytaczano sentencje wyjęte z pism Euzebiusza z Cezarei i Jana Chryzostoma, powtarzano, że klękając przed Ewangelią uszanowanie okazuje się nie złotu lub kości słoniowej, lecz Słowu Bożemu; podobnie jest z wizerunkami<sup>6</sup>.

Narastający w Cesarstwie Bizantyńskim kult obrazów i jego potępienie wśród części społeczeństwa doprowadziły do długotrwałych walk wewnętrznych, gdy kierownictwo ruchem ikonoklastów wziął w swe ręce cesarz Leon III Izauryjczyk. Pochodził z nieufnej wobec obrazów Małej Azji, gdzie spore były wpływy żydowskie i gdzie niemało było monofizytów (skoro boska natura Chrystusa wchłonęła ludzką, jakże go malować?), a powstała we wrogiej wizerunkom Armenii sekta paulicjan odrzucała wszelkie zewnętrzne przejawy kultu. W genezie i charakterze obrazoburstwa

<sup>5</sup> Tamże s. 62-69, 76-78; C. Schönborn, *Der byzantinische Bilderstreit – ein Testfall für das Verhältnis von Kirche und Kunst?* "Internationale Katholische Zeitschrift", Jh 11: 1982 s. 522-526; M. Simon, dz. cyt. s. 272-273; por. Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985 s. 45.

<sup>6</sup> G. Dumeige, dz. cyt. s. 71-75.



znaczną rolę odegrała również konfrontacja z islamem. Ikonoklaści, obserwując zwycięstwa Arabów, kojarzyli je z negatywnym stanowiskiem mahometan wobec wizerunków. Próbowali zatem tym bardziej podpatrzeć tajemnicę sukcesów. Inni chcieli się przypodobać najeźdźcom zarzucającym chrześcijanom bałwochwalstwo; jeszcze inni szli za ucierającą się modą.

Leon III wypowiedział się jawnie przeciwko czci obrazów w 726 r. Wybuch wulkanu i trzęsienie ziemi uznał za przejaw Bożego gniewu z powodu idololatrii. Inicjatywa wystąpienia przeciw ikonofilom pochodziła jednak najprawdopodobniej z kręgów kościelnych, mianowicie od biskupów małoazjatyckich, z których kilku przebywało niedawno w Konstantynopolu usiłując przekonać patriarchę do ikonoklazmu. Trzymali się bowiem partykularnej, integrystycznej tradycji, w której ciągle – co typowe dla słabiej zhellenizowanych terenów – trudno było znaleźć miejsce dla wizerunku kultowego. Po powrocie do swych diecezji zaczęli usuwać obrazy z kościołów nie napotykając na opór. Tak czy inaczej cesarz zaczął zwoływać wiece i wygłaszać kazania, przekonując poddanych o bezsensowności tego kultu. Tłum jednak rozszarpał żołnierzy, którzy na rozkaz władcy usuwali znad wrót pałacu cesarskiego wizerunek Chrystusa. W Grecji wybuchło powstanie. Europejskie części Cesarstwa pozostały niezmiennie przy czci obrazów.

Leon zamierzał nie tyle walczyć o czystość religii, ile pozyskać swymi posunięciami oświecone kręgi ikonoklastów, a zwłaszcza osłabić narastającą potęgę mnichów. Klasztory na Wschodzie nie wywierały tak wielkiego wpływu na życie umysłowe warstw wyższych, jak na Zachodzie, gdzie wykształcenie świeckie miało słabszą tradycję i korzystało z pośrednictwa mnichów. Za to oddziaływanie bizantyńskich klasztorów na lud było przemożne. Siłą przyciągającą tłumy do monasterów były cudowne ikony – źródło sławy, bogactwa i wpływu. Wskutek darowizn rosły wolne od podatków majątki Kościoła, zapełniały się klasztory; cesarz, pragnąc wzmocnić skarb i armię, uderzył więc w podstawy atrakcyjności monastycyzmu. Gdy mnisi – właściciele, wykonawcy i opiekunowie ikon – przeciwstawili się zakazom, przyszło i do prześladowania ich samych.

Patriarcha stolicy Germanos okazał się przeciwnikiem ikonoklazmu, papież Grzegorz II, mimo zagrożenia złożeniem z urzędu, przysłał do Konstantynopola dwa listy zawierające popularną teologię obrazów, a najwybitniejszy teolog tych czasów Jan z Damaszku napisał poza zasięgiem władzy cesarskiej trzy apologie ich kultu. Zestawił też teksty patrystyczne, relacje o cudach, wyjaśnił pojęcia i rozwinął całą teorię ikonozoficzną. Nawiązując do myśli platońskiej wykazywał, że cześć odnosi się do pierwowzoru; podobnego, ale i różnego od swego wizerunku. Widzialne wskazuje



na niewidzialne, po Wcieleniu nie obowiązuje już Stare Prawo – zresztą już patriarchom Bóg ukazywał się w ludzkiej postaci, a człowieka stworzył na obraz i podobieństwo swoje. Bóg może też uczynić niektóre z wizerunków szczególnymi źródłami łaski, pośrednikami między nim a ludźmi. Bogu samemu należy się adoracja, a stworzeniu – człowiek to czy rzecz – cześć względna, jako narzędziu mocy Bożej<sup>7</sup>.

W 730 r. ogłoszono cesarski edykt nakazujący zniszczenie wszystkich ikon. Opornego patriarchę Germanosa zmieniono na uległego Anastazjusza, a papież Grzegorz III potępił ikonoklazm. O niepopularności obrazoburstwa w Bizancjum świadczy poparcie, jakie znalazł w społeczeństwie uzurpator Artabasdes, szwagier nowego cesarza Konstantyna V Kopronima, którego pokonał ogłosiwszy się obrońcą kultu obrazów. Ich cześć przywrócono więc w Konstantynopolu w 742 r. Konstantyn jednak, przyjęty entuzjastycznie w ramach Małej Azji, pokonał rywala i odzyskał władzę. Dokonawszy krwawych porachunków z wrogami, utalentowany syn Leona III odniósł szereg zwycięstw nad Arabami i Bułgarami. Korzystając z zerwanych stosunków z Rzymem, wyjął spod jurysdykcji papieskiej Kalabrię i Sycylię, poddając je wraz z Ilirią patriarchatowi w Konstantynopolu. Dzięki tym posunięciom Kościół grecki mógł w przyszłości objąć swym wpływem słowiańskie kraje na Bałkanach. W ten sposób "ikonoklazm pogłębił przepaść między obydwojma ośrodkami chrześcijaństwa i sprawił, że Rzym został usunięty z greckiego Wschodu, a Bizancjum z łańcuchowego Zachodu. Tym samym uniwersalizm bizantyńskich cesarzy, jak i Kościoła rzymskiego począł tracić grunt pod nogami"<sup>8</sup>. Z braku pomocy bizantyńskiej zagrożony przez Longobardów papież Stefan II poszukiwał pomocy u Franków. W pół wieku później Zachód skupi się wokół własnego cesarstwa.

Konstantyn V, pragnąc uzyskać sankcję soborową dla zakazu z 730 r., począł przygotowywać grunt. Obsadzał wakujące i tworzone biskupstwa ikonoklastami, zwoływał zebrania, na których żywo dyskutowali zwolennicy i przeciwnicy kultu obrazów. Po czym następowały aresztowania tych pierwszych, by nie mogli szkodzić sprawie soboru. Wśród rozpowszechnianych pism ikonoklastycznych były i teologiczne rozprawy cesarza. W przeciwieństwie do ikonodulów nie widział różnicy między

<sup>7</sup> Tamże s. 79-104; *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd 3/1, herausgeb. H. Jedin, Freiburg 1973 s. 32-34; A. Hauser, dz. cyt. s. 111-112; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1967 s. 150-153; *Prolegomena do tematu "Semiotyka ikony"*. Rozmowa z Borysem Uspienskim, "Znak", r. 28: 1976 s. 1607.

<sup>8</sup> G. Ostrogorski, dz. cyt. s. 158.



prototypem a przedstawieniem, traktując je – jak w magii orientalnej – jako identyczne. Przy takim podejściu materialny obraz nie mógł osiągnąć owej tożsamości i pozostawał ciągle nieadekwatny. Cesarz potępiał szczególnie malowanie postaci Chrystusa: ma ona dwie natury; wizerunek ukazuje jedną, a podobizna może dotyczyć wyłącznie osoby, ta zaś jest boska i niewyobrażalna. Nie ma innej ikony poza Eucharystią (idea przejęta od Pseudo-Dionizego). Dla Jana i innych ikonofilów dogmat inkarnacji usprawiedliwiał tworzenie wizerunków; dla Konstantyna zdradzającego skłonności do monofizytyzmu, boskość Chrystusa wykluczała możliwość konkretnych wyobrażeń. Spór o obrazy wznawiał w nowej formie stare spory chrystologiczne, nie przestając być nadal pytaniem semiologicznym o stosunek do znaku sakralnego: czy cześć odnosi się do formy czy też do treści?<sup>9</sup>

Przygotowany przez rząd sobór zebrał się 10 lutego 754 r. w pałacu cesarskim Hiereia, na azjatyckim brzegu Bosforu i rozpoczął półroczne debaty. Wśród 338 biskupów uczestniczących w posiedzeniach wszyscy opowiedzieli się przeciw kultowi obrazów. Wśród zgromadzonych zabrakło przedstawicieli papieża i patriarchów wschodnich, toteż ortodoksyjna opozycja przezwiała zgromadzenie "bezglowym", mimo że określiło się ono jako sobór ekumeniczny. Trzymano się linii wytyczonej w pismach cesarza, bacząc by nie popaść w sprzeczność z orzeczeniami poprzednich soborów. Czciicielom obrazów postawiono zarzuty chrystologiczne: jeśli wizerunek Zbawiciela ma przedstawiać jedynie jego ludzką postać, to takie dzielenie Chrystusa przypomina nestorianizm, jeśli zaś chce wyrażać obie jego natury, zakłada to zmieszanie boskości i człowieczeństwa, przez co popada się w monofizytyzm. Święci zaś żyją w Bogu, a wykonując ich wizerunki uprzedza się to, co nastąpi dopiero po zmartwychwstaniu. Zakazano tedy kultu obrazów jako bałwochwalczego, istniejące nakazano niszczyć, wykonawców i czcieli ikon obłożono anatemami, cesarza zaś wychwalano na wzór Konstantyna Wielkiego, jako równego Apostołom.

Wsparty najwyższą sankcją kościelną Konstantyn V zabrał się do wykonania postanowień z Hierei. Poddani musieli przysięgać, że nie będą czcić wizerunków. Cesarz zniósł modlitwy do Matki Bożej i świętych jako bezużyteczne, relikwie kazał niszczyć. Wszędzie rozbijano lub zamalowywano ikony zastępując je motywami roślinnymi lub zwierzęcymi. Tematyka nowych malowideł kościelnych zaczynała przypominać ogród, ptaszarnię czy pałac, gdyż świętych zastąpiły i sceny z polowań oraz

<sup>9</sup> Tamże s. 155-159; G. Dumeige, dz. cyt. s. 106-112; J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984 s. 58, 66; *Prolegomena*, jw. s. 1603-4.



wyszcigów. Pozostawiono krzyże, lecz bez pasyjek. W dekoracji kościołów i budynków urzędowych pojawiła się ikonografia świecka, gloryfikująca cesarza i państwo, jako że obrazoburcy nie odrzucali sztuki w ogóle, lecz wyłącznie religijną.

Niszczycielski fanatyzm basileusa wzmógł sprzeciw ikonofilów. Posypały się wyroki śmierci, nawet na wysokich urzędników państwowych. Głównymi jednak ośrodkami oporu stawały się klasztory. Szalejący ikonoklazm przekształcał się stopniowo w monachomachie. Spór o obrazy stawał się konfrontacją między państwem a monastycyzmem. Mnisi bezkompromisowo przyjęli na siebie rolę profetycznych obrońców chrześcijańskiej drogi zbawienia i niezależności Ewangelii od świata. Bywało, że stawiano im do wyboru: albo porzucenie habitu i zawarcie małżeństwa, albo pozbawienie wzroku i wygnanie. Wielu nie czekając na podobną alternatywę emigrowało, przeważnie do południowej Italii. Klasztory płądrowano, profanowano, obracano na koszary. Kres terrorowi położyła śmierć Konstantyna V w 775 r.<sup>10</sup>

W ciągu krótkiego panowania syna zmarłego cesarza, Leona IV, nastąpiło znaczne złagodzenie kursu; nawet kilka biskupstw obsadzono mnichami. Na posunięcia te wpłynęła cesarzowa Irena, pochodząca z Aten, których mieszkańcy ze złości odnosili się do obrazów. Owdowiawszy w 780 r. Irena przejęła regencję w imieniu dziesięcioletniego syna Konstantyna VI. Zmianę polityki kościelnej przygotowywała ostrożnie; najwyższe stanowiska państwowe i kościelne zajmowali wszak ciągle zwolennicy ikonoklazmu. W porozumieniu z papieżem Hadrianem I i patriarchami wschodnimi zwołała do Konstantynopola sobór powszechny. Przygotowaniami kierował nowy patriarcha, niedawno konsekrowany sekretarz Ireny, Tarasios. Gdy biskupi zebrali się 1 sierpnia 786 r. w kościele św. Apostołów, do wnętrza wdarli się z obnażonymi mieczami oddziały gwardii i powołując się na dekret Konstantyna V, rozpędziły zgromadzonych. Część zadowolonych z tego biskupów ikonoklastów wołała: "zwyciężyliśmy"!

Po wysłaniu na front gwardzistów, którzy nie dopuścili do obrad i zastąpieniu ich ikonofilskim korpusem z Tracji, w maju rozesłano ponownie wezwania na sobór, tym razem do Nicei. Siódmy, ostatni sobór uznawany na Wschodzie za ekumeniczny, zebrał się znów, jak pierwszy, w Nicei, a trwał od 24 września do 13 października 787 r. Dobrze przygotowane prace, kierowane przez patriarchę Tarasiosa, przebiegały sprawnie. Biskupów, którzy za rządów trzech poprzednich cesarzy opowiedzieli się, z przeko-

<sup>10</sup> G. Dumeige, dz. cyt. s. 112-130; J. Meyendorff, dz. cyt. s. 67; G. Ostrogorski, dz. cyt. s. 159-161.



nania czy oportunistycznym, za obrazoburstwem, gdyż – jak to określił jeden z nich – "urodzili się, wzrosli i wychowali w tej herezji", potraktowano wyrozumiale. Zażądano od nich jedynie, by publicznie wyrzekli się błędu, po czym uznano ich za zrehabilitowanych. Tolerancyjna postawa wywołała niezadowolenie wśród przedstawicieli klasztorów zaproszonych na sobór. Mnisi byli bowiem bardziej nieprzejednani niż skłonni do konformizmu biskupi. Rozdźwięk ów miał zaważyć na późniejszych dziejach Kościoła Wschodniego.

Odczytanie listu papieża Hadriana na temat czci obrazów (nie były to dogmatyczne spekulacje, lecz typowo zachodnie rozważania teologiczno-moralne) było wsparciem dla zwyciężającej ortodoksji. Po wysłuchaniu tekstów biblijnych i patrystycznych przemawiających na rzecz ikonodulii, a także mnogich relacji o cudach, szczególnie uzdrowieniach dziejących się przy ikonach (inspirowały one mocno ludową pobożność podzielaną i promowaną przez mnichów), ojcowie soboru – ugruntowani w przekonaniu o dawności i sile tradycji – potępili obrazoburstwo jako herezję, zarządzili zniszczenie pism ikonoklastycznych i przywrócenie wszędzie obrazów. Adoracyjny kult uwielbienia – orzekli – należy się Bogu samemu, wizerunkom zaś pełna uszanowania cześć, oddawana przedstawionej postaci. Światła czy kadzidło są stosowne do wyrażania owej czci, która wyrasta z miłości i winna zmierzać do naśladowania sług Bożych. Przyznanie wizerunkom, jako różnym od prawzoru, czci względnej, wykluczało traktowanie ich jako bezpośrednich adresatów kultu.

Obok księgi Ewangelii obradujący umieścili ikonę, jako zrównaną w randze ze Słowem, a czytając postanowienia z Hierei odpierano i odrzucano, nie bez sarkazmu, stwierdzenia pseudosoboru. Na uroczystą sesję końcową (335 uczestników) cesarzowa zaprosiła biskupów do Konstantynopola, gdzie 23 października, wobec Ireny i Konstancyntyna, odczytano *Horos*, czyli dekrety soboru, świętując przywróconą w Kościele Wschodnim ortodoksję. Odzyskana jedność religijna z Rzymem nie ogarnęła spornych spraw kompetencyjnych: papieństwo oczekiwało przywrócenia swej jurysdykcji na południu Italii i Bałkanach oraz kwestionowało tytuł "patriarchy ekumenicznego" używany w Konstantynopolu, gdzie z kolei nie chciano słyszeć o prymacie<sup>11</sup>.

Przywiezione przez papieskich legatów akta soboru zostały w Rzymie przełożone na łacinę i przesłane Karolowi Wielkiemu. Przekład roił się o błędów językowych, zniekształcając sens powziętych w Nicei decyzji,

<sup>11</sup> G. Dumeige, dz. cyt. s. 134-193; Handbuch, jw. s. 40-42; J. Meyendorff, dz. cyt. s. 60; G. Ostrogorski, dz. cyt. s. 162-164, 167.



a zwłaszcza wyważone rozróżnienia rodzajów kultu. Władca Franków podjął polemikę z uchwałami, odrzucając zarówno stanowisko ikonoklazmu, jak i prawowiernej ikonodulii. Główny powód nie wynikał jednak z nieudolności translatorskich, lecz z politycznych celów. Chodziło o zaznaczenie całkowitej niezależności królestwa frankońskiego od Bizancjum w sprawach religijnych. Karol rządził wszak najpotężniejszym mocarstwem chrześcijańskim, rozszerzając jego granice kosztem Sasów, Bawarów i Słowian, niszcząc państwo Awarów i podporządkowując sobie Longobardów. Bizancjum okazało się wobec nich bezsilne, tracąc tak swój autorytet w Rzymie. Cesarze ikonoklaści, zaniedbując sprawy Zachodu, przyczynili się do jego separatyzmu, a politycznie słabe papieństwo musiało oprzeć się na władcy Franków.

Mimo wyjaśnień i upomnień papieskich Karol trwał przy swoich poglądach, które przypominały stanowisko Grzegorza I, gdy ten potępiał zarówno niszczenie obrazów, jak i oddawanie im czci. *Libri Carolini* zawierają dość prymitywną krytykę wszystkich argumentów ikonologicznych, na które powołał się II Sobór Nicejski. Na synodzie we Frankfurcie w 794 r., w obecności papieskich legatów, potępiono kult obrazów, nie zważając na dokładne jego rozróżnienia poczynione w Nicei. Polityczne resentymenty wzięły górę nad znajomością rzeczy. Uznanie znalazła jedynie dekoracyjna i dydaktyczna funkcja wizerunku. Niezrozumiałe i obce dla zachodniej umysłowości wiązanie zbawienia z ikonodulią znalazło replikę w postaci stwierdzenia, że zbawić się można i bez obrazów. Uchwały przekazano papieżowi, a Karol prosił go, by nie uznawał dzieła Nicei. Hadrian I odpowiedział broniąc soboru i przekonując do jego dekretów<sup>12</sup>.

W praktyce jednak, chociaż oficjalnie przyjęto orzeczenia VII soboru powszechnego, Kościół na Zachodzie jeszcze przez kilka wieków pozostał przy teologii ujawnionej i wypracowanej na synodzie frankfurckim. Zabrakło czasu na asymilację rozwiniętego na Wschodzie kultu ikony i jej teologii. Zbyt duże już były, narastające przez wieki, różnice kultury Wschodu i Zachodu. Słabnące więzi religijne i polityczne wkrótce zaczęły się rwać do reszty. Istotną rolę w rozdarciu chrześcijaństwa odegrały cesarska koronacja Karola Wielkiego w r. 800, nieszczęsna klątwa rzucona na Cerulariusza w 1054 r. oraz wyprawy krzyżowe, a zwłaszcza IV krucjata w 1204 r.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> G. Dumeige, dz. cyt. s. 210–214; G. Ostrogorski, dz. cyt. s. 167–169; L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris 1960 s. 169–171, 191.

<sup>13</sup> Por. T. Łukaszuk, *Telogia świętego obrzucenia – ikony. Studium z dziedziny teologii ekumenicznej*, Studia Claromontana, t. 1: 1981 s. 42–47.



Próbę ponownego wprowadzenia ikonoklazmu na Wschodzie podjął cesarz Leon V Armeńczyk. Szło całkiem wyraźnie o podporządkowanie Kościoła. Zwołany w 815 r. synod – unikając wyraźnych sformułowań – odzegnał się przeciw od II Soboru Nicejskiego i uznał postanowienia Hierii z 754 r. Po śmierci cesarza, który nie znalazł żadnego poparcia społecznego, jego następcy: Michał II, a zwłaszcza Teofil, usiłowali nadal bez powodzenia przywracać obrazoburstwo. Jego kres stanowił ostateczny powrót do kultu wizerunków. I tym razem dokonała tego kobieta – wdowa po Teofilu, regentka Teodora – w 843 r.

Porażką ikonoklazmu kończyła się w Bizancjum epoka wielkich konfliktów religijnych. Państwo nie potrafiło, mimo daleko posuniętej kurateli, podporządkować sobie Kościoła, który odtąd co roku obchodzi w I niedzielę Wielkiego Postu święto ortodoksji, jako pamiątkę zwycięstwa nad obrazoburstwem i innymi herezjami<sup>14</sup>. Gdyby cel wytknięty przez Konstantyna V został osiągnięty, inaczej rozwijałaby się wschodniochrześcijańska pobożność, bez obrazów i monastycyzmu. Nie w łacińskiej, syryjskiej, egipskiej czy ormiańskiej, lecz jedynie w bizantyńskiej kulturze chrześcijańskiej sztuka stała się nieodłączna od teologii. Spory VIII–IX w. wykazały, że nie może ona pozostać na uboczu bez dawania wyrazu wierze. "Zwycięstwo ortodoksji oznaczało na przykład, że wierze religijnej można dać wyraz nie tylko w twierdzeniach, ksiązkach czy osobistym doświadczeniu, lecz także poprzez ludzką moc nad materią, przez doświadczenia estetyczne oraz przez gesty i pozycje ciała przybierane przed świętymi obrazami. Wszystko to zakładało pewną filozofię religii i pewną antropologię; kult, liturgia, świadomość religijna obejmowały całego człowieka, nie gardząc żadną funkcją ciała czy duszy i żadnej z nich nie pozostawiając sferze świeckiej"<sup>15</sup>.

Upowszechniająca się na Zachodzie pod koniec średniowiecza cześć dla obrazu (sprzeciwiały się jej ruchy waldensów, katarów, lollardów) miała bujnie rozkwitnąć dopiero w okresie baroku. Teologowie nie poświęcali wówczas zbyt wiele uwagi wyjaśnianiu roli wizerunku w akcie religijnym; nie byli też jednomyślni w określaniu typu relacji między prototypem a jego przedstawieniem. Pojmowanie tych odniesień kształtowało się przede wszystkim w narastającej praktyce. Głos magisterium kościelnego wyrażony przez Sobór Trydencki w 1563 r. był lapidarny; tematyka ikonologiczna nie należała wszak do głównych problemów doktrynalnych czy dyscyplinarnych, jakie zaprzętały uwagę zebranych. Powoławszy się na Sobór

<sup>14</sup> G. Ostrogorski, dz. cyt. s. 180–182, 186–187, 194.

<sup>15</sup> J. Meyendorff, dz. cyt. s. 68.

Nicejski potwierdzono godziwość czci okazywanej obrazom, zwłaszcza umieszczonym w kościołach, a podejmując zarzuty ze strony Reformacji zastrzegano się, że kult ten nie wynika z wiary w obecność w wizerunkach jakichś mocy boskich. Prośb ani spodziewań nie kieruje się do wyobrażeń, jak to czynili poganie zwracając się do swych idoli. Za pośrednictwem podobizny cześć odbiera przedstawiona osoba<sup>16</sup>.

Kierując się trydenckimi wskazaniem władze kościelne ingerowały w domenę sztuki sakralnej ograniczając ikonograficzne dowolności<sup>17</sup>. Hamowano też zbyt pochopne orzekanie wizerunku za cudowny przez zainteresowanych, a niejedno ze sławnych potem sanktuariów dorabiało się stopniowo renomy mimo początkowej nieufności i przeciwdziałania ze strony władz diecezjalnych. Łatwiej bowiem było określać normy przedstawień i formy czci, niż upowszechnić właściwe ich pojmowanie. Trudniej było korygować styl przeżywania masowych praktyk, niż ustalać ich obowiązującą wykładnię. Popularne kultury okazywały się bowiem żywiołem trudnym do ukierunkowania zarówno w VIII, jak i w XVII w., a wyobrażenia ciągle odgrywały znacznie większą rolę w przekazywaniu tradycji religijnych niż abstrakcyjne pojęcia. Hieratyczne, zredukowane do stereotypu ikony lepiej wskazywały na własną nieadekwatność, niż realistycznie potraktowani święci w sztuce renesansu i baroku. Dlatego te pierwsze odegrały większą rolę jako symbole religijne: idealizacja formy osłabiała bałwochwalcze pokusy<sup>18</sup>. Schematyzacja postaci czyniła je przejrzystymi: zostawało miejsce na osobiste dopowiedzenie modlącego się.

