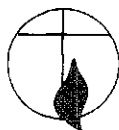


przegląd powszechny

11/855/92

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

„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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bołewski SJ (red. naczelny)

Michał Jagiełło

Zbigniew Kubacki SJ

Maria M. Matusiak

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego“.*

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego

Warszawa, ul. Rakowiecka 61

Numer zamknięto 26 X 1992 r.

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

Spis treści

Polityka kulturalna państwa – założenia

179

Wersja wstępna

Intensywnym przeobrażeniom dokonującym się w Polsce podlega także sfera kultury. Prezentowane opracowanie to dzieło zbiorowe MKiS powstałe na kanwie doświadczeń zebranych przez ten urząd w ciągu ostatnich trzech lat. Jeśli Rada Ministrów przyjmie te założenia, staną się one dokumentem rządowym. Dokument mówi o nowym ustroju kultury (odczepiającym się od scentralizowanego zarządu i ideologicznej kontroli), będącym próbą pogodzenia interwencjonizmu państwowego (szczególnie w zakresie kulturowego dziedzictwa narodowego i ochrony książki) z samorządnością na szczeblu województw i gmin. Umożliwia to istnienie wielości „polityk kulturalnych” różniących się i zawartością programową, i zasięgiem wpływów. Rozpatrywanie zjawisk kultury w szerokim kontekście społecznym przybliża Polskę do standardów proponowanych przez Radę Europy.

bp Karl Lehmann

Normy moralne i chrześcijański etos we współczesnym społeczeństwie

202

Podjmując temat stosunków między Kościołem a państwem w społeczeństwach demokratycznych autor, przewodniczący Niemieckiej Konferencji Biskupów, wskazuje m.in. na dwie kwestie. Po pierwsze, w dobie kryzysu norm państwo winno wykazywać wolę wspierania i podtrzymywania wartości podstawowych. Po drugie, Kościoły winny śledzić przejawy życia społecznego, swoją postawą dając świadectwo Ewangelii, która jest głębsza i bogatsza niż wartości podstawowe zapisane w konstytucji. W żadnym razie nie wynika z tego zbyt wielkie zbliżenie Kościołów do państwa. Chodzi o to, by trwał dialog, nawet jeśli są w nim nieuniknione napięcia i sprzeczności.

Jerzy Gaul

W stronę cywilizacji przyszłości

215

Jeśli odrzucamy cywilizację przemocy oraz cywilizację zysku i nie przekonuje nas Russowska wizja powrotu do natury, czy mamy jeszcze inną możliwość? Mogłaby nią być cywilizacja miłości, czy jednak ludzkość dojrzała do niej? Czy zechce i zdoła przezwyciężyć agresję w toku procesu wychowawczego, czy może sięgnie np. po manipulację genetyczne? Sztuczna eliminacja instynktu agresji, nie dając możliwości wyboru i odsuwając odpowiedzialność, doprowadziłaby do dehumanizacji...

Maria Krzysztof Byrski

W przededniu wielkiego powrotu

227

Upadek imperium sowieckiego wstrząsnął świadomością mieszkańców Indii. Gdzie zatem Indii mają szukać partnera w polityce światowej? Wobec silnie ujawniającej się tendencji do podziału świata na Północ i Południe oraz wobec ważnej roli Indii w bloku państw Południa można zasadnie pytać, czy nadchodzące tysiąclecie nie będzie okresem bliskiej współpracy Indii i Europy. Dzięki swym historycznym doświadczeniom są one wyjątkowo dobrze wyposażone do poprowadzenia dialogu Północ – Południe. Fundamentem przyszłych wzajemnych oddziaływań obu cywilizacji mogą się stać wspólne archetypy i od bardzo dawna trwające bliskie stosunki obu subkontynentów.

Jacek Bolewski SJ

Fizyk a medytacja

241

Carl Friedrich von Weizsäcker wniósł najwięcej do współczesnej nauki w zakresie filozofii fizyki, przyczyniając się do poszukiwań dotyczących sensu przyrody, życia, ducha ludzkiego i Boga. Twierdzi, że droga nauki ku coraz większej jedności postrzeganej w przyrodzie prowadzi w tym samym kierunku co droga duchowo-mistyczna. Jedność, której Weizsäcker szuka jako fizyk i filozof, odsłoniła się przed nim najpełniej przez medytację, zaś przykładem postawy niezbędnej wobec zagrożeń cywilizacji naukowo-technicznej stały się Chrystusowe błogosławieństwa z Kazania na Górze. Prawdę tego Kazania uczony pojął jeszcze głębiej w spotkaniu z hinduizmem.

Otwarte drzwi i okna

259

Rozmowa Romana Warszawskiego z Gabrielem Garcíą Márquezem, noblistą, przedstawicielem latynoskiego realizmu magicznego w literaturze. Autor „Stu lat samotności” opowiada o tym, jak powstają jego książki („Piszę przy otwartych drzwiach i oknach. Rzeczywistość dosłownie wlewa się do pokoju, w którym pracuję.”), a także o swoich sympatiach politycznych i o przyjaźni... z Fidelem Castro.

Christopher Hill

Udzielanie święceń kapłańskich kobietom w świetle dialogu anglikańsko-katolickiego

267

Przedstawiciel Kościoła anglikańskiego rozważa główne argumenty przeciwko święceniom kapłańskim kobiet używane w oficjalnych kontaktach anglikańsko-katolickich, przybliżając je i pokazując, jak na nie odpowiadano. Omawia m.in. kwestie tradycji oraz sakramentalnego i biblijnego symbolizmu kapłaństwa mężczyzn. Wskazuje, że „Deklaracja wspólna” arcybiskupa Canterbury i Jana Pawła II z października 1989 r. zaleca wprowadzić niezacieranie różnic w tej kwestii, ale i zachęca do kontynuowania dialogu w nadziei na rozwiązanie problemów. Biorąc pod uwagę aktualną sytuację historyczną podzielonego chrześcijaństwa autor przypomina, że jak dotąd nie ma organów prawnych do podejmowania decyzji ekumenicznych.

Julian Humeński SJ

Miejsce kobiety w Kościele prawosławnym 285

Stosunek do kobiety w obrębie prawosławia z zachodniego punktu widzenia nie wydaje się postępowy. Jednakże spotkanie Kościołów prawosławnych (Rodos, 1988), poświęcone roli kobiety w Kościele wschodnim, mimo znamion konserwatyzmu w większości wypowiedzi, zaznaczyło się także nowymi przymiśleniami (np. na temat dopuszczania kobiet do niektórych posług liturgicznych), uważanymi przez niektórych prawosławnych na rewolucyjne.

Aborcja w opinii wczesnochrześcijańskich pisarzy 292

ks. Marek Starowieyski

W toczącej się w Polsce dyskusji na temat aborcji jej zwolennicy powołują się niejednokrotnie na pisma Ojców Kościoła. Tymczasem z tych pism wynika, że Ojcowie potępiali aborcję. Warto zwrócić uwagę na różnorodność ich argumentacji.

Polski sen 308

Michał Jagiełło

Adampol, polska wieś w pobliżu Stambułu, której początki sięgają 1842 r. (założona przez Michała Czajkowskiego – Sadyka Paszę), jest traktowana przez władze tureckie jako żywy przykład otwartości tego państwa wobec ludzi innej wiary i kultury. Mieszkający tam potomkowie Polaków nie wyrzekają się swoich związków z polskością.

Rembrandt – malarz transcendencji 320

Zbigniew Florczak

Rembrandt pozostawał w rozterce między mrokiem a światłem, których zmagania opiewał całe życie; w rozterce między Bogiem immanentnym, którego stale poszukiwał, a Bogiem transcendentnym, w którego nie przestawał wierzyć.

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Nagroda im. Jana Cybisa 331

Teatr

K. Zalewska: Studium mieszczaństwa 333

(Teatr Współczesny w Warszawie, filia w Teatrze Małym, „Sami porządni ludzie” Gracjana Gelinasa, reżyseria – Kazimierz Kutz)

Film

A. Pietrzak: Przestroga małego dobosza 334
(„Błaszany bębenek” Völkera Schlöndorffa)

Książki

A. Szymańska: Ku światłu śmierci **337**

(Joanna Pollakówna, „Dziecko-drzewo“)

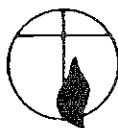
M. Orski: Chłopiec z Gułagu **340**

(Andrzej Turczyński, „Chłopiec na czerwonym koniu“)

K. Tarka: Etyka totalna **342**

(Felixs Koneczny, „O ład w historii“)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych **345**



Sommaire

La politique culturelle de l'Etat – grandes options

179

Version préliminaire

Les transformations qui s'opèrent en Pologne interviennent aussi dans le secteur de la culture. Le document publié en ces pages est un ouvrage collectif du Ministère de la Culture et des Arts, mis au point sur le canevas des expériences acquises par cette administration pendant les trois dernières années. Si le Conseil des Ministres adopte ces grandes options, elles deviendront document gouvernemental. Ce document définit une nouvelle constitution du secteur culturel (écartant une gestion centralisée des affaires culturelles et tout contrôle idéologique), constitution qui est une tentative de concilier l'interventionnisme d'Etat (en particulier en ce qui a trait au patrimoine culturel national et à la protection du livre) avec l'autogestion au niveau des voïvodies et des communes. Ceci favorisera une „multiplicité de politiques culturelles“ différentes les unes des autres par leur contenu et par leur extension territoriale. Considérer les faits de culture dans un vaste contexte social rapproche la Pologne des standards proposés par le Conseil de l'Europe.

Mgr Karl Lehmann

Les normes morales et l'ethos chrétien dans la société d'aujourd'hui

202

Abordant le sujet des relations entre l'Eglise et l'Etat au sein des nations démocratiques contemporaines, l'auteur qui préside la Conférence Allemande des Evêques, soulève notamment deux questions. Premièrement, à l'heure d'une crise des normes, l'Etat se doit de faire preuve de la volonté de préserver et de promouvoir les valeurs fondamentales. Et, secondement, les Eglises se doivent de suivre les manifestations de la vie collective, en témoignant par leur attitude de l'Evangile qui est plus profond et plus riche que ne le peuvent être les valeurs fondamentales consignées dans la Constitution. Il n'en résulte aucunement un rapprochement excessif entre les Eglise et l'Etat. Il s'agit de poursuivre le dialogue, même s'il n'est pas exempt de tensions et de contradictions inévitables.

Jerzy Gaur

Vers une civilisation de l'avenir

215

A rejeter la civilisation de la violence et celle du profit, de même que l'idée rousseauiste d'un retour à la nature qui, elle non plus ne recueille pas notre adhésion, y a-t-il une solution de rechange à adopter? Cela pourrait être une civilisation de la charité, mais l'humanité est-elle suffisamment mûre pour mettre en oeuvre cette formule de civilisation? Voudra-t-elle et saura-t-elle surmonter l'agression au gré d'un processus éducatif on peut-être fera-t-elle appel à des manipulations génétiques? Mettant à néant la possibilité d'un choix et la responsabilité, une suppression artificielle de l'instinct de l'agression aboutirait à une déshumanisation du monde...

Maria Krzysztof Byrski

A la veille d'un grand retour

227

La chute de l'empire soviétique a troublé la conscience des habitants de l'Inde. Où ce pays doit-il chercher un partenaire de politique mondiale? Etant donné la tendance de plus en plus marquée à la division du monde en Nord et en Sud, et d'autre part le rôle important de l'Inde dans le bloc des Etats du Sud, il y a lieu de poser la question entièrement fondée si le millénaire qui vient ne sera pas l'époque d'une coopération suivie de l'Inde avec l'Europe. L'expérience historique de l'Inde la dote d'atouts majeurs pour un rôle pilote dans le dialogue Nord-Sud. Des archétypes communs et de proches relations de longue date entre l'Inde et l'Europe peuvent jeter les bases d'interactions fructueuses à venir.

Jacek Bolewski SJ

Le physicien et la méditation

241

Carl Friedrich von Weizsäcker a le plus notablement contribué au développement de la science contemporaine dans le domaine de la philosophie des sciences physiques, sur le plan de la recherche du sens profond de la nature, de la vie, de l'esprit de l'homme et de Dieu. Il affirme que le chemin de la science vers une unité de plus en plus marquée que l'on perçoit dans la nature, mène dans la même direction que la voie spirituelle et mystique. L'unité que Weizsäcker recherche en physicien et en philosophe s'est offerte à sa perception de la manière la plus complète sur la voie de la méditation. Et l'attitude à adopter face au risque que fait courir à l'homme la civilisation scientifique et technique est prêchée dans les béatitudes dans le sermon sur la montagne. La vérité de ce sermon du Christ, le philosophe l'a saisie plus profondément encore au contact de l'hindouisme.

Portes et fenêtres ouvertes

259

Entretien de Roman Warszewski avec Gabriel García Márquez, Prix Nobel tout récent de littérature, représentant du réalisme magique latino-américain, auteur des „Cent années de solitude". Il parle de sa manière d'écrire („J'écris portes et fenêtres ouvertes. La réalité ambiante entre à grands flots dans ma chambre de travail.") et également de ses sympathies politiques et de son amitié avec... Fidel Castro.

Christopher Hill

L'ordination des femmes à la lumière du dialogue anglicano-catholique

267

Un représentant de l'Eglise anglicane analyse les principaux arguments contre l'administration des ordres sacrés aux femmes, tels qu'ils sont invoqués dans les contacts officiels anglicano-catholiques; ainsi les fait-il connaître de même que les réponses qu'ils suscitaient dans ce dialogue. Il parle notamment de la tradition et de la symbolique sacramentelle et biblique du sacerdoce des hommes. Il indique que la „Déclaration commune" de l'archevêque de Canterbury et de Jean Paul II d'octobre 1989 recommande, certes, de ne pas occulter les différences en la matière entre anglicans et catholiques, mais encourage aussi à la conti-

uation du dialogue dans l'espoir d'une solution aux problèmes qui subsistent. Prenant en considération la situation historique actuelle d'une chrétienté divisée, l'auteur rappelle que des organismes juridiques habilités à prendre des décisions oecuméniques font jusqu'ici défaut.

Julian Humeński SJ

La place de la femme dans l'Eglise orthodoxe 285

D'un point de vue occidental, l'attitude à l'égard de la femme à l'intérieur de l'Eglise orthodoxe ne paraît pas progressiste. Toutefois, la rencontre des Eglises orthodoxes (Rhodes, 1988), consacrée au rôle de la femme dans l'Eglise orientale; en dépit des accents conservateurs dans la plupart de interventions, a donné lieu aussi à des idées nouvelles (par exemple sur l'administration aux femmes des ordres mineurs), idées considérées par d'aucuns parmi les orthodoxes comme révolutionnaires.

L'avortement dans l'opinion des auteurs des premiers temps du christianisme 292

par l'abbé Marek Starowieyski

Dans le débat en cours en Pologne sur l'avortement, les partisans de celui-ci se réclament à plus d'une reprise d'écrits des Pères de l'Eglise. Or la lecture de ces derniers montre bien qu'ils condamnaient l'avortement. La multiplicité de leurs arguments mérite d'être retenue.

Le rêve polonais 308

par Michał Jagiełło

Adampol, village polonais non loin d'Istanbul dont les origines remontent à 1842 (fondé par Michał Czajkowski – Sadik Pacha) est considéré par les autorités turques comme exemple vivant de l'ouverture de la Turquie aux gens d'une autre culture et d'une autre foi. Les descendants des Polonais d'Adampol ne cessent de se réclamer de leur âme polonaise.

Rembrandt, peintre de la transcendance 320

par Zbigniew Florczak

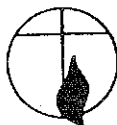
Rembrandt demeurait déchiré entre les ténèbres et la lumière dont il suivait le combat toute sa vie durant; entre le Dieu immanent qu'il recherchait toujours et le Dieu transcendant en qui il ne cessait pas de croire.

Comptes rendus 331

Do Czytelników „Przeglądu Powszechnego“

Pragniemy poinformować, że celem urealnienia kosztów związanych z wydawaniem naszego miesięcznika jesteśmy zmuszeni do podwyższenia jego ceny. Od 1 stycznia 1993 r. jeden egzemplarz „PP“ będzie kosztować 12 000 zł. Cena prenumeraty rocznej wyniesie 132 000 zł; za I półrocze – 72 000 zł, za II półrocze – 60 000 zł. Prenumeratorów zagranicznych prosimy o dodatkową opłatę na porto. Blankiet wpłaty na prenumeratę zamieszczamy na ostatniej stronie tego zeszytu. Dziękujemy za zrozumienie.

Redakcja



Polityka kulturalna państwa – założenia

Wersja wstępna

Prezentowane opracowanie powstało na kanwie szczegółowych opinii i propozycji dotyczących głównych obszarów działania Ministerstwa Kultury i Sztuki. Jest to więc dzieło zbiorowe próbujące zsumować nie tylko sądy kilkunastu osób z kadry kierowniczej resortu specjalizujących się w wybranych dziedzinach, ale także doświadczenia zebrane przez ten urząd w ciągu ostatnich trzech lat. Doświadczenia te są tak ważne i tak rzutujące w przyszłość, że zasadne jest mówienie o tworzącym się na naszych oczach nowym ustroju kultury.

Wersja wstępna założeń polityki kulturalnej państwa została przedstawiona publicznie 21 IX 1992 r. przez kierującego ministerstwem podsekretarza stanu Piotra Łukasiewicza. Odbyło się to na posiedzeniu Komitetu Społecznego Rady Ministrów obradującego jak zwykle pod przewodnictwem wicepremiera Pawła Łączkowskiego. Założenia zostały przyjęte z dużym zainteresowaniem tak przez uczestniczących w posiedzeniu przedstawicieli zainteresowanych ministerstw, jak i przez dziennikarzy zajmujących się publicystyką kulturalną.

Wicepremier P. Łączkowski i autorzy niniejszego opracowania liczą na merytoryczną dyskusję w środowiskach twórców i w środowiskach społeczników zajmujących się kulturą. Konieczna też będzie dyskusja w gronie dyrektorów wojewódzkich wydziałów kultury i ludzi odpowiedzialnych za tę dziedzinę w samorządach. Poprawiona wersja założeń stanie się przedmiotem uzgodnień między MKiS i innymi resortami i dopiero wtedy trafi do rąk Pani Premier. Jeśli tekst uzyska jej wstępną akceptację, zostanie oficjalnie włączony do porządku jednego z posiedzeń Rady Ministrów.

Jeśli Rada Ministrów przyjmie założenia, staną się one rządowym dokumentem. Dopiero wtedy zajmie się nim bliżej Sejmowa

Komisja Kultury i Środków Przekazu. Nie jest wykluczone, że sprawa polityki kulturalnej państwa znajdzie się w planach pracy Sejmu.

Na razie mamy to, co mamy. Ważne, że jest nad czym dyskutować.

Michał Jagiełło

Termin „polityka kulturalna“ budzi niekiedy nie najlepsze skojarzenia. Po pierwsze może się wydawać, że wiąże sferę kultury ze sferą polityki, zaś są to obszary, w których powinny obowiązywać odmienne kryteria i wartości. Po wtóre, zawiera w sobie sugestię, iż życie kulturalne może – lub zgoła powinno – być centralnie administrowane. Po trzecie wreszcie, kojarzy się z nowomową rozmaitych dokumentów i wystąpień oficjalnych z czasów komunistycznych.

Zdając sobie sprawę z owych odniesień sądzymy jednak, że nie należy rezygnować z posługiwania się terminem „polityka kulturalna“. Zachowuje on użyteczność i aktualność dopóty, dopóki państwo nie wyrzeka się wpływu na życie kulturalne i uczestnictwo społeczeństwa w kulturze, a także dopóki kultura jest uznawana za niezbywalny składnik tożsamości narodowej. Z pewnością jednak terminowi temu musi być nadawana nowa treść. Polityka kulturalna w naszym kraju nigdy już bowiem nie będzie polegać na sprawowaniu scentralizowanego zarządu i ideologicznej kontroli nad życiem kulturalnym ludzi i działalnością instytucji kultury.

