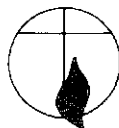


przegląd powszechny

10/854/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI · Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Michał Jagiełło
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

za II półrocze 40000 zł
cena egzemplarza 8000 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 15 IX 1992 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów.

Spis treści

Vincent A. Lapomarda SJ

Mity i prawdy o Krzysztofie Kolumbie

11

Dzień 12 X 1992 r. dla wielu będzie okazją do zmanifestowania dumy, inni przeżyją go ze wstydem. Obydwie reakcje od początku stanowiły Kolumbowe dziedzictwo. Właściwa ocena dokonań odkrywcy i żeglarza wymaga uwzględnienia kontekstu historycznego. Lekcja, jaką daje nam historia, powinna skłaniać do powstrzymywania się od kanonizowania czy demonizowania zarówno tubylców jak i konkwistadorów. Trzeba też pamiętać, że jest to także 500. rocznica narodzin chrześcijaństwa w Ameryce, zaś wartości reprezentowane przez tę tradycję dają narodom całego świata nadzieję na lepszą przyszłość. W tym sensie świat jest lepszy właśnie dzięki dziełu Kolumba z 1492 r.

Świat, czyli deska fakira

25

Rozmowa Romana Warszawskiego z Danielem Bellem. Znany socjolog amerykański, wykładowca Uniwersytetu Harvarda i Cambridge, teoretyk państwa postindustrialnego, mówi o gospodarczych i politycznych aspektach upadku komunizmu i ich oddziaływaniu na rozwój wydarzeń w świecie, a także w Polsce. Pytany o kierunek przemian wymienia m.in.: całkowitą integrację rynku światowego, wyparcie kopalnych nośników energii przez nośniki odnawialne, walkę z nierównomiernym rozwojem poszczególnych części świata, zapanowanie nad niekontrolowanymi procesami, jakie mogą zachodzić wewnątrz byłego imperium radzieckiego. Bell uważa ponadto, że era stosunkowo taniego i łatwo dostępnego dobrobytu bezpowrotnie minęła, zaś Ameryka będzie musiała dzielić dotychczasowy prymat z Europą i Japonią.

Jerzy Gaul

Odzyskiwanie Zachodu

35

Cały kunszt modernizacji polega na tym, aby przyswajając najlepsze rozwiązania zachodnie (silną demokrację parlamentarną, swobodne gospodarowanie, wydajne i „czyste” technologie), jak najmniej uronić z własnej przeszłości i stworzyć z tego zrównoważoną całość. Stawka jest wysoka, bowiem właśnie w udanym rozwoju cywilizacyjnym (a nie w ekspansji czy izolacji) najlepiej się przejawia mądrość narodów.

ks. Alfons Skowronek

Odnova bierzmowania w świetle nurtów charyzmatycznych w Kościele

50

Jeżeli przeniesienie nauki religii do szkół może się zaznaczyć ujemnie w katechezie bierzmowania na skutek trudności z integracją młodzieży we wspólnotę parafialną, zaś przeprowadzony w Polsce nowy podział diecezji ma służyć m.in. większej operatywności biskupa w spotkaniach z wiernymi, co dokonuje się głównie w ramach szafarstwa bierzmowania, i jeżeli zarazem obserwujemy w polskim Kościele uchwytne zainteresowanie nurtami odnowy charyzmatycznej, to czy te nurty nie mogłyby stać się osią refleksji nad odnową naszej na ogół zastygłej praktyki bierzmowania?

Julian Humeński SJ

Religie w komunistycznych Chinach

65

Problemu wolności religijnej nie można traktować w oderwaniu od wolności myśli, słowa i stowarzyszania się. Praktyczne zniesienie tych atrybutów wolności jest równe zniesieniu samej wolności, a taka sytuacja jest w Chinach. Jednakże – chociaż kraj nadal zalewa marksistowska literatura antyreligijna – wydaje się, że zwłaszcza ludzie młodzi niewiele się nią interesują wykazując natomiast sporo sympatii dla zachodniej myśli religijnej.

George V. Coyne SJ

Religia i nauka: tradycja i współczesność

81

Rozważając rozwój relacji między religią a nauką w aspekcie historycznym autor wyróżnia trzy okresy i odpowiednio charakteryzuje punkt widzenia Kościoła: nauka jest ateistyczna i stanowi pokusę dla Kościoła (XVII i XVIII w.); religia i nauka zwalczają się (XIX w.); Kościół uświadamia sobie rolę nauki, ale nazbyt pośpiesznie chce ją wykorzystać do własnych celów (pierwszych sześć dziesięcioleci XX w.). Pisząc o współczesnym, nowym stanowisku Kościoła w tej mierze autor powołuje się na dokumenty Jana Pawła II z lat 1979–1988. Wskazuje, że papież dąży do dialogu, wzajemnego zrozumienia i otwarcia na wspólne korzyści, ale kładzie nacisk na integralność każdej z dziedzin. Stawia też ważne pytanie o to, w jaki sposób odkrycia naukowe przyczyniają się, wspólnie z nauką i teologią, do odkrywania sensu i ostatecznej wartości rzeczywistości.

Patrick Verspieren SJ

Eutanazja – otwarte drzwi?

92

Odwolywanie się do pojęcia wolności osobistej w dziedzinie wyboru pomiędzy śmiercią a życiem jest iluzoryczne. Chory pragnie umrzeć, ale owo pragnienie jest najczęściej interpretacją postawy jego otoczenia i społeczeństwa, które nie wierzy w wartość jego życia. Największy paradoks polega na tym, że odrzuca się kogoś od wspólnoty żywych, a jemu wydaje się, że to on sam chce śmierci. Swoją postawą wobec śmierci i umierających społeczeństwo bowiem wyraża sens, jaki nadaje życiu, daje świadectwo akceptacji lub odrzucenia fundamentalnej godności każdego ludzkiego istnienia, niezależnie od tego, jakim niedostatkom cielesnym lub umysłowym byłoby ono poddane.

Rodzaj aureoli

107

Rozmowa Mariusza Gorzki z ks. Januszem S. Pasierbem. Teolog, poeta, historyk sztuki i kultury stwierdza m.in., że chrześcijaństwo ma wprawdzie kształt formalny, który można nazwać jego kulturą, jednakże generalnie należałoby mówić o obecności chrześcijaństwa w kulturze. Idąc tym tropem porusza kwestie inkulturacji, kultury wnętrza człowieka, symbolicznej kultury chrześcijańskiej na świecie i w Polsce.

Człowiek nie musi się bać swoich myśli 115

Wywiad Renaty Rogozińskiej z poznańskim malarzem, Januszem Marciniakiem (ur. 1954). Rozmowa dotyczy m.in. wschodniej i zachodniej tradycji malarstwa religijnego, zasadności podziału sztuki na świecką i religijną, wagi treści pozaplastycznych w sztuce. O swojej twórczości artysta mówi: Malując, rysując, rzeźbiąc właściwie bardziej kształtowałem moje myśli na temat Judasza, Chrystusa, Ostatniej Wieczery i Ukrzyżowania niż plastyczne wcielenia tych tematów. To na pewno słabość moich realizacji, ale też ich wartość dla mnie.

Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki

Wiersze 130

Estetyka formy 132

Jan Ulatowski

Cechy wspólne malarstwa abstrakcyjnego z malarstwem figuratywnym najczęściej uchodzą uwagi. Ustalił się bowiem zwyczaj oglądania obrazów jako przedmiotów. Tymczasem anegdota jest tylko pretekstem do stworzenia dzieła z Formą.

Sztuka szukania mostu 135

Jacek Bolewski SJ

Diagnozy aktualnej sytuacji Europy i jej przyszłości w perspektywie teologicznej, proponowane przez zachodnich teologów różnych wyznań, nie pozbawione akcentów krytycznych wobec koncepcji Jana Pawła II, można nazwać jednostronnymi. Przesadnie gloryfikując europejskie „oświecenie” nie dostrzegają one zarazem zróżnicowanej postawy papieża wobec myśli nowożytnej.

Po pięćdziesięciu latach – pierwszy 141

Krzysztof Renik

W dniach 19–23 VIII 1992 r. odbył się w Krakowie Zjazd Polonii i Polaków z Zagranicy. Spotkanie nie rozstrzygnęło żadnych konkretnych spraw. Istotne jest jednak, że organizacje polskie, które nigdy przedtem nie miały ze sobą nic wspólnego, nawiązały bezpośredni kontakt.

Śladem Polaków na Kaukazie 146

Burka czerkieska i kozuch polski

Zofia Lech

Najstarsze parafie katolickie obrządku łacińskiego na Kaukazie to m.in. tyfliska, stawropolska, goriska. Polacy stanowili na Kaukazie 95% katolików, odegrali też znaczną rolę w tworzeniu tamtejszej kultury i cywilizacji.

Sesje – Sympozja

J. Bolewski SJ, P. Kasilowski SJ: W kręgu Księgi ksiąg 154

(Konferencja naukowa nt. „Biblia a kultura Europy”, Łódź, 26–28 V 1992)

Sztuka

K. Pałuch Staszkiel: Kolekcja dla Króla 158
(Wystawa w Zamku Warszawskim, 5 V – 2 VIII 1992)

Film

A. Pietrzak: Wyzwanie gór 161
(„K-2“ Franco Roddama)

Książki

A. Szymańska: Mały kieszonkowy Bóg 163
(Jerzy Jarniewicz, „Rzeczy oczywistość“)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 165

Sommaire

Vincent A. Lapomarda SJ

Christophe Colomb. Les mythes et les vérités

11

Le 12 octobre 1992 sera pour les uns une occasion de fierté; d'autres n'y verront qu'un anniversaire inspirant de la honte. C'est dès le début que les deux attitudes ou réactions étaient comme inscrites dans le legs de Christoph Colomb. Une évaluation pondérée des accomplissements de l'explorateur et navigateur demande la prise en ligne de compte du contexte historique. Les leçons de l'histoire incitent à nous abstenir de canoniser ou de condamner tant les indigènes que les conquistadors. Il faut aussi avoir à l'esprit que l'anniversaire en question marque de plus les 5 siècles de christianisme outre-Atlantique et que les valeurs représentées par la tradition chrétienne offrent aux peuples du monde l'espoir d'un avenir meilleur. Dans ce sens, si le monde est meilleur, une part de mérite en revient à l'oeuvre de Christophe Colomb de 1492.

Le monde ou la planche de fakir

25

Entretien avec Daniel Bell recueilli par Roman Warszawski. Le sociologue américain connu, enseignant aux universités Harvard et de Cambridge, théoricien de l'Etat postindustriel, parle des aspects économiques et politiques de la chute du communisme et de leur impact sur l'évolution de la situation dans le monde et en Pologne. Interrogé sur l'orientation des changements à venir, il cite notamment une intégration du marché mondial, le remplacement des vecteurs d'énergie minéraux par des vecteurs renouvelables, la lutte contre un développement inégal des différentes parties du monde, la maîtrise des processus incontrôlés qui risquent d'intervenir à l'intérieur de l'ancien empire soviétique. Bell considère en outre que l'ère d'un bien-être facilement accessible et à bon compte est à jamais révolu, et que l'Amérique devra partager sa prééminence avec l'Europe et le Japon.

Jerzy Gaul

Recouvrer l'Occident

35

Tout l'art de la modernisation consiste à assimiler les meilleures solutions occidentales (une forte démocratie parlementaire, l'économie libérale, des technologies efficaces et „propres“), sans perdre le moins possible de notre propre patrimoine du passé, et à en faire un tout équilibré. L'enjeu est de taille, c'est que la sagesse des nations se manifeste dans un développement réussi et non dans l'expansion ou dans l'isolation.

abbé Alfons Skowronek

Le renouveau de la confirmation à la lumière des courants charismatiques dans l'Eglise

50

Si le transfert de la catéchisation de la paroisse à l'école risque d'avoir une incidence négative sur la catéchèse de la confirmation, à la suite d'une plus difficile intégration paroissiale des jeunes; si la nouvelle division de la Pologne en diocèses se propose de favoriser des rencontres plus fréquentes entre évêques et fidèles (rencontres qui ont lieu principalement dans le cadre de l'administration du sacrement de la confirmation), et qu'en même temps l'on observe dans l'Eglise en Pologne un intérêt perceptible pour les diverses formules de renouveau charismatique, il y a lieu de s'interroger si ces formules (structures) ne pourraient servir d'axe à une réflexion sur les moyens de rénover notre pratique, dans l'ensemble figée, de la confirmation.

Julian Humeński SJ

Les religions dans la Chine communiste

65

La question de la liberté de religion ne saurait être considérée abstraction faite de la liberté de pensée, d'expression et d'association. La suppression dans la pratique de ces attributs de liberté équivaut à la suppression de la liberté elle-même; or, c'est bien le cas à observer en Chine. En même temps, bien que le pays soit inondé par une littérature antireligieuse marxiste, il semble qu'en particulier les jeunes y portent un intérêt des plus médiocres; au contraire, ils semblent faire preuve d'une assez vive sympathie pour la pensée religieuse occidentale.

George V. Coyne SJ

La religion et la science: tradition et modernité

81

Considérant l'évolution historique de la relation entre la religion et la science, l'auteur en distingue trois périodes et décrit en conséquent le point de vue de l'Eglise: la science est athée et constitue une tentation de non-foi (XVII^e et XVIII^e siècles); la religion et la science se combattent (XIX^e s.); l'Eglise prend conscience du rôle de la science, mais cherche trop précipitamment à l'exploiter à son compte (les six premières décennies du XX^e siècle). Traitant de la position actuelle, toute récente, de l'Eglise en la matière, l'auteur fait référence à des documents de Jean Paul II des années comprises entre 1979 et 1988; ce qu'il souligne, c'est que le pape tend au dialogue, à la compréhension mutuelle et à une ouverture d'esprit sur les avantages communs, mais insiste en même temps sur l'intégralité de chacune des disciplines scientifiques. Il pose aussi l'interrogation pertinente sur la façon dont les découvertes scientifiques contribuent, de concert avec la théologie, à découvrir le sens et la vraie valeur du monde réel.

Patrick Verspieren SJ

L'euthanasie: une porte ouverte?

92

Le recours à la notion de liberté individuelle est donc, en ce domaine, du choix entre la vie et la mort, illusoire. Tel malade désire mourir, mais ce désir il peut être – il est le plus souvent – la traduction de l'attitude de l'entourage, sinon de

la société tout entière, qui ne croit plus à la valeur de sa vie. Suprême paradoxe: on rejette quelqu'un de la communauté des vivants et il pense vouloir, personnellement, la mort. Par son attitude envers la mort et les mourants, une société exprime le sens qu'elle a de la vie, elle témoigne de son acceptation ou de son refus de reconnaître à toute être humain une dignité inaliénable, quel que soient les déficits corporels ou mentaux dont il est affligé.

Une sorte de nimbe

107

Entretien avec l'abbé Janusz S. Pasierb, théologien, poète, historien d'art et de civilisation, recueilli par Mariusz Gorzka. L'interviewé affirme que le christianisme a, certes, une forme que l'on peut appeler sa culture, mais de manière générale, il faudrait parler plutôt de la présence du christianisme dans la culture. Dans cet ordre d'idées, il aborde les questions de l'inculturation, de la culture intérieure de l'homme (ou de la culture de l'intérieur de l'homme), et de la culture chrétienne symbolique en Pologne et dans le monde.

L'homme n'a pas à craindre ses idées...

115

Une interview du peintre Janusz Marciniak, 38 ans, vivant à Poznań, recueilli par Renata Rogozińska. L'entretien porte notamment sur les traditions orientale et occidentale de la peinture sacrée, le bien-fondé de la division de l'art en sacré et profane, le poids et la valeur de l'élément extra-esthétique dans les beaux-arts. A propos de son oeuvre, l'artiste affirme: en peignant, en dessinant et en sculptant, j'ai poussé davantage la mise en forme de mes idées de Judas, du Christ, de la Cène et de la Crucifixion que je n'ai fait pour la mise en oeuvre plastique de ces sujets-là. C'est, à coup sûr, à la fois le côté faible de mes réalisations artistiques et la valeur qu'elles présentent à mes yeux.

Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki

Poésies

130

L'esthétique de la forme

132

par Jan Ulatowski

Les caractéristiques que la peinture abstraite partage avec la peinture figurative, échappent à beaucoup. C'est qu'il s'est établi l'usage de regarder les tableaux comme autant de spectacles. Or l'anecdote n'est qu'un des prétextes à créer une oeuvre nécessairement axée sur la Forme.

L'art de rechercher des ponts

135

par Jacek Bolewski SJ

L'on peut qualifier d'unilatéraux ou de partiels les diagnostics de la situation actuelle de l'Europe et de son avenir, formulés avec une prise en compte de l'optique théologique par des théologiens occidentaux de diverses confessions, non dépourvus d'accents critiques à l'égard des conceptions de Jean Paul II. Exaltant excessivement les „lumières“ européennes, ils omettent de voir l'attitude tout en nuances du pape à l'égard de la pensée moderne.

Le premier au bout de 50 ans

141

par Krzysztof Renik

Du 19 au 23 août 1992 s'est déroulé à Cracovie un Congrès d'Etrangers d'origine ou de descendance polonaise et de Polonais vivant à l'Etranger, le premier depuis plus de 50 ans. Ce rassemblement n'a tranché aucun problème concret; l'important c'est qu'il a permis et favorisé un contact direct entre des organisations et mouvements de Polonais qui, jusque-là ont eu rien de commun les uns avec les autres.

Sur les traces des Polonais dans le Caucase

146

Casaque tcherkesse, peau de mouton polonaise*par Zofia Lech*

Les plus anciennes paroisses catholiques de rite latin dans le Caucase sont notamment celles de Tiflis (Tbilisi), de Stavropol et de Gori. 95% des catholiques dans le Caucase c'étaient des Polonais; ils ont aussi apporté une contribution qui compte à la formation de la culture et de la civilisation de la région.

Comptes rendus 154

Vincent A. Lapomarda SJ

Mity i prawdy o Krzysztofie Kolumbie*

Katolicy amerykańscy zajmują różne stanowiska wobec bliskiej już 500. rocznicy wylądowania Krzysztofa Kolumba (1451–1506) na wyspie, którą nazwał San Salvador. Podczas gdy dla jednych 12 X 1992 r. będzie okazją do zmanifestowania dumy, inni przeżyją ten dzień ze wstydem. Nie należy się temu dziwić, bowiem obydwie reakcje od początku stanowiły Kolumbowe dziedzictwo. Zrozumienie zagadnienia i właściwa ocena wkładu tego odkrywcy i żeglarza w historię ludzkości wymagają jednak uwzględnienia kontekstu historycznego.

Aby uniknąć nieporozumień, stwierdźmy od razu, że Krzysztof Kolumb był bez wątpienia wielkim człowiekiem i śmiało może być zaliczony do grona dziesięciu ludzi, którzy zmienili bieg historii¹. Nie przesądza to oczywiście o ocenie wpływu, jaki wywarł na historię. Francisco López de Gomara zauważył jako pierwszy w 1552 r., że przedsięwzięcie Kolumba było nieporównywalne z żadnym innym wydarzeniem od początku świata, jeśli nie liczyć narodzenia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Edward Channing powtórzył tę opinię w 1905 r. w swoim klasycznym już dziele poświęconym historii Stanów Zjednoczonych². Jednak niezależnie od

* *Un cattolico americano e il quinto centenario della scoperta dell'America*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3405, 2 V 1992, ss. 237–248. W tekście tłumaczenia pominięto część przypisów: śródtytuły pochodzą od tłumaczki.

¹ Zob. np. M.H. Hart, *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*, New York 1978, s. 77–81 (autor sytuuje Kolumba na 9. miejscu).

² E. Channing, *History of the United States*, t. I, Macmillan, New York 1905, s. 25.

togo, czy uznamy dzieło Kolumba za ODKRYCIE – jak proponują „tradycjonałści” (Washington Irving, Samuel E. Morison, Raymond Sokolov, Paolo Emilio Taviani i inni), czy też za STARCIE – jak chcą „rewizjoniści” (Justin Winsor, Hans Koning, Brian M. Fagan, Kirkpatrick Sale i inni), charakter wpływu Kolumba na historię wynika w sposób oczywisty z konsekwencji tego wydarzenia. Zarówno wielbiciel jak i przeciwnicy Żeglarza są w tym punkcie zgodni.

Wielu katolików amerykańskich bardzo się interesuje wspomnianą polemiką, która stała się dziś niezmiernie aktualna, ponieważ dostrzegają w Kolumbie fundamenty własnego dziedzictwa. Wielki żeglarz i odkrywca – symbol wkładu katolików w cywilizację kontynentu amerykańskiego – poświęcił Bogu odkryty nowy świat. Ci sami katolicy czują się dziś zdeorientowani, bowiem postać Kolumba przybiera w ocenach niektórych historyków raczej negatywne rysy. Trzeba jednak się wyzbyc sądów opartych na uprzedzeniach i – biorąc za punkt wyjścia wspomniane konsekwencje wydarzenia – starać się o obiektywną ocenę osoby Kolumba. Dążąc do ustalenia tego, co zostało dokonane w związku ze zdobywaniem i nawracaniem obydwu Ameryk, nie można rzutować w przeszłość własnych uprzedzeń i sympatii. Przyjęcie odmiennego punktu widzenia oznaczałoby bowiem fałszowanie oczywistości i pomijanie takich konkretnych warunków i okoliczności, jak kultura, zwyczaje religijne, język, obyczaje, miejsca wydarzeń i wszystko, co mogło wywierać jakikolwiek wpływ na Kolumba oraz tych, którzy szli jego śladami.

Jeżeli próbujemy dzisiaj zrozumieć Kolumba, musimy pamiętać, że istnieje przynajmniej 12 mitów, które krążyły w przeszłości i które otaczają jego osobę po dziś dzień. Zamierzamy zatem oddzielić fakty od wytworów fantazji oraz wyjaśnić ataki, zniekształcenia i nieporozumienia powstałe od momentu, gdy Kolumb napisał diariusz, czyli dziennik pokładowy swej podróży (tekst został udostępniony po raz pierwszy

w wersji wydanej w XVII w. przez Bartolomé de Las Casasa). Umożliwi nam to wypracowanie obiektywnej oceny historycznej tego, co się dokonało dzięki Krzysztofowi Kolumbowi³.

Czy Kolumb był Włochem?

Pierwszy mit ma długą historię. Podważa on włoskie pochodzenie Kolumba, argumentując przede wszystkim, że pisał on po łacinie i po hiszpańsku. Głównym twórcą tego mitu był Salvador Madariaga (w biografii opublikowanej w 1940 r.), zaś do jego zwolenników należy Simon Wiesenthal, który twierdzi, że Kolumb pochodził z żydowskiej rodziny osiadłej w Genui. Choć nie brakuje teorii przypisujących mu jeszcze inną narodowość, większość historyków przyjmuje, że był synem genueńskiego tkacza o nazwisku Domenico Colombo, zaś jego matką była Susanna Fontanarossa. Domniemane żydowskie pochodzenie Kolumba zostało podkreślone w szczególny sposób, gdy Judah L. Magnes Memorial Muscum w Berkeley (Kalifornia) uhonorowało medalem trzech Żydów sefardyjskich (don Isaac Abravanel, Luís de Santángel i Abraham Zacuto), którzy pomagali Kolumbowi. Z historycznego punktu widzenia rozważania na temat narodowości Kolumba są o tyle uzasadnione, że Włochy aż do zjednoczenia w 1861 r. były bardziej określeniem geograficznym niż narodowościowym. Dokumenty odnalezione w Madrycie i Genui wskazują jednak na jego włoskie pochodzenie⁴.

³ Spośród najnowszych prac demitologizujących tradycyjne widzenie przeszłości zob.: R. Shenkman, *Legend, Lies and Cherished Myths of American History*, Morrow and Co., New York 1988; Ph. Kerr's (wyd.), *The Penguin Book of Lies*, Viking, New York 1991.

⁴ Zob. E. Lyon, *Search for Columbus*, „National Geographic”, t. 181, 1992, nr 1, s. 2–39.

Czy Kolumb przepłynął Atlantyk jako pierwszy?

Drugi mit odmawia Kolumbowi jakichkolwiek zasług związanych z pokonaniem Atlantyku, ponieważ inni, jak np. Leif Ericson, mieliby dokonać tego jeszcze przed 1492 r. Nawet jeśli to prawda, jedynie Kolumbowi, a nie innym żeglarzom, zawdzięczamy pierwsze konkretne rezultaty takiej podróży. Spośród europejskich wypraw do Ameryki Północnej i Połudnowej jedynie podróż Kolumba wywarła wpływ religijny, społeczny, polityczny i ekonomiczny na rozwój tej części świata. Nie ma istotnego znaczenia fakt, że inni Europejczycy zasłynęli jako inspiratorzy odkrywania kontynentu amerykańskiego, jak było to w przypadku Portugalczyka, Pedro de Cabrala, który w 1500 r. znalazł się przypadkowo, na skutek pomyłki nawigacyjnej, w Brazylii. Niezależnie od tego jest niewątpliwie ironią losu, że Amerigo Vespucci – w rezultacie błędu niemieckiego kartografa, który uznał go za odkrywcę tych ziem – odebrał Kolumbowi prawo do nazwania Nowego Świata własnym imieniem.

Czy Kolumb był człowiekiem religijnym?

Trzeci mit przedstawia Kolumba jako człowieka, którego do żeglugi przez ogromny Ocean Atlantycki pchało pożądanie bogactw i chwały, nie zaś wartości religijne. Jedynie naiwni mogliby twierdzić, że Bóg był zupełnie nieobecny w motywacjach, jakimi kierował się Kolumb. Chociaż kapłan brał udział jedynie w jego ostatnich wyprawach, Żeglarz uważał, że pierwsza przedsięwzięta przez niego podróż miała głębokie znaczenie religijne. Przekonany o związku swojego imienia z imieniem Jezusa czuł się zobowiązany do spełnienia w szerokim zakresie dzieła św. Krzysztofa, konwertyty-męczennika z III w., tradycyjnie uważanego za patrona podróżnych. Wierzył głęboko, że raczej Boża ręka niż własna znajomość astronomii, geografii i matematyki

pomogła mu szczęśliwie zakończyć historyczną podróż. Uważał się za wybranego przez Boga, by – zgodnie z prorocstwem Izajasza (11,10–12) – rozszerzyć Boże panowanie nad światem i nawrócić wiele ludów na chrześcijaństwo. *Pan uczynił mnie zwiastunem nowego raju i nowego świata, o którym mówi Apokalipsa św. Jana, a wcześniej prorok Izajasz; to On wskazał mi, gdzie mogę go znaleźć* – napisał w październiku 1550 r. do księżnej Juany de Torres.

Jak wyglądał Kolumb?

Kolejny mit jest związany z fizjonomią Kolumba. Wielu uważa, że jest ona znana dzięki licznym portretom podróżnika. John Noble Wilford wykazał jednak w opublikowanej niedawno książce⁵, że owo przekonanie jest nieuzasadnione, bowiem wszystkie portrety Kolumba zostały wykonane po jego śmierci. Autorem pierwszego z nich jest Wenecjanin Lorenzo Lotto (w 6 lat po śmierci Kolumba); ostatni zaś jest dziełem Teresy Fassolino i został zamówiony z okazji jubileuszu 500-lecia przez Kawalerów Kolumba. Wszystko, co wiemy o wyglądzie zewnętrznym Żeglarza, pochodzi z relacji jednego z jego synów, Ferdynanda. Zgodnie z jego opisem Kolumb miał wysokie czoło i orli nos, włosy jasnoblond w młodości, a po trzydziestce – siwe, był słusznej postury i wysokiego wzrostu. Zewnętrzny wygląd Kolumba nie ma jednak istotnego znaczenia (nie wiemy przecież nawet, jak naprawdę wyglądał Jezus), liczą się rezultaty jego dokonań.

W jaki sposób Kolumb uzyskał poparcie królewskie?

Twierdzi się czasem, że nie wiadomo, w jaki sposób Kolumb uzyskał poparcie króla Ferdynanda i królowej

⁵ J.N. Wilford, *The Mysterious History of Columbus*, Knopf, New York 1991.

Izabeli dla swoich planów. Otóż udało mu się dopiąć celu dzięki ponad 10-letniej wytrwałości, mimo początkowej odmowy i żartów, a także dzięki wstawiennictwu królewskiego spowiednika, Juana Péreza, komisarza królewskiego, Luisa de Santángela, i astronoma, franciszkanina Antonio de Marchena. Usunięcie Maurów z Półwyspu Iberyjskiego i upadek Alhambry w Granadzie na początku 1492 r. sprawiły, że Hiszpania osiągnęła swoje główne cele polityczne i religijne. Ferdynand i Izabela – kierując wzrok ku nowym zdobyczom – skorzystali z propozycji Kolumba. Umowa zawarta między parą królewską a Żeglarzem (układ z kwietnia 1492 r.) była korzystna dla obydwu stron.

Kto finansował podróż Kolumba?

Według kolejnego mitu Izabela finansowała podróż Kolumba ofiarując biżuterię królewską. Jest to czysta fantazja, bowiem faktycznie wyprawa została sfinansowana z funduszy państwowych. Ferdynand i Izabela wykorzystywali te pierwsze dla celów bardziej konstruktywnych niż wojna, umożliwiając Hiszpanii zbudowanie własnego imperium. Kolumb przekonał parę królewską, że żeglując na zachód można zdobyć bogactwa Wschodu. Zaangażowanie funduszy państwowych w wyprawę Kolumba miało się okazać doskonałym interesem dla Hiszpanii, zaś poniesione koszty zwróciły się z nawiązką. A zatem władcy Hiszpanii nie bez racji przyznali Kolumbowi tytuł admirała oceanów i zapewnili mu jurysdykcję na odkrytych przez niego ziemiach.

Czy Kolumb udowodnił, że Ziemia jest okrągła?

Takie twierdzenie zostało rozpowszechnione w Stanach Zjednoczonych za pośrednictwem biografii Kolumba pióra Washingtona Irvinga. Przyjął je także amerykański filozof John Dewey. Tezę o kulistości Ziemi sformułował Arystoteles, zaś Kolumb uważał ją za słuszną, mimo że nie brakło w ówczesnej Europie

autorytetów twierdzących, iż Ziemia jest płaska (w Anglii po dziś istnieje Towarzystwo Płaskiej Ziemi). Tym, który udowodnił prawdziwość tezy o kulistości Ziemi, był raczej Ferdynand Magellan (mający w 1492 r. zaledwie 12 lat), który w podróży rozpoczętej w 1519 r. opłynął kulę ziemską z zachodu na wschód i urzeczywistnił marzenie Kolumba o odkryciu nowej drogi na wschód (w 1498 r. Vasco da Gama znalazł drogę na wschód, ale nie wykazał, że Ziemia jest kulista). Kolumb – mimo że sądził, iż rozmiary i forma Ziemi są dużo mniejsze, niż faktycznie były – odrzucał jednak twierdzenie, że Ziemia jest płaska.

Czy Kolumb był wielkim żeglarzem?

Powątpiewanie o tym stanowi element ataków kierowanych na osobę odkrywcy. Podkreśla się, że w czasie pierwszej podróży stracił statek, a 4 następne podczas czwartej podróży. Minimalizuje się osiągnięcie, jakim było przebycie 2400 mil z Europy do Wysp Bahama, by akcentować to, co się wydarzyło już po dokonaniu wielkiego odkrycia. Samuel E. Morison, admirał marynarki USA, twierdzi, że zarówno współcześni Kolumbowi jak i następcy wysoko cenili jego kunszt żeglarski. Odznaczał się odwagą, zdecydowaniem, wiarą, śmiałością, intuicją i wolą wielkiego żeglarza. Towarzyszyła mu także pewna doza szczęścia, którą niektórzy krytycy, jak Hans Koning, usiłują jednak wyolbrzymiać. Przyczyną wielu krytyk wysuwanych pod jego adresem jest prowadzenie dwóch różnych dzienników pokładowych. Nie bierze się jednak pod uwagę, że chodziło o fortel, którego użył Kolumb, by uzyskać jak najwięcej od swojej załogi.

Czy Kolumb zdawał sobie sprawę z wagi swojego odkrycia?

Jest faktem, że mylił się sądząc, iż odkrył drogę do Indii. Jednak doskonale zdawał sobie sprawę, że otworzył bramę do *innego świata* (*otro mundo* według okreś-

lenia, którego użył), którego żaden Europejczyk przed nim nie poznał. Nie mylił się zatem w ocenie znaczenia swojej wyprawy, chociaż nie mógł niczego wiedzieć o kontynencie, który miał być nazwany Ameryką. Popętnił niewątpliwie błąd uważając, iż chodzi o najbardziej wysuniętą część Azji, ale był słusznie przekonany o wyjątkowym charakterze swego odkrycia. O powszechności oddźwięku, jaki ono wywołało, może świadczyć fakt, że na Wystawie Światowej Expo '92 w Sewilli w Hiszpanii list Kolumba do króla Ferdynanda, w którym zawiadamiał o wypełnieniu swej misji, został opublikowany w pięciuset językach (a więc o 200 więcej w stosunku do liczby języków, w których istnieje przekład Biblii).

Czy Kolumb jest odpowiedzialny za zagładę wielu tubylców?

Chodzi zwłaszcza o plemię Arawkasów. *Przy Kolumbie-zdobycy Hitler wydaje się* – zdaniem przywódcy ruchu amerykańskiego Indian – *małoletnim przestępcą*⁶. Akcentowanie rzekomych okrucieństw Kolumba i jego towarzyszy jest nieuzasadnione, bowiem nie ma żadnej pewności co do liczby tubylców żyjących w tym czasie. Skoro niektórzy krytycy utrzymują, że wygaśnięcie szczepu Arawkasów nie nastąpiło przed rokiem 1650, nie zaś ponad 150 lat po przybyciu Kolumba na tę półkulę, teorie „rewizjonistów” okazują się niespójne, zwłaszcza że antropolodzy sygnalizują istnienie do dziś śladów tego plemienia w różnych rejonach Ameryki Łacińskiej. Jeżeli konkwistadorzy rzeczywiście unicestwili większość tubylców, w jaki sposób wyjaśnić sygnalizowaną przez współczesne dane statystyczne obecność na terenie obydwu Ameryk całej nowej rasy Metysów (np. 4 mln w Gwatemali; 7,5 mln w Peru; 4,5 mln w Meksyku) będących potomkami małżeństw zawieranych między tubylcami i Hiszpanami? „Rewizjoniści” zapominają ponadto, że Hiszpania umożliwiała swoim obywa-

telom krytykowanie państwowej polityki kolonialnej, tak by stawiała się ona bardziej humanitarna. Fakt, że Bartolomé de Las Casas i inni hiszpańscy misjonarze mogli piętnować błędy hiszpańskiej polityki kolonizacyjnej, dowodzi, że władcy Hiszpanii chcieli postępować sprawiedliwie i kładli nacisk na to, by tubylcy w Ameryce byli traktowani po ludzku. Szczęśliwie właśnie taka polityka zwyciężyła.

Socjologowie nie wyjaśnili w zadowalający sposób, co faktycznie zdzięsiatkowało ludy tubylcze. Choroby przyniesione przez Europejczyków zdają się ważniejszą przyczyną niż brutalność hiszpańskich konkwistadorów. Obecność po dziś dzień wielu amerykańskich tubylców w Gwatemali, Meksyku, Peru i w innych rejonach Ameryki Łacińskiej dowodzi humanitarnej postawy Hiszpanów. Nawet jeśli podbój i nawracanie, których dokonywali Hiszpanie, nosiły znamiona surowości i okrucieństwa, nie były one z pewnością gorsze od tego, co robili wszyscy najeźdźcy zarówno we wcześniejszych jak i późniejszych epokach.

Czy Kolumb wprowadził niewolnictwo w Nowym Świecie?

Przyznając, że zezwolił on na robienie z Indian niewolników, trzeba jednak pamiętać, że cywilizacja aztecka знаła niewolnictwo na długo przed Kolumbem. *Hiszpanie doprowadzili faktycznie do zniesienia niewolnictwa Indian w Ameryce. Choć zasada ta była początkowo dyskutowana i w praktyce gwałcona, ostatecznie stała się obowiązująca* – stwierdza Salvador de Madariaga⁷.

Kolumb był przedstawicielem świata, który – mając perspektywę jedności chrześcijaństwa – nie uważał jednak tych, którzy nie podzielali tych samych przekonań

⁶ Wypowiedź przytoczona przez J. Elsona, *Good Guy or Dirty Word?* „Time”, 26 XI 1990.

⁷ Zob. S. de Madariaga, *The Rise of the Spanish American Empire*, Macmillan, New York 1947, s. 17.

religijnych, za zasługujących wyłącznie na pozostawienie niewolnikami. Ludzie, którzy – jak sądzono – trwali w błędzie teologicznym, zachowywali swoje prawa. Królowa Izabela – żądając humanitarnego traktowania amerykańskich tubylców jako dzieci Bożych – odmawiała tolerowania niewolnictwa, które Kolumb usankcjonował w trakcie pierwszej podróży.

Czy Kolumb zniszczył ziemski raj?

Utrwalony stereotyp dobrego dzikusa dyskredytuje Hiszpanię. Trzeba jednak podkreślić, że to twierdzenie – niezależnie od wysokiego poziomu cywilizacji osiągniętego w niektórych dziedzinach przez Azteków, Inków i Majów – jest nieprawdziwe. Niektóre plemiona nosiły w sobie zalążek samozniszczenia, szczególnie wyraźny w praktyce składania ofiar z ludzi (Azetkowie wyrwali ofiarom serca, Inkowie dusili ofiary, zaś Majowie topili je). Właściwe tamtej epoce okrucieństwa hiszpańskiej konkwisty wyglądają przy tym jak wybryki skromnych ministrantów⁸.

Wykorzystywanie tubylców, ich ucisk i podbój – to działanie godne pożałowania z punktu widzenia chrześcijańskiej moralności. Nie wydają się jednak tak okrutne, jeśli porównamy je z okropnymi, krwawymi czynami Indian (np. jeszcze przed przybyciem Kolumba Azetkowie podczas ceremonii poświęcenia świątyni składali w ofierze 1–2 osoby na minutę, a Inkowie ofiarowywali prawdopodobnie przynajmniej 50 000 osób rocznie), zwłaszcza gdy – w celu zjednania sobie przychylności bóstwa ich panteistycznych religii – poświęcali w ofierze nie tylko jeńców wojennych, ale także kobiety i niewinne dzieci. Nawet wybitny historyk, jezuita Francisco Javier Clavigero, podkreślał w swojej słynnej historii Meksyku napisanej około 1780 r., że nadużycia amerykańskich tubylców w zakresie picia, jedzenia i seksu nie różniły ich od Europejczyków. Nie można również zapominać o rytualnym kanibalizmie,

torturach fizycznych i ofiarach z ludzi; wszystko to przynależało do życia tamtych ludów przed przybyciem chrześcijaństwa.

Wszystko to dowodzi w sposób oczywisty, że Nowy Świat nie przypominał utopijnego ziemskiego raju, jak chcieliby go nam przedstawiać „rewizjoniści”. Nie oznacza to oczywiście negowania etnocentryzmu konkwistadorów i ich określonego nacjonalizmu kulturowego. Amerykańscy tubylcy – niezależnie od wysokiego poziomu wiedzy w takich dziedzinach, jak astronomia i matematyka – walczyli ze sobą i podbijali w niewolę w takiej mierze, że z trudnością można by mówić o ich wyższym w stosunku do Europejczyków poziomie moralnym. Hiszpanie, mimo szkód spowodowanych podbojem, otworzyli – dzięki cywilizacyjnemu oddziaływaniu Kościoła katolickiego – drogę wyzwolenia Indian z tyranii ich prekolumbijskich władców, zwracając uwagę na jedność osoby.

Fałszywe mity

Wszystkie uogólnienia – także te, które są zawarte w mitach dotyczących osoby Kolumba – są niebezpieczne, zwłaszcza jeśli są budowane na słabych fundamentach. Kryterium prawdy stanowi obiektywna oczywistość i dlatego twierdzenia odnoszące się do Kolumba powinny być skrupulatnie przebadane, zwłaszcza że tego typu zniekształcenia zawierają ziarno prawdy, co sprawia, iż wyciągane z nich wnioski wydają się słuszne. Oskarżenia o wyzysk, ludobójstwo, rasizm i niewolnictwo nie uwzględniają faktu, że polityka Hiszpanii względem Indios była o klasę lepsza od polityki innych państw, zwłaszcza Anglii, która współdziałając z europejskimi państwami arcykatolickimi wywołała propagandową krucjatę zmierzającą do zdyskredytowania największego imperium Starego Świata i pierwszej potę-

⁸ Por. tamże, s. 279–281. Odmienny punkt widzenia prezentuje T. Todorov, *La conquête de l'Amérique*, Ed. du Seuil, Paris 1982.

gi kolonialnej Nowego Świata. Tę krucjatę oparto na czymś, co historycy nazywają nikczemną legendą, mitem wskrzeszonym dzisiaj przez „rewizjonistów“, którzy chcą przekonać współczesnych, że jedynym dziełem Kolumba i konkwistadorów były naganne barbarzyństwa.

Dokonując oceny tamtej epoki nie można pominąć jej aspektów pozytywnych w postaci rozwoju wiary czy wymiany między dwoma światami. Nie zrozumiemy dogłębnie tamtego okresu historycznego, jeśli będziemy oceniać to, co się wówczas dokonało, jedynie za pomocą współczesnych kryteriów. Wbrew pewnym krytykom nie świętujemy prymatu białej rasy, zachodniej technologii czy religii białego człowieka. Nie można zapominać tego, co powiedział Szekspir: *Złe czyny ludzi żyją po ich śmierci, / Dobre bywają częstokroć grzebane / Z ich popiołami*⁹. Tytułem przykładu można by zapytać, kto dziś pamięta o męczennikach obydwu Ameryk (prawie stu pochodzenia hiszpańskiego tylko w samej Ameryce Północnej), którzy zginęli usiłując zanieść chrześcijaństwo amerykańskie tubylcom?

Wnioski

W Stanach Zjednoczonych pojawiło się ostatnio wiele doskonałych książek o Kolumbie. Inne pozostawiają wiele do życzenia z powodu zniekształconej perspektywy, mimo iż trafnie wskazują na zło, jakie – zdaniem Narodowej Rady Kościołów i niektórych biskupów katolickich, jak Leroy T. Matthiesen z Amarillo w Teksasie i Donald E. Pelotte z Gallupa w Nowym Meksyku – stanowi słuszny powód, by 500. rocznica była również rokiem wynagrodzenia.

Pamiętając, że Kolumb nigdy nie postawił nogi na kontynencie północnoamerykańskim (dotarł do półwyspu Paria w Ameryce Południowej, który współcześnie należy do Wenezueli), stajemy często zakłopotani wobec tego, co zostało trafnie określone jako masochistyczny rewizjonizm niektórych obywateli Stanów Zjed-

noczonych. Wydaje się, że nie zdają sobie oni sprawy, iż nie wiedzielibyśmy nic o niesprawiedliwościach hiszpańskiej konkwisty, gdyby tacy kapłani, jak Bartolomé de Las Casas, Antonio Montesinos i Francisco de Vitoria, nie wskazywali na nie kilka wieków temu. Wszystko to wprowadziło, niestety, wiele rozdrażnienia do obchodów rocznicy podróży Kolumba, skupiając uwagę na jej konsekwencjach i usuwając w cień samo wydarzenie. Wielki żeglarz został zmuszony do pokutowania za winy, z którymi jego odkrywcza podróż miała faktycznie niewiele wspólnego.

Obchody 500. rocznicy wyprawy Kolumba wywołują różne reakcje w różnych środowiskach. Amerykanie pochodzenia włoskiego czy hiszpańskiego chętnie przyjmują tradycyjną ocenę dzieła Kolumba, podczas gdy tubylcy należą do „rewizjonistów”. Muzułmanie i żydzi nie są zbyt zainteresowani świętowaniem rocznicy, ponieważ już jedni i drudzy zostali wydaleny z Hiszpanii dekretem z Alhambry wydanym w tym samym czasie, gdy Kolumb odpływał z hiszpańskiego Palos. Nie ma nic niezwykłego w tych różnych reakcjach, bowiem każdy obchód czy wspomnienie winny skłaniać przede wszystkim do refleksji nad przywoływanymi wydarzeniami. Dzięki demitologizacji przeszłości współczesne pokolenie może łatwiej łączyć przeszłość z teraźniejszością, a przede wszystkim wyjść naprzeciw przyszłości.

Prawo Boże zostało naruszone, a rzekomi zawodowi chrześcijanie usiłowali to usprawiedliwić. Działo się to zwłaszcza w następstwie drugiej podróży Kolumba, gdy Hiszpanie zaczęli zabiegać o gromadzenie bogactw w postaci złota i niewolników. Choć skandaliczne modele postępowania właściwe XVII w. są dziś nie do zaakceptowania, postawy moralne charakteryzujące nasz wiek i znajdujące odbicie w szkodach, jakie przyniosło upowszechnianie zachodniej cywilizacji, nie upoważniają Amerykanów czy Europejczyków do wydawania osą-

⁹ *Juliusz Cezar*, akt III, sc. II (tu w przekładzie Józefa Paszkowskiego – dop. tłum.).

dów moralnych nad tym, co się działo w czasie podboju i nawracania Nowego Świata.

Rezultatem lekcji, jaką daje nam historia, winno być przede wszystkim powstrzymanie się przed kanonizowaniem lub demonizowaniem amerykańskich tubylców czy europejskich konkwistadorów za to, co się dokonało w trakcie „odkrycia” lub „starcia” (amerykańscy tubylcy uważają, że to oni odkryli Amerykę, a Kolumb „starł się” z nimi), które rozpoczęło się 500 lat temu. Nigdy nie wolno zapominać o perspektywie historycznej, która – jak podkreślił William H. Mc Neill z uniwersytetu w Chicago – pozwala zrozumieć, że Kolumb nie był ani *krwawym wilkołakiem*, ani *gipsowym świętym*¹⁰ oraz – jak zauważył Karl E. Meyer w komentarzu redakcyjnym na łamach „The New York Times” – że *niezależnie od win obciążających Kolumba, nie był on Adolfem Eichmannem*¹¹.

Lepiej byłoby zatem skupić uwagę na elementach, które doprowadziły do przemiany i zrewolucjonizowania życia i obyczajów Starego i Nowego Świata: rodzaju pożywienia i rozmaitych produktach wymienianych przez tubylców i europejskich kolonizatorów (np. sprowadzenie konia do Ameryki i kartofli oraz kukurydzy do Europy), by nie wymieniać chorób, które dotknęły mieszkańców obu półkul. Przede wszystkim jednak nie wolno zapominać, że – niezależnie od małych czy wielkich błędów popełnionych przez przywódców zarówno w dziedzinie życia publicznego jak i religijnego – jest to 500. rocznica narodzin chrześcijaństwa w Ameryce. Z historycznej perspektywy widać, że jedynie wartości reprezentowane przez tę tradycję dają narodom naszej półkuli i całego świata nadzieję na lepszą przyszłość. Przynajmniej w tym sensie osąd historii musi przyznać, że współczesny świat jest lepszy właśnie dzięki dziełu Kolumba dokonanemu w 1492 r.

thum. Maria Magdalena Matusiak

¹⁰ Zob. „The New York Times Book Review Section”, 7 X 1990.