Ten świat oczekiwań i nastawień, nie tak podległy kontroli zewnętrznej jak same praktyki, różnił się często znacznie od klarownych ustaleń ikonologów.

Jan Kracik

<sup>16</sup> *Enchiridion symbolorum*, ed. H. Denzinger, Barcinone 1963 s. 420; zob. T. Łukaszuk, dz. cyt. s. 43-45.

<sup>17</sup> J. S. Pasierb, *Kościół a sztuka po Soborze Trydenckim*, "Więź", r. 27: 1984, nr 8 s. 39.

<sup>18</sup> I. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984 s. 24, 26.



## PROBLEM KSIĘGI KOHELETA

Księga Koheleta\* to jedno z mądrościowych pism Starego Testamentu. Księga ta – jak na księgę biblijną – jest bardzo dziwną księgą. Jest dziwną ze względu na poglądy Koheleta, dziwną ze względu na jego wnioski. Rozważania tego mędrca nad światem i życiem ludzkim i jego ocena tych rzeczywistości były tak obce żydowskiemu, a może w ogóle każdemu pobożnemu spojrzeniu, że rabini zebrani na synodzie w Jabne (koniec I w.) zastanawiali się ustalając ostatecznie kanon Świętych Pism, czy Księga Koheleta słusznie jest do tych pism zaliczana i czy nie należałoby raczej jej z kanonu usunąć<sup>1</sup>.

Na czym polegają te, budzące tak wielkie zastrzeżenia, poglądy Koheleta? Kohelet żyje prawdopodobnie w III w. przed Chr. Jest mędrcom, który bada wartość wszystkich rzeczy, jakie są pod słońcem: bogactw, rozkoszy – nawet mądrości. Wynik tych badań? "Marność nad marnościami, rzekł Kohelet, marność nad marnościami – wszystko marność"(1,2). I to pojęcie: marność, po hebrajsku *hebel* (wym. hewel)<sup>2</sup>, ma chyba u Koheleta znaczenie bliskie pojęciom absurd, nonsens. Wszystko jest więc marnością – ułudą podobną do rozwiewającego się dymu<sup>3</sup> – i absurdem<sup>4</sup>. Co robić w takiej sytuacji? Odpowiedź Koheleta, która wraca wielokrotnie – niemal jak refren – poprzez całą księgę, brzmi:

Oto co uznałem za dobre:  
piękną jest rzeczą jeść i pić  
i (w tym) widzieć szczęście w trudzie,

\* Księga ta nazywa się również Księgą Eklezjastesa lub Eklezjasty, lub jeszcze Kaznodziei – tak w uproszczeniu jest tłumaczone słowo Kohelet, ale dokładnie nie wiadomo, co słowo to oznacza i obecnie używa się go właściwie jako imienia własnego.

<sup>1</sup> Patrz *Miszna*, *Jadajim* 3,5 i *Edujot* 5,3.

<sup>2</sup> Wyrażenie "Marność nad marnościami" po hebrajsku brzmi *habel habalim* (wym. hawel hawalim).

<sup>3</sup> Etymologicznie pierwsze znaczenie słowa *hebel* to: "powiew wiatru", "tchnienie"

<sup>4</sup> Może ściślej należałoby powiedzieć, iż być może nie tyle jest wprost absurdem, co jest dotknięte absurdem.

który dźwiga człowiek pod słońcem  
 przez wszystkie dni życia,  
 jakie dał mu Bóg  
 — to bowiem jest jego działem (5, 17)<sup>5</sup>.

O ile analiza dziwnych dróg życia jest u Koheleta przeniknięta zwątpieniem, rezerwą w stosunku do wszystkiego co go otacza, niezaangażowaniem, sceptycyzmem, to wyżej przytoczona wypowiedź może wyglądać na epikurejską: w bezsensownej sytuacji człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak jeść i pić, jak używać.

Czy jednak naprawdę spotykamy się tu z jakimś hedonizmem, tzn. nstawieniem na proste używanie życia? Mimo wszystko chyba nie. Jeżeli rozważymy sytuację myślową środowiska i intelektualno-psychiczną samego Koheleta, zdamy sobie sprawę, że jego odpowiedź — jedna z możliwych — jest próbą odpowiedzi mędrca, próbą pełną godności i zrównoważenia.

Problem bowiem Koheleta to problem sensu życia i sensowności kolei życia. W tradycyjnej nauce mędrców izraelskich te sprawy były postawione bardzo prosto. Szczęście człowieka to błogosławieństwo Jahwe i błogosławieństwo to sprawa, że dane są człowiekowi wszystkie dobra życia, takie jak mądrość, bogactwo, szacunek, potomstwo i możliwość radowania się tymi dobrami. Błogosławieństwo to spływa na sprawiedliwych, natomiast grzeszników spotyka kara, nieszczęście. Jeżeli grzesznikowi powodzi się dobrze, to tylko chwilowo. Jeżeli sprawiedliwego spotkało nieszczęście, to też tylko chwilowo i jest ono tylko próbą (patrz np. Ps 49; 73). Ten tradycyjny pogląd został głęboko zakwestionowany przez pełną namiętnej skargi Księgę Hioba. Hiob, którego spotkały bezdenne nieszczęścia nie pozwalała sobie wmówić, że jego nieszczęścia są karą: nie popełnił żadnej zbrodni i daremne są poszukiwania przyjaciół, by dowieść mu winy. Zresztą — mówi Hiob — życie ludzkie jako takie jest napełnione goryczą, a los istot bezbronnych, wdów i sierot jest rozpaczliwy (patrz np. Hiob 24). Kohelet stoi właśnie w tej epoce, gdy zbyt proste odpowiedzi nie przekonują nikogo, a tradycyjne wartości zawały się — przynajmniej w części społeczności izraelskiej. Kohelet potwierdza sądy Hioba choć na zupełnie innej zasadzie. Hiobem kierował najgłębszy ból, najcięższe doświadczenia.

<sup>5</sup> W dalszym ciągu artykułu cytuję Pismo Św. zasadniczo wg *Biblii Tysiąclecia*, tu jednak daję tłumaczenie własne. Język Koheleta jest bardzo skrótowy — "nieostry". Dystans Koheleta do świata jest również dystansem do swego własnego języka, do własnych wypowiedzi. Kohelet wypowiada swe słowa jakby mimochodem, w jakimś zamyśleniu. Z powyższych względów tłumaczenie wypowiedzi Koheleta jest zawsze daleko posuniętą interpretacją.



Kohelet dochodzi do swych wniosków na zasadzie prawie beznamiętnej obserwacji. Nie żąda, jak zrozpaczony Hiob, odpowiedzi od Boga. Kohelet nie oczekuje żadnej odpowiedzi, po prostu stwierdza stan faktyczny.

Ale może życie pozagrobowe? Kohelet nic o tym nie wie. Tradycyjna wiara izraelska nie znała nieba i piekła, była nastawiona całkowicie na życie doczesne. Służy się Bogu i chwali się go tylko tu na ziemi. Z chwilą śmierci człowiek idzie do Szeolu, krainy ciemności i popiołu, krainy cieni, i tam wegetuje w półświadomości. Ta kraina jest dla Izraelity poza zasięgiem troski Boga i również człowiek nie żyje już tam Bogiem:

Nie chwałą Pana umarli  
ni żaden co w Otchłań zstępuje (Ps 115, 17).

Owszem było jeszcze pewnego rodzaju pojęcie zbawienia narodowego, które miało się dokonać w przyszłości, w "Dniu Pana", ale i to zbawienie miało się ziścić tu, na tym świecie, i chodziło właściwie tylko o jakąś lepszą ziemię. Zresztą tym zbawieniem księgi mądrościowe raczej się nie interesowały. Te księgi poświęcały swą uwagę przede wszystkim jednostce, człowiekowi jako takiemu, a człowiek jako jednostka – jak powiedzieliśmy przed chwilą – w momencie śmierci miał przed sobą tylko Szeol. Wprawdzie wygląda na to, że Kohelet spotyka się z rodzącą się świadomością ludu bożego, że życie ziemskie nie jest końcem ludzkiego istnienia, ale te poglądy na razie są zbyt wątpliwe, problematyczne. Kohelet wypowiada i tu całą swą niepewność: "Któż pozna, czy duch synów ludzkich wstępuje w górę, a duch zwierząt zstępuje w dół do ziemi?" (3, 21). Życie pozagrobowe jest dla Koheleta czymś zbyt niepewnym, by mogło wchodzić w rachubę, gdy mówi się o wartości i sensie życia.

Co więc robić, gdy życie pozagrobowe nie może wchodzić w rachubę i gdy się stwierdza, że wszystko na ziemi jest marnościami i do tego toczy się bezsensownie? Poddać się apatii? Cynizmowi? Rozpaczy? Ślepemu używaniu? Nie. Kohelet chce zachować spokój, rozsądek, zrównoważenie, godność: należy brać to, co jest dane – ucztę, przyjaciela, radości małżeńskie, estetyczny wygląd.

Nuże więc! W weselu chleb swój pożywaj  
i w radości pij swoje wino,  
bo uznał już Bóg twoje czyny.  
Każdego więc czasu niech szaty twe będą białe,  
olejku też niechaj na głowę twoją nie zabraknie.  
Oglądaj życie z niewiastą, którąś ukochał,  
po wszystkie dni twego marnego życia,

których ci (Bóg) użyzył pod słońcem,  
bo to jest twój dział w życiu i twoim trudzie (9, 7-9).

To właśnie w tym sensie mówi Kohelet, że "piękną jest rzeczą jeść i pić". Nie jest to więc hedonizm. Kohelet spokojnie, z zachowaniem świadomości oddaje się swym radościom. Nie żyje tylko nimi, ale stawia je obok swych trudów. Jest nonsensem tylko zabijać się pracą, nagromadzić bogactw i tak dojść do śmierci bez skosztowania owoców swej pracy (2, 21-23; 4,7 n). Kohelet wie, że radość pochodzi z ręki Bożej i radość tę przyjmuje (patrz np. 2, 24; 9,7). Ten mędrzec jest do głębi religijny i swoimi obserwacjami nie kwestionuje istnienia i działania Boga. Problemu stosunku Boga do absurdałnego życia nie porusza, bo prawdopodobnie sądzi, że – po prostu – rozwiązanie tego problemu przerasta możliwości ludzkie, a Kohelet, ciągle zrównoważony, nie chce walić głową w mur. Świat Koheleta jest dziwny i pełen nonsensów, ale nad tym światem jest Bóg. Kohelet, sceptyczny wobec świata, pozostaje spokojny wobec Boga i pozostawia Mu "wolną rękę".

W tym sensie Księga Koheleta, tak jak Hioba – chociaż w inny sposób – protestuje przeciw zbyt łatwym tradycyjnym ujęciom Boga ze strony tych mędrców Izraela, którzy sądzą, że poznali dokładnie drogi Boga – i pokazuje Jego nieprzeniknioną<sup>6</sup>. Zresztą Kohelet może i dlatego nie konfrontuje Boga z nonsensami życia, że bada życie przede wszystkim w świetle rozumu mędrca<sup>7</sup> – lub lepiej: notuje fakty, stwierdza ich absurdałność i nie prowadzi dalej dochodzeń.

W sumie Kohelet wychodzi z konfrontacji z życiem, ze swą praktyczną zasadą uchwycenia możliwych radości, niezłamany. I to jest właśnie postawa i odpowiedź mędrca; mędrca, który umie wznieść się ponad absurd i los. Jest to bowiem umiejętność pogodnego i godnego przyjęcia każdego losu.

Zauważmy zresztą, że zasada "korzystaj z życia, póki żyjesz" jest w czasach Koheleta znana i poświadczona literacko już od przynajmniej dwóch tysięcy lat. Gilgameszowi, królowi szumerskiemu przenikniętemu – po śmierci najbliższego przyjaciela – egzystencjalną trwogą i szukającemu nieśmiertelności, Siduri, boska szynkarka, mówi:

Gilgameszu! Na co ty się porywasz? Życia, co go szukasz,  
nigdy nie znajdziesz! Kiedy bogowie stwarzali człowieka,  
śmierć przeznaczili człowiekowi, życie zachowali we własnym  
ręku.

<sup>6</sup> Por. R. Murphy, *La littérature sapientiale de l'Ancien Testament*. Concilium 10 /X 1965/ 121.

<sup>7</sup> Por. tamże 117.



Ty Gilgameszu, napełniaj żołądek, dniem i nocą  
 obyś wciąż był wesół, codziennie sobie sprawiaj święto,  
 dnie i noce tańcz i graj! Niech jasne będą twe szaty,  
 włosy czyste, obmywaj się wodą,  
 popatrz na dziecko, które cię trzyma za rękę,  
 niechaj twa miła rozkoszuje się na twej piersi.  
 – Tylko to bowiem należy do człowieka!<sup>8</sup>

Gilgamesz nie przyjmuje rady. Jest zbyt przerażony świadomością śmiertelności człowieka i będzie szukał dalej – niestety daremnie. Ten tekst literacko jest najbliższy podobnym wypowiedziom Koheleta. Ale Kohelet nie jest przerażony wynikiem swych obserwacji i traktuje zasadę "korzystaj z życia" jako owoc spokojnego, rozumnego wyboru.

W pewnej postaci zasada "korzystaj z życia" jawi się też w znanym akkadyjskim utworze o decyzjach i rezygnacjach pana, i komentarzach – do tych decyzji i rezygnacji – niewolnika. Pan kolejno podejmuje zamiar urzędzenia uczty, polowania, cieszenia się kobietą, złożenia ofiary, i kolejno rezygnuje z każdego zamiaru. Niewolnik za każdym razem chwali zamiar pana i uzasadnia jego słusność, i podobnie chwali każdą rezygnację i pokazuje też jej słusność. W tych komentarzach jest kompletny relatywizm rzeczy i wartości i być może kpina bez zająknięcia: wszystko jest słuszne i wszystko warto, a z chwilą rezygnacji każda odwrotność jest słuszna i nic nie warto. Utwór kończy się w tej samej mierze humorystycznie, co cynicznie i pesymistycznie: "Niewolniku! Tu na me rozkazy!" "Tak, mój panie, tak!" – „A więc co jest dobre? Złamać mój kark, twój kark – i wrzucić do rzeki? To jest dobre(?)". "Kto jest dość wysoki, by sięgnąć nieba? Kto jest dość szeroki, by objąć ziemię?"<sup>9</sup> – "Nie niewolniku, zabiję ciebie i posłę przede mną". "Tak, ale czy wtedy choćby jeszcze tylko trzy dni przeżyłby mnie mój pan?"<sup>10</sup> Ten dialog oczywiście nie ma wiele wspólnego z postawą Koheleta. Kohelet wszystko badał, sprawdzał. Kohelet cały czas pozostawał uważnym mędrce i traktował rzeczy może z pewną pobłażliwością, ale zawsze i z powagą – jest w nim ciągle jakiś smętek, zadumanie.

<sup>8</sup> Por. *Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*. Zrekonstruował i przełożył (...) R. Stiller (Bibliotheca Mundi). Warszawa 1980, 90.

<sup>9</sup> Wypowiedź niezbyt jasna; być może sens tych słów jest: "Taki jest świat i nic się na to nie poradzi" lub: "Taki jest świat i któż może coś wiedzieć?"

<sup>10</sup> Por. J. B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey 1955, 2, 438; H. W. F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*. Warszawa 1973, 390 n. Utwór ten nosi tytuł *Rozmowy pana i niewolnika* lub *Pesymistyczny dialog między panem a sługą*.

Zasada "korzystaj z życia" dotarła również do Greków i chyba jako bezpośrednie dziedzictwo ukazywanej tu tradycji Starożytnego Wschodu. Znajdujemy ją wypowiedzianą m. in. w *Persach* Ajschylosa. Jest ona tu już połączona z grecką zasadą *meden agan* – „nic ponad miarę”. Zasada umiaru jest przeciwstawieniem pysze słynnego króla perskiego Kserksesa, który chciał rozciągnąć swe panowanie aż po Helladę nie szanując nawet bogów i ich ołtarzy. Doznał klęski bo: "Nad miarę się pysznić śmiertelnemu wara!" Duch króla Dariusza, ojca Kserksesa, zwracając się do chóru perskich starców wskazuje, że nie należy jednak zamykać się w niekończącym się smutku. Trzeba wziąć z życia to, co ono daje:

Mimo łez, nie skąpcie  
duszy onej radości, którą dzień przynosi –  
jako że zmarłym wszelkie już dostatki na nic.<sup>11</sup>

Słowa Dariusza są bliższe Koheletowi, ale – jak widzieliśmy – znajdują się w innym kontekście. *Carpe diem* – „uszczknij dnia” Horacego, to ciągle ten sam motyw, ale też chyba w kontekście odmiennym, tym razem kontekście zupełnie osobistych spraw i odczuć<sup>12</sup>.

Może ze względu na to, że postawa Koheleta jawi się jako wniosek i postawa mędrca, ośmieliłbym się wysunąć być może dość swoistą, być może dość daleką, ale może też jednak uzasadnioną paralelę. Sądzę mianowicie, że Kohelet w swej umiejętności pogodnego i godnego przyjęcia każdego losu i radowania się – również spokojnie i godnie – tym, co jest dane, jest może w pewnym stopniu podobny do Sokratesa z *Apologii* Platona. Sokrates został przed chwilą, zupełnie nieoczekiwanie dla siebie, skazany na śmierć. Co czyni Sokrates wobec tak okrutnego i absurdałnego obrotu sprawy? Czy rozpacza? Witwicky uważa, że w czasie procesu można dostrzec u Sokratesa uczucia osamotnienia, gorczy, a nawet obawy i buntu<sup>13</sup>. Ale Sokrates natychmiast się opanowuje i gdy już wie, że jest skazany na

<sup>11</sup> Ajschylos, *Persowie*, w. 820; 840–842; tłum. polskie: Ajschylos, *Tragedie*. Przełożył i opracował S. Srebrny. Warszawa 1954, 127 (w tłumaczeniu tym jest nieco inna numeracja wierszy).

<sup>12</sup> Starowschodniemu tłu Księgi Koheleta jest poświęcone obszerne studium O. Loretza: *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*. Freiburg 1964; część starowschodnich paraleli można też znaleźć w *Introduction à la Bible*. Edition Nouvelle. Tome II: *Introduction critique à l'Ancien Testament*. Paris 1973, 631–635.

<sup>13</sup> Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*. Przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicky. Warszawa 1958, 84.



śmierć, zaczyna spokojnie – a nawet z jakimś wzniosłym oderwaniem się – rozważać, co przed nim – czy też przed czym on – stoi. I już patrzy i w śmierć, i w każdą możliwość, jaką ona ze sobą niesie, pogodnie.

Bo czym jest śmierć? – zapytuje Sokrates. I odpowiada: "Jest wielka nadzieja, że czymś dobrym". Bo jest jednym z dwóch. Albo tam nic nie ma i człowiek po śmierci nawet wrażeń żadnych nie odbiera, albo jest jakimś przeobrażeniem i przeprowadzką duszy stąd na inne miejsce. Jeśli to brak wrażeń, sen bez snów, to przedziwnym zyskiem jest śmierć. Bo gdyby zestawić nasze dni z nocami, w których tak twardo spaliśmy, że nam się nic nie śniło, to niewiele dni znalazłoby się lepszych od tych nocy, które przespaliliśmy pogrążeni w głębokim, spokojnym śnie.

Więc jeżeli śmierć jest czymś w tym rodzaju,  
to ja ją mam za czysty zysk.

Toż wtedy cały czas nie wydaje się ani odrobinę dłuższy niż  
jedna noc.

Jeżeli zaś śmierć, to niby przesiedlenie duszy stąd na inne  
miejsce i jeżeli to prawda, co mówią, że tam są wszyscy umarli,  
to jakież może być większe dobro ponad nią, sędziowie.

Przecież jeżeli ktoś z Hadesu przybędzie, pożegnawszy się na  
zawsze z tymi rzekomymi sędziami (Sokrates czyni tu ostrą  
aluzję do swych sędziów, którzy go skazali na śmierć – J. F.),  
i znajdzie tam sędziów prawdziwych (...) to czyż to nie miła  
przeprowadzka? Albo tam spotkać Orfeusza i Muzajosa i  
Hezjoda i Homera, ileż by niejeden z was dał za to? Toż ja chcę  
częściej umierać, jeżeli to wszystko prawda.<sup>14</sup>

Sokrates więc, jakkolwiek ułoży się mu los, umie wyjść mu naprzeciw ze spokojem mędrca. Podobnie Kohelet. Oczywiście jego odpowiedź jest odpowiedzią praktyczną i bezpośrednią, tzn. uwarunkowaną konkretnymi danymi i konkretną sytuacją i jest jedynie na tę sytuację. Gdyby miał pełniejsze dane, prawdopodobnie jego konkretna zasada zostałaby odpowiednio zmodyfikowana, choć ogólna postawa – spokój i godność – na pewno zostałaby zachowana. Tę pełną godności postawę, tę mądrość i nawet chyba jakąś serdeczność Koheleta wyczuwa się w świadectwie, jakie mu dali uczniowie i które znajduje się na końcu księgi:

A ponadto że Kohelet był mędrcom,  
wpajał także wiedzę ludowi.

I słuchał, badał i ułożył wiele przysłów.

<sup>14</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, 32; tłum. W. Witwicki, dz. cyt. 129 n.

Staraj się Kohelet znaleźć słowa piękne  
i rzetelnie napisać słowa prawdy (12, 9 n).

Podejście, jakie reprezentuje Kohelet, jego zasadę "chwytaj radości życia" zakwestionuje Księga Mądrości (2, 1-9), ale uczyni to w imię pełniejszej już wiedzy – wiedzy o życiu po śmierci: "Dusze sprawiedliwych są w rękę Boga" (3,1). Ponadto należy zauważyć, że Księga Mądrości piętnuje zasadę "użyjmy świata" w połączeniu z nihilizmem, cynizmem i przemocą, co oczywiście nie ma nic wspólnego z Koheletem.

Ale rzeczywiście nadchodził czas, że w świetle wieści o życiu wiecznym, wieści, które w ostatnich wiekach przed Chrystusem niósł ludowi bożemu rozwój objawienia, a dalej w świetle nadziei mesjańskich, i nade wszystko w świetle Wielkiej Wieści Nowego Testamentu sceptycyzm Koheleta i praktyczna zasada tego mędrca "chwytaj radości życia" traciły swoje znaczenie i uzasadnienie. Wezwanie do przygotowania dróg na Przyjście Pana i Nowe Życie w Chrystusie dawały całej rzeczywistości nowe wymiary i nowy sens.

Niezależnie jednak od późniejszych spojrzeń i pełniejszych danych dziwna Księga Koheleta znajduje się w Piśmie Św., lub dokładniej: jest Pismem Świętym i ten fakt ma dla nas ogromne znaczenie, bo Pismo Św. nigdy nie przestaje być Pismem i jako takie zawsze pozostaje aktualne; zawsze ma nam do przekazania coś zasadniczego.

Co więc mówi nam dzisiaj Księga Koheleta? Z pewnością wiele i całe wieki będą do niej wracać i z niej czerpać. Ale chciałbym zwrócić tu uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, Księga Koheleta przez fakt, że jest księgą biblijną, wskazuje na zaskakującą szerokość spojrzenia Pisma Św. nawet na starotestamentalnym, zdawałoby się tak surowym, a nawet bezwzględnym etapie<sup>15</sup>; a po drugie oznacza też chyba, że Bóg szanuje godne postawy ludzkie i przyjmuje od człowieka każdą daną według posiadanych możliwości odpowiedź, o ile tylko jest szlachetna i uczciwa<sup>16</sup>.

Ks. Janusz Frankowski

<sup>15</sup> Można tu mówić o humanizmie ksiąg mądrościowych. Księgi historyczne i prorockie ST ukazują historię zbawienia i interesują się przede wszystkim działaniem Boga, natomiast księgi mądrościowe zajmują się *condition humaine* i patrzą na człowieka od strony człowieka – stąd ich humanizm.

<sup>16</sup> Ks. A. Cholewiński, *Refleksje nad Księgą Koheleta*. "Znak" 171, s. 1179, pisze: "Fakt, że pogrążony w wątpliwościach, szukający drogi Kohelet napisał księgę natchnioną, jest wiele mówiący. Znaczy to, że Bóg jest zwolennikiem postępu i że – aby on zaistniał – potrzebne mu są nasze wątpliwości, szamotanie się i ryzyko, które podejmujemy".