Zdecydowana większość znaczących instytucji kultury znajduje się obecnie – i w najbliższej przyszłości pozostanie – w gestii państwa, tj. bądź Ministerstwa Kultury i Sztuki, bądź wojewodów. Dotyczy to zarówno teatrów, oper, filharmonii, galerii oraz kinematografii jak i szkolnictwa artystycznego. Jak dotąd nie wykształciły się pozapaństwowe struktury instytucjonalne oraz mechanizmy finansowania, które mogłyby stanowić odmienny sposób opieki nad kulturą, aczkolwiek jednym z celów polityki kulturalnej winno być właśnie wspieranie

ich rozwoju. Państwo spełnia też nadal funkcję najważniejszego i najzasobniejszego mecenasa twórczości artystycznej.

Polska wciąż przeżywa intensywne przeobrażenia. Podlega im również sfera kultury. Właśnie polityka kulturalna państwa może w tym niepewnym czasie stanowić element stabilizujący i łagodzący szok przejścia; może inicjować i wprowadzać mechanizmy prawne i instytucjonalne odpowiadające zarówno przemianom w innych sferach życia społecznego, jak i wybiegające w przyszłość.

Polityka kulturalna nie może stronić od wyboru pewnych wartości. Powinna być jednak izolowana od doraźnych sporów ideologicznych. Powinna też być poddawana ocenie nie tylko przez krytykę artystyczną, ale także przez opinię publiczną – sędzią kompetentnym może być i krytyk, i podatnik. Źródłem i zapleczem tak pojętej polityki kulturalnej muszą być instytucje państwa, a jej instrumentem – decyzje umocowane w prawach. Nie może natomiast stać się ona jeszcze jednym urzędowym „programem realizacyjnym”. Jeżeli zasklepi się w paragrafach i rozporządzeniach – to stanie się zaprzeczeniem celów, ku jakim winna zmierzać.

I. Dziedzictwo narodowe

Materialnym wyrazem pamięci narodowej i tradycji są budowle i ich zespoły, parki i ogrody, cmentarze i pomniki cywilizacji technicznej, miejsca walk i martyrologii. Tworzą one tkankę historyczną miast, osiedli i wsi, stanowiąc wraz z otaczającą przyrodą krajobraz kulturowy. W większości państw europejskich jest on wyróżnikiem odrębności regionalnych tradycji i oryginalności miejscowej kultury. W Polsce krajobraz został w okresie II wojny światowej w znacznym stopniu zniszczony, zaś później, w ciągu minionych 40 lat, drastycznie przekształcony i zunifikowany, zarówno wskutek braku dbałości i klęsk ekologicznych, jak i celowych zabiegów zacierających tradycje lokalne i regionalne. Przykładem może być zniszczenie 75% istniejących założeń pałacowo- i dworsko-parkowych, woluntarystycznie lokowany przemysł i bezład budow-

nictwa, narastający mimo licznych, lecz całkowicie nie przestrzeganych norm w zakresie ładu przestrzennego.

Pluralizm stosunków własnościowych, będący jednym z ważnych wyróżników nowego ustroju kultury, stawia ochronę zabytków wobec nie znanych przedtem wyzwań. W lipcu 1990 r. w nowelizacji „Ustawy o ochronie dóbr kultury i o muzeach” (z 15 II 1962 r.) określono wyraźnie, że za stan dóbr kultury odpowiadają ich właściciele i użytkownicy, państwo natomiast powinno tworzyć sprzyjające tej ochronie warunki. Przeto pilnym zadaniem jest określenie, kto jest właścicielem i gospodarzem poszczególnych elementów materialnych dziedzictwa narodowego. Umożliwi to reprivatyzacja, prywatyzacja, komunalizacja mienia i ustanowienie instytucji skarbu państwa. Ochrona dziedzictwa narodowego realizowana dotychczas – przynajmniej teoretycznie – wyłącznie przez państwo musi być więc uzupełniana przez właścicieli prywatnych, samorządy gmin i miast oraz użytkowników instytucjonalnych, którzy dysponują własnymi środkami finansowymi.

W szczególności ochrona dziedzictwa zgromadzonego w muzeach wymaga uregulowania spraw własnościowych muzealiów przejętych przez muzea jako tzw. mienie podworskie w następstwie ustawy o reformie rolnej z 1944 r. Propozycje rozwiązania tego złożonego problemu zostały dołączone przez Ministra Kultury i Sztuki do rządowego projektu ustawy reprivatyzacyjnej. Przewidują one, że MKiS w drodze rozporządzenia ustali listę zabytków nieruchomości o najwyższej randze, które nie będą podlegać zwrotom w naturze. Zabytki ruchome oraz muzealia, pozyskane jako mienie podworskie lub bez tytułu prawnego, zostaną natomiast podzielone na kategorie ze względu na swą wartość artystyczną i muzealną. Rozporządzenie MKiS ustali, które kategorie zabytków ruchomych i muzealiów będą zreprivatyzowane.

Ochrona zabytków – stan i potrzeby

Stan techniczny zabytków w Polsce należy określić jako bardzo zły, co wynika z wieloletnich zaniedbań. Dotyczy to zwłaszcza zabudowy miejskiej, zabytkowych założeń dworsko-pałacowo-parkowych oraz zabytków techniki. Istotne zagro-

zenie wiąże się ze stanem środowiska oraz brakiem środków na remonty obiektów dotychczas użytkowanych przez instytucje państwowe. Szczególne zagrożenie dotyczy opuszczonych obiektów pałacowych i dworskich. Szkoły, służba zdrowia i wielkie zakłady przemysłowe nie mają obecnie środków na utrzymanie użytkowanych obiektów zabytkowych – niekiedy o znacznej kubaturze. Na liście obiektów, dla których poszukuje się gospodarza, znajduje się stale około tysiąca pozycji. Ilustracją może być zjawisko rozpadu państwowych struktur gospodarczych w rolnictwie. PGR użytkowały – niekiedy wzorowo, częściej jednak niedbale – około tysiąca zespołów pałacowo-parkowych. Obowiązki te przejmuje obecnie Agencja Rolna Skarbu Państwa, ale nie ma ona ani środków, ani kadry do pełnienia odpowiedniego dozoru nad tymi obiektami.

Natomiast w miastach – gdzie remonty podejmują prywatni właściciele, którzy odzyskują swoją własność – po raz pierwszy od wielu lat odnotowuje się pozytywne zjawiska w zakresie konserwacji zabytków. Stwarza to jednak potrzebę stałej kontroli prawidłowości i jakości tych prac. Zaangażowanie właścicieli i użytkowników będzie można podtrzymać pod warunkiem udzielania ulg w podatkach od nieruchomości wpisanych do rejestru zabytków oraz bezzwrotnej pomocy z budżetu państwa w konserwacji zarówno zabytków nieruchomych jak i ruchomych.

Muzea

W kraju znajduje się, wraz z oddziałami, 557 muzeów (w tym 357 to muzea państwowe). Gromadzą one około 12,5 mln eksponatów. W 1991 r. muzea odwiedziło blisko 16 mln osób. Rozpoczęty proces przekazywania poszczególnych muzeów w gestię wojewodów oraz gmin ma na celu ich silniejsze związanie ze środowiskami lokalnymi. Pewna liczba muzeów, o szczególnie wartościowych zbiorach, pozostanie jednak pod bezpośrednim zarządem państwa.

Prawidłowe wypełnianie przez muzea swej roli – gromadzenie i ochrona zbiorów, badania naukowe, udostępnianie – wymaga nowych podstaw prawnych ich działania. Gruntu takiego winna dostarczyć ustawa o muzeach (projekt został już

opracowany). Dzięki wprowadzeniu rejestru muzeów ustawa określi kryteria, jakim winny one odpowiadać. Przewiduje też obligatoryjne powoływanie rad nadzorczych muzeów, co umożliwi społeczną kontrolę nad ich poczynaniami, zarówno merytorycznymi, jak i finansowymi. Minister Kultury i Sztuki zachowa sobie prawo do decydowania o skreślaniu zabytków z inwentarzy zbiorów w muzeach rejestrowanych oraz w muzeach państwowych i samorządowych pozostających poza rejestrem.

Należy zadbać o to, by mimo trudności finansowych jak najszybciej poprawić warunki przechowywania muzealiów oraz zintensyfikować ich konserwację. Muzea winny tworzyć bardziej zwarte merytorycznie kolekcje. W miarę możliwości będą tworzone warunki do ich powiększania. Niebagatelną rolę może w tym odegrać możliwość podejmowania przez muzea działalności gospodarczej.

II. Ochrona książki

Książka jest zarówno wartością kultury jak i towarem rynkowym. Na jej społeczny obieg wpływają zatem z jednej strony przeobrażenia kultury duchowej oraz uczestnictwa w kulturze, z drugiej – procesy komercjalizacji. Sytuacja książki i stan czytelnictwa we współczesnej Polsce są uwarunkowane zarówno czynnikami o charakterze kulturowym jak i ekonomicznym.

Książka jest szczególnym środkiem przekazu, trudniejszym niż inne – bo operuje słowem, a nie gotowym obrazem – ale tym cenniejszym, że pobudza wyobraźnię i intelekt. Traktując sprawę książki i czytelnictwa jako pierwszoplanową MKiS przygotowało zestaw posunięć prawnych i organizacyjnych, mających na celu jej wsparcie.

1. Propozycje w sferze ekonomicznej:

- zniesienie cła na popularne gatunki papieru;
- restrukturyzacja przemysłu poligraficznego;
- przyznanie podatkowej (tzw. VAT) stawki „0” na wydawnictwa dziełowe (obowiązywać ma stawka „7%”);

- opieka nad książką niskonakładową (automecenat, wyróżnienie kategorii statystycznej wydawnictw niskonakładowych);
- dotacje do wybranych wydawnictw;
- utrzymanie dotowania przez MKiS tzw. czasopism patronackich.

2. Propozycje w sferze organizacyjnej:

- wprowadzenie rejestru wydawnictw (Biblioteka Narodowa);
- udoskonalenie informacji bibliograficznej (Biblioteka Narodowa);
- promocja książki ambitnej w środkach społecznego przekazu.

3. Biblioteki:

- wprowadzenie przepisu dotyczącego egzemplarza obowiązkowego dla bibliotek;
- przygotowanie ustawy o bibliotekach;
- zahamowanie procesu zamykania bibliotek (zwłaszcza w małych ośrodkach miejskich i na wsi);
- szczególna ochrona bibliotek wojewódzkich oraz księżnic o randze narodowej.

III. Kultura artystyczna

Dość popularne jest obecnie przekonanie, iż brak pieniędzy na kulturę prowadzi do jej nieuchronnego upadku. Jest to przesądzenie uproszczone. Czy mamy rzeczywiście do czynienia z katastrofalnie skromnymi środkami, czy jest to kwestia nieracjonalnego ich wykorzystania, czy raczej kryzys artystyczny? A może ciążyą stare przyzwyczajenia, w których układ twórcy – władza dominował nad układem wartości kultury – społeczeństwo? Sfera kultury jest obecnie sferą szerszą i bardziej różnorodną, angażującą wiele dziedzin aktywności i wiele kręgów społecznych: od twórców i autorów, przez producentów, menadżerów, animatorów, naukowców, krytyków, publicystów – aż do odbiorców.

Dla prawidłowego funkcjonowania życia artystycznego niesłychanie ważna jest profesjonalna krytyka artystyczna. Uru-

chamia ona, podobnie jak festiwale czy przeglądy, proces tworzenia hierarchii wartości. Ostatnio przeżywa ona kryzys i ma charakter dość hermetyczny. Brakuje debat i polemik angażujących uwagę opinii społecznej. Czasopisma kulturalne upadają bądź trafiają do wąskiego grona czytelników.

Muzyka

W Polsce istnieje 18 teatrów muzycznych (w tym 9 oper, 7 operetek, 1 opera kameralna i 1 teatr tańca), a także 21 filharmonii i orkiestr symfonicznych oraz 5 orkiestr kameralnych. Liczba instytucji muzycznych nie zmniejszyła się, natomiast różna jest ich kondycja. Większość dużych ośrodków ma warunki i budynki odpowiednie do prowadzenia działalności artystycznej; inne posiadają zaadaptowane sale (filharmonie w Olsztynie, Koszalinie, Krakowie) bądź koncertują w teatrach (Opera i Operetka w Krakowie), kościołach, domach kultury (Toruńska Orkiestra Kameralna). W budowie jest Teatr Muzyczny w Lublinie i Opera w Bydgoszczy.

Ważnym i trwałym elementem życia muzycznego są festiwale. Obejmują praktycznie wszystkie rodzaje twórczości oraz wykonawstwa muzycznego i cieszą się dużym zainteresowaniem. Różny jest ich zasięg i ranga: od Warszawskiej Jesieni czy Vratislavia Cantans, aż po dni poświęcone określone twórcy, instrumentowi czy rodzajowi twórczości muzycznej. Festiwale gromadzą znakomitych wykonawców i są miejscem niecodziennych zjawisk artystycznych, są także naturalnym miejscem tworzenia hierarchii wartości artystycznych. Oprócz dbałości o ich poziom warto wypracować model lepszego ich wykorzystywania. W świecie istnieje cały „przemysł” okołofestiwalowy. To święto dla miasta, w którym festiwal się odbywa, i miasto może czerpać z niego znaczne profity materialne, nie tylko prestiż.

Plastyka

W 1991 r. istniały 53 państwowe galerie sztuki współczesnej (w tym Galeria Narodowa „Zachęta”, Centrum Sztuki Współczesnej w Zamku Ujazdowskim, Centrum Rzeźby Polskiej w Orońsku), zlokalizowane w 45 miastach wojewódzkich. Nie-

znacznie zmniejszyła się liczba filii galerii państwowych, które zostały sprywatyzowane i zajmują się handlem dziełami sztuki. Cięcia budżetowe na działalność spowodowały znaczne i postępujące zmniejszanie się liczby wystaw sztuki profesjonalnej (ubywa około 400 rocznie) oraz duży ubytek, niekiedy katastrofalny, kwalifikowanej kadry. Wbrew coraz liczniejszym prywatnym kontaktom artystów z zagranicą wystąpiła szczególna „zapaść” wystaw sztuki polskiej poza krajem. Spadek frekwencji na wystawach krajowych wynosił około 30% w ostatnich trzech latach.

W niewspółmiernie gorszej sytuacji są muzea sztuki współczesnej czy nowoczesnej. Mają niedostateczne wyposażenie i są zaniedbane inwestycyjnie. Nie mają odpowiednich warunków do magazynowania, opracowywania i jak najczęstszego i najszerszego eksponowania zbiorów. Zarówno galerie jak i muzea nie mając pieniędzy na zakupy, nie nadążają z uzupełnianiem kolekcji. Przestają być miejscami, w których mogłyby być kreowane i „upamiętniane” kierunki artystyczne. Jednocześnie instytucje państwowe rzadko przekazują sobie nawzajem na własność lub w depozyt – w ramach obowiązujących norm prawnych – dzieła, które wyraźniej tworzyłyby profile kolekcji.

Infrastrukturę instytucji państwowych i komunalnych wzbogacają galerie związków twórczych, stowarzyszeń kulturalnych, uczelni artystycznych. Na ogół są to małe lecz wysoce profesjonalne i ambitne galerie, oazy eksperymentu artystycznego, często prezentujące dzieła i wydarzenia sztuki najnowszej (performance, instalacje, nowe media itp.). Obrazu dopełniają prywatne galerie handlowe, których liczebność mieści się w granicach 1000–1200.

Teatr

Najbardziej niepokojącym zjawiskiem w dziedzinie teatru jest spadek liczby widzów. Zjawisku temu podlegają nie tylko teatry lalkowe, mające określoną widownię i stosowny repertuar. Kryzys twórczy połączył się z kłopotami ekonomicznymi i zmianami organizacyjnymi. Następuje stopniowa rezygnacja z realizacji sztuk wieloobsadowych, kostiumowych, a także ograniczanie liczby premier, prapremier i powrót do stałych, często

nieatrakcyjnych artystycznie, ale komercyjnych pozycji repertuarowych.

Nie istnieje obecnie żadna wyraźna nowa tendencja artystyczna, atrakcyjna i przekonująca, a nade wszystko spotykająca się z zainteresowaniem widzów. Zachodzi obawa, że przy braku tzw. wydarzeń teatralnych, inicjujących mody i trendy artystyczne, oraz przy dalszym spadku frekwencji utrwali się brak zainteresowania tą formą sztuki.

Paradoksem jest, że pomimo kryzysu infrastruktura teatralna nie uległa radykalnemu zmniejszeniu. W 1989 r. były w Polsce 64 teatry dramatyczne i 27 teatrów lalkowych. W sierpniu 1992 r. było 54 państwowych i 11 miejskich teatrów dramatycznych oraz 20 państwowych, 4 miejskie i 7 prywatnych teatrów lalkowych.

Film

W 1991 r. przyjęto działania zmierzające do objęcia całej kinematografii spójnym systemem produkcyjnym, opartym na modelach funkcjonujących w rozwiniętych krajach zachodnich. Zasadnicze elementy tego systemu to:

a) stworzenie kinematografii PRODUCENCKIEJ w odróżnieniu od dotychczasowego modelu reżyserskiego;

b) odejście od bezzwrotnych dotacji podmiotowych dla studiów, zespołów, wytwórni i dystrybutorów i zastąpienie jej DOFINANSOWANIAM CELOWYMI;

c) preferowanie przy dofinansowywaniu przedsięwzięć mających pozabudżetowe źródła finansowania;

d) ZRÓWNANIE SZANS instytucji prywatnych i państwowych w dostępie do środków budżetowych;

e) wprowadzenie głębszych i systemowych powiązań kinematografii polskiej z kinematografiami i organizacjami filmowymi Europy.

Przystąpiono też do prac związanych z przekształceniami własnościowymi. Najdalej posunięto sprawę prywatyzacji w sferze rozpowszechniania, rośnie również liczba prywatnych producentów filmowych. W projekcie nowej „Ustawy o kinematografii” przyjęto założenie, że polska kinematografia będzie dofinansowywana z budżetu państwa (podobnie jak

w innych krajach Europy), ale ma być zbiorem samodzielnych instytucji, mających zdolność do działań na gruncie prawa cywilnego i zobowiązaniowego. Prowadzone obecnie działania legislacyjne wiążą się również z regulacją prawa autorskiego w dziedzinie filmu, co szczególnie dotyczy szerzącego się na rynku kasetowym „wideopiractwa”. Komitet Kinematografii współtworzy obecnie „Inspekcję Antypiracką”, która powinna przyczynić się do ograniczenia tej plagi.

Przemiany polityczne wpłynęły na to, że film przestał odgrywać ważną rolę jako narzędzie krytyki politycznej i społecznej. Dziś zaspokaja on przede wszystkim społeczne i indywidualne potrzeby „opowieści”, czego najlepszym dowodem jest powodzenie kina amerykańskiego. Podstawową część widowni kinowej w Polsce stanowi młodzież. Szczyt aktywności przypada na wiek 17–18 lat, po 24 roku życia następuje gwałtowny spadek i przejście na „udomowiony” odbiór filmu. Taki skład widowni nie pozostaje bez wpływu na jej upodobania. Reformowanie kinematografii sprawiło, że filmowcy zaczęli w większym stopniu niż dotąd uwzględniać zainteresowania i upodobania widzów. Zarówno państwowi jak i prywatni producenci coraz częściej poszukują rozsądnego połączenia walorów treściowych i formalnych z oczekiwaniami widzów w ramach artystyczno-finansowego kompromisu. W tej sytuacji DOFINANSOWYWANIE DYSTRYBUCJI zmierza do zapewnienia obecności w kinach produkcji rodzinnej i wartościowych dzieł obcych (zarówno współczesnych jak i klasyki). Wspomaganie dystrybutorów wprowadzających te filmy na ekrany (przez Agencję Dystrybucji Filmowej utworzoną w 1991 r.), jak i utrzymywanie sieci kin studyjnych – to ściśle powiązane ze sobą sposoby udostępniania widzom filmu artystycznie ważnego w okresie postępującej komercjalizacji kin.