¹¹ Zob. „The New York Times”, 27 VI 1991.

Świat, czyli deska fakira

Z Danielem Bellem,
znanym socjologiem amerykańskim,
rozmawia Roman Warszawski

Daniel Bell jest jednym z najbardziej znanych i wpływowych socjologów amerykańskich. Sławę i światowe uznanie zyskał przede wszystkim jako teoretyk „państwa postindustrialnego” – fazy rozwojowej nowoczesnej gospodarki, w której większość dochodu narodowego jest wytwarzana nie w przemyśle, lecz w wysoce skomputeryzowanym i zelektronizowanym sektorze usług.

Jest też jednym z najskuteczniejszych krytyków uznawania stosunków produkcji za naczelne kryterium socjologiczne. Podobnie jak W. Rostow uważa, że wszystkie kraje – niezależnie od ustroju – przechodzą przez zbliżone fazy rozwojowe: agrarną, przemysłową i poprzemysłową (postindustrialną), zaś podział na feudalizm, kapitalizm i komunizm, w swej istocie, uznaje za coś wtórnego.

Według niego kapitalizm i komunizm są po prostu dwiema różnymi metodami realizowania rozwoju w fazie industrialnej, a różnica między nimi polega tylko na większej efektywności kapitalizmu. Już w latach pięćdziesiątych w jednej ze swych publikacji Bell twierdził, że np. Indie – mimo odmiennego ustroju własnościowego – mają więcej wspólnego z Wietnamem niż np. Wietnam z ZSRR. Innymi słowy – proponował, by podział Wschód–Zachód zastąpić bardziej uniwersalnym podziałem na Północ–Południe, na Rozwiniętych i Zacończonych. Porównując między sobą cztery modelowe kraje: Indie, USA, ZSRR i Wietnam, dowodził, że USA i ZSRR mają więcej cech wspólnych niż USA i Indie. Odwracało to podziały oparte na kryteriach własnościowych, zgodnie z którymi Wietnam i ZSRR tworzyły jedną klasę typologiczną, której należało przeciwstawić Indie i USA.

Rozwój wydarzeń na świecie potwierdził słuszność większości jego poglądów. Daniel Bell jest obecnie profesorem nauk społec-

cznych na Uniwersytecie Harvarda, a gościnnie wyklada na Uniwersytecie w Cambridge. Napisał wiele książek, z których najbardziej znane to: „*The Coming of the Post-Industrial Society*” (Nadejście społeczeństwa post-industrialnego) oraz „*Cultural Contradictions of Capitalism*” (Kulturowe sprzeczności kapitalizmu). W Polsce przebywał latem 1992 r. na zaproszenie Polskiego Towarzystwa Socjologicznego i Stowarzyszenia Głodnych Duchów.

R.W.

— Socjolog nie jest wróżką, tym bardziej socjolog amerykański. Nie mogę jednak nie zadać Panu tego pytania: Kto wygra wybory prezydenckie w USA w listopadzie br.: George Bush, Bill Clinton czy Ross Perot?¹

— Demokrata Bill Clinton.

— Nie George Bush?

— Nie. Mimo że socjologowie niezbyt chętnie wypowiadają się na temat najbliższej przyszłości, akurat w tym przypadku nie mam większych wątpliwości. George Bush wygrałby, gdyby elekcję przeprowadzono zaraz po zwycięskiej wojnie w Zatoce Perskiej. Obecnie, od ponad roku, jego popularność systematycznie maleje. Ameryka jest po prostu znużona dwunastoma laty rządów republikańskich. Chce zmiany – jakakolwiek by ona była. Częściowo ma to podłoże irracjonalne, co w polityce wcale nie jest rzadkością, jednak z drugiej strony mści się też pewna jednostronność polityki republikańskiej: skoncentrowanie się na zagranicy i zaniedbanie problemów wewnętrznych. Jesienią 1992 r. Amerykanie najprawdopodobniej powiedzą republikanom: „Dosyć, pora dać szansę drugiej stronie”. I ją dadzą.

— Tym razem strony są jednak trzy...

— Tylko pozornie. Oczywiście bardzo ryzykownie jest wypowiadać się w takiej sprawie, lecz odnoszę wrażenie, że Ross Perot w ostatniej chwili spasuje². Proszę zauważyć, że do chwili

obecnej nie zgłosił on jeszcze oficjalnie swojej kandydatury. Swą kampanię rozpoczął bardzo dobrze, lecz potem szło mu coraz gorzej. W zasadzie on nie ma programu. Sądzę, że jako prawdziwy biznesmen w pewnej chwili wszystko sobie dobrze przekalkuluje i dojdzie do wniosku, że nie ma szans i w związku z tym – mimo swego gigantycznego bogactwa (a może właśnie dlatego?) – nie będzie chciał wyrzucać dziesiątków milionów dolarów przez okno. Po prostu się wycofa.

— *Jakie są ostatnie wyniki sondaży przedwyborczych?*

— Clinton – 35%, Bush – 30%, Perot – 25%. Przewaga Clintona nad Bushem od pewnego czasu systematycznie rośnie.

— *Jakie są główne przyczyny słabości Busha?*

— Liczne. I dość istotne. Najważniejsza z nich, to fakt, że Bush ani dla siebie, ani dla Ameryki nie zdołał wypracować nowej roli, jaką nasz kraj powinien odgrywać po upadku komunizmu. Gdy stało się to, o konieczności czego mówiono od z górą dwudziestu lat, okazało się, że wszyscy są tym ogromnie zaskoczeni. I kompletnie nie przygotowani do tego. Bo w gruncie rzeczy ani świat, ani Ameryka, ani środkowoeuropejska opozycja – nikt nie był przygotowany na krach tego „najbardziej światłego z ustrojów”. Czasami odnoszę wrażenie, że najlepiej przygotowani do upadku komunizmu... byli sami komuniści! Być może właśnie dlatego tak łatwo oddali władzę...

— *Oddali? Powszechnie uważa się, że władzę tę wywalczone...*

— Nie, nie sądzę, by tak było. Być może odnoszę fałszywe wrażenie z mojej amerykańskiej perspektywy, ale – nawet jeśli tak było – chyba warto o tym powiedzieć: moim zdaniem komuniści władzę po prostu oddali, ponieważ jej posiadanie przestało przynosić im wymierne korzyści, a stawało się przyczyną coraz większej liczby utrapień. Rzecz jasna z biegiem czasu dokonał się też pewien proces erozji ideologii. Bo dla starszego pokolenia komunistów już sam fakt posiadania

¹ Rozmowę przeprowadzono jeszcze przed wycofaniem się Rossa Perota.

² Rzeczywiście tak się stało.

i sprawowania władzy stanowił wartość samą w sobie. Młodsze pokolenie myślało jednak całkiem inaczej. Dla nich władza nie mogła być już tylko pustym berłem, lecz musiała dawać wymierne, materialne korzyści. Młodszy stażem komuniści doszli więc do wniosku, że większe profity wyciągną, gdy oddadzą władzę polityczną, natomiast zatrzymają część władzy ekonomicznej, którą teraz będą mogli wykorzystywać na nowych, kapitalistycznych zasadach. Gwarantowało to zwielokrotnienie korzyści przy jednoczesnym pozbyciu się kłopotów. Rachunek był dość prosty...

— *Ostatnie dwa lata mogłyby nawet to w pewnym sensie potwierdzić...*

— Oczywiście. Wszak – jak się okazuje – wielu największych kapitalistów w Polsce, to ludzie, którzy w przeszłości byli na komunistycznym świeczniku. Istnieje też inny wariant – najwięksi polscy kapitaliści obracają pieniędzmi pochodzącymi z kasy byłej partii komunistycznej. W polskiej rzeczywistości oba te warianty dość harmonijnie ze sobą współistnieją.

— *Nawet w Ameryce się to dostrzega?*

— Tak. Ludzie, którzy profesjonalnie zajmują się tymi sprawami, dostrzegają to jak na dłoni. I nikogo to zaledwie nie dziwi. Bo – proszę zauważyć – jest to w miarę logiczne! Logiczne, spójne, choć mniej heroiczne. Ale prawdziwe okazują się zwykle właśnie te mniej heroiczne wersje historii...

— *A może tak Pan twierdzi tylko dlatego, że przecież zawsze uważał Pan, że w rzeczywistości kapitaliści i komuniści są ze sobą bardzo blisko spokrewnieni? Że tak jedni jak i drudzy są współwyznawcami tego samego industrialnego „credo” i łączy ich „imperatyw produkcji”, „instynkt wytwarzania”? Reszta – miała być tylko nic nie znaczącym szczegółem, detalem, wtórnymi imponderabiliami. Wszak kapitalizm i komunizm są według Pana tylko odmiennymi metodami osiągnięcia tego samego „industrialnego” celu...*

— Bo rzeczywiście tak jest! Pół życia straciłem, żeby to udowodnić! A tempo, w jakim wielu komunistów uległo bez-

bolesnej konwersji, może tylko potwierdzać słusność mojej tezy o istnieniu wspólnych, a niekoniecznie dostrzeganych korzeni kapitalizmu i komunizmu!

Tu jednak winien jestem pewne wyjaśnienie, inaczej możemy zostać źle zrozumiani. Ja wcale nie utożsamiam kapitalizmu z komunizmem (to byłby absurd!), nie twierdzę też, że nie ma między nimi żadnej znaczącej różnicy. Podstawową różnicą jest to, że kapitalizm nie ogranicza ludzkiej wolności i inicjatywy, a komunizm robi to na każdym kroku, czyniąc z tego cnotę. Już choćby to pozwala stwierdzić, że kapitalizm – choć ten także potrafi być okrutny! – jest o niebo lepszy od komunizmu. Wspólny mianownik obu systemów pojawia się natomiast na poziomie pewnej meta-filozofii (bo na poziomie tradycyjnie rozumianej filozofii oba systemy wciąż bardzo się różnią); na poziomie meta-filozofii, która w obu wypadkach jest taka sama i którą stanowi zepchnięte do podświadomości (a przez to zautomatyzowane!) dążenie do uprzemysłowienia za każdą cenę.

— *Czy ceną tą – w pewnych ekstremalnych warunkach – może być nawet przejście do porządku dziennego nad niektórymi żywotnymi, międzysystemowymi różnicami, normalnie występującymi na niższych, mniej uniwersalnych szczeblach abstrakcji?*

— Oczywiście. Wspomniany przed chwilą brak heroizmu historii najnowszej w lwiej części wynika właśnie z faktu istnienia utajonego wspólnego mianownika całej cywilizacji technicznej; wspólnej płaszczyzny, która w pewnych sytuacjach potrafi pogodzić ze sobą to, co pozornie wydaje się niemożliwe do pogodzenia. Ile to już razy w XX w. dochodziło do zawierania różnych paktów i porozumień, jakie na pierwszy rzut oka zadziwiały głębokością kompromisów i na tzw. zdrowy rozum nigdy nie powinny były zostać zawarte! Moim zdaniem w każdym z tych przypadków ostatecznie decydowała dyskretna wspólnota interesów wyłaniająca się PONAD wszystkimi konfliktami międzysystemowymi. W tym sensie jestem zwolennikiem najprawdziwszej spiskowej teorii historii. Ale tylko w tym jednym znaczeniu.

— *Czy sądzi Pan, że to, o czym Pan mówi, może także tłumaczyć stosunkowo dużą łatwość, z jaką doszło do systemowego przełomu w całej Europie Środkowej?*

— Jestem o tym całkowicie przekonany.

— *I sądzi Pan, że takie odbrązowienie, odheroizowanie historii jest wskazane – że może to jej wyjść na dobre?*

— Tak, ponieważ wiele wskazuje na to, że taka jest właśnie prawda. Reszta to złudzenie i mrzonki. „Lip-service“, fatamorgana.

— *Lecz akurat w przypadku Polski wiara w pewien heroiczny, a nie technokratyczny, scenariusz historii zdaje się nadzwyczaj istotna. Wszak jest ona tkanką tączną całego narodu! Bez wiary w heroizm Polska na pewno nie przeszłaby przez wszystkie wieki swojej historii. To dlatego tak ją hołubimy, utożsamiamy się z nią, nie potrafimy bez niej zrobić ani kroku...*

— Ale będziecie musieli nauczyć się nie tylko żyć i chodzić bez niej, ale nawet biegać i nadrabiać zaległości. I nauczycie się. Jeśli można się było nauczyć tego w Chile i w Kostaryce, to na pewno może to się stać i w Polsce. Proces nauki może być pracochłonny, niekiedy nawet bolesny, to więcej niż pewne. Ale w końcu to się stanie i dokona. Różne lokalne mitologie i wiara w posłannictwo, w wyjątkowość (a więc to wszystko, co tak lubicie!) – wszystko to trochę zblednie i wypłowieje. Zamiast tych spoiw zastępczych pojawi się nowe spoiwo, a nie namiastka – wyraźnie sprecyzowany interes. Będzie znacznie mniej kolorowo – to prawda – ale za to dostatniej i stabilniej. A o to przecież chyba wam właśnie chodzi.

— *Będzie to równoznaczne z dokonaniem się wielkiej rewolucji obyczajowej, mentalnościowej. Lecz dokona się ona prawdopodobnie nie tylko u nas. Wiele wskazuje, że dziś cały świat stoi w obliczu kilku zasadniczych przemian jakościowych. W obliczu swego globalnego wyzwania...*

— Zgoda. W Europie Środkowej sytuacja jest jednak trochę bardziej skomplikowana; musicie bowiem dokonać dwóch rze-

czy jednocześnie. Po pierwsze – musicie nadrobić zaległości z przeszłości (czyli budować gospodarkę rynkową); po drugie – powinniście wchodzić w nożyce przemian czysto przyszłościowych. Musicie jak gdyby jednocześnie żyć wczoraj i... pojutrze. Dlatego też wasze „dziś” może niekiedy wydawać się wam nieco pokraczne...

— *Jakie przemiany przyszłościowe ma Pan na myśli?*

— Całkowitą integrację rynku światowego. Kolejną rewolucję technologiczną. Przejście na rozwój superintensywny w znaczeniu rozwoju ekologicznie mniej uciążliwego. Wyparcie kopalnych nośników energii przez nośniki odnawialne. Skuteczne zahamowanie przyrostu naturalnego. Walkę z nierównościami rozwojowymi w poszczególnych regionach świata. Zaplanowanie nad niekontrolowanymi procesami, jakie mogą zachodzić wewnątrz byłego imperium radzieckiego i na jego ideologicznych obrzeżach (Libia, Korea Północna, Chiny)... Lista jest długa. Długa i różnicowana.

— *Czy w tej sytuacji są w ogóle jakiekolwiek szanse na ostateczny sukces Europy Środkowej w tym cywilizacyjnym wyścigu?*

— Tak. Choć to już nie będzie wcale wyścig. Zrozumienie tego podstawowego faktu jest co najmniej połową sukcesu. Wszystkie przemiany przyszłościowe będą się bowiem dokonywać w stosunkowo mało sprzyjających warunkach. W obliczu coraz droższych zasobów naturalnych, a jednocześnie – przy bardzo rozhuśtanych oczekiwaniach konsumpcyjnych. Powiedzmy wprost – wygórowane nadzieje konsumpcyjne w przyszłości będą po prostu nierealne. Tempo wzrostu Europy Zachodniej z lat sześćdziesiątych i poziom spożycia z końca lat osiemdziesiątych osiągnięty w Stanach Zjednoczonych na pewno nie staną się udziałem większości ludzi na świecie w jakiejś możliwej do określenia perspektywie czasowej. Również w krajach najwyżej rozwiniętych, na dłuższą metę, ten poziom spożycia okaże się niemożliwy do utrzymania; i tu będzie on spadał. Era stosunkowo taniego i łatwo dostępnego dobrobytu bezpowrotnie należy już do przeszłości, bo do przeszłości należy tania energia. Przed tym problemem nikt – dosłownie

nikt! – nie ucieknie! Nie ma zresztą dokąd uciekać! Nastanie czas rozwoju bardziej zrjonalizowanego i proporcjonalnego, a zdobycze cywilizacyjne – choć osiągnane wolniej niż dotąd – okażą się trwalsze i ekologicznie bardziej wyważone.

— *Wybujale wzorce konsumpcyjne będą jednak nadal przez pewien czas funkcjonować w świadomości wszystkich aspirantów do dobrobytu. Sądzę, że w przypadku Europy Środkowej mogą one nawet odegrać rolę bardzo pozytywną...*

— Tak, bo będą stanowić zachętę do przemian strukturalnych, będą przysłowiową „marchewką”. Będą stanowić swoisty napęd „ucieczki do przodu” całego regionu. A wtedy, gdy się okaże, że wzorce te są nierealne, będziemy już żyć w całkiem innym świecie. Najtrudniejszy, najbardziej problematyczny etap przemian Europa Środkowa będzie miała już dawno za sobą.

— *Czy można zatem powiedzieć, że w skali świata, w niezbyt odległej przyszłości, stanie się to, co w chwili obecnej przeżywają Niemcy?*

— Właśnie. W jednej, tej lepiej rozwiniętej, części świata poziom życia będzie podlegał stagnacji, a nawet pewnemu spadkowi (co naturalnie będzie bardzo bolało). W drugiej – gorzej rozwiniętej – poprawa będzie niewielka, często przeplatana spadkami koniunktury i licznymi wyrzeczeniami (co, rzecz jasna, również będzie boleć). Słowem – wchodzimy w stosunkowo bolesny okres rozwoju. Świat w ciągu najbliższych dwudziestu lat będzie przypominać swoistą deskę fakra. Dokuczliwość ta w części będzie subiektywna, będzie wynikała z konieczności zmiany pewnych przyzwyczajzeń i nawyków, które teraz – nagle – zostaną zrewidowane. Nastąpi długotrwałe oczyszczanie rozwoju, co będzie związane przede wszystkim z koniecznością przejścia na odnawialne – a więc dużo droższe – nośniki energii. Rozwój przestanie być wzrostem, przez co w przekonaniu wielu przestanie być rozwojem. Otworzy się przed nami rozwojowy czyściec.

— *Jest to dość duża zmiana w Pańskich poglądach. Jeszcze kilka lat temu był Pan rzecznikiem swego optymizmu techno-*

logicznego. Uważał Pan na przykład, że wzrastające ceny surowców tylko w ograniczonym stopniu przyczynią się do zahamowania wzrostu poziomu życia... Właśnie – mówił Pan o wroście, a nie o spadku, czy stagnacji. Teraz w Pańskich wypowiedziach pobrzmiewa całkiem inna nuta. Używając terminu, który już tu padł – jest to wizja znacznie mniej heroiczna...

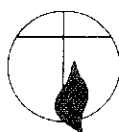
— Ale nie mniej optymistyczna! W zasadzie – nawet bardziej optymistyczna! Zakłada ona bowiem istnienie dużych możliwości przekształceń przy jednoczesnej sporej dozie niedogodności i dolegliwości. Zaś sama idea społeczeństwa postindustrialnego (a więc społeczeństwa wysoce zelektronizowanego z gospodarką zdominowaną przez sektor usług), którą wiele lat propagowałem, pozostała w zasadzie nie zmieniona. Teraz, przynajmniej dla części świata, zakładam nicco inne drogi dojścia do tego szczybla rozwoju oraz zjawisko pewnego „osiadania” postindustrializmu w krajach najwyżej rozwiniętych. To, co kiedyś widziałem w ogólnych zarysach, dziś przedstawiam bardziej szczegółowo. Ogólny kierunek rozważań jest jednak w przybliżeniu ten sam.

— *A na czym będzie polegać owo „osiadanie” postindustrializmu w USA?*

— Stany nie będą mogły w równej mierze angażować się we wszystkich zakątkach świata. Kraju tego po prostu już na to nie stać. Program zbrojeń i badań nad tzw. Gwiezdnymi Wojnami, który przez narzucony wyścig doprowadził do przyspieszonego bankructwa gospodarki ZSRR, pozostawił pewne ślady także w USA. Powstał ogromny deficyt budżetowy, który jest teraz bardzo trudno zmniejszyć, choć będzie trzeba to w najbliższym czasie zrobić. Ogólnie – kraj będzie musiał przywiązywać większą wagę do swej polityki wewnętrznej. Istnienie komunizmu do tej pory koncentrowało uwagę polityków na zewnątrz, a ciężar konkurencji międzynarodowej przytłaczał wiele wewnętrznych kwestii strukturalnych, których nie rozwiązywano od co najmniej dziesięciu lat. Wymieniłbym tu problem murzyńskich gett, inwazji japońskiego kapitału (banki!), rozpad systemu oświatowego, spadek wydajności i konkuren-

cyjności towarów amerykańskich na rynku światowym mimo słabości waluty (czyli stosunkowo niskich cen)... Oto katalog spraw, które będą musiały zostać rozwiązane w okresie „osiadania”. Ameryka globalna będzie musiała stać się bardziej regionalna, a nawet lokalna, swój dotychczasowy prymat dzieląc z Europą i Japonią, a może nawet jeszcze z kimś innym. W sumie Ameryce wyjdzie to tylko na dobre, podobnie jak jej obywatelom. A o to przecież powinno chodzić rządowi każdego kraju.

Gdańsk, lipiec 1992 r.



Jerzy Gaul

Odzyskiwanie Zachodu

Mądrość to owoc zrównoważonego rozwoju

Alfred North Whitehead

Wybór modelu cywilizacji dla Polski wymaga nie tylko przeprowadzenia rachunku sumienia z dotychczasowych dokonań cywilizacyjnych, ale także krytycznej oceny współczesnych wzorów. W praktyce sprawa wydaje się przesądzona. Odcięci od Wolnego Świata wydarzeniami ostatniego półwiecza podejmujemy próbę powrotu na łono cywilizacji, do której, w co wątpi niewiele, zawsze przynależeliśmy. Sens idei powrotu jest często kwestionowany. Twierdzi się, że od stuleci Polska pozostawała w zasięgu zachodniego kręgu kulturowego, a i później, po 17 IX 1939 r., nigdy się go nie wyparła, przynajmniej w sferze ducha. Jeśli jednak uwzględnimy fakt, że komunizm wykorzenił skutecznie podstawowe filary współczesnej cywilizacji, m.in. demokrację parlamentarną i gospodarkę rynkową, już tylko w tym aspekcie trzeba się pokusić o odzyskanie utraconych wartości. Otwarte pozostaje pytanie, do jakiego Zachodu chcemy nawiązać. Ideę powrotu trzeba rozumieć szeroko. Można, z jednej strony, przywracać zwyczaje i instytucje z własnego dziedzictwa kulturowego, „zamrożonego” przez ustanowiony przemocą system komunistyczny, z drugiej – sięgać do wzorów znacznie zmienionej od chwili rozstania Europy.

Zachodnia opcja rozwojowa może zatem przebiegać zarówno pod znakiem modernizacji jak i tradycji. Ta ostatnia ma wielu sprzymierzeńców, bo nawet nowoczesności potrafi nadać patynę przeszłości. Podniesienie żelaznej kurtyny spowodowało napływ do Europy Środ-

kowej najrozmaitszych dóbr kulturowych. Są to nie tylko nowinki, ale również przebrzmiałe idee i instytucje, książki sprzed lat, nagrania koncertów rockowych często już nieżyjących wykonawców, filmy z niegdysiejszymi gwiazdami. Nasza recepcja Zachodu przypomina sytuację astronoma odbierającego sygnały z kosmosu, m.in. ze światów, które już nie istnieją. Ocena tego zjawiska jest ambiwalentna. Nie zawsze to co nowoczesne jest wartościowe, nie zawsze to co tradycyjne zasługuje na potępienie. Dlatego też przywracanie zapomnianych i nowych wartości cywilizacyjnych łączy się z problemem doboru kryteriów, ważenia racji, rozstrzygania wątpliwości. Miary cywilizacyjne mogą być bardzo różne: zaniżone lub zawyżone, staroświeckie i nowoczesne, prawdziwe i fałszywe. W ich prawidłowym doborze przeszkadza nam nieadekwatny obraz Zachodu. Ukształtowały go marzenia milionów – trzymanych przez lata za żelazną kurtyną – o krainie dobrobytu i wolności oraz negatywne stereotypy ukute przez marksistów, uparcie lansujących tezę o „zgniłym Zachodzie” i ustrojowych mankamentach gospodarki, polityki, prawa i kultury. W rezultacie procesem odzyskiwania Zachodu kieruje nie tylko świadoma refleksja, lecz także emocje i stereotypy.

Consensus w sprawie przyjęcia kategorii cywilizacji zachodniej jako wyznaczników dalszego rozwoju nie jest całkowity ani w zakresie celów, ani środków ich osiągania. Pewne standardy, np. demokracja parlamentarna czy gospodarka rynkowa, zostały nam zresztą narzucone jako warunek przyjęcia w poczet rodziny wolnych narodów. Inne normy są pochodną potrzeb społecznych, które mają zaspokoić. Przyjmujemy, że pozyskiwanie poszczególnych elementów cywilizacji zachodniej ma nam pomóc w rozwoju, przede wszystkim gospodarczym. Potrzebujemy zatem Zachodu ze względów pragmatycznych, aby znaleźć rynki zbytu dla wyrobów przemysłu i rolnictwa. Potrzebujemy Zachodu także dlatego, aby przestać być biernym odbiorcą

najnowszej technologii i samemu osiąść umiejętność wypracowywania oraz wdrażania osiągnięć nauki i techniki, by nadać nauce należną jej rangę, zrywając raz na zawsze z marksistowskimi stereotypami o pracy produkcyjnej i nieprodukcyjnej. A jest od kogo brać wzory, ponieważ myślenie naukowe było oryginalnym wynalazkiem Zachodu, wartością nie znaną w innych cywilizacjach i do dzisiaj najchętniej adaptowaną w różnych częściach świata, zwłaszcza na Dalekim Wschodzie. Potrzebujemy Zachodu także ze względów czysto ludzkich, aby zaspokoić potrzebę konsumpcji dóbr materialnych i dobrobytu. Potrzebujemy Zachodu nie tylko jako pozytywnego, ale i negatywnego punktu odniesienia, ostrzegającego przed podejmowaniem pochopnych decyzji, których skutki gospodarcze, społeczne i polityczne nie zostały przezwyciężone do dzisiaj w krajach wysoko rozwiniętych. Potrzebujemy wreszcie Zachodu jako lustra, w którym dostrzeżemy własne wady, błędy i zaniechania.

Odzyskiwanie Zachodu najsprawniej przebiega w sferze politycznej, co znalazło potwierdzenie w przyjęciu Polski do Rady Europy. Minimalny standard demokracji: wolne wybory, pluralizm polityczny, podział władz, prawa obywatelskie, niezależne sądownictwo, samorząd terytorialny – jest stosunkowo łatwy do akceptacji przez wszystkie zainteresowane podmioty polityczne. Nie oznacza to, że proces przebiega zupełnie gładko. Obserwując współczesną scenę polityczną, zżymając się nad gadulstwem Sejmu, powolnością legislacyjną, sporami politycznymi, niejednokrotnie zadajemy pytanie, czy rzeczywiście warto odzyskać demokrację parlamentarną. Tym bardziej że docierają do nas z Zachodu słowa krytyki tamtejszych przeciwników demokracji parlamentarnej – rzekomo nieodrodnej córy kapitalizmu. Twierdzą oni, np. Alvin Toffler, że zasada reprezentacji legitymuje władzę parlamentu nad społeczeństwem i usprawiedliwia rządy mniejszości nad większością. Jeszcze dalej idą tzw. malkontenci cywilizacji

(określenie Sidneya Hooka dla przedstawicieli Nowej Lewicy z amerykańskich campusów). Kultura zachodnia oznacza dla nich dominację białej rasy, mężczyzn i klas posiadających, a przejawem tego ma być rasizm, seksizm i imperializm. Rodzimi krytycy demokratycznych form sprawowania władzy straszą z kolei sejmokracją z lat 1919–26, co nie jest bezzasadne, gdyż odzyskiwana instytucja parlamentaryzmu przypomina pod wieloma względami wydobytą z lamusa historii atrapę, w której staroświeckie figury z uporem godnym lepszej sprawy toczą spory często niezrozumiałe dla większości obywateli.

Niezadowoleni z demokracji parlamentarnej mają wiele racji, jeśli się zważy, że nie potrafiła ona zapobiec ani objęciu władzy przez partie skrajnie radykalne (casus Hitlera), ani podjęciu tak skandalicznej decyzji jak wyrok śmierci na Sokratesa. Dlaczego jednak, mimo niewątpliwych wad, formuła demokratyczna stanowi wzór dla ludzi, którzy na własnej skórze doświadczyli innych rządów? Po części wypływa to z faktu, że rządzący, chcąc nie chcąc, muszą co kilka lat poddać się weryfikacji w wolnych wyborach, których wynik jest zawsze sprawą otwartą. O wyższości demokracji parlamentarnej decyduje także sposób, w jaki rozwiązano relacje między jednostką a społeczeństwem. Prymat jednostki nadaje specyficzny, policentryczny wyraz porządkowi publicznemu. *Równowaga społeczna w ładzie policentrycznym jest osiągnięta automatycznie* – jak pisał S. Ossowski – *dzięki naturalnym prawom interakcji, w wyniku indywidualnych nieskoordynowanych decyzji, przy respektowaniu pewnych reguł (norm współżycia)*. Fakt, że jednostka, jeśli nawet kieruje się wspólną z innymi skalą wartości, dokonuje w konkretnych sytuacjach osobistego wyboru, przyczynia się nie tylko do zróżnicowania ładu publicznego, ale także przeciwdziała tendencjom monistycznym. W świetle powyższych uwag staje się jasne, dlaczego ustrój demokracji parlamentarnej, tak rzekomo podatny na manipulację, nie

stał się nigdy narzędziem realizacji komunistycznych zamysłów; do tego była potrzebna dyktatura proletariatu eufemistycznie zwana demokracją ludową. Czy młodym demokratom środkowoeuropejskim wystarczy siła i cierpliwości do przestrzegania normy demokratycznej, zważywszy że z reguły (poza Czecho-Słowacją) nie mają zbyt zachęcającej tradycji parlamentarnej, i to w sytuacji gdy kryzys społeczno-gospodarczy sprzyja pokusom autorytarnym?

Z gospodarką rynkową sytuacja wygląda podobnie. Werbalnie wszyscy jej pragną, bo korzyści są niepodważalne, a postawa państw zachodnich i międzynarodowych instytucji finansowych jest jednoznaczna. Nie widać jednak chętnych do ponoszenia kosztów systemu wolnej konkurencji i swobodnego gospodarowania. Zewsząd podnosi się krytyka, że w sferze gospodarczej odzyskujemy Zachód w kawałkach, wyrwanych z kontekstu, preferując to co łatwe i wygodne. Piętnuje się uproszczony liberalizm i fascynację mnożeniem bogactw materialnych za wszelką cenę, choćby kosztem słabych i mniej zaradnych. Podejście takie byłoby negatywną powtórką z historii wczesnej fazy kapitalizmu, która zaowocowała *błędem ekonomizmu* uznanym przez Jana Pawła II w encyklice „*Laborem exercens*” za *błąd porządku praktycznego cywilizacji przemysłowej*. Czy z tego powodu należy całkowicie potępiać wymianę rynkową, która dla A. Tofflera jest głównym generatorem zła tej cywilizacji? Prawdą jest, że masowa produkcja nie trafia bezpośrednio od producenta do konsumenta. Rynek oddzielił ich niczym *niewidzialny klin*, co sprzyja nie tylko powszechnej marketyzacji, ale także monopolizacji. W cywilizacji rynkowej – narzeka Toffler – *kupuje się, sprzedaje lub wymienia nie tylko towary, ale również siłę roboczą, idee, sztukę i duszę*. Doświadczenie krajów Europy Środkowo-Wschodniej podpowiada jednak, że minimalizacja rynku, a więc przewagi czynnika ekonomicznego (przypadek klasycznego kapitalizmu) powoduje, że system popada w drugą skrajność

i zostaje zdominowany przez czynnik polityczny (przypadek realnego socjalizmu). Nie zapobiega to monopolizacji, wręcz przeciwnie, wydaje zbiorowość na pastwę jeszcze gorszego i większego monopolu – państwa. Nie ulega również zniesieniu *niewidzialny klin* oddzielający producenta i konsumenta, zmienia tylko formę, zamiast rynku pojawia się system centralnego rozdzielnictwa. W poszukiwaniu stanu równowagi pozostaje kluczyć między Scyllą wolnego rynku a Charybdą centralnego planu i rozdzielnictwa. W przypadku państw postkomunistycznych ucieczka przed Charybdą redystrybucji oznacza marsz – w tym aspekcie bezalternatywny – w stronę Scylli wolnego rynku. Problemem nie jest więc kierunek, lecz określenie punktu równowagi. Europa Zachodnia wypracowała pewien standard – społeczną gospodarkę rynkową. Aby można go było skutecznie zrealizować, potrzebny jest sprawnie działający aparat państwowy i dostatecznie wysoki dochód narodowy. Z powodu naszych kłopotów organizacyjnych i finansowych ta norma cywilizacyjna wydaje się na razie poza naszym zasięgiem. Trzeba szukać innych wzorów.

Cywilizacja zachodnia jest kategorią globalną, w rzeczywistości funkcjonuje w postaci wielu odmian lokalnych, np. amerykańskiej, hispanoamerykańskiej, europejskiej. W nowożytnej tradycji tej ostatniej państwo zawsze odgrywało ważną rolę, już to jako monarchia absolutna, już to jako państwo dobrobytu. Z takich wzorów, jak wspominaliśmy, pożytek dla nas niewielki. Nie stać nas ani na kolejny romans z autorytaryzmem, ani na nadopiekuńczość, bo nie ma na nią środków. Ponieważ znajdujemy się bez mała na poziomie przedcywilizacyjnym, jeśli warto się czegoś uczyć od Zachodu, to przede wszystkim sposobów budowy cywilizacji pionierskiej. Tego typu zjawisko miało miejsce, począwszy od XVII w., w Ameryce Północnej, dokąd zaczęli napływać przybysze z Europy, w tym z Polski. Doceniając odmiennność realiów geograficznych, kulturowych czy religijnych trzeba przyznać, że doświadcze-

nie amerykańskie zasługuje na uwagę; opłaca się korzystać z wzorów tych społeczeństw, które potrafią rozwiązywać trudne problemy na miarę swoich potrzeb i możliwości. Jest to norma cywilizacyjna bardzo wymagająca, ale otwierająca ogromne perspektywy dla społeczności środkowoeuropejskich.

O osiągnięciach nowoczesnej cywilizacji amerykańskiej zdecydował w dużej mierze okres początkowy, pionierski. Badacz tej cywilizacji Edmund Stephen Urbanowski określał jej źródła następująco: *Anglicy przynieśli cywilizację angloprotestancką, zrodzoną z reformacji wraz z jej wolnością sumienia, podstawą liberalizmu społecznego i gospodarczego, który wymagał protestanckiej powściągliwości, surowego systemu moralnego i religijnego. Stanowił syntezę rygorystycznego układu teologicznego i prawnego, opartego na kalwinizmie (predestynacja, prawo jako absolut) i połączonych z tłumieniem doczesnych radości. Anglicy zastąpili to ciężką pracą w celu stworzenia duchowej „wspólnoty”. Jednakże pozostawiono nieograniczoną swobodę tym indywidualnym poczynaniom, które łączyły pozytywne z racjonalnym.* Trudno się dziwić, że ukształtowana na takich podstawach cywilizacja pionierska miała specyficzny wymiar społeczny. Osadników amerykańskich cechowało silne przywiązanie do prawa, surowość moralna i umiejętność społecznej organizacji. Ważnym rysem była wspólnotowość – dobrowolna praca dla dobra wszystkich. Ścisła współpraca była zresztą konieczna do przeżycia w obliczu surowości natury lub zagrożenia ze strony Indian czy bandytów. Z drugiej strony obywatel był świadomy swoich praw i potrafił stawić czoło przeciwnościom losu polegając tylko na własnych siłach. Zżymamy się na determinację, brutalność i ekspansjonizm w poczynaniach współczesnych polskich przedsiębiorców; można by je tolerować, pod warunkiem że służyłyby, tak jak w cywilizacji pionierskiej w Ameryce, użytkowi wspólnot, a nie tylko interesowi indywidualnemu.

Przytoczone powyżej cechy cywilizacyjne zadecydowały o tym, że cywilizacja amerykańska w opinii E.S. Urbańskiego ma charakter horyzontalny. Przejawem tego jest kulturowy egalitaryzm – dostępność do wykształcenia i zdolność do przyswajania wartości kulturowych przez szerokie kręgi społeczne. Wymiar poziomy dotyczy w pewnej mierze również sfery ekonomicznej. „Kapitalizm ludowy” nie jest pustym sloganem, ponieważ przyczynił się do przywrócenia równowagi społecznej i gospodarczej, bardziej równomiernie rozdzielając dochody.

Wiele wzorów pionierskich obowiązuje do dzisiaj w Ameryce. Na ten aspekt zagadnienia zwrócił uwagę Wiktor Osiatyński w książce pt. „Kryzys, czyli szansa”, analizując amerykański sposób rozwiązywania trudności. W sytuacji gdy państwo powstawało od dołu na mocy dobrowolnego zrzeszania się wspólnot i stanów, pełniąc funkcję nocnego stróża, który tylko czasami interweniował, ludzie przyzwyczaili się sami rozwiązywać problemy, swobodnie eksperymentując w małej skali, znacznie zmniejszając w ten sposób koszty społeczne. Metodą prób i błędów Amerykanie walczą obecnie z falą przestępczości w miastach, z problemem murzyńskim i epidemią AIDS. Plagi te stają się pomalą również naszym udziałem. Jeśli już nie udaje się uniknąć ich importu, to niech przynajmniej obejmuje on także sposoby ich przewycięzania.

Odzyskiwanie Zachodu jest procesem złożonym. Docierające do nas forpocząty cywilizacyjne powodują także negatywne skutki. Cywilizacja zachodnia, pomimo spektakularnych osiągnięć materialnych, znajduje się w stanie głębokiego kryzysu duchowego, który pośrednio może wpłynąć na rozwój Europy Środkowo-Wschodniej. Paradoksalnie największe zagrożenie niosą te elementy, które stanowią przedmiot powszechnej zazdrości (osiągnięcia techniczne) lub spontanicznej absorpcji (masowa konsumpcja). Nie mający precedensu rozwój nauki i techniki na Zachodzie przyczynił się do

rozwoju gospodarczego i nadal specyficzny wyraz całej cywilizacji. Nauka i technika utraciły jednak równowagę w stosunku do innych wymiarów kultury. Stały się celem samym w sobie służąc do pomnażania stanu posiadania lub zdobycia władzy. Ów *tyran ludzkości*, jak go określał Konrad Lorenz, włoczył społeczeństwa w sztywny gorset systemu państwowego preferując egalitaryzm i niwelując różnice kulturowe. Trend ten wspierało przekonanie o wyższości cywilizacyjnej krajów zachodnich, co w praktyce przybrało formę europeizacji lub amerykańizacji licznych narodów. Ujednolicenie kulturowe spotkało się z powszechną krytyką. Ze szczególną zapałą atakują eurocentryzm „malkontenci cywilizacji” popadając, jak to zwykle bywa z ekstremistami, w drugą skrajność, czyli afrocentryzm. Jego zwolennicy upatrują źródeł kultury zachodniej ni mniej, ni więcej tylko w Afryce, a ściślej w starożytnym Egipcie, który oczywiście był czarny i przekazał Grekom najważniejsze idee filozoficzne, matematyczne i rozwiązania technologiczne. Zgodzić się trzeba z Sidneyem Hookiem, że jest to żałosna, nieświadoma parodia rasizmu i – dodajmy – megalomanii, skoro czarnych przodków miała mieć nie tylko Kleopatra, ale również Beethoven.

Trzeba odróżniać krytykę ekspansjonizmu kulturowego, który może być skutkiem świadomych działań rządów, od wpływów cywilizacyjnych, niezamierzonych efektów rozwoju systemu społeczno-kulturowego. Jak przypomina Leszek Kołakowski w eseju „Szukanie barbarzyńcy”, znaczenie kultury europejskiej polega na takich, niespotykanych gdzie indziej właściwościach, jak samowiedza i roszczenia do wyższości, czemu towarzyszy zdolność do krytyki: *Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się (...) pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia*. Wiąże się z tym także umiejętność wartościowania, co jest nieodłączną cechą

„ducha naukowego“, ściśle związanego z cywilizacją zachodnią i jej hierarchią wartości. Zamiast więc potępiać przejawy zarozumiałstwa niektórych przedstawicieli Zachodu, lepiej uświadomić sobie fakt, że np. Stany Zjednoczone pozostawiają już za sobą fazę homogenicznej kultury i społeczeństwa masowego i uczą się funkcjonować w ramach porządku pluralistycznego.

Jeśli chcemy uniknąć pewnych niedogodności zachodniego stylu życia, nie wystarczy ich potępić. Tym bardziej że standard wysokiej konsumpcji jest bodaj najbardziej pożądanym przez wyzwalające się społeczności środkoweuropejskie elementem cywilizacji zachodniej. Społeczeństwa konsumpcyjne, chociaż świadczą o zachwianej równowadze, zostały wykreowane przez cywilizację przemysłową, poszukującą odbiorców swojej nadzwyczajnej produktywności. Czy niewątpliwie zwycięstwo na tym polu nad komunizmem nie jest aby pyrrusowe? Przewaga postawy „mieć“ nad „być“ niesie poważne konsekwencje, o czym mówi diagnoza Jana Pawła II: *Społeczeństwo konsumpcyjne dąży do zadania klęski marksizmowi na terenie czystego materializmu, poprzez ukazanie, że społeczeństwo wolnorynkowe może dojść do pełniejszego aniżeli komunizm zaspokojenia materialnych potrzeb człowieka, pomijając przy tym wartości duchowe. Pomimo sukcesów na tym polu, społeczeństwo dobrobytu na tyle, na ile odmawia moralności, prawu, kulturze i religii autonomicznego istnienia i wartości, spotyka się z marksizmem w dążeniu do całkowitego sprowadzenia człowieka do dziedziny ekonomicznej i zaspokojenia potrzeb materialnych.* Czyżby więc odzyskiwanie Zachodu miało oznaczać de facto konserwację jakiejś sfery realnego socjalizmu i czy przypadkiem to nie z powodu korzystnego podłoża bierze się tak szybka absorpcja wzorca konsumizmu?

Przed laty propagowano teorię konwergencji głoszącą nieuchronne upodobnienie się kapitalizmu i socjalizmu. Chociaż 1989 r. pogrzebał tę możliwość ostatecznie, to przyznać trzeba, że pod pewnymi względami

zjawisko takie miało miejsce. Zdecydowało o tym oświeceniowe dziedzictwo cywilizacyjne: racjonalizm, kult postępu, deizm prowadzący do postępowania tak, jakby Bóg nie istniał. W rezultacie w cywilizacji technicznej zaczęło brakować spoiwa duchowego, co spowodowało określone skutki. Mówił o nich Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w UNESCO 2 VI 1980 r.: *Spółeczeństwa te stoją wobec swoistego kryzysu człowieka, polegającego na rosnącym braku zaufania do własnego człowieczeństwa, do samego sensu bycia człowiekiem, do płynącej z tego afirmacji i radości, która jest twórcza. Cywilizacja współczesna stara się narzucić człowiekowi szereg pozornych imperatywów, które jej rzecznicy uzasadniają prawem rozwoju i postępu. Tak np. na miejsce poszanowania życia – „imperatyw” pozbywania się i niszczenia życia; na miejsce miłości jako odpowiedzialnej wspólnoty osób – sumę użycia seksualnego zwolnionego od wszelkiej odpowiedzialności; na miejsce prymatu prawdy w działaniu – „prymat” sensacji, koniunktury i doraźnego sukcesu.*

Czy można traktować negatywne elementy rzeczywistości zachodniej za przejaw antykultury i antycywilizacji? Czy trzeba raczej widzieć w nich cenę, jaką się płaci za wolność i świat realnych wyborów? Opinie na ten temat są zróżnicowane. Jedni zwracają uwagę, że jak nie ma prawdziwej wolności bez prawdy, tak nie ma również prawdy bez wolności, a ta niesie rozliczne, również negatywne konsekwencje. Inni uważają, że kryzys Zachodu jest nie tylko chorobą, lecz związanym z grzechem zaniżeniem miar europejskości. Aby odzyskać utraconą tożsamość, Europa musi sięgnąć do chrześcijańskich korzeni.

Czy religia zawsze jest błogosławieństwem dla cywilizacji? Teoretycznie tak być powinno, gdyż nie ma lepszego dla niej fundamentu. Istnieją jednak przesłanki wywołujące pewne wątpliwości. Na podstawie kryterium relacji między społecznym a religijnym aspektem życia zbiorowego F. Konieczny wyróżnia dwa typy

cywilizacji: sakralną i niesakralną. Cywilizacje sakralne utożsamiają się z religią w tym sensie, że charakterystyczna dla nich metoda ustroju życia zbiorowego jest określona wyłącznie przepisami religijnymi i pośrednio z religii wyprowadzonymi, jak np. w cywilizacji bramińskiej. Religia przekracza pewien punkt krytyczny, zaczyna hamować rozwój cywilizacji pogrążając ją w jałowości, stagnacji, a nawet regresie. Dobrym tego przykładem są losy cywilizacji indiańskich w Ameryce Środkowej. Religia, która przenikała tamtejsze społeczeństwa, przyczyniła się do ich upadku z chwilą przybycia Hiszpanów. Zaszczepiła bowiem licznym ludom, w tym Aztekom, przekonanie o nieuchronnym upadku starych bogów i pojawieniu się nowych w odradzającym się cyklu er kosmicznych, osłabiając przez to ducha oporu.

O ile w cywilizacji sakralnej religia odgrywa wedle Koniecznego rolę zdecydowanie negatywną, o tyle w cywilizacji niesakralnej rzecz ma się odwrotnie. Albowiem cywilizacja ta kształtuje się i realizuje niezależnie od religii, co nie oznacza, że w warunkach ateizmu, ponieważ im wyższy stopień rozwoju religii, tym mniejszy wpływ sakralności na życie społeczne. *Cywilizacja łacińska z emancypacją rodziny, monogamiczna, posiada historyzm i poczucie narodowe, opiera państwo na społeczeństwie, od życia publicznego wymaga etyki, uznając supremację sił duchowych.* Religia przenikała ją od wewnątrz siłą etycznego oddziaływania na osobę i duchowe życie człowieka. A więc – konkluduje Konieczny – nie reżim sztywnych przepisów i form, ale kształtowanie indywidualnej intencji etycznej czynu stanowi o wartości katolicyzmu jako siły cywilizacyjnie twórczej.