## PAPIESKA KATECHEZA W POLSCE – KRAJU MISYJNYM

Z KS. JANUSZEM ŻYŻNIEWSKIM ROZMAWIA JAN GROSFELD

JAN GROSFELD: Ostatnia pielgrzymka Ojca Świętego do Polski dała nam dużo treści do rozmyślań i bodźców do pracy. Czy dla Księdza było w niej coś, co zwraca szczególną uwagę?

KS. JANUSZ ŻYŻNIEWSKI: Muszę przyznać, że nie słyszałem wszystkich przemówień. Do tej pory jeszcze nie wszystkie przeczytałem. Czytam to, co podaje "Przegląd Katolicki", ale czytam powoli, wracając do tekstów przeczytanych. Z tego, co usłyszałem, najważniejsze jest dla mnie stwierdzenie, że Polska jest krajem misyjnym. Dlaczego? Rozumiem, że słowa te były podsumowaniem wszystkiego, co Ojciec Święty powiedział w Polsce. W każdym z miast podejmował inną problematykę, ale wszędzie we właściwym dla siebie duchu katechetycznym. Będzie to zwłaszcza widoczne wówczas, gdy przemówienia zostaną wydane w jednym tomie. Papież mówił tak jakby chciał przekazać nam adhortację *Catechesi tradendi* – ku mojemu zaskoczeniu i zbudowaniu cały czas trzymając się Słowa Bożego do tego stopnia, że nawet nie zmieniał czytać z danego dnia. A przecież za każdym razem była to okazja aby odpowiednio do danego tematu uformować liturgicznie uroczystość. Jednak nie czynił tego, trzymał się lektury dnia, czyli katechizował nas zgodnie ze zwyczajem Kościoła. Oczywiście przekazywał w homiliach rozbudowaną treść katechetyczną, poszerzoną o trudne problemy społeczne, mające także często wymiar polityczny. [ - - - ] (Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204)]. A Papież nie powiedział nic "politycznego" (w wąskim tego słowa znaczeniu) lecz całą prawdę jaką głosił Sobór zgodnie z duchem Ewangelii. Dla mnie był to cud, dostępny tylko dla człowieka, który od chwili powołania przez Ducha Świętego do wypełnienia zadań Namiestnika Chrystusowego, od Ducha tego nie odszedł. Tu dygresja dla lepszego zrozumienia. Czytałem i słyszałem wiele przemówień Ojca Świętego jeszcze z czasów kardynalskich. Były one zawsze dla mnie zbyt trudne. I pamiętam moje zdumienie, gdy wygłaszał pierwsze po wyborze pozdrowienie z balkonu, a później pierwsze orędzie *Urbi et orbi*, gdzie styl był zupełnie inny. Widziałem w tym momencie, że z tym człowiekiem coś się stało. Gdyby bowiem porównać tekst kazania kardynała Wojtyły sprzed dwóch tygodni i kazania wygłoszonego już jako Ojciec Święty – były to, w moim odczuciu, dwie różne rzeczy.

Wracam do ostatniej pielgrzymki. Cała ta linia katechetyczno-homiletyczna jest przez Papieża realizowana z niezwykłą konsekwencją, godną nie tylko podziwu ale i zastanowienia. Widzę w tym bowiem działanie Ducha Świętego, który go czyni znakiem dla świata. Duch Święty pozwala mu mówić o sprawach rzeczywiście najważniejszych.

Moim zdaniem, przemówienie z warszawskiego Placu Defilad było skierowane nie tylko do polskiego narodu (choć w pierwszym rzędzie do Warszawy) ale i do całego świata. Tej niedzieli telewizyjna Msza św. w Rzymie była przekazywana nie z jednego z kościołów rzymskich, ale z Warszawy. Ponadto transmisje na cały świat. Dla wszystkich tak samo ważne jest stwierdzenie Papieża, że świat współczesny wymaga nowej ewangelizacji, rekatechizacji.

J.G.: A co najważniejszego powiedział Ojciec Święty do duchowieństwa?

KS. J. Ż.: To samo, według mnie to samo. Z tym dodatkiem, by w osobistym życiu odnawiać swój chrzest i świadectwo kapłaństwa – co także jest nową ewangelizacją nas, kapłanów. Stan duchowny również wymaga ewangelizacji. Odkrycie tajemnicy chrztu dotyczy przede wszystkim duchownych. Istnieje przecież stara, wcale nie chrześcijańska prawda: *nemo dat quod non habet*. Inaczej: z próżnego i Salomon nie należy. Żaden katecheta, który nie ma chrześcijaństwa w sercu, we własnym doświadczeniu, nie da go ani dzieciom, ani młodzieży, ani dorosłym. Żaden duchowny nie odnawiając w Duchu Świętym tajemnicy własnego chrztu, nie jest w stanie przekazać jej ludziom. Owszem, może sprawować sakramenty święte i je sprawuje, ale przecież ma to być przekazywanie łaski nie tylko *ex opere operato* ale także *ex opere operantis*. Tu jest wzajemne uzupełnianie się.

W Polsce wszędzie sprawuje się sakramenty święte w miarę regularnie i pilnie, ale widzę duże różnice pomiędzy duszpasterstwami parafialnymi – zależnie od składu personalnego, osobowości proboszcza. Są księża, którzy umieją dawać świadectwo i przekazywać Chrystusa, których styl pracy duszpasterskiej różni się od rutynowego. Ludzie ściągają do nich z innych dzielnic, z drugiego końca Warszawy. Nie płynie to jedynie z osobistej sympatii do księdza, to by nie wystarczało. A przyjeżdżają całymi rodzinami i w każdą niedzielę. Bo znajdują coś, co staje się dla nich źródłem życia. Budzą się, chcą słuchać na nowo. A więc to *ex opere operantis* staje się czymś namacalnym, widocznym w swej inności i skuteczności. Te skutki widać potem w życiu tych ludzi.

J. G.: Czy Papież mówi wprost, że księża mają się nawracać?



KS. J. Ż.: Tak, dla mnie jest to absolutnie jasne w świetle nauki Ojca Świętego. Co więcej, Papież nigdy nie mówi "ty masz się nawracać", lecz zawsze "my".

J. G.: W Łodzi Papież mówił tak nawet do dzieci.

KS. J. Ż.: W Łodzi Papież mówił do dzieci o sobie. Sam chce się nawracać i wcale się tego nie wstydzi.

J. G.: Przejdźmy do sprawy związków między religią a życiem społecznym. Istnieją tu dwa zagrożenia: pierwszym jest nadmierny aktywizm z zaniedbaniami własnego nawrócenia, drugim pokusa doskonałości pomijającej społeczny wymiar Ewangelii.

KS. J. Ż.: Papież mówi nam o jednej wielkiej rzeczywistości człowieka, który otrzymał wielką łaskę wszczęcia w Chrystusa. Jezus Chrystus zbawia człowieka w każdych warunkach, w Polsce, w Japonii, w Nikaragui, gdziekolwiek. Spotkałem w Rzymie ludzi z Nikaragui, dla nich problem nawrócenia, wejścia w tajemnicę zbawienia, był taki sam jak dla mnie. I tamten człowiek i ja jesteśmy tak samo przez Chrystusa umiłowani. A chrzest ma promieniować na całe życie.

J. G.: Chodziło mi o to, że zagrożenie jednostronnością zawsze istnieje, wiem to także po sobie. Nie jest dobrze gdy deprecjonuje się wymiar społeczny Ewangelii lub nie dostrzega potrzeby osobistego nawrócenia.

KS. J. Ż.: Oczywiście – ale wydaje mi się, że Pan Bóg dopuszcza pewne okresowe przesunięcie akcentu – czasem większa aktywność społeczna, później większa koncentracja duchowa. Najważniejsze jest aby człowiek zrozumiał swe powołanie i by we właściwym momencie odpowiedział Bogu "tak". Nie wiadomo kiedy i jakie przyjdzie wezwanie. Miałem w swym życiu okres, gdy pogrążałem się w duszpasterstwie, a jednocześnie znajdowałem w pielgrzymkach natchnienia dla duszpasterskich poczynań. Chodziłem na pielgrzymkę warszawską, byłem związany z grupą, z którą co roku się spotykałem. Trwało to trzynaście lat. I to było dobre. Ale potem przyszedł inny okres, Pan Bóg pokazał mi coś innego i Jemu dziękuję, że nie przeoczyłem tej sytuacji, że nie trzymałem się tego, co już miałem w rękę, w czym już byłem "dobry". W tym nowym – a była to wspólnota neokatechumenalna – musiałem stać się mały, słucać. Możliwe że za jakiś czas Pan Bóg postawi mnie jeszcze gdzie indziej i pokaże jeszcze coś innego.

Na pewno ani Abraham, ani Mojżesz, ani św. Paweł czy Jan Paweł II nie przewidywali tego, wobec czego staną. I dlatego właśnie, że byli otwarci a nie jednostronni, mogli podjąć nowe zadania.

J. G.: Czy nie widzi Ksiądz zagrożeń dla ruchów odnowy w Kościele? Są one niekiedy krytykowane.

KS. J. Ż.: Tak, widzę – i to bardzo poważne. Jedno z nich to fanatyzm. Drugie – pycha, straszne zagrożenie. Sam się jej bardzo boję. A trzecie to ślepe nowatorstwo. Uważam, że lekarstwem na nie jest posłuszeństwo Kościołowi.

J. G.: Zawsze istnieje odpowiedzialność za innych, bez względu na "etap" nawrócenia. Rozumiem tych, którzy zarzucają ruchom odnowy, iż podjęcie odpowiedzialności społecznej niekiedy odsuwają na czas po pełnym nawróceniu. Czy najpierw mam się nawracać a dopiero potem rozglądać się wokół i działać?

KS. J. Ż.: Przecież wszystko dzieje się jednocześnie. Jeśli człowiek autentycznie pełni wolę Bożą, to Pan Bóg podsuwa różne zadania, odpowiednie do jego możliwości. Dlatego zawsze, w ruchu neokatechumenalnym, w oazach, u charyzmatyków, a także w środowiskach tradycyjnych boję się sztywności i tej pewności, że już coś posiadam. Postawa ta płynie zapewne z pychy i lęku. Pycha każe być dumna z tego, że już coś mam w rękę, a lęk zaciska tę pięść, by ktoś czegoś z niej nie wyrwał. Jeśli Bóg mnie prowadzi, a wierzę w to głęboko, wówczas nie boję się dać czegoś z mojego życia, bo ono wisi na zbawieniu Jezusa Chrystusa; co mi się może stać? Jeśli władza duchowna mnie obruga słusznie, to ja się poprawię, a jeżeli niesłusznie to kiedyś zobaczy sama, że postąpiła niesłusznie. Pomylić się może każdy. Nic mi się przecież nie stanie gdy ktoś powie, że jestem głupi, bo jestem głupi.

J. G.: Spójrzmy teraz na stosunki między duchowieństwem a świeckimi. Kryzys Kościoła na Zachodzie został, być może, także spowodowany przez to, że postanowienia Soboru watykańskiego II zostały wprowadzone pośpiesznie i nierozważnie. W Polsce Ksiądz Prymas Wyszyński wprowadzał je powoli i roztropnie, czasem czekając. Rola świeckich niewiele się zmieniła. Dziś to sprawa bardzo ważna. Jak Ksiądz ją widzi w kontekście wypowiedzi Ojca Świętego skierowanych do alumnów, kapłanów i biskupów? Mówi On: bądźcie z ludem, jesteście odpowiedzialni za społeczeństwo.

KS. J. Ż.: Myślę, że być z ludem nie znaczy robić to samo co lud. Być z ludem oznacza zjednoczenie z tymi, wśród których się jest. Nie chodzi tu



o realizację słów św. Pawła "płaczcie z płaczącymi, weselcie się z weselącymi". Kościół "mocny" jest wtedy gdy katechizuje świat, a "przegrywa" gdy pozwala się "skatechizować". Dobrym przykładem był ruch księży-robotników. Pomysłany świetnie, poniosł klęskę. Dlatego, że przyjął "katechezę świata".

J. G.: Jakie są możliwości dla świeckich w Polsce?

KS. J. Ż.: To samo, co mówię o księżach, odnosi się również do świeckich. Żle jest, gdy świecki chce być księdzem. Są sprawy, w których go nie zastąpi. Głoszenie homilii, elementy liturgii przewidziane tylko dla kapłana. Podczas nabożeństwa biblijnego mamy krąg biblijny, gdzie wszyscy są równi, każdy może powiedzieć co myśli, co czuje, jakie są jego doświadczenia. W każdym jednak kręgu powinien być kapłan i to on ma wygłosić homilię. Tak jak inni bierze udział w kręgu, ale na zakończenie głosi homilię w imieniu Jezusa Chrystusa. I dlatego niemądry jest ten świecki, który mając doktorat z teologii i sądząc, że jest mądrzejszy od księdza, chciałby mówić zamiast niego. Nie wolno zapominać, że kapłan przychodzi z charyzmatem, z Duchem Świętym. Ktoś, kto przekreśla w Kościele Jego działanie, w istocie przekreśla Kościół. Tu tkwi cała tajemnica. Tak jak w rodzinie – matka nie może zastąpić ojca ani ojciec matki. Wzajemna pomoc nie oznacza, że zmieniają się role.

J. G.: Co zatem może powiedzieć Ksiądz o stosunku księży do świeckich, o włączaniu świeckich do pracy w Kościele? Nierzadki jest przecież klerykalizm.

KS. J. Ż.: Myślę, że jest wiele rzeczy niedopowiedzianych lub źle pojętych, wypływających z niepełnych lub fałszywych doświadczeń. Klerykalizm rodzi się często ze skłonności księży do rządzenia, z przekonania, że świeccy nie nadają się do niczego. Tymczasem wiem, że nadają się do wielu rzeczy...

J. G.: Jakie ma tu Ksiądz doświadczenia?

KS. J. Ż.: Mam pełno doświadczeń, prowadzę przecież budowę kościoła, rozmaite grupy, wiele innych spraw...

J. G.: Jakie więc formy praktyczne mógłby przybrać udział świeckich?

KS. J. Ż.: Nie mam wprawdzie formalnej rady parafialnej, ale w moim najbliższym otoczeniu jest co najmniej piętnaście osób, do których mam

zaufanie i których się radzę. Te osoby mogą mieć wielkie znaczenie dla parafii, choć nikt o tym nie wie, nie wie o ich wpływie na moje decyzje. Decyzje podejmuję ja, bo jestem proboszczem, ale ich nie podejmuję nie wysłuchawszy zdania moich współpracowników. Wszędzie tam, gdzie może mnie ktoś wyręczyć, korzystam z tego.

J. G.: A jak wygląda sprawa udzielania Komunii św. przez świeckich? W Polsce nie ma jeszcze tego zwyczaju. A tym bardziej przez kobiety, jak to już często bywa na Zachodzie.

KS. J. Ż.: Sądzę, że tu należy zachować istniejącą w Kościele tradycję. Faktem jest, że niektóre rzeczy są w Kościele przewidziane dla mężczyzn. Nie mam nic przeciwko temu, by podczas liturgii kobieta czytała teksty. Niektóre sprawy powinny być jednak w rękach mężczyzn, choćby z tej racji, że mówi się o feminizacji Kościoła. Uważam, że ważniejsze uroczystości powinni raczej obsługiwać mężczyźni. Choćby dlatego, że ich mniej w Kościele, wygląda to poważniej, większe jest wrażenie. W czasie Powstania Warszawskiego siostry karmelitanki z klasztoru na Wolskiej rozdawały powstańcom Komunię św. Natomiast uważam, że dzisiaj jest wystarczająco dużo mężczyzn do tego przygotowanych, np. lektorów, ludzi poważnych, starszych, budzących zaufanie, dobrych mężów i ojców. Ich pomoc chętnie bym widział, nie codziennie, lecz raczej w wyjątkowych sytuacjach. Na przykład podczas wakacji nasza sobotnia Eucharystia neokatechumenalna wymaga udzielenia Komunii św. pięciuset osobom, pod dwiema postaciami. Jest to dla mnie trudne i trwa długo. Chętnie widziałbym ich pomoc. Tylko powinni to być ludzie dający świadectwo życia chrześcijańskiego.

Takich dwóch czy trzech mężczyzn bardzo by się przydało w niedzielę do zbierania ofiar na tacę. Mogliby oni również służyć pomocą w katechezie, w pracy charytatywnej, w poradnictwie.

J. G.: Jak Ksiądz widzi swoje zadania po pielgrzymce Ojca Świętego? Czy popielgrzymkowe przemyślenia wpływają w jakiś sposób na plany Księdza? Prowadzą do nowych inicjatyw?

KS. J. Ż.: Myślę, że neokatechumenat dał mi te wartości, na których Ojcu Świętemu tak zależy. On nazwał siebie wędrownym katechistą, kładzie na katechezę ogromny nacisk. Dla mnie konstytucja *Catechesi tradendi* jest bardzo ważna, podobnie jak nowy Kodeks Prawa Kanonicznego. Wiele kanonów mających formalny charakter (zakazów czy nakazów) zniknęło z niego, a bardzo mocno podkreślone zostały zadania nauczania. Ale treści



tego Kodeksu jeszcze nie weszły w duszpasterstwo, jeszcze nie dotarły do świadomości. Nie widzę w mojej parafii czegoś, co właśnie teraz powinienem rozpocząć. Od początku staraliśmy się pogłębić udział w liturgii, wprowadziliśmy wieczorną Mszę sobotnią jako alternatywę niedzielnej. Frekwencja jest znaczna w sobotę i wielka w niedzielę.

J. G.: No tak, lecz mnie tu raczej chodzi o sprawy z dziedziny duszpastersko-społecznej. Papież przecież o nich mówił.

KS. J. Ż.: Zaskoczył mnie Pan tym pytaniem. Mało o tym myślałem. Mam jedną ideę: nie ustanę w katechezie dorosłych. Właśnie dorosłych. Myślę szukać nowych jej form, bardziej dostępnych dla wszystkich.

J. G.: Czy Księdzu czegoś zabrakło w wypowiedziach Ojca Świętego? Czy chciałby Ksiądz coś jeszcze od Niego usłyszeć?

KS. J. Ż.: Na pewno nie zabrakło. Powiedział więcej niż się spodziewałem. Nie przewidywałem tak odważnego wejścia w nasze problemy społeczne. A uczynił to w sposób jednoznaczny, czysty i klarowny. Widać tu inspirację Ducha Świętego. Papież jest Jego bardzo pokornym narzędziem. Reaguje żywo na sytuację, nie jest zamknięty w żadnym formalizmie – choć otoczony etykietą, rytym, ceremonią, służbą bezpieczeństwa. W tym wszystkim jest wolny – dla mnie jest to cudowne. Papież mnie tak zaskakuje tym co mówi i prostotą swych słów – że właściwie zamyka usta.

J. G.: Bardzo dziękuję Księdzu za rozmowę.

lipiec 1987

rozmawiał Jan Grosfeld

MAREK STRZAŁA

FETYSZ I DEMON

Ludzie czczą to, czego nie pojmują. Kto nie ogarnia Boga, czci Boga. Kto nie wie co elektryczność, bije pokłony błyskawicom. Komu obca wiedza o społeczeństwie, wyznaje Państwo. O ile jednak Bóg pozostanie Nieodgadniony, a ruch elektronów nie jest dziś tajemnicą dla pierwszoklasisty, o tyle dość dobrze skądinąd znane procesy zachodzące w społeczeństwie wciąż dla wielu zdają się niepojęte, zaś polityka nadal więcej ma z magii niż z rozumnej działalności. Szczególnie korona wszelkiej polityki, instytucja Państwa, nie traci zabobonnych czcicieli. Co prawda kult Państwa jako zjawiska na poły nadprzyrodzonego, sięgający początkami co najmniej kilka tysięcy lat wstecz, do starożytnych Indii i Egiptu, zmienia formy, niemniej jego istota pozostaje ta sama. Jeszcze Hegel pisał o Państwie, jako o boskiej idei w ziemskiej postaci. Jego następcy w większości wołają uchodzić za ateistów, nie kalają ust imieniem Bożym, nie szukają sankcji Nieba, ale przez to tym wyżej postawili swoje bożyszcze.

Cóż składa się na ów przebóstwiający państwo kult (czy może nie kult, a raczej zabobon) w dzisiejszej jego postaci? Przeświadczenie, że państwo ze swej natury jest albo powinno być czymś więcej niż jeszcze jednym, bardziej lub mniej dobrowolnym stowarzyszeniem, że od innych form organizowania zbiorowości ludzkich różni się czymś więcej niż tylko skalą i zakresem kompetencji. Wiara w jakąś ponadczasową misję państwa, bez względu na to, jak owa misja bywa definiowana i czy w ogóle jest wyraźnie definiowana. Wizja państwa nie jako naturalnego, historycznego zjawiska, podlegającego ewolucji i zależnego od rozmaitych uwarunkowań, ale jako szczególnego, drogocennego daru, który trzeba chronić i podtrzymywać poprzez takie czy inne rytuały oraz ofiary. Czczyciele państwa nie widzą w nim instytucji, której jedyną racją bytu jest służba społeczeństwu tudzież poszczególnym ludziom i to w zakresie określonym z góry jej statusem; którą można, wręcz należy zmieniać i udoskonalać ilekroć źle służy. Dla nich wszystko co tyczy państwa ma walor tabu, stanowi przestrzeń uświęconą. Nawet mówić o tych sprawach potrafią jedynie w odświętnych specjalnie na tę okazję przeznaczonych terminach, każdy inny sposób wyrażania traktując jak świętokradztwo (stąd nie zdziwiłbym się, gdyby ktoś miał mi w pierwszym rzędzie za złe mało "nabożny" język).



W oczach jego wyznawców, państwo chroni nas przed bliżej nie znanym, ale z całą pewnością straszliwym niebezpieczeństwem, czyhającym bezustannie na niczego nieświadomą ludzkość. Bestii tej na imię anarchia. Bieda w tym, że tak naprawdę nikt jej dotąd nie widział. Prawda, krążą na temat owego mitycznego potwora przeróżne legendy, głównie z przeszłości, które mają zamknąć usta niedowiarkom, lecz przy bliższym wejrzeniu okazują się w większości urojeniami, a po części relacjami przesadzonymi i zniekształconymi. Nic zatem dziwnego, że co bardziej maniakalni, a jednocześnie zdesperowani tropiciele monstrum, skłonni są dostrzegać anarchię w każdym rozluźnieniu rządowej kontroli i każdym nowym przejawie swobody, bez względu na to, czy obraca się on na dobre, czy na złe.

Prawdę rzekłszy, próżno szukać w dziejach anarchii, jeśli przez anarchię rozumiemy względnie trwałe stan bezrządu czy też braku jakiegokolwiek porządku politycznego. Czego ludzkość bynajmniej nie zawdzięcza kądziłu państwo-chwalców. Upadały cywilizacje, znikaly państwa, zwyciężały rewolucje, zmieniały się formy rządów, ale zawsze natychmiast, względnie po krótszym lub dłuższym okresie niejakiego zamętu (który też najczęściej trudno nazwać anarchią w pełnym tego słowa znaczeniu), wyłaniała się następnie jakaś odmiana organizacji politycznej, pełniąc rolę państwa z lepszym lub gorszym skutkiem. Po prostu – a myśl to nie nowa, bo przynajmniej arystotelesowska – ludzie są istotami z natury społecznymi i pozostawieni sobie, dość szybko sami się organizują stosownie do potrzeb tudzież wyobraźni (jeśli ktoś nie uczyni tego wcześniej za nich, o chętnych nietrudno).

Przypadek niemal laboratoryjny – sytuacja, kiedy ludzie poczynają zasiedlać dziewicze obszary, z dala od cywilizacji, gdzie żadna władza praktycznie nie sięga. Przykładu nie musimy szukać na antypodach. W dawnej Polsce kozaczyzna była synonimem "dzikiej swobody". Kozak zaporoski, zwykle uciekinier spod takiego czy innego jarzma, zbrojny i niezależny, mógł wędrować, gdzie chciał i żyć, jak chciał w stepie, nad którym zwierzchność polskiego, moskiewskiego, tureckiego czy krymskiego władcy długo pozostawała iluzoryczna. A tymczasem owe niespokojne duchy tworzą dziwne niby-państwo, niepodobne do jakiegokolwiek innego w tym czasie i później, poddając się swoistej, na wpół wojskowej organizacji o surowej dyscyplinie i twardych, zapewne prymitywnych, ale na swój sposób sprawiedliwych prawach. Miało ono następnie przechodzić, pod polskim i potem rosyjskim panowaniem, różne koleje i przeobrażenia, by wreszcie ulec brutalnej likwidacji w 1775, gdy z rozkazu Wielkiej Katarzyny zniszczono umocnienia ostatniej Siczy, jej ziemie rozdano, Kozaków zaporoskich przesiedlono nad Kubani nie bawiąc się w ceregiele, po czym "... sa-



mo używanie imienia Kozaków Zaporoskich będzie uznane za obrazę majestatu cesarskiego" – jak głosił manifest carycy z 3/14/ sierpnia 1775 r.

