

Wim Beuken

"La Bible, un héritage culturel", Wim Beuken, Sean Freyne, Paris 1995 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 65/4, 194-200

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wim BEUKEN, Sean FREYNE (ed.), *La Bible, un héritage culturel*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Paris 1995, Beauchesne Éditeur, zesz. 257, s. 155.

Rozważanie Biblii w dwumiesięczniku „Concilium” jako puścizny kulturowej może uchodzić za dopełnienie wcześniejszego dokładnie o cztery lata zesz. *La Bible et ses lecteurs* (nr 233), wydanego również przez sekcję egzegezy – tyle że z o połowę liczniejszym komitetem konsultacyjnym. Wówczas podejmowano próby odczytywania Biblii w różnych sytuacjach religijnych i kościelnych poprzez stulecia. Datujące się od okresu Reformacji przekłady Biblii na języki nówozytne udostępniały ją szerokim rzeszom jako dokument religijny, jednakże – podkreślają w edytoriale Wim B e u k e n SI, egzegeta z Leuven, oraz Sean F r e y n e, teolog z dublińskiego Trinity College – w następstwie tego stawała się ona, paradoksalnie, księgą pochodzącą z odległej przeszłości. Dało to początek studiom nad Biblią jako zbiorem spisanim w językach starożytnych i wymagającym ustalenia tekstu pierwotnego. Rozdział wytworzony między wiarą a rozumem oraz między historią a objawieniem uniemożliwiał nostalgiczne nawroty do wizji świata średniowiecznego. Wielkie tradycje religijne, łącznie z żydowską i chrześcijańską, których odbiciem są literatury sakralne, w ogromnym stopniu przyczyniły się do rozwoju życia ludzkiego w świecie – najbardziej oczywiste są dziedziny języka, prawodawstwa, literatury, sztuki, eksploracji geograficznych, nauk przyrodniczych, nauk o człowieku. Chodziło więc o przebadanie wkładu biblijnego do kultury zachodniej, a nawet światowej. Biblia stanowi odbicie kultur, które ją wytworzały – lecz równocześnie posiada zdolność przydawania kształtów kulturom opartym na jej opisach, ujęciach, tradycjach prawnych, wizjach świata... – w bardzo odmiennych strefach i epokach.

W cz. I *Od świata do zwoju – Biblia i jej kultury* Othmar K e e l, biblista z Fryburga (szwajcarskiego), spogląda na Biblię jako na bramę otwartą ku kulturom starożytnego Orientu. Humanizm hebrajski długo uchodził za najstarsze spisane potwierdzenie kultury ludzkiej, często uznawane teologicznie za najczystsza formę przekazu pierwotnego objawienia. W istocie wszakże „wydaje się, iż nie ma czy to księgi biblijnej, czy też tematu, dla których by nie odnaleziono mniej lub bardziej właściwych paraleli albo pierwocin egipskich lub mezopotamskich”: Izrael otrzymał impulsy w wszystkich stron. Choć ongiś w Biblii upatrywano zbiór poematów z dziecięctwa ludzkości, to jednak jej teksty są stosunkowo młode i od najstarszych utworów sumeryjskich oraz egipskich niemal tak odległe, jak od czasu obecnego. Keel przypuszcza, że Izraelowi nie powiodło się osiągnięcie „masy krytycznej niezbędnej do wytworzenia własnej kultury, odmiennej, oryginalnej i daleko promieniującej” – że zapisy biblijne starożytnego Izraela zestawiano głównie poprzez wkłady czy lokalne adaptacje utworów egipskich, aramejskich, asyryjskich i babilońskich. Tradycja biblijna albo przystosowywała hymny i mity odnoszące się do obcych bóstw, albo też przedstawiała owe obce kultury na sposób szyderczo zdeformowany. Jak w NT istnieją nurty wyraźnego antyjudajizmu, tak pewne teksty ST zawierają zamierzony „antykanaaneizm”. Skoro obecnie przyjmuje się, że Izrael stanowił część ludności autochtonnej, to polemika z ludami zajmującymi kraj przed nim początkowo musiała