IV. Kultura ludowa, kultura mniejszości i regionów, sztuka nieprofesjonalna

Demokratyczne zmiany wprowadzone w Polsce w innym świetle ukazują pojęcie polityki kulturalnej. Niezbędne staje się rozpatrywanie zjawisk kultury w szerokim kontekście społec-

cznym, podczas gdy dotychczas kojarzono politykę kulturalną głównie z generowaniem zjawisk z dziedziny kultury artystycznej. Takie jej pojmowanie przybliża nas do standardów proponowanych przez Radę Europy. Oddalenie zagrożeń związanych z utratą tożsamości kulturalnej na różnych poziomach – od narodowego przez lokalny, na jednostkowym zakorzenieniu w kulturze kończąc – jest szczególną troską państw nowoczesnych.

Stworzenie systemu samorządów lokalnych i mocne podkreślenie charakteru gminy jako wspólnoty wyznaczają takie przesłanki polityki kulturalnej, jak: współdziałanie w integrowaniu i konsolidowaniu wspólnoty, akcentowanie znaczenia lokalnych tradycji oraz wagi ich kultywowania, identyfikacja z najbliższym otoczeniem, świadoma ochrona wszelkiej działalności twórczej w miejscu jej powstawania. Może to zapobiec procesom degradacji intelektualnej i obywatelskiej niektórych kręgów społecznych oraz rozszerzaniu się sfer kulturalnego zaniedbania. Znacząca rola przypada tu stowarzyszeniom społeczno-kulturalnym, regionalnym i etnicznym. Aktywność na rzecz wspólnot lokalnych winna się też skupiać wokół najważniejszych na tym poziomie instytucji: szkoły, kościoła, lokalnych instytucji kultury.

Kultura mniejszości narodowych jest elementem wzbogacającym kulturę ogólnopolską i jest wpisana bardzo wyraźnie w pejzaż kulturalny poszczególnych regionów Polski. Wielkie znaczenie dla jej rozwoju ma nastawienie społeczności lokalnych do mniejszości narodowych. Kultury mniejszości narodowych nie powinno się i nie można wyrwać z kontekstu lokalnego.

Działalność kulturalna mniejszości narodowych jest ożywiana na przede wszystkim przez ich stowarzyszenia społeczno-kulturalne. Dlatego też wielka jest waga opieki państwa nad działalnością tych stowarzyszeń. Na szczególną ochronę zasługuje czasopiśmiennictwo, ruch wydawniczy oraz działania podejmowane na rzecz podtrzymania języka ojczystego. Opiece powinny również podlegać tradycyjne imprezy kulturalne mniejszości narodowych.

Ze względu na podkreślaną wyżej wagę nastawienia społeczności lokalnych do mniejszości narodowych należy popierać

działania kulturalne na rzecz tolerancji. Szczególne miejsce zajmuje edukacja kulturalna dzieci i młodzieży. Kultura jest obszarem, gdzie spotkanie z „innym“ dokonuje się w najbardziej pokojowy i atrakcyjny sposób. Na szczególne poparcie zasługują te przedsięwzięcia kulturalne, które są podejmowane wspólnie przez Polaków oraz przedstawicieli mniejszości narodowych i służą integracji wielonarodowościowej społeczności lokalnej. Wskazana byłaby prezentacja kultury i problemów poszczególnych regionów Polski w środkach masowego przekazu, tak by problematyka mniejszości narodowych była przedstawiana w jej naturalnym kontekście.

Polityka szeroko pojętej regionalizacji kulturalnej kraju winna obejmować:

- sferę komunikacji społecznej (obieg informacji w gminie, prasa lokalna, radio lokalne, środki audiowizualne dla szkół i placówek kultury);
- kształtowanie i doskonalenie animatorów kultury (działaczy samorządowych);
- wspieranie regionalnych i etnicznych stowarzyszeń społeczno-kulturalnych;

V. Szkolnictwo artystyczne i edukacja kulturalna

Zasadą działania szkół artystycznych jest rozwój każdego ucznia w relacji mistrz – uczeń, z zachowaniem indywidualnego tempa i kierunku rozwoju predyspozycji i umiejętności. Po wielu latach unifikacyjnych tendencji w oświacie szkoły artystyczne stanowią często jedyne praktyczne wcielenie indywidualnego podejścia do problemów kształcenia każdego ucznia.

Szkoły muzyczne I stopnia dają podstawy przygotowania zawodowego umożliwiając najzdolniejszym uczniom dalsze kształcenie w szkołach wyższych szczebli. Ponadto uczniów, którzy nie podejmują dalszego zawodowego kształcenia muzycznego, szkoły te wychowują na wykształconych kulturalnie, wrażliwych, świadomych odbiorców sztuki. Absolwenci średnich szkół artystycznych, po niewielkim przygotowaniu z za-

kresu technik organizacyjnych, mogą również podejmować pracę jako animatorzy kultury, samorządowi pracownicy ds. kultury itp.

Szkoły artystyczne szczebla średniego są szkołami zawodowymi i dają podstawy do aktywnej działalności zawodowej w wybranych specjalnościach (muzycznych, plastycznych lub baletowych), jak również przygotowują do podjęcia wyższych studiów artystycznych. Wyższe uczelnie artystyczne pozwalają na pełne rozwinięcie warsztatu (talentu) twórczego u najzdolniejszych oraz kształcą pedagogów artystów (kadrę), prowadzących kształcenie artystyczne we wszystkich formach w kraju.

Szkoły artystyczne organizują też wartościowe artystycznie prezentacje (koncerty, wystawy, „popisy“) na wszystkich szczeblach kształcenia, pełniąc rolę kulturotwórczą w społeczności lokalnej, gdzie stanowią nierzadko jedyną instytucję kultury. Ochrona bytu i funkcjonowania szkół artystycznych przez Ministra Kultury i Sztuki ma sens tylko przy realizacji zasady: „szkoła jest potrzebna swojemu miastu“, a także: „miasto dostrzega swoją szkołę artystyczną“.

Rola szkół artystycznych nabiera szczególnego znaczenia przy realizacji nowej polityki edukacyjnej, przygotowanej przez Ministerstwo Edukacji Narodowej, w której odchodzi się od automatycznego niejako zapewniania nauki wszystkich przedmiotów (także plastyki i muzyki, często tylko wpisanych do planu zajęć, lecz nie realizowanych z powodu braku kadry), na rzecz prowadzenia zajęć także poza szkołą, jeśli można tam zapewnić kompetentnych, wartościowych specjalistów.

Należy umożliwić przekazywanie przez Ministra Kultury i Sztuki szkół muzycznych I stopnia samorządom, które wyrażą intencję prowadzenia ich i zagwarantują dalsze funkcjonowanie szkoły. Szkoły te, choć pełnią funkcje ponadlokalne, są najbardziej powiązane ze społecznością jednej lub kilku sąsiadujących gmin i przy nadzorze merytorycznym Ministerstwa Kultury i Sztuki mogłyby rozwijać swoją działalność pod ich bezpośrednią opieką. Państwo ma wpływ na rozmieszczenie szkół, plany nauczania, standardy wykształcenia, kryteria ocen, kwalifikacje nauczycieli. Państwo ogranicza jednak swój

monopol tworząc pole do aktywności społeczności lokalnych, samorządów, rodziców, organizacji społecznych.

Edukacja kulturalna

Edukacja kulturalna dzieci i młodzieży kieruje się w doborze środków i sposobów działania pięcioma zasadami:

- dobrowolności uczestnictwa;
- różnorodności środków wyrazu;
- innowacyjności (wyzwalanie dialogu, interakcji, motywacji i dynamiki);
- uznawania przeżycia („poruszenia umysłu i serca”) jako podstawowej wartości w procesie edukacyjnym;
- uwzględniania wielu poziomów komunikowania (człowiek - dzieło sztuki, człowiek - człowiek, człowiek - otoczenie).

Podstawowym źródłem finansowania edukacji kulturalnej jest i jeszcze dość długo będzie budżet państwa. Ogniwami tego systemu są bowiem: szkolnictwo - w tym szczególnie szkolnictwo artystyczne - oraz instytucje kultury (biblioteki, muzea i ośrodki kultury łączące kulturę artystyczną z upowszechnianiem). Interwencjonizm państwa będzie dotyczył terenów społecznie najważniejszych i kulturowo zaniedbanych. Przykładem może być wzbogacanie bibliotek w wartościowe książki, organizowanie imprez kulturalnych na wsi i w małych miasteczkach, poradnictwo, usługi metodyczne dla organizatorów działalności kulturalnej w środowiskach lokalnych.

VI. Polska kultura w Europie i w świecie

Kultura ze swej natury należy do najbardziej sugestywnych i atrakcyjnych środków oddziaływania na międzynarodową opinię publiczną, wspierających politykę zagraniczną i kształtujących obraz kraju za granicą.

Wobec wszelkich instytucji, stowarzyszeń i osób prowadzących bezpośrednią współpracę kulturalną z zagranicą państwo powinno pełnić rolę życzliwego obserwatora i animatora kontaktów przez ich rejestrację, upowszechnianie informacji o polskich i zagranicznych międzynarodowych przedsięwzięciach ar-

tystycznych i kulturalnych, promocję, wreszcie współfinansowanie zamierzeń szczególnie wartościowych.

Istnieją wszelako także obszary kontaktów kulturalnych, które – ze względu na interes państwa i zgodnie z jego polityką zagraniczną – mają szczególne znaczenie i one właśnie powinny stanowić domenę międzynarodowej aktywności Ministerstwa Kultury i Sztuki. Należą do nich:

1. Międzynarodowa współpraca kulturalna o walorach integracyjnych. Rola multilateralnych kontaktów w sferze kultury, zarówno na forum organizacji rządowych jak i poza nim, ciągle wzrasta. MKiS będzie zatem nadal brało aktywny udział w pracach UNESCO, Rady Europy, Wspólnoty Europejskiej, Rady Państw Morza Bałtyckiego oraz Inicjatywy Śródkowoeuropejskiej, uczestnicząc w prowadzonej przez nie wielostronnej współpracy kulturalnej, projektach badawczych dotyczących kultury i edukacji artystycznej, programach informacyjnych oraz projektach zachowania dziedzictwa kulturalnego.

2. Dwustronna wymiana kulturalna z WYBRANYMI partnerami: krajami sąsiedzkimi oraz takimi, z którymi łączą nas związki kulturowe o szczególnym charakterze. MKiS w najbliższych latach zamierza odchodzić od przyjmowanych dotychczas wysoce sformalizowanych zasad kontaktów dwustronnych, preferując wykorzystanie nowych możliwości pozarządowych, bezpośrednich kontaktów między instytucjami, organizacjami i osobami.

3. Kontakty ze skupiskami polskiej mniejszości za granicą. MKiS wyznacza sobie 4 podstawowe cele:

- umacnianie pozycji polskiej grupy etnicznej w krajach zamieszkania i jej kontaktów z Krajem;
- podtrzymywanie polskości w świecie – upowszechnianie znajomości języka polskiego, polskiej kultury i tradycji narodowych;
- pozyskanie polskiej grupy etnicznej dla przebudowy Polski i tworzenia propolskiego lobby za granicą;
- współdziałanie z Polonią na Zachodzie w udzielaniu pomocy Polakom w Europie Wschodniej.

4. Ochrona polskiego dziedzictwa kulturalnego za granicą. Przy Ministrze Kultury i Sztuki działa od dwóch lat Pemo-

mocnik Rządu ds. Dziedzictwa Kulturalnego za Granicą. Do jego zadań należą w szczególności:

- likwidacja skutków ostatniej wojny w dziedzinie kultury;
- dokumentowanie poloników o szczególnym znaczeniu dla narodowego dziedzictwa kulturalnego;
- problem kontroli wywozu dóbr kultury za granicę.

VII. Nowy ustrój kultury

„Ustawa o samorządzie terytorialnym i o podziale zadań i kompetencji określonych w ustawach szczególnych pomiędzy organem gminy a organem administracji rządowej oraz zmianie niektórych ustaw“ (z 17 V 1990 r.) ma zasadnicze znaczenie dla kształtowania się nowego ustroju kultury. Głównymi wyznacznikami tego ustroju są:

- DECENTRALIZACJA – rozumiana jako przekazywanie części uprawnień ministra wojewodom;
- USPOŁECZNIE NIE – rozumiane jako przekazywanie części uprawnień wojewodów samorządom;
- określenie „sfer chronionych“ pozostających pod szczególną ochroną państwa;
- wspieranie instytucji i przedsięwzięć najistotniejszych dla życia kulturalnego.

Zmiany dotychczasowego scentralizowanego modelu zarządzania kulturą muszą być rozłożone w czasie, jeśli chcemy, by przyniosły pożądane efekty – także w myśleniu twórców i odbiorców kultury. Decentralizację i uspołecznienie traktujemy jako zadanie wymagające rozważań w działaniu.

Środki budżetowe są przeznaczone na finansowanie zadań państwowych w dziedzinie kultury i sztuki ze szczególnym uwzględnieniem instytucji artystycznych. Minister zarządza wybranymi instytucjami rangi narodowej (Wawel, Zamek Królewski, Teatr Wielki, Filharmonia Narodowa, Biblioteka Narodowa, „Zachęta“, sztandarowe muzea), wojewodowie natomiast zawiadują ważniejszymi instytucjami artystycznymi, bibliotekami, muzeami i ośrodkami kultury.

Przyjmujemy strategiczne założenie, iż w każdym województwie muszą być instytucje posiadające gwarancje państwowe, tzn. pozostające na utrzymaniu budżetu państwa. Sprawą otwartą jest ich liczba. Z doświadczeń trzech ostatnich lat wynika, że ze względów finansowych konieczne jest kontynuowanie ewolucyjnych przekształceń mapy instytucji kulturalnych kraju. Budżet państwa nie jest w stanie unieść pełnych kosztów utrzymania i działalności dotychczasowej sieci instytucji.

„Ustawa o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej“ (z 25 X 1991 r.) umożliwia działania służące pozyskiwaniu środków finansowych bez dodatkowego obciążania budżetu państwa. Możliwe są tu następujące kroki:

- przekazywanie samorządom, na ich wniosek, niektórych instytucji kultury drogą komunalizacji;
- finansowy udział samorządu w utrzymaniu instytucji podległej wojewodzie i przez niego zarządzanej;
- współprowadzenie instytucji kultury przez wojewodę i samorząd;
- zwiększanie dochodów własnych instytucji;
- racjonalizacja kosztów utrzymania instytucji;
- likwidacja instytucji.

Likwidacja instytucji kultury jest ostatecznością. Dotychczasowe doświadczenia pouczają, że możliwe jest uniknięcie najgorszego – pod warunkiem włączenia się samorządu w ochronę zagrożonej likwidacją instytucji. Rozwiązaniem coraz częściej spotykanym jest przejmowanie przez samorządy np. filii wojewódzkiej biblioteki oraz współudział w utrzymaniu instytucji artystycznej podległej wojewodzie. Jeśli tendencje te utrzymają się przez najbliższe lata, nie dojdzie do drastycznego zmniejszenia liczby instytucji kulturalnych w kraju. Wciąż jednak na MKiS i wojewodach spoczywać będzie obowiązek utrzymania tych instytucji, które nie mogą liczyć na przejęcie ich przez samorządy, a których likwidacja byłaby niepowetowaną stratą.

„Ustawa o dochodach gmin i zasadach ich subwencjonowania“ (z 14 XII 1990 r.) umożliwia gminom łożenie na kulturę, ale ostateczną decyzję pozostawia samorządom. Prawdą jest, że gminy nie umieszczają kultury na czele swych potrzeb. Nie jest to jednak wyraz braku zainteresowania ze strony władz

samorządowych sprawami ducha, lecz wyraz wartościowania potrzeb według ich niezbędności. Należy z uznaniem stwierdzić, że władze lokalne, pomimo ogromnych trudności, nie zapomniały o kulturze. W 1991 r. gminy przeznaczyły na kulturę około 6,0% wydatków. Mimo często i głośno wyrażanych obaw o los kultury „oddanej” przez państwo samorządom czas potwierdza słuszność tego procesu.

Minister Kultury i wojewodowie nie mają bezpośredniego wpływu na kulturę tworzoną w gminach. Prawo budżetowe nie przewiduje możliwości podmiotowego dotowania samorządów i podległych im instytucji. Jedyną formą interwencjonizmu państwa jest w tym przypadku zlecanie gminom „zadań własnych” leżących w kompetencjach i obszarze działania administracji państwowej szczebla centralnego i wojewódzkiego. Nowy ustrój kultury jest zatem próbą pogodzenia interwencjonizmu państwa z samorządnością.

Dokonywanie wyborów w kulturze jest szczególnie trudne. Należy jednak wytyczać „sfery chronione” pozostające pod szczególną opieką państwa. MKiS przyjmuje, że szczególnej ochrony państwa wymagają dwa ważne obszary kultury, które sygnalizujemy ogólnymi pojęciami: OCHRONA DZIEDZICTWA I ZABYTEKÓW oraz OCHRONA KSIĄŻKI.

Nowy ustrój kultury umożliwia istnienie wielości „polityk kulturalnych” różniących się między sobą zawartością programową, zasięgiem wpływów i stopniem zgodności z generalnymi założeniami polityki kulturalnej państwa. Kultura tworzy wartości duchowe, których nie wolno sprowadzać tylko do kategorii rynkowych, co nie znaczy, iż wytwór kultury nie może być także opisywany językiem ekonomicznym. Wytwory kultury bywają także towarem, a zatem i w tej sferze zaczynają obowiązywać prawa rynku.

Byłoby karygodne wprowadzenie w kulturze pełnej komercjalizacji. Uważamy za nieodzowne stwierdzić, że państwo nie może zrezygnować z funkcji mecenasa. Ale umiarkowana komercjalizacja nie musi być zagrożeniem dla kultury. Liczenie się z odbiorcą wytworów kultury samo w sobie nie jest naganne, wręcz przeciwnie – może dopomóc w zbliżeniu twórcy z odbiorcą. Rolą państwa jest czuwanie nad zachowaniem właś-

ciwych proporcji między kulturą korzystającą z pomocy budżetu MKiS i wojewodów i kulturą zależną finansowo od samorządów, a zatem stosunkowo łatwo podatną na prawa rynku.

Nowe myślenie o kulturze przejawia się także w fakcie brania za nią finansowej współodpowiedzialności. Coraz częściej lokalne wydarzenia kulturalne organizowane przez samorządy korzystają ze wsparcia fundacji i osób prywatnych. Nie są to jeszcze kwoty znaczące w skali kraju, ale ważny jest klimat akceptacji działań na rzecz kultury w swoim środowisku. Sprzyja to też racjonalizacji wydatków na kulturę i odchodzeniu od szumnych i częstokroć fasadowych imprez ku planowym działaniom bliskim zasadom pracy organicznej.

Ta swoista ekonomizacja myślenia o kulturze musi mieć swe granice. Należy zatem pilnie baczyć, by zdrowe skądinąd tendencje do obniżania kosztów utrzymania np. bibliotek czy ośrodków kultury nie doprowadziły do zatracenia podstawowych funkcji spełnianych przez te instytucje.

VIII. Rola Ministra Kultury i Sztuki

Działalności każdego urzędu parającego się sprawami kultury towarzyszy pewne napięcie wynikające z konieczności pogodzenia wymogów pragmatyki biurokratycznej z materią twórczości i sztuki – z natury swej nieuchwytną i subiektywną. Napięcie to można zneutralizować, jeżeli w możliwie ścisły sposób określi się funkcje „organizatorskie” ministerstwa, odżegnując się jednocześnie od jakiegokolwiek ingerencji w procesy twórcze. Nie może to oczywiście oznaczać powstrzymywania się od dokonywania ocen i liczenia się z uznanymi hierarchiami dzieł i twórców. Oceny te powinny jednak dotyczyć wyłącznie merytorycznej wartości dzieła lub społecznego znaczenia przedsięwzięcia, nie zaś jego treści, formy lub osoby autora.