Upadek państwa, a według niektórych nawet każde jego "osłabienie" (czytaj: zmniejszenie kontroli rządzących nad rządzonymi), wyzwala rzekomo niepokromione żywioły anarchii. A jak jest naprawdę? Co dzieje się, gdy nagle, prawie z dnia na dzień, znika państwo, a jego machina administracyjno-policyjno-wojskowa ulega rozkładowi? Oczywiście nie wskutek podboju, bo wtedy sprawa prosta: zdobywcy zastępują pokonanych.

Od razu staje przed oczyma klasyczny przykład Rzymu, padającego pod ciosami Barbarzyńców, którzy jednak nie potrafili stworzyć na opróżnionym miejscu własnego imperium. O ile wiadomo, osierocone rzymskie prowincje mimo to nie zamieniły się w cmentarzyska i dzikie ostępy. Nie musimy jednak sięgać pamięcią w tak odległe, że dla nas już bajeczne czasy. Nasza wschodnia połowa Europy przeżyła podobny kataklizm względnie niedawno, gdy trzy sąsiednie cesarstwa i imperia przestały istnieć praktycznie jednego 1918 roku. A przecież na większości byłego ich obszaru, zrozumiałe skądinąd w tej sytuacji rozprzężenie nie osiągnęło nawet w przybliżeniu apokaliptycznych rozmiarów i minęło. W gruncie rzeczy też władza nigdzie nie "leżała na ulicy" długo. Prawie wszędzie, w ciągu najdalej 24 godzin wyłoniły się takie czy inne ośrodki władzy, skutecznie przejmując funkcje dawnego reżimu i śpiesznie tworząc podstawowe struktury nowego państwa. Po roku zaś młode organizmy państwowe były już zwykle w pełni ukształtowane. Jeśli wynikały tu jakieś problemy, to raczej z nadmiaru różnych "władz" niż z powodu ich braku.

Gdy chodzi o dawne centra imperialne: po abdykacji cesarzy w Berlinie i Wiedniu stworzono *ad hoc* namiastki nowego rządu, głównie w oparciu o siły polityczne legalnej opozycji i wykorzystując niektóre instytucje związane z dawnym porządkiem; natomiast w Rosji powstanie nowych ośrodków władzy wyprzedziło nawet formalne zakończenie panowania Romanowych. W przypadku Czechosłowacji i Ukrainy władzę uchwyciły ośrodki już od pewnego czasu aspirujące do przejęcia rządów, dążące do politycznej i narodowej emancypacji i próbujące zawczasu konkurować z *ancien regimem* na swoim obszarze. W Finlandii i w pierwszej chwili na Węgrzech, suwerenność ogłosiły lokalne instytucje polityczne, podporządkowane dotąd Petersburgowi i Wiedniowi. Załączki późniejszych państw bałtyckich: Estonii, Litwy i Łotwy, tworzone *ad hoc*, gdy powstały po temu sprzyjające okoliczności zewnętrzne. Zaś w Polsce można mówić o trzech naraz sposobach powołania nowego państwa na gruzach dawnego, bo też zrazu wyłoniły się trzy różne centra władzy: stworzona wskutek doraźnej potrzeby Polska Komisja Likwidacyjna w Krakowie, "rewolucyjny" Rząd Lubelski oraz



Rada Regencyjna, będąca reliktem systemu stworzonego dla Polaków na terenach okupowanych przez Państwa Centralne i działającego pod ich egidą.

We wspomnianym kontekście znamienny jest przypadek Rosji, uważanej podówczas właśnie za odstraszący przykład anarchii. Istotnie bowiem mogło się zdawać, że Rewolucja Rosyjska rozbiła prawdziwą banie (czy też "puszkę Pandory") z anarchią i ta rozlała się szeroko. Czy owa anarchia oznaczała brak rządu? Zapewne, jeśli patrzeć z jednej tylko perspektywy, mianowicie z perspektywy któregośkolwiek ugrupowania dążącego do przejęcia władzy, obojętne czy będą to bolszewicy, rzecznicy samodzielnia, anarchiści czy wreszcie zwolennicy rozpadzonej przez bolszewików Konstytuanty. Z każdego innego punktu widzenia bieda w tym raczej, że zbyt wiele było naraz rządów, zbyt wiele różnych ośrodków władzy konkurujących ze sobą. Wkrótce zwyciężyli najsilniejsi (inaczej mówiąc: "ci za którymi stały historyczne raje"). Niewiele więcej czasu zajęła im powtórna konsolidacja władzy i to na całym niemal obszarze dawnego imperium Romanowych, a co więcej w znacznie szerszym niż poprzednio zakresie.

Powyższe niech będzie ilustracją (jedną z krocia możliwych), że problem anarchii pó pierwsze jest nadmiernie rozdymany. Po drugie, bynajmniej nie polega na braku rządu. Dylemat nie sprowadza się też do ochrony "porządku" przed "rozprzężeniem". Anarchia nie oznacza bowiem bezrządu, ale pewien stan rzeczy w ramach sytuacji, kiedy zakwestionowany zostaje dotychczasowy reżim w imię nowego, łącznie z fundamentem każdego porządku politycznego, czyli monopolem na legalne stosowanie przemocy. W praktyce anarchia wygląda tak, że o panowanie nad tym samym terytorium skutecznie rywalizują ze sobą co najmniej dwa, prawie równoważne centra władzy (byłaby więc wojna jedynie odmianą anarchii?). Trwa zaś anarchia tak długo, aż zostaną wyeliminowane wszystkie konkurencyjne ośrodki poza jednym, względnie stosunki między nimi ułożą się na jakichś nieantagonistycznych zasadach. Dopiero wtedy powstaje "normalne" państwo.

Zatem alternatywa pomiędzy "państwem" a "bezrządem", między "porządkiem" a "anarchią" jest z gruntu fałszywa. Pytanie zawsze powinno brzmieć: jaki rząd, jakie państwo będzie lepsze i dla kogo? a także: w jakich okolicznościach zewnętrznych? W nieco zmienionej postaci owo pytanie może wyglądać również następująco: czy obecny porządek, w obecnej sytuacji nas zadowala? czy dobrze służy społeczeństwu, narodowi? a jeśli nie, to co należy zmienić?...

Kraków, maj 1987 r.

Marek Strzał

## PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

Po wysłuchaniu słów, z którymi Jan Paweł II zwrócił się do dwustu przedstawicieli różnych amerykańskich organizacji żydowskich, rabin Mordecai Waxman, honorowy przewodniczący Rady Synagog Amerykańskich, powiedział: "To serce mówi, a nie wargi". Wyrzucił w ten sposób — jak pisze Bernard Le Léanec, komentując papieską pielgrzymkę do Stanów Zjednoczonych we wrześniu 1987 ("La Croix" z 15 września 1987) — to, co odczuwało wielu Amerykanów.

W pamięci Ameryki — pisze inny komentator, Yves de Gentil-Baichis ("La Croix" z 22 września 1987) — pozostanie kilka wymownych obrazów. "W Los Angeles papież zeskoczył z podium, aby objąć chłopca, który, urodzony bez obu rąk, gra na gitarze posługując się palcami stóp. W San Francisco wszyscy widzieli go ściskającego w ramionach dziecko chore na AIDS."

Przed kilkunastu laty — a może było to jeszcze dawniej? — w związku ze "sprawą thalidomidu" toczyła się gwałtowna debata. Zażywanie przez kobiety w ciąży tego złowrogiemu preparatu, reklamowanego jako środek uspokajający, prowadziło niekiedy do trwałych okaleczeń płodu. Głośny stał się przypadek pozbawienia przez lekarza na prośby matki życia dziecka, które urodziło się straszliwie zdeformowane. Za wyborem eutanazji w podobnie dramatycznych okolicznościach wypowiedziało się wielu. Przerazona argumentacją ("na takie kalectwo nie można po prostu patrzeć") Józefa Hennelowa pisała wtedy w "Tygodniku Powszechnym", jak często ludzie miewają równocześnie wrażliwe wnętrza i kamienne serca.

"Mówią mi, że to obrzydliwe, że odbiera ochotę do życia, a ja odpowiadam, że bardziej niż pokrywające ciało wrzody szpeci człowieka brak serca" — mówi jedna z wolontariuszek, zajmujących się chorymi na AIDS. Reportaż "O tych, którzy łamią bariery izolacji" drukuje "La Vie" z 17 czerwca 1987, w korespondencji nadesłanej z Waszyngtonu przez Paula Sigaud i Armelle Signargout. "Ludzie ciągle bardzo boją się AIDS — mówi Steve. — Myśl, że można zbliżyć się do kogoś chorego na AIDS i uściskać go, gdy nic do tego nie zmusza, wprawia wiele osób w zakłopotanie. Nawet niektórzy z moich przyjaciół nie rozumieją, dlaczego poświęcam tyle czasu sprawie »z góry przegranej«. Staram się im wytłumaczyć, dlaczego te godziny, które spędzam przy Johnie, są równie cenne dla mnie, jak dla niego".



"Trzeba było przed dwoma laty śmierci na AIDS jednego z kolegów, z którym pracował w Towarzystwie Ubezpieczeń, aby Steve zdał sobie sprawę z problemów odepchnięcia, z przeżywanej w milczeniu samotności. Wtedy zdecydował się zostać takim wolontariuszem. (...) Joseph Ripple, który zajmuje się ich rekrutacją, wymaga tylko jednej rzeczy: zaangażowania się całą duszą i świadomie. Zrobienia tego wszystkiego dla osoby chorej na AIDS, co zrobiliby dla umierającego przyjaciela czy brata. Jest to dalekie od klasycznego wolontariatu. Każdy sam musi wyczuwać, czego chory potrzebuje. Gdy wszystko jest dobrze, gdy zawodowe i towarzyskie więzy nie zostały zerwane, może wystarczyć pięć godzin na tydzień. Telefonuje się do siebie, gra razem w karty, wychodzi wieczorem, śmieje, rozmawia i płacze. Gdy wszystko zaczyna się pogarszać, gdy pracodawca a nawet rodzina pozostawiają chorego swojemu losowi, te więzy muszą się jeszcze zacieśnić. Gdy robi się już całkiem źle, gdy nad chorym zamyka się świat szpitala, trzeba też dawać sobie radę. I dwadzieścia godzin na dobę, kiedy to konieczne. Towarzyszyć drugiemu aż do kresu jego drogi, najlepiej jak można, to ciężka odpowiedzialność.

Joseph spotyka się z każdym z przyszłych wolontariuszy, stara się ocenić ich motywację: ważny jest altruizm, ale jeszcze bardziej poczucie realizmu. Potem przechodzą oni formację medyczną i psychologiczną. Pośród rad dostają taką: przede wszystkim nie należy sądzić, że istnieje jakiś »kompetentny« sposób postępowania, nie należy zmuszać się do uśmiechów, kiedy jest się smutnym, godzić się z tym, że chory może czuć się zniechęcony, zgorzkniały, zbuntowany".

"Na początku bałam się bardzo – opowiada Barbara – że nie potrafię się odpowiednio zachować, że będę popełniać niezręczności. Tak naprawdę, to jest łatwe, instynktowne. Wystarczy myśleć o chorym a nie o sobie".

\*

"Powściągliwość i Praca" w numerze z sierpnia 1987 roku drukuje reportaż Urszuli Doroszewskiej pod tytułem *Hospicjum*:

"W Gdańsku zrodził się niedawno ruch, stawiający sobie za cel opiekę nad chorymi umierającymi nie w wyspecjalizowanych szpitalach, lecz we własnych domach. Założycielami gdańskiego hospicjum są: profesor medycyny Joanna Penson, była więźniarka Ravensbrück i ksiądz Eugeniusz Dutkiewicz, pallotyn. Chorymi opiekują się zespoły, złożone z lekarzy, pielęgniarek, studentów medycyny i ochotników bez medycznego wykształcenia. Pracują tu także – jako pielęgniarki – trzy młodziutki siostry pallotynki. Opieką otaczani są chorzy na chorobę nowotworową, którzy zakończyli już leczenie przyczynowe (chemioterapia, radioterapia, leczenie operacyjne), ale ich choroba nadal postępuje. Potrzebne jest im leczenie objawo-

we: zwalczanie bólu i innych dolegliwości cielesnych i duchowych. Szpitale nie są w stanie zapewnić takiej opieki chorym, o których wiadomo, że już nie wyzdrowieją (...)”.

”Andrzej: – Ludzie sądzą, iż głównym problemem jest – co mówić pacjentowi. Czy powiedzieć mu prawdę, czy nie. Ale ten problem jakoś z czasem maleje. Ważniejszy jest sam fakt, że się do chorego przychodzi, że się mu pomaga, i wtedy inne sprawy schodzą jakby na drugi plan (...). Kontakty z takimi ludźmi nas wzmacniają. To obcowanie ze śmiercią przez doświadczenia innych ludzi zmienia nasz stosunek do śmierci. – Ksiądz mówił, że to jest dar... – To nie są puste słowa. Kto wie, czy my nie dostajemy od tych ludzi tyle samo, ile im dajemy. To jest obdarowywanie siebie nawzajem”.

Przytaczam tu, jako komentarz, kilka zdań za tekstem, którego autorem jest Jacques de Bourbon Busset, z Akademii Francuskiej, drukowanym w "La Croix" (21 sierpnia 1987): "Chrześcijaństwo przynosi ludzkości wielką prawdę. Wiara chrześcijańska ukazuje wzajemną więź między osobami, relacje między nimi, współudzielanie się, wzajemne obdarowywanie jako Absolut. Absolut ukazuje się jako relacja między Trzema Osobami Trójcy Świętej. Od tej chwili poszukiwanie Absolutu zmienia charakter. W miejsce dążenia za chimerycznym bytem samym w sobie pojawia się dążenie do pogłębiania, zgłębiania relacji między osobami. Dialog nie jest nakładaniem się na siebie monologów, ale wymianą w prawdzie i w wolności. Podmiot zamknięty w swojej fortecy nie ma żadnego sensu”.

W cytowanym reportażu znajduję jeszcze słowa księdza Dutkiewicza: "My chcemy, żeby chory odzyskał własną ludzką godność. Lekarz hospicyjny nie tylko zwalcza ból chorego. On musi chcieć być z tym chorym, musi przy nim siedzieć, musi zapewnić mu poczucie bezpieczeństwa. Z tego towarzyszenia rodzi się przyjaźń. Chory otwiera się przed nami, daje nam siebie. Daje nam wielką mądrość umierania. I my musimy mu siebie ofiarować. Nie wolno nam nawracać, czy tworzyć choćby atmosfery przymusu modlitewnego. Chory ma własny, wewnętrzny świat wartości, którym się z nami dzieli, a my go musimy przyjąć, uszanować (...). Człowiek cierpiący, konający jest darem dla nas. To nie my jemu dajemy akcję hospicyjną, to on jest naszym skarbem. Kiedy pochylałam się nad chorym, wówczas odkrywam, że Chrystus cierpiący i umierający w nim jest również Chrystusem Zmartwychwstałym. Myślę, że może dlatego cały zespół hospicyjny powinien być przy chorym w momencie śmierci. Bo śmierć niczego nie kończy tylko zmienia. Długo jestem księdzem, a teraz dopiero się dowiedziałem, że do umierającego przychodzi Chrystus Zmartwychwstały. I chory staje się Eucharystią w naszych rękach”.



\*

Ten sam kraj. Inna śmierć. Ludzie o "wrażliwych wnętrzościach" nie lubią takich opisów, choć zamknawszy na nie oczy przytaczają szereg argumentów mających przemawiać za koniecznością stosowania kary śmierci. Przytaczam fragmenty tekstu Macieja Pawlickiego, jaki pod tytułem: *Przykazanie piąte* publikuje "Więź" w numerze z czerwca 1987 r.:

"Paragraf 1, art. 109 Kodeksu Karnego Wykonawczego stwierdza, iż »Karę śmierci wykonuje się niezwłocznie po zawiadomieniu, że Rada Państwa nie skorzystała z prawa łaski«. Okres ten wynosi od 10 do 12 dni. Wzmaga się wówczas szczególnie nadzór nad skazanym, aby zapobiec samobójstwu, a także otacza się go szczególnie troskliwą opieką lekarską, aby zapobiec śmierci naturalnej. Śmierć naturalna bowiem przeszkodziłaby działaniu aparatu sprawiedliwości. Wykonanie kary śmierci winny charakteryzować – wedle odnośnych przepisów – »pewność i szybkość«. Samo przygotowanie jest długim i skomplikowanym procesem.

W przeddzień wykonania wyroku kat odwiedza skazanego. W obecności naczelnika więzienia waży go i mierzy, aby ustalić rozmiar pętli. Następnie na miejscu egzekucji sprawdza wytrzymałość liny przez kilkakrotne powieszenie worka z piaskiem o ciężarze skazanego. Kat sprawdza także działanie mechanizmu zapadni szubienicy. Przygotowana lina umieszczona zostaje w zalakowanej kopercie aż do następnego dnia.

Egzekucja odbywa się o świcie. Obecni są przy niej: prokurator, który odczytuje wyrok i decyzję Rady Państwa o nieskorzystaniu z prawa łaski, naczelnik więzienia, który egzekucją kieruje, oraz lekarz, który stwierdza śmierć skazanego. Może być również obecny obrońca, a na życzenie skazanego – także i duchowny. Ostatnie życzenie skazanego spełnia się w miarę możliwości, pod warunkiem, że nie opóźni to egzekucji więcej niż o godzinę i nie zmieni stanu poczytalności skazanego. Wykluczone jest zatem podawanie środków odurzających, znieczulających, alkoholu. Skazany musi mieć pełną świadomość tego co się z nim dzieje. Kat zakłada skazanemu na szyję pętlę. Przepisy wymagają, by węzeł znajdował się za głową skazanego, nieco powyżej ucha. W razie gdy skazany stawia opór, wyrывa się – przytrzymują go więzienni strażnicy.

Na znak naczelnika więzienia kat otwiera zapadnię. Skazany spada ok. 2 metry, zanim zawiśnie. Jeśli śmierć nie nastąpi w wyniku zerwania kręgow, udusi go zaciskająca się pętla. Czas trwający od momentu otwarcia zapadni do momentu śmierci skazanego waha się od kilku sekund do kilku minut. Pewność śmierci uzyskuje się przez pozostawienie ciała skazanego na szubienicy jeszcze przez pewien czas po ostatnich oznakach życia. Lekarz

stwierdza zgon, po zdjęciu z szubienicy ciało wkłada się do przygotowanej trumny. Naczelnik więzienia sporządza protokół. Ciało wydaje się oczekującej rodzinie. »Kary wykonuje się w sposób humanitarny, z poszanowaniem godności ludzkiej skazanego« – stwierdza par. 3, art. 7 Kodeksu Karnego Wykonawczego.

Istnieją zwolennicy wykonywania kary śmierci pod narkozą”.

Maciej Pawlicki pisze dalej: »Śmierć zadawana w naszym imieniu jest śmiercią zadawaną przez nas, przez każdego, kto akceptuje istnienie »kary zasadniczej o charakterze wyjątkowym«. Milczenie jest zgodą”.

\*

Z cytowanego już numeru ”Powściągliwości i Pracy” (sierpień 1987) przytaczam fragmenty *Rozmowy o życiu w grzechu*, przeprowadzonej przez Ewę Polak z o. dr. Romanem Dudakiem, kapucynem, duszpasterzem małżeństw niesakramentalnych z kościoła św. Jakuba w Gdańsku (parafia św. Brygidy).

„– O ludziach, z którymi Ojciec się spotyka i dla których głosi tutaj rekolekcje, zwykło się mówić, że żyją w grzechu...

– O tym co to grzech, oni często wiedzą lepiej niż ja. Myślą o tym całymi nocami, są głęboko nieszczęśliwi. Ich rodzinna sytuacja jest – z punktu widzenia Kościoła – niestabilizowana, ale to nie znaczy, że oni kiedyś ten grzech wybrali świadomie, na zimno. Czasem człowiek jest tak przestraszony życiem, perspektywą samotnego borykania się z losem, że nie jest w stanie rozważyć swoich decyzji w kategoriach grzechu i bezgrzeszności (...) A im się życie nie udało. Oni przegrali swoje życie. Ale przecież my wszyscy jesteśmy chorzy, wszyscy jesteśmy pacjentami wielkiego szpitala (...) Nawet w momencie tak dramatycznym, gdy muszę odmówić rozgrzeszenia, nie przestaję traktować ich jak przyjaciół. Spowiedź, choć jest tym surowym trybunałem nie musi wcale człowieka pognębiać. Istotne jest przekonanie go, że w tym momencie zarówno penitent, jak i ja jesteśmy w kłopotcie, że oboje cierpimy. Może nawet nieraz ja przeżywam to boleśniej (...) prawdziwą miłość trzeba okazać temu, który najniżej upada. Bo gdzie on pójdzie? Kto go weźmie? Dla grzesznika jedynym ratunkiem jest Kościół. Dla wszystkich miejsca w nim starczy. Tyle, że jedni będą szli bliźniutko, tuż za Chrystusem, inni znowu daleko, kilometr za Nim, byleby Go tylko z oczu nie stracić.

– Spotkałam się z określeniem, które rzuca pewne światło na stosunek wielu – skądinąd mądrych ludzi – do problemu, którym Ojciec się zajmuje. Ktoś powiedział, że powstanie duszpasterstwa ludzi rozwiedzionych uznaliby za swoją bezczelność.



– Daj Boże takiemu, żeby sam upadł! Niechby nawet popadł w grzech ciężki, daj mu Boże! Ja mówiąc do ludzi, którzy tu przychodzą, muszę przeżywać ich upadek tak, jakbym sam upadał – na tym polega istota miłosierdzia. (...) Jeżeli Kościół rezygnuje choćby z najgorszego z grzeszników, przestaje być Kościołem (...) Kościół to nie duszpasterstwo inteligencji. A niektórzy duchowni dlatego błędzą, podobnie jak błędzili Żydzi, że nie znają pism – dokumentów Stolicy Apostolskiej. Grzesznik ma prawo do miłosierdzia. To nie łaska żadnego duchownego, ale prawo grzesznika (...) Są zresztą grzechy cięższe niż grzechy ciała, prawdziwie szatańskie: nienawiść Boga, nienawiść człowieka. A przecież można, będąc tak zwanym grzesznikiem, w innych dziedzinach robić dużo dobrego. (...)

– Jest Ojciec pierwszym księdzem w tej parafii, który zaczął chodzić do ludzi z marginesu, mieszkańców slumsów, rodzin, w których wszyscy piją, rozbitych wiele razy...

– Przyjemnie jest chodzić do Betanii, a nie do domu grzesznika, niewątpliwie. Ale jeśli jest się księdzem, trzeba pogodzić się z myślą, że nie chodzi tutaj o fajerwerki, ale często o mrówczą pracę. Żeby na przykład być dobrym spowiednikiem, trzeba posiedzieć dwadzieścia lat w konfesjonale. Samemu coś przeczytać, żyć życiem duchowym, żeby naprawdę zrozumieć problemy innych ludzi (...) Są biedni, ale są to najbardziej wdzięczni słuchacze, jakich miałem kiedykolwiek. Przyszła do mnie kiedyś po rekolekcjach starsza pani. Zdjęła z ręki grubą złotą obrączkę i poprosiła, żeby ją przekazać na fundusz budowy domu dla upośledzonych dzieci. Powiedziała: »Nie jestem godna, żeby to nosić«. Na razie nie słyszałem o takim duchownym, który wyjmie 150 dolarów z pieniędzy odkładanych na samochód i da je komuś w potrzebie.

– Sądzi Ojciec, że grzech uszlachetnia?

– Wiem, że »miłszy jest Panu Bogu pokorny grzesznik niż pyszna dziewica« – jak powiedział święty Hieronim, ale prawdziwie głębokie przeżycie własnej małości, nędzy, znikomości, przychodzi z latami. Wtedy dopiero można zrozumieć innych ludzi. Gdy się zna siebie, wzrok duszy staje się bardziej wyostrzony. Ale to jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek nie zamknie się w sobie, gdy nie zafałszuje rzeczywistości. Dwa fałszywe obrazy czynią naszą religijność bezwartościową: fałszywy obraz Boga i fałszywy obraz człowieka.

– Na czym polega to fałszerstwo?

– Wytwarzamy często na własny użytek taki osobliwy wizerunek Boga: sądzimy, że my przez naszą modlitwę zmienimy Go, że On będzie lepszy. A Pan Bóg nie może być lepszy i my nic a nic nie zmienimy tu, tylko sami musimy się zmienić. Druga rzecz – traktuje się Go czasem jak

żandarma, który pilnuje porządku świata. W myśl tej koncepcji, kara cię nie ominie, jeśli nie za życia, to po śmierci. Taki Pan Bóg nic nie robi, tylko szuka odwetu. Potem mamy Pana Boga finansistę, który cały czas liczy dobre i złe uczynki. Jeśli saldo na końcu jest ujemne, nie ma rady, idziesz do piekła. I wreszcie mamy Pana Boga narodowego. Wiadomo, naród nasz najbardziej pobożny, najbardziej maryjny. Mamy Polaka Papieża. Bóg jest z nami...”