Relacje między chrześcijaństwem a cywilizacją nie układały się w rzeczywistości tak jednoznacznie pozytywnie, jak chciał to widzieć Konieczny. Nie uwzględnił on ani szerokiego zakresu oddziaływania chrześcijaństwa, również formalnego, zwłaszcza we wcześniejszych fazach rozwoju cywilizacji zachodniej, ani pokus

i zagrożeń, które ze sobą niosło. Cywilizacja zachodnia uformowała się na fundamencie wartości religijnych, które dały jej niezbędną sankcję autorytetu oraz źródła norm i standardów we wszystkich dziedzinach życia. Nie obeszło się bez negatywnych konsekwencji, np. długoletnich zmagania papieży z cesarzami o prymat nad chrześcijańskim światem czy wojen religijnych. Akcja rodzi reakcję i odpowiedzią na wszechobecność religii była nie tylko Reformacja, ale także Wiek Rozumu i fala sekularyzacji. Wszelkie nieszczęścia cywilizacji zachodniej wzięły się z zaniku sacrum, zwłaszcza na najniższym szczeblu. W wyniku tego nastąpiła erozja wartości duchowych z życia rodziny i wspólnot lokalnych, co doprowadziło do samotności, negatywnego indywidualizmu, agresji. Natomiast nie należy wyolbrzymiać konsekwencji zmniejszenia się wpływów sacrum na sferę publiczną. Nie tylko dlatego, że istnieje wtedy potencjalna groźba państwa wyznaniowego, podkreślana z lubością przez przeciwników chrześcijaństwa. Zasada: *Cuius regio, eius religio* – przynosi w praktyce znacznie gorsze rezultaty niż reguła Zygmunta Augusta: *Nie będę panem waszych sumień*. Jest iluzją przekonanie, podzielane niestety często w Polsce, że jeśli rządy będą spoczywać w rękach ludzi (lub partii) o wyraźnym profilu chrześcijańskim, to uda się przezwyciężyć w bez mała cudowny sposób wszelkie niedomagania życia społeczno-gospodarczego. Sfera polityki, zwłaszcza w węższym rozumieniu, gdy idzie nie tyle o dobro wspólne, ile o sprawowanie realnej władzy, rządzi się specyficznymi regułami i nie ma prostej przekładni między teorią a praktyką, moralnością a skutecznością. Trzeba wreszcie przypomnieć, że klasa polityczna na Zachodzie funkcjonuje w ramach licznych partii chrześcijańskich, z których część przez długie lata sprawowała władzę, jak to miało miejsce we Włoszech i Niemczech. W uchodzącej za najbardziej zlaicyzowaną Francji wśród elity politycznej niepoślednią rolę odgrywają chrześcijanie. Nawet w partii socjalistycznej karierę zro-

bili protestanci, np. Michel Rocard czy Pierre Jox, posądżani przez niektórych o utworzenie wpływowego lobby. Również w USA nie ma zwyczaju, aby przywódcy odżegnywali się od religijnych przekonań, a przedstawiciele poszczególnych wyznań (np. pastor Jessie Jackson) ubiegają się o najwyższe stanowiska. Pomimo tego ubolewa się nie bez podstaw nad niewielką rolą zasad moralnych w wyborach i postępowaniu tak rządzących jak i rządzonych. Czy panaceum na to ma być wzmacnianie zaleceń Dekalogu mocą prawa w szerszym zakresie, a więc wykraczającym poza tradycyjne *nie zabijaj i nie kradnij*? Czy raczej winna nim być powtórna ewangelizacja, ograniczona do środków ubogich i skierowana bezpośrednio do wiernych, tak jak to czyni Jan Paweł II podczas swoich pielgrzymek po świecie?

Myśl o oddolnej ewangelizacji ponownie nas zbliża do koncepcji cywilizacji pionierskiej. Religia była ważnym jej elementem determinującym nieraz bardzo drobiazgowo nie tylko postawy i zachowania poszczególnych ludzi, ale i styl życia całej wspólnoty. Miało to swoje pozytywne skutki, o których już poprzednio wspominaliśmy, przypomnijmy jedynie, że uświęcenie pracy przyczyniło się do późniejszych sukcesów gospodarczych Ameryki. Wpływy religijne nie zostały jednak przeniesione na wspólnoty wyższego rzędu. Wobec zróżnicowania wyznaniowego było to zgoła niemożliwe, przyczyniło się natomiast do poszanowania wolności sumienia, a w konsekwencji do rozdziału Kościoła od państwa. Nie należy tego oceniać w kategorii porażki ludzi wierzących. *Siła chrześcijaństwa* – przypomina Leszek Kołakowski – *nie objawia się wcale w teokracji ani w monopolu na tworzenie kanonów dla wszystkich obszarów cywilizacji. Siła jego, w tym rozumieniu, objawia się w tym, że potrafi ono w świadomości jednostek budować zapory przeciwko nienawiści.* Czy w związku z tym nie powinny stać się przedmiotem gorzkiej refleksji przypadki niechęci niektórych grup polskiego społec-

czeństwa, chlubiącego się swoją religijnością, do upośledzonych, chorych i przedstawicieli innych wyznań lub narodowości? I czy nie jest swoistym paradoksem, że cnoty tolerancji możemy się uczyć od zlaicyzowanych społeczeństw Zachodu, które – poza pewnym marginesem – przezwyciężyły demona nacjonalizmu? Odzyskiwać Zachód winniśmy również po to, aby przezwyciężyć narodowe wady i niektóre zgubne wpływy tradycji – istotne przeszkody w rozwoju cywilizacyjnym. Tradycja bowiem jest skarbem, który pozwala zachować tożsamość w samym środku totalitarnej nocy lub kamieniem młyńskim krępującym marsz do przodu, gdy jaśnieje jutrzeńka swobody.

Polisce potrzebna jest silna demokracja parlamentarna, swobodne gospodarowanie, wydajne i niezanieczyszczające środowiska naturalnego technologie, rozsądna konsumpcja i wymiar świętości w życiu indywidualnym i społecznym, płynący jednak nie z mocy prawa, lecz z dawania świadectwa Ewangelii. Są to wszystko standardy zachodnie i wiele z nich nie jest niczym nowym dla polskiego społeczeństwa. Godzi się jednak pamiętać, że ich parametry były u nas często zaniżane. Dlatego niepodobna bazować wyłącznie na zasobach własnej tradycji i warto sięgać do wzorów wypracowanych przez przodujące społeczeństwa. Cały kunszt modernizacji polega na tym, aby przyswajając najlepsze rozwiązania zachodnie – wzorem Japończyków – jak najmniej uronić z własnej przeszłości i na dodatek stworzyć z tego zrównoważoną całość. Stawka jest wysoka, albowiem to właśnie w udanym rozwoju cywilizacyjnym, a nie w ekspansji czy izolacji, przejawia się najlepiej mądrość narodów.



ks. Alfons Skowronek

Odnowa bierzmowania w świetle nurtów charyzmatycznych w Kościele*

Tytułowy temat bywa obciążany nieprzeciętnymi barierami językowymi i treściowymi. Przekonać się może o tym każdy, kto w gronie uczniów jakiegokolwiek klasy lub wobec dorosłych rzuci wywoławcze hasło „bierzmowanie“ lub „odnowa charyzmatyczna“. W uszach słuchaczy jedno i drugie zabrzmia raczej dość obco. Również w naszej praktyce duszpasterskiej sakrament bierzmowania nie jest zlokalizowany na centralnej osi pastoralistyki i nawet nie bardzo jest wkomponowany w całość działań Kościoła lokalnego, jakim jest wspólnota parafialna. Całą paletę reakcji zwykło natomiast wywoływać samo sformułowanie „odnowa charyzmatyczna“, na którego dźwięk niektórzy księża popadają w panikę (znam parafię, w której proboszcz współ z wikariuszami dla dobrej sprawy /!/ zlikwidował wszelkie komórki tej próby odnowy). Dla innych wymieniona odnowa jest powodem głębokiego zatroskania (jeszcze w auli II Soboru Watykańskiego gromki głos sprzeciwu podniósł był kard. E. Ruffini, ostrzegając ojców soborowych przed zamieszaniem, jakie w życie Kościoła niechybnie wprowadzi proponowana nauka o charyzmatach¹). Dla wielu odnowa charyzmatyczna jest natomiast powodem do nadziei i radości.

Nie wdając się w analizę tych postaw, które zapewne można by mnożyć, pragniemy skoncentrować uwagę na

* Poszerzony tekst odczytu wygłoszonego w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL, 21 IV 1992 r.

dwu problemach. O duszpasterską odnowę woła przede wszystkim sam sakrament bierzmowania, do którego to odnowienia w dużej mierze mogą się przyczynić inicjatywy charyzmatyczne w naszym Kościele. Bez jakiegokolwiek przesady należy powiedzieć, iż wszelki zdrowy rozwój odnowy charyzmatycznej karmi się i żywi odnową sakramentu bierzmowania i na odwrót: ożywienie duszpasterskich zabiegów wokół ustawicznej reformy bierzmowania nadejść może i powinno – zaakcentujmy to jeszcze raz – ze strony prężnych i świadomych swych eklezjalnych więzi nurtów odnowy charyzmatycznej.

Z wewnątrzsakramentalnej problematyki odnowy

Istota katolickich nurtów charyzmatycznych wiąże się nierozdzielnie z teologiczną problematyką sakramentu bierzmowania. W zakres tych zagadnień wchodzi nauka o Duchu Świętym domagająca się ciągle nowej refleksji. Wszystkim członkom odnowy charyzmatycznej nieustannie należy przypominać o ścisłym związku między *Duchem Świętym i Jego przejawianiem się i skoncentrować uwagę nie na darach, lecz na Dawcy (...)* *Dary są jedynie promieniowaniem Ducha, który sam jest w najwyższym stopniu darem i który zawiera w sobie wszystkie dary*².

Duch Święty w teologii na dziś

W nowszych publikacjach teologicznych nieomal nągminnie wskazuje się na generalne zapomnienie o Du-

¹ W czasie moich studiów teologicznych uczono mnie, jeszcze na długo przed II Soborem Watykańskim, że charyzmaty Kościoła pierwszych pokoleń chrześcijaństwa rychło jęły wygasać, zaś najznakomitsze z nich przetrwały jedynie w kościelnej hierarchii, konkretnie – w Urzędzie Nauczycielskim. H. Mühlen mówi wręcz, że „zostały (...) jak gdyby wessane przez Urząd Kościoła i skupione w nim, tak że powstała wyraźna różnica między »duchownymi« a »świeckimi«” (*Odnova w Duchu Świętym*, t. I, Kraków 1983, s. 163).

² L.J. Suenens, *Nowe Zesłanie Ducha Świętego*, Poznań 1988, s. 82.

chu Świętym w teologiach i w Kościołach różnych wyznań. Dałoby się wymienić po imieniu zagrożenia związane z teologizowaniem na temat Ducha Świętego: teologowie Wschodu i Zachodu bywają skłonni do przesadnych spekulacji na temat relacji między Synem a Duchem; w teologii Reformacji, szczególnie luterskiej, istnieje niebezpieczeństwo sformalizowania pneumatologii, czyli ograniczenia jej do tematyki: słowo Boże – Duch Święty; katolickiej teologii zagraża ideologizacja, czyli zablokowanie nauki o Duchu Świętym w kręgu problematyki związanej z Urzędem Nauczycielskim; istnieje wreszcie realne niebezpieczeństwo emocjonalizacji Ducha Świętego w ruchach charyzmatycznych³. Krótko mówiąc – nie tyle chodzi o fenomen zapomnienia o Duchu Świętym, ile o Jego „skanalizowanie” i udomowienie, czyli dostosowanie i „przykrojenie” pneumatologii do własnych a wąskich zapotrzebowań.

Zadanie pierwszoplanowe w ciągle aktualnym odnawiającym spojrzeniu na bierzmowanie sprowadza się do przełamania barier językowych związanych z Duchem Świętym i z przyjęciem Ducha Świętego. Na wszystkich szczeblach przepowiadania duszpasterze, katechetki i katecheci zderzają się z nieporozumieniami. Młodszym słowo „duch” kojarzyć się zwykło ze zjawą i marą. Czy wierzysz w duchy? – pada potoczne pytanie. Dorośli wiążą z tym pojęciem treści intelektualne, jak duch demokracji, prawa, podtrzymywanie kogoś na duchu, upadanie na duchu itp.; filozofowie XVIII i XIX w. mieszały „pneuma” i „nous”. W następstwie fałszywie rozumianej nauki Kościoła o Trójcy Świętej Duch Święty nierzadko bywa pojmowany jako odrębna i samodzielna osoba lub wręcz jako „Bóg nieznan”. Podobne zamieszanie panuje gdy chodzi o zwrot „przyjęcie Ducha Świętego”. Pytanie o moment przyjęcia Ducha Świętego nieomal z reguły spotyka się z odpowiedzią, iż dzieje się to przy bierzmowaniu. Bierzmowanie to sakrament Ducha Świętego! – brzmi obiegowe

sformułowanie. Czyż w takim razie chrzest, Eucharystia, pokuta i pozostałe znaki łaski nie są sakramentami Ducha Świętego?!

Przyjrzyjmy się zatem bliżej, w należnym skrócie, obu tym sformułowaniom, odgrywającym przecież podstawową rolę w naszej katechezie o bierzmowaniu. Z istoty i funkcji Ducha Świętego musi dobrze zdawać sobie sprawę przede wszystkim sam o Nim nauczający. Pragniemy tutaj prześledzić wyłącznie dane z przekazu biblijnego⁴.

DUCH ŚWIĘTY – CO TO ZNACZY? W języku biblijnym słowo „*duch*“ (od „*ruah*“ poprzez „*pneuma*“ i „*spiritus*“) zawiera element ruchu, porywu wiatru, życiodajnego oddechu, dynamiki. *Sprawił, że powiał wiatr nad całą ziemią i wody zaczęły opadać* (Rdz 8,1); *Zabrakło jej [królowej Saby] tchu* (1 Kr 10,5). To starohebrajskie znaczenie „*ruah*“ już wcześniej zaczęło łączyć ze stwórczym i ożywczym tchnieniem Boga (por. Ps 33,6; 104,30).

Wyrażenie „*ruah*“ z biegiem czasu zaczęło charakteryzować uzdolnienie człowieka do wykonywania czynów niezwykłych. Jako siła wybuchowa Duch zawładł człowiekiem i penetruje wręcz jego wnętrze (Sdz 14,6; 1 Sm 16,13), ogarnia człowieka i niesie go, jak człowiek nosi na sobie odzienie (Sdz 6,34), wstępuje do niego (Ez 2,2), przechodzi na człowieka i spoczywa na nim (2 Kr 12,9; Iz 11,2), popędza go do działania (Sdz 13,25). Po te teksty, jak i po wiele im podobnych, chętnie sięgają nasze ruchy charyzmatyczne, i słusznie. Należałoby poza tym wymienić biblijne wersy o ekstazie przemieszczającej ludzi na orbitę uniesienia (1 Sm 10,5–6).

³ Por. H. Küng, *Wie heute vom Heiligen Geist reden?* „Concilium“, 1979, s. 557.

⁴ Uwagi te w zasadzie będą podążały za: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal, t. I, 1979, s. 479–489; J. Kremer, „*Heiliger Geist*“ und „*Empfang des Heiligen Geistes*“, „*Lebendige Seelsorge*“ 1981, s. 3–9.

Koronnym tekstem dla naszych charyzmatycznych kontekstów jest wielka obietnica zapisana u proroka Joela: *I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało (...) nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach* (3,1-3).

Nie możemy tutaj dalej śledzić nieprzebranych wręcz starotestamentowych wypowiedzi i aluzji do Ducha, któremu już Izajasz dodaje przymiotnik „święty“ (63,10). Pod wpływem przeżywania Ducha w pierwszych gminach chrześcijańskich o Duchu Bożym konsekwentnie zaczęto mówić na sposób całkiem nowy. W swych doświadczeniach pierwsi chrześcijanie widzieli po prostu wypełnianie się obietnicy i oczekiwanie Ducha Bożego zwiastowanego dla epoki końca dziejów. Duchowi przekazanemu w tajemnicy śmierci, zmartwychwstania i uwielbienia Jezusa przypisywali podwójną sprawczość: inspiracyjną (pobudzającą do poznawania, mówienia i wyznawania) i życiodajną (unicestwiającą grzech i śmierć i stwarzającą w ten sposób nowych ludzi czyniąc ich nawet dziećmi Bożymi już teraz otrzymującymi zadatek przyszłej chwały). Św. Paweł bardzo wcześnie obok posłania Syna paralelnie wymienia także wysłanie Ducha (Ga 4,4-6), zaś w formułach triadycznych mówi już o Duchu Świętym w ścisłym powiązaniu z Bogiem Ojcem i z Chrystusem (2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4-6). Mając to wszystko na uwadze, nietrudno zrozumieć, iż już u zarania Kościoła chrześcijanie przypisywali Duchowi Bożemu godność nie ustępującą ni Ojcu, ni Synowi. Ów sposób orzekania doprowadził do monumentalnego sformułowania w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim: *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodzi. Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez Proroków.*

Nie do przeoczenia jest tutaj fakt, jak bardzo od tego silnie zdynamizowanego języka oddaliło się nasze mówienie i pojmowanie Ducha Świętego tudzież nasze wyobrażenia o wszystkim co duchowe. Pierwiastek du-

chowy zwykliśmy ujmować w bladym i omdłym kontraście do tego co cielesne, prężne, witalne.

CO ZNACZY: PRZYJĄĆ DUCHA ŚWIĘTEGO? Z mnóstwa biblijnych świadectw skierujemy uwagę na kilka wypowiedzi św. św. Łukasza, Jana i Pawła.

Łukasz akcentuje pochodzenie życia Jezusa jako dzieło Ducha Świętego (1,35). Wyraźniej niż Marek opisuje zstąpienie Ducha *w postaci cielesnej niby gołębia* przy chrzcie Jezusa (3,22). Swą działalność rozpoczyna Jezus *pełen Ducha Świętego* (4,1) i sam przedstawia się słowami z Izajasza: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił* (4,18). Jako Zmartwychwstały Jezus przyobiecuje uczniom anonsowaną już wcześniej asystencję Ducha (Łk 12,12), którego otrzymają jako moc z wysoka (24,49), a *wkrótce zostaną ochrzczeni Duchem Świętym* (Dz 1,5). Realizację tej wielkiej zapowiedzi zawiera relacja o zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2,1–13), które to wydarzenie nie stanowi przecież jedynej sceny opisu zstępowania Ducha na uczniów (por. Dz 4,31; 6,3.5; 7,55; 13,2.49; 16,6.7; 19,2; 20,23; 21. 4.11).

Na odrębną uwagę zasługuje okoliczność udokumentowana w Dz 8,13–18, gdzie stwierdza się, iż niektórzy otrzymali Ducha Świętego dopiero po nałożeniu rąk przez apostołów. Nie wdając się w teologiczną analizę tego przekazu podnieśmy tylko to, że Łukasz stwierdza, jak się zdaje, iż do istoty pełnej egzystencji chrześcijańskiej, scharakteryzowanej w tym miejscu jako niezwykle doświadczenie Ducha, należy kontakt z mężami sprawującymi w Kościele określony urząd.

U św. Jana Duchowi Świętemu jest przypisywany odmienny odcień jego sprawczości, mianowicie poruszenia inspirujące: Duch uczy i przypomina (14,26), składa świadectwo (15,26), dekonspiruje grzech (16,8) i wprowadza w całą prawdę (16,13). Zwraca uwagę fakt, iż w katalogu obietnic Janowych często jest mowa o *przyjściu i przebywaniu* owego *Ducha Prawdy*, nigdy zaś o *otrzymywaniu* lub *napelnieniu* Duchem (14,7).

Szczególnie ważne dla naszego tematu są uściślenia św. Pawła wyprzedzające wypowiedzi Łukasza i Jana. W kontrowersji z przeciwnikami w Galacji apostoł zakłada, iż ewenement przyjęcia Ducha z reguły wiązał się z nadzwyczajnymi fenomenami: *Tego jednego chciałbym się od was dowiedzieć, czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełniania Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze? (...) Czyż tak wielkich rzeczy doznaliście na próżno?* (Ga 3,2-5). Wobec przeceniania w gminie korynckiej niepowszednich symptomów związanych z otrzymywaniem Ducha apostoł przypomina, że jawne stany uniesień (ekstaza, glosolalia) nie są przejawami specyficznie chrześcijańskimi i jako takie występują także w kultach pogańskich (1 Kor 12,1-2). Zjawiska zewnętrzne najwyraźniej nie decydują o istocie rzeczy.

Według Ga 5,22 n. owocami Ducha są takie PROSTE w życiu codziennym postawy: *miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie*. Do rzędu charyzmatów, w których *objawia się Duch* (1 Kor 12,7) św. Paweł zalicza także dary superpospolite, jak *rozdawanie* (jałmużny), *uczynki miłosierdzia* (odwiedzanie uwięzionych, grzebanie umarłych) (Rz 12,8). Dzięki Duchowi ochrzczeni zrastają się wreszcie w *jedno Ciało* (1 Kor 12,13).

W sumie myśl św. Pawła w interesującej nas kwestii możemy oddać następująco: apostoł zakłada w sposób zrozumiały sam przez się, iż Ducha Świętego przyjmujemy w łączności z chrztem; wszyscy, którzy Go otrzymali, zostają wezwani do kształtowania swego życia *według Ducha* (Rz 8,4 nn.) i do powierzenia się jego przewodnictwu (8,14). Pawłowe refleksje o *owocu Ducha* (Ga 5,22 n.) i o charyzmatach pokazują dobitnie, iż w akcie przyjęcia Ducha wcale nie chodzi o jednorazowe, czasowo określone wyposażenie *Duchem Boga żywego* (2 Kor 3,3), lecz o proces rozciągający się na całe życie. Jako *duchowni* (Ga 6,1) chrześcijanie zostają włączeni w społeczność Ducha Świętego (2 Kor 13,13);

mocą tegoż Ducha sami zostają wewnętrznie przeobrażeni.

Mając to wszystko przed oczyma należy powiedzieć więcej. Uczestnictwa w Duchu Świętym, owym życiodajnym tchnieniu Bożym, w gruncie rzeczy nie można wiązać jedynie ze ściśle określonym terminem (chrztu lub bierzmowania). Już przed przyjęciem chrztu człowiek znajduje się w polu wszechobejmującej radiacji Ducha Bożego. Oto istny cud naszego człowieczeństwa, *że możemy być „ochrzczeni“ Duchem, który żyje w naszych sercach, Duch święty, uzdrowieńczy, który rośnie w naszych snach, zyskuje kształt w naszym czuciu, dojrzewa w naszej myśli, już nie Duch obcy, lecz nowa siła, która napędza, jak napisane jest u Proroka Joela: A u kresu dni dam waszym młodym ludziom widzenia, a starym sny (Jl 3,1) (...) Młodym ludziom wizje, starym ludziom sny, każdemu zaś „chrzest“ Ducha – co za obietnica! Co za początek!*⁵

Wokół wieku przyjęcia bierzmowania

Sakramenty Kościoła wiążą się ze zwrotnymi punktami w życiu człowieka. Z wyjątkiem bierzmowania pozostałych sześć świętych rytów udziela się i przyjmuje rzeczywiście w takich właśnie momentach. Co do bierzmowania natomiast duszpasterze po dziś dzień nie potrafią ustalić właściwego wieku dla jego przyjęcia. W Polsce jego szafarstwo dokonuje się we wszelkich możliwych do pomyślenia okresach życia, od 12 lat poczynając. Wielu księży opowiada się za 14 rokiem życia; praktyka uczy bowiem, iż po przystąpieniu do bierzmowania młodzież przestaje uczęszczać na religię (!). Bywa, że w kościołach katedralnych biskup co niedzielę bierzmuje zastępy ludzi już dojrzałych, którym głównie i pilnie jest potrzebny po prostu „papiererek“ do zawarcia kościelnego ślubu. To i pewnie wiele podobnych po-

⁵ E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, t. I.: *Bilder von Erlösung*, Olten 1989⁴, s. 135 n.

mysłów dyscyplinarnych nic nie ma wspólnego z teologią Ducha Świętego i jej motywacjami. Jeżeli bierzmowanie jest sakramentem chrześcijańskiej dojrzałości (co oczywiście nie ma żadnego związku z dojrzewaniem biologicznym), wtedy najważniejszym dla niego wiekiem byłyby lata między 17 a 19 rokiem życia, czyli okres matur względnie ukończenia szkoły zawodowej (w jednym i drugim przypadku bierzmowanie zbiegać by się mogło z początkiem ostatniego roku szkolnego). W tym bowiem okresie w życiu człowieka zapadają życiowe decyzje: osobisty wybór wiary w Jezusa Chrystusa i włączenie się w posłannictwo Kościoła człowieka dorosłego lub dorastającego, który osiągnął niezbędny poziom własnej tożsamości; przyjęcie bierzmowania jako świadoma ratyfikacja przyrzeczeń chrztu, które w przypadku chrztu niemowlęcia zastępczo artykułowali inni; odnowienie przyrzeczeń sakramentu małżeństwa; przyrzeczenie beczzenności dla królestwa niebieskiego; w pełni świadomy wybór zawodu w służbie wspólnoty, jak wybór kapłaństwa, powołania lekarza, polityka ze zdecydowanym „tak” na rzecz etosu stanu; decyzje stanowiące kamień probierczy prawdziwej przyjaźni i oddania. Następuje nieunikniona konfrontacja z podstawowymi doświadczeniami życia. Wyłania się problematyka konkretnego obcowania z władzą i stosunku do autorytetów, kwestia seksualności i posiadania – wszędzie chodzi tu o osobistą i społeczną rangę odpowiedzialności za życie⁶. W tym wieku kandydaci do bierzmowania są w stanie artykułować swe doświadczenia, pytania, problemy i konflikty. Czyśmy z bierzmowania, sakramentu dorosłych, nie uczynili sakramentu dla dzieci?⁷

W tym miejscu przechodzimy jednak już do bardziej szczegółowych spostrzeżeń na temat roli odnowy charyzmatycznej w refleksji nad bierzmowaniem zasługującym na ciągle zgłębianie jego treści pneumatologicznych.

Odnowa charyzmatyczna kontynuacją i odnową sakramentu bierzmowania

Jeżeli zatem bierzmowanie nie jest wydarzeniem wyizolowanym, zbieżnym z udzieleniem i przyjęciem tego sakramentu, w którym dar Ducha zostaje przekazany po raz pierwszy; jeżeli przeniesienie nauki religii do szkół szczególnie ujemnie może się zaznaczyć na polu katechez bierzmowania, której z reguły trudno będzie integrować dzieci (młodzież) we wspólnotę parafialną; jeżeli przeprowadzony ostatnio w naszym kraju nowy podział diecezji ma służyć m.in. większej operatywności biskupa w spotkaniach z wiernymi, co przecież dokonuje się głównie w ramach szafarstwa bierzmowania; i jeżeli w Kościele polskim obserwujemy dość uchwytnie zainteresowania nurtami odnowy charyzmatycznej – wówczas siłą rzeczy narzuca się konieczność przemyślenia nowych form wdrażania w teologiczną problematykę i duszpasterską praktykę bierzmowania. Pytanie konkretne brzmiałoby: Czy nurty odnowy charyzmatycznej nie mogłyby się stać osią w refleksji nad odnową naszej zastygłej na ogół praktyki bierzmowania?

Odnowa charyzmatyczna zaangażowana w katechезę bierzmowania

O włączeniu odnowy charyzmatycznej w przygotowanie młodzieży do bierzmowania decydowałoby naturalnie istnienie takiej (takich) grup w parafii. Z tego wypływa oczywisty postulat, by kręgi charyzmatyczne otoczyć opieką, a tam, gdzie ich nie ma, stworzyć klimat sprzyjający ich powstawaniu. Nie należy wykluczać, iż o istnieniu tych grup nie wiedzą nawet duszpasterze wielu polskich megaparafii, a i same owe grupki zwykły nie-

⁶ Por. B. Haring, *Frei in Christus*, t. I, Freiburg Br. 1979³, s. 196.

⁷ Por. A. Skowronck, *Z teologii bierzmowania*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1975, nr 1, s. 39.

raz stronić od zbytniego nagłaśniania się⁸. Jako zwyczajna winna natomiast jawić się sytuacja, że księża będą roztroprnymi przewodnikami tych grup i ich żarliwymi promotorami. Musi to być zadanie zaiste niełatwe, skoro kard. Suenens mówi o *bardzo delikatnej kwestii stosunków między wspólnotami podstawowymi i podstawową jednostką struktury, którą jest parafia*⁹. Wydaje się, iż nośnym przesłaniem przerzuconym między takimi wspólnotami a wspólnotą parafialną mogłoby się stać pełne zaangażowanie tych pierwszych w dzieło odnowy sakramentu bierzmowania.

Kadry charyzmatyczne w katechezie bierzmowania

Konkretna forma zaangażowania wspólnot charyzmatycznych w nurt życia parafii to jedna z podstawowych cech rozpoznawczych w ocenie autentyczności charyzmatów. Nie mogę tu właściwie powiedzieć niczego więcej ponad to, o czym pisałem już wcześniej: *Kryterium wspólnotowe próbuje ustalić użyteczność danego charyzmatu w budowaniu i umacnianiu wspólnoty kościelnej (por. 1 Kor 14,26). Każdy charyzmat z czułością wręcz sejsmograficzną reaguje na aktualne potrzeby Kościoła, wyczuwa rytm jego życia, skwapliwie rejestruje znaki czasu*¹⁰. H. Mühlen nie ustaje w podkreślaniu konieczności i owocności włączania się wspólnot podstawowych w aktywne życie parafialne. Mówi w tym kontekście o duszpasterskiej szansie, jaką grupom charyzmatycznym oferując zaangażowanie się w sakrament bierzmowania, cyklicznie udzielany w parafiach¹¹. Istotnie, zakorzenienie wspólnot podstawowych we wspólnotę parafialną to „być albo nie być” tych wspólnot.

Jawi się tu problem przysposobienia członków odnowy charyzmatycznej do nowych zgoda zadań w przygotowaniu i towarzyszeniu kandydatom w ich drodze do bierzmowania. Osoby takie, nazwijmy je pomocnikami i pomocnikami proboszcza w katechezie bierzmowania, będą musiały przejść nieodzowne dla tego typu działań stopnie informacji, a nade wszystko for-

macji. Idealnie byłoby, gdyby proponowany kształt szkolenia był organizowany i sterowany przez ośrodki diecezjalne. Z powodzeniem wspartym realnymi zapotrzebowaniami lokalnymi z zadania tego mogłyby się wywiązywać kursy na szczeblu dekanatów, zorientowane na konkretne środowiska parafialne (parafie miejskie, wiejskie, z uwzględnieniem specyfiki wykształcenia i zawodów w danym regionie itp.).

Szczeble wdrażania pomocników w nową diakonię

Przysposobienie wspólnot podstawowych do nowych form służby w Kościele lokalnym będzie obejmowało przenikające się poziomy. Stopień podstawowy winno stanowić pogłębione wprowadzenie w teologię Ducha Świętego w jej zasadniczym ukierunkowaniu chrystologicznym i eklezjologicznym. Punkt ciężkości spocznie na wymienionych dwu wymiarach nauki o Duchu Świętym. Będzie najpierw chodziło o silne wyakcentowanie słów Jezusa: *On, Duch Prawdy (...) z mojego wnętrza i wam objawi* (J 16,15). Tę obecność św. Paweł odniesie do najgłębszych złóż życia chrześcijanina i Kościoła. Łączność Ducha Świętego z naszym ludzkim duchem jest pod piórem apostoła bardzo radykalna: *Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi* (Rz 8,16). Jedną z konsekwencji tej rozsadzającej obecności jest prawda, iż jesteśmy *synami w Synu*, że trwamy w Chrystusie. Duch

⁸ Swego czasu sam sprawowałem pieczę nad takimi bardzo rozbudzonymi grupami. Gromadziliśmy się po domach na sprawowanie Eucharystii, nabożeństwa słowa Bożego, na rozmowy. Na pewnym etapie spotkań rzuciłem pytania typu: Dlaczego zbieramy się tutaj, podczas gdy obok stoi kościół parafialny z wieńcem kaplic i z pełnym serwisem sal katechetycznych? Co was łączy z waszymi wspólnotami parafialnymi? Odpowiedzi były zaskakujące, od: Nasi księża nas nie rozumieją, po: W moim kościele nic znajduję tego, czego szukam... Księża, w miejsce kazań, bardzo często czytają tylko listy pasterskie, odczytują komunikaty.

⁹ Dz. cyt., s. 134.

¹⁰ A. Skowronek, *Charyzmatycy to my*, w: *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 293.

¹¹ Por. tegoż, *Odnova w Duchu Świętym*, dz. cyt., s. 165.

Święty w pewnym sensie nas *chrystyfikuje i diwinizuje*, czyli przebóstwia. Od Chrystusa do Kościoła droga jest prosta. W miejsce wielu orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego przytoczmy dwie wypowiedzi raczej szeregowych członków Kościoła. Św. Joanna d'Arc: *Sądzę, że Jezus Chrystus i Kościół to jedno*. J.B. Bossuet powie: *Kościół to Jezus Chrystus poszerzony i przekazywany*¹².

Można powiedzieć za G. Ebelingiem, teologiem ewangelickim, że pneumatologia schodzi na manowce w momencie, gdy nie jest silnie zakodowana w relacji do Jezusa Chrystusa. Podobnie ma się sprawa w eklezjologii: Duch Święty, który zstępuje na pojedyncze osoby, nigdy nie wyburza społecznych wymiarów swego oddziaływania, albowiem ludzka jednostka to nic innego jak człowiek w swych istotnych dla siebie powiązaniach społecznych¹³.

Całą tę przebogatą problematykę będzie można ośnąć i ukazać na podstawie najnowszego nauczania Kościoła: dokumentach II Soboru Watykańskiego i encyklice Jana Pawła II „*Dominum et Vivificantem*”. Doskonale uwypukli się tutaj następująca sekwencja myśli: Duch Święty jest Duchem Chrystusa, On dopełnia dzieło Chrystusa i budowanie Ciała Chrystusa, czyli Kościoła; Duchowi Świętemu przypada rola animowania życia Kościoła w ciągle aktualizującej perspektywie, dzięki Niemu Kościół ustawicznie staje się nowym wydarzeniem; Vaticanum II rozwija swe nauczanie o Duchu Świętym opierając się na trynitarnej wizji tzw. ekonomii stworzenia i łaski: wyróżnione zostaje postanowienie Ojca, posłanie Słowa-Syna i misja Ducha Świętego, konsekwentnie Kościół jest ludem Bożym, Ciałem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego; wielkim wejściem Ducha Świętego w pneumatologiczną eklezjologię soborową jest nauka o charyzmatach, w dokumentach soborowych wyraźnie wyeksponowana, a także rozbudzenie się w Kościele ruchu ekumenicznego i jego powstanie poza naszym Kościołem Sobór wyraźnie przypisuje Duchowi Świętemu (DE 1); na Soborze dokonała

się rewaloryzacja Kościołów lokalnych, na których tle Kościół powszechny jawi się jako wspólnota Kościołów, której podstawą i zasadą jest Duch Święty¹⁴. Nauczanie Vaticanum II i przepowiadanie Jana Pawła II znakomicie mogą służyć jako źródła współczesnej nauki o Duchu Świętym na użytek wspólnot podstawowych w ich nowej formie ewangelizacji osób przygotowujących się na przyjęcie bierzmowania. Słuchacze takiego wtajemniczenia w naukę o Duchu Świętym otworzą się na omówienie nowych gałęzi pneumatologii, jak pneumatologia terapeutyczna, polityczna, ekologiczna i feministyczna¹⁵.

Odrębny blok zagadnień do przedyskutowania na wymienionych kursach to wyliczone już z grubsza problemy opcji i decyzji życiowych, w obliczu których staje młody człowiek. Fakt, że uroczystość bierzmowania jest dziś dla wielu ceremonią nie wypełnioną treścią, wiąże się pewnie z okolicznością, iż nasi wierni nie dostrzegają związku między bierzmowaniem a niezwykle złożoną sytuacją naszych dni.

Problem bez mała centralny to wspólne przygotowanie – przez współpracowników i osoby przygotowujące się do bierzmowania – liturgii Eucharystii jako sakramentu Ducha Świętego. Pojawi się tutaj znakomita wręcz szansa, by ukazać, w jaki sposób bierzmowanie wprowadza w samo centrum Eucharystii oraz w jaki sposób bierzmowani będą mogli w przyszłości współ-

¹² Por. H. Granger, *De fusion a la difference*, „Lumière et Vie” 1985, nr 173, s. 6 nn.

¹³ Por. *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. III, Tübingen 1979, s. 61, 74.

¹⁴ Por. A. Skowronek, „*Dominum et Vivificantem*”. W *orbicie encykliki Jana Pawła II*, „Życie Katolickie” 1987, nr 6, s. 118 n.

¹⁵ G. Fuchs, *Gottes Welt-Innen-Raum*, „Diakonia” 1990, s. 158–169. Autor przekonująco szkicuje związek Ducha Świętego z całą dynamiką zbawienia i uzdrowienia (pneumoterapia), rolę Ducha Świętego w przezwyciężaniu polityczno-społecznych struktur bezprawia, znaczenie pogłębionej pneumatologii w dialogu i z naukami przyrodniczymi w celu wyhamowania degradacji środowiska, rolę pneumatologii sprzężonej z mariologią w kształtowaniu zdrowej pneumatologii feministycznej.

sprawować Eucharystię jako celebrację ich własnego statusu bierzmowanych¹⁶.

Korzyści z przekazania katechezy bierzmowania współpracownikom

Powierzenie katechezy bierzmowania wykwalifikowanym członkom odnowy charyzmatycznej, którzy z grupami kandydatów do bierzmowania wspólnie spędzą może kilka dni w jakimś domu rekolekcyjnym lub angażując ich w konkretne akcje społeczne, przyniesie – oprócz zapewne niezwyklego ożywienia samej katechezy bierzmowania – niewymierne korzyści dla samych owych pomocnic i pomocników. Spróbujmy (prognoścycznie) wskazać na kilka z możliwych „efektów“.

Dzięki takiej współpracy nie jest wykluczone, iż pomocnicy także po bierzmowaniu chętnie będą przejmowali inne zadania w parafii, np. przygotowanie dzieci do pierwszej komunii św., wychowanie do sakramentu pokuty, fachowe uczestnictwo w radach parafialnych i w różnych komisjach wymagających określonej specjalizacji. Niechybnie u pomocników pojawi się wzmożone osobiste zainteresowanie problematyką wiary. Niejeden stwierdziwszy luki w swym wykształceniu religijnym może wyrazić życzenie pogłębienia swej wiedzy teologicznej. Jawi się tu myśl, iż ci ludzie mogliby w przyszłości kierować różnymi formami religijnego dokształcania dorosłych na terenie parafii. Można by snuć dalej rozważania na temat tych i innych realnych oczekiwania. Dzieło należy po prostu zacząć, całą resztę pozostawiając Duchowi Świętemu.

¹⁶ Por. świetne uwagi duszpastersko-katechetyczne na ten temat: D. Emeis, *Firmung und Eucharistie*, „Lebendige Seelsorge“ 1981, s. 9–12.

Julian Humeński SJ

Religie w komunistycznych Chinach*

W ponad 300-letniej historii tego kraju w Chinach rozwinęły się religie tradycyjne, które ukształtowały tamtejsze pojęcia o życiu i społeczeństwie w całkowitej niezależności od chrześcijaństwa i nadal wywierają znaczny wpływ na życie Chińczyków. We współczesnych Chinach istnieje 5 oficjalnie uznanych religii: buddyzm i taoizm, które uchodzą za religie rodzime, katolicyzm i protestantyzm oraz islam. W języku politycznej (komunistycznej) ideologii buddyzm i taoizm zostały związane z imperializmem. Islam nie dał się w ten sposób zaklasyfikować, jest przeto zazwyczaj łączony z feudalizmem, chrześcijaństwo oczywiście jest związane także z potęgami imperialistycznymi.

Konfucjanizm

Konfucjanizm stanowił główną tradycję, która uformowała chińską kulturę. Był przede wszystkim kodeksem dobrych obyczajów klasy panującej. Swoją system etyczny oparł na kulcie nieba. Nieba nie pojmował jednak jako mieszkania osobowego Boga, lecz raczej jako powszechne prawo moralne, ład kosmiczny. Ludzie powinni postępować zgodnie z naturą, zapewniając sobie w ten sposób szczęśliwą przyszłość. Moralność konfucjanizmu, przynajmniej w jego początkach, nie opierała się na Bożym objawieniu. Ludzie mogli być moralni nie będąc równocześnie religijni w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Nie istniała żadna świadomość

* Opracowano na podstawie materiałów z czasopisma „China Heute“, nr 2-6/1991.

grzechu. Natura ludzka była z zasady dobra. Ośrodek społeczeństwa stanowiła rodzina, zaś główne zasady konfucjanizmu warunkowały harmonijne współzycie wszystkich w wiosce, narodzie, świecie. Zasady te to hierarchiczna relacja pierwszeństwa ojca, męża, najstarszego syna, najstarszego brata, władcy. Zgodnie z tą zasadą można łączyć państwa w jedną wspólnotę.

Religia ta będąc raczej systemem filozoficznym różniła się jednak od filozofii zachodniej, mniej bowiem zajmowała się filozoficznymi abstrakcjami kierując się raczej ku sprawom codziennego życia, poddając je określonym normom etycznym. Brak osobowego bóstwa wywarł wpływ na chińską ideę o stworzeniu. Chiny znajdują się pod tym względem wśród wielkich kultur świata w odosobnieniu, nie mając żadnego własnego mitu o stworzeniu. Mit ten przyswoiły sobie później z Indii i połudnowej Azji.

Przedstawiony wyżej sposób pojmowania przez Chińczyków fundamentów etyki oraz zasada pierwszeństwa pozwalają łatwiej zrozumieć, dlaczego marksistowska filozofia i ideologia zostały tak spontanicznie przyjęte przez większość chińskiej inteligencji.

Co stało się z konfucjanizmem po 1949 r.? Nie słyszy się wprawdzie obecnie w Chinach wiele o konfucjanizmie, ale jego wpływy w społeczeństwie są wciąż jeszcze silne. Jednym z pierwszych posunięć komunistycznego rządu w 1949 r. był zakaz urządzania jakichkolwiek zewnętrznych uroczystości ku czci Konfucjusza. Miejsca święte związane z jego kultem zamieniono na muzea, szkoły, ośrodki kulturalne lub więzienia. Zniesiono wszelki tak istotny dla konfucjanizmu kult przodków, związane z nim wydatki na pogrzeby i ofiary za zmarłych, zakazano zakładania nowych cmentarzy, natomiast stare w większości zlikwidowano zamieniając je na tereny budowlane. Pomimo to wielu wieśniaków chowało swych zmarłych w sposób tradycyjny, pojawiły się więc pagórki nagrobne w lasach i na ugorach. Ludzie starzy nie chcieli mieszkać w powstających do-

mach starości bojąc się, że zostaną po śmierci spaleni. Chociaż komuniści skazali Konfucjusza na zagładę, nie zdołali go jednak całkowicie pogrzebać. Aż do rewolucji kulturalnej zachęcano uczonych konfucjanistów do powiązania nauki ich mistrza z doktryną marksistowską oraz planowano przejęcie z konfucjanizmu tego wszystkiego, co mogłoby być pożyteczne dla ideologii marksistowskiej. Jednakże konfucjanizm, ze swoimi podziałami społecznymi i klasowymi przywilejami, priorytetem mężczyzn nad kobietami, starszego rodzeństwa nad młodszym, wiernością dla tradycji rodzinnych, wreszcie teorią, że klasy wyższe pracują głową, nie rękami – stał w rażącej sprzeczności z komunistycznymi hasłami o równości, o obowiązku pracy fizycznej wszystkich, a więc musiał odejść. W 1966 r. członkowie Czerwonej Gwardii podążyli do Qufu, miejsca urodzin Konfucjusza, i zniszczyli jego sanktuarium. Również inne miejsca jego kultu zostały zniszczone. Konfucjanizm był jedną z owych „czterech starych rzeczy“, które należało wypłenić. Czerwoni gwardziści ciągnęli ulicami miast z wizerunkami Konfucjusza opatrzonymi w napisy: *Jestem osłem, złym duchem, wężem i diabełem*. Konfucjusz podkreślał rolę tradycyjnego, stabilnego społeczeństwa wierząc w możliwość jego powstania na zasadzie: *Zostaw panującego panującym, poddanego poddanym*. Uważał także, że do rozwoju ludzkości przyczynia się dobroć wobec drugiego człowieka. Takie ideały były nie do przyjęcia dla Czerwonej Gwardii. Uczni konfucjańscy usiłowali wprawdzie w pierwszych latach panowania komunistów tłumaczyć, że ich dobroć wobec drugiego człowieka to właśnie marksistowska „ślepa miłość do mas“, dla komunistów była to jednak tylko maska ułatwiająca wyzyskiwaczom przedłużenie ich panowania. Jedynie dyktatura proletariatu może obdarzyć lud demokracją. Walka z konfucjanizmem osiągnęła apogeum, gdy ogłoszono, że ta nauka jest wsteczna, reakcyjna i kontrrewolucyjna. Po upadku „Bandy Czterech“ konfucjanizm został do pewnego

stopnia zrehabilitowany. Zaczęto nawet wskazywać na to, że sam Mao Tse-tung studiował Konfucjusza znajdując w jego nauce pewne elementy, które mogłyby niejedno wnieść do kultury Chin. Publicznie jednak nie przywrócono Konfucjuszowi dawnego zaszczytnego miejsca w panteonie chińskich wielkości, choć niesłychanie trudno było usunąć go całkowicie z kultury, na którą wywarł tak duży wpływ. Ostatnio zaczęto także darzyć pewnym zaufaniem konfucjańskie cnoty. Uчени znowu studiują Konfucjusza, nie znaczy to jednak, że komunistyczne Chiny oczekują jakiejś inspiracji od niego.

Taoizm

W rzeczywistości istnieją dwa rodzaje taoizmu: filozoficzny i religijny. Oba wywarły wielki wpływ na chiński naród.

Zgodnie z legendą taoizm rozwinął się z działalności i pism Lao-tsy, który urodził się najprawdopodobniej niedługo przed Konfucjuszem. Lao-tsy i Czuang-tsy to dwaj klasycy taoizmu. Wywarli oni niezwykle wpływ na wszystkich Chińczyków, a nawet na zachodnich hippisów lat sześćdziesiątych. Centralną ideę filozoficznego taoizmu stanowi wierzenie, że wielki spokój wewnętrzny oraz duchową tężyznę osiągnie tylko ten, kto zechciał swe życie skoncentrować na kosmicznej drodze tao. Nie można jej zdefiniować, ponieważ – jak to ujmuje chińskie przysłowie – *ci, którzy o niej mówią, nic o niej nie wiedzą, a ci, którzy wiedzą, milczą*. Drogi tej można jedynie doświadczyć separując się od społeczeństwa za pomocą wiz-wei – stanu twórczego spokoju. Rodzi się on podczas kontemplacji natury pozwalając najgłębszej i najprawdziwszej istocie człowieka wyrwać się z wielu złudnych nadziei wpojonych mu przez społeczeństwo. Pustelnik – to ideał filozoficznego taoizmu. Trudno sobie wyobrazić, by tego rodzaju filozofia mogła stanowić trwałą podstawę sprawnego zarządzania państwem oraz jego efektywnego działania.