Ze wspomnianej powyżej podwójności statusu Ministerstwa wynika jego MEDIACYJNA rola. Minister Kultury i Sztuki pełni funkcję „delegata rządu” wobec środowisk twórczych i instytucji kultury, reprezentującego rację polityki kulturalnej państwa. Równocześnie środowiska te dostrzegają w nim represen-

tanta swych własnych oczekiwań i postulatów, dzięki któremu ich głos może dotrzeć do kręgów decyzyjnych i może być lepiej słyszalny. Te podwójne oczekiwania nie pozostają ze sobą w sprzeczności, choć wymagają przyjęcia postawy równoważącej interes publiczny z działaniami na rzecz jednej sfery życia i jednego środowiska.

W „dawnym ustroju“ Ministerstwo Kultury i Sztuki stanowiło rodzaj centralnego zarządu kultury, który ustalał ceny biletów do kin oraz zatwierdzał plany repertuarowe teatrów. Taka rola Ministerstwa odeszła w przeszłość – nie tylko dlatego, że ustrój demokratyczny zastąpił ustrój komunistyczny. Uważamy bowiem – o czym wspomniano w poprzednich rozdziałach – iż polityka kulturalna, po pierwsze, powinna być trwale zdecentralizowana; po wtóre, sam styl sprawowania urzędu Ministra Kultury i Sztuki musi być jak najdalszy od sprawowanego dawniej „trybu nadzoru“.

Decentralizacja, o jakiej mowa powyżej, nie sprowadza się przy tym do przekazywania poszczególnych placówek kultury w gestię wojewodów lub samorządów, lecz dotyczy również delegowania niektórych funkcji Ministerstwa. Nie może być ono „urzędem-omnibusem“. Należy zmierzać do tworzenia agencji publicznych i parabudżetowych (istniejącym dzięki dotacjom budżetowym, realizującym pod kontrolą państwa cele publiczne, lecz działającym poza strukturami administracji centralnej i nieskrępowanym w tym samym stopniu rygorami budżetowymi), które przejęłyby część funkcji Ministerstwa o charakterze impresaryjnym i promocyjnym (jedną z takich instytucji jest np. Fundacja Kultury utworzona po likwidacji dawnego Funduszu Rozwoju Kultury w 1990 r.).

Ministerstwo Kultury i Sztuki powinno być współtwórcą i wykonawcą polityki kulturalnej państwa. Pewne elementy powinny być na trwałe do niej wpisane (np. decentralizacja, społecznienie, niezbywalne cele), pozostałe winny być przedmiotem dokonywanych wyborów, uwarunkowanych pojawiającymi się potrzebami i dostępnymi możliwościami. Do czasu osiągnięcia stabilnego ustroju demokratycznego na polityce Ministerstwa z pewnością w większym stopniu będzie ciążyła konieczność stworzenia w miarę trwałych struktur prawnych,

ekonomicznych i instytucjonalnych, na których wspierać się będzie życie kulturalne. Budowane dzisiaj uregulowania prawne oraz praktyka działania instytucji stanowić będą – jak można się spodziewać – fundament przyszłej, stabilnej polityki kulturalnej państwa.

Ten przejściowy okres w życiu społeczeństwa i państwa nakłada na Ministerstwo obowiązek szczególnej INICJATYWNOŚCI w tworzeniu rozwiązań legislacyjnych i instytucjonalnych. Kultura nie jest sferą wyizolowaną. Dokonywane na jej obszarze uregulowania prawne muszą być stale dostosowywane do uregulowań w innych dziedzinach, są też stale weryfikowane w praktyce. Ze strony MKiS niezbędne są zatem kompetencje i wyobrażenia pozwalające na tworzenie nowoczesnego, wybiegającego w przyszłość systemu organizacji i finansowania życia kulturalnego.

Za ustroju komunistycznego pozycja Ministerstwa przesądzała o tym, iż mecenat finansowy ściśle łączył się z „mecenatem” administracyjnym, tj. zarządzaniem sprawami kultury. W chwili obecnej funkcje zarządcze Ministerstwa zostały ograniczone jedynie do sprawowania funkcji organizatora narodowych instytucji kultury oraz kierowania instytucjami szkolnictwa artystycznego. Należy podkreślić, że nie narusza to autonomii powyższych placówek. Stały PAŃSTWOWY MECENAT nad istnieniem i działalnością instytucji narodowych znajduje uzasadnienie w ich wyjątkowej randze. Generalnie jednak Ministerstwo odchodzi coraz dalej od utrzymywania tzw. działalności podstawowej rozmaitych instytucji kultury (dotacje podmiotowe) na rzecz celowego wspierania poszczególnych przedsięwzięć kulturalnych (dotacje przedmiotowe). W szczególności służy temu wprowadzony w połowie br. system tzw. grantów, tj. dotacji przyznawanych w trybie konkursowym, przy czym wnioskodawcami mogą być zarówno instytucje i stowarzyszenia jak i osoby prywatne. Jedynym kryterium przyznawania środków jest merytoryczna wartość oraz społeczne znaczenie zgłoszonego projektu.

Przy Ministrze Kultury i Sztuki działają rady społeczne złożone z przedstawicieli rozmaitych środowisk twórczych. Rozważają one zagadnienia i opiniują decyzje dotyczące danej

dziedziny sztuki (np. Rada Teatru) lub danych instytucji (np. Rada ds. Muzeów). Ich rola nie ogranicza się do konsultacji. Ministerstwo pragnie widzieć w nich krytycznego współtwórcę polityki kulturalnej, a nie tylko jej adresata. Środowiska twórcze i ich reprezentacje – tzn. władze stowarzyszeń twórczych oraz rady społeczne – traktujemy jako zaplecze i wsparcie dla podejmowanej przez Ministerstwo działalności.

Na początku 1992 r. Ministerstwo Kultury i Sztuki zostało poddane reorganizacji. Jej sednem była likwidacja departamentów „branżowych”. W ich miejsce powołano Departament Działalności Kulturalnej (m.in. współpraca z narodowymi instytucjami kultury oraz stowarzyszeniami twórczymi, promocja działalności artystycznej, obsługa grantów) oraz Departament ds. Uczestnictwa w Kulturze (m.in. współpraca z wojewódzkimi i samorządowymi instytucjami kultury, inicjatywy i stowarzyszenia regionalne), a także sześciu pełnomocników, działających samodzielnie na powierzonych sobie obszarach (które odpowiadają dawnym „branżom”), choć korzystających ze wsparcia i współpracy obu departamentów. Jednocześnie zredukowano do dwóch liczbę podsekretarzy stanu. Reorganizacja miała na celu uczynienie struktury Ministerstwa bardziej elastyczną; likwidację odrębnych segmentów żyjących i zarządzających odrębnymi sprawami; spłaszczenie pionowego układu hierarchicznego minister – podsekretarz stanu – departament „branżowy”; poprawienie przepływu informacji w ramach Ministerstwa.

Zamysł reorganizacji Ministerstwa Kultury i Sztuki zrodził się za kadencji min. Izabelli Cywińskiej, został rozwinięty w czasie kadencji min. Marka Rostworowskiego, zaś zrealizowany za kadencji min. Andrzeja Sicińskiego. Stanowi to dobry przykład ciągłości działań podejmowanych przez kolejne kierownictwa resortu. Sądzymy, że zasada kontynuacji oraz stopniowych, przemyślanych zmian winna być rozciągnięta na całą sferę kultury w naszym kraju.

bp Karl Lehmann

Normy moralne i chrześcijański etos we współczesnym społeczeństwie*

I. Są zagadnienia, które wydają się prawie oczywiste i dlatego refleksja nad nimi jest niewystarczająca bądź powierzchowna. Wszyscy są przekonani, że orientują się całkiem nieźle w takich kwestiach. Bardzo często nie przyjmują do wiadomości, że wiele ukrytych problemów sprawia, iż w rzeczywistości stąpają po omacku. Zdarza się, że próby odpowiedzi na takie pytania rozpylają się. Ten stan jest godny pożałowania, jeśli chodzi o intelektualną jasność, a także pociąga za sobą trudności w nadaniu właściwego kierunku codziennemu życiu. Takie właśnie rzekomo oczywiste, a w rzeczywistości szczególnie trudne problemy zawierają się w pytaniu o stosunek i znaczenie norm moralnych i chrześcijańskiego etosu we współczesnych społeczeństwach. Trzeba przynajmniej unaocznic i dokładniej sprecyzować tę problematykę. Oczywiście w krótkim wykładzie mogę tylko próbować podsunąć jakąś myśl do dyskusji, ale też nie waham się przed sformulowaniem kilku konkretnych zadań.

Podstawowe zagadnienie jest łatwo dostrzegalne i w całej złożoności problematyki oczywiste. Przynajmniej od ponad dwustu lat żyjemy w państwach, które ze względu na własne konstytucje są neutralne religijnie i światopoglądowo. Wybór konkretnych praktyk religijnych pozostawia się poszczególnym osobom oraz wspól-

* *Verbindliche sittliche Maßstäbe und christliches Ethos in der modernen Gesellschaft.* Jest to wykład, który jego autor, przewodniczący Niemieckiej Konferencji Biskupów, wygłosił z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie 12 IX 1991 r.

notom, które mają możliwość swobodnego zrzeszania się. Jednak z owej neutralności państwa nie wolno wyprowadzać fałszywych czy co najmniej pośpiesznych wniosków. Jeśli państwo nie prezentuje dającego się bliżej określić pozytywnego stosunku do pozostawionego przez siebie wolnego obszaru wiary i sumienia, nie oznacza to wcale, że konstytucja i jej założenia są neutralne względem wartości. Konstytucja nie ogranicza się wyłącznie do wskazania reguł postępowania, jak to łatwo da się dostrzec w dziedzinie praw podstawowych. Np. w konstytucji Republiki Federalnej Niemiec istnieje zapis (art. 79, rozdz. 3), że jakakolwiek zmiana artykułów, które służą określeniu praw podstawowych, jest niedopuszczalna. Prawo konstytucyjne posiada pierwszeństwo przed wszelką polityką, przynajmniej w tym podstawowym względzie.

O wiele trudniej jest próbować opisać treść takich ogólnych założeń, które z jednej strony nie mogą być identyczne z poszczególnymi światopoglądami i religiami, z drugiej zaś strony muszą być wystarczająco mocne, by utrzymywać strukturę państwa od wewnątrz. Jeśli zdanie, które przed laty sformułował Ernst Wolfgang Böckenförde, jest prawdziwe: *Wolne świeckie państwo istnieje dzięki założeniom, których ono samo nie może być gwarantem*¹, to nieuniknione staje się pytanie, w jaki sposób ludzie, którzy dokonują wyboru co do swego życia i wyznania religijnego, mogą dojść do przynajmniej minimalnej wspólnotowości, która dla państwa oznacza siłę stwarzającą jedność. Czy dla państwa byłoby możliwe zagwarantowanie wolności danej osobie w sposób trwały, gdyby nie istniała żadna jednocząca więź? Problem wewnętrznej siły wiążącej, która stwarzałaby określoną jednorodność, próbowano w XIX w. rozwiązać za pomocą idei narodu. Tym samym na określony czas zaciemniono i zamaskowano ten

¹ *Staat-Gesellschaft-Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt 1976, s. 60.

problem. Po tym jak w wielu krajach państwo narodowe oraz świadomość narodowa utraciły swą wiążącą moc², trzeba było poszukać nowych fundamentów. W konstytucji będącej podstawowym prawem Republiki Federalnej Niemiec świadomie zestawiono katalog praw podstawowych, zaś na jego czele umieszczono prawo człowieka do godności. *Państwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla państwa* – brzmi owo słynne zdanie często wygłaszane podczas przygotowywania konstytucji³. Tak więc rzeczywiście prawa człowieka określają dziś w szerokim zakresie treść konstytucji i są jej fundamentem.

Oczywiście rodzi to liczne wątpliwości. Pojawia się zarzut, że jeśli konsekwentnie realizuje się założenie tego rodzaju, wprowadzie staję się możliwa różnorodność religii, wykształcenia i orientacji życia, jednak człowiek nie otrzymuje ze strony społecznej organizacji życia nawet najmniejszego pozoru czegoś, co by go zobowiązywało i ukierunkowywało. Wszelkie możliwości przyjęcia określonej formy życia, światopoglądu i religii ujawniają się tylko w formie konkurujących ze sobą propozycji, wśród których można wybierać w dowolny sposób. Dotyczy to także roszczenia do posiadania prawdy w wierze chrześcijańskiej – tylko w stosunku do tego, kto tę prawdę już przyjął, staje się ona czynnikiem wiążącym. Widać tu, że słowo „zezwolenie” (w jęz. niem. słowo „Freigabe” oznacza zarówno zwolnienie, uwolnienie np. niewolnika, ale też wydanie np. rzeczy zajętej, a także zezwolenie na coś) na światopogląd i religię przy całej swej słuszności zawiera pouczającą dialektyczną dwuznaczność. „Zezwolenie”, które idzie w parze z ochroną wolności wiary i religii, a także sumienia osoby, oznacza elementarną gwarancję ludzkiej wolności. Chroni ono ponadto także wolność tzw. wspólnot religijnych, w tym także Kościołów istniejących w danym państwie. Z drugiej strony owo „zezwolenie” niesie ze sobą również, by tak powiedzieć, wyklęcie z publicznej sfery ważności, bo w istocie rzeczy nie

jest dalekie od stwierdzenia, że religia jest czysto „prywatną sprawą”. Taki sposób „zezwoienia” na religię naraża ją na niebezpieczeństwo utraty publicznego znaczenia i na zepchnięcie jej na „margines społeczny”, lub też prowadzi do postaw wyraźnie indywidualistycznych. Skutkiem tego może być jawne lub ukryte dystansowanie się od zadań społecznych, tak że powstaje wrażenie obojętności. Z kolei sam ten fakt może stać się szkodliwy zarówno dla państwa jak i dla społeczeństwa. Kiedy ani społeczeństwo, ani państwo nie znajdują wśród wolnych grup żyjących w społeczeństwie partnera do dialogu, który zwracałby uwagę na podstawowe prawa i zachowania, wtedy grupy te jeszcze bardziej zamykają się w nierzadko krótkowzrocznym, pragmatycznym, doraźnym myśleniu, lub też stają się podatne na świeckie nauki o zbawieniu. Dlatego Kościoły muszą, w pozytywnym znaczeniu, wykorzystać swą pozycję we współczesnym społeczeństwie, które powstało dzięki takiemu wieloznacznemu „zezwoieniu”. W ten sposób są one niezależne i wolne w publicznym i społecznym wyznawaniu wiary, mają możliwość dawania świadectwa wśród zsekularyzowanego świata oraz wolność bycia kimś innym wobec nacisku społecznych konwencji. W ten sposób protestują one również, dzięki swemu istnieniu i głosowi, przeciwko przemilczaniu publicznego znaczenia wiary i religii.

II. Pytanie o strukturę współczesnego społeczeństwa i związaną z nią trudność dochodzenia do wspólnych norm ludzkiego życia oznacza się zazwyczaj ogólnym hasłem „pluralizm”. Często jednak istota pluralizmu nie jest wyjaśniona w sposób wystarczający. Pluralizm jest nie tylko barwnością, wielogłosowością i różno-

² Por. przede wszystkim Th. Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*, wyd. O. Damm i H.U. Wehler, Göttingen 1991.

³ Sprawozdanie z Konwentu Konstytucyjnego w Herrenchiessee, 10–23 VIII 1948. München o. J., s. 61.

rodnością struktur, ale oznacza również równouprawnione istnienie obok siebie i przeciwko sobie najrozmaitszych elementów. Mówimy tutaj o pluralizmie religijnym i mamy na myśli wielość wyznań i religii. Mówimy o pluralizmie wartości wiążącym się z różnorodnością systemów, o pluralizmie społecznym i politycznym, który wyraża wielość i napięcia istniejące między grupami społecznymi i oddziałującymi na siebie siłami politycznymi. Szczególnie pluralizm światopoglądów, wyznań i wartości pogłębia się ze względu na to, że często brakuje mu jakiegokolwiek elementu jednoczącego jako zasady nadrzędnej. W tym miejscu zaczyna się nasza krytyka.

Pluralizmowi wartości zarzuca się niemal nieograniczoną otwartość, a więc i niepewność. Ponieważ nie przedkłada on żadnych wspólnych wartości podstawowych i uznanych za obowiązujące, staje się winny kryzysów związanych z poczuciem sensu i orientacji. Bardziej konserwatywny rodzaj krytyki uwypukla przy tym osłabienie kierowniczej i decyzyjnej siły państwa („niemożność rządzenia“). Natomiast krytyka ukierunkowana bardziej lewicowo wysuwa oskarżenie, że sama w sobie słuszna idea podstawowa równouprawnienia wszelkich grup jest raczej postulatem aniżeli społeczną rzeczywistością. Tak naprawdę owo równouprawnienie nie jest możliwe do zrealizowania w przypadku nieuprzywilejowanych.

Widać zatem, że hasło „pluralizm“ opisuje wprawdzie jakieś strukturalne elementy wolnościowo prawnej demokracji, ale sam w sobie nie wystarcza do uchwycenia całości. Pojęcie pluralizmu uwydatnia wielość i konkurencję, różnorodność oraz bogatą możliwość wyboru. Jednak pluralizm sam z siebie nie jest środkiem prowadzącym ku wspólnotowości i jedności, które komplementarnie do niego przynależą. W niemalym stopniu zanikła także świadomość zadań dotyczących integracji, która jest właściwa każdemu rodzajowi polityki. Obok zagwarantowania pluralistycznej wolności właś-

nie konstytucja służy także integracji w osiąganiu zgody i kompromisu.

Jak długo ma się na względzie owo zadanie integracyjne, tak długo zostaje utrzymana dialektyka pluralizmu i jedności. Ale nie jest to samo przez się oczywiste. Pluralizm ze swej istoty domaga się nie tylko samego przyjęcia równouprawnionego istnienia interesów, ale żąda jako normy, poza wszelką empiryczną sferą, uznania i przyjęcia faktu wielości. Pojęcie „pluralizm” przekształca się coraz mocniej i całkiem niedialektycznie w przeciwieństwo jedności, kooperacji i szukania zgody.

Struktura ta stała się jeszcze bardziej widoczna w rozwoju współczesnego społeczeństwa. Nie chodzi już mianowicie o pluralizm, który byłby świadom zadania, a niekiedy nawet bardzo bolesnej konieczności pośredniczenia i integracji, ale o taki pluralizm, który nie jest już świadom potrzeby sprostania zadaniu służenia jedności i któremu grozi niebezpieczeństwo, że stanie się czystą dowolnością. Nie trzeba zaraz tu myśleć o istniejącej wygodnej dowolności, która wszelkim żądaniom bez różnicy daje posłuch i przypisuje znaczenie. We współczesnej dyskusji dotyczącej „postmodernizmu” wysoko cenione jest pojęcie pluralizmu, ponieważ pozwala ono na sprowadzenie do wspólnego mianownika rozproszenia oraz ciągłej zmiany sceny współczesnego życia w sztuce, w gospodarce, w życiu prywatnym, a także umysłowym⁴. Przede wszystkim trzeba utrzymać i zachować doświadczenie radykalnego pluralizmu odnośnie do form nauki, określenia jednostkowego życia i wzorców działania. Prawdziwy „postmodernizm” nie celebrytuje przy tym niewiążącej dowolności, ale poszukuje nowych elementów wiążących, które oczywiście nie mogą być czymś abstrakcyjno-ogólnym, ale muszą reprezentować wielość ściśle określonych zobowiązań,

⁴ Por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991³; tenże (wyd.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.

które są możliwe do zrealizowania i zakotwiczone pośrodku drogi między rzeczywistością powszechną a szczegółową⁵.