uchodzić za rozległą polemikę wewnętrzną w Izraelu. Szczególnie teksty deuteronomiczne „falsyfikująco i wszelkimi sposobami” odłączają religię i etos Izraela od religii i etosu ludów żyjących tam przed nim. Właśnie poprzez tę polemikę ludzkiemu Bogu Izraela nawet współcześnie przeciwstawia się Baala kanaanejskiego wymagającego ofiar ludzkich, aczkolwiek – mimo Pwt 12,31 – „nie ma ani jednego świadectwa z II tysiąclecia pne odnoszącego się do ludzkich ofiar «kanaanejskich»” (inaczej było w następnym tysiącleciu – przy tym mogło to obejmować także kulturę żydowską). Nie można jednak pomijać prezentacji pozytywnych jak obraz Egiptu w przekazach o Józefie; *Pieśń nad Pieśniami* jest bardzo odległa od ściśle przestrzeganego jahwizmu, a tradycje synagogalna i kościelna wyczuwały w niej tak oczernianą „obecność typowo «kanaanejską»”. Wyobrażeniom boskiej suwerenności Jahwe odpowiadało, np. w psalmach królewskich, wyobrażenie zwycięskiego suwerena ziemskiego: w Izraelu łączyło się to z tradycją polityczną, wedle której władzę przenosi się nie na królewskość zesłaną z nieba, lecz na królewskość realizowaną poprzez sojusze i podlegającą krytyce. Ten z gruntu dopuszczający kontestowalność, a uwierzytelniony przez Jahwe, charakter każdej władzy ludzkiej i eschatologiczne ograniczenie z nim związane, zachowujące jedynie dla Jahwe wszelką formę rozstrzygającej suwerenności – stanowią wkład kultury ludzkości, jakiego nie wniosła żadna z kultur starożytnego Orientu. Gdzie wielkie potęgi chrześcijańskie żywiły złudzenia, że ich władza uosabia Królowanie Boże – czy to w Bizancjum, czy pod katolickimi monarchiami Hiszpanii XV–XVI w., czy w caracie XIX w. – tam judaizm był bezzwłocznie narażony na szczególnie dotkliwe następstwa. Samym swym istnieniem piętnował to bluźniercze mniemanie, że Królestwo Boże jest już obecne – bronił boskości Boga i wolności człowieka przeciw idolatrii w każdej postaci.

Dawne i współczesne przekłady Biblii jako odbicia tożsamości etnicznej i kulturowej rozpatruje Willard O x t o b y, profesor porównawczych studiów nad religiami w Toronto. Za jedną z przyczyn bogactwa i odmienności kultury ludzkiej uznaje różnicowania języków oraz religii. Globalnie, tradycje religijne ujawniają skłonność do zachowawczości w swym kulcie i pismach sakralnych; niektóre rozwinęły się w zawężonym kręgu określonej społeczności, nie potrzebowały więc przekładów, a z językowej jednorodności mogły czynić kamień węgielny swej wiary. Starodawny język modlitewny, często zachowany również w tekstach klasycznych, jest „zamrożony” jako język obrzędu i autorytetu: sinto pozostaje sprzężone z japońskim, a bramini używają sanskrytu. Przy osiedlaniu się w Kanaanie główne różnicowania językowe dla Izraelitów ograniczało się do poziomu dialektowego (wymowa Efraimitów: Sdz 12,6). Oxtoby przenosi przekaz o wieży Babel na czasy znacznie późniejsze, niż to zwykle się przyjmować: na epokę wygnania do Babilonu po upadku królestwa Judei w VI w. pne – tam Hebrajczycy napotkali prawdziwą różnorodność językową, ponadto opis biblijny obejmował rozproszenie ludzkości jako element kary niebios, co w epoce niewoli babilońskiej objaśniało społeczne i językowe rozerwania; uwzględniono konstruowane znacznie wcześniej zikkuraty. Od wygnania babilońskiego hebrajski pozostał językiem liturgicznym i językiem Księgi, ale utracił funkcję języka lokalnego nawet w Palestynie (na rzecz aramejskiego). Większość Żydów