\*

W książce dominikanina, ojca Herberta McCabe (ma ona tytuł *God Matters* co znaczy mniej więcej "Chodzi o Boga" albo "Bóg się liczy", albo "Boga trzeba brać pod uwagę"), w rozdziale o modlitwie Brian Wicker ("The Tablet", 19 września 1987) znalazł takie krótkie, zakłócające spokój streszczenie chrześcijaństwa: "Jeśli nie będziesz miłował, nie będziesz żył; jeśli naprawdę i konsekwentnie ukochasz, zabiją cię".

5 października 1987

Krzysztof Śliwiński

## PAMIĘTNIKI ARCYBISKUPA FELIŃSKIEGO

Otrzymaliśmy po z górą siedemdziesięciu latach nowe wydanie *Pamiętników* Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, arcybiskupa, metropolity warszawskiego. Jest to dzieło pierwszorzędne zarówno jako dokument historyczny, jak i utwór literacki – jeden z wielkich pamiętników epoki romantyzmu przedstawiający niezwykłą biografię, ściśle splecioną z historycznymi wydarzeniami (konarszczyzna, powstanie wielkopolskie, rewolucja lutowa i powstanie czerwcowe w Paryżu, wreszcie powstanie styczniowe). Śledzimy życiową drogę autora pamiętnika od dzieciństwa, poprzez gwałtowne odmiany losu, wyniesienie do najwyższej godności Kościoła katolickiego na ziemiach polskich, wreszcie upadek i zesłanie w głąb Rosji na lat dwadzieścia. Tak, jest to biografia na wskroś romantyczna, choć sam bohater od romantyzmu, zwłaszcza politycznego się odżegnywał. Absolwent fakultetu matematycznego został duchownym, kandydat na guwernera otrzymał paliusz, car rad by mu przypiąć pamiątkowy medal "za usmierzenie polskiego miatieża", ale arcybiskup zasłużył tylko na "ukaz" zesłania. Ten, który w roku 1862 odwiódł wiernych i księży od patriotycznych nabożeństw, został narodowym męczennikiem. Feliński jest postacią imponującą, stał się czołowym historycznym wypadkiem i choć nie utrzymał się długo w Warszawie, to jednak nie przegrał moralnie.



Autor pamiętnika pochodził z rodziny o tradycjach literackich. Jego matka, Ewa z Wendorffów, zesłana za udział w konspiracji Szymona Konarskiego, na wygnaniu zaczęła pisać obyczajowe powieści z życia kresowej szlachty. Jest też autorką wielotomowego pamiętnika czekającego na wznowienie. Znany pisarz klasycystyczny, Alojzy Feliński, autor *Barbary Radziwiłłówny*, *Hymnu na rocznicę ogłoszenia Królestwa Polskiego* (przekształconego później w pieśń *Boże, coś Polskę*) był stryjem pamiętnikarza. Felińscy należeli do niezbyt zamożnej szlachty mieszkającej w okolicach Łucka na Wołyniu. Na ukraińskich kresach byłej Rzeczypospolitej wychowywał się przyszły pamiętnikarz i kształcił. Pierwsze rozdziały jego dzieła poświęcone są środowisku, w którym dojrzał. Już tu widać właściwy autorowi krytycyzm, niechęć do idealizacji. Opisując ówczesny patriotyzm, notuje, że "zasadzał się on przede wszystkim na gotowości ujęcia za broń na pierwsze hasło, nie oglądając się na żadne osobiste ofiary. To, co nazywano później pracą organiczną, dążącą do naprawy – odrodzenia społeczeństwa, wcale nie wchodziło w program patriotów, a to z tej prostej przyczyny, że nie poczuli się oni do żadnej względem narodu winy, całą odpowiedzialność za upadek kraju zwalając na gwałt i obłudę trzech zaborczych dworów".

Mimo upadku państwa szlachta nadal była warstwą ekonomicznie i kulturalnie dominującą. Feliński widział również złe strony tego faktu: "wielkie groziło niebezpieczeństwo narodowi, którego losy obojętne były dla ogromnej większości mieszkańców". Tak więc już na początku swych *Pamiętników* ujawnia Feliński jeden z głównych punktów swego programu, mianowicie zreformowanie polskiego patriotyzmu, tak, aby nie zasadzał się on wyłącznie na "nienawiści do zaborców i na gotowości stożczenia z nimi ponownej orężnej walki". Feliński był rzecznikiem odrodzenia moralnego, które uważał za pierwszy warunek odrodzenia narodowego. Przyczyn politycznych niepowodzeń Polaków upatrywał w jednostronnym patriotyzmie, w którym brał przewagę pierwiastek emocjonalny. Nie znaczy to, by Feliński z zasady odrzucał walkę zbrojną jako środek dochodzenia swych praw. Podkreśla, że "sam fakt niepowodzenia nie daje nam jeszcze prawa uznania ruchu jakiego za nierozważny, skoro względy moralne oporu zbrojnego wymagały (...) nie samo obliczenie szans powodzenia, ale wyższe też względy zmanifestowania praw swoich i protestacji przeciw gwałtowi stanowić winny o ujęciu lub nie za oręż". Walka zbrojna jest jednak jedną z metod oporu, inne – wymagające wewnętrznej dyscypliny, wytrwałości, codziennych wyrzeczeń – były zaniedbywane; w każdym razie na kresach.

Do sprawy tej wraca Feliński w relacji o swych studiach uniwersyte-



ckich w Moskwie. Charakteryzując przebywających tam Polaków, podkreśla "gorący, do egzaltacji posunięty patriotyzm, na wszelkie gotów ofiary. Miłość ojczyzny (...) była, można powiedzieć, osią, około której wirowało nie tylko intelektualne i uczuciowe, ale też i codzienne życie studenckie. Specjalna uniwersytecka nauka stała w opinii koleżeńskiej tak dalece na drugim planie, że celujący na polu właściwych studiów swoich pracownik, skoro kwestię narodową nawiasowo traktował, żadnego nie miał zachowania u kolegów; gdy przeciwnie ruchliwy i zapalony próżniak, skoro gorliwie nad patriotyczną propagandą pracował, ogromną cieszył się popularnością i nieprzeparty wpływ na kolegów wywierał". Obojętności wobec wiedzy towarzyszył indyferentyzm w rzeczach wiary, rozdział religii od życia praktycznego.

Nic więc dziwnego, że chociaż zabiegi rusyfikatorskie nie przynosiły rezultatów, to przecież udawało się zaborcom demoralizować młodzież. Porównując polski system oświaty z rosyjskim, stwierdza Feliński, że w pierwszym nauczyciel dbał również o moralny rozwój ucznia, metoda rosyjska polegała na "zupełnym nietroszczeniu się o stan sumienia dzieci, o ich stosunek do Boga i bliźniego, byle zachowanie się ich względem rządu było nienaganne. Pijaństwo, rozpusta, hulatyka były więcej niż tolerowane między młodzieżą, zachęcano niemal do tego rodzaju wybrzków w przekonaniu, iż najskuteczniej odwracają one od patriotycznych knoń". W ten sposób osłabiano stopniowo, ale skutecznie żywioł polski na kresach nie bez jego czynnego udziału. Temu samemu służyło bezwzględne prześladowanie unitów i Kościoła katolickiego, o czym też obszernie pamiętnikarz traktuje.

Dzieło Felińskiego sprawia wrażenie bardzo precyzyjnie skomponowanego utworu realistycznego. Autor dba o dokładną charakterystykę miejsca i czasu akcji, skupia uwagę na moralnym stanie swoich współczesnych. Jest to świat ludzi deprawowanych i pozbawionych duchowego przewodnictwa. Cały niemal ogromny aparat urzędniczy imperium pracuje nad niewolnictwem poddanych cara. W machinie tej nie może być neutralnych trybów, w łamaniu sumień bierze udział zarówno Kościół (np. wypierając się unitów), jak Cerkiew. To prawda, że XIX-wieczne despotie nie mogą się równać z totalitaryzmami naszego stulecia, ale imperium Romanowów wyprzedziło pod tym względem swój czas. Nie przeszkadzało to warstwie rządzącej uważać Rosję za kraj górujący nad zgniętym łańcińskim Zachodem (epitet ten pojawił się właśnie w czasach mikołajowskich). Opisując stan Rosji, mówi Feliński, że nigdzie zbrodnie "nie mają tak mieszanego charakteru lekceważenia moralności obok fanatycznego przywiązania do religijnych form i obrzędów. Ten sam raskolnik, co woli pójść do ciężkich robót niż przeze-



gnać się trzema a nie dwoma palcami, zabije bez wyrzutu człowieka choćby dla kilku kopiejek, utrzymując, że post złamać lub opuścić jakiś obrządek jest to pokalać duszę, zabójstwem zaś ręce się tylko kalają: umyj ręce i znów będziesz czysty”.

Podobnie rzecz się miała w cerkwi – większą cześć oddawano obrazom niż Przenajświętszemu Sakramentowi, który prawie całkowicie zaniedbano. Największą wagę przywiązywano do obrzędów zewnętrznych – dzwonów, śpiewów, pokłonów. Nie respektowano moralnych wymagań wiary – ”restitucja – pisze Feliński – tj. wynagrodzenie wyrządzonej bliźniemu krzywdy na majątku lub sławie, całkiem u nich nie istnieje”.

Nie ulega wątpliwości, że Rosja mimo całą odrazę, jaką żywił do samodziśwawia, fascynowała Felińskiego. A zwłaszcza intrygował go spłot polsko-rosyjski, przyszłość i posłannictwo obu narodów. Rozmyślając nad tym, przyszedł do przekonania, że głównym zadaniem Polaków jest budowanie Królestwa Bożego na ziemi, działalność apostołska wśród ludów, gromadzenie ich w ”jedną chrześcijańską rodzinę pod macierzyńskim skrzydłem Kościoła i pod błogostawiającą ręką Namiestnika Chrystusowego”. Rosja natomiast miałaby dzięki swej potędze usuwać przeszkody na drodze zamiarów Bożych, bronić Słowian przed zalewem obcej cywilizacji, wreszcie stać się biczem Bożym – jak Atylla – na społeczeństwa opanowane przez ateizm i indywidualizm. Feliński zdawał sobie sprawę z następstw despotyzmu, ale z drugiej strony nie akceptował liberalnej demokracji i przydzielał Rosji ”zadanie podtrzymania wśród ludów poszanowania dla władzy tak sponiewieranej na Zachodzie”, Warunkiem wzajemnego dopełnienia się posłannictwa Polski i Rosji było – bagatela – wyrzeknięcie się przez tę ostatnią schizmy. W refleksji Felińskiego dostrzegamy więc takie obiegowe wątki romantyzmu jak mesjanizm czy konserwatywna krytyka cywilizacji kapitalistycznej. Nigdy jednak arcybiskup nie kierował się w swym postępowaniu racjami ideologicznymi, wyobrażeń o rzeczywistości nie stawiał ponad faktami. Trzeźwość i rozsądek wykazał zwłaszcza w czasie swojej krótkiej (styczeń 1862 – czerwiec 1863) posługi biskupiej w Warszawie.

Duże znaczenie w życiu Felińskiego miał jego pobyt w Paryżu. Natychmiast po przybyciu nawiązał kontakty z emigrantami. Szczególnie się zbliżył z Juliuszem Słowackim, którego też ostatnich chwil życia był świadkiem. Zapoznał się Feliński z różnymi nurtami politycznymi Emigracji, od Hotelu Lambert do Towarzystwa Demokratycznego. Po ustanowieniu w roku 1848 Republiki Francuskiej uniesiony patriotycznym zapałem przedostał się wraz z grupą emigrantów do Poznania i wziął udział w powstaniu wielkopolskim. Po klęsce wraca do Paryża. Tu, przeżywszy okres zwątpie-



nia, depresji i niedostatku, dojrzewa do powołania kapłańskiego. Rozmyślając nad sprawą narodową, przychodzi do wniosku, że "patriotyzm zaszczepiający się na gotowości porwania się na pierwsze zawołanie do oręża (...) jest w każdym razie jałowy, w niektórych zaś przypadkach może być szkodliwym". Formułuje myśli, które po roku 1863 pojawią się w pismach stańczyków: "Bez błogosławieństwa Bożego zwycięstwa nie otrzymamy, błogosławieństwa zaś tego spodziewać się nie mamy prawa, póki poprawą wad narodowych i nabyciem cnót odpowiednich na zmiłowanie Boże nie zasłużymy".

Wzorem kapłana i patrioty stał się dla Felińskiego arcybiskup Ignacy Hołowiński, którego pasjonujący portret kreśli. Partie pamiętnika jemu poświęcone są mistrzowskie zarówno pod względem narracyjnym, jak stylistycznym. Ks. Hołowiński dla dobra Kościoła wykorzystał sztukę "łudzenia despoty"; nikogo jednak – w odróżnieniu od mickiewiczowskiego Wallenroda – nie oszukiwał ani nie zdradzał. On tylko sugerował, dawał do zrozumienia, stwarzał pozory, że w rękach czynowników będzie posłusznym do zwalczania katolicyzmu narzędziem. Wyniesiony na arcybiskupstwo mohylewskie, najwyższą godność kościelną w Cesarstwie, mógł sobie pozwolić na szczerość. Nagabującemu go o spis księży gotowych przejść na prawosławie ministrowi "do spraw wyznań", odpowiedział: "Pamiętaj, że byłem pierwaj szlachcicem niż księdzem, a wiesz, czego od szlachcica masz spodziewać się na podobną propozycję".

Po śmierci arcybiskupa Fijałkowskiego Feliński – wykładowca filozofii w petersburskiej Akademii Duchownej – obejmuje metropolię warszawską. Cesarz widział w nim przyszłego pacyfikatora patriotycznych nastrojów duchowieństwa i wiernych, posłusznego wykonawcę rozkazów władzy, który otworzy zamknięte przez poprzednika na znak protestu kościoły warszawskie. Feliński w rozmowie z Aleksandrem przyrzekł uspokoić wzburzone umysły, by w ten sposób przygotować grunt pod zapowiedziane przez cara reformy, pojednanie i zbliżenie obu narodów.

O tym, co było dalej, mówią podręczniki, wkroczył bowiem Feliński na krótko na scenę historii narodowej w momencie dla niej przełomowym. Zrazu wydawało mu się (potwierdzały to fakty), że kompromis Polski z caratem jest możliwy. Jednak gdy tylko okazało się, że Petersburg żadnej ugody zawierać nie zamierza, a "ujawnienie rewolucyjnych dążeń pewnej części narodu" stało się "pretekstem pomszczenia się nad całym krajem", arcybiskupowi pozostawała już tylko rola – w najlepszym razie – figuranta. Kiedy represje przybierają na sile, Feliński pisze list do cara, prosząc go o niepodległość dla Polski złączonej z Rosją tylko unią personalną. List ukazuje się niebawem w paryskim "Monitorze", a dzień później rząd francuski ogła-



sza notę domagającą się ustępstw dla Polski. Był to ze strony Zachodu gest niewiele znaczący, tradycyjnie symboliczny, ale to wystarczyło, by "krótkiej publicznej karierze" Felińskiego położyć kres. Propozycji Rządu Narodowego ułatwienia uczeczki za granicę arcybiskup nie przyjął.

Fakt wznowienia *Pamiętników* arcybiskupa Felińskiego przyjąć należy z największą satysfakcją. Uświetnia on PAX-owską serię – "z zegarem", najbogatszą dziś obok PIW-owskiej kolekcję polskich pamiętników.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Z. Sz. Feliński, *Pamiętniki*, oprac., przygotował do druku i opatrzył przedmową Eligiusz Kozłowski, PAX, Warszawa 1986, s. 764, 24 nb.

## DEDAL NA TROPACH PANA BOGA

W kilkanaście miesięcy po śmierci ich autora, równocześnie – niemal tego samego dnia – w księgarskich witrynach pokazały się dwie kolejne książki Andrzeja Kijowskiego: "Czytelnik" wydał *Kroniki Dedala*, zaś dominikańska oficyna "W drodze" tom zatytułowany *Tropy*. Obie książki stanowią zbiór tekstów już znanych. *Kroniki Dedala* to wybór comiesięcznych felietonów zamieszczanych w "Twórczości". W *Tropach* są zebrane refleksje na temat religii, poczynszyszy od wypowiedzi w ankiecie "Więzi" po wyborze Jana Pawła II, po słynne *Dopiski do "Wyznań" św. Augustyna*. Natomiast przejmującym dopełnieniem *Tropów* są zamieszczone w końcowej części książki fragmenty *Dziennika*, osobiste notatki pisarza z ostatnich lat życia.

W *Kronikach...* Dedal dokonuje lotu nad światem: stara się dostrzec to, co tam w dole najciekawsze, czasem zatrzymuje wzrok na sprawach mniej ważnych, kiedy indziej na najistotniejszych. Interesuje go wszystko – od literatury, poprzez obyczaje, zagadnienia etyczne, aż po politykę... Niekiedy spogląda wstecz, we wspomnieniach szuka wytłumaczenia swojej obecnej postawy, sposobu myślenia i zachowania własnego pokolenia, w historii chce znaleźć odpowiedzi na współczesne pytania. Dedal jest racjonalistą: gdy zwróci uwagę na jakieś zjawisko, koniecznie musi je zrozumieć, chce dociec jego przyczyny, często wyciąga zeń wnioski na przyszłość. Jest przy tym moralistą – z niepokojem patrzy na wszelkich Ikarów, czyli tych,

którzy zatraciwszy zdolność jasnego myślenia narażają siebie, a także zbiorowość – naród, może całą ludzkość na zatonięcie w morzu emocji, bredni i zniewolenia.

*Kroniki Dedala*, zgodnie z naturą swego gatunku, są mozaiką złożoną z okruczeństw rzeczywistości. Ale są to kroniki dosyć wyjątkowe – Kijowski rzadko opisuje zdarzenia, raczej stara się opisać nastroje, styl myślenia współczesnych. Dlatego nie powtarza informacji z pierwszych stron gazet, nie interesuje go fasada naszej cywilizacji, wchodzi na tyły. Tam znajduje wiele niepokojących zjawisk. Przede wszystkim opanowujący masy smutek. Ów brak nadziei, połączony z "Myślą negatywną", odrzucającą nagle wszystko, co dotychczasowa świadomość przyjmowała jako dobre, wydaje się autorowi *Kronik...* ogromnym zagrożeniem dla ludzkości. Zainteresowanie reakcjami mas kilkakrotnie powraca w książce. Czy to wówczas, gdy mowa jest o piłce nożnej jako o "czarnej mszy sceptycznego ludu", czy wówczas gdy tematem rozważań jest bylejąkość polskich obywateli na co dzień, czy też, gdy opisywany jest upadek miasta, rozumianego jako "metafora bytu dążącego do porządku". Masy pozbawione nadziei, te opisane w *Kronikach Dedala*, są groźne. Ale niepokój Kijowskiego wypływa nie tyle z lęku przed samymi masami (daleki jest on od wszelkiego arystokratyzmu), ile z obawy przed nowymi szaleństwami całej ludzkości. Dlatego tak zapamiętałe piętnuje wszystkie napotkane, nawet pozornie błahę, przejawy utraty zdrowego rozsądku – zarówno w zachowaniach zbiorowych, jak i w pomysłach elit.

Szczególną rolę w przywoływaniu społeczeństwa do porządku Kijowski przyznaje literaturze. To oczywiście, że pisarz w felietonach zamieszczanych w piśmie literackim literaturze poświęcał najwięcej uwagi. Jednak Dedal Kijowskiego, jak już zauważyliśmy, to przede wszystkim moralista, dlatego i literaturze przypisuje zadania moralne: "Literatura, odnowicielka starych słów, musi na nowo powiedzieć, co jest dobre, co złe, co jest szczęście, co doskonałość, co heroizm, co prawda, co sprawiedliwość, co wolność, a więc winna zająć miejsce opuszczone przez filozofię i sama stać się filozofią popularną w sensie sokratycznym: nauczycielką życia, mądrością". Tutaj autor widzi nadzieję, ale przecież równocześnie opisuje szarą codzienność życia literackiego, widzi jak bardzo ono nie dostaje do nałożonych zadań. Czy zatem literatura istotnie może uratować człowieka przed szaleństwem?

Świat opisany w *Kronikach...* jest mroczny, zalękniony, niepewny przyszłości. Taki się jawi z wysoka, taki jest w tych kilkunastu zebranych fragmentach. Ale Dedal, znużony lotem, zmęczony sądem, jakiemu poddał współczesność, powraca na ziemię i, mądry swym doświadczeniem, wyrusza na poszukiwanie p r a d z i w e j nadziei. Przyjmuje odmienną postawę. Teraz, zamiast sądzić świat, zamierza tropić w nim wszelkie ślady Boga,



u Którego chce znaleźć odpowiedź na postawione wcześniej pytania, ku Któremu skieruje swój sceptyczny rozum.

*Tropy* są książką zupełnie inną niż *Kroniki Dedala*. Ze względu na treść, ze względu na gatunek, odmienna jest też jej konstrukcja: fragmentaryczności *Kronik...* przeciwstawiona jest logiczna ciągłość *Tropów*, ciągłość niezwykła, skoro zwieńczona najbardziej osobistym świadectwem autora, jakim jest dziennik jego umierania. Bardzo konsekwentnie jest przestrzegana rozdzielność tematyczna obu książek, autor ściśle odgraniczył opisywane przez nie światy. *Kroniki...* dotyczą wyłącznie sfery profanum. Problemy religii w ogóle się w nich nie pojawiają, słowo "Bóg" przywoływane jest tylko okazjonalnie. Nawet felieton *Pogodny pogrzeb Księdza Prymasa*, będący przecież jedną z zamieszczanych w "Twórczości" kronik, znalazł się w *Tropach*. Postrzegany przez Dedala z góry świat jest światem bez Boga, światem pozbawionym sacrum, takim jakim wydaje się nam cały świat współczesny.

Ale i świat drugiej książki nie jest bez reszty wypełniony świętością. To nie jest jakiś inny świat. *Tropy* są również zakorzenione w naszym konkretnym "tu i teraz", opisują jednak proces wyzwalania się, proces dochodzenia do zapoznanej sfery sacrum. Powolne przekraczanie niedostrzegalnej granicy sfer opisane jest w eseju *Papież i lud*, będącym bardzo osobistą relacją z pierwszej wizyty Jana Pawła II w Polsce: wejście na warszawski Plac Zwycięstwa z ciekawości, z pewną festynową niefrasobliwością, z codziennymi nawykami, w oczekiwaniu sensacji – i zupełnie niepostrzeżone znalezienie się w świątyni, wśród rozmodlonego tłumu, uważnie i z powagą słuchającego trudnych słów papieża, a nawet wchodzącego z nim w dialog... Granica jest już blisko, czy jednak istotnie została ona przekroczona? Nawet tu, w pobliżu świętości, niepoprawny Dedal ze sceptycyzmem obserwuje zachowanie tłumów, ich gwałtowny zwrot ku religii, w którym podejrzewa nowy "nastój mas", bardzo płytki, tworzący swoistą narodową quasi-religijność, będącą śmiertelnym (o wiele gorszym niż ateizm) zagrożeniem religii prawdziwej – wiary postanowionej. Granica między sacrum a profanum jest niedostrzegalna, dlatego tak łatwo można ulec pozorowi religijności, chwilowej emocji, wyłącznie temu, co zewnętrzne. A zatem nigdy nie możemy być pewni wejścia do świętości, możemy do niej tylko powoli dochodzić... O tym są właśnie *Tropy* – o dochodzeniu.

Tropienie Boga jest żmudne i powolne. Racjonalista musi tu wykazać wiele hartu i dużo dobrej woli – ileż przesłanek rozumu przemawia za tym, żeby porzucić te tropy... Trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie o rolę wiary w życiu człowieka, każdego konkretnego człowieka, o rolę wiary w kulturze, o sens wiary dla narodu. Poszukiwanie Boga żadnych pytań nie



uchyla, raczej stawia nowe. Rozum pozostaje bezradny wobec Tajemnicy, chociaż tak bardzo pragnie ją przejrzeć.

I wreszcie ostatni etap tropienia Boga – cierpienie. Etap najtrudniejszy, o którym nie może się wypowiadać, kto przezeń nie przeszedł. Fragmenty dziennika są naturalnym, a przecież nie zamierzonym, zakończeniem książki. Tutaj racjonalista dopełnił swe przemyślenia zapisem własnych doświadczeń. Przejmujący epilog, czyniący z *Tropów* doniosłe świadectwo przekraczania najtrudniejszych granic, jakie przychodzi człowiekowi przekroczyć.