Obecnie stało się jeszcze bardziej oczywiste, jak trudne dla wielu współczesnych intelektualistów jest szukanie ostatecznych norm ogólnych. Zbyt łatwo niestety zdobywa przewagę odrzucenie i awersja wobec idei jedności mimo całkiem przeciwnych zapewnień, jeśli się weźmie pod uwagę fakt, że z każdą wizją ostatecznej jedności intelektualnie i emocjonalnie wiąże się w sposób niemal konieczny myśl o represji i przemocy.

III. Przy całym uznaniu i przyjęciu faktycznie istniejącego pluralizmu wartości we współczesnych społeczeństwach, który właśnie dlatego domaga się uwzględnienia w konstytucjach, nieuniknione staje się pytanie o ogólne normy ludzkiego życia. Obrona tej problematyki stała się jednak trudniejsza. Istnieją także dodatkowe argumenty przemawiające za tym, że wielkie społeczne i globalne wyzwania ekologiczne mogą być przezwyciężone wyłącznie dzięki uniwersalnym kategoriom etycznym, a nie w obrębie partykularnego, zaściankowego myślenia.

W nowszej historii Republiki Federalnej Niemiec rozstrzygnęliśmy już do pewnego stopnia ów spór. W latach 1976–77⁶ miała miejsce dyskusja dotycząca wartości podstawowych. Chodziło o te normy, które stanowią moralny fundament wszelkich indywidualnych i społecznych zachowań człowieka oraz udanego współistnienia ludzi. Filozoficzne lub prawne stwierdzenie, iż pojęcie „wartości podstawowe” jest zbyt nieprecyzyjne i niejasne, nie ma wiele sensu. Z naukowego punktu widzenia istotnie może tak być, ale koncepcja, jaką się tworzy w zakresie tej problematyki, jest czymś więcej niż tylko wskazaniem problemu, w którym przecież odnajduje się owe fundamentalne przekonania na trwałe tworzące normy społeczne. Kiedy rozpada się homogeniczność społeczeństwa, tym bardziej wzrasta

wewnętrzny pluralizm, a wartości podstawowe wydają się jedynie „sprawą prywatną”. W związku z tym jest oczywiste, że rozpada się consensus co do podstawowych norm ludzkiego życia. Powstaje problem, w jaki sposób państwo i społeczeństwo mogą zbudować, zachować i podtrzymywać jakąś moralność, jeśli coraz bardziej uciekają przed pytaniami dotyczącymi etyki i religii.

Pytania tego nie powinno się ograniczać. „Cena wolności” i pluralizmu jest wysoka. Pociąga on bowiem za sobą uznanie za należące do istoty rzeczy również słabości, podatności na zranienia i niestałości, które dają o sobie znać we współczesnych społeczeństwach. Żyjący w nich ludzie przede wszystkim są odrywani od swych historycznych i duchowych odniesień. Decydujące ustalenia społeczne wraz z ich skutkami w konkretnym świecie nie przenikają do „społeczeństwa”. Właśnie sztuczna podstawa tego społeczeństwa, która przecież nie jest „twardym gruntem” dojrzałych przekonań życiowych, jest w szczególnie wysokim stopniu niestabilna. Podobnie *jak z iskrą rzuconą na kupę prochu, która stwarza całkowicie inne zagrożenie, niż gdy pada na twardą ziemię, gdzie znika bez śladu*⁷.

Nawet wtedy, gdy opinia publiczna waha się i jest niepewna co do przyjęcia wiążących norm współżycia ludzkiego, państwo musi występować za uznaniem „wartości podstawowych” tak, jak one zostały udokumentowane w konstytucji. Państwo nie jest tylko notariuszem faktycznej opinii publicznej, bez względu na

⁶ Por. krytycznie H.L. Ollig SJ, *Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus. Überlegungen zur jüngsten deutschen Postmoderne-Diskussion*, w: „Theologie und Philosophie”, nr 66/1991, s. 338–374.

⁷ Por. streszczenie wraz z bibliografią, K. Lehmann, *Grundwerte*, w: *Staatslexikon*, t. II. Freiburg im Breisgau 1986⁷, s. 1131–1137.

⁸ G.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955⁴, Por. s. 319–277. Bardziej wyczerpująco: K. Lehmann, *Gegenwart des Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute*, w: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 11, wyd. J. Krautscheidt i H. Marré, Münster 1977, s. 9–56.

wagę empirycznego procesu tworzenia się tej opinii. Państwo musi właśnie występować i walczyć o uznanie zagrożonych wartości podstawowych, np. życia jako dobra prawnego. Nie powinno też po prostu „odprze-dawać” poszczególnym ludziom podstawowych przekonań moralnych, choć z drugiej strony w małym stopniu wolno mu przesądzać o konkretnym etosie obywateli. Państwo powinno wykazywać wolę wspierania i ochraniania, rozwijania i podtrzymywania wartości podstawowych. Określone decyzje dotyczące wartości podstawowych są wyłączone spod zmienności ocen bieżących. W okresie kryzysu norm tym bardziej konieczne stają się zarówno troska o etyczną kulturę w polityce jak i dbałość o wartości podstawowe.

Dbałość o zgodę etyczną w społeczeństwie nie jest wyłącznym ani nawet pierwszym zadaniem państwa. Troskę tę dzieli ono ze wszystkimi siłami wolnego społeczeństwa, a więc ze środkami przekazu, organizacjami, partiami, związkami zawodowymi i Kościołami. Kościoły nie mają żadnego monopolu w tej dziedzinie. Nie powinny też pozwolić, by zepchnięto je do roli jedyne go gwaranta moralności w zcswieczonym społeczeństwie. Zadania i możliwości Kościołów w kształtowaniu duchowej i moralnej orientacji nie mogą być wykorzystywane przez inne grupy społeczne i państwo do tego, by mogły one uniknąć obowiązku wspierania wartości podstawowych, uznając Kościoły za etyczne stabilizatory społeczne czy nawet sprowadzając je do roli niewykwalifikowanych robotników państwa. Kościoły oczywiście też nie mają prawa zamykać się w swych wewnętrznych sprawach jak w getcie i zarazem ciepłe, jakie stwarza wspólnota. Nie wolno im pozostawiać zsekularyzowanego świata obcym siłom. Muszą one raczej starać się uzyskać większą „wewnętrzną” bliskość właśnie w stosunku do czułej i podatnej na zranienie struktury współczesnego państwa. Muszą nieustannie się troszczyć o „życie” i „funkcjonowanie” wartości podstawowych. Kto prawdziwie w swym sercu

mówi „tak“ demokracji i wolnościowo prawnej strukturze państwa, nie może dopuścić do panowania na tym polu wyniosłego czy cichego „dystansowania się“. Musi uważnie śledzić i obserwować zarówno tworzenie się zgody jak i kwestie pojawiające się w państwie i społeczeństwie.

W żadnym razie nie wynika z tego zbyt wielkie zbliżenie się Kościołów do państwa i społeczeństwa. Kościoły przecież mają być krytycznymi towarzyszami i strażnikami, aby nie zaginęły normy moralne i wartości podstawowe. W tym sensie Kościół bez ustanku będzie śledzić programy partii i ich konkretne zachowania, ale również oświadczenia rządu i projekty ustaw. Normami są tu w szczególności sposób i na pierwszym miejscu prawa człowieka⁸. Zastosowanie ich ukazuje katolicka nauka społeczna, która na swój sposób jest wehikułem umożliwiającym Kościołom wprowadzenie do publicznego dialogu podstawowych wypowiedzi o człowieku i o strukturach ludzkiego współżycia. Katolicy w USA mogli właśnie doświadczyć, że podstawowe pytania dotyczące spraw ogółu, jak ustanowienie pokoju czy problemy etyki gospodarczej, mają szeroki zasięg i znajdują posłuch dzięki „listom pasterskim“, które rzeczywiście mają siłę przekonującą. W obecnej sytuacji ta funkcja społecznej nauki katolickiej jest nie do przecenienia, jak to podkreśla Jan Paweł II również w encyklice „*Centesimus annus*“. Odnosi się to w niemałym stopniu także do faktu spotkania i dialogu z krajami Europy Środkowej i Wschodniej, które zostały wyzwolone z komunizmu i znajdują się na etapie poszukiwania nowych dróg swego państwowego i społecznego życia.

⁸ Por. L. Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte. Studien zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München 1987; K. Hülpert, *Die Menschenrechte Geschichte-Theologie-Aktualität*, Düsseldorf 1991; O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt 1987.

IV. Kościoły okazują dbałość o wartości podstawowe w różny sposób. Nie odgrywa przy tym żadnej roli nieokreślone i złożone pojęcie „wartości podstawowe”. Chodzi przecież o istotę rzeczy. Kościoły mają swe własne zadania. Są nie tylko dostarczycielami społecznie nieodzownych wartości podstawowych. Dlatego mają własne doświadczenia i własny język, których nie wolno im się wyrzec. Dekalog, który narodził się dzięki ludzkim doświadczeniom i światłu wiary, jest znakomitą przykładem tego, jak religie, które się opierają na Biblii, wyprowadziły z niej „skuteczne wartości podstawowe” i na swój sposób je realizowały⁹. Poza tym za pomocą nowszej wiedzy egzegetycznej można posuwać naprzód badanie Dekalogu i w dziesięciu przykazaniach prawdziwie i w sposób przekonujący na nowo odnaleźć podstawowe normy etyczne. Właśnie na tym polu opłaca się wspólny ekumeniczny wysiłek, jak to pokazuje dokument zatytułowany „Wartości podstawowe i przykazanie Boże” (1979). W tym świetle można też postrzegać ponowne ożywienie tradycji katechizmowej, która posługuje się np. nową interpretacją Dekalogu.

Dobra Nowina Ewangelii z konieczności jest głębsza i bogatsza niż zawsze relatywne i abstrakcyjne wartości podstawowe zawarte w konstytucji. Jeśli państwo istnieje dzięki założeniom, których samo nie jest w stanie zagwarantować, to ostatecznie można się zbliżyć do podstawowej zgody społecznej drogą dialogu wielu konkretnych, etycznych stylów życia. Owe style muszą być włączane do publicznej dyskusji oraz w proces społecznego tworzenia consensusu przez wiarogodne świadectwo. Kościoły najlepiej oddają przysługę tzw. wartościom podstawowym wolnego, demokratycznego państwa, kiedy zdecydowanie okazują swe specyficzne wartości i pierwotne posłannictwo. Jakies ograniczenie na płaszczyźnie wartości podstawowych nie narusza jądra chrześcijańskiej wiary jako nowiny o wyzwoleniu i zbawieniu. Wszędzie tam, gdzie istnieje wiara w Boga

i głosi się miłość bliźniego, tworzy się moralne ukierunkowanie codziennego życia oraz jest przeżywana wspólnota Kościoła. Tam rzeczywiście są podtrzymywane i rozwijane wartości podstawowe. Najistotniejsze prawdy chrześcijańskie, które wyraża m.in. także Kazanie na Górze, mogą wprawdzie oddziaływać poza kręgiem wierzących i stanowią znaczący impuls np. w wychowaniu do pokoju, jednak same w sobie nie są w żadnym przypadku wartościami podstawowymi w ścisłym sensie tego słowa, ponieważ są bardzo mocno związane z aktem wiary (dotyczy to np. przykazania miłości nieprzyjaciół czy ideału pokory). Im bardziej przekonująco jest przeżywany w przestrzeni społecznej konkretny etos chrześcijański wraz z całym jego zróżnicowaniem, tym bardziej Kościół służy utrzymaniu życiowo ważnych wartości podstawowych w społeczeństwie.

Ten konkretny etos chrześcijański jest przekazywany w bardzo różnorodny sposób: wprost i nie wprost, w świadectwie słowa i życia codziennego, w symbolu i diakonii, w Kościele i społeczeństwie. Przy tym zwraca się do ludzi wszelkiego wieku i znajdujących się we wszelkich możliwych sytuacjach. Nie wolno przy tym zapominać o intelektualnym przekazie i komunikacji w najróżniejszych przestrzeniach życiowych.

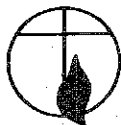
Rzeczywiste wartości podstawowe nie mogą wprost przynależeć do jakiegoś partykularnego etosu grupowego, ale muszą być dostępne ludzkiemu badaniu i analizowaniu, niezależnie od tego, w jaki sposób są uzasadniane. Muszą one stanowić powszechne, możliwe do przekazania, a także możliwe do przyjęcia przez ludzki rozum zaproszenie czy też, inaczej mówiąc, zobowiązanie dla wszystkich. Chrześcijańskiemu etosowi właściwa jest, mimo konkretnego zakorzenienia w wierze, określona przejrzystość, ukazująca powszechne znaczenie świadectwa. W tym sensie właśnie

⁹ Por. K. Lehmann, *Grundwerte und Zehn Gebote*, w: „Lebendige Seelsorge“, nr 30/1979, s. 167-171.

w Kościele przejawia się zarówno niepowtarzalność konkretnie przeżywanego etosu, jak i duchowość oraz zaangażowanie grup, a także odpowiedzi etyczne na wyzwania ludzkości. Chrześcijański etos nie jest więc uniformistyczny i abstrakcyjny, jak to dziś podejrzewają niektórzy obrońcy „pluralizmu”. Jeszcze raz w sposób szczególny trzeba zwrócić uwagę, jak ważne są różne stopnie przkazu (zapośredniczenia) od wewnątrz w kierunku na zewnątrz, a więc od życia Kościoła do społeczeństwa. W końcu staje się to dostrzegalne właśnie dzięki katolickiej nauce społecznej i w ogóle etyce społecznej, jak też dzięki tradycji dotyczącej praw człowieka i etosu związanego z pokojem. Do tego jednak prowadzi cały szereg stopni wstępnych w obrębie koniecznych podstaw porozumienia. Tak więc filozofia, a w niej szczególnie antropologia, pełni ważną funkcję w otwieraniu dostępu do stwierdzeń o zasadniczym znaczeniu. W końcu zdefiniowanie człowieka jest dlatego tak ważne, że najbardziej elementarne doświadczenia ludzkie zostały zachwiane lub stały się obce dla wielu ludzi.

Tu znowu zamyka się koło. Próbowałem pokazać, w jaki sposób Kościół może być pomocny przy poszukiwaniu norm moralnych we współczesnych społeczeństwach. Przy tym pozostaje on w nieustannym dialogu, ale też jest konkurencyjny dla innych wyznań i religii, światopoglądów i orientacji. Wielokrotnie mogą się tu pojawiać napięcia i sprzeczności. Istnieją przecież wypowiedzi i postawy niemożliwe do pogodzenia. To jednak, co jest prawdziwe i służy miłości, nie może na trwałe być dla Kościoła czymś obcym i bez znaczenia.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ



Jerzy Gaul

W stronę cywilizacji przyszłości

Problem odzyskiwania Zachodu, z którym boryka się obecnie polskie społeczeństwo, nie ogranicza się do wymiaru przeszłości i teraźniejszości. Modernizacja musi być zwrócona w stronę przyszłości, tym bardziej że zachodnia rzeczywistość nie jest statyczna. Francis Fukuyama wylansował, co prawda, tezę o końcu historii w wyniku zwycięstwa liberalizmu nad komunizmem. Historia trwa jednak nadal, a potwierdza to mnogość wypadków dwóch ostatnich lat na kuli ziemskiej. Tezy Fukuyamy nie da się również obronić na płaszczyźnie cywilizacyjnej. To prawda, że historia cywilizacji przemysłowej na Zachodzie dobiega kresu, jednak na horyzoncie mającą kształty nowej cywilizacji postprzemysłowej. Z naszego punktu widzenia jest to sytuacja nadzwyczaj kłopotliwa, ponieważ nie wiadomo dokładnie ani w jakim kierunku potoczą się losy świata, ani jaki charakter będzie miała ostatecznie cywilizacja przyszłości. Zarazem powstają pewne możliwości manewru, ominięcia licznych pułapek cywilizacji przemysłowej i zmniejszenia w ten sposób dystansu do czołówki, aczkolwiek marsz na skróty niesie określone niebezpieczeństwa. Przyspieszenie cywilizacyjne miałyby sens pod warunkiem prawidłowego antycypowania głównych kierunków rozwoju cywilizacji przyszłości. Czy wystarczy zdać się biernie na bieg wypadków, czy należy podjąć trud świadomego kształtowania przyszłości, a więc nie tylko propagowania, lecz przede wszystkim kreowania standardów cywilizacyjnych?

Zdaniem Stanisława Lema, gdy mówimy o rozmaitych aspektach cywilizacji przyszłości, opieramy się na przesłankach aktualnie występujących. Najważniejsze

z nich są technologie, *to jest warunkowane stanem wiedzy i sprawności społecznej sposoby realizowania celów przez zbiorowość upatrzonych, jak również takich, których przystępując do dzieła nikt nie miał na oku.* Minionych cywilizacji z pewnością nikt nie planował. Czy ich żywiołowy rozwój oznaczał, że miały całkowitą swobodę wyboru swojej drogi? Gdy odpowiemy, jak S. Lem w „Summa Technologiae”, że od samej cywilizacji zależy sens i treść życia, chcąc nie chcąc zakładamy istnienie pewnego marginesu swobody, nawet jeśli w rzeczywistości wybór był ograniczony do skończonej liczby dróg, ponieważ nad człowiekiem ciążyą najrozmaitsze ograniczenia, np. konieczność zaspokajania elementarnych potrzeb.

Cywilizacja Zachodu spełnia kryteria cywilizacji spontanicznej, pomimo że jej rozwój przez długie wieki determinowały fundamentalne wartości chrześcijańskie. Nie przeszkodziło to w wypracowaniu sposobu naukowego myślenia i w konsekwencji postępu naukowo-technicznego. Ceną porzucenia kotwicy aksjologicznej, którą przyszło obecnie płacić, jest kryzys świadomości, zanik sacrum i ekspansja profanum na czele z nauką, która przestała być tylko narzędziem stając się wartością samoistną. Jednak nauka, jak pisał E.F. Schumacher, *mówi bardzo wiele o mechanizmach działających w przyrodzie i technice, ale nie mówi nic o sensie życia, o tym jak wyzbyć się poczucia obcości i przezwyciężyć egzystencjalną rozpacz.* Czy cywilizacja zachodnia może trwać w obliczu pogłębiającej się przepaści między wyrafinowaną technologią a rozmytymi celami? Nie brak opinii, że wszystko jest O.K. i *międzynarodowa cywilizacja biznesu* ma przed sobą długą przyszłość; gwarantuje wszak osiąganie i wysokich zysków, i obfitej konsumpcji. Według Jacquesa Attali po porządku Sacrum i Siły nadszedł czas Pieniądza: *W tym nowym porządku miarą władzy jest ilość kontrolowanego pieniądza. (...) Kozłem ofiarnym jest ten, kto go nie posiada i kto, kwestionując jego repartycję, zagraża porządkowi.* Czy moż-

na bezkrytycznie przyjąć tę prognozę, jeśli zważymy, jak bezlitosnym środkiem agresji, zniewolenia i zniszczenia środowiska potrafi być technika? Gdy przypomnimy sobie liczne, zwłaszcza dwie światowe, wojny wstrząsające podstawami cywilizacji Zachodu?