osiadłych w Egipcie nie potrafiła czytać po hebrajsku – stąd LXX; przekład uznawano za tej samej rangi co oryginał, jako że Najwyższy miał kierować ręką tłumaczy. Jednakże Żydzi aleksandryjscy w swej Biblii greckiej dostrzegali nie założycielski dokument hebrajskiej wspólnoty Przymierza, ale dzieło refleksji literackiej. Tłumacze tkwili stylistycznie w języku hebrajskim, a filozoficznie w kulturze greckiej. O x t o b y sygnalizuje filozoficzne preferencje tłumaczy i zaznacza przesunięcia znaczeniowe: hebrajska Iz 7,14 mówi, że „młoda kobieta” pocznie i urodzi syna, przy czym „dziewicę” powszechnie określa się innym słowem hebrajskim, natomiast wybrany odpowiednik grecki jest dwuznaczny i dopuszcza sens „dziewica”, to zaś „otwiera przed Mateuszem sposobność interpretowania dziewictwa Maryi jako wypełnienia prorocтва Izajaszowego”. Z czasem wykuły się tożsamości oparte na trzech językach przedstawiających główne podziały chrześcijańskie: Kościoły orientalne z syryjskim wywodzącym się z aramejskiego, Kościół bizantyjski z greckim, Kościół rzymskokatolicki z łaciną. Oxtoby przypomina o Wulgacie i przekładzie na język gocki, ale zaznacza, że w średniowieczu i na początku nowożytności chrześcijaństwo łacińskie nie sprzyjało przekładowi; sygnalizuje inkulturacyjne metody XVII-wiecznych jezuitów w Chinach z trudnościami odtworzenia tam pojęcia „Bóg”. Lingwistyka ogromnie zyskała poprzez doświadczenia misjonarzy, będących pionierami w oddawaniu fonetyki, w ustalaniu gramatyki i leksyki języków uprzednio często jedynie oralnych.

W cz. II *Od zwoju ku światłu – Biblia a tworzenie kultury duchowny anglikański David Jasper*, teolog i literaturoznawca z Uniwersytetu Glasgow, w szeroko założonym studium *Biblia w sztuce i literaturze – źródło inspiracji dla poetów i malarzy: Maria Magdalena*, utrzymuje za Mariną Warner, że dwie Marie przedstawiają typowe postawy Kościoła wobec kobiet i seksu: „Maryja jako dziewica i Maria Magdalena jako prostytutka aż po swą skruchę. Magdalenę, tak jak Ewę, przywołała do istnienia potężna fala głębinowa mizoginii w chrześcijaństwie, które kojarzy kobiety z zagrożeniami i cielesnym zgorzeniem”. Teologia – wywodzi Jasper – zawsze odczuwała potrzebę przezwyciężenia swego zakłopotania związanego z J 20, 1–9, gdy Maria Magdalena jako jedyna widzi Jezusa, rozpoznaje postać wskrzeszoną i jako pierwsza oznajmia to uczniom: „Potężną seksualność i nawet zgorzenie tego epizodu rozpraszają cyniczność męczyźnianej reakcji (Mk 16, 11; Łk 24, 11) oraz jego zawłaszczenie w bardziej przydatnej formie legendy o Marii Magdalenie, skruszonej niewieście lichego żywota i *beata peccatrix*, z którą samo zetknięcie mogłoby zbrukać wskrzeszone ciało jej Pana”. W biblijno-teologicznej optyce Jasper analizuje przede wszystkim wizualne treści łącznie dziewięciu obrazów, *panneaux* i rysunków poczynszy od XV w. (szkoda, że nie reprodukowano choćby najistotniejszych: obrazu Rembrandta z 1638 r. i rysunku Gilla z 1922 r.); mniej odkrywcze wydają się jego refleksje dotyczące niewielu fragmentów literackich. Na różne sposoby można byłoby, za poetą i kaznodzieją Johnem Donne z przełomu XVI–XVII w., uznać o Marii z Magdali, że „raz jeden wiedziała więcej, niż Kościół wiedział” – a sztuka, zdaniem Jaspiera, nadal to podtrzymuje.