Centralnym esejem książki są *Dopiski do "Wyznań" św. Augustyna*. Wydaje się, że jest to najlogiczniejszy punkt dojścia dla człowieka, który w pisaniu, a zarazem w wierze odnalazł sens swojego życia. Wyznania Kijowskiego musiały się zmierzyć z *Wyznaniami* Augustynowymi. Zarówno ze względu na osobiste przeżycia pisarza, jak i ze względu na jego poglądy na literaturę, tutaj przypomnijmy sobie chociażby zadania, jakie stawiał literaturze w *Kronikach Dedala*. W *Dopiskach...* te zadania dopowiada. "Nuda literatury to smutek serca wywłaszczonego". Literatura skonwencjonalizowana, narzucona człowiekowi z zewnątrz nie wyrazi jego problemów, więcej – zanudzi go. Takiej literatury nie potrzeba. Potrzeba literatury prawdziwej, takiej której adresatem byłby...sam Bóg. "Człowiek, opowiadając Bogu, sprawdza swą zdolność mówienia prawdy, którą Bóg zna lepiej od niego. Pisarz poddaje się Bożej prawdzie i służy jej, na swój język przekładając wiedzę i wrażliwość Bożą. Bogu, który wie wszystko, mówi o wszystkim. Musi być prawdomówny i dokładny, bo Bóg go sprawdza, oraz zwięzły i zajmujący, aby Bóg się nie nudził, czytając powieść, której zakończenie już zna". Niezwykły program literacki w epoce, gdy mnogość programów wszystkich już skutecznie znużyła, niezwykle kryterium oceny dzieła, niezwykle Czytelnik. I to przepiękne zakończenie, będące zwieńczeniem twórczości pisarza, a zarazem testamentem: "Naucz nas tej sztuki, święty Kolego z Kartaginy!"

*Tropy* są jedną z najważniejszych książek ostatnich lat. Nie tylko dlatego, że stanowią wspaniałe zamknięcie twórczości jednego z najwybitniejszych polskich pisarzy współczesnych. Są również owocem doświadczenia i przemyśleń całego pokolenia, są podsumowaniem pewnego etapu poszukiwań, który już znajduje sobie miejsce w dziejach kultury polskiej. *Tropy* z pewnością zasługują na bardzo uważną lekturę, na wnikliwe przemyślenie. Natomiast w zestawieniu z *Kronikami Dedala* zyskują dodatkową wartość. Między obiema książkami pojawia się frapujące napięcie: *Kroniki...* są zapisem świadomości dotkniętej zwątpieniem, *Tropy* próbują to zwątpienie przełamać. Dzięki temu między nimi zawiązuje się pasjonujący dialog, dysputa będąca odbiciem rozterek współczesnego Polaka, a może nie tylko



Polaka. Sceptyczny Dedal z przerażeniem spoglądający na beznadziejny świat i pełen ufności pątnik tropiący wytrwale ślady Boga – to dwie postawy ścierające się obecnie w naszej kulturze. Granice między nimi niekoniecznie dzielą ludzi, raczej przebiegają przez umysły i sumienia. Oczywiście bardzo trudno być równocześnie sceptycznym i ufnym. Pierwsza postawa w swej konsekwencji może prowadzić do negacji całej rzeczywistości. Druga może oznaczać rezygnację umysłu wobec utopii. Obu skrajności Europa, a wraz z nią Polska, zaznała w kończącym się stuleciu. Teraz, chyba silniej niż kiedykolwiek, odczuwamy potrzebę znalezienia środka między nimi. Tęsknotę za "sceptyczną ufnością" możemy wyczytać z całej niemal obecnie tworzonej literatury. Sceptycyzmu, zwątpienia, może i przerażenia nie jesteśmy w stanie się wyzbyć: możemy je dostrzec nawet w tak "ufnej" poezji księdza Twardowskiego. Ale to dobrze, myślę, że sceptycyzm jest ważnym i cennym aspektem naszego spojrzenia na świat. Przy tym wszystkim wszakże tęsknimy za wartościami podstawowymi, za czymś, co nie traciłoby swej mocy z dnia na dzień, jak zdemaskowana obietnica utopii. Kijowski tę podstawę odnalazł w religii.

Trudno przewidzieć, jakie owoce przyniesie to napięcie, które można obecnie dostrzec w naszej kulturze. Z pewnością daje ono szanse dojrzałego przemyślenia wielu spraw, otwarcia się na problemy, na które polska literatura bywała tak dotkliwie głucha, jak choćby na problemy metafizyczne. Myślę, że książki Kijowskiego – będące wyrazem obu wspomnianych wyżej postaw, mogą w tym procesie odegrać rolę szczególną.

Krzysztof Biedrzycki

Andrzej Kijowski, *Kroniki Dedala*, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 268;

Andrzej Kijowski, *Tropy*, W drodze, Poznań 1986, s. 192.

## "TRZY RAZY TAK"?

Coraz częściej białe plamy znikają z kart naszej historii. Nie jest to jeszcze pokłosie wspólnej deklaracji Gorbaczowa i Jaruzelskiego, a raczej wynik żmudnych i wymagających cierpliwości badań, prowadzonych jakby wbrew oficjalnej historiografii, która stała na stanowisku, że niczego interesującego i wymagającego wyjaśnienia w naszych najnowszych dziejach już nie ma. Stanowisko to, sprzeczne z dość powszechnym odczuciem, blokowało jednak wszelkie usiłowania w tej dziedzinie. Wielu historyków, zdając sobie sprawę z trudności, rezygnowało po prostu z podejmowania studiów

nad powojennymi dziejami Polski, uciekając w dawniejsze i bardziej bezpieczne okresy. A trudności te są wielorakie. Pierwszą i zarazem podstawową stanowi brak źródeł. Paradoksalnie – im bliżej współczesności, tym trudniej o jakiegokolwiek wiarygodne dokumenty i dane, nie sposób zaś pisać wyłącznie w oparciu o relacje świadków. Wiele zbiorów archiwalnych, które mogłyby być dla historyków prawdziwą kopalnią, nie jest dla nich dostępna. Niemniej paradoksalny jest fakt, że mimo cechującej nasz system społeczny obfitej sprawozdawczości, niewiele dokumentów życia społecznego miało szansę przetrwania; "stare", kilkuletnie papiery z braku miejsca na ogół się wyrzuca bądź – ostatnio – zamienia na papier toaletowy, opróżniając szafy i półki dla nowej biurokratycznej produkcji.

Badaczy zniechęcać też może obciążający tematykę współczesną polityczny i ideologiczny bagaż. Na teksty z tej dziedziny żywo reaguje nie tylko cenzura, ale wszyscy, którzy uważają, że ich powołaniem jest "stać na straży interesów" i "strzec dobrego imienia"... Rezultatem bywa silna autocenzura piszącego, prowadząca do pomijania szczególnie drażliwych problemów czy postaci oraz używania języka stylizowanego niemal na *Krótki kurs historii WKPb*, niejasnego i pokrętnego w formułowaniu myśli. Niebagatelnym progiem jest wreszcie niechęć wydawców do "niebezpiecznych" tematów.

Wszystkie te przeszkody bywają jednak pokonywane. Powstają zarówno syntezы powojennej historii Polski (np. Krystyny Kerstenowej *Narodziny systemu władzy. Polska 1944–1948* czy wcześniejsza praca tej autorki, *Historia polityczna Polski 1944–1956*), jak i prace szczegółowsze. Do takich należy książka Tadeusza Marcza *Propaganda polityczna stronnictw przed referendum z 30 VI 1946 roku*, wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego w 1986 r. Jak zwykle w podobnych wypadkach, zwraca uwagę minimalny nakład – zaledwie 500 egzemplarzy. Jego wysokość skłania do przedstawienia, choćby w najkrótszym zarysie, zawartości pracy Marcza.

Składa się ona z czterech części, dotyczących kolejno postaw i nastrojów społeczeństwa polskiego po II wojnie, krystalizowania się koncepcji referendum, stosunku doń poszczególnych ugrupowań politycznych, wreszcie jego przebiegu i konsekwencji. Autor oparł się głównie na materiałach archiwalnych oraz na publikacjach prasowych. Mimo trudności zdołał zebrać stosunkowo obfitą i przekonującą bazę źródłową, choć nie ze wszystkich archiwów mógł korzystać w sposób pełny i nieskrępowany. Specyficzne formy udostępniania źródeł do historii PRL skłaniały go często, jak sam pisze, "do refleksji, czy uzyskana baza źródłowa jest wystarczająca do opracowania niektórych zagadnień, wiążących się z tematem pracy". Te za-



strzeżenia dotyczą zwłaszcza niezwykle skądinąd interesującego rozdziału o powojennych nastrojach i postawach politycznych społeczeństwa polskiego. Autor podjął go jednak z całą determinacją, starając się w pierwszym rzędzie ustalić, jakie czynniki mogły owe nastroje kształtować. Jednym z nich była sytuacja materialna. W książce znajdujemy ciekawe na jej temat dane. Realne płace robotników wynosiły wówczas 20–40% dochodów przedwojennych. Wprowadzenie wojennych świadczeń rzeczowych, później dostaw obowiązkowych, zaostrzało trudną sytuację gospodarczą wsi, a konieczność wyżywienia Armii Czerwonej i Wojska Polskiego w istotny sposób uszczuplała i tak niewielkie zasoby żywnościowe kraju. I - - - I [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)]. Gomułka wspominając ten okres pisał: "Niebezpieczeństwo głodu zaciskało się na gardle całej ludności Polski. Nie niedostatek, ale głód w najdosłowniejszym tego słowa znaczeniu". O ile przed wojną konsumpcja wyrażana w kaloriach wynosiła 3700, to w roku 1946 – 2100 kalorii, a więc 60% spożycia przedwojennego.

Oczywiście trudno te dane uznać za jedyną przyczynę niezadowolenia ludności, co sugerują zachowane w Centralnym Archiwum KC PZPR sprawozdania, nadsyłane z terenu do centrali PPR. Marczak nie polemizuje z tymi stwierdzeniami, rezygnuje również z przedstawienia innych elementów kształtujących ówczesne nastroje i postawy. Są one dość łatwe do zrekonstruowania, a dla ich szczegółowego omówienia powstać by musiała osobna praca, przeznaczona dla innego wydawcy. Z cytowanych i analizowanych sprawozdań można się zresztą mimochodem wiele dowiedzieć, choć niektóre z nich zostały dziś ocenzone, co GUKPiW lojalnie zaznaczył.

Pozostaje pytanie, na ile dokumenty PPR wiernie oddają nastroje społeczne i na ile można się na nich w tego typu analizie opierać. Autor uważa, że o ile można mieć zastrzeżenia do formułowanych tam ocen, o tyle stanowiąca ich podstawę warstwa faktograficzna jest na ogół wiarygodna. Wydaje się mało prawdopodobne, by opisywane w sprawozdaniach fakty były zmyślone, a cokolwiek by powiedzieć o ich doborze, sygnalizują one pewne zjawiska społeczne. I - - - I [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt. 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Analiza nastrojów społecznych jest jedynie wstępnym rozdziałem omawianej pracy. Jej obecność w rozprawie o referendum jest o tyle uzasadniona, że ówczesną sytuację społeczną i niechętnie postawy polityczne można uznać za źródło samej koncepcji referendum. Bezpośrednie przyczyny zrodzenia się tego pomysłu wiąże Marczak z dążeniem działaczy PPS do



opóźnienia terminu wyborów. Na poparcie tej tezy cytuje słowa Osóbki-Morawskiego: "Żeby usprawiedliwić to opóźnienie, zwłaszcza wobec mocarstw anglosaskich, powstała w PPS myśl uprzedniego odbycia referendum, które by niecierpliwym elementom dało namiastkę wyborczą, a dla nas także było wskazówką, jeśli chodzi o nastroje społeczeństwa". Również działaczom PPR koncepcja ta musiała odpowiadać, skoro w tydzień po powstaniu w szeregach PPS pomysłu (13 marca) sekretariat KC PPR zaakceptował projekt referendum, określając pytania, które miały się stać jego przedmiotem (1. Czy akceptujesz likwidację senatu? 2. Czy akceptujesz podział ziemi obszarnej i unarodowienie przemysłu? 3. Czy akceptujesz politykę rządu narodowego, skierowaną przeciwko agresji niemieckiej w obronie granic zachodnich?). Pytania zostały tak sformułowane, by "PSL-owcom trudno było agitować za nie", jak argumentował Zambrowski.

Stosunek partii i ugrupowań politycznych do referendum był zróżnicowany. Autor obszernie relacjonuje dyskusje, jakie na ten temat odbywały się pomiędzy głównymi aktorami ówczesnej sceny politycznej: PPR, PPS, SL i SD z jednej, a PSL i SP z drugiej strony. Nie pomija również stanowiska Kościoła i politycznego podziemia. Trudno tu streszczać tę ponad stu-stronicową część książki, zwłaszcza, że rezultaty wspomnianych dyskusji są znane. O ile partie związane z PPR wzywały do pozytywnej odpowiedzi na wszystkie trzy pytania, o tyle PSL z Mikołajczykiem postanowiło dla odróżnienia głosować przeciwko zniesieniu senatu. Środowiska katolickie, w tym część Stronnictwa Pracy, podważały również zasadność nacjonalizacji. Natomiast niemal wszyscy zgadzali się, że na pytanie o granice zachodnie należy odpowiedzieć twierdząco; wyjątkiem były NSZ. Autor przypomina, że również działające na terenie Polski podziemie niemieckie agitowało za przeczącą odpowiedzią na trzecie pytanie, wydaje się jednak, że należałoby się tu ograniczyć do analizy polskiej sceny politycznej – skądinąd trudno się dziwić takiemu właśnie stanowisku pozostałych w Polsce Niemców.

W dwanaście dni po głosowaniu władze ogłosiły wyniki. Wedle nich na pierwsze pytanie pozytywnie odpowiedziało 68% głosujących, na drugie 77,2%, na trzecie – 91,4%. I znów z uznaniem podkreślić trzeba rzetelność autora w referowaniu dyskusji, jaka wokół tych danych powstała. Píše o protestach Mikołajczyka i PSL, wedle których wyniki referendum zostały sfałszowane. Według opinii Mikołajczyka odpowiedzi twierdzących na pierwsze pytanie było ok. 16%, a w niektórych okręgach poniżej 2%. Na drugie pytanie paść miało ok. 60% odpowiedzi "nie", a na trzecie ok. 20%. W Krakowie, gdzie oficjalne rezultaty wypadły dla władz najbardziej nieko-



rzystnie, było wedle nich 84% negatywnych odpowiedzi na pytanie pierwsze, 59% na drugie i 30% na trzecie. Według Osóbki-Morawskiego stanowisko bloku czterech partii (trzy razy tak) poparte zostało przez 37% głosujących.

Autor przedstawia również całe spektrum komentarzy dotyczących referendum, nie pomijając przedstawiciela rządu londyńskiego w osobie Cata-Mackiewicza. Komentarze te, w wielu kwestiach zasadniczo się różniące, w jednym na ogół były zgodne: rezultat referendum był niekorzystny dla Mikołajczyka, i dotyczyło to zarówno wyników oficjalnych, jak i tych, które podawało PSL. Okazało się bowiem, że zgodnie z zaleceniami tej partii głosowało jedynie niecałe 10 bądź dwadzieścia parę procent. Znacznie bardziej wpływowe okazały się te kręgi społeczne, w ówczesnej propagandzie określane mianem reakcji, które propagowały wersję "dwa — lub trzy — razy nie".

Dla PPR referendum było dobrym doświadczeniem, czy wręcz próbą generalną przed wyborami. Dawało wgląd w zachowanie społeczeństwa poddanego zmasowanej akcji propagandowo-mobilizacyjnej. Warto przytoczyć tu jeszcze jedną cyfrę. Łączny nakład materiałów propagandowych wydanych w związku z referendum wyniósł 84 701 159 sztuk. W pracy agitacyjnej wzięło udział ok. 1900 brygad propagandowych, liczących ok. 15 000 żołnierzy. Autor niestety niewiele pisze o równoległych działaniach Milicji i Urzędu Bezpieczeństwa. PPR wnikliwie analizowała wszelkie mankamenty i błędy swej akcji propagandowej. Za błąd uznano m.in. nadprodukcję materiałów propagandowych, która sprawiła, że "nie tylko miasta, ale i pola i lasy były zarzucone nieprawdopodobną ilością ulotek, odezwo itp.". Przy równoczesnym braku papieru na książki i podręczniki dawało to efekty psychologiczne odwrotne od zamierzonych.

Analizując polityczne konsekwencje referendum autor pisze: "Sposób przeprowadzenia referendum wykazał, że jedynym dysponentem władzy w kraju była PPR. I ten właśnie fakt stał się przyczyną niepokojów wśród części działaczy politycznych. W gruncie rzeczy traktowali oni istnienie w miarę silnego PSL jako realnego gwaranta także własnej odrębności programowej i politycznej, oraz zasad ustrojowo-gospodarczych, na jakich opierała się Polska w pierwszych latach powojennych. Motyw ten wyraźny jest w postawie PPS — obawa przed monopartyjną dyktaturą, czy w postawie SL — obawa przed kolektywizacją. Stąd usiłowanie polityków PPS zapewnienia peeselowcom mandatów w przyszłym sejmie w poważniejszej proporcji liczbowej".

Być może, nad niektórymi z zawartych w książce Marczała ocen i hipotez można by dyskutować. Jednak sam fakt, że dzięki rzetelności auto-

ra w ich dokumentowaniu i dzięki unikaniu utartych schematów mogą być one w ogóle przedmiotem dyskusji, stanowi wartą podkreślenia jego zasługę. Trzeba mu też pogratulować przezwyciężenia zarysowanych na wstępie przeszkód i wydania pracy, która po raz pierwszy prezentuje wiele dokumentów i danych, znanych dotychczas najwyżej wąskiemu kręgowi wtajemniczonych. Otuchą napawa stwierdzenie, że owe trudno dostępne archiwa nie są – jak wielu podejrzewało – puste i bezwartościowe. Pozostaje żywić nadzieję, że duch jawności szerzej otworzy ich bramy.

Tomasz Schoen

## DYLEMAT EKOLOGA–EKOLOGISTY

Ekolog to naukowiec badający interakcje między organizmami a ich środowiskiem. Ekologista to człowiek zatroskany postępującą degradacją swojego – i naszego – środowiska. Ekolog rozważa zależności między liczebnością zajęcy, rysiów i karibu, analizuje związki między bogactwem gatunkowym a stabilnością ekosystemów, buduje modele wyjaśniające, w jaki sposób naturalne populacje zwierząt i roślin utrzymują z grubsza stałą liczebność, poszukuje uzasadnienia ewolucyjnego dla struktury społeczeństw zwierzęcych. Ekologista zastanawia się nad skutkami rozwoju przemysłu i wzrastającej gęstości zaludnienia, bada kwaśny deszcz, zawartość ołowiu w marchewce i pomidorach oraz stężenie pyłów w atmosferze, oblicza, na jak długo wystarczy nam jeszcze czystej wody i dobrej gleby, i ostrzega społeczeństwa i rządu, że tyka już mechanizm zegarowy "bomby ekologicznej". Ekolog dąży do zrozumienia uniwersalnych praw przyrody ożywionej, którym i my – jako jej część – podlegamy. Ekologista pragnie zahamować procesy, które nam wszystkim – jako mieszkańcom tej planety – zagrażają. Ekolog zatem to nie ekologista.

Ekolog jednak bywa ekologistą. I to coraz częściej. Bo przecież nie tylko prasa i radio, ale również zdrowy rozsądek i codzienne doświadczenie każdego z nas nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że ludzkość zbliża się do sytuacji naprawdę krytycznej. Stajemy twarzą w twarz z dramatycznym kryzysem środowiska naturalnego. Ciężkie chmury smogu widzące nad naszymi miastami, od Tokio i Los Angeles po Warszawę, cuchnące ściekami rzeki, od Hudsonu po Ren i Wisłę, zatrute estuaria i zatoki morskie, od Chesapeake Bay po Zatokę Gdańską, lasy ginące od kwaśnego deszczu, nad Wielkimi Jeziorami w Ameryce Północnej i w Europie Środkowej – wszy-



stko to świadczy o zatruciu środowiska przez współczesną cywilizację przemysłową i o jego fatalnych skutkach dla jakości naszego życia codziennego. Tragiczne konsekwencje wielkich katastrof przemysłowych, od Seveso po Bhopal, Czernobyl i Bazyleę, namacalnie wskazują, jak przerażające mogą być owe skutki kryzysu ekologicznego. A przecież to tylko wydarzenia o lokalnym, co najwyżej regionalnym, zasięgu. Jakie jednak będą globalne skutki klimatyczne wycięcia lasów w dorzeczu Amazonki, narastania powierzchni Sahary, akumulacji dwutlenku węgla w atmosferze, rozrywania powłoki ozonowej? Jak reagować na nieuchronny spadek udziału każdego z nas w zasobach najbardziej fundamentalnych bogactw naturalnych tej planety – czystego powietrza, słodkiej wody, żyznej gleby? Co robić w związku ze stopniowym wyczerpywaniem się zasobów surowców energetycznych?

Wszak musimy coś zrobić. Musimy działać szybko, niemal natychmiast, i to działać wspólnie, jako ludzkość, jako cały gatunek *Homo sapiens*, bo efekty i skutki uboczne działania jednego suwerennego narodu na końcu świata mogą się dramatycznie odbijać na życiu innych, może nawet wszystkich innych narodów. Losy nas wszystkich, zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw, są powiązane niesłychanie skomplikowaną siecią interakcji ekologicznych, tworzą prawdziwie gordyjski węzeł przyczynowy, którego nie da się jednak po prostu przeciąć, ale trzeba go rozplątać – z dużą dozą cierpliwości i odwagi zarazem. Jeśli się nam nie powiedzie, nasz los gatunkowy jest zagrożony – być może nie natychmiast, ale nieuchronnie. Musimy więc działać. I musi się nam udać.

Ponieważ jednak nasza technologia jest w tej dziedzinie beznadziejnie nieskuteczna – starczy pomyśleć o klęsce takich przedsięwzięć jak Tama Assuańska – jedynym rozwiązaniem musi być gruntowna przebudowa samych podwalin naszej postawy wobec świata przyrody, podwalin wywodzących się ze śródziemnomorskiej, judeo-chrześcijańskiej tradycji, a odpowiedzialnych za nasz pęd do podboju tego świata. Trzeba się wyrzec chęci opanowania świata przyrody i zakorzenić się w nim, odnaleźć się jako jego nieodłączna część. Trzeba się pogodzić z przyrodą – zarówno ze środowiskiem zewnętrznym, jak i z naszą własną konstytucją biologiczną. Bo przecież jesteśmy częścią biosfery, choć naturalnie wyrosliśmy ponad nią. I właśnie jako część biosfery przystosowani jesteśmy do niej całej i do reszty ekosystemu globalnego tej planety. Mieliliśmy, mamy i będziemy mieć swoje własne miejsce w świecie przyrody – skazani jesteśmy na pozostanie w jego granicach.

Ten patetyczny obraz świata i człowieka w świecie to nie wniosek płynący z nieubłaganą koniecznością z precyzyjnej argumentacji naukowej. To



tylko przekonywająca metafora. Być może zresztą w zamierzeniach ekologisty miał ten obraz być właśnie przekonywający – i nic więcej. I właśnie dlatego jego akceptacja to powszechne *credo* ekologistów, to wezwanie do broni przeciwko wzrostowi i dalszemu rozwojowi współczesnej cywilizacji miejsko-przemysłowej, to hasło do walki w imię rozmaitych ideologii przyrzekających mniej lub bardziej błyskotliwe i wizjonerskie, i mniej lub bardziej utopijne, rozwiązania.

Kiedy jednak ekologistą jest ekolog – a zwłaszcza kiedy jest nim ekolog człowieka – ten apokaliptyczny obraz rzeczywistości, nadciągającej tragedii całego środowiska naturalnego, to nie tylko psychologiczny punkt wyjścia, a zarazem punkt odniesienia wszelkich analiz, przewidywań i ocen. Ekolog–ekologista nie popada w pułapkę gromadzenia koszarów o zatruciu środowiska, nie przewiduje nieuchronnego końca świata i nie namawia do budowania utopii. Zamiast tego koncentruje się na ewolucji interakcji między człowiekiem – a nawet jego przodkami, człowiekowatymi, sprzed miliona i więcej lat – a jego środowiskiem przyrodniczym. Stawia ten problem, pytanie o historię ewolucyjną naszego współczesnego kryzysu ekologicznego, w samym centrum swoich rozważań i ma nadzieję, że lepsze zrozumienie tej historii pomoże nam znaleźć rozwiązania na przyszłość, bo ułatwi nam właściwe określenie miejsca człowieka w przyrodzie. Nasza przeszłość ma się stać w tej koncepcji kluczem do bezpiecznej przyszłości.