Krytyka współczesnej cywilizacji jest poniekąd uprawniona. Co jednak proponują w zamian malkontenci? Najpopularniejsza odpowiedź brzmi: cywilizację alternatywną. Jej konkretyzacja w ujęciu głównych propagatorów, m.in. Alvina Tofflera czy Fritjofa Capry, była po wielokroć przedstawiana (ostatnio również na łamach „PP“, nr 1 i 2/1992). Przypomnijmy zatem opinię Jerzego Prokopiuka, rodzimego zwolennika cywilizacji alternatywnej („Gazeta Wyborcza“, 3 I 1992). Jest to cywilizacja holistyczna, bo traktuje człowieka i świat jako całość. Technika, rolnictwo, medycyna, pedagogika winny zerwać z jednokierunkowością, sztucznością i *nie*ludzkim czy wręcz *anty*ludzkim sposobem uprawiania i sięgać do sił naturalnych oraz biologicznych. Trzeba więc postawić na rolnictwo biologiczno-dynamiczne i stopniowo przechodzić od rolnictwa opartego na chemii do rolnictwa opartego na biologii, uwzględniającego harmonijne współdziałanie rytmów kosmicznych, gleby, roślin, zwierząt i człowieka. Technika musi częściej sięgać do sił naturalnych (np. energii wiatru czy słońca), architektura i środki komunikacji nie powinny niszczyć środowiska naturalnego, lecz w pełni służyć człowiekowi, unikając hałasu i spalin. Głównym warunkiem przestawienia współczesnej cywilizacji na tory cywilizacji alternatywnej jest odstępstwo od tradycyjnych propozycji światopoglądowych, które, jak obawia się J. Prokopiuk, *byłyby kolejnym powtórzeniem czy powrotem do mentalności średniowieczno-kontrreformacyjnej*. Paradoks tego rozumowania polega na tym, że remedium na restaurację tradycyjnej religijności ma być również... restauracja, tyle że heretyckiej gnozy. Zastanawia łatwość, z jaką zwolennicy cywilizacji New Age rezygnują z głównego filara duchowego Zachodu,

tj. chrześcijaństwa, na rzecz innych religii i sekt, głównie orientalnych. Chociaż trzeba podkreślić, że ostatnio dochodzi do dialogu z przedstawicielami religii chrześcijańskiej (dowodem książka F. Capry i D. Steindl-Rasta, „Belonging to the Univers“).

Potrzebę przewartościowania celów i podstawowych idei dyktuje świadomość kryzysu aksjologicznego. Cywilizacja pozbawiona wartości najwyższych traci busołąctwo i staje się arsenałem skumulowanych przez pokolenia środków materialnych, które trafiając w ręce szaleńców, jak Hitler, grożą powszechną zagładą. Procy Nowego Wieku postulują nadać kierunek przemianom cywilizacyjnym, ponieważ obawiają się, że kontynuacja tendencji „drugiej fali“ doprowadzi niechybnie do wizji Huxleya i Orwella *odindywidualizowanych humanoidów o wspólnej twarzy* (A. Toffler). Diagnozę tę można odnieść nie tylko do cywilizacji „drugiej“, lecz także „trzeciej fali“. Nie ożywiona wartościami najwyższymi będzie martwą falą technologiczną, która poniesie kraje postprzemysłowe w zaułki historii lub wręcz doprowadzi do kresu ludzkich dziejów. Problem jest poważny, gdyż wartości najwyższe stanowią nie tylko o istocie danej cywilizacji, odróżniając ją od innych, lecz mają także wielkie znaczenie w wymiarze indywidualnym: determinują zachowania ludzi, wpływają na procesy poznawcze i formułowanie celów działania. Doniosłość konsekwencji erozji tradycyjnych wartości moralnych uzmysławia przypadek A. Tofflera, który w swojej książce „Trzecia fala“ podnosi do rzędu wartości pozytywnych tzw. nienuklearny model życia, a więc ludzi żyjących samotnie, bezdzietne małżeństwa, dzieci wychowywane przez matkę lub ojca, związki małżeńskie homoseksualistów i lesbijek. Nie neguję realności tego zjawiska, sprawą otwartą pozostaje jednak rozstrzygnięcie, czy są to konsekwencje odmasowienia systemu życia rodzinnego, jak utrzymuje Toffler, czy odrzucenia tradycyjnych wartości i preferencji nowych, takich jak egoizm, hedonizm itp.

Krytycy cywilizacji Zachodu pragną ustanowić kontrolę nad kierunkiem postępu technicznego, zwiększyć demokratyzację decyzji technologicznych i poddać je ostrzejszym rygorom ekologicznym. Aby to uczynić, muszą rozwiązać dylemat: spontaniczność czy planowość? Jeśli akceptują takie cechy, jak różnorodność, indywidualizm, decentralizacja, byłoby naturalne, gdyby postawili na całkowitą swobodę wyboru. Spontaniczność naraża jednak na nieuniknione błędy i zaniedbania, rodzi więc pragnienie uporządkowania rozwoju społecznego. Tym bardziej że skromność nigdy nie była cnotą rodzaju ludzkiego. Co rusz pojawiały się projekty urządzenia świata tak, aby od zaraz wyeliminować niedogodności ludzkiego bytowania. Utopie pełniły ważną rolę pozytywną, pobudzały nadzieje na lepszą przyszłość, mobilizowały do aktywnego działania. Niekiedy robiły to zbyt skutecznie, zaś ideologiczne skarlenie kładło się ponurym cieniem na perspektywach cywilizacyjnych. Czy podobne niebezpieczeństwo nie grozi cywilizacji przyszłości?

W enuncjacjach proroków Nowego Wieku zadziwiająco często pojawiają się niepokojące akcenty. Wynikają one nie tyle ze złych zamiarów, ile z przyjętych założeń światopoglądowych. Przypomnijmy tylko holistyczny wymiar świadomości ekologicznej, który wystawia na pokusę totalności, tym bardziej że do jej wdrożenia są potrzebni wtajemniczeni w arkana nowej wiedzy *organizatorzy życia* (A. Toffler). Tylko oni są w stanie tworzyć *pótkulty* lub *hufce pracy* dające oparcie tym wszystkim, dla których dar wolności jest zbyt trudny. Owa znana nam skądinąd terapia nie jest jedynym akcentem kolektywistycznej świadomości. Sięgnijmy do scenariusza opracowanego przez zespół „Studiów nad Przyszłością GAMMA” z Montrealu. Według jego opinii cywilizację alternatywną miałyby tworzyć *społeczeństwa konserwacyjne*, czyli zachowujące zasoby naturalne. Podstawowe zasady, jakimi mają się kierować – np. harmonia człowieka z naturą, równowaga między po-

trzębami a dobrami, selekcja dóbr poddanych oszczędzaniu, uwzględnienie szerszej perspektywy czasowej – nie wzbudzą kontrowersji. Niepokój pojawia się po zaznajomieniu ze sposobami budowy nowego ładu. Ponieważ propozycje obejmują etatyzm, centralne planowanie, spółdzielczość, a więc elementy zdyskredytowane w ustroju realnego socjalizmu, powstałaby realna groźba skierowania zachodnich społeczeństw na skompromitowane i nieefektywne ścieżki rozwoju. Na dodatek jego ukoronowaniem miałyby być niewielkie samowystarczalne wspólnoty, do złudzenia przypominające projekty z kręgu komunistycznej utopii. Czy powrót po spirali do punktu wyjścia, czyli stosunków przedcywilizacyjnych, byłby rozwiązaniem dla ludzkości? Mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej wiedzą z własnego doświadczenia, do jakich absurdów to prowadzi. Mają również pełną świadomość, że opcja pokojowa przegrywa z kretesem na rzecz siłowego zaprowadzania nowego ładu i bez względu na to, czy dzieje się tak z powodu zdrady ideałów, czy niecierpliwości budowniczych pragnących osobiście oglądać rezultaty swoich eksperymentów, nastają czasy śmierci i przemocy. Niosą groźbę zagłady nie tylko dla innych cywilizacji, ale także samozniszczenie dla cywilizacji rodzimej, co szczególnie spektakularnie wykazał przypadek komunizmu.

Powyższe uwagi nie oznaczają, że cywilizacja śmierci jest atrybutem wyłącznie planowej drogi rozwoju. Również wśród cywilizacji posuwających się po trajektorii spontaniczności nie brak epizodów ponurych i krwawych. Agresja była istotnym czynnikiem cywilizacyjnym, zwłaszcza w przypadku cywilizacji minionych, prawdziwych cywilizacji „strachu i łupu”. Była bowiem łatwiejszym sposobem uzyskiwania korzyści i zaspokajania potrzeb w porównaniu z mozolem codziennego gospodarowania za pomocą prymitywnych technik. Historia roi się więc od zdobywców, a przydomek „Wielki” był z reguły funkcją zniszczeń, spustoszeń, agresji i podbojów.

Jeśli odrzucamy cywilizację przemocy oraz cywilizację zysku i nie przekonuje nas Russowska wizja powrotu do natury, czy istnieje jeszcze jakaś możliwość? Mogłaby nią być cywilizacja miłości, czy ludzkość dojrzała jednak do tej formy cywilizacyjnej? Na przekór odwiecznej skłonności do agresji nigdy nie brakowało prób działań odmiennych, które w wyrzeczeniu się przemocy widziały nadzieję na lepsze jutro. Pamięć o władcach poświęcających większą uwagę odbudowie kraju niż wojnie żyje po dziś dzień w świadomości społecznej wielu narodów. Przypomnijmy tylko naszego Kazimierza, który *zastał Polskę drewnianą, a zostawił murowaną*. Postaci takich nie brak również w historii innych nacji, cieszą się również wielką popularnością wśród pisarzy. Herbert George Wells przywołał w „Historii świata” indyjskiego króla Aśokę, panującego w III w. przed Chr. nad wielkimi obszarami w północnych Indiach. Początkowo Aśoka planował podbój całego Półwyspu Indyjskiego. Pod wpływem idei buddyjskich, pomimo początkowych sukcesów, odrzucił wojnę jako środek podboju. *Jego dwudziestoletnie rządy były jednym z najjaśniejszych okresów w chmurnej historii ludzkości* – pisał z emfazą Wells. – *Organizował w całych Indiach na wielką skalę kopanie studzien i sadzenie drzew dających cień. Zakładał szpitale i ogrody publiczne, i szkółki dla kultury ziół leczniczych. Utworzył ministerium opieki tubylców i niewolniczej rasy w Indiach. Troszczył się o wykształcenie kobiet. Obsypywał licznymi dobrodziejstwami zakony buddyjskich nauczycieli...*

Los oaz pokoju w świecie wojen był uzależniony od wielu czynników, przede wszystkim zewnętrznych. Miały one nie tylko wymiar polityczny (utrata suwerenności), lecz także cywilizacyjny. Przekonało się o tym wiele starożytnych cywilizacji, by wspomnieć tylko los cywilizacji minojskiej. Z wykopalisk archeologicznych na Krecie, przeważnie miast-pałaców pochodzących z II poł. II tysiąclecia przed Chr., wyłania się świat dia-

metralnie odmienny od sąsiednich cywilizacji. Brak w nim bowiem odniesień do wojny i agresji. Freski zdobiące ściany budowli – rytualne tańce, kapłanki z węzami, popisy akrobatów, dostojnicy zażywający odpoczynku w ogrodach – wskazują na dobrobyt, piękno, pokój. Wędrówka tzw. ludów morza w XIII w. przed Chr., doprowadziła do starcia z wojowniczymi Dorami i całkowitej zagłady minojskiego świata.

Nasz krąg cywilizacyjny znajduje się obecnie w sytuacji komfortowej, gdyż zagrażające mu od wielu lat „imperium zła”, czyli były ZSRR, podlega procesom rozpadu. Powstały warunki tak w skali regionalnej jak i światowej ustanowienia trwałego pokoju. W rzeczywistości jest to spokój pozorny. Zważmy tylko na niepewną sytuację na Wschodzie oraz na rysujący się konflikt między Północą a ambitnymi państwami Południa, m.in. Libią i Irakiem. Jean-Christophe Rufin w książce „Cesarstwo i nowi barbarzyńcy” roztacza ponurą wizję przyszłości świata. Uważa bowiem, że spełniają się warunki, które wywołają analogiczną do starożytnej wędrówkę ludów i upadek cywilizowanego świata. Dobrobyt i bogactwo zawsze przyciągają ludzi żądnych łupu i innych korzyści majątkowych. Do powstrzymania ich nacisku nie wystarczy odpowiednia polityka zagraniczna. Losy cywilizacji zależą nie tylko od siły najeźdźców (militarnej czy kulturowej). Bardzo często to właśnie zakłócenia w równowadze wewnętrznej wystawiały cywilizację na łaskę barbarzyńców. Klasycznym przypadkiem jest „pokojowy” epizod z dziejów Chin. Dynastia Sung (960–1279) różniła się od swoich poprzedników, bo inaczej rozwiązywano konflikty zewnętrzne i wewnętrzne. Zagrożenie ze strony ludów żyjących na północnych stepach, Kitanów i Dżurdzenów, było silne, więc żeby zapobiec katastrofie, cesarz Czen-tsung (998–1022) wybrał metodę pokojową rezygnując z roszczeń terytorialnych i płacąc coroczny haracz. W polityce wewnętrznej również sięgano do metody pojednania i oszczędzano przedstawicieli usuwanych

dynastii, zaś ministrów, którzy utracili władzę lub popadli w niełaskę, nie skazywano na śmierć, co poprzednio było regułą, lecz wysyłano na prowincję. Uniknięto w ten sposób wielu konfliktów, a kraj niemal wcale nie był niepokojony groźnymi rebeliami, jakie wstrząsały tronami cesarzy z dynastii Han czy T'ang. Nie obeszło się jednak bez znamiennych perturbacji. Na tle refleksji nad sposobami wyprowadzenia kraju z kryzysu powstał spór pomiędzy partią nowatorów a konserwatystami i zdominował dzieje dynastii Sung. Ci pierwsi twierdzili, że konieczne są reformy, aby przekształcić społeczeństwo i państwo. Ci drudzy uważali, że trzeba powrócić do sprawdzonych starych struktur i groźbie najazdu zapobiegać negocjacjami. Nie wdając się w merytoryczną ocenę obu koncepcji, trzeba się zgodzić z opinią C.P. Fitzgeralda, że *walka polityczna, którą cechowały nagłe zmiany kierunku polityki oraz gwałtowne przemiany w systemie ekonomicznym, gdy władzę obejmowali kolejno nowatorzy i konserwatyści, była zjawiskiem niekorzystnym, osłabiającym cesarstwo. Administracja wstrząsała nienawiści i waśnie polityczne, dezorganizowały ją masowe zmiany kadr i brak ciągłości politycznej. Co więcej, spór, jakim pochłonięta była klasa rządząca, uczynił ją ślepą na nagłące niebezpieczeństwo wyrastające poza granicami*. Presja ze strony mongolskich koczowników, tworzących państwa nastawione na prowadzenie wojny, okazała się zbyt przemożna i w XIII w. nastąpił ostateczny podbój Państwa Środka, który tylko na skutek słabości kulturowej najeźdźców nie miał konsekwencji cywilizacyjnych.

Czy doświadczenia historyczne ludzkości mają być wyłącznie ciekawostką, czy mogą pełnić donioślejszą rolę? Chociaż nie brak ludzi głoszących „pochwale historii“, ogół jest bliższy lekceważenia jej. Dotyczy to nie tylko narodów bez historii, np. Amerykanów. Zbyt wiele społeczności żyje w złudnej nadziei, że przezwyciężyły już definitywnie problemy, z którymi borykali się ich przodkowie. Dopiero ostre kryzysy uzmysławiają,

jak bardzo się mylą. Jednym z fenomenów ludzkich dziejów jest nieprzewyciężona skłonność do popełniania starych błędów. Nadal więc usiłujemy uporządkować ład międzynarodowy, zaniedbując niejednokrotnie pokojowy wymiar stosunków wewnętrznych i ludząc się, że pokój na granicach automatycznie przynosi poprawę sytuacji w kraju. Do eliminacji społecznych struktur grzechu, naucza Jan Paweł II, nie wystarczy eliminacja zagrożeń zewnętrznych: *Nawet gdyby wszystkie [wojny] wygasły, to pozostałyby nieuchronnie inne, jeśli nadal niesprawiedliwość i ucisk rządziłyby światem.* Prawdziwy pokój jest zjawiskiem złożonym, oprócz pokoju międzynarodowego istnieje również pokój społeczny, tego zaś nie da się osiągnąć bez rozwiązania skomplikowanego problemu sprawiedliwości, a zwłaszcza sprawiedliwego udziału w korzystaniu z dóbr materialnych. Aby sprawiedliwie podzielić, trzeba wprawdzie wytworzyć (absurd równego dzielenia nędzy udowodniłyby kraje realnego socjalizmu), nie za wszelką cenę, ale w ramach prawidłowego rozwoju. Pod tym pojęciem Jan Paweł II rozumie proces, który gwarantuje korzyści nie tylko obywatelom danego kraju, lecz całej międzynarodowej wspólnocie. Nie można zatem *wspierać działań dążących do rozwoju ekonomicznego poprzez wyścig zbrojeń, gdyż chodziłoby tutaj oczywiście o rozwój nietrwały i nierównomierny, korzystny dla krajów bogatych i godzący w biedne, nawet przez wywołanie lokalnych wojen. Nauka i badania naukowe winny natomiast zmierzać w odwrotnym kierunku: sprzyjać rozwojowi narodów, traktując go jako narzędzie pokoju.* Cywilizacja pokoju wymaga zatem racjonalizacji działań politycznych. Chociaż polityka zazwyczaj jest powiązana ze sferą bieżących wydarzeń, niektóre z nich mogą mieć dalekosiężne skutki, także cywilizacyjne. Wystarczy tylko wspomnieć obłędne pomysły komunistycznych satrapów. Warunkiem budowy cywilizacji pokoju byłoby rozszerzenie pola działań politycznych, tych najszlachetniejszych, rozumianych jako poszukiwanie

wspólnego dobra – również w wymiarze ogólnoludzkim. Realizacja tego celu – przypomina Jan Paweł II – wymaga zasadniczej reorientacji aksjologicznej, wyrobienia etycznego i intensywnego wysiłku moralnego. Nie wystarczy poszanowanie niezbywalnego prawa do godności każdego człowieka stworzonego na podobieństwo Boże oraz sprawiedliwości i pokoju. Są to przesłanki najwyższej wagi, wymagają jednak dopełnienia miłością i prawdą. Potrzebne jest bowiem *ukazanie społeczeństwu, że kontrasty i nieporozumienia wiążą się często z ignorancją i brakiem wzajemnego poznania między partnerami, uwydatnienie, że prawda jest ową decydującą syntezą, zdolną do rozwiązania rzeczywistych problemów i konfliktów w taki sposób, aby rywalizujące ze sobą strony mogły odnaleźć swój wkład w bardziej całościowym i harmonijnym planie. Objąłby on i włączył wszystkie do wspólnego wysiłku na rzecz cywilizacji.*

Jeśli ludzkość nie zdoła przewyciężyć agresji w toku procesu wychowawczego i zrealizować ideałów cywilizacji miłości środkami pokojowymi, wystawi się na śmiertelną pokusę sięgnięcia do brutalniejszych metod, np. manipulacji genetycznych. Wizja betryzacji z „Powrotu z gwiazd” S. Lema zyskała na prawdopodobieństwie w świetle osiągnięć współczesnej genetyki. Sztuczna eliminacja instynktu agresji wywołałaby wielki wstrząs cywilizacyjny prowadzący, tak jak w powieści Lema, do dehumanizacji. Sztuczna miłość lub sztuczna wiara, gdy nie daje możliwości wyboru, a więc i odpowiedzialności, rodzi zatrute owoce, o czym przekonały się na własnej skórze pokolenia stulecia totalitaryzmów.

Aby sprostać wymaganiom chrześcijańskiej cywilizacji miłości, trzeba z pewnością wysiłku wielu ludzi dobrej woli. Czy będziemy dysponować dostatecznie długą perspektywą czasową? Konstanty Jeleński w szkicu opublikowanym w 1950 r. zwrócił uwagę na fakt, że dwa dominujące współcześnie światopoglądy, komunizm i katolicyzm, zawierają deterministyczną wizję

„końca historii“. Marksizm szermuje projektem utopijnego Złotego Wieku, katolicyzm – Sądem Ostatecznym i Apokalipsą. Obecnie wiadomo już, że nie grozi nam wkroczenie do komunistycznego raju. Zbuntowali się budowniczości, a projektodawcy zajęci robieniem interesów mieliby z pewnością kłopoty z przeciśnięciem się przez przysłowiowe ucho igliczne. Chwila dziejowej sprawiedliwości zrealizuje się z pewnością, lecz w bardziej stosownym, bo nadziemskim wymiarze. Ludzie obdarzeni swobodą wyboru mają jeszcze czas, aby przed dźwiękiem trąby Archaniola podjąć trud rehabilitacji za wszystkie grzechy i zbrodnie historii. Można zdążyć do tego celu szlakiem cywilizacji miłości. Trzeba uczynić choćby pierwszy krok.