A jednak wywarła ona kolosalny wpływ na społeczeństwo chińskie, dostarczając mu w czasach wielkich społecznych niepokojów i niepewności pocieszającej wizji lepszego świata.

Ten rząd rządzi najlepiej, który najmniej rządzi. Zadanie to wskazuje na pogląd taoizmu na wszelką władzę. Podczas gdy konfucjanizm zmierza do stabilizacji państwa – taoizm jest bliski anarchii. Stanowił także wyzwanie dla konwencjonalnej moralności twierdząc, że jest ona wynalazkiem samych ludzi. Z taoistycznego punktu widzenia moralność służy jedynie bogatym i możnym, ponieważ idealizuje panujących, a prostych ludzi trzyma w karbach. Kto jest gorszy – pytali taoiści – biedny człowiek, który kradnie haczyk do wędkii, aby utrzymać przy życiu swoją głodującą rodzinę, czy książę grabiący całe królestwo i zabijający przy tym tysiące ludzi? Dla taoizmu nie istnieje po prostu żadne powszechne prawo lub bezprawie. Wszystko zależy od tego, jak się ocenia daną sytuację. To dzięki taoizmowi wielu ludzi w Chinach ze stoickim spokojem przyjmuje najtragiczniejsze katastrofy; przecież stanowią one część natury.

Natomiast zasadniczą cechą taoizmu religijnego jest panteon istot nadprzyrodzonych: duchów, bogów, upiórów, chochlików i wieszczek, które spotyka się wszędzie i od których zależy los człowieka. Podczas gdy taoizm filozoficzny podkreślał intelektualną, psychiczną i ascetyczną harmonię z naturą, taoizm religijny budował na czystym animizmie, prastarej wierze, że każda góra, rzeka, drzewo i rzecz ma duszę. Taoizm nigdy nie rozwinął żadnej formalnej teologii ani moralności wszystko pozostawiając wszechwładztwu natury i demonów. Łatwo zrozumieć, dlaczego kulturalni i uczeni Chińczycy zawsze traktowali tę religię jako czysty zabobon.

Aczkolwiek taoizm był tak bardzo związany z ludowymi zwyczajami, komuniści chińscy nie okazywali mu żadnej sympatii. Uważali go za coś gorszego niż praw-

dziwa religia, ponieważ w gruncie rzeczy nie głosił żadnych zasad etycznych, zaś jego zabobonne praktyki znacznie obniżały poziom kulturalny mas stanowiąc zasadniczą przeszkodę dla marksistowskiej ideologii. Np. praktyka palenia banknotów i innych cennych przedmiotów na użytek zmarłych, oddawanie całych majątków na rzecz świątyń i klasztorów bardzo szybko doprowadziły do prześladowania i tępienia aktywnych wyznawców taoizmu. Większość świątyń i klasztorów zamknięto. Na przedmioty kultu nałożono specjalne podatki, taoistów zamykano w obozach lub zmuszano do ciężkich robót. Władze szybciej i łatwiej poradziły sobie z taoizmem niż z innymi religiami, ponieważ był on rozproszony w społeczeństwie, zaś jego świątynie i klasztory stanowiły samodzielne jednostki. Jeszcze ważniejsze było to, że taoizm w przeciwieństwie do konfucjanizmu i buddyzmu nie miał wyznawców poza granicami Chin. Reżim zatem nie musiał się liczyć z względami politycznymi i opinią międzynarodową. Toteż wzmożył swoje prześladowania, gdy doszedł do przekonania, że taoizm jest głęboko zakorzeniony w społecznościach wiejskich. W latach sześćdziesiątych utworzono specjalne „komitety wychowawcze” mające na celu doszczętne wykorzenienie zabobonów. Przywódcy komunistyczni krytykowali również tradycyjne dni świąteczne ściśle związane z religią. Nowy Rok np. był od wieków związany z kultem bóstw kuchennych i wzajemnym obdarowywaniem się drogimi podarunkami. Pochłaniało to wiele cennego kapitału. Komuniści obliczyli, że jedna chińska rodzina wydaje na ten cel 20% swego rocznego dochodu. Nowy Rok zamieniono więc na Święto Wiosny wprowadzając wielką różnorodność form jego obchodzenia. Nauczyciele i szkoły otrzymały polecenie przedstawiania kultu bóstw kuchennych jako starego zabobonu, oślepiającego prosty lud. Zaczęto również kłaść wielki nacisk na oszczędność przy obchodzeniu każdego święta. Czy to wszystko było skuteczne? Trzeba przyznać, że w Chinach znikło wiele

zabobonów. Istnieją jednak dowody, że walka z innymi potrwa jeszcze długo. Na początku 1979 r. wszystkie środki przekazu uderzyły na alarm, że w kraju rodzi się nowa fala zabobonów. Nie pomogły również coraz liczniejsze akty prawne skierowane przeciwko zabobonom, obwarowane przy tym sankcjami karnymi. Ze świątyń i klasztorów taoistycznych wprowadzić niewiele pozostało, ale resztki „zabobonów“ tkwią jeszcze głęboko w duszy chińskiego ludu.

Buddyzm

Buddyzm wywodzi się z Indii, z nauki Sidharta Gautama (563–480? przed Chr.), który opuściwszy Chiny udał się do Indii (a nie do Tybetu, jak powszechnie uważano) i tam nawracał barbarzyńców przybrawszy imię Budda (Przebudzony). Buddyzm rozwijał się wzdłuż szlaków handlowych centralnej Azji osiągając swój rozkwit w chaotycznym stuleciu upadku panowania dynastii Han (220 po Chr.). Do Chin został wprowadzony przez mnichów–misjonarzy. Była to więc pierwsza zagraniczna religia w Chinach. Gdy stawała się coraz popularniejsza, otrzymała wsparcie ze strony taoistów, którym zaimponowała nauka hua-hu – nawrócenia pogan. Jednakże chiński buddyzm nieco różnił się od oryginalnego. I tak np. pierwotne buddyjskie ujęcie życia jako powtarzającej się reinkarnacji na drodze do duchowego wyzwolenia nie mogło odpowiadać Chińczykom przekonanym o istnieniu życia pozagrobowego. Najpopularniejszą formą buddyzmu w Chinach stała się sekta Czysty Kraj prezentująca pogląd, że wszyscy ludzie są zdolni osiągnąć zbawienie w jednym życiu. Zbawienie to można zaś osiągnąć oddając się całkowicie Buddzie oraz przez dokonanie zasługujących czynów. Nagrodą będzie wstąpienie do raju pojmowanego na sposób zachodni, gdzie każda jednostka zachowuje swoją tożsamość nie wtapiając się w jakąś większą całość. Rzeczywiste centrum buddyjskiego życia religij-

nego w Chinach stanowiły, jak zresztą i gdzie indziej, klasztory. Mężczyźni i kobiety do nich uciekali przed problemami zwyczajnego życia. Klasztor był zazwyczaj usytuowany na jakiejś pięknej górze albo w innym atrakcyjnym miejscu, gdzie natura dostarczała impulsów do pielęgnowania duchowego życia. Zamiast kwestować, jak to czynili hinduscy mnisi, większość mnichów chińskich żyła z dochodów z posiadłości ziemskich, darowizn i czynszów dzierżawnych. Buddyjskie klasztory stały też zawsze otwarte dla podróżujących i potrzebujących, gościnność bowiem stanowiła ich cechą wyróżniającą. Pełniły również posługę charytatywną będąc nielicznymi w kraju instytucjami społecznymi, w których ludzie bezdomni i skazani na śmierć znajdowali schronienie. Ogólnie biorąc buddyzm w znacznej mierze wpłynął na chińskie życie religijno-społeczne. Dzieła miłosierdzia stanowiły w nauce buddyjskiej podstawę do zbawienia, dobroć i miłość zaliczano do cnót wiodących prosto do nieba. Buddyzm wniósł również wiele do chińskiego budownictwa, a jego rzeźby stały na wysokim poziomie artystycznym.

Około 1000 r. po Chr. buddyzm zaczął uchodzić za drugą (po konfucjanizmie) oficjalną religię w kraju i jako taki przetrwał aż do czasów przedkomunistycznych. Dlatego u nowych władz zrodziło się przekonanie, iż obie religie stanowią potencjalne zagrożenie dla państwa. Poddano więc i buddyzm reżimowemu uciskowi. Zaczęto infiltrować życie monastyczne namawiając mnichów i mniszki do porzucenia „pasożytniczego stylu życia”. Ograniczano i utrudniano kształcenie religijne, zaś opornych krwawo tępieno. Broniąc się przed prześladowaniami mnisi zaczęli opuszczać klasztory i żyć w rozproszeniu, opuszczone budynki reżim zamieniał na teatry, magazyny itp. Wystarczyło, że napotymano gdzieś modlących się samotnie lub wspólnie mnichów, by osadzić ich w więzieniu lub obozie pracy. Rząd przejął również społeczną działalność budystów likwidując ich instytucje dobroczynne i przeje-

mując opiekę nad starcami i chorymi. Miało to wykazać, że religia jest za słaba i bez znaczenia, by prowadzić tego rodzaju instytucje, oraz rozbudzić u ludu nieufność do wszystkich poczynań i organizacji religijnych. Buddystom zabroniono również wszelkich kontaktów z zagranicą, a obcym mnichom i mniszkom buddyjskim – swobodnego dotąd odwiedzania Chin. Zakaz ten nie dotyczył innych religii. Rozprawa z buddyzmem stała się dla rządu komunistycznego tym łatwiejsza, że buddyzm, podobnie jak taoizm, nie miał żadnego jakiegoś centralnego ośrodka, lecz lokalne świątynie i klasztory stanowiły samodzielne i niezależne od siebie wspólnoty.

Islam

Podczas panowania dynastii Tang (618–906 po Chr.) chrześcijaństwo, judaizm i islam zaczęły docierać do Chin. Najprężniejszy okazał się islam. Po śmierci Mahometa (632 po Chr.) dotarł on i rozszerzył się na obszarach dzisiejszych północno-zachodnich Chin, znanych także pod nazwą chińskiego Turkiestanu, a zwłaszcza w prowincjach Xinjang, Gausu i Szanghaj. Po islamskich zwycięstwach militarnych rząd chiński zezwolił na głoszenie islamu, a liczne wówczas tureckie plemiona z północno-zachodnich obszarów zostały przez muzułmanów pozyskane dla ich religii. Rozwijający się jedwabnym szlakiem handel ściągał do Chin licznych Persów i Arabów, a z nimi ich wiarę. Inni żeglowali morzem do Kantonu i Ganfu, starego portu zaopatrującego całą okolicę. Stojący jeszcze dzisiaj meczet w Kantonie miał wybudować Saad Bin Waqqas, wuj Mahometa po linii matki, uchodzący za właściwego założyciela islamu w Chinach.

Muzułmanie stali się doskonałymi naśladowcami buddystów w ich skutecznym przeszczepianiu zagranicznej religii do Chin. Jest jednak wątpliwe, czy lud chiński istotnie wchłoniął islam do głównego nurtu swo-

jej kultury. Powody są jasne. Zwolennicy islamu byli zazwyczaj uważani za niższą kategorię ludności, ponieważ w większości należeli do grupy etnicznej Hui, pogardzanej przez panujących i przedstawicieli wyższych sfer wywodzących się z grupy Han. Po drugie islam przeniknął do Chin przeważnie drogą podbojów i agresji, kontakty handlowe stanowiły tu jedynie wyjątek. Po trzecie muzułmanie trzymali się mocno ortodoksyjności swej wiary, strzegąc jej przed wpływami innych religii i trzymając się z dala od wszelkiego rodzaju synkretyzmu. To odizolowanie się niewątpliwie miało przyczyny etniczne i religijne. W różnych okresach poszczególne plemiona usiłowały stworzyć samodzielne państwa. Polityka ta utkwiała głęboko w historii Chin i ich religii.

Pomimo jednak tych różnic wyznawcy islamu w ciągu wieków przejęli pewne elementy filozofii konfucjańskiej, przede wszystkim jej etykę i kosmologię, nie wyrzekając się zresztą, jak wszędzie, świętej wojny w celu obrony swej wiary i sprawiając z tego powodu wiele kłopotów władcom. Doszło również do starcia z władzami komunistycznymi. Powstanie Kazachów (1950–51) zostało jedynie z trudnością stłumione. Komuniści starali się, jak zresztą zawsze i wszędzie, infiltrować szkoły islamskie oraz nakłaniać muzułmanów do wstępowania do partii. Sporadyczne powstania miały miejsce jeszcze w latach 1952 i 1972, kończyły się jednak zawsze tysiącami zabitych i rannych oraz zniszczeniem całych osiedli i wiosek. Aczkolwiek istniały społeczne i ekonomiczne podstawy do rozruchów, to przecież i religia odgrywała w nich wielką rolę. Muzułmanie np. czuli się urażeni, gdy kazano im prowadzić hodowlę trzody chlewnej.

Judaizm

Historia wspólnoty żydowskiej w Chinach jest równie interesująca co krótka, ponieważ ogólna liczba Ży-

dów w tym kraju była względnie mała, a oddziaływanie ich na Chińczyków znikome.

Najwcześniejsze wzmianki o Żydach w Chinach pochodzą z okresu dynastii Tang (618–906). Wiadomo, że przybyli wówczas szlakiem handlowym wzdłuż centralnej Azji. Gdy w XVI i XVII w. pojawili się tu jezuicy misjonarze, miejscowi Żydzi twierdzili, że ich przodkowie przybyli do Chin już w 56 r. po Chr., nie istnieją jednak na to żadne historyczne dowody. Wydaje się, że pierwsi żydowscy osadnicy przybyli z Persji, ponieważ ich mowa nosiła charakterystyczne cechy dialektu perskich Żydów. Język ten spełniał podówczas podobną rolę co później jidysz wśród europejskich Żydów.

Najbardziej znana żydowska gmina w Chinach istniała w Kaifeng, stolicy dynastii Song (960–1219). W 1163 r. wybudowali tu pierwszą swoją synagogę. W okresie panowania mongolskiej dynastii (1280–1367) istniały już gminy żydowskie w Hangzhou i Pekinie. Już w XV w. Żydzi mieli swoich przedstawicieli wśród warstw wykształconych i wyższych urzędników państwowych. Ci ostatni asymilowali się z Chińczykami znacznie szybciej aniżeli później chrześcijanie. Nie dopuszczali jednak do żadnych kompromisów w takich sprawach, jak wielożeństwo, spożywanie wieprzowiny i obrzezanie. O. Matteo Ricci, jezuita, spotkawszy się w 1605 r. z Żydami w Pekinie, dowiedział się ku wielkiemu swemu zdumieniu, że o chrześcijaństwie nic nie wiedzieli.

Już w XVIII w. chińscy Żydzi stracili swoją tożsamość. Nie mieli już żadnych synagog, zapomnieli też całkowicie o prawie Mojżeszowym i jego nakazach. W początkach XX w. przybywający tu z Zachodu Żydzi założyli Towarzystwo Ratowania Żydów w Kaifeng, nie miało ono jednak żadnych sukcesów. Ustalono, że w 1957 r. żyło w Kaifeng jeszcze około 200 Żydów, niektórzy z nich jednak byli już muzułmanami, inni buddystami. Ich judaizm był po prostu traktowany jako narodowość, nie jako religia.

Historia Żydów w nowożytnych Chinach to już odrębny rozdział, część sagi o współczesnym judaizmie i najnowszej jego historii.

Po zakończeniu II wojny światowej niektórzy Żydzi zajmowali jeszcze odpowiedzialne stanowiska w państwie, większość jednak należała do warstw niższych i korzystając z możliwości wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych i Izraela. Gdy więc w 1949 r. komuniści odnieśli w kraju zwycięstwo, nie mieli z judaizmem kłopotów. Ci, którzy pozostali – około 200 – zasymilowali się już całkowicie z Chińczykami.

Reżim komunistyczny a religie

Żadna z przedstawionych religii nie jest dla marksistowskiego rządu chińskiego pożądana, jednak z różnymi odchyleniami są one tolerowane przez reżim wierzący w historyczne zwycięstwo dialektycznego materializmu. W praktyce rząd chiński traktuje je różnie w zależności od grupy wyznaniowej i wydarzeń najnowszej historii. Można tu wyróżnić dwie rozmaite fazy ingerencji państwa w sprawy religii, od marksistowskiej tolerancji poczynając, a na ostrej konfrontacji kończąc.

Lata „dobre“

W latach 1946–66, tzn. do wybuchu rewolucji kulturalnej, rząd chiński podejmował różne akcje mające na celu upozorowanie, że w kraju jest wolność religijna, z pominięciem – rzecz jasna – wszelkiej religijnej aktywności. Taką wolnością darzono przede wszystkim tych, którzy wyrażali gotowość współpracy z czynnikami rządowymi. W tym celu utworzono w latach pięćdziesiątych tzw. Urzędy ds. Wyznań bezpośrednio podległe Radzie Państwa. Każdą z grup religijnych zachęcano do utworzenia własnego związku. I tak w 1953 r. powstało Buddyjskie Zjednoczenie w Chinach, a wkrótce Chrześcijańskie Zjednoczenie Kościołów, a także Islam-

ski Związek w Chinach. Taoizm nie miał swego związku, ponieważ był traktowany przez państwo nie jako religia, lecz zabobon. Nie przeszkodziło to państwu w dalszym ciągu zamykać klasztorów, świątyń i opornych duchownych.

Współpraca z rządem oznaczała w praktyce całkowite podporządkowanie reżimowi, zerwanie wszelkich kontaktów ze światem zewnętrznym oraz przyjęcie „Trzech Autonomii” (zob. „PP” 11/1991 s. 263 i nn.). W ten sposób zniewolono wszystkie oficjalnie uznane grupy wyznaniowe w Chinach do całkowitego podporządkowania się rządowi pozbawiając je równocześnie możliwości działania.

Lata ciężkie

Wraz z początkiem rewolucji kulturalnej zaczęły zanikać wszystkie organizacje religijne i ich działalność, aż doszło do pozornie całkowitego wyplenienia religii w Chinach. Rewolucja kulturalna obrała sobie za cel doszczętne zniszczenie „czterech starych rzeczy” (kultura, myślenie, tradycja, obyczaje). W ramach tej akcji potłuczono wszystkie tablice przodków oraz usunięto z domostw wiejskich pielęgnowane w nich ołtarze, zastępując je podobiznami Mao Tse-tunga. Czerwone flagi zamiast krzyży wieńczyły wieże chrześcijańskich kościołów, świątynie buddyjskie i meczety. Przedmioty kultu i księgi święte zniszczono i spalono. Miejsca pielgrzymkowe zostały zamknięte, a budynki zamieniano na magazyny, teatry i kina. Duchowni wszystkich wyznań byli zmuszani do ciężkiej pracy fizycznej lub zostali po prostu zgładzeni. Ludność natomiast musiała oddawać cześć Mao Tse-tungowi. W całym kraju zaprowadzano nową „liturgię”, polegającą na rannym i wieczornym zbiorowym oddawaniu czci Mao w celu zapewnienia sobie tym quasi-religijnym systemem jego życzliwości i przychylności. Tego rodzaju „nabożeństwa” odbywały się także na placu Tienanmen, gdzie

o wschodzie i zachodzie słońca zbierali się gwardziści, żołnierze, robotnicy zdążając do pracy lub też z niej powracając. W ten sposób maoizm stał się pewnego rodzaju religią zastępczą, propagowaną przez „Czerwoną książeczkę”, plakaty, teatr i pieśni. Przywódca polityczny Chin wyrósł do rangi bóstwa.

Z upadkiem „Bandy Czterech” zarysowała się perspektywa powrotu do lat „dobrych”. Wydawało się, że cierpienia 10 lat, których ofiarą padli rządzący i rządzeni, zawiążą między nimi jakąś nić sympatii i wzajemnego zrozumienia. Tak się jednak nie stało. Okazało się również, że cześć Boga w Chinach bynajmniej nie zanikła. Wyznawcy wszystkich religii zeszli w tym czasie do podziemia i tam spełniali swoje kultowe obowiązki. Tak zresztą dzieje się tam jeszcze dzisiaj. Wierzący dobrze pamiętają owe czasy grozy i lęku o przyszłość i dlatego unikają wszelkich zewnętrznych objawów swoich przekonań.

Opium dla ludu

Niektórzy przedstawiciele Instytutu ds. Religii Światowych przy Chińskiej Akademii Nauk utrzymują zgodnie z ortodoksyjną linią, że religia stanowi opium dla ludu. Ich zasadnicze twierdzenie brzmi: *Każda religia jest zabobonem, ale nie każdy zabobon jest religią.* W praktyce znaczy to, że religia stoi wyżej niż zabobon, ale ateizm wznosi się ponad wszystkimi religiami. Natomiast inni przedstawiciele tego Instytutu wykazują tolerancję wobec religii, wroga wojującego ateizmu.

Po religijnym ucisku rewolucji kulturalnej ludzie zaczęli z wolna powracać do miejsc swego kultu, a nawet do praktyk wróżbiarskich. Znamienne, że dzieci religijnych rodziców (buddyjskich, taoistycznych, katolickich czy protestanckich) licznie powracają do swego dziedzictwa religijnego. Zdumiewa również wielka liczba mężczyzn wykazujących znaczne zainteresowanie problemami religii. Wydaje się również, że niewiele pozo-

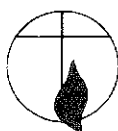
stało w kraju po rewolucji kulturalnej i jej piętnowaniu wierzeń jako objawu „religijnego imperializmu”. Aczkolwiek kraj nadal zalewa marksistowska literatura antyreligijna, ludzie, zwłaszcza młodzi, niewiele się nią interesują, wykazując natomiast sporo sympatii dla religii Zachodu. Kojarzą ją sobie niewątpliwie ze współczesnym światem zachodnim. Zmusza to do nowych przemyśleń. Naiwne spojrzenie na zachodnią religię jako promotorkę obskurantyzmu i niewiedzy, zdaje się, należy do przeszłości. Zachodnia religia występuje coraz częściej jako mocno ugruntowane dziedzictwo, pełne aktualnego znaczenia, dostarczające również takich wzruszeń, jak miłość, przyjaźń.

Czy w Chinach istnieje wolność religijna?

Problemu wolności religijnej nie można traktować w oderwaniu od wolności myślenia, mówienia i organizowania się. Praktyczne zniesienie tego zespołu atrybutów wolności równa się zniesieniu samej wolności, a tak właśnie dzieje się w Chinach. Czy i religia wkroczyła w kolejny ponury zaulek historii Chin? Można się spodziewać, że nie, ale można też żywić pod tym względem jak najgorsze przeczucia. Lata „dobre” nie były znów tak całkowicie dobre, podczas gdy „złe” były naprawdę złe. Nowe ustawodawstwo z 1982 r. wyraźnie mówi o prawach ludzi wierzących (art. 36): *Obywatele Chińskiej Republiki Ludowej cieszą się pełną wolnością religijną. Żaden państwowy urząd, żadna instytucja ani też żaden poszczególny człowiek nie może zmuszać obywatela do wyznawania lub niewyznawania jakiegось religii, nie wolno mu też krzywdzić tych obywateli, którzy wierzą lub nie wierzą. Rząd chroni normalną działalność religijną. Nikomu nie wolno nadużywać religii do działań zakłócających porządek publiczny lub też podważających państwowy system wychowawczy.* Podobne stwierdzenia zawierały konstytucje wszystkich państw komunistycznych, a jak było w rzeczywistości – wiemy.

A przyszłość?

Jak można prognozować przyszłość religii w Chinach? Czy prawdziwa gwarancja wolności religijnej będzie epilogiem studenckich demonstracji na placu Tienanmen? Odpowiedź na to pytanie pozostaje otwarta. Masowe aresztowania, surowe wyroki i natychmiastowe ich wykonanie oraz informacje o poddawaniu studentów i robotników wyrafinowanym torturom wskazywały raczej na cofnięcie się do metod rewolucji kulturalnej. Kiedy ten proces się zakończy? – oto pytanie, które zajmuje wszystkich teologów. Wydarzenia w byłym Związku Radzieckim napawają pewną otuchą, ale w ocenie przyszłości Chin zawsze należy mieć na względzie etniczne, narodowe, tradycyjne i strukturalne różnice pomiędzy obu państwami.



George V. Coyne SJ

Religia i nauka: tradycja i współczesność*

Chociaż powyższy tytuł może sugerować, że autor przypisuje religii tradycjonalizm, zaś nauce – nowo-
czesność, jednakże ma on na celu pokazanie tu czegoś
zupełnie innego. Przedstawimy cztery przykłady z hi-
storii, które wskazują, jak – w ciągu trzech stuleci –
stosunek między religią a nauką ewoluował od sytuacji
konfliktu do całkowitego otwarcia i dialogu. Mamy
nadzieję ukazać przy tym znamioną rolę nauk przy-
rodniczych; przyczyniły się one do powstania modelu
dialogu absolutnie niezbędnego dla wzbogacenia ludz-
kiej kultury – czy to dawnej, czy współczesnej – o rozli-
czne punkty widzenia. Badając rozwój relacji między
nauką i religią możemy brać pod uwagę cztery fakty
historyczne: powstanie nowożytnego ateizmu w XVII
i XVIII w.; XIX-wieczny antyklerykalizm europejski; od-
życie w Kościele zainteresowania współczesną nauką
w pierwszych sześciu dziesięcioleciach XX w.; dzisiejsze
stanowisko Kościoła. Dla każdego z tych okresów od-
powiednio pozycję nauki wobec religii można scharak-
teryzować określeniami: kusicielka, rywalka, nauczy-
cielka bez uprzedzeń, uczestniczka dialogu.

Kuszenie

Jezuita Michael Buckley w swoim studium na temat
źródeł współczesnego ateizmu¹ dochodzi do wniosku,

* *Religione e scienza: tradizione e attualità*, „La Civiltà Cattolica”, z. 3396,
21 XII 1991, ss. 585–592.

¹ M.J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University, New
Haven 1987.

że do upadku wiary religijnej w XVII i XVIII w. doprowadziło usiłowanie przydania jej podstawy rozumowej – niezależnej od preambula fidei – zasadzającej się na argumentach czerpanych z filozofii i nauk przyrodniczych. Religia uległa pokusie oparcia swej racji bytu na rozumowych przesłankach charakterystycznych dla nauk przyrodniczych. Według Buckleya tacy filozofowie, jak Leonardo Lessio i Marin Mersenne, twierdzili, iż istnienie Boga można tak jasno udowodnić za pomocą argumentów filozoficznych, że możliwość rozpatrywania dowodu z doświadczenia wiary jest wtórna, a nawet zbędna.

Owa tendencja racjonalistyczna osiągnęła swój szczyt wraz z przydzieleniem nowożytnej nauce – reprezentowanej przez takie postaci, jak Izaak Newton i René Descartes – roli dostarczycielki podstaw dla religii. Początki nowożytnej nauki sięgają rozwoju metody doświadczalnej w XII i XIII w. W XVII w., przede wszystkim dzięki Galileuszowi, udoskonalono tę metodę i zaczęto stosować matematykę w analizie. Rzeczywisty początek nowożytnej nauki wiąże się z Izaakiem Newtonem. Jakkolwiek „sprawa Galileusza” – jak się ją zazwyczaj nazywa – dostarcza klasycznego przykładu konfrontacji-zderzenia nauki i religii, w rzeczywistości głębsze przyczyny owego zderzenia tkwią w błędnych usiłowaniach, podejmowanych przez takich ludzi jak Newton, posłużenia się nowożytną nauką do ustalenia podstaw wiary religijnej. Z takich właśnie korzeni wyrosła między nauką a religią rozbieżność, która przybrała formę nowożytnego ateizmu.

I tak to nauka uwiodła religię. Pewność, jaką gwarantowała metoda naukowa, zrodziła pragnienie osiągnięcia takiej samej pewności w przypadku podstaw wiary religijnej. Zaś to błędne w założeniu pragnienie doprowadziło do długotrwałego okresu nieporozumień między religią i nauką.

Konflikt

Rozpatrzmy teraz to, co w owym głośnym rozdźwięku, który pojawił się między nauką a religią, można uważać za następny ruch, mianowicie XIX-wieczny antyklerykalizm. Niektóre zdarzenia obrazujące przejawy owego antyklerykalizmu i jego wpływ na rozwój relacji między nauką i religią opisał Sabino Maffeo w tomie przedstawiającym dzieje Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, wydanym ostatnio z okazji setnej rocznicy utworzenia go². Obserwatorium założone przez Leona XIII w 1891 r. powstawało w zdecydowanie antyklerykalnej atmosferze i jednym z głównych motywów uzasadniających powołanie go, a wskazanych przez założyciela, była właśnie walka z antyklerykalizmem. Pierwsze słowa fundacyjnego dokumentu papieskiego jasno wyrażają nieufność dominującą w stosunku naukowców wobec Kościoła: *Aby ściągnąć wzgardę i nienawiść na mistyczną Oblubienicę Chrystusa, która jest prawdziwą światłością, synowie ciemności zwykli obrzucać ją oszczerstwami wobec nieoświeconych i nazywać ją przyjaciółką obskurantyzmu, ostoją ignorancji, wrogiem nauki oraz rozwoju, odwracając istotę i znaczenie pojęć i rzeczy*³.

Papież z mocą przeciwstawia tym oskarżeniom działania podejmowane przez Kościół: *Ale to, co Kościół uczynił i czego nauczył ludzi od swych początków, wystarczy, by odeprzeć i zniweczyć beczelność tak haniebnego kłamstwa. Właśnie Kościół, oprócz wiedzy rzeczy boskich, w której jest niezrównanym mistrzem, za pośrednictwem swoich Doktorów uprawiał i naświeślał ową istotną dziedzinę filozofowania zajmującą się naukowymi podstawami wiedzy – wyjaśniając jej podstawy, dostarczając kryteriów ścisłych badań i uporządkowanej pre-*

² S. Maffeo, *Nove Papi Una Missione. Cento anni della Specola Vaticana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991; zob. szczególnie s. 13–15 i 47–50.

³ Tamże, motu proprio *Ut Mysticam*, s. 221.

zentacji ich rezultatów, zgłębiając możliwości umysłu, badając ludzkie życie i obyczaje – tak iż nietatwo jest dodać coś wartego wzmianki na ten temat, zaś odbieganie od tego jest niebezpieczne.

Wreszcie, w zakończeniu dokumentu, papież stwierdza: (...) *podejmując to dzieło troszczymy się nie tylko o poczynienie postępów w najszlachetniejszej z nauk, która bardziej niż jakakolwiek dyscyplina człowiecza wznosi myśl ku kontemplacji rzeczy niebieskich, ale na pierwszym miejscu stawiamy to, co od początków Naszego Pontyfikatu staramy się podawać słowami, pismami i czynami, nieodmiennie to przedkładając przy każdej sposobności: to jest, aby dla wszystkich było oczywiste, że Kościół i jego Pasterze nie przeciwstawiają się prawdziwej i rzetelnej nauce – czy to ludzkiej, czy boskiej – lecz że ją przygarniają, zachęcają do niej i ją popierają z całym możliwym zaangażowaniem. Jakkolwiek okoliczności historyczne nie sprzyjały klimatowi stosownemu do dialogu religii i nauki, założenie Obserwatorium Watykańskiego poświadczyło, że istnieje skuteczne narzędzie dialogu.*

Otwarcie na naukę

Przez wzgląd na cel tego tekstu i z upodobania do zwięzłości chcemy – analizując rosnące otwarcie Kościoła na naukę w ciągu pierwszych sześćdziesięciu lat XX w. – odwołać się zasadniczo do Piusa XII. Ten człowiek o rozległej kulturze od młodości był wprowadzany w uroki astronomii przez o. Giuseppe Laia, oratorianina, który w Obserwatorium Watykańskim był od 1890 do 1921 r. astronomem odpowiedzialnym za realizację międzynarodowego programu Mapy Nieba. Papież, dobrze znający podstawy astronomii, często miał okazję dyskutować na temat badań astronomicznych z o. Danielem O’Connellem, dyrektorem Obserwatorium Watykańskiego. Rozmowy Piusa XII o astronomii i kosmologii streścił P.J. McLaughlin⁴. Wy-

nika z nich jasno, że sposób, w jaki papież pojmował wyniki badań naukowych dotyczących początków wszechświata, skłaniał go do upatrywania w wynikach badań naukowych racjonalnego potwierdzenia doktryny o stworzeniu zawartej w Piśmie Świętym. Ta tendencja ujawniła się po raz pierwszy w przemówieniu „Un’ora”⁴, które wygłosił 22 XI 1951 r. w Papieskiej Akademii Nauk. Papież mówił o rezultatach badań naukowych, z których – jak sądził – wynikało, że można uzyskać argumenty na rzecz istnienia Boga Stwórcy. Już wówczas przemówienie to wywołało negatywne komentarze⁵.

Był to początek okresu znacznych trudności. Rzeczywiście tylko dzięki delikatnym ale stanowczym interwencjom ówczesnego przewodniczącego Papieskiej Akademii Nauk, ks. Georges’a Lemaître’a (ojca teorii pierwotnego atomu, która poprzedzała teorię Wielkiego Wybuchu), oraz Daniela O’Connella, jezuitę, udało się odwieść papieża od podążania drogą, która mogłaby wielce zaszkodzić stosunkom Kościoła z uczonymi⁶.

Swoisty problem tkwił w tym, że papież skłaniał się ku utożsamieniu osobliwości początkowej zakładanej przez modele kosmologiczne proponowane w teorii Wielkiego Wybuchu – osobliwości charakteryzującej się gęstością, ogromną temperaturą i ciśnieniem materii, co do której to osobliwości przypuszczano, że miała miejsce 1–10 mld lat temu – z aktem stwórczym Boga. I tak papież mówił: *Prawdziwie wydaje się, iż współczesnej nauce, sięgającej miliony lat wstecz, udało się być świadkiem owego początkowego „Fiat lux”, kiedy to wraz z materią wytrysnęło z nicości morze światła i promieniowania (...) Nauka też (...) podobnie jak przewidziała kres tych wy-*

⁴ P.J. McLaughlin, *The Church and Modern Science*, Philosophical Library, New York 1957; zob. szczególnie s. 183–206.

⁵ Zob. AAS, 44/1952, s. 31–43.

⁶ Zob. np. G. Gamov, *The Role of Turbulence in the Evolution of the Universe*, „The Physical Review”, 15 IV 1952; E.L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science*, Longmans, London 1956.

⁷ Zob. J. Turek, *Georges Lemaître and the Pontifical Academy of Sciences*, „Vatican Observatory Publications”, nr 2, s. 167 i szczególnie s. 170–172.

darzeń, określiła również ich początek, sytuując je w czasie około 5 mld lat temu, potwierdzając konkretnymi właściwymi doświadczeniom fizycznym przypadkowość wszechświata i słuszność wniosku, że mniej więcej w tamtym czasie kosmos wyszedł z ręki Stwórcy⁸.

Takie stanowisko papieża postawiło Lemaître'a w trudnej sytuacji. Jakkolwiek był on znanym kosmologiem, był również księdzem katolickim, a ponieważ w tamtym czasie jego teoria pierwotnego atomu nie miała solidnej podstawy naukowej, stanowisko papieża narażało go na krytykę, że w rzeczywistości wykoncypował tę teorię celem wykazania zgodności nauki z religijną koncepcją stworzenia. Faktycznie rozstrzygający dowód na rzecz teorii Wielkiego Wybuchu pojawił się dopiero w 1965 r. wraz z odkryciem kosmicznego promieniowania resztkowego. Lemaître obstawał przy zdaniu, że hipotezy pierwotnego atomu czy Wielkiego Wybuchu mają wartość jedynie na poziomie fizyki jako nauki, zaś rozważania o charakterze teologicznym nie mają z nimi nic wspólnego⁹.

Konflikt pomiędzy dwoma odmiennymi punktami widzenia ujawnił się w szczególnie sposób podczas przygotowywania przemówienia, które papież miał wygłosić z okazji VIII Zgromadzenia Ogólnego Międzynarodowej Unii Astronomicznej. Miała się ona zebrać w Rzymie we wrześniu 1952 r. Lemaître w drodze z Louvain do Capetown, dokąd udawał się, by uczestniczyć w kongresie, zatrzymał się w Rzymie, aby skonsultować przemówienie papieża z o. O'Connellem i Kardynałem Sekretarzem Stanu. Misja powiodła się całkowicie, gdyż papież w przemówieniu, które wygłosił 7 IX 1952 r., mimo że przytaczał liczne przykłady szczególnego rozwoju astrofizyki w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat, nie poczynił żadnych odniesień do wyników badań kosmologicznych czy do Wielkiego Wybuchu. Także później Pius XII unikał przypisywania teorii Wielkiego Wybuchu implikacji filozoficznych czy religijnych.

Kuszenie, konflikt, otwarcie

To, co zostało powiedziane na temat owych trzech badanych okresów w historii, możemy streścić w trzech punktach. Po pierwsze początki współczesnego ateizmu z XVII i XVIII w. pozostawiły jako spuściznę po sobie wewnątrzkościelną tendencję do wiązania badań naukowych z ateizmem. Jeszcze do niedawna np. cała sfera formalna dialogu między Kościołem a światem nauki pozostawała w gestii Sekretariatu ds. Niewierzących (dziś Papieska Komisja ds. Dialogu w Niewierzących). Obecnie zajmuje się tym głównie Papieska Komisja ds. Kultury, utworzona w 1982 r. Po drugie w okresie zakładania Obserwatorium Watykańskiego Kościół prezentował nader triumfalistyczną mentalność oraz zajmował pozycję oblężonej twierdzy. Naszym zdaniem ta mentalność, którą moglibyśmy nazwać apologetyczną, niezupełnie zanikła. Po trzecie, gdy Kościół zyskał świadomość wielkiego postępu w badaniach naukowych w ciągu pierwszych sześćdziesięciu lat obecnego stulecia, nieco nazbyt pospieszenie zapragnął wykorzystać je do własnych celów. W ostatnich latach Stolica Święta zaprezentowała nową postawę, różniącą się od pozycji, jaką zajmowała we wszystkich trzech przedstawionych tu okresach.

Uczestnictwo w dialogu

Spośród różnych dokumentów, w których przejawia się nowe stanowisko Stolicy Świętej względem relacji między nauką i wiarą, szczególnie ważne są trzy orędzia Jana Pawła II: przemówienie z 10 XI 1979 r. wygłoszone na posiedzeniu Papieskiej Akademii Nauk z okazji setnej rocznicy urodzin Alberta Einsteina¹⁰; prze-

⁸ AAS, nr 44/1952, s. 41 nn.

⁹ G. Lemaître, *The Principal Atom Hypothesis and the Problem of Clusters of Galaxies*, w: *La Structure et l'Evolution de l'Univers*, XI Conseil de Physique Solvay, Bruxelles 1958, s. 7.

¹⁰ AAS, nr 51/1979, s. 1461–1468.

mówienie z 28 X 1986 r. z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk¹¹; list do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, opublikowany w 1988 r. jako wstęp do „Dokumentów“ z kongresu zorganizowanego przez Obserwatorium Watykańskie celem upamiętnienia 300-lecia „Philosophiae naturalis principia mathematica“ Newtona¹².

Opinia publiczna w reakcji na pierwsze i drugie przemówienie zwróciła uwagę na stwierdzenia dotyczące kontrowersji ptolemeuszowo-kopernikańskiej z XVII w., a szczególnie roli, jaką odegrał w niej Galileusz. Stwierdzenia te z pewnością oznaczały początek nowego otwarcia Kościoła na świat nauki. Papież uznał błąd ludzi Kościoła w stosunku do Galileusza i przeprosił za niego. Wezwał ponadto to ponownego, spokojnego i pogłębionego zbadania wydarzeń tamtej epoki. Oto główne zadania do zrealizowania: (...) *spodziewam się, że teologowie, naukowcy i historycy, ożywiani duchem szczerej współpracy, gruntownie przebadają przypadek Galileusza i uczciwie uznając krzywdy, niezależnie od tego, przez kogo były wyrządzone, porzucą nieufność, która w związku z tą kwestią istnieje jeszcze w wielu umysłach, na rzecz owocnej zgody nauki i wiary, Kościoła i świata. W całej rozciągłości popieram to zadanie, które będzie respektowało tak prawdę wiary jak i nauki, i otworzy drzwi do przyszłej współpracy*¹³. W wyniku tego wezwania w 1981 r. powołano Papieską Komisję do Sprawy Galileusza, która miała zadośćuczynić życzeniom papieża. Zbliżając się do 10-lecia pracy oczekuje ona jeszcze na ocenę swej działalności. Nie uważamy jednak, że będzie przedwczesne przedstawienie tutaj dwóch kwestii: przesadnej uwagi poświęconej Galileuszowi w wypowiedzi papieża i czasu, w jakim utworzono Papieską Komisję.

Naszym zdaniem zbyt duże znaczenie nadano wypowiedzi papieża dotyczącej Galileusza. Gdy się czyta trzy cytowane tu dokumenty papieskie, staje się jasne, że poruszają one wiele problemów niewątpliwie bar-

dziej znaczących i ważniejszych niż ponowne rozpatrywanie sprawy Galileusza; ale o tym powiemy później. Wezwanie papieża odnoszące się do sprawy Galileusza zostało ogłoszone w 1979 r. Papieską Komisję powołano w 1981 r. W ciągu tych dwóch lat oczekiwania ludzi dotyczące możliwych decyzji nieustannie rosły, zaś prasa puszczając wodze fantazji tak dalece, że mówiło się z jednej strony o nowym procesie Galileusza, z drugiej – wręcz o jego kanonizacji¹⁴. Kiedy wreszcie ogłoszono utworzenie Komisji, stało się jasne, że nie zamierza się urzeczywistnić ani pierwszej, ani drugiej z tych możliwości. Było już jednak za późno. Próżnię wypełniły bowiem w swoisty sposób ludzkie oczekiwania. Komisja utraciła rację bytu ze względu na to, że – jakkolwiek byłby wynik jej pracy – dokonując wyboru zawiodłaby oczekiwania jednych lub drugich. Można to postrzegać jako porażkę, ale nie można mówić o wielkiej szkodzie, jeśli umie się dostrzec w przesłaniach papieskich, oprócz nowego stosunku do sprawy Galileusza, także nowości, o których mówiliśmy wyżej.

Dawniejsze stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec relacji między nauką a religią, opisane wyżej jako trzy charakterystyczne okresy w dziejach, można odpowiednio określić mówiąc: nauka jest ateistyczna i stanowi pokusę dla religii; obie się zwalczają; Kościół uświadamia sobie rolę nauki, ale jego stanowisko cechuje nadal pewien racjonalizm. Jest to swoiste, z założenia schematyczne określenie, nie uwzględniające niuansów właściwych wszelkiej rzeczywistości historycznej. Jeśli chodzi o relacje między nauką i wiarą, nowość stwierdzeń Jana Pawła II polega na przyjęciu stanowiska odmiennego niż wszystkie wyżej wyszczególnione. Potwierdza-

¹¹ AAS, nr 79/1987, s. 871–881.

¹² S. Maffeo, dz. cyt., s. 226.

¹³ AAS, nr 71/1979, s. 1462 nn.

¹⁴ L. Cramberg, *A New Trial for Galileo*, „Physics Today”, New York nr 34/1981, czerwiec, s. 11; *Why bother to rehabilitate Galileo*, „Nature”, London, nr 287/1980, s. 767.

ją to wymienione dokumenty, zaś szczególnie trzeci, tj. przesłanie z okazji 300-lecia dzieła Newtona.

Jan Paweł II mówi w nim jasno, że nauka nie może być stosowana w uproszczony sposób jako racjonalna podstawa wiary religijnej ani też uważana za ateistyczną ze swej natury czy pozostającą w sprzeczności z wiarą w Boga: *Chrześcijaństwo zawiera w sobie wystarczające racje usprawiedliwiające i nie zamierza tworzyć własnej apologii budowanej głównie na nauce. Nauka musi świadczyć sama o sobie. O ile religia i nauka mogą i muszą wspomagać się wzajemnie jako różne wymiary tej samej kultury ludzkiej, o tyle żadna z nich nie powinna pretendować do stanowienia niezbędnej przesłanki dla drugiej. Istnieje dziś bezprecedensowa sposobność do ustanowienia takiej wzajemnej relacji, w której każda z dyscyplin zachowa swoją integralność pozostając zarazem całkowicie otwarta na odkrycia i intuicje drugiej. Papież twierdzi ponadto: Nauka najlepiej rozwija się wtedy, gdy jej idee i konkluzje są włączone w szeroko pojętą kulturę ludzką i w jej dążenie do odkrycia sensu i ostatecznej wartości rzeczywistości (...) Naukowcy mogą zresztą sami dostrzec, że ich odkrycia nigdy nie zastąpią wiedzy dotyczącej prawd ostatecznych. Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z bałwochwaltwa i fałszywych absolutów. Jedna drugiej może pomagać w szerszym widzeniu świata, świata, w którym obie mogą się rozwijać.*

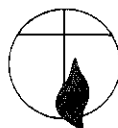
Trudno sobie wyobrazić sformułowania bardziej odległe od akcentów polemicznych, jakimi posługiwał się Leon XIII ustosunkowując się do skutków XVII- i XVIII-wiecznego antyklerykalizmu, niż słowa Jana Pawła II: *Zachęcając do otwarcia między Kościołem a światem naukowców, nie proponujemy jedności treści teologii i nauki innej niż ta, która istnieje w granicach danej nauki czy prawdziwej i właściwej teologii. Wraz z rozwojem dialogu i wspólnych poszukiwań pojawi się postęp we wzajemnym rozumieniu i stopniowe otwarcie na wspólne korzyści, które następnie staną się podstawą badań*

i dyskusji. Zupełnie nowym elementem w stanowisku papieża jest niepewność, dokąd zaprowadzi dialog nauki i religii. W odróżnieniu od tendencji, jakie pojawiły się podczas pontyfikatu Piusa XII, Jan Paweł II daje dziś wyraz wielkiej ostrożności Kościoła w określaniu jego udziału w dialogu: *Przyszłość pokaże, jaką formę przybierze dialog.*

Uważamy, że należy to uznać za zupełnie nowy i ważny aspekt w stanowisku dzisiejszego Kościoła wobec nauki. Ta nowa postawa modyfikuje dawniejsze oskarżenia odnośnie do ateizmu oraz polemiczne zwalczanie nauki; jest osiągnięciem świadomości, ale także oczekiwaniem.