Ekolog–ekologista opisuje zatem zasadnicze typy współczesnych ekosystemów lądowych – od puszczy tropikalnej przez sawannę, lasy strefy umiarkowanej, aż po tundrę – a następnie analizuje specyficzne przystosowania stylu życia i ekonomii rozmaitych społeczeństw ludzkich do ich środowiska. Z analizy tej wynika, że wszystkie prymitywne społeczności ludzkie były i nadal są doskonale zaadaptowane do swego środowiska naturalnego. Natomiast stabilność ekologiczna ekosystemów, do których wypadło im przynależeć, umożliwia tym społecznościom stały, długoterminowy dostęp do tych samych zasobów środowiska i w ten sposób zapewnia sukces ich strategii życiowej – gwarantuje przeżycie. Pod warunkiem, że liczebność tych społeczności – Pigmejów w dżungli tropikalnej, zbieraczy Hadza na skraju sawanny, Buszmenów z pogranicza półpustyni – utrzymywana jest stale na tym samym bezpiecznym poziomie, zasoby występujące w ich środowisku absolutnie wystarczają dla ich potrzeb, a nawet pozwalają na pokaźne okresy słodkiego lenistwa – w pełnej zgodzie z wizją Jana Jakuba Rousseau. Ale wydajność wykorzystania owych zasobów jest wśród społeczności prymitywnych tak niewielka, że nawet minimalny wzrost ich liczebności może wytrącić ekosystem z jego delikatnej równowagi, a w konsekwencji doprowadzić do głodu. Dlatego społeczeństwa te muszą stosować



wać – i rzeczywiście stosują – najrozmaitsze środki kontroli populacji, poczynając od antykoncepcji i tabu seksualnych, a kończąc na środkach prowadzących do poronienia, a nawet na dzieciobójstwie.

Ekolog–ekologista rozważa także ewolucję kultury i struktury społecznej naszego gatunku, prowadzącą ku coraz większej wydajności w wykorzystaniu zasobów środowiska – od prymitywnych łowców–zbieraczy przez pasterzy do hodowców, rolników i współczesnej cywilizacji miejsko–przemysłowej. Dostrzega też trend od idyllicznego trybu życia łowców–zbieraczy, którzy tylko niewielką część swego czasu poświęcają na codzienną walkę o przeżycie, do zniszczenia środowiska przez bydło plemion pasterskich, do zatrucia ekosystemu związanego z wysoko zorganizowanym rolnictwem, a wreszcie do przeludnienia, epidemii i głodu w dzisiejszych miastach–mołochach. Dla ekologa–ekologisty jasne się staje, że gdy tylko człowiek prehistoryczny porzucił swój łowiecko–zbieracki tryb życia i nastawił się na zmuszenie ekosystemów do produkowania więcej, niż to się normalnie dzieje, uruchomiony został mechanizm, który doprowadził nas do punktu, w którym znaleźliśmy się dzisiaj. Zniszczona bowiem została stabilność ekosystemów. W miarę ewolucji struktur społecznych rosła potrzeba efektywniejszego wykorzystania energii. Zaspokojenie tej potrzeby umożliwiło stały wzrost populacji ludzkiej, ale to z kolei prowadziło do dalszego zniszczenia środowiska. Co więcej, naturalne środki regulacji populacji ludzkich, powszechnie stosowane w przeszłości, zostały zarzucone jako zbędne, rozbiciu uległy stabilne struktury społeczne, tykać zaczął mechanizm zegarowy bomby populacyjnej. Przeludnienie doprowadziło do nędzy i niedożywienia na ogromnych połaciach świata. I jeśli technologię naszą uważamy – jak ekolog–ekologista – za niewystarczającą do rozwiązania tego naczelnego problemu naszych czasów, to zgodzić się trzeba, że sukces osiągnąć można tylko poprzez zahamowanie dalszego wzrostu populacji ludzkiej i jej potrzeb.

Oto wyzwanie. Ekolog–ekologista nie powie nam, co robić, by temu wyzwaniu sprostać. Powie tylko, że potrzeba nam rozwiązań globalnych i że rozstrzygnięcia globalne wymagają myślenia systemowego, a nie analitycznego – holistycznego, a nie redukcjonistycznego – i że wykazać musimy więcej skromności wobec świata przyrody. Że pogodzić się trzeba z całą przyrodą, zaakceptować mniej, niż da się pomyśleć, że moglibyśmy od świata uzyskać. I że ten postulat tak samo dotyczy każdego z nas, każdego narodu czy społeczeństwa, jak i całej ludzkości.

Przesłanie ekologa–ekologisty jest zatem etyczne, choć sformułowane w kategoriach pragmatycznych, a uzasadniane przy pomocy biologii. Powinniśmy zmienić swą postawę wobec życia i przyrody, bo inaczej ska-



zani jesteśmy – jako gatunek – na wymarcie. Albowiem nieodwracalnie zaburzyliśmy biosferę, naruszyliśmy biologiczny porządek świata.

Tyle ekolog–ekologista. Wydaje mi się jednak, że jego argumenty załamują się właśnie na tym skrzyżowaniu moralności, pragmatyzmu i biologii. Wbrew bowiem twierdzeniom, że ekosystemy naturalne są z samej swojej istoty stabilne i że tylko działalność ludzka narusza ich równowagę, wielu – może nawet większość – ekologów sądzi dziś, że ekosystemy rzadko tylko znajdują się w stanie równowagi, chociażby dlatego że zaburzają je zewnętrzne czynniki fizyczne. Nie ma podstaw do tezy, że stabilność środowiska prymitywnych populacji ludzkich zależała od kontroli ich liczebności, a tym bardziej – że owe populacje rzeczywiście swą liczebność w tym celu ograniczały. Człowiek jest elementem biosfery i – przynajmniej we wczesnej fazie ewolucji – musiał go prawa biologii obowiązywać. Ewolucja świata organicznego wymuszona jest jednak przede wszystkim przez niezwykle indywidualistyczny – chciałoby się rzec, egoistyczny – imperatyw prokreacji, dążenie do ekspansji, a nie do samoograniczenia. Najważniejszym kryterium strategii i taktyki wszystkich organizmów nie jest stabilność ekosystemu czy przeżycie gatunku lub populacji, tylko maksymalizacja ich indywidualnego dostosowania, czyli udziału ich potomstwa w przyszłych pokoleniach. Emigracja w poszukiwaniu nowych terytoriów, a nie kontrola urodzeń, pohamowanie popędu seksualnego i dzieciobójstwo, to podstawowy mechanizm regulacji populacji zwierzęcych, zwłaszcza takich, gdzie występuje struktura społeczna i hierarchia dominacji jednych osobników nad innymi. Ten mechanizm musiał także działać w historii ewolucyjnej naszego gatunku, bo wszak nie do pojęcia byłoby inaczej, dlaczego nasi przodkowie wywędrowali niegdyś poza granice naszej afrykańskiej kolebki, dlaczego zasiedlili nawet tak wrogie człowiekowi środowisko jak tundra czy lodowce Grenlandii. Gdyby społeczeństwa praludzkie postępowały rzeczywiście tak rozważnie, jak to im przypisuje ekolog–ekologista, gdyby rzeczywiście naczelnym kryterium ich działania było utrzymanie stabilności ekosystemu, w którym wypadło im żyć, to do dzisiaj człowiek byłby zwierzęciem wyłącznie afrykańskim. Fakt, że tak nie jest, to jaskrawy dowód, że biologia nakazywała nam prokreację i ekspansję.

Lecz skoro tak, to stosunkowa stabilność prymitywnych społeczeństw ludzkich może być dosyć późnym wynalazkiem kulturowym, a nie żadnym dziedzictwem biologicznym. Toteż wezwanie ekologa–ekologisty, by ograniczyć nasze potrzeby w imię zachowania stabilności ekosystemu światowego, nie może być uzasadnione naszą biologią. To nie kultura, ale właśnie biologia wytworzyła nasz niepowstrzymany pęd do efektywnego wykorzystania środowiska naturalnego, narzuciła nam potrzebę rozmnażania. I dla-



tego ekolog–ekologista potrzebuje pragmatycznego, a nie biologicznego uzasadnienia dla swych nawoływań do przebudowy naszej postawy wobec życia i świata przyrody. Nasza przeszłość ewolucyjna nie wskazuje bowiem na żadne rozwiązanie kryzysu ekologicznego.

Ekolog–ekologista rzeczywiście odwołuje się do pragmatyzmu. Bo jeśli nasz niepohamowany pęd do ekspansji i podboju świata – pęd wywodzący się, jego zdaniem, z naszej judeo–chrześcijańskiej tradycji – nie ustąpi miejsca pragmatyzmowi w myśleniu o strukturze ekologicznej świata, to bardzo szybko wyczerpiemy zasoby naszego skończonego ekosystemu ziemskiego. Skoro zaś wszystko w tym ekosystemie jest ze sobą wzajemnie powiązane, to rozstrzygnięcia, które wybierzemy, muszą mieć charakter globalny. A skoro technologia do tego celu nie wystarczy, zahamować trzeba wzrost populacji, powstrzymać rozwój ekonomiczny.

To wyznaczenie wiary ekologa–ekologisty jest spójne, ale nie stoi za nim nic poza wiarą właśnie. Wszak bomba populacyjna nie została uruchomiona przez tradycję judeo–chrześcijańską, przez szacunek dla osoby ludzkiej jako dla najwyższego dobra. To przecież z pewnością nie przypadek, że najliczniejsze i najszybciej rosnące narody na kuli ziemskiej bynajmniej się z tej tradycji nie wywodzą. Przyczyn tego szukać zaś wypada nie tylko w warunkach ekonomicznych, ale i kulturowych. I przecież to nie przypadek, że najniższe tempo wzrostu populacji występuje właśnie w społeczeństwach o najwyższej stopie życiowej i najwyższym poziomie wykształcenia. Biologiczny imperatyw prokreacji ograniczany jest w tych społeczeństwach czysto egoistycznymi, osobistymi motywami, które nie miałyby żadnego sensu – i dlatego nieomal nie istnieją – w krajach biedniejszych.

W sporze z ekologiem–ekologistą *advocatus diaboli* mógłby więc argumentować, że najlepsza droga do powstrzymania bomby populacyjnej w biednych częściach świata prowadzi przez podniesienie tam stopy życiowej i poziomu wykształcenia – a zatem przez dalszy rozwój gospodarczy. Wszak najprostszą, może wręcz jedyną, drogą do poprawy ekonomicznej jest zastosowanie nowych technologii. Rozwiązanie globalne byłoby wówczas efektem niezliczonych rozwiązań lokalnych. Trend ku poprawie, ku zażegnaniu katastrofy ekologicznej brałby się z tysięcy drobnych sukcesów i porażek.

*Advocatus diaboli* mógłby także argumentować, że tylko taka strategia wynikać może z pragmatycznej, a zatem nieutopijnej, oceny natury ludzkiej. Przygniatająca większość ludzi na całym świecie pragnie – i pragnień tych się nie wyrzeknie – osiągnąć standardy życia, jakie dziś są wyłącznym przywilejem krajów wysokorozwiniętych. Obywatele owych demokratycznych krajów nie godzą się zaś – i zapewne nigdy się dobrowolnie nie



zgodzą – na obniżenie swojej stopy życiowej, by przyczynić się do jej podniesienia gdzie indziej. Ideał życia na Zachodzie, a może wręcz amerykański styl życia, ukierunkowuje dziś wysiłki ludzi na całym świecie. I nie zastąpi go abstrakcyjny ideał dobra całego gatunku. Cała ludzkość pozostaje dziś pod wpływem cywilizacji miejsko–przemysłowej, dokładnie tak samo jak cały ekosystem globalny jest pod wpływem naszej obecności na tej planecie. I ani jeden wpływ, ani drugi nie zniknie już – chyba że zostanie przemocą wykorzeniony.

*Advocatus diaboli* mógłby wreszcie cynicznie dowodzić, że w ogóle nie trzeba tych problemów rozważać w kategoriach globalnych. Wszak nic nas nie zmusza do przejmowania się biednymi narodami i ich losem. Bynajmniej się nie musimy zajmować bombą populacyjną w Ameryce Łacińskiej czy w Indiach. Nie musi nas wcale obchodzić zniszczenie sawanny w krainie Masajów, klęska głodu w Etiopii czy Sahelu. Nasz judeo–chrześcijański świat tradycji śródziemnomorskiej mógłby przecież doskonale przeżyć – traktując rzecz czysto fizycznie – śmierć z głodu i epidemii milionów, a nawet miliardów ludzi w Afryce i Azji. Jeśli można rozważać z aprobatą, a choćby tylko z bierną rezygnacją, dzieciobójstwo jako naturalny środek kontroli populacji, jako krok w stronę rozwiązania naszego dylematu ekologicznego – a tak przecież czyni ekolog–ekologista, gdy za wzór stawia społeczeństwa prymitywne – to czemu nie zaakceptować i ludobójstwa, a przynajmniej *désinterressement* w sprawie głodujących? To byłoby na pewno rozwiązanie najbardziej pragmatyczne, rozwiązanie ostateczne, gwarantujące *Lebensraum* dla wybrańców – narodu, rasy, cywilizacji.

To rzecz jasna jest rozwiązanie, którego nie zaproponowałby nikt przy zdrowych zmysłach. A najmniej spośród wszystkich – ekologista. Pragmatyzm ekologa–ekologisty jest bowiem, na szczęście, bardzo ostro podporządkowany etyce, choć kategorie moralne niezmiernie rzadko pojawiają się w jego rozważaniach. To właśnie etyka nakazuje nam traktować i rozwiązywać kryzys ekologiczny w skali globalnej. To etyka nakazuje nam wykraczać poza czysty pragmatyzm. I to etyka oparta na wierze w najwyższą wartość każdej osoby ludzkiej, etyka wywodząca się – o ironio – z tej samej tradycji judeo–chrześcijańskiej, której konsekwencjom przypisuje ekolog–ekologista nasz współczesny kryzys.

Zadadniczy dylemat ekologiczny usytuowany jest właśnie na poziomie etyki. Gdybyśmy byli jedynie gatunkiem biologicznym wśród innych gatunków biologicznych, z pewnością znaleźlibyśmy wyjście z tego dylematu – ale takie wyjście jest dla *Homo sapiens* moralnie nie do zaakceptowania, tak dalece, że nie potrafimy go sobie nawet wyobrazić.

Biologia jest nie do pogodzenia z moralnością. Pragmatyzm łagodzi ten



konflikt. Jeśli jednak mamy naprawdę sprostać wyzwaniu przyszłości, jeśli mamy rozwiązać dylemat ekologa–ekologisty, to wkalkulować musimy w naszych rachunkach i biologię i moralność. Ten dylemat staje się zatem jeszcze trudniejszy. Bo przecież nie ma jednoznacznych rozstrzygnięć w sytuacjach, gdy zderzają się ze sobą najbardziej podstawowe wartości. Jest jednak naszym moralnym obowiązkiem poszukiwać takich rozstrzygnięć mimo wszystko.

Antoni Hoffman

## PRZEGLĄD FILOZOFICZNY

JAROSŁAW GOWIN

### FILOZOFIA AMERYKAŃSKIEGO NEOKONSERWATYZMU

Każda filozofia polityczna, przy założeniu, że wykazuje minimalną choćby dozę realizmu, znajduje swe praktyczne przedłużenia w rozmaitych ruchach społecznych czy partiach politycznych. Ów praktyczny wpływ, zdolność inspirowania obywateli do działań politycznych i skupiania ich pod sztandarami własnych idei, nie może jednak traktowany być jako kryterium słuszności; często największą popularnością cieszą się utopijne doktryny o nierzadko złowrogich następstwach. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że masowa popularność jakiegoś systemu idei politycznych powinna nastrajać doń sceptycznie i nakazywać uważne przeanalizowanie wszystkich jego konsekwencji. Filozofią polityczną, którą współcześnie w największym stopniu skłonny byłbym wyłączać spod powyższych zastrzeżeń, jest neokonserwatyzm, system, a może raczej sposób myślenia stanowiący podstawę zjawiska, nazwanego przez Guy Sorman'a "amerykańską konserwatywną rewolucją". Znakomitą okazję do poznania najważniejszych poglądów neokonserwatystów stanowiły dwa wykłady, jakie w maju 1987 roku w Instytucie Filozofii UJ wygłosił Mark Lilla z Uniwersytetu Harvardzkiego. Z treścią tych wykładów chcę zapoznać czytelników "Znaku" w niniejszym "Przeglądzie".

Swoją interpretację filozofii neokonserwatywnej zogniskował Lilla wokół dwóch pytań: dlaczego w Stanach Zjednoczonych nie ma socjalizmu

oraz dlaczego nie ma tam konserwatyzmu? Mocne osadzenie rozważań w kontekście amerykańskim uzasadniał autor przekonaniem, iż amerykańska myśl polityczna od samego swego zarania starała się głosić przesłanie uniwersalne, próbowała ustalić sceptyczne i realistyczne zasady, na których ugruntowane powinny być wszelkie instytucje publiczne. Spór między neokonserwatystami a tymi, których w Ameryce nazywa się liberałami (są oni z grubsza odpowiednikiem europejskiej socjaldemokracji) może zainteresować Europejczyków także z tego powodu, iż stanowi odnowienie debaty, jaka na temat liberalizmu toczyła się w Oświeceniu. Korzenie współczesnego liberalizmu sięgają właśnie tej debaty, stąd dla wszystkich, którzy identyfikują się z liberalizmem, rozrachunek z tradycją oświeceniową jest sprawą konieczną.

Wbrew rozpowszechnionemu nawykowi myślowemu neokonserwatyści nie uważają Oświecenia za jednolity ruch kulturowy o wspólnym dla całej Europy obliczu. Istniały dwa całkowicie odmienne duchowo Oświecenia i odpowiednio dwie przeciwstawne koncepcje liberalizmu: kontynentalna (Francja, Niemcy) i anglosaska (Anglia, Szkocja). Oświecenie kontynentalne było, rzec by można, romantyczne; XIX-wieczny romantyzm wyciągnął zeń tylko logiczne konsekwencje i zradycyzował jego polityczne i estetyczne impulsy. Fundamentalnym przeświadczeniem ludzi takich jak Voltaire, Diderot, Rousseau czy Kant był pogląd, że autentyczna ludzka kondycja uległa wypaczeniu i powrót do niej możliwy jest tylko poprzez radykalną przemianę duchową i polityczną. Pogląd ów doprowadził do obalenia *ancien régime* u, lecz przygotował także drogę dla współczesnego totalitaryzmu. Z kolei Oświecenie anglosaskie (Locke, Hume, Ferguson, Smith) cechowało się głębokim sceptycyzmem wobec poznawczych zdolności ludzkiego rozumu, jak również wobec jego zdolności do planowego przekształcania świata. O ile postawa kontynentalna skłaniała albo do estetycznego wycofania się z zastanego świata albo do rewolucyjnego przeciw niemu buntu, to postawa wyspiarzy równała się realistycznej akceptacji natury ludzkiej i natury społeczeństwa wraz z wiarą w możliwość stopniowej i powolnej ich poprawy. Do tej właśnie optymistycznej, ale nie utopijnej postawy nawiązują neokonserwatyści.

Ruch neokonserwatywny zapoczątkowany został w latach 60-tych, kiedy grupa liberałów o przeszłości marksistowskiej – Kristol, Bell, Glazer, Podhoretz, Novak – doszła do wniosku, iż dryfujący wciąż na lewo liberalizm amerykański doprowadza się powoli do stanu samobójczego i traci zdolność obrony przed wyzwaniem antyliberalnymi. Nie odżegnując się od zasad liberalizmu myśliciele ci postanowili szukać nowych sposobów ich urzeczywistnienia.



Pytanie, dlaczego w Ameryce nie ma socjalizmu, pozwala zrekonstruować ekonomiczne przekonania neokonserwatystów. Uznając zasadność obrony wolnego rynku nie podzielają oni wszelako poglądu takich myślicieli jak Hayek czy Friedman (których Lilla określa mianem ekonomicznych konserwatystów), że kapitalizm sprowadza się do mechanizmu wolnorynkowego. Dla neokonserwatystów kapitalizm to kompletny system społeczny, całościowy sposób życia. Spośród wszystkich jego cech dwie posiadają, według neokonserwatystów, znaczenie zasadnicze. Po pierwsze, kapitalizm jest permanentną rewolucją – rewolucją ekonomiczną, ale także rewolucją społeczną. Jednym z jej skutków jest mobilność klasowa; kapitalizm nie dokonał, oczywiście, niemożliwego i nie zlikwidował podziału klasowego, sprawił jednak, że każda jednostka – dzięki swym talentom, wysiłkowi czy szczęściu, a te są również między ludzi podzielone aniżeli udział we władzy politycznej, wpływy osobiste czy przynależność do nomenklatury – może przejść do klasy innej niż ta, z której się wywodzi. Owa mobilność społeczna wyjaśnia brak w Ameryce konfliktów klasowych czy tzw. "proletariackiej świadomości klasowej". Mówiąc krótko, wyjaśnia, dlaczego w Ameryce nie ma socjalizmu. Drugim ważnym aspektem rewolucji kapitalistycznej jest ustawiczny rozwój ekonomiczny, który nie jest wcale, jak chciałby Hayek, produktem ubocznym wolnego rynku, lecz s p o ł e c z n y m c e l e m kapitalizmu. Możliwość ciągłego bogacenia się sprawia, że społeczeństwa kapitalistyczne nakierowane są na przyszłość, co w równym stopniu prowadzi do wykorzenia resentymentów klasowych jak i konserwatywnej nostalgii za przeszłością. Podstawową kwestię społeczną w kapitalizmie stanowi nie "kto włada środkami produkcji", lecz "kto włada przyszłością".

Drugą z konstytutywnych cech kapitalizmu jako całościowego sposobu życia jest wytworzenie swoistej postawy burżuazyjnej. Mieszczanin – przez lewicę wszystkich maści traktowany jako "czarny charakter" – dla neokonserwatystów jest nowym typem człowieka, którego uposażenie psychologiczne predysponuje do funkcjonowania w liberalnym porządku społecznym. Człowiek burżuazyjny, jak zauważył Smith, nie dąży po prostu do wzbogacenia się – dąży do wzbogacenia się p o t o, b y p o d n i e ś ć s w ą p o z y c j ę m o r a l n ą w o c z a c h i n n y c h. Nie jest więc bynajmniej egocentrykiem, lecz w horyzoncie jego życia stale obecny jest wymiar społeczny, jest on, według określenia Michaela Novaka, "jednostką wspólnotową" (*communitarian individual*). Neokonserwatyści twierdzą, "że psychologia człowieka burżuazyjnego pozwala mu służyć swemu Bogu, swej rodzinie, swej wspólnotcie, a wszystko to poprzez dążenie do prawidłowo pojętego własnego interesu". Zapewne rację mają romanty-



cy zarzucając postawie burżuazyjnej, iż jest ona nudna, ale w polityce "nuda" nie jest wadą, zaś "interesująca" polityka kończy się ekscesami totalitaryzmu.

Neokonserwatywna teza, że największym osiągnięciem kapitalizmu jest podtrzymanie stanu ciągłej rewolucji umożliwiającej zwykłemu obywatelowi społeczny awans i ekonomiczny rozwój, a także stworzenie nowego sposobu życia – prozaicznego, ale wartościowego społecznie ethosu burżuazyjnego, nie prowadzi neokonserwatystów do wniosku, że kapitalistyczny porządek ekonomiczny jest wystarczającym warunkiem wolnego porządku politycznego. Mechanizmy wolnorynkowe sprzyjają swobodzie politycznej, ale nie są z nią tożsame – łatwo o przykłady połączenia kapitalizmu z despotyzmem. Dla podtrzymania wolności politycznej konieczne są odpowiednie instytucje, toteż "amerykańska idea kapitalizmu zawsze była podporządkowana idei rządu amerykańskiego, a obie zawsze były nie utopijne, lecz praktyczne i sceptyczne. Wbrew socjalistycznej lewicy Amerykanie wierzą, iż kapitalizm może współistnieć z wolnym rządem, a nawet że jest on do istnienia takiego rządu konieczny. Ale w przeciwieństwie do ekonomicznych konserwatystów Amerykanie nie u t o ż s a m i a j ą kapitalizmu z wolnością. Jednym słowem uważają oni ekonomię po prostu za część polityki".