Studium *Biblia i odkrycie świata* holenderskiego misjologa Arnulfa C a m p s a OFM nosi niezrozumiały podtytuł *Misja, kolonizacja i pomoc zagraniczna* – wszak

w XVI w. i jeszcze bardzo długo później nie mogło być mowy o jakiegokolwiek „pomocy zagranicznej”; niewątpliwie chodziło o działania zewnętrzne (tak w tekście: „action étrangère”, nie zaś „aide étrangère”). Franciszkanin pragnie przebadać złożoną mentalność trzech wybitnych postaci z płaszczyzny „konkwisty duchowej” u progu kolonizacji. Kolumb kierował się ówczesną geoeschatologią, jego „duchowa planisfera” była silnie oznakowana Biblią, zwłaszcza Iz; jego pragnieniem było zdobycie złota na kurcjatę celem rekonkwisty Jerozolimy: król hiszpański, władający w takiej konstelacji obydwoma biegunami ziemskimi – rajskim w Nowym Świecie oraz jerozolimskim – byłby ostatnim suwerenem kresu czasów. De Las Casas OP nie widział niczego niewłaściwego w podporządkowywaniu koronie hiszpańskiej mieszkańców ziem przez nią obejmowanych – ale w oparciu o mesjaniczne teksty Ewangelii sprzeciwiał się metodom postępowania: dostrzegał, że Biblia oraz konkwista stawały się synonimami Ewangelii oraz Przemocy – a przecież Ewangelia i przemoc w żadnym przypadku nie wspierają się wzajemnie; profetyczno-mesjaniczne oburzenie zastępowało u niego euforię Kolumbową. De Sahagún OFM okazał się wielkim prekursorem w rejestrowaniu kultury azteckiej, jednakże teologia innych religii stanowiła dlań rezultat dzieła diabła, zazdrosnego o wszechmoc Boga i dążącego do uzyskania czci jako bóstwo. W Indianach Sahagún widział ofiary najokrutniejszego wroga: demona; konkwistę kształtował poprzez Mdr jako walkę między Bogiem a diabłem. Camps zastanawia się: ów wybitny przedstawiciel nauki osiągnął rezultaty wytrzymujące całe stulecia – a jednak dysponował „podobnym bagażem teologicznym”... Włączenie tej rozprawy do części zatytułowanej przecież *Biblia a tworzenie kultury* nie przekonuje: żadna z trzech analizowanych postaci nie przyczyniła się do kreowania kultury – wszak nawet Sahagún jedynie uchwycił opisowo kulturę już spychaną na pobocze systemu kolonialnego.

W cz. III *Od zwoju do księgi życia – Biblia źródłem wartości ludzkich* teolog hispanoamerykański ks. Jean-Pierre Ruiz, biblista z nowojorskiego St. John's University, rozważa *Nowe sposoby odczytywania Biblii w kulturowych uwarunkowaniach Trzeciego Świata*. Wskazuje na potrzebę lektury „dialektowej” z uwzględnieniem perspektywy nie tylko lingwistycznej, lecz także społeczno-politycznej: na płaskowyzu andyjskim odpowiednikiem czytania po hiszpańsku będzie czytanie w języku keczua i w optyce ludu Keczua uciemionego przez hispanofonów. Bez względu na kulturowo-histeryczną odległość między Exodem a historią koreańską uważa się, że w Bogu Exodu koreańscy chrześcijanie odnaleźli odniesienie dla swej sytuacji historycznej: wedle „leksyki minjung” w Wj 3 Bóg ujawnia się jako wyzwalający uciemioną społeczność „minjung” ze stanu poddaństwa. Kontekstualna lektura koreańska Mk pozwala uznać, że „wielki tłum”, stanowiący główne audytorium Jezusa, obejmował grupy ludzi pogardzanych, pariasów społecznych – rybaków, chorych, celników...; i to oni okazywali się przywilejowanymi odbiorcami słowa Jezusowego. Wprawdzie w teologiach trzecioświatowych Exodus uchodzi za „miejsce” kerygmatyczne, twórcze, niewyczerpywalne – jednakże wskazuje się też, iż biblijny opis Exodu i biblijną obietnicę ziemi wykorzystano „jako raczej narzędzie uciemnienia niż środek wyzwolenia”. I tak Palestyńczyk Ateek uważa, iż od-