Wydaje się, że odpowiednim podsumowaniem będzie powtórzenie papieskiego pytania: *Czy nauka także odniesie korzyści z tego spotkania?* Naszym zdaniem postawienie tego pytania jest wyrazem dużej odwagi i otwartości umysłu. Nie wydaje się, by można było dać jednoznaczną odpowiedź. Istotnie, trudno powiedzieć, co może zyskać nauka jako taka, tj. w tym, co stanowi specyfikę wiedzy. Orędzie papieskie zawiera przekonanie, że dialog pomoże naukowcom zdać sobie sprawę z tego, iż odkrycia naukowe nie mogą zastąpić wiedzy prawd ostatecznych. Jednakże w jaki sposób odkrycia naukowe przyczyniają się, wspólnie z filozofią i teologią, do poznawania prawd ostatecznych? Jest to pytanie poważne i otwarte. Zaś stanowisko Stolicy Apostolskiej wyraźnie zachęca do podjęcia wspólnych poszukiwań.

thum. Maria Magdalena Matusiak



Patrick Verspieren SJ

Eutanazja – otwarte drzwi?*

Przywoływanie niektórych tematów wywołuje znużenie, a ciągle powracanie do nich sprawia wrażenie jałowego powtarzania. Z pewnością dzieje się tak w przypadku eutanazji. Jednakże ostatnie wydarzenia zasługują na uwagę, zaś ich analiza umożliwi odnowienie refleksji w tej dziedzinie.

Tekst Parlamentu Europejskiego

Pod koniec kwietnia 1991 r. Parlament Europejski obradował nad propozycją rezolucji w sprawie terapii paliatywnej¹ i eutanazji. Zazwyczaj tego typu kwestie są przedstawiane Radzie Europy, która jest prawnie za nie odpowiedzialna ze względu na swoją misję czuwania nad poszanowaniem Praw Człowieka. Tymczasem w 1989 r. Parlament Europejski przyjął wniosek pozostający w kompetencji Ministerstwa Zdrowia; miał on nakłaniać państwa wchodzące w skład EWG do rozwijania terapii paliatywnej oraz do tego, co we Francji nazywa się towarzyszeniem umierającym pacjentom. W tym celu należało zredagować rezolucję. Zadanie to powierzono komisji o szerokim zakresie działania (w dziedzinie środowiska, opieki zdrowotnej, opieki nad konsumentem). Chcąc mieć kompetentny raport w tej kwestii komisja zwróciła się do lekarza, prof. Leona

* *L'euthanasie: une porte ouverte?* „Etudes”, styczeń 1992, ss. 63–74; autor artykułu jest kierownikiem Katedry Etyki Biomedycznej w Centre Sèvres w Paryżu. W tekście tłumaczenia zrezygnowano z niektórych przypisów odwołujących się do źródeł francuskich i pozostających bez większego znaczenia dla zasadniczego toku odautorskiego wywodu. Większość z nich została opublikowana na łamach „Etudes”.

Schwartzenberga. Zredagował on projekt raportu znacznie wykraczający poza ramy powierzanej mu misji.

Po ujawnieniu² tekst ten przyniósł także inne niespodzianki. Jego autor uznaje, że w niektórych przypadkach lekarz może podjąć pewne działania wobec chorego, których skutkiem będzie *przerwanie jego życia*. Prof. Schwartzberg, chociaż był znany ze swego pozytywnego stanowiska wobec eutanazji, zawsze jednak sprzeciwiał się jej legalizacji³. Czyżby zaprzeczał teraz swym uprzednim deklaracjom? Jakkolwiek jest to paradoksalne, wydaje się jednak że nie. Najprawdopodobniej jako sprawozdawca nie uchwycił on różnicy pomiędzy wypowiedzią osoby prywatnej, znanej ponadto ze swej postawy kontestującej wszelkie autorytety, a oficjalnymi zobowiązaniami instytucji publicznej cieszącej się pewnym szacunkiem.

Najbardziej zadziwiający jest jednak fakt, że komisja odpowiedzialna za zbadanie projektu raportu potwierdziła go w głównych zarysach, a nawet zradycalizowała jego treść. Według tekstu przy *nieskuteczności terapii paliatywnej*, gdy chory *prosi, w sposób nagły i ciągły, aby położyć kres jego życiu, które straciło dla niego całą godność (...) prośba ta powinna zostać spełniona*. Główny przywoływany tu argument opiera się na stwierdzeniu, że pewne rodzaje istnienia nie są już ludzkie. Tekst próbuje tego dowieść w dwóch etapach. *Fundamentem życia istoty ludzkiej jest godność i duchowość*, zaś chorego może *doprowadzić do odarcia z wszelkiej godności*. Wniosek z tego taki, że w pewnych przypadkach dążenie do śmierci *nie jest negacją życia* i że położenie kresu egzystencji nie jest *zagrożeniem szacunku dla życia ludz-*

¹ Paliatywny – przynoszący okresową ulgę, ale nie usuwający bezpowrotnie choroby. Odnośnie do definicji i natury terapii paliatywnej zob. M. Abiven, *Accompagner la mort*, „Etudes”, listopad 1986, s. 465–477.

² Zgodnie ze zwyczajami Parlamentu Europejskiego propozycja rezolucji nie została oficjalnie podana do wiadomości opinii publicznej. Mimo to była znana i w końcu została opublikowana w „La Documentation catholique”, nr 2034, 1–15 IX 1991, s. 791–793.

³ L. Schwartzberg, *Requiem pour la vie*, Le Pré aux Clercs 1985, s. 244.

kiego; krótko i jasno mówiąc – stwierdza się, że w tych przypadkach zadawanie śmierci nie jest ludobójstwem⁴.

Jeśli chodzi o przyszłość propozycji zawartych w rezolucji, w chwili gdy piszę te strony, nie jest ona nikomu znana. Żywe reakcje, jakie tekst wywołał w maju i czerwcu 1991 r.⁵, pojawiły się znowu na posiedzeniu plenarnym. Obradująca komisja zorganizowała 7 listopada dzień przesłuchań stron. Oczekuje się nowego tekstu. Komisja prawna zaznaczyła, że uznanie eutanazji stwarza problemy w większym stopniu prawne niż dotyczące służby zdrowia; domaga się więc ona obrad w celu *wnikliwego zbadania* tej kwestii. Nie wiadomo jednak, czy do nich dojdzie.

Holenderska ankieta

Inne wydarzenie, jak dotąd, spowodowało we Francji o wiele słabsze reakcje, nie znaczy to jednak, że nie wywołało oddźwięku. Od wielu lat Holandia wykazywała tolerancję wobec tego, co się określa mianem eutanazji, tzn. wobec śmierci spowodowanej NA USILNĄ PROŚBĘ CHOREGO. W sierpniu 1985 r. oficjalna komisja zażądała niekaralności eutanazji pod warunkiem zachowania pewnych wymagań. W 1987 r. rządząca większość zaproponowała dopuszczenie praktykowania eutanazji *w przypadku wyższej konieczności*; nie doszło jednak do debaty z powodu zmiany większości parlamentarnej. Tymczasem doszło do porozumienia między władzami sądowymi a środowiskiem lekarskim w kwestii zaniechania wszelkiego ścigania przypadków, w których lekarz po konsultacji z innym lekarzem spowodowałby śmierć nieuleczalnie chorego (którego sytuację oceniałby jako nie do zniesienia), gdy ten w sposób wolny i z własnej inicjatywy by o to prosił. Jednak nie wiadomo wtedy dokładnie, jak postępują lekarze holenderscy⁶. Obecnie dysponujemy dosyć ścisłymi danymi na ten temat. Oto nowy element, który z pewnością wzbudził rozliczne komentarze. W styczniu 1990 r.

powołano komisję, która miała przedstawić sprawę rządowi. Przeprowadziła ona ankietę na szczeblu krajowym na temat decyzji lekarskich dotyczących końca życia. Badania te prowadzono przez rok w sposób odpowiedzialny, przy użyciu znacznych środków. Ich rezultaty opublikowano w języku niderlandzkim, zaś dosyć obszerne sprawozdanie ukazało się po angielsku⁷.

Według tego tekstu liczba dokonywanych eutanazji co prawda nie jest tak wielka, jak o tym potocznie mówiono, jednak nie może być lekceważona. Ankieta przeprowadzona z tak wielką powagą okazuje się bardzo trudna do zinterpretowania. Główny problem polega na tym, że decyzje podjęte przez lekarzy W CELU PRZYSPIESZENIA ŚMIERCI mogą być traktowane jako działania terapeutyczne. Krytyczna lektura angielskiego artykułu sugeruje przyjęcie jako prawdopodobnej liczby zgonów świadomie spowodowanych (oraz samobójstw z towarzyszeniem) w granicach od 3500 do 6000. Liczba 6000 odpowiadałaby 6% śmierci spodziewanych⁸. Czy liczby te są proporcjonalnie wyższe niż w innych krajach europejskich? Nie można tego stwierdzić z powodu braku danych. Jednak istoty rzeczy należy szukać nie tutaj, ale raczej we wnioskach, jakie zostaną wyciągnięte z tej ankiety. Ujęcie w liczbach kontestowanej praktyki w całej jej rozległości pozwala położyć

⁴ Tego typu stwierdzenia, jednoznacznie sprzeczne, nie są zrozumiałe bez odniesienia się do pism L. Schwartzenberga. Najbardziej nieznośny w śmierci jest dla niego jej konieczny charakter. Wolne decydowanie o położeniu kresu własnej egzystencji polega według niego na odejściu, zanim to fatalne wydarzenie narzuci się człowiekowi; nie jest to zatem umieranie, ale życie (zob. dz. cyt., s. 242–243), jest to nawet „wzniesienie się ponad własną kondycję” i przejście do pewnej formy nieśmiertelności (s. 263).

⁵ Główne deklaracje francuskie można znaleźć w „La Documentation catholique”, nr 2034, 1–15 IX 1991, s. 793–796.

⁶ Powyższe informacje są zaczerpnięte z: M.A.M. de Wachter, *L'euthanasie active aux Pays-Bas*, JAMA (wyd. francuskie), 15 III 1990, s. 355–360.

⁷ P.J. van der Maas i in., *Euthanasia and other medical decisions concerning the end of life*, „The Lancet”, 14 IX 1991, s. 669–674.

⁸ Tzn. takich, które nie wydarzają się w sposób nieoczekiwany, jak np. w wypadku samochodowym lub nagłym zawałcie serca.

kres wszelkim niekontrolowanym pogłoskom. Ale również może się przyczynić do postrzegania owej praktyki jako zwyczajowej i odtąd już nieuniknionej, jeśli nie „normalnej”. Co więcej – „naukowość” tej ankiety może zbyt szybko doprowadzić do stwierdzenia racjonalności badanej przez nią praktyki.

Nie można wykluczyć, że właśnie tę drogę obrała wspomniana komisja. W każdym razie, według uzyskanych informacji, sobie przypisała wcześniejszą umowę o zaniechaniu wszelkiego ścigania lekarzy, którzy praktykowaliby eutanazję w określonych warunkach⁹. Tymczasem rząd holenderski, jak się wydaje, ulega tego typu postulatom.

Niezbędne uściślenia

Te dwa wydarzenia skłaniają do zastanowienia, a przedtem do przedstawienia pewnych nieporozumień terminologicznych i uprzedzeń, które uniemożliwiają wszelką refleksję.

We Francji (i w innych krajach francuskojęzycznych) termin „eutanazja” wciąż jeszcze jest używany w różnych znaczeniach. Niektórzy określają w ten sposób zastosowanie silnych środków przeciwbólowych lub decyzję o przerwaniu czy niepodjęciu terapii, niezależnie od jej celu i przewidywanych skutków dotyczących długości życia chorego. W tym przypadku termin ten odnosiłby się do wszystkich decyzji ukierunkowanych inaczej niż wysiłki służące możliwie maksymalnemu przedłużaniu życia. Pod koniec życia w grę wchodziłby jedynie wybór pomiędzy „terapeutyczną zawziętością” a eutanazją. Można by zaakceptować tę terminologię, gdyby nie fakt, że od prawie stulecia przeważa rozumienie eutanazji jako decyzji, której konsekwencje prowadzą do położenia kresu życiu chorego. W dziedzinie tak złożonej jak etyka opieki nad chorymi w końcowej fazie życia konieczne jest osiągnięcie możliwie jak największej jasności, a zatem zdecydowanie się

na nadanie eutanazji jednoznacznego sensu, i to sensu dominującego: WSZELKIE ZACHOWANIA MAJĄCE NA CELU SPOWODOWANIE ŚMIERCI OSOBY, ABY OSZCZĘDZIĆ JEJ W TEN SPOSÓB CIERPIEŃ. Dodajmy – w odróżnieniu od Holendrów – niezależnie od tego, czy osoba ta prosi o to, czy nie⁹.

Nawet przy takiej definicji eutanazji posługiwanie się tym terminem w pewnych przypadkach granicznych wciąż jest niezmiernie trudne. Konieczna jest wnikliwa analiza wszystkich gestów i intencji, aby rozróżnić, czy to, co zrobiono, przynależy do sfery leczenia, czy służy przyspieszeniu śmierci. Nie ma w tym nic dziwnego, bowiem tak się dzieje we wszystkich dziedzinach ludzkiej aktywności.

Ze względu na złożoność rzeczywistości i niejasności terminologiczne, być może celowo utrzymywane, wielu ludzi we Francji jest przekonanych, że wszelkie formy sprzeciwu wobec eutanazji są przejawem braku zainteresowania cierpieniem chorych w końcowej fazie ich życia. Takie przekonanie częściowo wyjaśnia, dlaczego walka o akceptację eutanazji jest często interpretowana a priori jako wyraz humanitaryzmu.

Aby nie przedłużać tego artykułu, zakładam, że czytelnicy znają i akceptują postęp w terapii bólu, jaki w ciągu ostatnich 25 lat dokonał się w medycynie, oraz fakt, że jest dziś możliwe ulżenie cierpieniom fizycznym większości chorych w końcowej fazie życia, podobnie jak to, że wielość istniejących terapii w pełni uzasadnia zaniechanie niepotrzebnych lub nieproporcjonalnych działań medycznych. Można uznać, że tego typu decy-

⁹ Ankieta wykazała, że w około 1/3 przypadków lekarze działają bez oczywistej prośby pacjenta, a więc niezgodnie z ustaleniami. Dokumenty, którymi dysponujemy, nie pozwalają na stwierdzenie, czy komisja zatwierdziła ten stan rzeczy.

¹⁰ Proponowana definicja jest obecnie akceptowana przez większość prawników i moralistów. Należy jednak rozróżnić eutanazję chcianą, wykonaną na prośbę osoby cierpiącej, od tej praktykowanej bez wiedzy lub nawet wbrew woli pacjenta.

zje tworzą integralną część opieki należytej chorym¹¹. Pomiędzy eutanazją rozumianą zgodnie z podaną definicją a „terapeutyczną zawziętością” dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek można mówić o istnieniu innego wyjścia, łączącego szacunek dla ludzkiego życia z troską o zaspokojenie potrzeb i prośb osób zbliżających się do śmierci. Z pewnością nie jest możliwe całkowite zlikwidowanie cierpienia, jednakże wiele można zrobić w dziedzinie terapii bólu i wspierania obłożnie chorych.

Deklaracje i fakty

Pomimo to znaczna część społeczeństwa życzy sobie, aby przynajmniej w pewnych sytuacjach lekarze byli uprawnieni do zadawania śmierci¹². To żądanie nie oznacza, że osoby, które je formułują, są w konsekwencji zdecydowane domagać się eutanazji. Wydaje się, że poszukują one pewnej formy „ubezpieczenia”; pragną, aby uchylono „drzwi wyjściowe”, na wypadek gdyby koniec życia wydawał się zbyt boleśnie doświadczający lub naznaczony nieudolnościami, które – jak sądzą obecnie – zdeformowałyby zbyt ich własny obraz, jaki chcą po sobie pozostawić¹³. „Drzwi wyjściowe” – do tego właśnie odwołują się stowarzyszenia podejmujące działania w tej mierze. Ich programowe hasło „Exit” jasno stawia sprawę. To, czego się domagają, to otwarcie tych „drzwi”, nic więcej. Pragną, aby korzystała z nich niewielka liczba pacjentów, wyłącznie tych, którzy o to osobiście poproszą...

Jednak francuska rzeczywistość w niewielkim stopniu odpowiada temu życzeniu. Eutanazja jest praktykowana w formie ukrytej; bardzo rzadko na prośbę pacjenta, najczęściej na skutek żądania rodziny, personelu medycznego lub decyzji samych lekarzy. Niekiedy dokonuje się jej w dramatycznych okolicznościach. Zdarza się, że zespoły medyczne są przeciążone, pozostają pod presją licznych i powtarzających się trudnych doświadczeń i nie otrzymują odpowiedniego wsparcia. Ad-

ministracja szpitali i kierownictwo służby medycznej ponoszą znaczną część odpowiedzialności za tego typu sytuacje, szkodliwe nie tylko dla chorych, ale także dla leczących. Na szczęście są one dosyć rzadkie. Trudność stanowi jednak PRZETRWANIE CZASU POPRZEDZAJĄCEGO ŚMIERĆ, w sytuacji gdy nie ma już możliwości DZIAŁANIA. W przypadkach chorób ciężkich, jak długo trwa aktywna terapia, zapomina się o teraźniejszości na korzyść przyszłości, której każą z nadzieją oczekiwać działania medyczne. Niekiedy jednak jest to ze szkodą dla pacjenta. Bowiem gdy się okazuje, że „nic już nie da się zrobić” w walce z chorobą, często pojawia się zawód. Narzuca się to nieuniknione, tak długo odsuwane, na które się nie przygotowano. Ogarnia teraźniejszość i – wydaje się – pozbawia ją wszelkiego sensu. Na co czekać? „To nie może tak trwać.” – „Doktorze, niech pan coś zrobi.” Niekiedy lekarz reaguje pozytywnie na takie żądania albo działa z własnej inicjatywy. Daleko więc tu do perspektywy prośby o śmierć sformułowanej przez samego pacjenta, uchodzącej za przejaw osobistej woli.

W licznych oświadczeniach wypowiedzianych z coraz większą mocą przywołuje się wolność osobistą. Fakty jednak mówią o czymś zupełnie innym.

Żądanie śmierci aktem wolności?

Prawdą jest, że analiza faktów nie pozwala odpowiedzieć na pytanie prawne: Czy nasze społeczeństwo mogłoby zaakceptować eutanazję w szczególnie drastycznych sytuacjach, GDY CHORY SAM O NIĄ PROSI? To

Zagadnienie to jest szeroko omawiane w *Respecter l'homme proche de sa mort*, deklaracji Stałej Rady przy Konferencji Episkopatu Francji, z 23 IX 1991 r.

¹² Walczy o to Stowarzyszenie na rzecz Prawa do Godnej Śmierci (ADMD). Artykuł traktujący o tym Stowarzyszeniu został opublikowany w „Etudes”, luty 1988, s. 171–176.

¹³ Często owa deformacja własnego obrazu jest niefortunnie określana jako utrata godności.

pytanie odnosi się do postawy społeczeństwa wobec indywidualnych żądań. Można je rozpatrywać dwojako: kładąc nacisk na wymiar indywidualny lub społeczny.

Ambiwalencja żądania śmierci

Jak dotąd nasza refleksja skupiała się raczej na pierwszym wymiarze. Francuscy lekarze zastanawiali się nad znaczeniem próśb o spowodowanie śmierci, które wychodziły od chorych. Podkreślają oni ambiwalencję zauważalną przy tego typu żądaniach. Sądzą, że – o wiele rzadziej, niż nam się wydaje – są one wyrazem wielkiej rozpaczyny spowodowanej cierpieniem fizycznym, lękiem przed szczególnie zatrważającą śmiercią; są przede wszystkim DREŹĄCYM ZWĄTPIENIEM W WARTOŚĆ ŻYCIA CHOROGE. Rzeczywiście bardzo doświadczone jest w obecnej dobie poczucie społecznej nieużyteczności, bycia ciężarem dla innych czy też świadomość ran lub niedomagań, jakie zagrażają obrazowi, który chciałoby się zostawić po sobie. Lekarze zaznaczają, że wobec tych cierpień nie są bezradni. Jednak nawet jeśli ból i cierpienie fizyczne zostaną uśmierzony, a chory, który próbuje wyrazić swój lęk, jest wysłuchany, otrzymuje oznaki szacunku i przywiązania pomagające mu skorygować ocenę własnej sytuacji, przeważnie żądanie śmierci nie zostaje wycofane. Wybór eutanazji zatem świadczyłby w tych przypadkach o dosłownym przyjmowaniu informacji pochodzącej od chorego bez próby odszyfrowania jej sensu. Potwierdza to ankieta przeprowadzona w Holandii. Zanalizowano 187 przypadków eutanazji lub samobójstwa z towarzyszeniem według motywów uzasadniających żądanie śmierci. *Pacjenci prosili o śmierć podając jako powód utratę godności (57%), ból (47%), koniec życia pozbawiony wartości (46%), zależność od innych (33%), zmęczenie życiem (23%). Jedyne w 10 przypadkach ze 187 (5%) ból został wymieniony jako jedyny motyw. Zasad-*

niczy powód pozostaje w sferze oceny wartości swojej egzystencji przez chorego.

Wyjaśnienia lekarzy odpowiadających pozytywnie na żądania śmierci dotyczące ich własnej postawy również pomagają w zrozumieniu tej rzeczywistości. Jak donoszą ankieterzy, nie wszystkie żądania zostają spełnione – mniej niż jedna trzecia z 9000 zgłaszanych rocznie. *W większości przypadków udaje się znaleźć rozwiązania sprawiające, że życie ponownie staje się znośne.* Wyjaśnienia to bez wątpienia, że cierpienie fizyczne jako takie rzadko byłoby jedynym powodem praktykowania eutanazji. Istnieje więc rozwiązanie medyczne – odpowiednie leczenie bólu; tutaj lekarz może działać skutecznie. Natomiast wobec chorego, który wątpi o sensie swojego życia lub zaprzecza jego wartości, nic nie da się zrobić, nie ma żadnego „technicznego rozwiązania”. Jedynie autentyczna ludzka relacja – potwierdzająca zainteresowanie pacjentem, umożliwiającą mu wyrażenie cierpienia – tworząc tym samym przestrzeń wolności i słowa pozwala na przezwyciężenie lęku, agresji i innych negatywnych uczuć mogących powodować chorobę. Ta forma komunikacji *ma właściwości bezpośrednio terapeutyczne, to znaczy zdolne do zwalczania lęku i całego zespołu cierpień fizycznych*¹⁴. Wielu chorym pozwala ona odnaleźć tożsamość i w nowy sposób docenić własne istnienie. Jednak tego typu obecność przy cierpiącym poddaje próbie również tego, kto się w nią angażuje; nie chodzi tu już bowiem o „zrobić coś”, ale o „być-razem-z”, ryzykując trudne, a nawet wstrząsające przeżycia spowodowane taką bliskością¹⁵.

Należy uznać pewne przypadki, w których koniec życia jest naznaczony takim doświadczeniem, że nie można już nic ZROBIĆ – jeśli tym terminem oznacza się działanie techniczne – aby łagodzić cierpienia. Nie ozna-

¹⁴ E. Goldenberg, *Mort, angoisse et communication*, JALMALV, nr 24, marzec 1991, s. 21.

¹⁵ Zob. B. Matray, *L'homme dans la souffrance et son isolement*, „Christus”, nr 152, październik 1991, s. 403–409.

cza to jednak, że nie istnieje żadna forma wspierania pacjenta, która pomogłaby mu przejść przez cierpienie i przywróciła pragnienie życia. W takich sytuacjach wybór oznaczający zadanie śmierci uniemożliwia choremu jego własną przemianę, a także bez wątpienia oszczędza osobie towarzyszącej bolesnej bliskości dotkliwie doświadczanego istnienia ludzkiego.

Rola otoczenia

Powyższe ujęcie miało ułatwić zrozumienie, czego „chce” chory; ukazuje ono, że żądanie śmierci równie dobrze może być wyrazem cierpienia, w którego „przejściu” jesteśmy władni pomóc choremu. Trzeba jednak również zastanowić się nad udziałem otoczenia i całego społeczeństwa w pojawianiu się i aprobowaniu tego typu żądań.

Specjaliści w dziedzinie zdrowia mówią o *lęku zwrotnym*, pojawiającym się u pacjenta na skutek lęku odczytanego w spojrzeniu leczącego. Inni analizują to, co nazywają *grą zwierciadeł*: widok, jaki przedstawiają niektórzy chorzy, wzbudza głęboki lęk u zdrowych, przyczyniający się do wnioskowania o utracie ludzkiej godności; postrzegając taką opinię w postawie swego otoczenia chorzy utwierdzają się w przekonaniu, że stracili wszelką wartość.

Akceptacja żądania śmierci znacząco wpływa na zamknięcie się w beznadziei. Szczególnie dobrze zostało to ukazane przez psychoanalityka, E. Goldenberga, w przypadku wielokrotnie pokazywanego w telewizji samobójstwa z towarzyszeniem chorej na raka twarzy¹⁶. Z całości doświadczenia wyniesionego z przesłuchań leczących E. Goldenberg wyciąga następujące wnioski. Stwierdzenie pacjenta: „Moje życie nie jest warte, aby je kontynuować”, można rozumieć jako załęcznione pytanie, które chory kieruje do nas: „Według ciebie, który jesteś świadkiem końca mojego życia, czy ma ono jakąś wartość, czy warto, by trwało? Czy mimo wszystkich

zmian fizycznych zachowuję jeszcze wartość mojej osoby? Czy pozostaje mi jeszcze jakaś »tożsamość na przyszłość« w samym procesie śmierci?» Pytanie to jest rozstrzygające, bo negatywna odpowiedź oznacza podwójne zadanie śmierci pacjentowi: symboliczne i faktyczne. Symboliczne – przez utwierdzenie go w przekonaniu o jego degradacji i nieużyteczności jego życia, faktyczne – ponieważ często prowadzi do przyspieszenia naturalnej śmierci, a jeszcze częściej powoduje domaganie się lub po prostu przepisanie śmiercionośnej kroplówki. W ten sposób najpierw zabija się poczucie tożsamości, potem zaś samą osobę. Inaczej mówiąc ten, kto praktykuje eutanazję na żądanie chorego, odpowiada na pewną prośbę; tym samym potwierdza ją, umacnia i unie możliwia wszelką zmianę postawy osoby, która wyrażała przede wszystkim swoje wątpliwości i cierpienia.

Odwoływanie się do pojęcia wolności osobistej w dziedzinie wyboru pomiędzy śmiercią a życiem jest częściowo iluzoryczne. Chory pragnie umrzeć, ale to pragnienie nie jest jedynie owocem jego wolności; może być – i tak jest najczęściej – interpretacją postawy jego otoczenia, a nawet całego społeczeństwa, które nie wierzy w wartość jego życia i daje mu to do zrozumienia we wszelkich formach. Największy paradoks polega na tym, że odrzuca się kogoś od wspólnoty żywych, a jemu wydaje się, że to on sam chce śmierci.

Funkcja zakazu ludobójstwa

Powyższe uwagi pozwalają lepiej zrozumieć funkcję zakazu ludobójstwa, które byłoby powodowane „współczuciem”. Zakaz ten uniemożliwia sam na sam, w którym pacjent i lekarz mogą się niebezpieczenie zamknąć. Powyższe odczytanie sensu akceptacji żądania śmierci nie narzuca się od razu. Wymaga bowiem zyskania dystansu wobec przewagi różnych uczuć i emocji: nie-

¹⁶ Zob. E. Goldenberg, dz. cyt., s. 8–12.

pokoju zrodzonego widokiem cierpienia, empatii wymieszanej ze strachem, pragnienia położenia kresu czy litości mogącej przybrać różnorodne formy¹⁷. Zakaz stawia pewną barierę. Zachęca do zaprzestania powierzchownego traktowania prośby pochodzącej od pacjenta domagającego się śmierci. Zamykając jedne drzwi – zgodnie z wyżej użytym słownictwem – powołuje on tych, którzy pozostają w bliskości i nie chcą opuścić pacjenta, do poszukiwania innej odpowiedzi, do *postaw i gestów towarzyszenia, które umożliwiają, zapewniając minimum ukojenia, przetworzenie lęku i rozpacz*¹⁸.

Natomiast społecznie uznane prawo powodowania śmierci zwalniałoby leczącego od zyskania trudnego dystansu i od pozytywnego działania, które może przynieść wyzwolenie pacjentowi. Co więcej, stawałoby się ono symbolem mającym jeszcze głębsze znaczenie: wyrażałoby bowiem SPOŁECZNĄ WĄTPLIWOŚĆ CO DO WARTOŚCI ŻYCIA PEWNYCH LUDZI. W końcu żadne społeczeństwo nie może uznawać pragnienia śmierci tylko na podstawie faktu jego sformułowania; dobrze to ukazuje organizacja zapobiegania samobójstwom. Wyjątki w tej postawie świadczyłyby o publicznie akceptowanym niezdecydowaniu, a nawet odmowie uznania, że warto żyć także wtedy, gdy życie jest naznaczone cierpieniem. Nie obeszłoby się też bez znacznego wpływu na chorych, u których znaczną część cierpienia powodują – jak to usiłowaliśmy wykazać – tego typu wątpliwości. Być może wydawałoby się, że respektujemy wolność jednostki; w rzeczywistości jednak byłaby ona poddawana zabójczej presji.

Jednoznacznie na ten temat wypowiada się tekst, który powinien być przedłożony do głosowania w Parlamencie Europejskim w czerwcu 1991 r. Prawo powodowania śmierci jest w nim uzasadnione lapidarnym stwierdzeniem, że życie jest już nieludzkie! Taka jest opinia społeczna, którą niektórzy chcieli przekazać za pośrednictwem europejskiej instytucji chorym i tak już zagubionym w niepewności.

Warto poddawać wnikliwej analizie tego typu argumentację cały czas mając na uwadze jej późniejsze ewentualne użycie. Katastrofalne byłoby zapomnienie lekcji, jakiej udzieliła nam historia, i zapominanie o tym, do czego przed 50 laty doprowadziło odwoływanie się do koncepcji *istnień, które nie są warte, by trwać*. Obyśmy byli dobrze zrozumiani! Absolutnie nie chodzi nam o porównywanie działania lekarzy-przestępców z tymi, którzy dziś zalecają lub praktykują eutanazję. To jednak nie przeszkadza w stwierdzeniu podobieństwa argumentów. Bowiem historia tej samej Europy pokazuje, jak pewne zagadnienia mogą przybierać pozory słuszności przyczyniając się tym samym do torowania drogi najokropniejszym poczynaniom.

Nieunikniony wybór

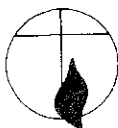
Propozycja rezolucji Parlamentu Europejskiego jest ewidentnie wątpliwa, a nawet karykaturalna. Zalecenia przyjęte w Holandii mają bardziej praktyczny charakter i z pewnością wywrą większy wpływ. Obecnie we Francji rewindykację części społeczeństwa można interpretować jako domaganie się otwarcia lub tylko uchylenia drzwi w celu zmniejszenia obaw osób cieszących się względnie dobrym zdrowiem wobec tego, jak będzie wyglądała końcowa faza ich życia. Jest to sprawa prywatna – stwierdzają; w danym momencie każdy pozostanie wolny wobec swojej decyzji. Stwierdzenie to jest podstępne: chodzi tutaj bowiem o prawdziwą kwestię społeczno-polityczną. Swoją postawą wobec śmierci i umierających społeczeństwo wyraża sens, jaki nadaje życiu, daje świadectwo akceptacji lub odrzucenia wielkości i fundamentalnej godności każdego ludzkiego istnienia, niezależnie od tego, jakim niedostatkom cielesnym lub umysłowym byłoby ono poddane.

¹⁷ Przytaczana deklaracja Episkopatu Francji proponuje analizę różnych form litości.

¹⁸ E. Goldenberg, dz. cyt., s. 21.

Stoimy wobec wyboru: wyrazić publicznie wątpliwość o wartości pewnych istnień umacniając w ten sposób rozpacz i pragnienia śmierci lub stwierdzić, że uczestniczymy w tej samej przygodzie ludzkiego życia i że jesteśmy zaproszeni do wzajemnego utwierdzania naszego pragnienia życia i solidarnego wspierania się w pokonywaniu doświadczeń.

tłum. Tomasz Kot SJ



Rodzaj aureoli

Z ks. Januszem S. Pasierbem
rozmawia Mariusz Gorzka

— *Czym jest kultura chrześcijańska na co dzień?*

— Każda rzecz, wszystko, co ma określoną formę, znajduje się na obszarze kultury. Na pewno chrześcijaństwo ma swój kształt formalny i to można nazwać jego kulturą. Podobnie jak teologia jest kulturą wiary. Generalnie rzecz ujmując – za konstytucją II Soboru Watykańskiego „O Kościele w świecie współczesnym” – należałoby jednak mówić o obecności chrześcijaństwa w kulturze.

— *Kultura byłaby rodzajem aureoli, otoczki, która mieści się na obwodzie chrześcijaństwa.*

— Kultura prowadzi z nim dialog, ulega mu, przyswaja je, artykułuje chrześcijaństwo i oddziałuje na nie, bowiem istnieje sprzężenie zwrotne między formą a treścią. Chociażby stygmaty, aczkolwiek przykład może się wydać zrazu cokolwiek dziwny. Wszyscy stygmatycy mają rany na środku dłoni, podczas gdy Chrystus był zapewne przybity do krzyża przez nadgarstki. Innymi słowy te wizje, dar stygmatów był udzielany zgodnie z oczekiwaniami ludzi. Ponieważ sztuka tak to ukazywała, spodziewano się ran pośrodku dłoni.

— *Czy to oznacza, że nie zrozumieliby, gdyby je mieli w nadgarstkach? Czy nie jest to związane z pewnego rodzaju autosugestią, jaką spełnia tutaj obraz? W ten sposób kultura kształtuje stereotypy funkcjonujące w zachowaniach chrześcijan.*

— Ja myślę, że stereotypy odgrywają do pewnego stopnia pozytywną rolę jak forma w ogóle. Nie sposób nawet zanieść ciasta do piekarza bez jakiejś foremki. Natomiast przywiązanie do formy, gdy staje się ona przestarzała i za ciasna, jest już sklerozą kultury. Naszą epokę cechuje zbyt łatwe i chętne roz-

stawanie się z formą, kiedy ona wcale jeszcze nie jest wypełniona treścią. Nasze czasy zbyt łatwo rezygnują z formy, która mogłaby jeszcze funkcjonować. Przestrzegaj przed tym ks. prymas Wyszyński, byśmy w Polsce nie wszczynali spraw, które jeszcze się nie zaczęły. Chodziło o nowinki związane z okresem posoborowym.

— *Jeżeli nie ma jeszcze formy, nie szastajmy treścią, ponieważ może powstać sytuacja, w której dobra treść szybko i emocjonalnie poszukująca formy zagubi się, zmieni, nie będzie zrozumiała albo będzie zrozumiała opacznie?*

— Tak, dlatego jestem zwolennikiem socjologicznej definicji kultury, która mówi o wzorach, modelach i zachowaniach, a dopiero później o ich produktach, jakimi są dzieła.

— *Kultura symboliczna jest więc wtórna?*

— Podstawową sprawą jest to, co dzieje się w człowieku, wokół niego, między ludźmi. To są odniesienia do drugiego, do świata wartości, do sił nadprzyrodzonych, do przyrody, do dóbr materialnych. I to jest podstawowa i pierwsza funkcja kultury. Dopiero w wyniku tego powstają książki czy koncerty.

— *A czy nie wchodzi to w zakres filozofii kultury?*

— Przecież filozofia kultury to refleksja teoretyczna. Oczywiście że granice są tutaj płynne.

— *Może to jest właśnie miejsce chrześcijaństwa w kulturze? Bycie na granicy, ale także jej przekraczanie w jedną i w drugą stronę. Teoretyczną i praktyczną.*

— Dochodzimy więc do tego, by kulturę chrześcijańską postrzegać jako promieniowanie chrześcijaństwa na kulturę obyczajów, zachowań, na modele, na pewne wzory i tutaj rzeczywiście chrześcijaństwo miało i ma dużo do powiedzenia. To dopiero dzisiejsze heretyckie stulecie wybrało pewne dziedziny i traktuje je wybiórczo jako całą kulturę, przyznając to miano muzyce, plastyce itp. Ale przecież to są dziedziny kultury symbolicznej, nie zaś kultury w ogóle, a już z pewnością w tym nie wyczerpuje się cała kultura chrześcijańska.

— *W dziedzinie kultury symbolicznej Polska nigdy nie przodowała.*

— Pomyślmy, jakie jest nasycenie tkanki kulturowej we Włoszech, gdzie w każdym miasteczku jest cudowny kościół, gdzie panował znakomity zmysł urbanistyczny. U nas istnieje kultura literacka, zmysł formy plastycznej jest bardzo słaby. Liczba zabytków to nie tylko skutek wojen. Po prostu często ich nie było, były łąki, wielkie kartofliska i pola zbożowe. Może specyfiką kultury polskiej jest właśnie kultura obyczajów, tego, co dzieje się między ludźmi? Kultura symboliczna była u nas często importowana. Np. renesans. Ale, w którym kraju – poza Italią – renesans nie był importowany?

— *Kultura chrześcijańska jest więc kulturą wnętrza człowieka i konsekwentnie jego zachowań...*

— Przede wszystkim, a potem idą dzieła i arcydzieła. Kard. Ratzinger mówi, że dzisiejsza apologia chrześcijaństwa może się zredukować do dwu kategorii zjawisk: do świętych i dzieł sztuki. Święci jako produkt kultury zachowań – cuda moralne, dzieła sztuki jako cuda artystyczne.

— *Gdy mowa o świętych, to Kościół ponosi tutaj wiele klęsk...*

— Tak jak nie często rodzą się wielkie dzieła sztuki, tak samo i święci – przecież przeciętny chrześcijanin jest człowiekiem słabym. Realizm Kościoła polega na tym, że chrześcijaństwo uwzględnia tych ludzi, akceptuje ich. I jest to przeciwieństwo ideologii, która stawia sprawy w jakiś rewolwerowy sposób, pogardza, odrzuca, likwiduje.

— *Chrześcijaństwo jest jednak kategoryczne.*

— Wezwanie jest kategoryczne, ale obok tego istnieje zrozumienie dla słabości człowieka. To znaczy, że chrześcijaństwo nie rezygnuje z człowieka. Nawet jego usiłowania są ważne. Jak to powiedział Dostojewski, nawet iść z tyłu za Chrystusem, jak owa chora kobieta z Ewangelii, to też coś znaczy.

— *Gdy chodzi o symboliczną kulturę chrześcijańską w Polsce, potrzebny jest wysiłek, by ją dostrzec. Pomińmy może świętych Polaków, a zwróćmy się ku literaturze.*

— U nas nie było wielkich chrześcijańskich pisarzy, ale tenor jest chrześcijański. W pozostałej części Europy przed wojną była sytuacja odwrotna. Choćby Mauriac czy Bernanos. Bardziej trzeba by studiować na przykładach obcych. Od pewnego czasu istnieje u nas osobliwy fenomen księży poetów; jest to jednak chyba zjawisko elitarne.

— *Czy trudno byłoby wymienić Księdzu ulubionych poetów chrześcijańskich?*

— Mnie przeszkadza to, że sam zacząłem pisać te cholerne wiersze. Zanim zacząłem pisać, byłem bardziej wolny. Ja właściwie całe życie nie pisałem. To się zaczęło gdzieś około czterdziestki. Więc to jest już zupełnie patologiczne.

Nie mam takiej preferencji, że lubię jakiegoś poetę. Lubię wiersze. Np. dzisiaj rano czytałem Jarosława M. Rymkiewicza. Mnie się ciągle wydaje, że to są bardzo dobre wiersze. Ktoś, kogo bym bardzo lubił? Na pewno bardzo lubię Herberta. Ale moja poezja – przynajmniej zdaniem Miłosza – jest najbliższa Różewiczowi. Zresztą Miłosz mówi, że Różewicz nas wszystkich zgwałcił. Może dzisiaj człowiek nie tyle lubi pewnych poetów, ile lubi pewne poetyki. Jaką poetykę bym lubił? Poetykę, która jest bardziej poetyką doświadczenia niż eksperymentu formalnego chcącego olśniewać i zdumiewać formą. Lubię poetykę przemyslenia.

— *Ale na to ma wpływ własna twórczość.*

— Jest to z pewnością tym uwarunkowane. Moim późnym debiutem. Człowiek zaczyna w pewnym wieku dostrzegać, ile są warte ozdóbki. Widzi człowiek, jak dalece nie o to chodzi w życiu, w sztuce. Myślę, że jest to pewne przekształcanie się smaku.

— *Z powodu zajmowania się historią sztuki również?*

— Najwięksi artyści to byli także ci, którzy potrafili olśniewać precyzją i bogactwem tysiąca szczegółów...

— *Na przykład malarstwo niderlandzkie?*

— Tak, wczesne malarstwo niderlandzkie. Zarazem odczuwamy, że wielka poetyka to kategoryczność Donatella czy Piera della Francesca, redukcja szczegółów, dramatyczna redukcja tła jak np. u Giotto. Nie bez przyczyny. On potrafił namalować człowieka, który siedzi do nas tyłem, wygląda jak głaz, ale czujemy, że to jest absolutna prawda, że to jest konieczne i że tego nie można inaczej wyrazić.

— *Splata się kategoria człowieka z kategorią chrześcijanina? Czym jednak jest ta druga?*

— To byłoby powołanie. Chrześcijańskim pisarzem jest ten, kto się zмага z powołaniem chrześcijańskim, kto przyjmuje to wezwanie i bierze je na serio. Natomiast takie rozważania, jakie robiono w związku z Bernanosem czy Mauriakim, że powinna to być natura słoneczna, że powinno to być optymistyczne... Myślę, że socrealizm nam pokazał, co to znaczy literatura słoneczna, inspirowana jakąś ideologią. Myślę, że słoneczność Ewangelii jest pod bardzo głębokimi pokładami tragedii, smutku, rozpaczony nawet. To jest gdzieś poniżej Golgoty. Zobaczyć tylko aniołki w Betlejem i uważać, że to jest całe chrześcijaństwo – jest nieporozumieniem. Chodzi o to, by wziąć powołanie na serio i zмагаć się z nim. Może właśnie mroczne opisanie tragedii grzechu, jak to jest u Mauriaca i Bernanosa, jest jaśniejszym określeniem, czym jest łaska i Bóg, niż gdyby ktoś pisał jakieś optymistyczne michałki.

— *Kto z polskich twórców znalazłby się w tej strefie?*

— To jest zagadnienie odrębne. Może łatwiej mówić o zmarłych: ze zmarłych Liebert, powojenna Hłakowiczówna, która właściwie należała do okresu międzywojennego. Ale też późna Anna Kamieńska.

— *Od kiedy?*

— Od chwili kiedy się staje wielką poetką.

— *Kiedy kończy swoje folklorystyczne pisanie?*

— Ludowe. Kiedy po śmierci męża spada na nią doświadczenie wielkiego cierpienia. To jest poezja doświadczenia. Są krytycy, np. p. Zbigniew Bieńkowski, którzy odbierają wszystko z punktu widzenia kategorii formalnych. Ale wydaje mi się, że u Kamińskiej forma jest na miarę doświadczenia, w którym uczestniczyła poetka.

— *Jak upowszechnić takie oblicze chrześcijańskiej kultury? W jaki sposób chrześcijaństwo ma prowadzić dialog ze współczesną kulturą, często zupełnie odmienną?*

— Trzeba się zachować klasycznie, to znaczy tak, jak chrześcijaństwo postępowało z kulturami, które były dla niego nowe. Musi się tak zachować, jak wtedy, gdy zbliżało się do Franków czy Germanów. Trzeba zaczynać z wielką skromnością, od zera, nie licząc na to, że wiele zostało z dawnych korzeni. Należy rozpocząć od akceptowania danej kultury, a potem się inkulturować. Dlaczego? Ponieważ jeśli się nie akceptuje, lecz z góry odrzuca, osądza itd., oznacza to, że nie mamy o czym rozmawiać. Chrześcijaństwo nigdy tak nie postępowało. Przypomnijmy mowę św. Pawła na Areopagu, która jest arcydziełem inkulturacji. On zaczynał od pochwały wielobóstwa: widzę, że macie tyle posągów, że jesteście pobożniejsi od innych ludzi, nigdy nie widziałem tylu bóstw i tylu ołtarzy. Ja wam teraz powiem, kim jest ten, którego nazwaliście bogiem nieznanym.

— *Skutek był jednak niepomyślny. Św. Paweł musiał uciekać z Aten i tylko dzięki pomocy przyjaciół chrześcijan mu się to udało.*

— Ale to nie oznacza, że jeżeli coś się nie udało, to metoda była zła, zwłaszcza że jest ona zawarta w Biblii...

— *Metodę dla chrześcijańskiej kultury wskazuje objawienie?*

— Tak. I jak się okazało, per saldo metoda ta się powiodła, bo w taki sposób ochrzczono antyk pogański i kolejne cywilizacje.

— *Ale też jednym z elementów tej metody była tolerancja...*

— Jakież to było trudne – być tolerancyjnym nie będąc tolerowanym. Pierwsi chrześcijanie – wiemy to z apologii – byli wszędzie: w cyrku i na agorze. Przecież tych młodych chrześcijan eksterminowano i nie czyniło tego zbrojne ramię „innych”, tylko współobywatele. Mamy tutaj niesamowitą perspektywę historyczną: łacina, w której były ferowane wyroki, w której był napisany wyrok śmierci na Chrystusa, wiszący nad jego głową, stała się na wieki językiem Kościoła. Nigdy, nigdy Kościół nie tracił na wielkoduszności. Zawsze tracił na ciasnocie, nietolerancji, na ksenofobii. To jest bardzo jasno powiedziane w rozdz. V ostatniej encykliki społecznej Jana Pawła II „Centesimus annus”. Pod koniec tego rozdziału mówi on o tym, że kultury tradycyjne są skazane na śmierć wtedy, gdy są zamknięte, ponieważ nie ewoluują, ponieważ są ksenofobiczne. I że tym, co uprawnia młodzież do kontestacji tych starych kultur, jest fakt, że tak egzystencjalnie się sprawdza wartości. Młodzi mają sprawdzać, wedle swego doświadczenia, modele i wzory – powiada Jan Paweł II.

— *Kultura chrześcijańska tworzy się w doświadczeniu i poprzez nie kształtuje modele i wzory.*

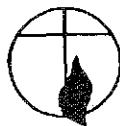
— Ale znowu nie zapominajmy o formie. Jest ona niesłychanie ważna. Nie można nikomu niczego przekazać bez formy ani samemu być bez niej zrozumiałym dla siebie. Dzisiaj to także jest problem. Jak przekodować chrześcijaństwo? Kiedyś byłem na sympozjum, na którym mówiono o inkulturacji w Afryce, gdzie np. obcowanie świętych znakomicie wytłumaczono kultem przodków.