*Maria Krzysztof Byrski**

W przededniu wielkiego powrotu

Indoeuropeizm może wydawać się dzisiaj marzeniem idealisty bujającego w obłokach. A przecież tam właśnie, na kontynencie indyjskim, znajduje się kolebka niemal wszystkich języków europejskich. Gdzie mowa moja – tam ojczyzna. Prawdę tę odczuwali zawsze nie tylko poeci.

Prehistoria zakodowana w języku

Nie ulega wątpliwości, że w dobie polityki globalnej na Europę i Indie można patrzeć z dystansu tak odległego jak nigdy przedtem i dlatego obydwie cywilizacje jawią się obserwatorowi jako siostrzane. Nie tylko historia dokumentuje ten związek; znacznie ważniejsze więzy tkwią głęboko w naturze naszych języków. Ich wspólny rdzeń nie jest już ani mitem, ani nawet hipotezą będącą przedmiotem dociekań naukowych. Choć wspólna pramowa indoeuropejska, którą staramy się rekonstruować, istniała ponad wszelką wątpliwość, posługiwali się nią niekonicznie przodkowie dziesiętnych ludów Europy, Persji i Indii; władali nią ich kulturowi protoplaści. Dowodów na jej istnienie dostarczają nie tylko niektóre wzorce językowe oraz ogromna liczba wspólnych dla całej rodziny języków indoeuropejskich korzeni słownych zarówno w nazwach rzeczy jak i czynności. Argument ten przytaczamy tutaj jednak nie po to, by budzić wzruszenia. Język zawsze był i pozo-

* Autor przez 15 lat był kierownikiem Zakładu Indologii UW. Od 1991 r. pracuje w polskiej służbie dyplomatycznej jako radca ambasady w New Delhi. Poglądy zaprezentowane w niniejszym esej nie muszą odzwierciedlać oficjalnego stanowiska polskiego rządu.

staje nadal jednym z najważniejszych czynników budowania świadomości narodowej. Może zatem mieć wartość również przy budowaniu aliansów wyższego rzędu. Tym właśnie problemem pragniemy się zająć w niniejszym artykule.

Dwa nieporozumienia: indo-germanizm i indo-sowietyzm

Świadomość pokrewieństwa języków jest najświeższej daty i obejmuje wąskie kręgi osób zainteresowanych porównywaniem znaczeń wyrazów w różnych narzeczach. Lecz mimo to zdążyła już zrodzić co najmniej jedną teorię szczególnych powiązań – jak bowiem pan Zagłoba ród swój wywodził od Sarmatów pragnąc dodać sobie splendoru, tak i indologowie niemieccy twierdzili, że języki germańskie jako niemal jedyne mogą się szczycić pochodzeniem z sanskrytu, gdyż dominują w nich formy rzeczownikowe nad czasownikowymi, a tym właśnie charakteryzuje się sanskryt. Miał to być dowód na pochodzenie Germanów od Ariów, szlachetnie urodzonych starożytnych mieszkańców Indii. Ciekawe, że polska szlachta chlubiąc się swym sarmackim pochodzeniem nieświadomie przyznawała się do swych związków z ludami koczowniczymi pochodzenia irańskiego. I rzeczywiście, wyraz oznaczający „sto“ plasując Słowian w tzw. podgrupie „śata“, podczas gdy języki romańskie mają do dyspozycji „centrum“, zaś anglosaskie – „hundred“. Z drugiej strony również w Indiach pojawiały się tendencje do wykazania powiązań z Europą niektórych, „lepszyc“ grup językowych. Ruchy te, jak np. Euro-Maharasztri lub Euro-Bengali, nie mają większego znaczenia; również Subhash Chandra Bose z niewielkim powodzeniem usiłował powiązać swą walkę przeciw Wielkiej Brytanii z nazistami. Sprawy tej nie traktował poważnie ani sam Hitler, ani inni politycy niemieccy; najlepszym dowodem może być przykład pewnego Hindusa, studiującego wówczas w Polsce filologię polską, który musiał uciekać zagrożony ekster-

minacją, gdyż skóra jego była zbyt ciemna, by zgadzać się z wyobrażeniami o szlachetnym aryjskim pochodzeniu.

Żadnych teoretycznych podstaw nie miały jednak inne próby ustanowienia szczególnych stosunków między Indiami a częścią Europy opanowaną przez komunizm. Interes Moskwy był wyraźny: zdobyć poparcie Indii na forum międzynarodowym oraz zaszcześcić płomień rewolucji w samych Indiach. Po stronie Indii motywy były bardziej złożone. Ich stosunek do państw zachodnich, zwłaszcza Anglii i USA, przenika głęboka podejrzliwość oraz trudno uleczalny kompleks dawnej miłości przemieszanej z nienawiścią. Na obszarze Związku Sowieckiego nie mieszkali Anglosasi; ludzie z tego regionu słabo mówili po angielsku – znacznie słabiej niż sami Hindusi – i dzielali ich głęboką nieufność do Anglosasów. Deklarowana przez sowieckich mężów stanu polityka antyimperialistyczna i antykolonialna – choćby nawet niezbyt uczciwie, zważywszy zniewalanie mniejszych narodów Azji i Europy – zadecydowała ostatecznie o zawarciu daleko idących powiązań między obydwojma państwami; dzięki determinacji Indii traktat o współpracy przeżył upadek Związku Sowieckiego. Pod względem ekonomicznym był to traktat bardzo korzystny dla Indii. Scentralizowana gospodarka sowiecka stanowiła wzorzec dla Delhi w czasach Nehru. Jest to zrozumiałe, gdyż szybkie scalenie wieloetnicznego, wielojęzycznego i wielokulturalnego Związku Sowieckiego nie budziło w owym czasie w Indiach żadnych podejrzeń. Gładkie wprowadzenie rosyjskiego jako języka powszechnego stanowiło wielką atrakcję. Hindusi, z natury niepodejrzliwi, nie przypuszczali, że carski terror został rozwinięty i znalazł swoje apogeum za władzy sowieckiej. Skuteczna cenzura w Sowietach zrobiła swoje: aż do końca lat osiemdziesiątych każde słowo krytyki pod adresem Związku Sowieckiego budziło w Indiach zdziwione spojrzenie wyrażające domysł, iż rozmówca jest najprawdopodobniej agentem

wszechobecnej CIA. W dodatku tzw. teoria marksizmu-leninizmu o rewolucji społecznej oraz socjalnej równości i sprawiedliwości przemawiała nie tylko do zdeklarowanych komunistów w Indiach, lecz także do wielu światłych ludzi. Wszystko to zadecydowało, że Indie wprowadziły zasadę centralnego sterowania w sektorze własności państwowej, której podstawy notabene opracował jeszcze w latach pięćdziesiątych polski ekonomista Oskar Lange.

Tyle o korzyściach z kontaktów w skali makro. Na poziomie spotkań międzyludzkich troskliwie otaczani opieką turyści z Indii spotykali się wyłącznie z życzliwością uśmiechniętych i zadowolonych z życia mieszkańców Związku Sowieckiego.

Upadek imperium wstrząsnął świadomością mieszkańców Indii. Jednakże dzięki obecności sektora prywatnego taka perspektywa nie zagraża Indiom. Nie tylko zresztą chodzi o ekonomię. Niewiele – a może zupełnie nic – nie wiązało europejskich republik sowieckich z azjatyckimi, przeważnie muzułmańskimi. Ludy zamieszkujące obszar Syberii również mają zupełnie odrębny system wartości kulturowych. To naturalnie nie wyklucza możliwości utworzenia jednego państwa, lecz z pewnością nie na podstawie jedności kulturowej, która jest podstawą Unii Stanów Indii. Gdzie zatem mają szukać Indie partnera w polityce światowej? Partnera lojalnego, zdolnego docenić cywilizacyjną strukturę i historyczne doświadczenie Indii?

Koniec polaryzacji i co dalej?

Przestała istnieć polaryzacja Wschód–Zachód do niedawna będąca fundamentem funkcjonowania polityki światowej. Polityczne elity Indii przeżyły szok odkrywając, iż kraj, który, jak się wydawało, stanowi idealny model jedności w różnorodności, rozpadł się w jednej chwili pozostawiając Indie twarzą w twarz z przedmiotem ich obaw i fascynacji – światem anglosaskim. Gdy

drugi biegun zapadł się w nicość, pozostał ten pierwszy – Stany Zjednoczone. Dla kraju o wielkości kontynentu, jak Indie, taka sytuacja jest trudna do przyjęcia. Jednak wielki obszar to nie dość, by zająć miejsce opróżnione przez Związek Sowiecki. Trzeba być albo potęgą ekonomiczną, albo militarną. Indie nie spełniają żadnego z tych warunków. Znaczna część opinii publicznej w Indiach jest owładnięta obawą, iż Stany Zjednoczone jako jedyne mocarstwo będą nadawać ton polityce światowej. Jednakże wydaje się, że czasy „horyzontalnego” podziału świata należą już do bezpowrotnej przeszłości. Na światowym szczycie ekologicznym w Rio de Janeiro w 1992 r. silnie ujawniła się tendencja do polaryzacji Północ-Południe, która jednak wcale nie musi być zarzewiem konfliktów i napięć. Jeśli politycy obecnej doby wykażą dobrą wolę i dalekowzroczność, to będą potrafili wykorzystać tę nową, naturalną polaryzację w celu zorganizowania współpracy, międzykulturowego porozumienia i wzajemnego bogacenia się obu części świata.

Wyzwanie nowej polaryzacji Północ-Południe

Nowy podział nie odpowiada ściśle położeniu geograficznemu poszczególnych państw. Dla uproszczenia przyjmuje się, że kraje tzw. Trzeciego Świata to biegun południowy tej nowej polaryzacji; Północ zaś to kraje tzw. Pierwszego Świata, kraje zachodniego kapitalizmu. Kraje postkomunistyczne w zależności od stopnia rozwoju cywilizacyjnego zasilają bądź Północ, bądź Południe. W bloku państw Południa Indie odgrywają ważną rolę; nic ulga wątpliwości, że z biegiem czasu ich znaczenie będzie wzrastać. Tysiąclecie rozwoju predestynują Indie do odegrania wiodącej roli w przyszłości. Ostatnie tysiąclecie należało bez wątpienia do Europy. Czyż nadchodzące millenium nie będzie okresem bliskiej współpracy Indii i Europy?

Co odróżnia Europę i Indie?

Archetypy myślenia

Wykopaliska prehistoryczne służą budowaniu mostów ponad czasem i przestrzenią. Wydobyte przedmioty zaczynają mówić – ujawniają zwyczaje, wierzenia i osiągnięcia myśli ludzkiej sprzed tysiącleci. Pomyłki interpretacyjnej być nie może, jeżeli dowodów rozstrzygających dostarcza lingwistyka porównawcza.

Nic lepiej nie ilustruje tezy przedstawionej powyżej niż porównanie par nazw oznaczających „świat i światło” w sankrycie („loka” i „aloka”) oraz w języku prasłowiańskim („sviet” i „svieto”) i łacinie („locus” i „lux”). Z greki, gdzie „logos” oznaczał „słowo”, lecz także „rozum” lub „dysputę”, pojęcie Słowa Wcielnego przeniknęło do doktryny chrześcijańskiej stając się uosobieniem Syna Bożego. Sanskryckie „wać” oznacza mowę, a przede wszystkim modlitwę, lecz także „brahmana”, tzn. boską rzeczywistość uniwersalną, z której wszystkie istoty powstają i do której powracają. W obydwu przypadkach pojęcie słowa lub mowy (modlitwy) oznacza również rzeczywistość Absolutu. Odchodząc od podobieństw językowych znajdujemy uderzające podobieństwo obydwu kultur w zasadzie samopoświęcenia Boga: w Indiach była to ofiara Przedwiecznej Istoty – Pana Stworzenia (Purusza-Pradžpati), która jest zasadniczym tematem ksiąg wedyjskich i wedyjskiej ofiary (jadźña), zaś Europie – ofiara Chrystusa. Nie ulega wątpliwości, że takich podobieństw jest więcej; wspólne archetypy mogą stać się fundamentem przyszłych wzajemnych oddziaływań obydwu cywilizacji.

Historia kontaktów

W ciągu dziejów wzajemne powiązania Indii i Europy charakteryzowało niezmiennie podejście: „coś za coś”. Generałowie Aleksandra Wielkiego, Nearhos i Aristobulos, słynny poseł Seleukosa Nicatora, Mega-

stenes, wreszcie sam Aleksander Wielki byli tak zafascynowani filozofami i joginami z Indii, których Aleksander nazywał grymnosofistami (czyli nagimi mędrcami), iż tenże Aleksander zaprosił jednego z nich, Koly-nosa (Kaljana?), by mu towarzyszył do Grecji. Chociaż Aleksander Wielki nie wywarł wielkiego wpływu na Indie, tzw. państwa indo-greckie, które powstały w następstwie jego kampanii, pozostawiły bardzo wyraźne ślady w sztuce i prawdopodobnie już w tamtych czasach w dziedzinie astronomii. Handel i kontakty kulturalne trwały nieprzerwanie. Inny Grek, Heliodorus, wznosił kolumnę w Widisza na cześć Boga Wisznu. Sanskryckie słowo „dinara“ świadczy o świadomości istnienia starożytnego Rzymu. Posązek bogini Lakszmi znaleziony w popiołach Pompei jest dowodem na obukierunkowość owej świadomości. Również rojna i gwar-na Aleksandria najprawdopodobniej gościła wielu uczonych „ex oriente“, którzy dzielili się swą wiedzą filozoficzną ze swymi kolegami z Zachodu, naonczas neoplatonńczykami. Pojęcie bodhisatwy, czyli człowieka oświeconego godnego nirwany, który jednak pozostaje wśród ludzi, by im pomóc osiągnąć zbawienie, wędruje na Zachód, urozmaicając panteon świętych chrześcijańskich w osobach Barlaama i Jozafata. Tym podobne wydarzenia trwają nadal; posązek Buddy dotarł do Szwecji już w VII w. po Chr. Z nastaniem ery islamu Indie ponownie zostały poddane promieniowaniu światła śródziemnomorskiego, a zatem i kultury Zachodu. Lecz jeszcze wcześniej chrześcijaństwo dotarło do wybrzeży Indii i wraz z judaizmem znalazło gościnne schronienie w Kerali – chociaż z niewielkimi efektami dla reszty kontynentu. Znacznie później miały nadejść czasy, kiedy Portugalczycy, Holendrzy, Francuzi i wreszcie Anglicy przynieśli ze sobą nie tylko chrześcijaństwo, ale i kulturę europejską.

Wszystko to, a zwłaszcza ponad stuletnie panowanie brytyjskie w Indiach, wyjaśnia gruntowną znajomość Europy wśród populacji indyjskiej. W żadnym stopniu

znajomość Indii wśród Europejczyków, poza wąskimi elitami uniwersyteckimi, nie dorównuje tamtej, istotnie powszechnej świadomości. W dawnych czasach świątynic z południa Indii zrobiły tak wielkie wrażenie na Portugalczykach, że ci zainicjowali nowy styl w sztuce zwany barokiem. Dziś muzyka hinduska znajduje wielu zwolenników w Europie; pod jej wpływem wielu muzyków europejskich, jak Jehudi Menuhin, tworzy nowy styl integrujący wpływy indyjskie i europejskie. Wszystkie te przypomnienia miały jeden cel na uwadze: wykazać, że dwa subkontynenty Azji – Indie i Europa – zawsze były w ciągłych wzajemnych stosunkach, bliższych do tego stopnia, iż samo odkrycie Ameryki było wynikiem europejskiego pośpiechu do wznowienia kontaktów z Indiami utrudnionych przez powstanie Imperium Osmańskiego.

Podobieństwa

WZAJEMNE POSTRZEGANIE EUROPY W INDIACH I INDII W EUROPIE. Zanim przedstawimy podobieństwa obydwu subkontynentów, spróbujemy ukazać przeciętną percepcję Indii w Europie. Europejska mentalność tak głęboko uwięzła w swym wąskim nacjonalizmie, że Indie jawią się tutaj jako kraj wprawdzie większy od Francji, lecz którego ogromna różnorodność języków wydaje się zaledwie bogactwem dialektów! Paryżanin różni się od marsylczyka – nie tylko wymową – i Europejczyk nie pojmuje, iż poszczególne prowincje kontynentu indyjskiego różnią się między sobą znacznie bardziej niż Portugalia od Norwegii. Podobnie jak w tych dwóch krajach europejskich, które odgraniczają Europę od północy i od południa, i mieszczą w sobie całą potencję różnic klimatycznych, obyczajowych, religijnych i językowych całej Europy, tak i kontynent indyjski jako całość mieści w sobie znacznie większy potencjał różnic. Z daleka wszystko wygląda jednakowo!

Europejczyk całkowicie zadowala się informacją, że rozmówca jest Hindusem. Lecz Hindusowi nigdy nie

wystarczy wiedzieć, że rozmawia z Europejczykiem. Musi wiedzieć czy to Anglik, Niemiec czy Rosjanin, gdyż choć najczęściej Anglia jest wciąż jeszcze jedynym punktem odniesienia, to wyżej wymienione narodowości coraz wyraźniej wyłaniają się jako dwa pozostałe wierzchołki europejskiego trójkąta cech człowieczych. Należy zauważyć, że taka percepcja nie jest bynajmniej charakterystyczna dla nie-Europejczyków; my sami przecie podobnie patrzymy na siebie przez filtr narodowy i nader rzadko – na ogół nigdy – nie czujemy się Europejczykami. W Indiach – przynajmniej wśród ludzi wykształconych – jest dokładnie na odwrót.

PERCEPCJA PRAWIDŁOWA. Zarówno Indie jak i Europa muszą być traktowane z uwzględnieniem dwóch niewzruszonych pewników: każdy subkontynent mieści w sobie całe bogactwo różnic i zarazem obydwa stanowią wewnętrzną jedność.

Pod względem obszaru Europa bez Rosji z grubsza odpowiada Indiom, Pakistanowi i Bangladeszowi wziętymi razem. Pod względem wielkości populacji ludność Indii jest ponad dwukrotnie liczniejsza niż ludność Europy. Jednak nadal są to liczebności porównywalne. Również różnice klimatyczne w obrębie każdego subkontynentu mieszczą się dobrze w modelu. Dotyczy to także różnic antropologicznych. Porównywalne jest też bogactwo języków i narzeczy, które jednak w obu przypadkach dają się sprowadzić do zaledwie kilku rodzin językowych. W ślad za pokrewieństwem języków postępuje różnorodność tradycji i obyczajów, częściowo związana także z lokalnym reżimem ekologicznym i klimatycznym. Tradycji i obyczajom towarzyszy różnorodność rytu religijnego. Hinduizm jest doskonałym odpowiednikiem chrześcijaństwa. Wewnętrzna różnorodność wierzeń, obrzędów i ceremonii tych dwóch wielkich religii jest całkowicie porównywalna. Wyznawca bogini Kali z Bengalu różni się od bramina Boga Wisznu z Tamil Nadu w podobnym stopniu jak pra-

wosławny mnich z Armenii od protestanckiego pastora z Norwegii.