czytanie Exodu i Podboju dokonywane w perspektywie Kanaanejczyków przynosi rezultat bardzo odmienny od lektur ześrodkowanych na samym tylko Izraelu: „Biblia wydaje się przydawać Palestyńczykom raczej poddaństwo niż wolność”. Z kolei Warrior z amerindiańskiego ludu Osagów żywi sympatię dla autochtonnych Kanaanejczyków w kraju, w którym Izrael był nowoosiadły – a w opisie Podboju odczytuje kłopotliwą kwestię przeobrażenia Boga–wyzwoliciele w Boga–zwycięzcę: liczne ludy odwołujące się do opisu Exodu jako paradygmatycznych historii wyzwolenia „nie uwzględniają tych części historii, które sygnalizują wydany przez Jahwe nakaz bezwzględного unicestwienia ludności miejscowej”. Ewangelizacja Ameryki Łacińskiej należy do historii nie będącej niewinną: kolonizatorzy posługiwali się mieczem oraz Ewangelią, która zbyt często okazywała się subtelniejszym od miecza i bardziej wyostrzonym narzędziem potęgi kolonialnej.

Pod tytułem *Biblia jako «Wielka Karta» ruchów wyzwolenia i ruchu na rzecz praw człowieka* George S o a r e s - P r a b h u SI – wykładowca NT w Papieskiej Akademii w Pune (India) – wskazuje, że jednym z najbardziej znamienitych wkładów Biblii do współczesności jest obfitość przez nią zainspirowanych teologii wyzwolenia pojawiających się w chrześcijaństwach Trzeciego Świata oraz w uciemżonych segmentach chrześcijańskiego Pierwszego Świata. Ruch na rzecz praw człowieka nie jest chrześcijański: rozwinął się poza Kościołem i w znacznym stopniu w opozycji doń. W postaci przyjętej w Pierwszym Świecie prawa człowieka często stawały się negatywną obroną przywilejów, miast okazać się pozytywnymi narzędziami emancypacji. Idea praw człowieka zawdzięcza biblijnej tradycji judeo–chrześcijańskiej więcej, niż to się wydaje obiegowo. Podbój stanowi mroczny rewers głównego w Biblii wydarzenia wyzwolenczego: Exodu. Teologowie wyzwolenia rzadko rozważają tę kwestię, a przecież w Biblii nie ma Exodu bez Podboju. Osiedlenie w Kanaanie Biblia jednoznacznie przedstawia jako niszczycielski podbój z siłowym wydziedziczeniem miejscowych ludności Kanaanu, pozbawianych ziem i życia: „nie będziesz miał nad nimi litości” (Pwt 7,2). Gdzież więc są prawa człowieka Chittytów, Gargaszytów i dalszych pięciu narodów, z którymi „instynktownie utożsamiają się ludy Trzeciego Świata z uwagi na swą historię kolonialną? Czy nie mają jakiegokolwiek prawa do życia i własności? Odpowiedzią Biblii jest, oczywiście, że w obliczu Jahwe nie mają żadnego”. Induski jezuita dotkliwie uwspółcześnia: górę Seir Jahwe zastrzeże Ezawitom, kraj Ammonitów synom Lota, Transjordanię i Kanaan Izraelowi, „Indie zaś, oczywiście, Brytyjczykom!” Jak większość kodeksów religijnych, Biblia interesuje się nie prawami, lecz obowiązkami – tyle że obowiązki mogą działać jak prawa (wszakże wyłącznie w obrębie Izraela): zakaz zabijania to potwierdzanie prawa do życia, zakaz kradzieży wnosi prawo posiadania. Jednakże S o a r e s - P r a b h u akcentuje doniosłość linii pozytywnej: ST i NT głoszą uświęcony charakter każdej osoby ludzkiej, odpowiedzialność zaś za byt bezsilnych oraz ubogich podkreśla się tam z mocą i stałością, jakich brak we wszelkiej literaturze religijnej świata. Rigweda i Księga Rodzaju przedstawiają odmienne ujęcia stworzenia: w jednej hinduistyczny *homo hierarchicus*, w drugiej chrześcijański *homo aequalis*. Niszczycielstwo ekologiczne to dzieło ludzkości, która porzuciła Boga Biblii na rzecz adorowania Mammona. Jezuita uważa, iż na Kainowe pytanie

„czy jestem stróżem swego brata?” prawdziwa odpowiedź to „tak, jesteś!” Biblia więc, utrzymuje, wnosi „rosnącą świadomość naszej solidarności z ludzkością (jako członka rasy ludzkiej, ludu Przymierza, rodziny Boga) i wciąż głębsze poczucie odpowiedzialności, którą pociąga owa solidarność” – okazuje się zatem kartą praw społecznych, ekonomicznych i kulturowych: „Nie istnieje się bez bliźniego”.