Myślę, że u nas jeszcze ciągle ludzie egzystują w kategoriach chrześcijańskich, że jeszcze funkcjonuje zbiorowa nieświadomość (nieprecyzyjnie nazywamy ją podświadomością) wykształcona przez chrześcijaństwo. Odwołam się tutaj do tej definicji kultury: że jest nią to, co pozostaje, gdy zapomniato się wszystko. Myślę, że polski katolik egzaminowany z teologii czy nawet pytany z katechizmu nie umiałby na wszystko poprawnie odpowiedzieć. A jednak wielka część jego reakcji w najważniejszych momentach życia jest chrześcijańska. To jest właśnie kultura. Ona zaczyna się wtedy, kiedy się kończy ręczne stero-

wanie. I to są momenty wielkości, które nam się zdarzają. XV-wieczna krakowska szkoła teologiczna mówiła, że grzechy przeciwko miłości są cięższe od grzechów przeciwko wierze. Anima naturaliter christiana to może jest strasznie wyświechtane, ale coś takiego istnieje. Istnieje też plugawa ława. Ale gdy przychodzi co do czego, potrafimy pomóc bez słowa. Endek, który za okupacji ratuje Żyda, to jest chrześcijańska kultura. Z tym łączyłbym nadzieję. Częstochowa jest pełna ludzi. Ileż tam spowiedzi. Naród, który uważa, że nie potrzebuje pokuty i przemiany, który uważa, że jest niewinny – jest ślepy i głuchy. Ta, traktowana nieraz ironicznie, Częstochowa o czymś świadczy.

Kościół u nas nie musi ewangelizować spalonej ziemi. Ocalały korzenie, pnie i gałęzie, ciągle widać kwiaty. Zbiera się duchowe owoce. Chrześcijaństwo żyje i nie daje się znacjonalizować, katolicyzm, czyli powszechność, uniwersalizm, ciągle łączy nas z „głównym ładem“ prawdziwej cywilizacji.

Warszawa, grudzień 1991 r.



Człowiek nie musi się bać swoich myśli...

Z Januszem Marciniakiem*
rozmawia Renata Rogozińska

— *Od kilku lat malujesz obrazy religijne, wiele z nich zawiera bardzo silny ładunek emocjonalny. Są to przede wszystkim liczne studia twarzy Chrystusa ukrzyżowanego. Pojawiają się one zarówno w obrazach, rysunkach jak i rzeźbach wykonanych techniką papier maché. Namalowałeś też kilka torsów Chrystusa, niezwykle, wstrząsających, które są właściwie strzępem krwawiącego mięsa. Kilkakrotnie podejmowałeś także temat Ostatniej Wieczerzy oraz dramatyczny wątek Judasza. Na jednej ze ścian Twojej pracowni wiszą wyrzeźbione przez Ciebie krucyfiksy.*

Tematyka tych prac, ale przede wszystkim ich niezwykle ekspresyjna, „uczłowieczona” forma pozwalają powiązać je z bardzo bogatą tradycją sztuki zachodnioeuropejskiej, w szczególności ze sztuką niemiecką. Istnieje jednak jeszcze inna wielka tradycja sztuki religijnej, wywodząca się z Bizancjum, ukształtowana w obrębie Kościoła wschodniego, prawosławia. Sztuka ta ma, jak wiemy, odmienny charakter. Świadomie zrezygnowano tu ze stosowania tych wszystkich środków artystycznego obrazowania, które pozwalają zbliżyć obraz do natury (perspektywa, światłocień itp.). Realizm ikony, bo to o nią głównie chodzi, jest – we-

* Ur. w 1954 r. w Poznaniu. Studiował w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych w Poznaniu (1977–82), dyplom otrzymał w pracowni malarstwa prof. Jacka Waltośa i w pracowni rysunku prof. Józefa Fliegera (1982). Od 1983 r. pracuje na tej uczelni. Oprócz własnej pracy twórczej i pracy dydaktycznej zajmuje się również krytyką artystyczną. Jest członkiem ZPAP. Do tej pory zrealizował 13 wystaw indywidualnych, m.in. „Ostatnią Wieczerzę” w Rudolf Steiner Schule w Hamburgu (1991). Brał udział w wielu wystawach zbiorowych, m.in. „Droga i Prawda”, kościół Św. Marcina, Wrocław (1987); „Cóż po artyście w czasie marnym?” – Sztuka niezależna lat 80., Zachęta, Warszawa (1990); 6. Multifestival DAVID'91, Barcelona; „10 lat później” – Wystawa polskiego rysunku współczesnego, Muzeum Sztuki Współczesnej, Radom (1992).

dług określenia Jerzego Nowosielskiego – realizmem eschatologicznym. Ikona dzięki swej syntetyczności, odrealnieniu, zdaje się pozbawiona wszelkiej samowystarczalności, jest „przezroczysta”, odsłania Tajemnicę. Czy ten sposób obrazowania też jest Ci bliższy? Czy można łączyć z nim w jakiś sposób Twoją „Wieczerzę kosmiczną” – 13 układających się w okrąg jabłek rzuconych na nieokreślone, mroczne, skłębione podłoże? Tym samym to przedstawienie zostało pozbawione poprzedniej dosłowności, pewnej – choć bardzo indywidualnej – ilustracyjności. Ta Wieczerza trwa teraz wiecznie, w kosmicznej, nieogarnionej przestrzeni, a zarazem w nas samych, w każdym człowieku, który jest przecież swoistym mikrokosmosem.

— Spadła na mnie w tej chwili lawina problemów. Jeśli mam udzielić czytelnej odpowiedzi, muszę zacząć od tego, że jest to właściwie pytanie dotyczące pewnego dualizmu w sztuce. Przecistawianie treści formie odczułem niegdyś jako wielkie wewnętrzne rozdarcie. Trzeba było zdecydować się na wybór... Wybrałem „treść”. Zrozumiałem ją jako wyższą potencję formy. W pewnym momencie życia stwierdziłem, że stan mojej wiary dojrzał do próby wypowiedzenia go dostępnymi mi środkami artystycznymi. Zwróciłem się całkiem otwarcie ku sferze przeżyć duchowych. Oczywiście zdawałem sobie sprawę z istnienia wielkiej tradycji malarstwa religijnego. Świadomość istnienia tej wspaniałej tradycji może być przytłaczająca. Jest się z góry skazanym na przegraną, zwłaszcza jeśli wybrało się taki temat jak Ostatnia Wieczerza. To przecież jeden z najczęściej podejmowanych wątków ikonograficznych, który narzuca się np. jako Leonardowska wizja z Chrystusem w centrum przedstawienia. Moja Wieczerza nie rywalizuje z innymi. Rysunki, obrazy i „13 błękitnych talerzy, chleb, kubek do wina, jabłko i nóż” z papier maché to raczej „uwagi na marginesie” wielkiej tradycji i ikonograficzny dialog z nią. Dlatego zdołałem się oderwać od myśli o tym, czy podołam tak trudnemu zadaniu, czy nie. Zaryzykowałem. Byłem na tyle naiwny, aby odważyć się myśleć i przeżywać ten wielki temat na nowo, tak jakby tego nie robił jeszcze nikt przede mną... W sztuce wiele zawdzięczamy tej deprecjonowanej „właściwości” umysłu ludz-

kiego, jaką jest naiwność. Najwięksi artyści byli w gruncie rzeczy ludźmi bardzo naiwnymi, a w ich poglądach kryły się często nawet jakieś utopie społeczne. Dla mnie temat Ostatniej Wieczerzy nie był tematem tak sobie wybranym lub wykoncypowanym, a tym bardziej narzuconym z zewnątrz. Ostatnia Wieczerza objawiła mi się jako „stop” treści i formy. Pojąłem, że nadeszła dla mnie pora, aby przestać się delektować charakterem pisma malarskiego, a zająć się jego znaczeniem. Staram się „pisać” czytelnie, lecz poza kategoriami „brzydko – ładnie”. Największym wrogiem każdego artysty jest estetyzm. Artysta, według Stanisława Przybyszewskiego, robi to, co musi, a nie to, co chce. Człowiek nie może bać się swoich własnych myśli... Pod warunkiem że rozróżnia pomiędzy światłem a ciemnością, dobrem a złem, prawdą a kłamstwem... Szukam intensywnie tych rozróżnień. Z tego, być może, bierze się u mnie owa wielokierunkowość czy dwukierunkowość, a nawet i sprzeczność między tym, co nazywasz „syntetycznością”, a bardziej ekspresyjnym malowaniem. To mnie nie martwi, bo nie zaprzeczam sobie. Nie przeceniam moich możliwości i dokonań. Wiem, że są naprawdę nikłe. Mam z nich jednak taki pożytek, że mogę ocenić, jak bezprzykładnie wielki jest Rembrandt, Goya lub Bacon, a także cieszyć się malarstwem zapoznanych artystów, jak np. Jean Colin albo Krzysztof Bucki, na którego prace zwrócił moją uwagę po raz pierwszy Jacek Waltoś. Tradycji nie można rozumieć jako przeszkody, tradycja powinna nas wzmacniać, pomagać żyć i nadawać sens życiu. Dwie wielkie tradycje, o których wspominasz, już kiedyś spotkały się i nałożyły na siebie w naszej, polskiej kulturze. Mam na myśli portret trumienny w epoce baroku. Przy okazji pokażę Ci w poznańskim Muzeum Narodowym przykłady, które są „zapowiedzią” Courbetta, a nawet van Gogha... Kilka lat temu namalowałem wiele kilogramów jabłek dla ich urody. Te jabłka potem „wróciły” jako element symboliczny Ostatniej Wieczerzy. Okazało się, że najbardziej bezinteresowne studia z natury, wszystko, co robiłem wcześniej, było jakby przygotowaniem do odkrycia tego wielkiego tematu, którym jest Ostatnia Wieczerza. Z perspektywy czasu wydaje mi się nieraz, że chodzę w kółko, że ciągle wracam do tych samych sytuacji uczuciowych

i myśli, aby je przeżyć silniej i nie oddać nicości. Zależymy od tego, o czym chcemy mówić.

— *Przykładem może być twoja przygoda z Ostatnią Wieczerzą.*

— Otóż właśnie. Postanowiłem zrobić ją jako panoramiczną martwą naturę. Od tego się zaczęło. Wymyśliłem sobie stół widziany z góry, ze wszystkimi rekwizytami, które miały zastąpić uczestników Wieczery. 13 miejsc, wszystko przygotowane... Tymczasem nic z tego! Okazało się, że jedno miejsce, jeden z uczestników zwrócił moją uwagę, zajął wyobraźnię i zamiast malować Ostatnią Wieczerzę, spędziłem kilka miesięcy z Judaszem... Powstały wówczas nie tylko rysunki, ale także różne refleksje, którymi się dzielę w rozmowach z ludźmi. Wydaje mi się, że niektóre sprawy widzę teraz inaczej, że po prostu lepiej rozumiem innych ludzi.

— *Twarzą ludzką interesowałeś się już od dawna, zanim jeszcze zacząłeś malować obrazy religijne. Namalowałeś też cykl autoportretów. Teraz tak wiele miejsca w twojej twórczości zajmuje oblicze Boga-człowieka. Skąd bierze się ta fascynacja twarzą? Portrety nie są dziś szczególnie popularną dziedziną twórczości.*

— Kiedy malowałem portrety i autoportrety, próbowałem zobaczyć w każdej konkretnej osobie nie tylko formę plastyczną, lecz także chciałem odczuć jej życie wewnętrzne. Promieniuje nim twarz. Twarz jest jakby sceną, na której „grają” wszystkie uczucia, ujawniają się nastroje duszy i ukazują się niektóre myśli... I chyba nigdy nie sprostałem wymaganiom portretu życia wewnętrznego. Nad jednym z portretów siedziałem przez kilka tygodni i nie zdołałem go namalować. Bardzo długo nie mogłem się pozbierać po tej porażce. Ale doświadczenie z drugim człowiekiem – przez malarstwo – jest nieocenione. Uczy pokory i widzenia dalej, niż sięga czubek własnego nosa.

Wątek Judasza to poszukiwanie twarzy symbolicznej. Twarz Judasza nie mogła być konkretną, czyjąś twarzą. Dążyłem do tego, aby to była twarz KAŻDEGO człowieka, bo Judasz to jest

nie lubiana prawda o nas, on nam przypomina nas samych... Rozwiązanie ikonograficzne znalazłem w ten sposób, że przedstawiłem twarz Judasza jako dłonie zakrywające JAKĄŚ twarz, a w domyśle – KAŻDĄ twarz. Dłonie stały się „twarzą” Judasza i zarazem „maską” wyrażającą jego rozpacz, żal... i moje dla Judasza współczucie.

Jak dochodzi do powstania formy ikonograficznej? To bardzo złożona kwestia. Okazuje się bowiem, że – w ścisłym związku z tradycją ikonograficzną – nawet najdrobniejszy epizod z naszego życia może nabrać wielkiego znaczenia. Zobaczona przypadkowo, na spacerze, martwa srebrna ryba w mule, z wielką pijawką, która wciskała się pod jej skrzela, nasunęła mi myśl, jak przedstawić śmierć Judasza... Wcześniej w pracy nad Judaszem pomogło mi wspomnienie o pewnym człowieku, który był prawdopodobnie chory psychicznie. Bez zewnętrznej przyczyny krył się nieustannie za zasłoną z własnych dłoni i łokci. Dłonie, jak kraby, wpelzały na jego twarz, wczepiały się w nią, odpadały, znowu wpelzały na twarz, odpadały od niej i tak w kółko. Wszyscy znajdujemy w wewnętrznej stronie własnych albo cudzych dłoni, w ich cieple i mroku, pierwsze schronienie w chwilach trudnych. Tak też odczuwamy swoją metafizyczną istotę. Rzeźby głowy Chrystusa, w dwóch różnych wersjach, ale jako te same „7 słów Chrystusa na krzyżu”, zrealizowałem w technice, która wymaga istnienia formy-matrycy. Tą „matrycą” stała się z konieczności moja głowa. Jej forma posłużyła mi do uchwycenia pierwszej, wewnętrznej formy rzeźby. Nie ma w tym żadnej uzurpacji. Przedtem posłużyłem sobie do postaci Judasza.

Jest taka anegdota o „Ostatniej Wieczerzy” Leonarda, który ją malował bardzo długo. Podobno zaczął od Chrystusa i tak, malując wszystkich apostołów, po kilku latach doszedł do Judasza, którego zostawił sobie na sam koniec. Okazało się wszakże, że nie ma odpowiedniego modelu. Rozpoczął więc poszukiwania. Czas płynął, a Leonardo szukał Judasza... Wreszcie, w jakimś podejrzanym szynku czy zajeździe, wśród gromady typów zobaczył takiego, który doskonale odpowiadał jego wyobrażeniu o Judaszu. Przysiadł się do niego i zapytał, czy ten nie chciałby pozować mu do obrazu. Na to ów czło-

wiek, bez chwili wahania, odparł, że tak i dodał: Mistrzu, już kiedyś panu pozowałem. – Jak to? – zdziwił się Leonardo. – Tak – powiedział tamten. – Byłem już Chrystusem.

— *Judasz jest jednak w Biblii postacią szczególną. Nie został on tam scharakteryzowany w sposób jednoznaczny. Nie wyjaśniono do końca motywów, którymi kierował się zdradzając Chrystusa. Stosunki tych dwóch obfitują w dramatyczne spięcia, które mają to do siebie, że nie poddają się łatwym i ostatecznym interpretacjom. Rozmaicie też można osądzać samobójczą śmierć Judasza. Wszystko to sprawia, że wkroczył on już dawno do świata sztuki jako jedna z bardziej atrakcyjnych, bo niekonwencjonalnych postaci Nowego Testamentu. Do tej pory postać ta zachowała swą świeżość i moc inspirującą. Inaczej natomiast wygląda sprawa w przypadku Chrystusa, Jego ziemskiej misji, cierpienia, śmierci. Mamy tu do czynienia z niewyobrażalną Tajemnicą, z drugiej jednak strony istnieje też jakaś obiektywna prawda na ten temat, której strażnikiem jest, jak wierzymy, nasz Kościół. Chciałabym w tym miejscu zapytać już nie o wizerunki twarzy Zbawiciela, ale o kilka obrazów, które przedstawiają krwawe strzępy Jego ciała, o te mięsa – jak je sam niedawno określiłeś.*

Czy nie sądzisz, że tak jaskrawa koncentracja na fizjologii tego cierpienia nie przesłania bądź nie fałszuje owej Prawdy, na którą składa się także aspekt zbawczy i chwalebny? „Totus Christus” zawiera się nie tylko w cierpieniu, straszliwej torturze, której Zbawiciel poddał się dobrowolnie, lecz również w Zmartwychwstaniu i powrocie do Ojca. O tym, że jest możliwe plastyczne oddanie całego bogactwa tej prawdy, świadczą ikony Ukrzyżowanego.

Czasami można się spotkać z opinią o „niestosowności” tych zbyt uczłowieczonych, dramatycznych wyobrażeń męki i śmierci Chrystusa, kierowaną zwłaszcza pod adresem sztuki kościelnej. Nowosielski przedstawienia Drogi Krzyżowej określa mianem komiksu sadystycznego. Także protestanci traktują tego rodzaju wyobrażenia Chrystusa jako zamach na Jego boski majestat. Kalwin nazywał krucyfiks diabelską formą Chrystusa. Niektórzy badacze widzą jeden z czynników sprawczych obrazoburstwa

w XVI stuleciu w zaniku konwencjonalnej bariery znakowej pomiędzy obrazem a odbiorcą, w zbytnej dosłowności, a często także brutalności sztuki chrześcijańskiej. Budziła ona u wielu odbiorców lęk, który po nastaniu reformacji znalazł sobie ujście w aktach destrukcji obrazów. Podobną postawę wobec wyobrażeń tego typu nierzadko można spotkać u współczesnych katolików.

— Mógłbym odpowiedzieć, że może bardziej sadystyczne jest milczenie na temat cierpienia i inne wyroki w sprawach wiary, czyniące ją przedmiotem tabu i abstrakcyjnych wywodów. A chrześcijaństwo przecież dzieje się na ziemi, znajduje wartość w najpodlejszym życiu. Pozwala głęboko przejąć się Judaszem... Ja w pewnym momencie interpretowałem pocałunek Judasza jako formę tragicznego pożegnania Chrystusa i początek przemiany, która nastąpiła w Judaszu. Odrzucił srebrniki, lecz nie poprosił Chrystusa o przebaczenie. Wiedział, że Chrystus przebaczyłby mu, a pogrążył się jeszcze bardziej, bo sam wymierzył sobie najstraszliwszą karę – śmierć bez Boga. Chciał przestać być... W Biblii jest to bardzo sugestywnie opisane. Dopuszczalne są oczywiście różne interpretacje. Staszek Rodziński opowiadał mi niedawno, że widział rzeźbiarskie wyobrażenie Chrystusa jako Dobrego Pasterzeza z XII lub XIII w., w którym zamiast owcy na ramionach Chrystusa jakiś nieznany artysta umieścił bezwładne ciało Judasza. Czy rozumiesz, jak istotna treść została w ten sposób wypowiedziana? Dla mnie to jest jeden z najgłębszych pomysłów ikonograficznych. Gdybym wiedział o nim wcześniej, pewnie nie zrobiłbym nic dla Judasza... Malując, rysując, rzeźbiąc właściwie bardziej kształtowałem moje myśli na temat Judasza, Chrystusa, Ostatniej Wierzy i Ukrzyżowania niż plastyczne wcielenia tych tematów. To na pewno słabość moich realizacji, ale też ich wartość dla mnie.

Nie malowałem na niczyje zamówienie, nic mnie nie wiązało z zewnątrz. Niektórzy z moich przyjaciół-malarzy zdecydowanie odradzali mi religijną tematykę. Kiedy się zwierzyłem Józefowi Czapskiemu z tego, co zmieniło się w moim malowaniu, odniósł się sceptycznie do drogi, którą wybrałem. Przestrzegał mnie przed niebezpieczeństwami, jakie na niej napotkam. Aku-

rat on, który pierwszy uzmysłowił mi wagę treści pozaplastycznych w sztuce, konieczność wyrażania cierpienia i bólu życia. Ale, niestety, nie mogłem zabrać ze sobą do Maisons Laffitte obrazów, aby pokazać, że nie wystąpiłem przeciwko „peinture, peinture“, że akceptuję malarstwo bez dodatkowych zobowiązań, że chodzi o coś innego... Na wystawie Czapskiego, którą zrealizowałem w ubiegłym roku (wystawa-studium „Dzienniki Józefa Czapskiego“, Muzeum Narodowe w Poznaniu, 1991 – przyp. R.R.), można było zobaczyć jeden z dzienników – z podróży do Hiszpanii w 1981 r. – gdzie pojawiają się, nie po raz pierwszy w twórczości artysty, malarskie refleksje nad sztuką religijną i rysunkowe notatki na temat Ukrzyżowania. Pięknej strony z analizą św. Łukasza Zurbarana nie można zapomnieć.

— *Pewnie specjalnie otworzyłeś dziennik na tej właśnie stronie.*

— Tak, zrobiłem to z pewną premedytacją. Ale powróćmy do tematu. Ten strzęp mięsa, kawał ludzkiego ciała, ciała umęczonego, udręczonego, ta jakaś zbitka krwi, ran i krzyku kojarzyła mi się ze słowami „Oto człowiek“, które Piłat wypowiedział wobec Chrystusa. Nie chcę przemawiać jak katecheta, ale sądzę, że Chrystus upoważnił nas do takiej interpretacji. Pozwolił mówić o związku pomiędzy ofiarą-miłością a cierpieniem i bólem. Nowy Testament jest dla nas takim „na piśmie“ pozostawionym upoważnieniem. Te obrazy uważam za swoją najbardziej intymną wypowiedź. Nie są one materiałem na wystawę, lecz wyłącznie śladem na płótnie, na płytach pilśniowych, na papierze – mojej drogi wewnętrznej. Nie wiem, czy są na tyle uniwersalne, że ilustrują też drogę innych ludzi i ich dochodzenie do wiary. Bo to jest moje dochodzenie do wiary – ujawnione w tym, co od kilku lat maluję.

Chciałbym jeszcze wrócić i ustosunkować się do tego podziału, który przytoczyłaś na początku naszej rozmowy, podziału na „zhumanizowaną“ sztukę religijną Europy Zachodniej i na znacznie bardziej odrealnioną sztukę prawosławnego Wschodu. Myślę, że w tym przeciwstawieniu jest sporo przesady. Wiesz, co pisał na temat ikony Paweł Florenski. Postawił np. bardzo śmiałą intelektualną tezę, która mnie przekonuje, że u źródeł ikony leżą malarskie wyobrażenia człowieka wykony-

wane na spowitych bandażami mumiach. Te bandaże, nasączone klejem i pokryte gipsem, stanowiły pierwszą powłokę malarską. W pewnym momencie to, co malowano na wewnętrznym sarkofagu z odkrytą twarzą, przeniesiono na deskę cedrową. Cedr był symbolem życia wiecznego, gdyż jako drzewo bije rekordy długowieczności. Zmieniło się więc podłoże, ponieważ pogłębiło się myślenie symboliczne. Ale substancje, które były używane do przygotowywania mumii, pozostały prawie te same na desce. Coś, co było najpierw zastosowane ze względów teurgicznych i utylitarnych, przesądziło o rozwoju technologii malarskiej i jest w niej obecne właściwie do dzisiaj. Po przejściu na deskę malowano ze spotęgowaną świadomością tego, że po jej drugiej, wewnętrznej stronie jest obecny człowiek, który wszedł w królestwo światła, stał się obrazem Bożym. Nie mógł zatem mieć tego obrazu światłocien ani indywidualne rysy zmarłego. Najbardziej fascynująca jest ta pewność, że po drugiej stronie deski ktoś jest obecny, i to bardziej niż był przedtem...

Jeśli będziesz rozważać genezę ikony, która tak niemal dosłownie zaczęła się na ciele ludzkim, to dojdiesz z nią do punktu, w którym pojawił się Chrystus. Chrystus przyniósł Światło na tę stronę deski, z której teraz jesteśmy... Sprawił, że zlało się ze światłem słońca i innych planet. Już myśl o Nim jest ikoną... Chrystus „zakłócił” idealny obraz Boga, Świętości, aby go rozszerzyć na wszystko.

— *Nie bardzo mogę się zgodzić z konkluzją Twojego wywodu. Sam przecież mówiłeś, że na mumii, a później na desce cedrowej powstawało wyobrażenie nie konkretnego, zindywidualizowanego człowieka, ale jego boskiej idei. Wierzano przecież, że zmarły wstępując do królestwa światła staje się obrazem Bożym, ideą samego siebie. Ja jestem Ozyrysem – brzmiała święta formuła życia wiecznego. Ikona zaczęła się więc być może na ciele ludzkim, ale było to już ciało zbawione, idea tego ciała. Przedstawiając jakąś postać wyobrażano w zasadzie ideę, jej wieczny pierwowzór. Podobnie wizerunek cierpiącego Chrystusa był zgodnie z tą tradycją „podniesiony” do wymiaru eschatycznego. Przedstawiano więc nie tyle poddane torturom ciało, lecz samą ideę tego*

cierpienia. Ty natomiast postępujesz zupełnie inaczej zbliżając się tym samym do owej tradycji zachodniej. Nie tylko nic nie robisz, by oczyścić swe przedstawienie z cielesności, ale przeciwnie, właśnie w tę cielesność wchodzisz bardzo głęboko pokazując to, co jeszcze w niej najbardziej trywalnego – wnętrzości.

— „Wnętrzości“ są znakiem plastycznym. Nie oddałem ich naturalistycznie. Kiedy malowałem torsy do słów „Oto człowiek“, żeby zachować dystans, chodziłem oglądać mięso. Sta-
wałem przy rzeźni... Mięso chodziło oglądać mięso... Czuło tam swój prawdziwy zapach... Czy rozumiesz, co chcę przez to powiedzieć? Rzeczywistość, w której żyjemy, z jednej strony uświadamia nam w stopniu dotąd nie znanym nasze prawie nadprzyrodzone możliwości, a z drugiej strony to, że jesteśmy nic nie znaczącym kawałkiem materii, z którym, jak się okazało w XX w., można zrobić dosłownie wszystko.

Dlatego ciągle musimy wracać do bólu i cierpienia, żeby je przekuwać na miłość i współodczuwanie, bo to jest jedyna racja czy – jak wolisz – sens naszego istnienia. Dlatego słucham tego co poniżone, co rozpacza...

— *Tym bardziej że jesteś wychowany w tradycji kultury zachodniej, i związany z Kościołem katolickim. Kościół wschodni zawsze zachowywał znacznie większy dystans w stosunku do rzeczywistości. Do tamtej sztuki religijnej nie dotarł więc krzyk cierpiącego człowieka. Przecież my dziś nie mamy monopolu na cierpienie, ono jest w świecie od zawsze. Natomiast Kościół katolicki był i jest głęboko osadzony w świecie, co mu niektórzy – dziś zwłaszcza – bardzo mają za złe. Dlatego ludzka kondycja tak silnie dochodzi do głosu w dziełach religijnych. Z całej naszej dotychczasowej rozmowy wynika, że wszystkie Twoje prace religijne zawierają bardzo silny ładunek humanizmu. Skąd wobec tego pojawiło się zainteresowanie takim tematem jak zmartwychwstanie? Jest to przecież temat zupełnie „nie z tego świata“. Leży on w zasadzie poza granicami ludzkich możliwości percepcyjnych, poza naszym empirycznym doświadczeniem. Na razie wykonałeś do niego studia chmur. Czy masz już jakąś bliżej sprecyzowaną wizję tego obrazu?*

— Stoję w tej chwili przed tym bardzo poważnym zadaniem i może dlatego tak mało ostatnio maluję, a więcej piszę, działam społecznie... Studia, o których wspomniałaś, były dla mnie próbą orientacji w skali trudności, a zarazem stanowiły pierwszy zapis pewnej intuicji. Dokładnie od roku Zmartwychwstanie nieodparcie kojarzy mi się z niebieskim kolorem. Czuję, że musiałyby być namalowane w niebieskiej tonacji. Malując niebo szukałem rzeczywistego oparcia dla mojej intuicji.

Dlaczego zainteresowałem się tym tematem? Nie wywołało go nic szczególnego. Pojawił się, gdy miałem za sobą serię rysunków i kilka obrazów Ukrzyżowania. Zacząłem „chodzić” z nim jeszcze w trakcie pracy nad serią krucyfiksów. Pragnienie błękitu i czystości było może wywołane czerwono-brunatną posoką, jakiej na koniec użyłem, aby te płaskie rzeźby działały konturem i kojarzyły się z kałużą zakrzepłej krwi, z pieczęcią. Im bardziej ta pieczęć była sugestywna jako symbol, tym bardziej to, do czego miała być stępem, narzucało się jako nieskazitelne, niepojęte, jasne...

Powinienem malować Zmartwychwstanie choćby po to tylko, aby się przekonać, że to jest nie do namalowania. W każdym razie nie opuszcza mnie ta dziwna intuicja i pragnienie błękitu, pomimo że jej niczym, jeśli nie liczyć studiów chmur, nie podtrzymuję.

— *Czy sądzisz, że byłby to obraz figuratywny?*

— Myślę, że nie. Jest we mnie taka myśl, aby Zmartwychwstanie nie było figuratywne. Ale mogę tak mówić, bo nie mam i nie wiem, czy będę miał kiedykolwiek klucz ikonograficzny, którym mógłbym te „drzwi” otworzyć.

— *Dla mnie bardzo ważna jest ta Twoja intuicja, że taki wizjonerski temat jak Zmartwychwstanie nie powinien być malowany figuratywnie. To już Mistrz Eckhart powiedział, że aby dojść do istoty rzeczy, trzeba zniszczyć wszelkie podobieństwo. Podobną sugestię zawierają niektóre wypowiedzi św. Jana od Krzyża. Także dzisiaj można się spotkać z opinią, że tylko język sztuki abstrakcyjnej jest zdolny uchwycić i wyrazić jakąś część Tajemnicy. Takie myślenie nieraz prowadziło już do nadużyć. Twoje*

osobiste doświadczenie ze Zmartwychwstaniem świadczy jednak o tym, że coś w tym jest..

— Daleki jestem od uogólniania mojego doświadczenia. Ono naprawdę jest bardzo małe, nie mam wyłączności na nieomylność i prawdę. Nikt nie ma tej wyłączności. Razem składamy prawdę. I nie jest to kwestia wyższości języka sztuki abstrakcyjnej nad realistyczną albo odwrotnie, lecz podnoszenia uwagi, uwalniania się od wszelkiego doktrynerstwa, korzystania z wyobraźni, przyjmowania chociaż części odpowiedzialności za świat, w którym żyjemy. Bóg nie lubi mistyków... Obraża Go miłość, która dla Niego wzgardziła rzeczywistością, a więc tym, co jest Jego dziełem. Kierkegaard pisze, że człowiek „powinien być wystarczająco wielkoduszny, aby uwierzyć w miłość Boga do niego i dlatego powinien mieć wystarczająco dużo wielkoduszności, aby uwierzyć również w swoją miłość do Boga”. Samuel mówi, że „posłuszeństwo lepsze jest niżeli ofiara, a słuchać lepiej jest, niż ofiarować tłustość baranów” (1 Sm 15,22 – przyp. R.R.). Spójrz na przykład Rembrandta. W wielu jego obrazach, zwłaszcza w grafikach, to co Niewidzialne jest przecież rzeczywiste, figuratywne. Ale nie w tym znaczeniu, że widzimy np. pięty anioła opuszczającego rodzinę Tobiasza, lecz dlatego, że przeżywamy wcielenie tego samego wzruszenia w grafikę lub obraz. Rembrandt nie ilustruje, lecz przekazuje Biblię i niezwykle biblijne wydarzenia. Istotne jest nie światło i cień, ale światłość i mrok...

— *W jednej z naszych poprzednich rozmów wspomniałeś, że pragnąłbyś, aby niektóre Twoje obrazy religijne zaistniały w przestrzeni jakiegoś kościoła. Chciałabym więc zapytać, czy traktując swoją twórczość tak bardzo osobiście i emocjonalnie byłbyś skłonny pójść na ewentualne kompromisy, nagiąć się do wymogów i oczekiwań zarówno mecenatu kościelnego jak i wiernych? Wymogi te nie są dziś co prawda tak jednoznacznie sprecyzowane, jak to bywało w ubiegłych stuleciach, nadal jednak Kościół żąda od artystów podporządkowania się pewnym regułom. Wymagana jest na ogół czytelność artystycznej wypowiedzi, ale także jej obiektywizm. Często gani się współczesnych artystów za nadmierny emocjonalizm i indywidualizm. Cechy te czę-*

sto dyskwalifikują prace o treściach religijnych jako nie nadające się do potrzeb kultu.

— Są już pewne oznaki zmian na lepsze w dziedzinie sztuki kościelnej. Nie sądzę jednak, aby to były zmiany na tyle istotne, że podjąłbym się jakiegoś zadania na zamówienie. Na to chyba jeszcze za wcześnie. Przede wszystkim ja nie jestem do tego gotów, a o kompromisie kosztem malarstwa nie ma mowy.

— *Mówiłeś kiedyś, że twoja miłość do Kościoła, oczywiście jako twórcy, pozostaje nie odwzajemniona. To sugeruje, że jednak bardzo chciałbyś się znaleźć w tamtej przestrzeni.*

— Tak, bo to jest problem przeznaczenia lub funkcji tego, co się zrobiło. Zbyt wiele jest jeszcze niezrozumienia ze strony Kościoła, np. tego, że to co subiektywne w sztuce jest gwarancją autentyczności. Sztuka stanowi obiektywny sprawdzian subiektywnych przeżyć. Są treści żywej wiary, z którymi teolog nie potrafi sobie poradzić, a ma za sobą potężną tradycję. Zapomina, że w znacznej mierze tworzyła ją również sztuka. Myślę nie tylko o sztukach plastycznych, ale także o poezji i muzyce. To się musi zmienić.

— *Twoje doświadczenia i ta ostatnia wypowiedź są dla mnie tylko kolejnym argumentem na to, że funkcjonujący w dalszym ciągu podział na zindywidualizowaną sztukę religijną i zdogmatyzowaną sztukę kościelną jest obecnie nie do utrzymania. Chciałabym jednak zwrócić teraz uwagę na inny, nie mniej kontrowersyjny, choć z zupełnie innych powodów, podział na sztukę świecką i religijną. W twojej twórczości często się on zaciera. Martwa natura z jabłkami staje się niespodziewanie Ostatnią Wieczerzą, a tors zmarłego Zbawiciela przypomina połów mięsa malowanego niegdyś z upodobaniem przez Holendrów, a także przez samego Rembrandta.*

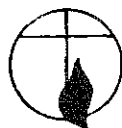
— A propos podziału na sztukę religijną i świecką – chciałbym, aby zobaczono w Baconie współczesnego ilustratora Księgi Hioba, a nie opowiadano bzdur o satanizmie jakoby zawartym w jego sztuce.

Mam przed sobą reprodukcje dwóch obrazów. Pierwszy z nich to „Martwa natura“ Cézanne’a: szklany kielich, jabłka i perłowa draperia na błękitnym tle. Drugi to „Ukrzyżowanie“ Grünewalda, ta jego część, która przedstawia umęczony tors Chrystusa z wielkim krzakiem cierniowym na głowie i poszarpaną draperią na biodrach. Podaję często ten przykład, gdyż on pomaga mi samemu nie widzieć podziału na sztukę „religijną“ i „świecką“. Pomiedzy tymi obrazami, które – wydawałoby się – wszystkim się różnią, zachodzi jednak związek. Jeden jest ikonograficznym echem drugiego, oba są innymi „brzegami“ tej samej całości. Oba mówią o tajemnicy Ofiary. Dlatego zestawiłem te dwie reprodukcje na jednym kawałku tektury. Patrząc na nie często: kielich – tors Chrystusa, gałązka – korona cierniowa, czysta draperia – podarta szata na biodrach Chrystusa, jabłka – krew wypływająca z Jego boku, jasne tło – ciemność... i oczywiście dwa „pisma“ malarskie: akcentujące dukt pędzla i nie akcentujące.

— Czy znajdujesz te analogie jedynie w porządku ikonograficznym? Wiesz zapewne, że od dawna usiłuje się odnaleźć paralele pomiędzy sztuką a religią czy nawet wręcz metafizyką. Zjawisko to może być rozpatrywane z bardzo różnych punktów widzenia. Patrząc na zestawienie, którego dokonałeś, na dwie pocztówkowe reprodukcje naklejone jedna obok drugiej na kawałek tektury, myślę o innego rodzaju powiązaniach. Niektóre z martwych natur, także ta Cézanne’owska sprawiają wrażenie malowanych w stanie bezgranicznego skupienia, absolutnej (właśnie absolutnej!) koncentracji prowadzącej wręcz do zjednoczenia z tym co oglądane. Do tego dochodzi jeszcze wielka pokora wobec piękna natury. Simone Weil pisała, że „uwaga absolutnie bez domieszki jest modlitwą“. Nasuwa się tu natychmiast skojarzenie z mistyką Wschodu. Tak pojęte tworzenie ma więc już w sobie coś religijnego. A jeśli dodać jeszcze do tego tak bliską chrześcijaństwu myśl o przejawianiu się Boga w stworzonym przez Niego świecie, uwzględnić taki franciszkański stosunek do natury, to okaże się, że niejedną martwą naturę czy pejzaż można traktować jako obraz religijny. W okresie obrazoburstwa w Bizancjum niektóre wnętrza kościołów ozdobiono przedstawieniami martwych natur:

drzew, zwierząt, kwiatów, owoców. Zwolennicy świętych obrazów wyrzucali Konstantynowi V, że uczynił z kościoła magazyn owoców i klatkę dla ptaków. Nie oglądałam nigdy tych świętyń, być może wszystkie wyobrażenia tego typu zostały zniszczone przez zwycięskich ikonofilów. Może jednak w tamtych wnętrzach nie sprawiały one wrażenia jedynie dekoracji...

— Przypominam sobie moje wielkie przeżycie Cézanne'a, kiedy po raz pierwszy zobaczyłem jego obrazy w oryginale. To nie było tylko przeżycie estetyczne, ale czy można nazwać religijnym, tzn. tożsamym z myślą wprost o Bogu? O tym niech każdy decyduje sam i szuka związków między nimi. W studium natury zawiera się przede wszystkim wyzwanie dla artysty, które on jednak nie zawsze jest gotów podjąć. Studium obnaża niedostatki talentu, słabości charakteru, a także niezawinioną bezsilność. Kiedyś postanowiłem namalować przyniesioną do pracowni świeżo okwieconą gałązkę wiśni. Nie wiedziałem, że da mi ona wstrząsające, kilkugodzinne widowisko na temat przemijania, że przypomni o marności wszystkiego i permanentnej przemianie. W ciągu dwóch dni z tej pięknej gałązki spadła większość kwiatów. Akord bieli, zieleni i czerni rozsypał się na moich oczach. Spieszyłem się, aby ją namalować taką, jaka była w chwili, kiedy mnie urzekła, ale w obrazie, niestety, jakby zderzyły się ze sobą dwa czasy: rzeczywisty i idealny. Jabłka są znacznie mniej podatne na szybką przemianę, pozując – dojrzewają, nabierają koloru. Mówiłem już, że namalowałem ich wiele. To była radość obcowania z ich formą i lekcja widzenia. Koncentracja i pokora są nieodłącznymi atrybutami poznania. Człowiek poznający przestaje być „chwili tworem”, jak go nazwał bodajże Mefistofeles w „Fauście” Goethego, i staje się „nieskończoności tworem”. Tak, człowiek nie musi się bać swoich myśli... Nie tworzy żadnego porządku, ale odkrywa, że do Porządku należy.



EUGENIUSZ TKACZYSZYN-DYCKI

Droga powrotna z biblioteki

dlaczego więc wymykamy się do swoich
brulionów i myślimy o ich doskonałości
jakby jej tam pośród różnych Bieżanowskich
nie było a przecież wiem to po sobie

jest nam najtrudniej utrafić w słowo
i uwierzyć że zatrzymaliśmy dla innych
trochę siebie z niespotykaną dotąd
łatwością co zawsze wydaje się podejrzanę

zapamiętałem początek wiersza
nie narażaj się śmierci
dziwne napomnienie nie narażaj się
śmierci słońcu ciemności wodzie

no właśnie słońcu ciemności wodzie
zapamiętałem słowa staropolskiego poety
który dawno temu rozochocił się w ciemności
słońcu wodzie w słowie nade wszystko

nie narażaj się śmierci który nieudolnie
prowadzisz rękę ku rzeczy nazywaniu
który jesteś błaznem odkąd posiadałeś
umiejętność nazywania i nieustannie zwlekasz

Z „Nowych Aten“ Chmielowskiego

z językiem trzeba twardo
jest jaki jest kawałek
drewna którym się podpieramy
w drodze lecz nie zawsze

szczęśliwie jest jaki jest
i nie ma cienia wątpliwości
że to glina udręczona
tchnieniem Boga

Waleta

tam nikt nie pogania poetów
zwłaszcza tych nieudolnych
którym nigdy nie starcza
czasu aby umrzeć w porę

a w porę jest umrzeć o dwudziestej
kiedy zamykają bibliotekę
i za późno żeby zdążyć w przemyskie
tam nikt nie pogania poetów

zwłaszcza tych nieudolnych
których trzeba wygubić

Estetyka formy

Obraz abstrakcyjny może oczywiście być dekoracją albo psychogramem, ale interesujący jest dopiero jako obraz. Jego cechy wspólne z klasycznym malarstwem figuratywnym najczęściej uchodzą uwagi. Ustalił się zwyczaj oglądania obrazów jako konterfektów – obraz MÓWI, bo przedstawia. Baudelaire odkrył, że dobre obrazy zachwycają z daleka, zanim jeszcze ujawnią swoją „treść”. Można by wręcz powiedzieć, że dobry obraz figuratywny jest naprzód dobrym obrazem abstrakcyjnym. W istocie, różnice między stylami czy szkołami są różnicami w traktowaniu materiału formalnego obrazów. Obraz ma Formę albo jej nie ma. Odróżniam „Formę” od „form”. Te ostatnie są elementami całości, która pojawia się w przeżyciu artystycznym jako Forma.

W dekoracji czy malowidle ściennym problem Formy pojawia się dopiero, gdy widz „dorabia” mu ramę. Bez ramy – a ramy wielu arcydzieł okazują się „złotym podziałem” – trudno stworzyć czy odczytać Formę. „Nymphéas” Moneta, które dziś zdobią jedną z sal paryskiej Oranżerii, nie mają ramy. Tego fryzu nie można w ogóle objąć jednym rzutem oka. Wrażliwy na Formę widz radzi sobie „dorabiając” w myśli ramy poszczególnym częściom tego fryzu i dopiero po takiej analizie odkrywa Formy, którymi jest zapełniony ten fryz.

Rama w istocie decyduje o dynamice obrazu. Niektórzy abstrakcyjniści próbują malować „nieskończenie”, tj. tak, jakby obraz mógł być przedłużony poza ramy. Ten eksperyment nie stworzył jednak stylu, choć są jeszcze malarze powtarzający go. Istnieją także obrazy, które – choć w tradycyjnej ramie – proszą o dublowanie ich, a więc traktowanie jak fryzu Moneta. Malowali tak ekspresjoniści (jak Kandinsky) i surrealiści (jak Miró). W każdym takim obrazie można wyróżnić kilka, jeżeli nie kilkanaście, osobnych całości dynamicznych.

W jakim sensie rama decyduje o dynamice obrazu? I czym w ogóle jest ta dynamika? Witkacy nazwał ją *napięciami kierunkowymi*. Bez ramy napięcia nie mają... kierunku! Rama zakreśla niejako teren, na którym DZIEJE SIĘ OBRAZ. Przez analogię ze Stwórcą nazywamy artystę twórcą. Dobry obraz jest mikrokosmosem analogicznym do kosmosu. Proces malowania obrazu dopiero niedawno stał się przedmiotem refleksji. Zachowane szkice do sławnych obrazów sugerują, że artysta tylko WYKONAŁ obraz, który sobie wyobrażał. Jest to jednak nieporo-

zumienie. Artysta czuje się zamknięty w logice całości, do jakiej dąży. Forma jest właśnie tą całością, fascynującym efektem dzieła, tym, co zachwycało Baudelaire'a wchodzącego na wystawę Delacroix i zatrzymującego się na progu, by delektować się Formą obrazów. To właśnie Delacroix w swoich pamiętnikach stwierdził, że malarz mógłby doskonale obejść się bez przedmiotu. Delacroix, romantyk – prorok malarstwa abstrakcyjnego!

Witkacy określił fascynację Formą jako *wstrząs metafizyczny*. Kto ogląda obrazy jako PRZEDSTAWIENIA, pozbawia się tego doświadczenia. Prawdziwi malarze nazywają „treść” – anegdotą. Anegdota jest tylko pretekstem do stworzenia dzieła z Formą. Wstrząs nie wstrząs, Witkacemu nie chodziło o nic innego jak o Formę w naszym sensie.

Jacyś dowcipnisie pewnego dnia zamaczali ogon OSŁA w farbach i pozwolili mu machać ogonem po białym płótnie. Rezultatem był obraz abstrakcyjny. Tym dowcipnisiom na pewno nie brakowało humoru, ale z pewnością brakowało im wrażliwości. Oczywiście, nie wszystkie obrazy abstrakcyjne są arcydziełami, podobnie jak nie wszystkie obrazy figuratywne. Obraz abstrakcyjny składa się – na pozór prozaicznie – z pewnej liczby plam barwnych i z pewnej liczby linii, które nie muszą być konturami. Linia ma taką samą dynamikę jak zestawienia plam barwnych. A ta dynamika ma swoją logikę. Nie znaczy to, że niezbędne są „kanony”, jakich malarz akademicki musi przestrzegać. Wprost przeciwnie, dobry malarz ODKRYWA logikę swego obrazu malując. Kolor i linia są dla malarza jak liczby dla matematyka, dźwięki dla muzyka, słowa dla poety – światem do odkrycia.

Utrzymuje się przekonanie, że style różnią się „techniką”. Zanim impresjonizm został uznany za styl, uchodził za technikę „utrwalania wrażeń”. Monet posłał na pierwszą wystawę impresjonistów obraz zatytułowany „Impression, soleil levant”. Konia z rzędem temu, kto w tym obrazie odkryje wschód słońca! Tytuł tego obrazu stał się źródłem przezwiska „impresjoniści”, bo to było zrazu przezwisko, a krytycy, ba, nawet historycy sztuki uwierzyli, że impresjoniści „utrwalają wrażenia”. W ten sposób malarstwo staje się... antologią sposobów widzenia!

Nawet Cézanne mylił się w ocenie sztuki Moneta. *Co za oko!* – wykrzykiwał – *ale tylko oko!* Wystawy zbiorowe Moneta wykazały, że jego obrazy – z kilkoma wyjątkami, zapewne – są prawdziwymi KOMPOZYCJAMI. Monet fabrykował – jeżeli już chcecie – malarstwo, a nie „interpretacje rzeczywistości”. Monet nie filozofował, jeżeli co interpretował, to swoją wrażliwość. Można nawet powiedzieć, że stworzył model DOBREGO RZEMIOSŁA. Niektórzy współcześni malarze nie protestują, owszem, zgadzają się, gdy ich ktoś rozumie jako filozofów czy

krytyków społeczeństwa. Zawsze ich jednak podejrzewam o ustępstwo snobom.

Czyżby w malarstwie, jednej z instytucji kultury, rzeczywiście nie było może nie krytyki społecznej, ale jakiejś filozofii? Oczywiście, taka filozofia w nich się kryje, jak w każdej ludzkiej twórczości. Wspomnieliśmy o „świecie” liczb, kolorów, dźwięków, słów. Twórca ODKRYWA logikę tych materiałów. Na każdy z nich istnieje nieskończoność perspektyw. Można by stworzyć historię twórczości analizując kolejne perspektywy. Czyż bowiem wrażliwość nie jest tym, co decyduje o naszym stosunku do świata? Nawet tępota ma tu swoje miejsce.