Analizę amerykańskich doświadczeń politycznych potraktować można jako punkt wyjścia do odpowiedzi na pytanie, dlaczego w Ameryce nie ma konserwatyzmu. Zdaniem Lilli, najważniejszym składnikiem filozofii politycznej neokonserwatystów jest przywiązanie do idei republikańskiej przy jednoczesnym sceptycyzmie wobec demokracji. Wyczulenie na zagrożenia związane z demokracją sięga jeszcze czasów Ojców Założycieli, których przekonanie, iż jedyną drogą zapewnienia samorządności ładu jest konstytucyjne ograniczenie władzy rządowej, zachowało ważność do dzisiaj. Wolny rząd musi być rządem ograniczonym, dlatego odsuwając na bok wzniosłe ideały demokracji Ojcowie Założyciele zatroszczyli się przede wszystkim o ustanowienie skomplikowanego systemu równowagi sił między prezydentem, Kongresem a sądownictwem. Przedkładanie republikańskich form nad demokratyczne ideały nie oznacza lekceważenia potrzeby partycypacji obywateli w życiu politycznym; jest jedynie wyrazem troski, by partycypacja ta nie przybrała charakteru bezpośredniego. Struktura federalna ma decentralizować tak władzę polityczną, jak i partycypację, pozwalając przy tym na zrealizowanie dwu pozornie niemożliwych do pogodzenia celów: zmniejszenia dystansu między rządzącymi a rządzonymi oraz zagwarantowania zewnętrznego i wewnętrznego bezpieczeństwa republiki. Jak głoszą neokonserwatyści, "dla przetrwania wolności partycypacja politycz-



na musi być lokalna (jeśli ma być skuteczna) i zdecentralizowana (jeśli nie ma być niebezpieczna)”.

Kolejną niezmiernie dla neokonserwatystów cenną cechą amerykańskiego systemu politycznego jest stworzenie miejsca dla niezależnych stowarzyszeń. Jak zauważył patron neokonserwatyzmu, Tocqueville, pojedyncza jednostka postawiona wobec państwa jest bezsilna, nawet gdy dysponuje prawem głosowania. Zniszczenie instytucji pośredniczących między jednostką a państwem to najskuteczniejszy sposób zniewolenia. Tylko jeden człowiek zrozumiał to równie dogłębnie jak Tocqueville: Lenin.

Wbrew obawom dostrzegalnym nawet w pismach Ojców Założycieli położenie nacisku na udział w sprawach lokalnych, decentralizacja władzy i niezależność stowarzyszeń nie wywołały anarchii; przeciwnie, zwiększyły stabilność republiki, stały się lekcją tolerancji i odpowiedzialności. To spostrzeżenie doprowadziło neokonserwatystów do pozornie paradoksalnego wniosku, "że liberalizm jako system polityczny opiera się na niedemokratycznych, pozornie antyliberalnych podstawach; i, co więcej, że owe podstawy trzeba zrozumieć i zachować, jeśli owoce liberalizmu mają zostać ocalone". Właśnie z powodu tej aprobaty dla tradycyjnie konserwatywnych założeń filozofia polityczna, o której mowa przybrała miano neokonserwatyzmu. Nie zmienia to jednak faktu, że więcej wspólnych przekonań łączy ją z liberalizmem: pochwała zmiany i postępu, niechęć do moralistyki czy przywiązanie do burżuazyjnego kapitalizmu. Zdaniem neokonserwatystów tradycyjny konserwatyzm jest w Ameryce niemożliwy głównie ze względów psychologicznych, z racji panującego ideału "wspólnotowej jednostki", w którym motyw indywidualizmu współgra z otwartością na wymiar społeczny. W społeczeństwie amerykańskim nastąpiła w porównaniu z Europą swoista zmiana ukierunkowania ambicji – wyżej cennie są osiągnięcia osobiste aniżeli publiczne, a szacunek publiczny zdobywa się dzięki polepszeniu własnych warunków życiowych. Nie zamykając oczu na pewne niebezpieczeństwa związane z taką hierarchią ambicji neokonserwatysty podkreślają jednak jej dobroczynny wpływ na życie polityczne.

Stosunek do koncepcji "wspólnotowej jednostki" jest tym, co najbardziej dzieli neokonserwatystów od konserwatystów. Innym z punktów spornych jest stosunek do *welfare state*. Neokonserwatysty popierają państwo dobrobytu, zwracając przy tym uwagę, iż w amerykańskim wydaniu różni się ono od wersji europejskiej – opiera się nie na koncepcji praw społecznych, lecz indywidualnego obowiązku i odpowiedzialności. Właśnie kwestia państwa dobrobytu i jego kryzys doprowadziły w latach 60-tych do dyskusji na temat intelektualnych i społecznych podstaw amerykańskiego liberalizmu. Ich efektem było wyłonienie się ruchu neokonserwatywnego.

”Gdybym miał przedstawić w skrócie stopniowo rozwijane stanowisko neokonserwatywne – kończy swe wykłady Lilla – powiedziałbym, że różni się ono od socjalizmu, konserwatyizmu, a nawet współczesnego liberalizmu, ponieważ bierze pod uwagę dwie fundamentalne prawdy wyłaniające się z doświadczenia amerykańskiego, które mogłyby okazać się bardziej uniwersalne. Pierwsza głosi, że kapitalizm opiera się na moralno—psychologicznej postawie, którą nazwałem burżuazyjną, oraz że owo życie burżuazyjne przybiera formę wspólnotowego indywidualizmu. Druga prawda mówi, że liberalny porządek polityczny należy rozumieć jako porządek republikańskich instytucji, a nie jako zbiór zasad demokratycznych. Ponieważ pogląd ten jest bardzo trzeźwy i nieromantyczny, może nie sprawiać wrażenia wzniosłej filozofii politycznej. Ale jeśli tak, oznacza to być może, że musimy ponownie rozważyć, co rozumiemy przez filozofię polityczną”.

Jarosław Gowin



S. MAŁGORZATA BORKOWSKA

SIOSTRY KONSTANCJI  
MODLITWA DO CHRYSZTUSA RADOSNEGO

Ten tekst pochodzi z rękopisu nazywanego dzisiaj *Modlitewnikiem siostry Konstancji*, a będącego w posiadaniu Biblioteki Jagiellońskiej (rkp. 3268-I). Nikt najwyraźniej nie wie, kim była owa Konstancja i do jakiego zakonu należała; wiadomo tylko, że osoba, która przepisywała do tej książeczki większość zawartych w niej tekstów, tu i ówdzie wstawiała swoje imię, kiedy to do sensu modlitwy pasowało. Rękopis ukończono około roku 1527 i zawiera on jeszcze typ pobożności zdecydowanie średniowieczny. Na kartach 232-236 wpisano tekst zatytułowany

Wiesiela Pana Jezusowe, które miał  
w zmartwychwstaniu

1. Chwałę i błogosławie, wielbię i pozdrawiam Ciebie, przenaświętwszy i nasłodszy Panie Jezu Chryste, Odkupicielu świata, w okwitości wiesiela, które dzisia miało Twoje naświetsze Bóstwo z człowieczeństwa Twego błogosławionego, a zasię człowieczeństwo z Bóstwa naświetszego: proszę Cię, nasłodszy Panie Jezu, dajże mi zakusić przed śmiercią moją Bóstwa Twego i Twojej słodkiej miłości. Amen.

2. Błogosławie, wielbię i pozdrawiam Ciebie, przenaserdecniejszy miłośniku mój, Panie Jezu Chryste, w okwitości wiesiela, któreś miał, gdy miłość Boska – za wszycki gorzkości, którymi się przy męce napełniły – niedomnimanym wiesielim i swej boskiej słodkości okwitością wszytki członki Twoje przeniknęła. Dajże oświecony rozum i jasne Ciebie uznanie, osłódź-że mi słodką miłością Twoją wszystkie smutki moje i boleści serca mego, zaczym mi je przemienić (raczysz) w wiesiele wiecznego zbawienia. Amen.

3. Chwałę, błogosławie, wielbię i pozdrawiam Ciebie, nasłodszy Panie Jezu Chryste w okwitości wiesiela, któreś miał, kiedyś Bogu Ojcu nadroższy zakład dusze swojej za wszytkimi duszami, któreś odkupił, z niewymownym wiesielem ofiarował. O nalutościwszy Panie Jezu, przez to Twoje wielkie wiesiele pokornie Cię proszę, raczy-ż duszę moję na skonaniu mym Bogu Ojcu ofiarować ze wszytkim miłosierdziem swoim, a czego mnie nie dostaje, raczy-ż to sam przez się wszycko napełnić za mię. Amen.

4. Chwałę, błogosławię, wielbię i pozdrawiam Ciebie, o serdeczny mój Odkupicielu, Boży i człowieczy jednacu, w okwitości wiesiela, któreś miał, kiedyś Bóg Ojciec niebieski zupełną moc dał uczcić, ubogacić i nadarzyć wszyscy przyjaciele Twoje, których jeś z taką pracą i z takim drogim mytem nabył. O prze to wielkie wiesiele, któreś miał, proszę pokomie Twej naświętszej Boskiej miłości, raczy-ż mi dać wszystek pożytek z pospolitowania, i cirpienia, i wszytki roboty i prace Twojej, mnie na wieczne zbawienie; a raczy-ż mi być rzecznikiem, obrońcą i przyjmcą łaskawym czasu śmierci mojej i na sądzie Twoim. Amen.

5. Chwałę i błogosławię, wielbię i pozdrawiam Ciebie, o serdeczny miłośniku mój, Panie Jezu Chryste, w okwitości wiesiela, któreś miał stąd, iżec Bóg Ojciec odkupione Twoje przymirzenim wiecznym Tobie przyłączył, aby były odtychmiast Twoimi dziezicmi, u stołu Twego wiecznie spoczywającymi. A napełniła się Twoja boska żądza i pokorna prośba, którąś uczynił, mówiąc do Boga Ojca swego: iż chcę, gdzie ja jestem, aby oni wszyscy byli, którzy w mię wierzą i mnie miłują i naśladowują, aby mieszkanie wieczne ze mną mieli. O nastodszy Panie Jezu, przez to Twoje wielkie wiesiele i przez wszycko uwielbienie Twego człowieczeństwa z Bóstwem złączonego, już na prawicy Boga Ojca siedzącego, raczy-ż mi dać wieczne towarzystwo i skończenie ze wszytkimi świętymi. Amen.

S. Małgorzata Borkowska



## SOMMAIRE

En 1986, nous avons préparé un numéro double, consacré à la culture ukrainienne et aux relations polono-ukrainiennes. Mais pour des raisons extérieures à notre volonté, la publication des articles les plus importantes du dossier s'était avérée impossible, et ce, jusqu'en cette année du millénaire de la Rus' chrétienne. Dans ce cahier, nous reprenons donc une discussion sur la culture ukrainienne, intitulée: "Richesse d'une culture frontalière". Il y est également question des interpénétrations des deux cultures et de la fécondité résultant de leur coexistence. C'est à Iwan Łysiak-Rudnyčkyj que nous avons emprunté l'analyse de la spécificité ukrainienne ("l'Ukraine entre l'Est et l'Ouest"), analyse qui dégage notamment les points de convergence entre le christianisme oriental et la culture politique occidentale, c'est-à-dire les institutions démocratiques et l'amour de la liberté.

En liaison avec la célébration du millénaire du baptême de la Rus', les 8 et 17 Octobre 1987, se sont déroulées à Rome les rencontres des évêques ukrainiens et polonais. Dans leur allocution respective, que nous publions ici, les cardinaux Glemp et Lubacziwskyj ont insisté sur la situation de l'Eglise gréco-catholique et sur les relations polono-ukrainiennes. Le cardinal Glemp a déclaré entre autres: "l'Eglise gréco-catholique recouvre peu à peu ses droits et nous prions Dieu pour qu'Il lui accorde de nouvelles possibilités de développement".

Viennent ensuite les textes de l'abbé Jan Kracik sur l'histoire des débats soulevés par le rôle respectif de l'icône dans le christianisme oriental et le christianisme occidental, de l'abbé Janusz Frankowski qui examine le Livre du Qohelet dans le contexte de l'essor de la pensée juive. Quant à l'abbé J. Żyźniewski, il aborde les problèmes de l'évangélisation en Pologne à la lumière de l'enseignement dispensé par le Pape lors de son troisième pèlerinage dans son pays.

Marek Strzała propose une réflexion sur la sacralisation de l'Etat dans la propagande.

Dans sa revue de la presse, Krzysztof Śliwiński reprend quelques points présentés dans les journaux, à savoir l'attitude à adopter face aux malades du Sida, les soins aux mourants, la pastorale à l'intention des chrétiens vivant moralement en marge de l'Eglise.

Andrzej S. Kowalczyk évoque la vie de Zygmunt Feliński, qui fut archevêque de Varsovie avant d'être déporté en Sibérie lors de l'insurrection de Janvier 1863, en se basant sur les mémoires du prélat publiés récemment.

Deux ouvrages d'Andrzej Kijowski (+ 1987) qui viennent de paraître,

permettent à Krzysztof Biedrzycki de retracer le cheminement de l'écrivain vers la foi et sa pleine acceptation de la mort.

Tomasz Schoen donne un résumé des renseignements et des opinions regroupés par Tadeusz Marczak dans son livre (au tirage limité à 500 ex.) sur la propagande politique déployée lors du referendum de 1946 en Pologne.

Antoni Hoffman relève les dilemmes auxquels est confronté l'écologiste face à la détérioration du milieu naturel.

Jarosław Gowin fait le compte rendu des conférences tenues à Cracovie en 1987 sur la philosophie du néo-conservatisme américain par le professeur Mark Lilla, de l'université de Harvard.

Le numéro se referme sur une prière au Christ, extraite d'un livre d'oraison écrit au XVI<sup>e</sup> siècle par une certaine sœur Constance.

## KSIĄŻKI NADESŁANE:

### WYDAWNICTWO OO. DOMINIKANÓW "W DRODZE"

Św. Tomasz z Akwinu: *Wykład pacierza*. Tłum. Wojciech Giertych OP, Kalikst Suszyło OP, ks. Marek Starowieyski. Słowo wstępne Jacek Salij OP. Poznań 1987, s. 158. Nakł. 30 tys. egz. Cena 250 zł.

Św. Katarzyna ze Sieny: *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej Nauki*. Przełożył Leopold Staff, przekład przejrzął i poprawił Wojciech Giertych OP, redakcja Marcin Babraj OP. Przedmowa Wojciech Giertych OP. Poznań 1987, s. 374. Nakł. 20 tys. egz. Cena 600 zł.

Mistrz Eckhart: *Traktaty. Pouczenia duchowe, Księga Boskich pocieżeń, O człowieku szlachetnym, O odosobnieniu, Legendy*. Przełożył i opracował Wiesław Szymona OP. Poznań 1987, s. 176. Nakł. 20 tys. egz. Cena w opr. sztywnej 400 zł., w opr. brosz. 300 zł.

Ludwik z Granady: *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*. Wybór i tłumaczenie Krystyna Niklewiczówna. Słowo wstępne Jacek Salij OP. Poznań 1987, s. 368. Nakł. 10 tys. egz. Cena 600 zł.

Guy Bedouelle: *Dominik czyli łaska Słowa*. Tłumaczenie Janina Fenrychowa. Poznań 1987, s. 288. Nakł. 6 tys. egz. Cena 450 zł.

Paul Tillich: *Dynamika wiary*. Tłumaczył Adam Szostkiewicz. Wstępem opatrzył Jan Andrzej Kłoczowski OP. Poznań 1987, s. 128. Nakł. 20 tys. egz. Cena 200 zł.

Karol Ludwik Koniński: *Uwagi 1940–1942*. Wybór, wstęp i przypisy Bronisław Mamoń. Poznań 1987, s. 236. Nakł. 10 tys. egz. Cena 400 zł.



- Anna Kamińska: *Notatnik 1973–1979*. Poznań 1987, s. 280. Nakł. 20 tys. egz. Cena 450 zł.
- Maciej Zięba OP: *Biało-czarne zapiski*. Poznań 1987, s. 192. Nakł. 20 tys. egz. Cena 300 zł.
- Arcybiskup Antoni Bloom: *Odwaga modlitwy*. Tłumaczenie Elżbieta Wolicka. Przedmowa Jan Sergiusz Gajek MIC. Poznań 1987, s. 144. Nakł. 20 tys. egz. Cena 250 zł.
- Józef Życiński: *Głębia Bytu*. Poznań 1988, s. 160. Nakł. 10 tys. egz. Cena 350 zł.
- Jan Góra OP: *Kasztan*. Poznań 1987, s. 64. Nakł. 30 tys. egz. Cena 150 zł.
- Anna A. Terruwe, Conrad W. Baars: *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*. Tłumaczenie Wojciech Unolt. Poznań 1987, s. 292. Nakł. 10 tys. egz. Cena 450 zł.
- Nicole Échivard: *Kobieto, kim jesteś?* Tłumaczenie Jan Grosfeld. Poznań 1987, s. 192. Nakł. 20 tys. egz. Cena 400 zł.
- André Frossard: *36 dowodów na istnienie diabła*. Tłumaczenie Zygmunt Ławrynowicz. Poznań 1987, s. 112. Nakł. 30 tys. egz. Cena 200 zł.

#### SPOŁDZIELNIA WYDAWNICZA "CZYTELNIA"

- Jan Kieniewicz: *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*. Warszawa 1987, s. 304. Nakł. 20 tys. egz. Cena 500 zł. *Wielkie Problemy Dziejów Człowieka*.
- Emanuel Ringelblum: *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej. Uwagi i spostrzeżenia*. Opracował oraz wstępem poprzedził Artur Eisenbach. Warszawa 1988, s. 192. Nakł. 3 tys. egz. Cena 600 zł.
- Halina Birenbaum: *Nadzieja umiera ostatnia*. Wyd. II uzupełnione. Warszawa 1988, s. 276. Nakł. 20 tys. egz. Cena 330 zł.
- Nathaniel Hawthorne: *Szkarłatna litera*. Przekład i postłowie Bronisława Bałutowa. Warszawa 1987, s. 206. Nakł. 50 tys. egz. Cena 400 zł.
- Andrzej Bięty: *Srebrny gołąb. Opowieść w siedmiu rozdziałach*. Przełożył i postłowiem opatrzył Seweryn Pollak. Warszawa 1987, s. 400. Nakł. 20 tys. egz. Cena 400 zł.

#### WYDAWNICTWO LITERACKIE

- Tomasz Weiss: *Legenda i prawda Zielonego Balonika*. Wyd. II, przejrane i poszerzone. Kraków 1987, s. 460. Nakł. 10 tys. egz. Cena 850 zł.

- Jerzy Malinowski: *Imitacje świata. O polskim malarstwie i krytyce artystycznej drugiej połowy XIX wieku*. Kraków 1987, s. 258 + ilustr. Nakł. 5 tys. egz. Cena 650 zł.
- Konstanty Maria Górski: *Wiersze wybrane*. Opracowała Ewa Miodońska-Brookes. Kraków 1987, s. 192. Nakł. 5 tys. egz. Cena 300 zł. *Biblioteka Poezji Młodej Polski* pod red. M. Podrazy-Kwiatkowskiej i J. Kwiatkowskiego.
- Adam Uziembło: *Ludzie i Tatry*. Wstępem opatrzył Artur Leinwand. Kraków 1987, s. 332. Nakł. 20 tys. egz. Cena 480 zł. Seria Tatrzańska.
- Andrzej Kuśniewicz: *Nawrócenie*. Kraków 1987, s. 216. Nakł. 20 tys. egz. Cena 350 zł.
- Jan Józef Szczepański: *Portki Odysa*. Wyd. III. Kraków 1987, s. 260. Nakł. 10 tys. egz. Cena 450 zł.
- Stanisław Lem: *Fiasko*. Kraków 1987, s. 384. Nakł. 100 tys. egz. Cena 430 zł.
- Stanisław Beres: *Rozmowy ze Stanisławem Lemem*. Kraków 1987, s. 404. Nakł. 10 tys. egz. Cena 450 zł.
- Piotr Wojciechowski: *Obraz napowietrzny*. Kraków 1988, s. 380. Nakł. 6 tys. egz. Cena 420 zł.
- Wiesław Paweł Szymański: *Listy nad wodami*. Powieść. Kraków 1987, s. 288. Nakł. 20 tys. egz. Cena 350 zł.
- Paul Celan: *Wiersze*. Wybrał, przełożył i posłowiem opatrzył Feliks Przybylak. Kraków 1988, s. 300. Nakł. 2 tys. egz. Cena 390 zł. Wydanie dwujęzyczne.
- Boris Vian: *Czerwona trawa*. Przełożyła Elżbieta Jogałła. Kraków 1987, s. 180. Nakł. 20 tys. egz. Cena 180 zł.
- Jaroslav Hašek: *Historia Partii Umiarkowanego Postępu (w Granicach Prawa)*. Przełożył Jacek Baluch. Kraków 1987, s. 324. Nakł. 30 tys. egz. Cena 320 zł.



**ZESPÓŁ** ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JE-  
RZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK  
WOŹNAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANI-  
SŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADY-  
SŁAW STRÓŻEWSKI**

**REDAKCJA** ● **FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI (sekre-  
tarz redakcji), STEFAN WILKANOWICZ (redaktor na-  
czelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI (zastępca redak-  
tora naczelnego)**

**adres  
redakcji** ● **31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 15-71-84**

**adres  
administracji** ● **31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., 22-13-72**

**prenumerata** ● **krajowa: półroczna 1200.—, roczna 2400.—. Prenume-  
ratę przyjmuje administracja miesięcznika „Znak”,  
ul. Wiślna 12, 31-007 Kraków, konto PKO I OM Kra-  
ków Nr 35510-25058-136. Można ją rozpocząć od  
najbliższego miesiąca, zaznaczając to na odwrocie  
blankietu wpłaty.**

**zagraniczna: półroczna zł 1800.—, roczna 3600.—.  
Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”,  
Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa,  
ul. Towarowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-  
-201045-139-11**

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Ad-  
ministracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Boha-  
terów Stalingradu 28/26 oraz w następujących księ-  
garniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Ma-  
ja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzy-  
ża 13, Księgarnia Veritas, ul. Sławkowska 20; Poz-  
nań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; War-  
szawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wro-  
cław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6

**Drukarnia Wydawnicza im. Władysława Ludwika Anczyca,  
Kraków, ul. Wadowicka 8.  
Nakład 15 000 + 350 + 100. ZAM. NR 5242/88 M-3**

**SKŁAD: POLIGRAFIA ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ, ZAKŁAD  
NR 2, SPOŁECZNY INSTYTUT WYDAWNICZY ZNAK, KRAKÓW,  
UL. KOŚCIUSZKI 39**

**Diapozytywy otrzymano w kwietniu 1988, druk ukończono w  
czerwcu 1988.**

**INDEKS 38371**

**ISSN 0044-488 X**

**Cena zeszytu zł 200.—**

## W POPRZEDNICH NUMERACH:

Dekret Soboru Watykańskiego II o Kościołach Wschodnich Katolickich 128—129 ● Tadeusz Żychiewicz: Józef Kuncewicz 351—352, 353 ● Zbigniew Wójcik: U źródeł polsko-ukraińskiej teraźniejszości 360—361 ● Janusz Radziejowski: Ukraińcy i Polacy — kształtowanie się wzajemnego obrazu i stereotypu 360—361 ● Ambroise Jaberl: Unia brzeska i jej architektki 360—361 ● Stanisław Vincenz: Echa z Czerdaka 360—361 ● Bohdan Skaradziński: Pomyśleć straszno (o biografii Tadeusza HołóWKi) 364 ● John-Paul Himka: Kościół greckokatolicki a procesy narodotwórcze wśród Ukraińców w Galicji 365 ● Tadeusz Chrzanowski: My i oni, czy może my wszyscy? 365 ● Jerzy Grabiszewski: Ukraińcy w moich wspomnieniach 365 ● Andrzej Vincenz: Klasztor w Walli 365 ● Lina Kostenko: Wiersze w przekładach Wiktora Woroszyjskiego 367 ● Ryszard Łużny: Grzegorz Skoworoda czyli sacrum w literaturze Ukraińców 367 ● Stanisław Vincenz: Wspomnienie o Iwanie France 367 ● Bohdan Łepki: Wiersze w przekładach Władysława Orkana i Sydira Twerdochliba 367 ● Mikołaj Siwicki: Krakowski ambasador kultury ukraińskiej. O Bohdanie Łepkim 367 ● Gałazka z dalekich połonin. Korespondencja Olgi Duczumińskiej z Ireną i Stanisławem Vincenzami 367 ● Zdzisław Niedziela: Dramaty Larysy Kosacz 367 ● Homilie Kuryła Turowskiego w przekładach Włodzimierza Mokrego 367 ● Albina Prociak: Polska i Ukraina po 1918 roku — sesja w Gdańsku 386 ● Włodzimierz Mokry: Bogactwo wielokulturowej tradycji (odpowiedź na ankietę o polskości) 394

## W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Martin Buber: Biblia żydowska a człowiek współczesny ■ Psalmi w przekładach Izaaka Cyłkowa ■ Bogdan Burdziej: Izaak Cyłkow ■ Stanisław Krajewski: Chrześcijaństwo i Żydzi — cele dialogu z żydowskiej perspektywy ■ Józef Lichten: Uwagi o asymilacji i akulturacji Żydów w Polsce w latach 1863—1943 ■ Jerzy Jedlicki: Piękna sztuka pamięci. O książce Janiny Bauman ■ Janina Bauman: Zima o poranku ■ Edmund Jan Osmańczyk: Polska i Izrael ■ Andrzej Romanowski: Biedni Polacy patrzą na siebie

# ZNIAK

## M I E S I Ę C Z N I K