Zaznaczając wielokrotny refren „to jest dobre” w Rdz 1, rabin Norman Solomon – dobrze znany i u nas uczestnik międzynarodowych spotkań żydowsko-chrześcijańskich, hebraista z Birmingham i Oksfordu – rozważa *Biblię oraz ochronę świata*. Wskazuje na bioróżnorodność gatunków i totalny charakter stworzenia; przypomina, że człowiek jest „zarządcą w imieniu Boga” na ziemi – w zaleceniu „ujarzmiajcie ją” (Rdz 1,28) nie wolno doszukiwać się zezwolenia na „wyzyskiwanie i niszczenie”. Życiu ludzkiemu Tora przyznaje większą wartość niż życiu innych istot żywych, jednakże ludziom przypada szczególna odpowiedzialność za podtrzymanie stworzonego porządku. Zasoby ziemi należy chronić przed nadmiernym wykorzystywaniem: wiąże się to z zasadą sprawiedliwości społecznej (rok szabatowy, rok jubileuszowy). Problemom ochrony środowiska prawo rabiniczne przyznaje wyższość nad założeniami handlowymi. Solomon uważa, iż Biblia – spuścizna kulturowa wspólna dla obu tradycji religijnych – wspiera „ideologię zachowawczą”. Posiadanie Biblii po swej stronie przeobraża to, co byłoby jedynie sprawą ostrożności, w kwestię miłości, w poszanowanie wielkości i okazałości Boskiego Stworzenia.

„Concilium” zbyt rzadko dochowuje reguły, by z dwóch redaktorów zeszytu jeden przygotowywał edytorial, drugi zaś konkluzję czy posłowie. W omawianym zeszycie podobnego akcentu finalnego zabrakło – na dodatek pominięta tu rozprawa zamieszczona jako ostatnia nie ma wielkiego „ciężaru gatunkowego” i zbliża się charakterem do artykułu aneksowego. A przecież można było choćby przesunąć rozprawę Ruiza i Soares-Prabhu na zakończenie.

Słusznie wskazuje się, że w przekazywaniu spuścizmy biblijnej nie chodzi dziś czy to o drobiazgową wierność literze tekstu, co stanowi trwałą pokusę wszelkich fundamentalizmów – czy też o wycofywanie się do mogącej zresztą fascynować strefy „archeologizmów”: byłoby to dramatycznym przywiązaniem do przeszłości jako swoistego „wieku złotego” z unikaniem wyzwań teraźniejszości. Najpewniejsza droga do przekazania naszej spuścizny innym po nas – utrzymują Beuken i Freyne – to kontynuowanie walki wspólnie z podstawowymi ujęciami Biblii odnoszącymi się do sensu oraz godności życia człowieczego w tym świecie, nie troszcząc się o rozeznanie w kwestii ich perspektyw „religijnych” czy też „laickich”; to kontynuowanie walki o takie właśnie ujęcia Biblii.

Edytorial kończy się wezwaniem do trwałego poszukiwania pokoju, sprawiedliwości, zachowania integralności dzieła Stworzenia, co „stanowi podstawowe orędzie, jakie Biblia przedkłada nam w licznych i różnorodnych tonacjach”. Godzi się jednak przypomnieć – co przeoczyła redakcja – że dokładnie siedem lat wcześniej na tychże łamach (nr 215) przedłożono szesnastotyzowy apel wybitnego fizyka i filozofa niemieckiego Carla Friedricha von Weizsäckera *Czas nagli*: „...należy zwołać światowe zgromadzenie chrześcijan na rzecz sprawiedliwości, pokoju i zachowania dzieła

RECENZJE

Stworzenia. [...] W odniesieniu do tych trzech dziedzin unia chrześcijan oraz zgoda wielkich religii są możliwe i konieczne”. Nic wszakże nie nastąpiło.

Michał Horoszewicz, Warszawa