Jan Ulatowski



Sztuka szukania mostu

Pismo teologiczne „Concilium“, powstałe pod koniec ostatniego Soboru i nawiązujące do niego swym tytułem, pragnie służyć kontynuacji soborowego dziedzictwa. Swym zasięgiem obejmuje ono obecnie Europę Zachodnią i Amerykę, ukazując się w siedmiu językach: niemieckim, angielskim, portugalskim, hiszpańskim, francuskim, włoskim, holenderskim. Wybory artykułów ukazywały się początkowo również w wydaniu serbsko-chorwackim, japońskim i polskim. Jednak w Polsce pismo przestało się ukazywać z początkiem lat siedemdziesiątych. Starania polskich dogmatyków, aby „Concilium“ było dostępne także w naszym języku, trwają aż dotąd. Próba podtrzymania kontaktów jest o tyle istotna, że pismo skupia wokół siebie wielu wybitnych teologów zachodnich zainteresowanych doświadczeniami Europy Środkowo-Wschodniej. Przejawem tego zainteresowania był zjazd w Budapeszcie („Concilium 1992“, 12–13 VI 1992 r.) poświęcony wizji chrześcijaństwa w Europie i świecie. Doroczne spotkanie robocze rady wydawniczej „Concilium“ zostało tym razem poszerzone o sympozjum teologiczne, na które zaproszono dodatkowo grupę teologów z Węgier, Czecho-Słowacji, Polski, Chorwacji, Słowenii i Rumunii.

W mojej relacji główną uwagę poświęcę inspirującemu i zarazem kontrowersyjnemu wystąpieniu głośnego H. Künga: „Europa w epokowym przełomie. Teologiczna analiza czasów“. Szwajcarski teolog tłumaczy chętnie swoją „waleczną“ postawę tym, że pochodzi z kraju Wilhelma Tella, aczkolwiek jest bardziej znany jako profesor w niemieckiej Tybindze... W swojej analizie aktualnej sytuacji po *wielkiej europejskiej rewolucji* 1989 r. Küng wyszedł od przeciwstawienia dwóch odmiennych koncepcji przyszłej Europy. PIERWSZA – to koncepcja *funkcjonalistycznej ekonomii i polityki*, propagowana przez zwolenników EWG, zwłaszcza przez „brukselskich technokratów“. W tej koncepcji Europa jest pojmowana przede wszystkim jako „wspólny rynek“, wspólne struktury planowania i organizacji. Nie kryjąc swego dystansu wobec tej koncepcji Küng dodał, że można się zasadniczo zgodzić z Papieżem, kiedy krytykując jednostronność koncepcji funkcjonalistycznej powtarza: Europa potrzebuje duchowej odnowy. Szwajcarski teolog zauważył jednak, że istotny jest sposób

pojmowania tej odnowy. Charakteryzując papieską wizję jako DRUGĄ koncepcję Europy przypomniiał, że Jan Paweł II przedstawił ją w 1982 r. podczas wizyty w średniowiecznym miejscu pielgrzymkowym Santiago di Compostella. I określa papieską wizję jako *restauratywną utopię „duchowej jedności Europy” i program „reewangelizacji Europy” oparty na modelu katolickiej Polski.*

Już ta pobieżna prezentacja i krytyka obu koncepcji pozwala się domyślać, że służą one Küngowi jako negatywne tło, od którego tym wyraźniej winna się odciąć jego własna koncepcja jako TRZECIA droga dla Europy. W dalszych wywodach Szwajcar precyzuje swoją diagnozę aktualnej sytuacji w perspektywie teologicznej, aby wskazać na tej podstawie kierunek, jaki należałoby obrać na przyszłość: między świecką koncepcją technokratyczną a sakralno-średniowieczną. Najpierw przedstawia on *kościelne modele bez przyszłości* odwołując się do popularnego w filozofii nauki pojęcia paradygmatu. Spojrzenie na rewolucje naukowe jako stopniowe (skokowe) przejścia między paradygmatami: Ptolemejskim, Kopernikańskim, Newtona i Einsteina, można zdaniem Künga zastosować – *mutatis mutandis* – również do opisu dziejów chrześcijaństwa. Kolejnymi paradygmatami są tutaj: (1) aktualny w czasach Jezusa i poświadczony w Nowym Testamencie paradygmat judeochrześcijańsko-apokaliptyczny, który już w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa został zastąpiony przez (2) starokościelny paradygmat hellenistyczno-bizantyjski. Ten ostatni przetrwał na Wschodzie, natomiast na Zachodzie jego miejsce zajął kolejny (3) paradygmat, rzymskokatolicki. Wpływał on na całe europejskie średniowiecze, od Hiszpanii do Polski, ale w połowie drugiego tysiąclecia został w Europie Północnej prawie zastąpiony przez (4) paradygmat reformacyjny, ewangelicko-protestancki. Ten z kolei wraz z kontrreformacyjną wersją paradygmatu rzymskokatolickiego został zepchnięty przez (5) paradygmat nowożytno-oświeceniowy moderny, którego kryzys – już zauważony – prowadzi w ostatnich latach do postawy „postmodernistycznej”, szukającej drogi ku nowemu paradygmatowi.

Istotną różnicę w porównaniu z sytuacją nauk przyrodniczych widzi Küng w tym, że w duchowo-religijnej sferze chrześcijaństwa określone paradygmaty z przeszłości nadal się utrzymują i wywierają wpływ, co w dziedzinie nauk przyrodniczych nie byłoby możliwe. Dlatego swoją diagnozę współczesnego chrześcijaństwa w świecie szwajcarski teolog formułuje za pomocą tezy o równoczesności rozmaitych paradygmatów, która jest głównym powodem istniejących napięć i konfliktów. Spory są zacięte, gdyż chodzi w nich nie tylko

o konkurencję różnych teologów i teologii, ale różnych paradygmatów. Aktualną sytuację w Europie Zachodniej, a także Środkowej, określają zwłaszcza spory wokół reformacji i oświecenia. Kościół katolicki od czasu II Soboru Watykańskiego zaczął próbować przejścia do paradygmatu reformacyjnego i nowożytnego. Częściowo to się dokonało. W duchu reformacyjnej zmiany paradygmatu nastąpiło: dowartościowanie Biblii i przepowiadania w liturgii, dopuszczenie języków narodowych i wspólnego kielicha, aktywne uczestnictwo wspólnoty, wzrost roli świeckich itp. Zaś w duchu nowożytno-oświeceniowej zmiany paradygmatu dokonało się: uznanie wolności religii i sumienia, afirmacja potępianego wcześniej ekumenizmu, zaistniał nowy stosunek do Żydów, islamu i innych wielkich religii, a wreszcie zmieniła się postawa Kościoła wobec nauki, ateizmu i nowożytnej sekularyzacji. Ponieważ jednak wcześniejsze paradygmaty nadal nie zostały do końca przewyciężone, dlatego kluczowe pytanie dla europejskiego chrześcijaństwa brzmi dzisiaj zdaniem Künga: Czy chrześcijańskie Kościoły pójdą dalej drogą odnowy, ekumenicznego porozumienia i *aggiornamento*, czy natomiast – na pozór tylko otwarte w stosowaniu „nowożytnych” środków – dadzą się w swej wewnętrznej konstytucji, w teologii, liturgii i prawie kościelnym wtłoczyć znowu w paradygmat przedsoborowo-średniowieczny albo konserwatywno-protestancki.

W swojej diagnozie Küng nie ogranicza się do sytuacji chrześcijaństwa, ale stawia jeszcze ważniejsze pytanie wychodzące poza Kościoły: Jak Europa winna przewyciężyć swój aktualny kryzys orientacji? Pewne jest dla niego: Europa nie potrzebuje chrześcijaństwa, w którym – jak w średniowieczu – religia dominowałaby w społeczeństwie od moralności seksualnej do prawa państwowego; w którym – jak w luteranizmie – religia i Kościół z jednej strony a społeczeństwo, polityka i państwo z drugiej strony tworzyłyby dwa królestwa obok siebie; w którym – jak w modernie – byłoby proklamowane społeczeństwo bez religii, a w faktycznej konsekwencji – bez moralności. Na tym tle teolog z Tybingi formułuje następującą tezę: Europa potrzebuje w czasie postmoderny koalicji wierzących i niewierzących na rzecz czegoś odpowiedzialności. Przeciwno uprzedzeniom typu modernistycznego podkreśla, że religia może się stać decydującym motorem przemian społecznych bardziej niż filozofia. W tym sensie zgadza się z opinią J. Habermasa, który stwierdził: *Nie sądzę, że my, Europejczycy, możemy poważnie zrozumieć takie pojęcia, jak moralność i obywatelstwo, osoba i jednostka, wolność i emancypacja (...) bez przyzwolenia sobie substancji myślenia judeochrześcijańskiej proveniencji.*

Właśnie dlatego według Kunga przyszła Europa będzie mogła przezwyciężyć głęboki kryzys orientacji jedynie w koalicji wierzących i niewierzących na rzecz moralności i obyczajowości, osoby i jednostki, wolności i emancypacji. Koalicja jest konieczna, gdyż wspólnie trzeba się przeciwstawiać trywialnemu nihilizmowi, cynizmowi i obojętności społecznej.

Do problematyki ukazanej przez Kunga nawiązał również kolejny referent, znany teolog J.B. Metz w referacie „Europa w jednym świecie”. Zwracając uwagę na kryzys chrześcijaństwa w Europie wyraził swoje obawy i nadzieje w formie pytań: Jak chrześcijaństwo może się uwolnić od wrażenia, że należy wprowadzić do przesłanek, do historyczno-kulturalnego tła Europy, ale nie do jej aktualnych, żywotnych treści? Czy zachodnie chrześcijaństwo może przyjąć nowe siły z chrześcijaństwa Europy Wschodniej? Czy Wschód nie przechował więcej tradycji i ducha? Wzajemne kontakty budzą nadzieję. Ale inspiracja ze Wschodu nie może oznaczać wiązania chrześcijaństwa z postaciami myślenia, które niby przejrzały i przewyciężyły europejską modernę, podczas gdy nigdy przez nią nie przeszły. Pozostają nadto pytania, które wielu uważa za dawno rozwiązane: W jakim stopniu chrześcijaństwo daje się naprawdę pogodzić z moderną? W jakim stopniu może „znieść” (przeżyć) oświecenie? Czy chrześcijaństwo liberalne nie dopasowało się zbyt szybko do procesów europejskiej moderny, czyniąc siebie prawie zbytecznym? A z pytań o ekumenizm: Czy nie grozi nam znowu wyznaniowe pojmowanie chrześcijaństwa, jak obawia się J. Moltmann? Czy jest usprawiedliwiona obawa chrześcijan ewangelickich co do katolickiego „eurointegralizmu”? Według Metza przyszłość chrześcijaństwa w Europie nie oznacza „chrześcijańskiego Zachodu”, lecz raczej „chrześcijańską diaspore”. Na nią, a nie na utopię „chrześcijańskiej Europy” musimy się nastawić, nie tracąc odwagi.

W dyskusji, która nastąpiła po obu referatach, zabrał m.in. głos wspomniany już J. Moltmann. Trzecią drogę nakreśloną przez Kunga powiązał on z procesem jednoczeniowym, którego etapem było ekumeniczne spotkanie w Bazylei w 1990 r. Znakiem tendencji do wyznaniowego rozumienia chrześcijaństwa, którego się obawia, są dla niego oddzielne, ograniczone do jednego wyznania próby znalezienia drogi do chrześcijańskiej Europy. Tymczasem nie będzie chrześcijańskiej Europy, jeśli nie będzie Europy ekumenicznej. Także w innych głosach pojawiała się ubolewanie, że doświadczenie z Bazylei nie znalazło dostatecznej kontynuacji w szukaniu europejskiej integracji.

Ograniczając moją relację z symposium dodam krótko: organizatorom należy się niewątpliwie wdzięczność za to, że pomyśleli o zaproszeniu również gości ze Wschodu. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że do prawdziwej wymiany jeszcze nie doszło. Uczciwie i samokrytycznie muszę zauważyć, że po stronie wschodnich gości zabrakło teologów na miarę wymienionych luminarzy teologii zachodniej. Dlatego również w dyskusji dominowały głosy popierające wizję ze wspomnianych tu referatów. Moje osobiste zastrzeżenia, niestety, zachowałem podczas symposium dla siebie i dopiero teraz jestem w stanie je sformułować. W kwestii szczegółowej: w błyskotliwej analizie dziejów chrześcijaństwa przeprowadzonej przez Künga zabrakło rozróżnienia, które w pojęciu paradygmatu zostało z czasem wprowadzone przez samego autora – T.S. Kuhna. Mówiąc z grubsza, trzeba dokładniej rozróżnić w pojęciu paradygmatu element „mody” czy „ducha czasu” i element prawdy; wówczas paradygmat Newtona w sensie jego praw mechaniki jest aktualny w fizyce do dziś, chociaż w określonym zakresie zjawisk! W tym sensie analogia między zbliżaniem się do prawdy w naukach przyrodniczych i w teologii jest jeszcze ściślejsza aniżeli w ujęciu Künga. Tam, gdzie on widzi nieciągłość, np. w swym głośnym i trudnym do przyjęcia pojmowaniu dogmatu o nieomyślności papieża, można znaleźć głębszą jedność i ciągłość w całej Tradycji. Dlatego również „paradygmat” przyszłej teologii nie znosi automatycznie wcześniejszych paradygmatów, chociaż pytanie, jakie elementy winny być zachowane, pozostaje aktualne. W kwestii ogólnej: trudno się oprzeć wrażeniu, że w swej krytycznej postawie wobec papieskiej wizji przyszłej Europy zarówno Küng jak też inni zachodni teologowie upraszczają sobie sprawę, przypisując Janowi Pawłowi II nazbyt jednostronny, tendencyjnie ograniczony obraz. Przesadna gloryfikacja europejskiego „oświecenia” (mimo werbalnych uwag o potrzebie zróżnicowanej oceny) idzie w parze (zwłaszcza u Künga) z niedostrzeganiem zróżnicowanej postawy Jana Pawła II wobec myśli nowożytnych. Uderzające było również to, że na symposium nie pojawiła się żadna wzmianka o roli Ojca Świętego w procesie przemian Europy Środkowo-Wschodniej. Fakt, że wcześniejsze prognozy na Zachodzie nie przewidywały takiego rozwoju, winien dać do myślenia także twórcom nowych prognoz... Wreszcie: Kiedy mówi się dzisiaj – także na budapeszteńskim symposium – o potrzebie *budowania mostów*, to czy wolno zapominać, że tytuł „pontifex” – „budowniczy mostów” – również dzisiaj odnosi się w szczególny sposób do osoby rzymskiego biskupa jako „pontifex maximus” (albo: „summus...”) ? Czy budowniczymi mo-

stów mogą być ludzie, którzy w swej pojednawczej i szukającej zbliżenia postawie czynią jeden wyjątek, odmawiając jej Papieżowi – jakby to jego, a nie ich postawa sprzeciwiała się pojednaniu? Czy „budowanie mostu” w sensie chrześcijańskim nie jest przede wszystkim szukaniem Tego, który już go zbudował dokonując pojednania w swojej Bosko-ludzkiej jedności? Sztuka szukania mostu wymaga postawy otwartej – od wszystkich i wobec wszystkich.

Jacek Bolewski SJ



Po pięćdziesięciu latach – pierwszy

W dniach 19-23 VIII 1992 r. odbył się w Krakowie pierwszy od półwiecza Zjazd Polonii i Polaków z Zagranicy. W Zjeździe uczestniczyło 340 delegatów z 44 krajów świata. Przybyli Polacy ze Wschodu i z Zachodu, z Południa i Północy. Liczba gości krakowskiego Zjazdu przekroczyła 1000 osób. O skali zainteresowania obradami tego forum może świadczyć fakt, iż przy biurze prasowym akredytowało się niemal 200 dziennikarzy.

Władze państwowe Rzeczypospolitej przykładały do krakowskiego spotkania Polaków z całego świata duże, jak się wydaje, znaczenie. Uczestnictwo prezydenta oraz premiera w uroczystości otwarcia Zjazdu było potwierdzeniem wagi; z jaką strona krajowa podchodziła do interesujących nas tu obrad. Przygotowując się do Zjazdu oczekiwano przełomu, oczekiwano powołania nowych struktur życia polskiego na świecie, ukształtowania nowych relacji pomiędzy Krajem a Polakami na Wschodzie i na Zachodzie.

Czy krakowski Zjazd Polonii i Polaków z Zagranicy był rzeczywiście tym przełomowym i ważnym wydarzeniem w dziejach wspólnot polskich rozsianych po świecie, w historii kontaktów tych wspólnot z krajem ojców i dziadów?

Gdyby za przejaw takiego przełomu przyjmować wyłącznie retorykę ogromnej liczby wygłoszonych na Zjeździe, mniej lub bardziej oficjalnych, przemówień, można by dojść do wniosku, że istotnie coś ważnego się w Krakowie stało. Jeżeli natomiast spojrzeć na konkretne decyzje czy ustalenia pozjazdowe, to okaże się, iż krakowskie spotkanie żadnych właściwie konkretnych spraw nie rozstrzygnęło. Oczywiście łatwo w tym miejscu powiedzieć – nie rozstrzygnęło, bo rozstrzygnąć nie mogło. Pierwsze spotkanie tak różnych wspólnot polskich, jak choćby te z najdalszego, postsowieckiego, Wschodu z tymi z Zachodu nie mogło przynieść konkretnych rozstrzygnięć. Mogło co najwyżej doprowadzić do wstępnego kontaktu, do poznania problemów, na które natrafiają w swej działalności i jedni, i drudzy. Mogło być jedynie forum wymiany informacji.

O czym zatem rozmawiano, co dyskutowano, co było przede wszystkim przedmiotem wymiany informacji na krakowskim Zjeździe?

W czasie obrad wielokrotnie podkreślano, że ich tematyka została zdominowana sprawami Polaków na Wschodzie. Pozornie rzeczywiście

cie można by się zgodzić z takim poglądem. Wśród dziesięciu komisji problemowych była przecież i Komisja ds. Pomocy Polakom na Wschodzie. Jej prace budziły znaczne zainteresowanie obserwatorów Zjazdu. Sądzę zresztą, iż pracom tej Komisji rzeczywiście należy się nieco uwagi.

Jej przewodniczącą była Danuta Branna, prezes Związku Polaków w Czecho-Słowacji, znana działaczka polska na Śląsku Cieszyńskim. Myślę, że wybór właśnie jej na przewodniczącą nie był przypadkowy. Z jednej bowiem strony trudno o Polakach w Czecho-Słowacji mówić w kategoriach Polaków ze Wschodu, z drugiej natomiast właśnie wspólnoty polskie z krajów Europy Środkowej mogą być dobrym i – co ważniejsze – naturalnym pomostem pomiędzy Polakami ze Wschodu i rodakami z Zachodu.

Polacy z takich krajów, jak Czecho-Słowacja, Węgry, Rumunia znają bowiem dobrze doświadczenie komunizmu, a jednocześnie model cywilizacji zachodniej nie jest dla nich czymś tak odległym, jak ma to miejsce w przypadku sporej części Polaków ze Wschodu. Podkreślała to bardzo mocno Aldona Hejj, przewodnicząca Polskiego Stowarzyszenia Kulturalnego im. Józefa Bema na Węgrzech.

Co przyniosły obrady Komisji ds. Pomocy Polakom na Wschodzie? Przede wszystkim zakwestionowano sam termin „pomoc”. W przyszłości trzeba będzie raczej mówić o współpracy z rodakami ze Wschodu, nie zaś o pomocy czy darowiznach. Głośno mówiono o tym w czasie obrad komisji, podkreślał to również w rozmowie z piszącym te słowa wiceprzewodniczący Związku Polaków w Rosji Mirosław Tosta z Moskwy. *Nie chodzi o to, by ktoś dawał nam złote rybki, ale aby dał nam wędkę, na które te złote rybki będziemy już łowić sami.* Ten tok rozumowania, jak się zdaje, był najbliższy uczestnikom obrad komisji „wschodniej”. Gdy przyszło wszakże do konkluzji, okazywało się, że zawsze łatwiej jest dla Polaków ze Wschodu przygotować jakiś transport darów aniżeli pomyśleć o takich formach współpracy, które umożliwiłyby Polakom na Wschodzie zdobycie owych symbolicznych wędek...

Stwierdzenie wszakże, że Zachód zupełnie nie rozumie potrzeb Wschodu, byłoby w jakimś stopniu krzywdzące. Ze zrozumieniem bowiem Polaków z Zachodu spotkało się wystąpienie profesora Romualda Brazisa z Litwy, który przedstawił wprowadzenie do dyskusji w czasie obrad komisji „wschodniej”. Referent wyraźnie podkreślał, że współpraca gospodarcza ze Wschodem powinna polegać przede wszystkim na uczeniu rodaków ze Wschodu nowych form gospodarowania, choćby takich jak gospodarstwo farmerskie.

Z pewnością taki program edukacyjny byłby pomocą w zdobywaniu owych wędek umożliwiających łowienie „złotych rybek“...

Mimo zauważenia problematyki wschodniej dyskusja innej komisji — Komisji Współpracy Gospodarczej — została jednak zdominowana zagadnieniami wymiany gospodarczej pomiędzy Polską i Ameryką. Polacy ze Wschodu, którzy początkowo wyrażali ogromne zainteresowanie obradami tej komisji, powoli wychodzili z sali obrad uważając, że omawiane zagadnienia nie bardzo ich dotyczą. Wiceprzewodniczący Związku Polaków na Łotwie, Zbigniew Mieszkowski, powiedział mi nawet: *Nie bardzo wiem, co miałbym w czasie tych obrad robić. Omawiane sprawy nas po prostu nie dotyczą.*

Skoro mowa o tym, co Polacy z Zachodu mogliby uczynić dla Wschodu, to mocno podkreślano konieczność wsparcia działalności oświatowej. Zarówno w Komisji Pomocy Polakom na Wschodzie, jak i komisji oświatowej oraz gospodarczej mówiono wiele o potrzebie wsparcia programów oświatowych przeznaczonych dla rodaków mieszkających w krajach byłego Związku Sowieckiego. W czasie tej części dyskusji kilkakrotnie podkreślano pozytywną rolę „Wspólnoty Polskiej“ oraz Kościoła katolickiego w dziele wspomagania oświaty polskiej na Wschodzie.

Sprawy duszpasterstwa emigracyjnego to kolejny blok zagadnień, którymi zajmowano się w trakcie obrad krakowskiego Zjazdu. Zapytany przeze mnie, czy obrady komisji duszpasterskiej poświęcone były przede wszystkim sprawom Wschodu, bp Szczepan Wesoły, duszpasterz Polonii, zdecydowanie zaprzeczył. Owszem sprawy duszpasterstwa wśród Polaków na Wschodzie były rozważane, ale rozważano je w aspekcie duszpasterstwa emigracyjnego w ogóle. Skoro przywołana tu już została postać bpa Wesołego, to nie sposób pominąć w tym miejscu przemówienia, które duszpasterz Polaków z zagranicy wygłosił podczas uroczystego otwarcia Zjazdu w zabytkowej sali Teatru im. Juliusza Słowackiego. W moim przekonaniu było to jedno z najważniejszych przemówień wygłoszonych w Krakowie. Inna sprawa, że tezy zawarte w wystąpieniu bpa Szczepana Wesołego znalazły się niestety jakby na marginesie zjazdowych debat.

Tytuł referatu, o którym mowa, brzmiał: „Dwukulturowość w naszym emigracyjnym życiu“. Z tego obszernego wystąpienia wybiierzmy jedynie najbardziej znamienne fragmenty. *Czy możemy mówić o etosie emigracji? (...) Etosem dla pokolenia, które wybierało emigrację, była postawa niepodległościowa. Ona była ostatecznym kryterium oceny emigracyjnej działalności. (...) Nasuwa się jednak pytanie, czy etos dziadków jest również etosem wnuków, którzy kierują się innymi war-*

tościami, gdyż żyją w innej rzeczywistości. Rozmawiając ze mną w przerwie obrad bp Wesoły dość zdecydowanie podkreślił, że okres emigracji opartej na etosie niepodległościowym dobiegł kresu. Można oczywiście debatować nad tym etosem, ale trzeba mieć jednocześnie świadomość, iż nie jest to patrzeć w przyszłość, tylko w przeszłość...

Do czego wobec tego powinna się odwoływać nowa, czy współczesna emigracja? Przede wszystkim wspólnoty polskie za granicą powinny być wspólnotami dwukulturowymi. Powinny to być wspólnoty zakorzenione zarówno w kulturze kraju zamieszkania, jak i w kulturze kraju pochodzenia, czyli w kulturze polskiej. Ta dwukulturowość nie tylko nie powinna przeskadzać, ale właśnie odwrotnie – wzbogacać życie wspólnot polskich za granicą. Oczywiście funkcjonowanie kultury polskiej wśród Polaków z zagranicy możliwe będzie jedynie wówczas, gdy w kulturze rodzimej wspólnoty emigracyjne zdolne będą odkryć wartości ogólnoludzkie i uniwersalne.

Szkoda, że tak zarysowana problematyka nie znalazła szerszego rozwinięcia podczas obrad krakowskiego Zjazdu. Szkoda bowiem, jak kończył swe przemówienie bp Szczepan Wesoły: *Musi obecne pokolenie również znaleźć swój etos, jako wartość nadrzędną, która będzie nadawała sens życiu polonijnemu na emigracji.*

W czasie obrad komisji duszpasterskiej jak echo powracało zagadnienie, które skrótkowo można przedstawić następująco: W jakim zakresie Kościół może i powinien być ośrodkiem wspierającym i umacniającym polskość w środowiskach Polaków z zagranicy? Nie można w tym miejscu pominąć jakże istotnych słów bpa Wesołego, które udało mi zarejestrować na zakończenie długiej z nim rozmowy: *Przekaz wartości kulturowych jest dla Kościoła zadaniem wtórnym. Pierwszym zadaniem jest przekaz prawd wiary, która – gdy jest oparta na tradycji polskiej – umacnia także i polskość.*

Sprawa reprezentacji pokoleniowej to inny problem, który wyraźnie zaznaczył się w trakcie krakowskich obrad. Wszyscy obserwatorzy Zjazdu zgodnie podkreślali nikłą obecność młodzieży. Średnia wieku uczestników spotkania wynosiła około sześćdziesięciu lat. Być może właśnie ten fakt sprawił, że w wielu dyskusjach brakowało spojrzenia w przyszłość. Że dominowało przede wszystkim spoglądanie za siebie, że omawiano głównie zdarzenia z przeszłości. Nawet wtedy, gdy dyskusje miały dotyczyć przyszłości, kończyło się zwykle na przedstawieniu dokonań poszczególnych ośrodków polonijnych w danym zakresie spraw. Taki tok dyskusowania sprawił, że w dorobku Zjazdu zabrakło właściwie jakichkolwiek konkretnych rozwiązań ot-

wartych na przyszłość. Także w zakresie tak bardzo bulwersującej wielu uczestników krakowskiego Zjazdu sprawy – powołania ogólnoświatowej reprezentacji Polaków z zagranicy. Organizacji mogącej nawiązać do przedwojennej tradycji „Światpolu“.

Zagadnienie powołania takiej organizacji było przedmiotem burzliwych dyskusji w czasie obrad komisji organizacyjnej. Strona krajowa bardzo konsekwentnie dystansowała się od tych dyskusji słusznie uznając, iż jest to przede wszystkim problem samych organizacji polonijnych. Te wszakże nie bardzo mogły dojść do jakiegoś konkretnego wniosku. Głównie za sprawą nie ukrywanej przez wielu Polaków z zagranicy nieufności wobec takiego potencjalnego ciała organizacyjnego, które miałoby lub mogłoby mieć wpływ na działalność poszczególnych organizacji polonijnych. Nieufność ta była posunięta tak daleko, że nawet idea powołania biura koordynacyjnego z siedzibą w Polsce, biura nie mającego żadnego wpływu na działalność organizacji krajowych, nie zyskała aprobaty uczestników Zjazdu. W sumie nie powołano żadnej, szczątkowej choćby formy organizacji jednoczącej wspólnoty polonijne. Dla wielu obserwatorów było to pewnie zaskoczenie, choć sygnalizowana już wcześniej nieufność Polaków z zagranicy wobec Kraju nakazywała spodziewać się takiego właśnie zakończenia całej sprawy.

Czy Zjazd był zatem niepowodzeniem? Trudno o jednoznaczną odpowiedź. Istotne jest przede wszystkim to, że udało się nawiązać bezpośredni kontakt pomiędzy organizacjami polskimi, które nigdy przedtem nie miały ze sobą nic wspólnego. Poza tym warto odnotować także fakt, iż w Krakowie były reprezentowane właściwie wszystkie znaczące organizacje polskie z zagranicy. Także te, które przez wiele lat wyraźnie się od Kraju dystansowały. Że nie zakończono Zjazdu serią konkretnych postanowień i decyzji? Cóż, takie pionierskie inicjatywy – a taką właśnie pionierską inicjatywą był krakowski Zjazd – rzadko kiedy kończą się jakimiś konkretami. Ich rolą jest przede wszystkim przecieranie ścieżek, torowanie dróg, po których w przyszłości będzie się odbywać wymiana wartości. I tego osiągnięcia – przetarcia ścieżek – krakowskiemu Zjazdowi z pewnością odmówić nie można.

Tylko tyle czy aż tyle? Odpowiedź zależy z pewnością od oczekiwań. Moje nie były zbyt wygórowane. Dlatego odpowiem – aż tyle.

Krzysztof Renik

Z dziejów Kościoła katolickiego w Rosji

Śladem Polaków na Kaukazie

Burka czerkieska i kozuch polski

Kaukaz stanowił dla Polaków drugie po Syberii piekło na ziemi. Tam zsyłano polskich więźniów politycznych i żołnierzy wcielanych po powstaniu listopadowym do armii rosyjskiej, do batalionów karanych. Zesłańcy w większości pracowali w rotach aresztanckich. Podlegając ministerstwu komunikacji budowali drogi, koleje, kanały, tunele. Żołnierze służyli w jednostkach wojskowych: w Tyflisie, Piatyhorsku, Baku, Batumi, Trebizondzie, Gori, Aleksandropolu, Erewanie... Stanowili w tych jednostkach jedną trzecią stanu ogólnego. Byli wykorzystywani do walki z buntującymi się ludami: Gruzinami, Abchazami, Czerkiesami, Kabardyjczykami, Czeczenami... walczącymi z kolonizacją rosyjską.

Rosja ze zmiennym szczęściem, przez setki lat, opanowywała Kaukaz. W latach trzydziestych XIX w. został on włączony do rosyjskiego systemu celnego, ale spokoju na Kaukazie nie było. W latach trzydziestych i czterdziestych XIX w. miał miejsce masowy ruch wyzwolenczy skierowany przeciwko kolonialnej polityce Rosji. Powstania miały miejsce w Osetii, Armenii (okolice jeziora Sewan), w Gurii, Czeczni i górzystych terenach Dagestanu. Na czele ludów Dagestanu i Czeczni stanął imam Szamil, człowiek o wielkiej charyzmie, który nadał powstaniu charakter świętej wojny. Po wielu sukcesach powstańcy ponieśli klęskę (1859–60). W czasie powstania w zastraszający sposób narastał terror rosyjski. Oddziały rosyjskie mordowały, paliły auli i wypierały mieszkańców z żyznych terenów w góry, gdzie życie było bardzo trudne. Na ich miejsce pojawiali się Kozacy i koloniści niemieccy.

W tej okrutnej wojnie Polacy znaleźli się w bardzo trudnej sytuacji. Nie chcieli walczyć z obrońcami wolności, wielu dezertowało z armii rosyjskiej i walczyło w oddziałach „Górali” i „Uzdzeniów” (wolni chłopci). Odwagą, doskonałą organizacją i przyjaznym stosunkiem do „buntowników” zaskarbiali sobie życzliwość, a nawet miłość tubylców, czemu dawali oni wyraz w licznych pieśniach śpiewanych w najbardziej oddalonych zakątkach Kaukazu. Lud śpiewał nie tylko

o przywódcach oddziałów powstańczych, o informatorach i o zwiadowcach-Polakach, ale też o tych, którzy umiejętnie chronili życie i mienie powstańców przed okrucieństwem rosyjskiego wojska i administracji. Można tu przytoczyć jako przykład Bernadzkich, dwóch braci-zesłańców z powstania listopadowego. Byli oni pracownikami administracji rosyjskiej, prawdopodobnie w Suchumi. Wysłuchiwali skarg i zażaleń maltretowanych ludzi i starali się wpłynąć na zmianę polityki rosyjskiej wobec ludów kaukaskich. Łagodzili wzajemne nienawiści między Rosjanami a Gruzinami, Abchazami, Czeczenami. Przez długie lata Bernadzcy żyli w pieśniach nad Kurą, Araksem, Terekiem, Kumą, Kubaniem... W pieśniach Polacy byli przyjaciółmi, a nie wrogami powstańców całego Kaukazu. Gazety urzędowe pisały wówczas o Polakach: *...nic w tym dziwnego, że synowie buntowniczego narodu pocieszają dzieci hord buntowniczych*. Kaukaz zawdzięczał Bernadzkim uratowanie drzewostanu, a zwłaszcza wspaniałych lasów palmowych, na wycięcie których milionerzy tyfliscy mieli już pozwolenie¹.

Polacy-żołnierze długo służyli w wojsku rosyjskim, często zatem w wieku „emerytalnym” nie wracali już do ojczyzny, tylko zostawali w tym urokliwym kraju biorąc sobie za żony urodziwe Gruzinki, Ormianki, Czeczenki. Często mieli kłopoty religijne, które w rodzinie nie należały do spraw banalnych. Tęsknili za katolickimi kapłanami.

Pierwszymi misjonarzami katolickimi na Kaukazie byli kapucyni z Rzymu. Pojawili się wśród Ormian w XIV w. Założyli misje w Tyflisie, Gori, Kutaisie i innych miejscowościach. Zasłużyli się dla rozwoju szkolnictwa ormiańskiego, zakładali sierocińce, uczyli mieszkańców uprawy warzyw i owoców. Dzieje kapucynów miały lata sukcesów i upadku, w zależności od nastawienia do nich władców Gruzji. Byli wypędzani np. w 1755 r. przez króla Gruzji, Teimuraza, znowu zapraszani i wypędzani (1830–40)².

Po wypędzeniu kapucynów brakowało na Kaukazie księży katolickich. Na ich miejsce zaczęli przybywać księża-zesłańcy z Litwy i Królestwa Polskiego. Z czasem misje kapucynów zostały przekształcone w kościoły rzymskokatolickie, a małe zakony funkcjonujące kiedyś przy kościołach stały się plebaniami. Do najstarszych parafii katolickich obrządku łacińskiego należały: tyfliska, goriska, kutaiska, stawropolska, ekaterynodarska, władykaukaska i tcmirchanoszurska. Historia każdej parafii była złożona, przeżywały one okresy rozkwitu

¹ Ks. J. Dobkiewicz, *U stóp Araratu. Suchumi*, „Kraj”, 1884, t. II, s. 9.

² *Polacy na Kaukazie, w Tyflisie (koresp.)*, „Przegląd Katolicki”, 1887, R. 25, s. 620.

i upadku włącznie z zamknięciem kościoła z braku księdza. Parafie wchodziły w skład metropolii mohylewskiej. Wszędzie tam, gdzie proboszczem był człowiek wykształcony, mądry, energiczny i przyjaźnie nastawiony do wiernych, powstawały ośrodki kultury europejskiej, najczęściej polskie, jako że Polacy stanowili na Kaukazie 95% katolików. Emigranci zarobkowi z Królestwa Polskiego masowo napływali w II poł. XIX w., brali udział w budowie dróg, mostów, znajdowali zatrudnienie w przemyśle wydobywczym.

W Tyflisie Polacy modlili się w kościele pw. Wniebowzięcia Panny Marii należącym do katolickich Ormian. Od 1877 r. katolicy obrządku łacińskiego mieli już własny kościół pw. Św. Św. Piotra i Pawła. Poza tym kościołem mieli cmentarną kaplicę Św. Krzyża (zbudowana w 1850 r.). Znanym proboszczem tyfliskim był ks. prałat Maksymilian Orłowski. Parafia w 1855 r. liczyła 2281 wiernych. W tej liczbie Polaków było 1900, Francuzów – 95, Niemców – 90, Włochów – 86, Czechów – 80, Anglików – 30³. W Tyflisie w XIX–XX w. wśród innych emigrantów zarobkowych mieszkali: dr Władysław Jarecki, inż. Tadeusz Tydelski, dr Witold Ejchler, Edward Nehrebecki (handlowiec), Ignacy Bobrowski.

W Gori katolicy mieli własny kościółek z *ładną kopułą upiększającą miasto*. Księża, zazwyczaj Gruzini, w obcowaniu z Polakami posługiwali się językiem rosyjskim⁴.

W Stawropolu katolicy mieli własny kościół od 1876 r., murowany, wzniesiony staraniem gubernatora kaukaskiego Olszewskiego, i kapelana wojskowego, ks. Stoklińskiego. Kościół był niewielki, ale schludny i przytulny. Parafia stawropolska składała się (w latach osiemdziesiątych XIX w.) z 800 dusz. Było tu mało polskiej inteligencji. Z czasem został urządzony cmentarz katolicki, szkoła i sierociniec. Parafia była raczej uboga. Liczyła ona w II poł. XIX w. 1170 parafian, w tym 1200 Polaków.

W Ekaterynodarze katolicy mieli własny kościół. Parafia liczyła 3600 Polaków i 300 katolików innych narodowości. Parafia w Temirchan-Szurze miała 2600 Polaków i 160 katolików innej narodowości⁵. Oczywiście przytoczone dane dotyczą cywilnych Polaków, a w jednostkach wojskowych na Kaukazie służyły tysiące żołnierzy korzystających z duszpasterskiej pracy kapelanów wojskowych.

Na ziemiach Armenii kościołów i kaplic rzymskokatolickich było niewiele. Wiernych na tym terenie odwiedzali księża z Kazania i Saratowa. W jednostkach wojskowych na granicy rosyjsko-perskiej i rosyjsko-tureckiej Polaków było tak wiele, że ks. J. Dobkiewicz podróżując po Kaukazie napisał: *Jest ich tu tak dużo, jakby ich ktoś*

nasiał. Przyjazd księdza do południowego Kaukazu był zawsze wielkim świętem. Na kapłana czekały rozsiane po nizinach kolonie polskie i żołnierze nie zawsze mający własnego kapelana. Ks. J. Dobkiewicz w jednym z artykułów na łamach „Kraju“, zamieścił interesującą relację z podróży duszpasterskiej ks. Dębskiego, kapelana wojskowego i kazańskiego kurata po Kaukazie, któremu towarzyszył w podróży. O odwiedzinach kapłana wierni wiedzieli kilka tygodni wcześniej, a jednak listy i telegramy polecały z uwiadomieniem, że już jedzie ksiądz, że wkrótce będzie... Pielgrzymowanie kapłana do wiernych było pewnego rodzaju sjestą turystyczną – zwłaszcza w klimacie kaukaskim. Ks. Dobkiewicz tak zapisał własne odczucia: ...droga górską kręci się po wzgórzach, jak ryś wskakuje na wyżyny i znów, jak sokół lub myśl przerażenia spada na przepaściste niziny. Jechali koło jeziora Gogcza wyniesionego o kilka tysięcy stóp nad powierzchnię oceanów. Panorama była tak piękna, jakby malowana przez dwóch bogów: Ormuzda i Arimana, ku dołowi śliczna, roślinnością strojna i bogata wiosną, a ku górze zimną chłodna, zawiejna, deszczem lub śniegiem syjąca – zniewalająca uczucia do dziękowania cywilizacji, że wynalazła burkę czerkieską i kozuch polski. Na całej drodze, w licznych polskich koloniach, do których księża często dostawali się pocztylionami, nabożeństwa odprawiano na łonie natury, wśród zieloności i kwiecistości, w szopach pasterskich przystrojonych na ten uroczysty dzień, przy krzyżach przydrożnych i w nielicznych kapliczkach. W kaplicach, domach modlitwy odprawiano nabożeństwa w Erewanie i Eczmiadzinie, stolicy patriarchy wszystkich Ormian gregoryanów. Armenia była znana z działalności Polaków, chociaż kolonia polska nie była na tych ziemiach liczna. Polakami byli: sędzia pokoju, lekarze i urzędnicy. Żaden Polak nie był woźniwą, „dyminowym“ ani robotnikiem do posług. Prawdą jest, że też żaden Polak nie wytrzymywał konkurencji z Ormianami w zakresie handlu i rzemiosła³.

Wielu Polaków mieszkało w pobliżu unitów, tak było m.in. w miasteczku Achałcyk, które posiadało aż 3 kościołki unickie, a tylko jeden kościół łaciński dla Gruzinów i Polaków. Kościół rzymskokatolicki otaczał unitów serdeczną opieką, co bardzo nie podobało się władzom rosyjskim. Warto przypomnieć, że problem unicki dopro-

³ Ks. J. Dobkiewicz, *Polacy na Kaukazie. Tyflis*, „Przegląd Katolicki“, 1887, R. 25, s. 620.

⁴ Tamże.

⁵ *Ze Stawropola na Kaukazie (koresp.)*, „Kraj“, nr 11/1884, s. 15; ks. J. Dobkiewicz, *Polacy na Kaukazie. Tyflis*, dz. cyt.

⁶ Ks. J. Dobkiewicz, *U stóp Araratu*, dz. cyt.

wadził do zaostrzenia stosunków między Kurią Rzymską a dworem carskim w 1884 r. Było to tuż po wysłuchaniu deputacji unitów podlaskich przez papieża. Rosja uznała owo posłuchanie za interwencję Kurii Apostolskiej w wewnętrzne stosunki Rosji. Opieka metropolii mohylewskiej nad unitami kaukaskimi była częścią tego problemu. Znana była i na Kaukazie odpowiedź papieża na ów zarzut: *Gdyby każdy krok papieża uczyniony na korzyść katolików miał być poczytywany za niewłaściwą ingerencję, ustałaby możliwość zawierania konkordatów i wszelkich rokowań, a Kuria Rzymska skazana by była na wieczną bezczynność*⁷.

Aktywna, ale biedna była parafia władykaukaska, w której proboszczem był ks. A. Kamieniecki. Za jego probostwa budowano kościoły. Ks. A. Kamieniecki otrzymał pozwolenie na budowę od W. Ks. Michała Mikołajewicza, namiestnika Kaukazu. Rozpoczął budowę w 1864 r. Nabożeństwa odprawiał w kaplicy mieszczącej się w małym prywatnym domku. W latach 1861–63 z rozporządzenia biskupa tyraspolskiego (saratowskiego) na prośbę ks. Kamienieckiego zaczęto już gromadzić pieniądze na budowę kościoła, ale do czasu rozpoczęcia budowy zebrano zaledwie 800 rs i z takimi środkami przystąpiono do budowy kościoła. Świątynia jeszcze nie była gotowa w 1883 r.⁸, ale księża mieli nadzieję, że przy pomocy ludzkiej i Bożej kościół wkrótce będzie ukończony.

W Baku służyło w II poł. XIX w. przeszło 200 żołnierzy i marynarzy Polaków. Była tam dość liczna kolonia polska (przeszło 40 osób). Kościoła ani księdza nie mieli. Przyjeżdżał do nich duszpasterz z Tyflisu.

O spokojnym życiu na Kaukazie w rozlicznych miastach, siółach, koloniach trudno było w XIX marzyć. Wraz z rozbudową linii kolejowych mnożyły się napady na podróżnych w pociągach. Bezkarnie działały bandy w guberni bakinskiej i elizawetpolskiej. Najtrudniej było bezpiecznie przejechać odcinek między stacjami Jewłach a Kurmuły. Na drogach również grasowały międzynarodowe bandy. Byli mordowani ludzie we własnych domach, ginęli zażożni Polacy. W 1885 r. banda zbójów zamordowała w Oczemczyly, mieście niedaleko Suchumi-Kale, dra Kudzinowicza (lat 32) pełniącego funkcję starszego lekarza okręgowego.

Raz po raz buntowali się Ormianie, Rosjanie uznali, że źródłem buntu są szkoły ormiańskie, zatem szkoły te w 1885 r. zamknięto i więcej „uwagi” poświęcono inteligencji ormiańskiej, bo tak sobie życzył ówczesny naczelnik kraju kaukaskiego, książę Dondukow-Korsaków⁹.

Władze rosyjskie ciągle obawiały się oddziaływania Turków – wyznających islam – na stosunki wewnętrzne w Abchazji i Megrelii. W 1886 r. w Ministerstwie Wojny powstał plan przyspieszonej kolonizacji tych terenów przez osadników europejskich, zwłaszcza Niemców. Osadnicy otrzymywali rozległe włości i rozmaite przywileje. Ludy muzułmańskie były odsyłane na północ Kaukazu. Polacy mieszkający na tych terenach z rezerwą przyjmowali osadnictwo niemieckie, które stanowiło dla nich znaczną konkurencję ekonomiczną.

Polacy odegrali dużą rolę w tworzeniu cywilizacji i kultury na Kaukazie, jako że interesowali się wieloma dziedzinami życia. Byli aktywnymi członkami Towarzystwa Naukowo-Geograficznego (oddział w Tyflisie). M.in. wypowiadali się za irygacją pól, osuszaniem bagien, nawadnianiem obszarów suchych. Obszary Adżarii leżały na terenach bagiennych. Bagna były źródłem rozmnażania się widliszka (*anopheles maculipennis*), komara, pośrednio żywiciela-zarodźca zimnicy. Wojnę bagnom wydał gen. Żyliński. Obejrzał błota, zwłaszcza w okolicy Suchumi, i sporządził plan ich osuszenia. Kanały osuszające *biegnące w szachownicy – stanowiły 20 wiorst*. Ściany kanałów kazał wyłożyć *faszyną, czyli plecionymi koskami z kamieniami*. Dzięki pracom gen. Żylińskiego okolice Batumi pokryły się magnoliami, azaliami, warzywami. Na dawnych błotach zaczęli się osiedlać osadnicy. Mieszkańcy zapomnieli o pandemiach febry, która wcześniej zbierała bogate żniwo! Do upowszechnienia warzyw na terenach Adżarii, w okolicach Batumi, przyczynił się Polak, agronom. Kupił kawał ziemi i zaczął uprawę *drzew fruktowych i kwiatowych*. Dzięki niemu zaprzestano transportu nowalijek z Odessy¹⁰. Znanymi osobistościami w Batumi byli Adolf Jurkiewicz – adwokat, Wacław Majewski – porucznik. Polacy wypowiadali się na licznych zebraniach naukowych za rozwojem uprawy winnej latorosli, bawełny i herbaty, hodowli pszczoł. Wiele zdziałał Mieczysław d'Alfons, agronom, ziemianin z Batumi. On pierwszy wyhodował krzewy herbaty w swoim majątku. Przykład Polaka zmusił niejako Towarzystwo Geograficzne do działania. Zapadła decyzja o uprawie herbaty na wybrzeżach Morza Czarnego, na terenach Abchazji i Adżarii, między Suchumi a Batumi. Ministerstwo Rolnictwa, aprobuje ów projekt, zleciło drowi Pia-

⁷ *Kaukaz (koresp.)*, „Kraj”, nr 34/1885, s. 3; *Stosunki między Kurją a dworem (koresp.)*, „Kraj” nr 47/1884, s. 4–5.

⁸ *Władykaukaz (koresp.)*, „Kraj”, nr 28/1883, s. 14.

⁹ *Kaukaz (koresp.)*, „Kraj”, nr 11/1885, s. 16.

¹⁰ *Batumi (koresp.)*, „Kraj”, nr 20/1884, s. 6–7; ks. J. Dobkiewicz, *Kultura polska na Kaukazie*, „Kraj”, nr 13/1885, s. 5.

seckiemu, znanemu podróżnikowi po Azji Środkowej, ściągnięcie kilku rodzin chińskich celem rozpoczęcia uprawy herbaty, *jako że w Rosji nikt na tej uprawie się nie zna*. Polacy zgłosili projekt uprawy na Kaukazie specjalnej odmiany pokrzywy, która ich zdaniem miała skutecznie zastąpić kosztowną herbatę. Dowodzili, że włókna pokrzywy są mocniejsze od włókien konopnych, a w delikatności prawie nie ustępują jedwabowi. Orędownikiem tej uprawy był Młokosiewicz, ornitolog. Propozycjami Polaków zajęło się Wolne Towarzystwo Ekonomiczne (powstało w 1765 r.), autorytet naukowy Rosji.

Polacy wolni i zesańcy: inżynierowie, technicy i robotnicy budowali kolej zakaukaską z jej licznymi odnogami. Znanymi inżynierami byli: Dymsha, T. Tydelski, A. Dąbkowicz, W. Krzyżanowski, S. Dądziński, A. Rolke, O. Hurczyn. Polacy budowali kolej między Tyflisem a Batumi. Ta droga ciągnęła się na przestrzeni 35 wiorst. Tak oto opisał ją niezawodny ks. Dobkiewicz: *...jedzie się w wąwozie między niebotycznymi górami, pokrytymi nadzwyczaj bujną roślinnością, a na każdym prawie kroku most lub korytarz w skale wykuty, a pochylenia linii kolejowej lub jej podniesienia i nowe spadki są tak nagłe, że trudno coś podobnego spotkać w krajach szwajcarskich*.

Polacy byli obecni w życiu gospodarczym Gruzji, Megralii, Kabardy, Abchazji, Czerkiesji... W Batumi, wśród starych domków tureckich, wyróżniały się ich domy. Hotel Europejski, najwytworniejszy w tym mieście, należał do trzech braci byłych zesłańców z powstania listopadowego. Firma „Pałaszowski“, zajmująca się wyrobem beczek do przewozu ropy naftowej, posiadała liczne agencje na wybrzeżach Morza Śródziemnego i wschodnich wybrzeżach Atlantyku i robiła milionowe interesy. Był czas, że prawie wszystko, co dawało dochód, należało w Batumi do Polaków, z czasem handel przeszedł w ręce Żydów i Ormian, częściowo Niemców.

H. Stebnicki geodeta, geofizyk i kartograf w służbie rosyjskiej, naczelnik topografów kaukaskich, był członkiem Petersburskiej Akademii Nauk. Współdziałał z J. Chodźką w pracach topograficznych na Kaukazie. Opracował mapę Kaukazu. Był delegatem Rosji na Zjazd Astronomów w Waszyngtonie, gdzie wytyczano siatkę geograficzną, określono położenie południka „0“¹¹.

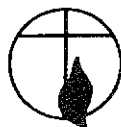
Kaukaz od 1831 r. zaludniał się Polakami. Najpierw przybywały całe pułki polskie jako bataliony dyscyplinarne, zesłane do podboju ziem kaukaskich. W latach osiemdziesiątych XIX w. nastąpił przypływ inteligencji polskiej w postaci młodzieży akademickiej i pracowników naukowych zesłanych do pułków kaukaskich. Po nich na ziemie kaukaskie przybywali emigranci zarobkowi, uciekający przed

nędzą z Królestwa Polskiego. Losy zesłańców i losy emigrantów odbiły się na życiu ludów kaukaskich, w większości muzułmańskich. W walce o przetrwanie Polacy zaznaczyli swoje miejsce w rozwoju cywilizacji i kultury Kaukazu.

Kościół rzymskokatolicki, pracujący w bardzo trudnych warunkach, był jedyną ambasadą polskości; księża nie tylko służyli Bogu, ale trwali pod znakiem niewzruszonej obrony polskiej kultury narodowej. Zapleczem naturalnym Kościoła w walce o utrzymanie i rozwój kultury łacińskiej były domy inteligencji polskiej, gdzie bez trudu można było znaleźć wydawnictwa patriotyczne, polskie symbole narodowe, obrazy i przedmioty kultu narodowego. Trudno oddzielać, co zrobili ludzie świeccy, a co księża. Jedni i drudzy byli Polakami i ich dzieło zostawione na Kaukazie to wspólny ślad polskiej obecności.

Zofia Lech

¹¹ Ks. J. Dobkiewicz, *Kultura polska na Kaukazie*, dz. cyt.



sesje · sympozja

W KRĘGU KSIĘGI KSIĄG

*Biblia
a kultura Europy*

Lódź, 26–28 V 1992

Skoro komunizm był, jak słusznie się zauważa, parodią chrześcijaństwa, to przezwyciężanie jego skutków wymaga odwrócenia się od parodii i zwrócenia ku autentycznej postaci. Ten motyw występował już wcześniej w poszukiwaniach polskich intelektualistów, którym komunistyczna parodia rzeczywistości przestała wystarczać; nie ustając w szukaniu znajdowali drogę ku chrześcijaństwu. Dzisiaj może się wydawać, że „atrakcyjność” chrześcijaństwa w tych kręgach słabnie. Ale raczej trzeba powiedzieć, że nie maleje potrzeba autentycznego świadectwa o Chrystusie w Jego Ciele, którym jest – i ma być – wspólnota Kościoła. Potrzebne jest ciągłe powracanie do źródeł autentycznego chrześcijaństwa. Różne są tu możliwości. Jedną z nich zrealizował ostatnio Uniwersytet Łódzki. Z inicjatywy pracowników Wydziału Filologicznego, zwłaszcza Katedry Historii Języka Polskiego i Filologii Słowiańskiej UŁ, została zorganizowana interdyscyplinarna konferencja naukowa poświęcona Księdze ksiąg, jaką jest Pismo Święte – Księga, a zarazem zbiór ksiąg świętych. Tekst Pisma był nie tylko przedmiotem czy

punktem odniesienia wystąpień na konferencji. Można go było oglądać w różnych wydaniach na wystawie w Bibliotece Uniwersyteckiej.

Warto rozpocząć od zarysowania idei konferencji przedstawionej we wprowadzeniu przez rektora uczelni, M. Seweryńskiego. Istotnym motywem było pragnienie, aby wobec zbliżającego się jubileuszu – roku 2000, przypominającego o początku Założyciela chrześcijaństwa – przybliżyć się od różnych stron do tego „centrum” ludzkich dziejów. Rozważając, jaki może być wkład środowisk uniwersyteckich, uczeni łódzcy doszli do wniosku, że w centrum uwagi „pracowników pióra” musi stanąć właśnie Księga ksiąg. Przygotowanie konferencji miało być zatem pierwszym krokiem w kierunku opracowania interdyscyplinarnych programów badawczych, wymagających spotkania przedstawicieli różnych dziedzin. Łódzcy organizatorzy, wśród których należy wymienić przede wszystkim M. Kamińską i E. Małek, mieli z góry świadomość, że konferencja nie byłaby możliwa bez współdziałania innych środowisk naukowych. Rzeczywiście, lista referentów obejmowała nazwiska nie tylko z wielu ośrodków polskich, ale także z Rzymu, Barcelony, Moskwy, Mińska, Dniepropietrowska... Przede wszystkim jednak okazało się, że łódzka inicjatywa pociągnęła za sobą inne – następne konferencje podobnego typu są już zaplanowane w Gdańsku i Lublinie.

Tym wreszcie, co pomagało łódzkim organizatorom, było – jak to określił rektor uczelni – życziwe, duchowe wsparcie ze strony miejs-

cowego ordynariusza, abpa W. Ziółka. Wyrazem tego poparcia była obecność łódzkiego pasterza oraz jego biskupów pomocniczych na inauguracji konferencji. Witając uczestników podkreślił on wagę spotkań interdyscyplinarnych tak dla kultury jak i dla Kościoła. Swe wystąpienie zakończył życzeniami zawartymi w mądrościowej sentencji Księgi Syracha: *Kto dobrodziejstwem za dobrodziejstwa odpłaca, pamięta o przyszłości*. W podobnym duchu były utrzymane depesze, skicrowane do organizatorów konferencji przez Ojca Świętego, Prymasa i Nuncjusza Apostolskiego w Polsce. Nawiązywały one do *zadania nowej ewangelizacji* przypominanego przez ostatni Synod Biskupów w Rzymie: realizacja tego zadania na tle obecnego kryzysu kultury europejskiej może się dokonać jedynie przez powrót do korzeni Europy – do chrześcijańskiej Ewangelii.

Pierwszy dzień konferencji upłynął na spotkaniach plenarnych. Z przewidzianych w programie 9 referatów 2 nie doszły do skutku. Tematy były rozmaite. We wprowadzającym wykładzie J. Wyrozumskiego z Krakowa „Polska i Europa Środkowa u początków ich chrystianizacji” istotne było zwrócenie uwagi na fakt, że przyjmowanie chrztu przez władców sprzyjało integracji polityczno-państwowej nie tylko w Polsce, ale także w Czechach, na Węgrzech i na Rusi; że związków plemiennych, które opierały się chrystianizacji, jedynie Litwini zdolali się dłużej utrzymać. (Dodajmy od razu, że podobna uwaga pojawiła się w późniejszym referacie T. Lewaszkiewicza z Poznania w odniesieniu do języków

europejskich: przekłady biblijne przyczyniły się do ich zachowania!) Znamienne jest nadto, że o ile w ościennych państwach słowiańskich władcy wprowadzający chrześcijaństwo doczekali się kanonizacji, o tyle w Polsce – nie... Wykład J. Salija nosił tytuł „Znaczenie biblijnej nauki o stworzeniu świata dla kultury europejskiej”. Porównanie biblijnej wizji z mitami innych ludów prowadzi do wniosku, że jest ona wolna od elementu pesymistycznego, wyznaje wszechmoc Boga, któremu z góry wszystko jest poddane (stworzenie „z niczego”), i pozwala dostrzec Jego miłość jako jedyny motyw twórczego dzieła. Wpływ tej wizji na europejskie myślenie o Bogu i świącie był nic wątpliwy, ale i ambiwalentny: podkreślenie Bożej transcendencji i ludzkiej wolności budziło pokusę ateizmu, a podkreślenie zasadniczej dobroci świata mogło nasuwać wizję nazbyt optymistycznych utopii... Nie jest także wolne od ambiwalencji dziedzictwo biblijnej wizji stworzenia tam, gdzie przeważa element pozytywny; są to 3 dziedziny: prymat jednostkowego nad powszechnym, ducha nad materią i wolności nad koniecznością.

Z pozostałych referatów przedstawionych pierwszego dnia obrad największe zainteresowanie wzbudziły refleksje nt. „Biblijna etyka mowy a współczesna filozofia języka” J. Puzyniny z Warszawy. Wychodząc od stwierdzenia, że Biblię interesuje język w działaniu, w interakcji-dialektu, prelegentka ograniczyła się do języka komunikacji międzyludzkiej, wyłączając w szczególności problem *dIALOGU z Bogiem*. Biblijnych autorów zaprzęta w związku z językiem pyta-

nic, kiedy mówić, a kiedy nie... np. wtedy, kiedy reakcja na zło byłaby jeszcze zbyt emocjonalna i gwałtowna... Istotnym postulatem co do języka jest konieczność unikania obłudy, nieszczerości – nie tylko w obmowie, ale także w pochlebstwie. Mowa ma być przejawem mądrości, podobnie jak może nim być – milczenie. Biblijne spojrzenie jest bliskie współczesnej filozofii języka: można je odnaleźć u filozofów dialogu i spotkania (Buber, Rosenzweig), w filozofii lingwistycznej (Wittgenstein, Austin), hermeneutycznej (Ricœur). Zbieżność przejawia się zwłaszcza tam, gdzie filozofia języka ocenia go i stawia mu wymagania. Dodajmy: aby oddać w tym duchu sprawiedliwość pozostałym referatom tego dnia, pominiemy je w naszej relacji milczeniem... Z jednym wyjątkiem. Trudno nie wspomnieć o głębokim wystąpieniu T. Chrzanowskiego z Krakowa: „Trzy kształty czasu w przedstawieniach biblijnych w sztuce”. W swych rozważaniach polemizował on z pomawianiem malarzkiej sztuki średniowiecznej o statyczność. W opinii tej dostrzega wpływ ujęcia Lessinga, według którego malarstwo jest sztuką przestrzenną, w odróżnieniu od literatury – sztuki temporalnej. Tymczasem już w średniowieczu można spotkać malarzskie próby uchwycenia czasu, i to w trzech wymiarach. Obok czasu zaprzeszłego dokonanego, obecnego w wypowiedziach starotestamentowych proroków – zapowiedziach NT, można wskazać czas perpetualny: to co wieczne w czasie, a zatem także wspólne staro- i nowotestamentowym wizjom; wreszcie czas historyczno-doczesny – zawiera elementy aktual-

negu życia. Wszystkie te *kształty czasu* znajdują odzwierciedlenie w krakowskim Ołtarzu Mariackim: elementem czasu zaprzeszłego jest drzewo Jessego, z którego wyrasta centralna część ołtarza; czas perpetualny – to właśnie centralne zaśnieście i wniebowzięcie Maryi w „przejsiu” do wiecznego, Boskiego wymiaru, zaś elementy czasu historycznego można znaleźć w postaciach wziętych ze średniowiecznego świata artysty. Uwieńczeniem pierwszego dnia był wieczorny „Koncert muzyki inspirowanej Biblią” w najstarszej budowlu sakralnej dzisiejszej Łodzi – w kościele na Łagiewnikach. Można było tutaj spotkać się z przesłaniem Księgi ksiąg w innym wymiarze, poza słowami. W duchu Pisma podsumujmy: *I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy* (Rdz 1,5)...

Następnego dnia obrady toczyły się w trzech sekcjach. Omawiano kwestie bardziej szczegółowe. Naszą uwagę przyciągnęły referaty poświęcone tłumaczeniu Pisma przez jezuitę J. Wujka. Porównaniem tego najpopularniejszego przekładu z innymi zajęła się wnikliwie D. Bienkowska z Łodzi. Pierwszy katolicki przekład całej Biblii (tzw. Leopolity) z 1561 r. i przekład kalwiński (tzw. Biblia Brzeska albo Radziwiłłowska) z 1563 r. charakteryzują się tym, że próbowały zachować wierność myśli, odstępując od dosłowności. Z kolei przekład ariański (tzw. Biblia Nieświeńska albo Budnego) z 1572 r. zabiegał o dosłowność, jednak za cenę mniejszej zrozumiałości przełożonych w ten sposób myśli. Na tym tle tłumaczenie Wujka, którego I wyd. (samego NT) ukazało się w 1593 r., a całości w Krakowie w drukarni Ła-

zarzowej w 1599 r., tak można ocenić: przy całej trosce o dosłowność (względem łacińskiej Wulgaty) Wujek stara się jednocześnie o *przezroczystość stylistyczną* przekładu. Jego język jest tradycyjny (wykorzystuje wcześniejsze tłumaczenia), ale nie archaiczny; tłumacz miał głębokie wycucie stylistycznego zróżnicowania ówczesnej polszczyzny wybierając te warianty, które się następnie faktycznie upowszechniły, nie bez wpływu jego przekładu...

W tym miejscu musimy się odwołać do nieuniknionego we wszelkich sprawozdaniach zwrotu: nie sposób przedstawić tu wszystkich referatów... Pozostaje utrwalić pisemnie najważniejsze dla nas wrażenia. A więc najpierw uwagi z dyskusji o problemie hebraizmów w tłumaczeniach Pisma: problem dotyczy nie tylko przekładów na język polski, ale wiąże się już z grecką wersją Biblii. Oto przykłady hebraizmów, które wraz z Pismem weszły do naszego języka: „niebiosy” i „wody”, będące do dziś oznaką stylu wysokiego. Także rozpoczynanie zdań od „i”: hebrajskie „waw” ma wskazać początek nowego zdania; przeczło to do greckich tekstów Ewangelii, chociaż ani w grece, ani łacinie rozpoczynanie zdań od „i” nie jest klasyczne... Czy nie zachowano tego „i” przez pieczołowitość wobec oryginału, aby nie uronić *ani jednej joty* (Mt 5,18)? Dalej z referatu J. Poradeckiego „Słowo Boga, słowo poety. Europejskie koncepcje twórczości w kręgu tradycji biblijnych”: do koncepcji poezji jako sztuki-rzemiosła (w greckim: „poein” – „czynić”) dołącza się element słowa natchnionego, tak że w ujęciu Horacego znajomość kunsz-

tu (sztuki) słowa stanowi przygotowanie do tego, aby pochwycić i wyrazić natchnienie, gdy przyjdą Muzy... całe dalsze dzieje poezji to jedność ruchu między obydwojma biegunami: sztuki słowa „kunsztownego” i oczekiwania natchnienia. Wreszcie wspomnijmy ostatni referat „Biblia – rozbija czy jednoczy chrześcijaństwo?” M. Czajkowskiego, z trzeciego dnia konferencji. Odpowiedzią na tytułowe pytanie jest współpraca „uczonych w Piśmie” różnych wyznań chrześcijańskich – w duchu wypowiedzi II Soboru Watykańskiego, który mówił o ruchu ekumenicznym dodaje, że *Pismo Święte jest dla owego dialogu znakomitą narzędziem w potężnym ręku Bożym do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom* („Dekret o ekumenizmie”, nr 21).

Jacek Bolewski SJ
Piotr Kasilowski SJ

 sztuka

KOLEKCJA DLA KRÓLA

Zamek Warszawski

5 V – 2 VIII 1992 r.

W ciągu 30 lat panowania udało się Stanisławowi Augustowi zebrać od nowa, w ogołoconych po Sasach rezydencjach, tysiąc dzieł sztuki, w tym około 2200 obrazów. Nie zdążył wykupić i sprowadzić do Polski blisko 200 obrazów nabytych dla niego przez antykwarium londyńskich, które miały wzbogacić zbiory gromadzone z myślą o podniesieniu splendoru reprezentacyjnych i prywatnych wnętrz, a także – stanowiąc wzory dla młodych polskich malarzy, których kształcił własnym sumptem – miały się stać inwestycją w przyszłość kraju.

Stanisławowską ideę wychowywania społeczeństwa przez sztukę, nadanie sztuce tak wyjątkowego w państwie znaczenia, przypomniła nam wystawa „Kolekcja dla Króla” zorganizowana w Warszawie przez londyńską Dullich Gallery. Protektorat nad nią zgodziła się objąć Jej Wysockość Królowa Elżbieta II. Na wystawie pokazano wybrane dzieła z zespołu przeznaczonego dla naszego króla, które w wyniku trzeciego rozbioru Polski miały na zawsze pozostać w Anglii.

Ekspozycję otwierała historia kolekcji, ściśle związana z dziejami Dullich Gallery, której początek

dała w 1605 r. fundacja przytułku dla ubogich założona przez słynnego aktora, Edwarda Alleyna. W jej zabudowaniach umieścił on także zebrane przez siebie obrazy. Alleyn's College of God's Gift w miejscowości Dullich (obecnie w granicach wielkiego Londynu) miał się z czasem rozwinąć zarówno jako placówka dobroczynna (przekształcona obecnie w cenioną szkołę prywatną z blisko 1400 uczniami) jak i jako jedna z najciekawszych galerii malarstwa realistycznego. College oprócz działalności wystawienniczej realizuje ambitny program wychowania estetycznego dzieci, młodzieży i dorosłych. Głównym impulsem do przeobrażenia tej długo skromnej, lokalnej i senniejszej instytucji było szczęśliwe umieszczenie w niej kolekcji dla króla w kilkanaście lat po upadku Polski. *Być może historia Europy Środkowej potoczyłaby się zupełnie inaczej – pisze we wstępie do katalogu wystawy warszawskiej jej sponsor, dr Guido Schmidt-Chiari, prezes konsorcjum banków Creditanstalt – gdyby cesarzowa Maria Teresa, która chciała kierować się głosem swego serca i zasadami uczciwości politycznej, nie uległa pragmatycznym koncepcjom swoich doradców i swego syna i następcy, Józefa II.* Gdyby nie dała dwóm pozostałym naszym sąsiadom hasła do ostatecznego, trzeciego rozbioru. Historia potoczyła się jednak inaczej. Sprawę nie wykupionych obrazów zamknęła abdykacja Stanisława Augusta, jego wymuszone osiedlenie się w Petersburgu, a w trzy lata później śmierć.

Dzieje „polskiej” kolekcji zaczęły się w 1790 r., kiedy to książę Michał Poniatowski, prymas Polski, podczas

kilkumiesięcznego pobytu w Anglii, prócz zajmowania się sprawami wagi państwowej zwrócił także uwagę na tamtejszy rynek sztuki. Ten miłośnik i kolekcjoner sztuki, był wtedy zainteresowany nabywaniem wyposażenia do odnawianej w Jabłonnie własnej rezydencji. Znając jednak plany królewskiego brata, a zwłaszcza jego pasję gromadzenia obrazów, nawiązał i w jego imieniu kontakt z londyńskimi antykwariuszami.

Okazja była wyjątkowa. Po świeżej dacie rewolucyjnych wydarzeniach we Francji z tamtejszych kolekcji arystokratycznych napłynęło do Londynu mnóstwo cennych dzieł sztuki. Angielscy agenci kupowali je także w wyprzedających się klasztorach, kościołach i ubożających dworach Włoch i Hiszpanii. Tradycyjnie też docierały tu z prawdziwego malarzkiego „zagłębia” holendersko-flamandzkiego, w którego obrazach w XVIII w. rozmiłowana była już cała Europa. Pod koniec tego wieku Londyn nasycił się do tego stopnia dobrami kultury, że zamówienie królewskie z Polski zostało przez spółkę handlarzy Noel Desenfans i Francis Bourgeois przyjęte z entuzjazmem.

W ciągu 5 lat udało im się zakupić 180 obrazów różnej, w tym także wysokiej, klasy artystycznej. Wydaje się to dziś tym dziwniejsze, że gorliwość ich udawało się królowi podtrzymywać wyłącznie za pomocą honorowych gratyfikacji. Ciężka sytuacja w kraju zmuszała go do odkładania wykupu. Desenfans otrzymał za swoje usługi tytuł polskiego konsula w Wielkiej Brytanii i nominację na pułkownika Gwardii Królewskiej. Jego wychowanek i wspólnik, malarz Bourgeois – nominację

na nadwornego malarza Stanisława Augusta, order Merentibus oraz tytuł szlachecki. W wielkiej cenie mieli te zaszczyty osładzające zapewne coraz bardziej trwożną myśl o topieniu w obrazach pieniędzy. Ich obawy sprawdziły się. Dzięki temu, jak się miało okazać, wielka polityka wkraczając w plany obydwu kupców miała w sposób nic przewidziany doprowadzić do uwiecznienia ich nazwisk w dziejach kultury.

Ze stratą, na razie, nie chcieli się pogodzić. Kilka lat trwały ich zabiegi, aby „polską” kolekcję sprzedać carom Rosji: najpierw Pawłowi I, potem Aleksandrowi I. Bez rezultatu. Nie zyskał także poparcia wpływowych kół angielskich inny ambitny plan – połączenia kolekcji ze zbiorami Montague House (przyszłe British Museum), wyłożony przez Desenfansa w 1799 r. w „Projekcie założenia Galerii Narodowej”. Po otwarciu dla publiczności 6 lat wcześniej zbiorów paryskiego Luwru, także nad Tamizą dojrzała myśl o utworzeniu dostępnych dla wszystkich zbiorów sztuki. Pomysłu antykwariusza, powołującego się na tytuł ambasadora nie istniejącego królestwa, jednak nie poparto.

I tak kolekcji, w której ułokował majątek, nie dało się ani sprzedać, (próbował tego m.in. na wielkiej aukcji w 1802 r., ale pozbył się tylko kilku obrazów), ani sensownie umieścić. Tymczasem w wyniku kolejnych okazjnych zakupów, czynionych głównie przez młodszego wspólnika, kolekcja coraz bardziej się powiększała. Zdesperowany Desenfans rozważał nawet zerwanie z przyjacielem, ale zwyciężyła lojalność. W testamencie spisany w 1803 r.

uczynił go obok swej żony głównym spadkobiercą. W 1807 r. zmarł.

Tragiczny w skutkach upadek z konia przyspieszył także śmierć Bourgeois. 10 XII 1810 r., na dwa tygodnie przed zgonem, zobowiązał testamentem wdowę Desenfans do przekazania całego, liczącego 350 obrazów, zbioru wcześniej już upatrzonych instytucji w Dullich, do sfinansowania budowy nowego skrzydła galerii oraz wzniesienia przyległego do niej mauzoleum na trzy sarkofagi ofiarodawców. Projektantem oryginalnego rozwiązania został zaprzyjaźniony z malarzem wybitny architekt John Soane. Skrupulatności wykonawcy testamentu, talentowi architekta i przychylności zarządzających fundacją Dullich Anglia zawdzięcza powstanie tego jednego z najbardziej interesujących założeń architektury muzealnej. W 1817 r. w ukończonej galerii zbiory zostały udostępnione zwiedzającym.

Na wystawę warszawską z tych zasobnych zbiorów wybrano 29 płócien. Prawie wszystkie pochodzą z zapisu Bourgeois. A więc ulubieni przez naszego króla Holendrzy: Jan Both, Meinert Hobbema i Philips Wouwerman. Także „Krajobraz z Jakubem i Labanem z córkami” Claude Lorraina, niezwyklej urody „Św. Katarzyna ze Sieny” Carla Dolciego, podręcznikowy przykład Charlesa Lebruna „Rzeź niewiniątek” oraz prawdziwą ozdobę wystawy na Zamku – „Dziewczynę z kwiatami” Murilla. Do klejnotów zaliczyć trzeba także dwa obrazy Nicolasa Poussina: „Tryumf Dawida” i „Powrót Świętej Rodziny z Egiptu”, perłąkę pędzla Antoina Watteau „Les Plaisirs du Bal”, przejmujący „Por-

tret młodego mężczyzny” Rembrandta (uważany przez niektórych za ostatni wizerunek jego syna, Tytusa) oraz najlepszą bodaj z autorskich replik „Św. Sebastiana” Guido Reniego.

Z przykładów malarstwa angielskiego, które w zapisie z 1810 r. zajmowało marginalną pozycję, należy wymienić portret przedstawiający malarza Jacquesa de Louthenburg, w którego pracowni kształcił się Bourgeois, pędzla Thomasa Gainsborougha, oraz ślicznego „Chłopca w stroju pasterskim” Petera Lely, który trafił wprowadzić do Dullich dopiero w naszym stuleciu, ale królowi naszemu zapewne podobałby się bardzo.

Skąpy pomimo obecności arcydzieł zestaw obrazów pokazanych na Zamku Warszawskim nie mógł nie budzić uczucia niedosytu. Stało się tak może również dlatego, że ta ciekawsza od dwu lat po „Opus Sacrum” ze zbiorów Barbary Piaseckiej-Johnson wystawa nie dorównała jej świetnością aranżacji wydobywającej z miłością i smakiem każdy eksponat oddzielnie. Do uniknięcia natomiast były takie potknięcia, jak nieprzemyślane oświetlenie zwłaszcza oszklonych obrazów olejnych i skąpiecie im miejsca. Wciśnięty w kąt Rembrandt był z tych powodów wręcz trudny do obejrzenia.

Mógł budzić zdziwienie także brak choćby jednego obrazu Francisza Bourgeois, bądź co bądź fundatora kolekcji, a także tytułarnego malarza nadwornego Stanisława Augusta, w Polsce prawie nie znanego. O jego malarstwie, na podstawie małej, czarno-białej reprodukcji zamieszczonej we wspomnianym, bardzo

pięknym wydaniem i profesjonalnym katalogu, trudno wyrobić sobie zdanie.

Pomimo to wystawa była niezwykle ważna. Umicjętnie godząc walory poznawcze z dostarczeniem dużej miary przeżyć estetycznych, budziła także wiele przemyśleń na temat meandrów historii i zaplątanych w nie ludzkich losów.

Romantyczna idea królewska stworzenia „nowej Polski” przez popieranie sztuk, która – zdawało się – upadła wraz z nim w 1795 r., miała w dłuższej perspektywie czasu okazać się jedną z najbardziej dalekowzrocznych i owocnych. Stało się tak dzięki temu, że podzielało ją jego światłe otoczenie, w tym część rywalizujących z królem w dziedzinie kolekcjonerstwa arystokratów. Późniejsze nasze muzealnictwo, a szerzej – polska kultura, której udział w przetrwaniu narodu pod zaborami miał odegrać tak znaczną rolę, wiele zawdzięcza pasji m.in. Stanisława Kostki Potockiego czy Izabelli z Flemingów Czartoryskiej, a także wielu innym, mniej zamożnym.

Dokładnie odwrotnie miało się stać z rachubami pragmatycznie zorientowanych, jakże potężnych wtedy, naszych sąsiadów. Ale tej trzeźwej konkluzji dopracowywać się miała historiografia stopniowo, w ciągu całego naszego stulecia.

Krystyna Paluch Staszkiel



film

WYZWANIE GÓR

K-2

Franco Roddama

Krytyk nie przestaje być widzem. A w pamięć bardziej wymagającego widza zapadają zwykle filmy znaczące, zawierające uniwersalną myśl lub inspirujące do poszukiwania podskórnych, ukrytych pod warstwą fabuły sensów. Jednym słowem takie, o których po obejrzeniu warto jeszcze porozmawiać. Za taki film, mimo scenariuszowych uproszczeń, uważam „K-2” wyświetlany latem w warszawskim kinie „Kultura”.

„K-2” to skonstruowany jak reportaż opis wyprawy na drugą górę świata, uchodzącą za niezwykle trudną do zdobycia, która istotnie pochłonęła wiele ofiar (szczególnie tragiczny był 1986 r.). W wyprawie bierze udział dwóch przyjaciół: młody, zdolny fizyk, który swoją górską pasję okupuje bolesnymi rozstaniem z rodziną, i jego kumpel – adwokat i playboy, który próbuje odnaleźć w górach „coś czystego”, coś odmiennego od brudów swojej codzienności. Obaj są amatorami wspinaczki, nie zawodowcami, i udział w tej komercyjnej wyprawie jest dla nich progiem do spełnienia marzeń.

Tu oddajmy głos specjalistom. Wybitna polska himalaistka, Wanda Rutkiewicz, w swym ostatnim wywiadzie przeprowadzonym przez Barbarę Russowicz (i opublikowanym

w postaci książki „Wszystko o Wandzie Rutkiewicz”) powiedziała m.in.: *Przedtem w góry nie jeździło tak wielu. Teraz przez agencje trekkingowe czy organizujące wyprawy jeździ w Himalaje coraz więcej osób i góry stały się bardziej dostępne. Zarazem zmienił się model wspinania. Wszystko powinno przychodzić lekko i nie sprawiać trudności. Wyszli z mody bohaterowie zmagający się z żywiołem. Wzorem stał się człowiek, który niezwykle sprawnie i bez wysiłku coś tam sobie pokonuje, nawet jeśli znajduje się kilkadziesiąt metrów od ziemi w kilkumetrowym wywieszeniu i bez liny.*

To właśnie modne obecnie i absolutnie nieuzasadnione przekonanie, że góry wysokie są dostępne dla każdego, okazało się pułapką dla bohaterów filmu „K-2”. Ich wyprawa boryka się ze wszystkimi kłopotami amatorów. Począwszy od konfliktu z tragarzami, którzy odmawiają wnoszenia sprzętu coraz wyżej, niefortunnie dobranego kierownika zespołu, który finansując przedsięwzięcie nie bierze pod uwagę własnych możliwości zdrowotnych, aż po agresywną rywalizację w grupie. Ta ostatnia sprawa jest ponieważ normalna w tym specyficznym środowisku. Działa prawo konkurencji. Chociaż wyprawa kończy się sukcesem, gdy ktokolwiek z jej uczestników osiągnie szczyt, to przecież każdy ze wspinających się chce być zdobywcą. Motywacja psychiczna, która popycha ludzi w górę, jest tak przemożną siłą, że trwają przy swojej decyzji nawet wtedy, gdy inni giną. Bohaterowie „K-2” mówią: *Nadal chcę wejść na tę górę, w chwili gdy ich poprzednicy przypłacili swój atak życiem.*

Takie samo uzasadnienie swojego wyboru przedstawiła na naszych łamach Wanda Rutkiewicz w rozmowie z Ewą Matuszewską (por. „PP” 12/87): *Obawiam się, że tragedia na K-2 i śmierć bliskich mi osób nie powstrzyma mnie przed pójściem w góry. (...) Góry są częścią mojego życia i nie zrezygnuję z nich. Więc tylko mogę się modlić, aby czas mojej próby w górach nie nadszedł (niestety, ten czas nadszedł, W. Rutkiewicz zaginęła w maju br. podczas zdobywania Kangchenjungi).*

W filmie moment podjęcia decyzji o ataku szczytowym jest punktem zwrotnym całej akcji. Do tej pory mieliśmy do czynienia z rzetelną, realistyczną i pięknie sfilmowaną relacją z kolejnych etapów himalajskich zmagani (zmiany pogody, rozbijanie obozów, łączność z bazą), odtąd mamy już do czynienia z filmową wersją niebezpiecznej przygody, która przekracza granice prawdopodobieństwa. Przyjaciółom udaje się stanąć na szczycie swoich marzeń, ale... w drodze powrotnej tracą linę, radiotelefon, a na dodatek mniej sprawny „naukowiec” łamie nogę. Taki wypadek na wysokości 8000 m jest niemal równoznaczny ze śmiercią. Jak twierdzą znawcy alpinizmu (por. dyskusja „Góry i odpowiedzialność”, „PP” 12/87): *Na wysokości 8000 metrów pomoc, żadna pomoc nie jest już możliwa. Każdy jest zdany sam na siebie (...)* Transport chorego bez tlenu jest praktycznie niewykonalny. (...) Pozostanie przy osłabłym czy chorym partnerze w sferze śmierci biologicznej równa się samobójstwu. A zatem dalsze perypetie przyjaciół mają cechy „cudownego” ocalenia. Zdrowy idący

samotnie w dół po ratunek znajduje zmarłego poprzednika. Na szczęście – z liną na ramieniu. Lina pełni w filmie rolę rekwizytu – symbolu. Dzięki niej odradza się idea partnerstwa, współdziałania zespołu, wreszcie przyjaźni, która w obliczu śmiertelnego zagrożenia zyskuje nowy wymiar. Myślę, że ten właśnie cel: pokazanie sensu solidarności i odpowiedzialności za drugiego człowieka, próby niesienia mu pomocy, pomimo osobistego ryzyka w ekstremalnych górskich warunkach, przyświecał reżyserowi, skoro zdecydował się – w erze solowych, himalajskich wyczynów – na tak optymistyczne zakończenie filmu. Ostatnie kadry, w których następuje odnalezienie bohaterów przez odlatujący helikopter, trzeba uznać za baśniowy happy end, który poza kinem, w scenerii Himalajów, zdarza się niezwykle rzadko lub wcale.

Zresztą można chyba odłożyć na bok spór o to, w jakim stopniu losy bohaterów „K-2” (przekonująco zagranych przez Michaela Biehna i Matta Cravena) są fabularną fikcją. Wbrew recenzenckim zasadom dopowiadam je do końca; jako istotniejsze traktuję bowiem pytania etyczne, które nasuwają się już po przeżyciu kinowych emocji. Dla mnie ważniejsze jest to, że przyjaciele sprostali wyzwaniu gór, instynkt samozachowawczy nie odebrał im ludzkiej godności. Czasem bywa tak, że wyzwania moralne, często nie mniej dramatyczne, stawia zwykle, „nizinne” życie. Wyborów dokonujemy sami.

Anna Pietrzak

książki

MAŁY KIESZONKOWY BÓG

Jerzy Jarniewicz

Rzeczy oczywistość

Wydawnictwo Łódzkie,
Łódź 1992, ss. 90

Każdy akt twórczy będąc projekcją osobowości artysty w wyższy wymiar istnienia, ponad pragmatyzmy dnia codziennego, pełni funkcje transgresyjne. Każda twórczość ma swoje małe poletka Pana Boga uprawiane ze szczególnym pietyzmem. Niektórzy poeci przez całe życie borykają się z idealną wizją ojczyzny, inni z ideałem miłości, jeszcze inni z ideałem Bóstwa. To te największe punkty odniesienia. Białośzewski na przykład w drobnych rzeczach codzienności odkrył źródło doznań metafizycznych. Grochowiak przez długi czas uprawiał kult powszedniej brzydoty. W poezji Nowo-falowców została artystycznie uprątomocniona społeczna struktura życia. W wielu poezjach sam język bywa narzędziem działań transgresyjnych. Oryginalność poezji J. Jarniewicza polega na podejmowanych przez niego próbach odsublimowania materii poetyckiej, jakby odwołanie wiersza z pozycji naprawiacza przeciętności. Robiono to już, oczywiście, przed nim, ale wydaje się, że program Jarniewicza ma podwójne dno odbijające podwójny stan świadomości. Nie heroiczne *być albo nie*

być, lecz prozaiczne *zapakować* czy *na miejscu* kształtuje zakres poznawczych penetracji podmiotu lirycznego. Jarniewicz, absolwent anglistyki i filozofii UŁ, tłumacz poezji anglosaskiej (debiutował zbiorem wierszy „Korytarze” 1984 r.), jest oczywiście dzieckiem swojej epoki dotkniętym skazą posttotalitarnego sceptycyzmu. Asekurując się arystotelesowską koncepcją bytu, filozoficzną teorią „oczywistości”, szuka na dnie zjawisk ich „prawdziwej”, a więc pozbawionej iluzji ideologii i demagogii twarzy. W pierwszym cyklu – „Bajki obywatelskie” – demitologizuje poeta niektóre mity publiczne. *Bajka*, która *przepoczwarza się w historię*, to symbol grozy współczesności, gdzie wszelkie ideały sięgnęły bruku. Świadomość narodowa pokolenia, które przeżyło we wczesnej młodości solidarność euforii, sprowadza się dziś do sarkastycznej refleksji: *z uszami przy odbornikach / czekamy aż cisza na świecie znów nas / uwydatni*. Nadzieje okrojone do coraz bardziej ograniczonych możliwości współobywatela prowincji świata, tracą swoje historyczne sensy. *Trzeba zdjąć ten płaszcz Konrada*, czytamy nie bez zrozumienia w jednym z wierszy, a poczucie realizmu poety odbieramy nie tylko jako znak czasu, ale też jako wyraz wyższej konieczności dziejowej.

W cyklu „Bóg się śmieje” Jarniewicz przenosi się ze swym sarkazmem ze sfery życia publicznego w dziedzinę eschatologii. Bóg poddawany jest tu jakby nieustającej próbie wytrzymalności; atakowany na wszelkie ludzkie sposoby, pozostaje nieuchwytny w swej istocie. To

człowiek wydaje świadectwo własnej bebisłności:

*w długich korytarzach
jak w weselnej Kanie
cudowne rozmnożenie:
trzy miliardy Hiobów
czeka posłuchania*

(„W sprawie skarg i wniosków”)

Bóg obciążony ludzkim cierpieniem nie rozjaśnia tych wierszy, przeciwnie, zantropomorfizowany i pomniejszony, przestaje być Najwyższą Instancją zyskując status jednego z własnych stworzeń. To odbóstwienie Boga ma w wierszach Jarniewicza bardzo dramatyczną wymowę: poprzez ujawnienie kryzysu wiary współczesnego człowieka wątpiącego we wszelkie wartości ukazuje jego ostateczną słabość. Szczytowym wykwitem naszej cywilizacji jest to utilitarne marzenie z wiersza „Paperback”: *był za wielki jak na nasze barki / nam potrzeba tych którzy rozmawiać będą nie grzotem / ale trzaskiem łamanej w pół zapałki (...) nam potrzeba małych kieszonkowych bożków*. Groteska jako sposób dystansowania się do własnych przeżyć u Jarniewicza przybiera niekiedy formę polemiki z wypowiedziami klasyków. W wierszu „Eschatologia” poeta tak trawestuje Horacego: *paznokcie i włosy przeżyją mnie / o kilka nowych dni (...) nie wszystek umrę / od razu*. Podobnie wiersz „Analogie” stanowi aluzję do Nietzsche’ańskiej koncepcji Boga *wyrządzającego zło*.

Filozoficznie wykształcony Jarniewicz czyni ze swej erudycji rywala dla poetyckiej intuicji. Znajdują się wszakże w tym zbiorze także wiersze „naiwne”, wyrażające wzrost olśnienia czy to samym fenomenem egzystencji, czy tajemnicą miłości.

W przedostatnim wierszu z cyklu „Bóg się śmieje“, pt. „Modlitwa“, wyraża Jarniewicz bynajmniej nie ironiczne pragnienie: *Boże miłosierny / jak pozbyć się tej miłości*. W cyklu ostatnim – „Niespodziewane spotkania“ – dochodzi do głosu intymność i poeta stopniowo pokorniej, pozbywa się intelektualnej brawury. Staje się też jeszcze bardziej ascetyczny formalnie. W serii krótkich erotyków objawia psychologiczną przenikliwość i obrazową celność. A przecież lektura całego zbioru pozostawia pewien niedosyt, jak gdyby ta poezja, śmiała i gorzka w obnażaniu bolesnych stron rzeczywistości, pomijała jakiś jej istotny wymiar. Być może za sprawą wyrafinowanej kalkulacji poety widzimy tu siebie w nazbyt krzywym zwierciadle. Być może nie akceptując tego świata pełnego krzywd z Bogiem postawionym w stan oskarżenia sami sobie mamy za złe własną małostkowość i nie-

wydolność. Moralne przesłanie tych wierszy jest przewrotne. W wierszu „Poezja“, który można uznać za credo całego zbioru, czytamy:

*mówcie w trzeciej osobie
nie o sobie
najlepiej bezosobowo
jak Eliot i instrukcja do pralki
[automatycznej]
to nowoczesność
duch czasu krok naprzód
idźcie a my wam w tym pomożemy*

Ta drwina z nowoczesności ma podwójne ostrze, atakuje bowiem i przedmiot, i podmiot poznania. Transgresja dokonywać się może tylko w duszy istoty wolnej, która sama decyduje o sposobie własnego wewnętrznego rozwoju. Poezja Jarniewicza to ostrzeżenie przed duchową samozagładą.

Adriana Szymańska

WILLIAM A. BARRY SJ, WILLIAM J. CONNOLLY SJ, *Kierownictwo duchowe w praktyce*

przeł. Piotr Samerek SJ, Jacek Oniszczyk SJ
Wydawnictwo Maszachaba, Kraków 1992,
ss. 250

Jest to książka przeznaczona dla wszystkich – dla pragnących korzystać z kierownictwa duchowego, dla przygotowujących się do tej posługi, a także dla poszukujących głębi życia duchowego przez osobistą modlitwę. Autorzy prostują pewne za-

fałszowania narosłe wokół kierownictwa duchowego, które przedstawiają jako twórczy proces bazujący na osobowej relacji z Bogiem. Odwołują się do całej tradycji chrześcijańskiej – od Pisma Świętego i Ojców Kościoła po współczesne osiągnięcia filozoficzne i teologiczne. Największą wartością tej pozycji jest to, że budzi pragnienie intymnej więzi z Bogiem w modlitwie, z czego rodzi się impuls do szukania we wspólnocie Kościoła mądrego, dojrzałego kierownictwa duchowego. (HS)

DONATIEN MOLLAT SJ, *Apokalipsa dzisiaj*

przeł. Juliusz Zychowicz
Wydawnictwo Maszachaba, Kraków 1992,
ss. 200

Apokalipsa – ostatnia z ksiąg Nowego Testamentu – jest księgą prawie nie znaną. Niewielu przeczytało ją i zrozumiało. Wzbudza ona lęk, jest odbierana jako opis upadku i ostatecznej klęski. Ks. Bernard Mollat porządkując papiery po śmierci swego stryja – wybitnego jezuickiego egzegety, Donatiena Mollata – znalazł notatki i zapiski dotyczące Apokalipsy. Uporządkował je i wydał w formie książkowej, by ułatwić zrozumienie tej księgi tym, którzy zechcą ją przeczytać. Celem książki jest przełamanie stereotypów o Apokalipsie, udowodnienie, że jest ona mimo wszystko księgą nadziei i może być pomocą w rozwiązywaniu problemów nurtujących współczesnego człowieka. (HS)

JÓZEF AUGUSTYN SJ, *Ojciec wzruszył się głęboko. Rekolekcje oparte na „Ćwiczeniach Duchownych” św. Ignacego Loyoli*

WAM, Kraków 1992, ss. 213

Celem książki jest pomóc czytelnikowi w odprawieniu rekolekcji ignacjańskich; cz. I zawiera opis ignacjańskiej metody medytacji i wprowadzenie do rozmyślań opartych na Pierwszym Tygodniu Ćwiczeń, cz. II to zbiór rozważań na tematy życia wewnętrznego.

DENNIS CHAMBERLIN, *Między wami Polakami*

Wyd. Znak, Kraków 1992, ss. 116

Album 87 fotografii wraz z opisami ukazujących życie codzienne w Polsce w latach 1983–1990 widziane oczami przybysza z Zachodu.

JANUSZ CISEK, *Kalendarium działalności Józefa Piłsudskiego. Uzupełnienie do Kroniki Życia Józefa Piłsudskiego 1867–1935*

Piłsudski Institute of America, Nowy Jork 1992, ss. 389

Kalendarium obejmuje najważniejsze fakty z życia Piłsudskiego zebrane na podstawie materiałów archiwalnych, prasy i wspomnień. Książka jest zaopatrzona w bibliografię i indeks osób.

STANISŁAW DĄBROWSKI, *W ciemnościach dnia*

nakł. własny, b.m.w. 1992, wyd. II, ss. 108

Tom wierszy poety, krytyka literackiego i eseisty z Wybrzeża.

ELŻBIETA HAŁAS, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*

Norbertinum, Lublin 1992, wyd. I, nakł. 100 egz., ss. 195

Pierwsze w polskiej literaturze przedmiotu studium konwersji jako kwestii socjologicznej, ujmujące konwersję jako proces kolektywny opierający się na wypróbowanych metodach i środkach działania społecznego. Obszerna bibliografia tematu.