Tyle więc o porównywalnej różnitości obydwu subkontynentów. Lecz ich fundamentalna jedność nasuwa tyle samo argumentów. Współczesne komponenty obydwu niosą swe starożytne dziedzictwo: Europa – tradycję grecką, rzymską i żydowską, Indie zaś – braminizm i buddyzm. Obydwie cywilizacje chlubią się ogromną spuścizną literacką: w sanskrycie, języku Pali oraz Prakrytah. W obu przypadkach teksty przekazują całe bogactwo świata mitów, a zarazem pewien wspólny system wartości zawarty w etyce, filozofii i w innych dziedzinach myślenia i dokonań. Z systemu wspólnych wartości wyrasta wspólny schemat podstawowych zasad moralnych i zwyczajów, które można rozpoznać w najdalszych zakątkach obydwu subkontynentów.

Różnice

Jedną z fundamentalnych różnic pomiędzy obydwiema cywilizacjami stanowi problem percepcji podobieństw i różnic z jednej a jedności i różnorodności z drugiej strony. Hindus bowiem spotykając człowieka z Chin, Europy bądź Afryki przede wszystkim poszukuje cech wspólnych dla ludzkiej rasy, Europejczyk zaś najpierw dostrzeże charakterystyczne różnice.

Krótko mówiąc, Europejczyk zafascynowany nieskończonymi możliwościami otaczającej rzeczywistości nie dostrzega tego, o czym przekonany jest Hindus – że w pozornym chaosie zdarzeń i możliwości tkwi jedna fundamentalna zasada. Podczas gdy Europejczycy wzrastali w dualistycznej tradycji dobra i zła, Boga i Szatana, piękna i szpetoty – a chrześcijaństwo ostatecznie utrwaliło ten dualizm – to Hindusi u korzeni są monistami. Wszelki dualizm Hindus postrzega jako iluzję, zaś rzeczywistość jest jedna: to Śiwa-Bharawa, którą można poznać wyłącznie na drodze osobistej introspekcji – dhjana – gdzie osobista świadomość i sumienie spotykają się, by dać odpowiedź na problemy dręczące

człowieka. Odmienne postępuje Europejczyk, który szuka odpowiedzi przede wszystkim w otaczającej rzeczywistości. Zapewne ma to pewien związek z charakterem środowiska, w jakim przyszło rozwijać się obu cywilizacjom: kolebką europejskiej było Morze Śródziemne, a Indie oblewał Ocean i osłaniał Dach Świata – Góry Tybetu. Europa była otwarta na świat ze wszystkich stron. Ludy Indii żyły w obrębie cywilizacji ukierunkowanych do wewnątrz. Prawidłowa percepcja zarówno podobieństw jak i różnic jest warunkiem wstępnym dalszych związków.

Wnioski

Federalizm

Niewiadome jest nawet przeznaczenie jednostki, cóż więc mówić o przeznaczeniu kontynentów. Jednak wolno przewidywać. Obecne polityczne trendy w Europie i w Indiach pozwalają przypuszczać, iż Europa jest coraz bardziej świadoma swej bezradności w dzisiejszym rozdrobnieniu, zarówno jeśli chodzi o wzrost gospodarczy jak i zdolność odgrywania bardziej poczesnej roli w polityce światowej, a także o jej własne bezpieczeństwo. Dlatego też zapewne będzie ciążyć ku jakiejś formie zjednoczenia, być może w postaci federalizmu.

Z drugiej strony Indie, od czasów Nehru nastawione na centralne podejmowanie wszelkich istotnych decyzji, wyczerpały swój twórczy potencjał. Nadto, jak twierdzi prof. Rajni Kothari, historia Indii świadczy o pulsacyjnym charakterze władzy: po okresie tendencji do koncentracji władzy następuje okres tendencji odśrodkowej, w którym dochodzi do aktywizacji wielu centrów regionalnych. Wydaje się, że Indie znalazły się właśnie u progu dyfuzji władzy. Federalizm zagwarantowany w konstytucji prędzej czy później znajdzie swój wyraz praktyczny w polityce i ekonomii. Niewykluczone, że startujące z odmiennych pozycji obydwa subkontynen-

ty znajdują się w punkcie zbieżnym i dojdą do przekonania, że bliskie współdziałanie będzie z obopólnym pożytkiem.

A zatem Europa i Indie dzięki swoim doświadczeniom historycznym są wyjątkowo dobrze wyposażone do poprowadzenia dialogu Północ-Południe. Przecież na kontynencie azjatyckim nie ma ani jednego zakątka, gdzie w ciągu dziejów nie dotarłby w ten czy inny sposób wpływ kultury Indii. Buddyzm to jeden z licznych przykładów takich oddziaływań. Z kolei kultura europejska promieniuje na obie Ameryki, Australię i Nową Zelandię, nie wspominając pomniejszych stref oddziaływań. A zatem Europa będzie potrafiła działać jak katalizator w dialogu Północ-Południe. Poprzez kraje, które chcą i umieją wsłuchać się w głos Europy, może obudzić się zainteresowanie również w państwach Afryki.

Czynnik islamski

Europę oddziela od Indii rozedrgana kultura islamu. Obecnie państwa muzułmańskie przewartościowują swą rolę w polityce światowej i powstają jako coraz wyraźniejszy czynnik niezależny, którego nadal nie wolno ignorować. Powstanie nowych niepodległych państw muzułmańskich w postsowieckiej Azji będzie nadal umacniać tę tendencję. Dlatego fundamentalizm islamski niepokoi w równym stopniu Indie jak i Europę. Przyszłość świata może zależeć od tego, czy problem państw muzułmańskich zostanie w porę dostrzeżony. Przecież islam może być pomostem łączącym Indie z Europą. Mimo swego rygorystycznego monoteizmu islam jest bliski chrześcijaństwu, lecz w swym głębokim mistycyzmie kulturowo ma wiele wspólnego z duchowością Indii. Islam może więc być łącznikiem Indii z Europą. Bodaj się nie stał murem rozdzielającym nas jeszcze skuteczniej, niż kiedykolwiek czyniło to Imperium Osmańskie.

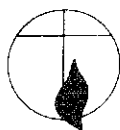
Pierwszy krok

Jak uczynić pierwszy krok? Jak zwykle – zacząć od zmiany własnej świadomości. Mieszkańcy Europy muszą nauczyć się być Europejczykami i w tym zadaniu Hindusi mogą im służyć przykładem i pomocą. Oni z kolei mogą nauczyć się od nas, że wyrażna świadomość narodowa i językowa nie musi działać niszcząco – przeciwnie, patriotyzm regionalny i duma z własnej przynależności kulturowej może się stać bezcennym wianem wnoszonym do skarbnicy wspólnej ojczyzny kontynentalnej. A zatem mieszkańcy Indii mogą zrozumieć, że język angielski nie jest im niezbędny jako czynnik jednoczący. Przecież Europa łączy się nie mając wspólnego języka! Hindusi muszą także nauczyć się postrzegać Europę jako całość kulturową i cywilizacyjną, zaś Europejczycy – że Indie to państwo-kontynent, gdzie Tamil Nadu odpowiada np. Italii, a Maharasztra – Niemcom. Z kolei Europejczycy muszą być przygotowani na to, że kiedy Hindus oświadczy Polakowi, iż lubi muzykę Debussy'ego, a nie cierpi Szopena, to ma do tego prawo! Obaj kompozytorzy są Europejczykami, obaj więc reprezentują dorobek całej kultury kontynentu, a zatem podlegają takim samym prawom preferencji i odrzucenia. Zarówno Hindusi jak i Europejczycy muszą nauczyć się cenić swe kulturowe dziedzictwo – i tak dalej. Zadania są olbrzymie. Wszystkie nauki humanistyczne z obu subkontynentów powinny włączyć się do współpracy w realizacji tych celów. Nadszedł czas, aby dotychczas czynionym wysiłkom nadać poczucie celu i skupić je na tych polach działalności, które zadecydują o zbudowaniu nowej indo-europejskiej świadomości uwzględniając zarówno podobieństwa jak i różnice.

Jednakże, aby udowodnić Indiom szczerą europejskich intencji, wszystkie kraje Europy, a przede wszystkim Wspólnota Europejska, powinny się zjednoczyć, gdy chodzi o wprowadzenie Indii jako stałego członka

Rady Bezpieczeństwa w ONZ. Ze swej strony Indie powinny powitać z zadowoleniem proces jednoczenia się Europy oraz wyrazić swą gotowość do przemodelowania swych stosunków z krajami europejskimi w taki sposób, aby partnerstwo interkontynentalne było możliwe.

thum. Aldona Sidorenko



Jacek Bolewski SJ

Fizyk a medytacja

Fizyk, którego przede wszystkim mamy na myśli, to Carl Friedrich von Weizsäcker. On sam nie uważa siebie za „pierwszorzędnego“ fizyka, chociaż ma na swoim koncie ważne osiągnięcia w teorii jądra atomowego oraz procesów zachodzących w gwiazdach¹. Współpracując od początku z największymi – z Wernerem Heisenbergiem i Nielsem Bohrem – był „tylko“ świadkiem, nie protagonistą dokonującego się dzięki nim przełomu w fizyce. Praca nad teorią kwantów, która najbardziej go interesowała, jakby przekraczała jego możliwości; sam zauważa: *...granice moich matematycznych zdolności utrudniały mi stronę techniczną bardziej niż większości fizyków teoretycznych*². Ale najgłębszym powodem trudności z fizyką były jego zainteresowania filozoficzne. Właśnie w tej dziedzinie – na pograniczu fizyki i filozofii, czyli w filozofii fizyki – wnosi on największy wkład do współczesnej nauki³, do jej rozumienia w kontekście fundamentalnych pytań o sens przyrody, życia, ducha ludzkiego i Boga. Ta część rzeczywistości, którą nauka – w szczególności fizyka – się zajmuje, nie przesłania mu spojrzenia na całość. Spróbujmy zatem ukazać drogę, jaką Weizsäcker przebył w formułowaniu takiego spojrzenia, zwracając uwagę na miejsce medytacji w przebytej przez fizyka-filozofa drodze.

¹ Por. wstęp K. Maurina w: C.F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, przeł. K. Napiórkowski i in., Warszawa 1978, s. 11 n. (=J).

² Por. C.F. v. Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977, s. 558 n. (=G). Por. tenże, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1983, s. 331 n. (=W).

³ K. Maurin nazywa v. Weizäckera „największym dziś niewątpliwie filozofem przyrody“ (J 28).

Od całości do części

Mówiąc o Weizsäckerze musimy włączyć do naszej refleksji element czasu. Nie tylko dlatego, że właśnie czas odgrywa fundamentalną rolę w jego filozofii. Zmusza nas do tego również fakt, że w momencie, w którym notujemy tu naszą refleksję, droga jego życia i twórczości nie jest jeszcze zakończona. Ostatnia publikacja Weizsäckera to dzieło „Człowiek w swoich dziejach”⁴. Zanim do niego przejdziemy, zauważmy: w miarę zbliżania się do końca życia Weizsäcker zaczął włączać do swych filozoficznych wypowiedzi elementy własnych przeżyć. Jeszcze jako młody człowiek natknął się na sentencję Konfucjusza, z której zapamiętał przede wszystkim uwagę odnoszącą się do wieku sędziwego. Gdy sam osiągnął ten wiek, jeszcze raz odszukał sentencję, by przytoczyć ją w całości: *Kiedy miałem 15 lat, moja wola była gotowa się uczyć. Mając lat 30 byłem utwierdzony. Przy 40 nie miałem już żadnych wątpliwości. W wieku lat 50 byłem obeznany z prawem niebieskim. Przy 60 było otwarte me ucho. Przy 70 mogłem iść za pragnieniami mego serca, nie przekraczając miary* (W 353). Zauważając, że nie jest niegodne mierzyć się z przykładami wielkich postaci, Weizsäcker nie waha się w wieku, który osiągnął, uczynić w tym świetle zadość swojemu pragnieniu – potrzebie świadectwa o drodze własnego życia.

Jego świadectwo, rozproszone w wielu późniejszych pismach, przenika także ostatnie, podsumowujące dzieło. Co więcej, element autobiograficzny spełnia tu funkcję niejako metodyczną. W filozoficznej refleksji o *człowieku w jego dziejach* własne dzieje autora refleksji mają być dodatkowym, egzystencjalnym argumentem na rzecz słuszności uogólniających sformułowań. Wychoząc od pytania o pochodzenie świata i człowieka Weizsäcker zdaje sobie sprawę, że pytanie o początek zakłada osobliwą wiedzę – ukrywa się ona w samym pytaniu, a jej początek pozostaje nie mniej tajemniczy

niż początek wszystkiego. Swoją ogólną refleksję nad tymi kwestiami rozpoczyna od osobliwego świadectwa. Skoro początkiem wiedzy nie jest refleksja, ale nierefleksyjne jeszcze postrzeganie, należy rozpocząć *od opisu mojego własnego postrzegania, w którym spotkałem to, co później stało się przedmiotem filozofowania* (M 16).

Pierwsze spostrzeżenia pozostają nieuchwytnie. To, co przechował w pamięci, dotyczy kręgu najbliższych osób, wśród których wzrastał (ur. 28 VI 1912 r.). Najwcześniejsze wspomnienie dające się datować pochodzi z czasu, kiedy liczył dwa i pół roku. Z tego okresu pamięta również leśną ścieżkę w pobliżu domu, którą lubił zwłaszcza latem, w przytłumionym świetle słonecznym. Mówił: „*Dróżka cała się cieszy*“. Jako dziecko nie potrafił jeszcze odpowiedzieć na uwagę, która natychmiast go spotkała ze strony dorosłych: *Śłuchaj, czy dróżka jest żywa, żeby mogła się cieszyć?* Ale sam stając się dorosły potrafi zrozumieć i wyjaśnić swoje dziecięce spostrzeżenie. Widzi w nim przykład postawy, której opis znalazł później w świadectwie o życiu wschodniego mędrca Czuangtse. Przytacza je: wędrując ze swym towarzyszem Huitse nad wodą, *Czuangtse powiedział: „Patrz, jak ryby wyskakują z rzeki! To jest radość ryb”. Huitse zarzucił: „Ty nie jesteś rybami. Jak możesz wiedzieć, że to jest radość ryb?” Czuangtse odparł: „Ty nie jesteś ja. Jak możesz wiedzieć, że ja nie wiem, iż to jest radość ryb?” I po kolejnej wymianie logicznych argumentów Czuangtse zakończył: „Poznaję radość ryb po mojej radości patrzenia na nie”⁵.*

Doświadczenie tajemnicznej jedności w obliczu otaczającej go przyrody nie pozostało odosobnione. Na swoje 12. urodziny zgodnie z własną prośbą otrzymał obracalną mapę gwiazd. W pamięci utkwiło mu zwłaszcza to, co przeżył wieczorem dnia 1 VIII 1924 r. obserwując w górach rozgwieżdżone niebo. Po latach

⁴ *Der Mensch in seiner Geschichte*, München 1991 (=M).

⁵ M 31, 101.

wspomina: *Przeżycia owej nocy nie można oddać w słowach, mogę jednak opisać myśl, która pozostała we mnie po owym przeżyciu. W niewysłowionej wspaniałości gwieździstego nieba był jakoś obecny Bóg. Zarazem jednak wiedziałem, że gwiazdy są kulami gazowymi, składającymi się z atomów i podlegającymi prawom fizyki. Napięcie między obiema prawdami nie może być nierozwiązalne. Jak je rozwiązać? Czy byłoby możliwe, znaleźć odbłask Boga również w prawach przyrody?* (G 553). W tym samym kontekście wspomina o swych przeżyciach w 14. roku życia, kiedy wraz z rodziną przebywał w Kopenhadze: *Podczas wycieczek rowerowych latem w lesie bukowym miałem wrażenie postrzegania wokół siebie tajemniczego życia przyrody aż po wirujące atomy. Zacząłem rozmyślać nad relacją prawdy i piękna. (...) W czasie wycieczki do Lund w olśniewająco jasnym świetle pewnej grudniowej niedzieli doszedłem do tego, że dla atomów winny obowiązywać prawa przyrody, które są inne od praw obowiązujących dla widzialnych ciał, chociaż do nich prowadzą* (G 555 n.).

Zauważmy, że refleksja młodego Weizsäckera przybiera od razu nie mniej całościowy charakter jak jego doświadczenie: interesują go nie tylko prawa fizyki, ale także ich relacja do Boga, przede wszystkim zaś jedność, która w samym doświadczeniu dana jest bezpośrednio. Zarazem jednak refleksja jest pierwszym znakiem oddalenia od danej wcześniej jedności. Spojrzenie, które zrazu obejmowało całość, zaczyna się rozpraszać wraz z pojawiającymi się myślami... Zresztą trudności pojawiły się wcześniej, kiedy w wieku 11 lat zaczął czytać samodzielnie Nowy Testament: *Prawda Kazania na Górze poruszyła mnie i głęboko zaniepokoiła. Jeśli to, co mówi, było prawdą, to moje życie i być może także życie nas wszystkich było fałszywe. W długiej rozmowie z matką broniłem aż do łez obowiązku odmowy służby wojskowej, skoro nakazane jest: nie zabijaj. W pewnej nocnej godzinie głębokiego poruszenia religijnego obiecałem, że moje życie poświęcę na służbę Bogu, dodając przezor-*

nie: gdyby mnie powołał. Służbę tę mogłem sobie wyobrazić jedynie jako zostanie księdzem, a przecież bardzo chciałem stać się astronomem (G 554).

Między fizyką a filozofią

Decyzję zostania fizykiem Weizsäcker podjął pod wpływem Heisenberga. Ich pierwsze spotkanie miało miejsce w Kopenhadze, w lutym 1927 r., krótko po opisanych wyżej przeżyciach i przemyśleniach. Wizyta 25-letniego wówczas Heisenberga, który miał już za sobą przełomowe sformułowanie teorii kwantów, *zadecydowała o mojej drodze. Nie tylko dlatego, że zafascynował mnie graniczący z szaleństwem blask dokonujących się właśnie fundamentalnych odkryć i jego promieniowanie z tego nie narzucającego się, raczej nieśmiatego młodego blondyna (...) przekonał mnie, że teoretyczna fizyka jest tą nauką, która może odpowiedzieć na moje pytania w dziedzinie astronomii. Była we mnie także pokusa studiowania filozofii, odkąd w pierwszych klasach gimnazjalnych odkryłem, że to, do czego właściwie dążę, nosi u ludzi nazwę filozofii. W związku z tym uważałem, że celem uprawiania filozofii stosownej dla XX w. trzeba umieć fizykę; fizyki jednak można się nauczyć tylko przez jej uprawianie, a poza tym najodpowiedniejsze dla studium fizyki są lata przed 30., zaś dla filozofii – po 50. roku życia. Poszedłem za jego radą, studiowałem fizykę teoretyczną i nigdy tego nie żałowałem (G 556).*

Celem, który przyświecał Weizsäckerowi podczas dalszych lat poświęconych fizyce, było filozoficzne zrozumienie teorii kwantów. Czekają go jednak pierwsze rozczarowania. Najpierw te związane z granicami jego zdolności matematycznych. Później miał się przekonać, że jest dodatkowo osamotniony w swych poszukiwaniach filozoficznych, dla których nie znajdował dostatecznego zrozumienia ani u fizyków, ani u filozofów nauki. Jego współpraca z Heisenbergiem dotyczyła zwłaszcza fizyki jądrowej. Także w tej dziedzinie miało go

spotkać swoiste otrzeźwienie, które nie oszczędziło tym razem również jego mistrza. Po odkryciu teorii kwantów wydawało się Heisenbergowi, że wystarcza ona wprowadzić do opisu wnętrza atomów, zawodzi jednak w przypadku jąder atomowych. Ale po odkryciu nowej cząstki elementarnej wykorzystanej następnie do zmiany modelu jądra okazało się, że nie trzeba rezygnować z mechaniki kwantowej; wystarczył nowy model w obrębie istniejącej teorii. Dla Weizsäckera oznaczało to konieczność pogodzenia się z faktem, że rewolucje są w fizyce czymś rzadkim; dlatego po rewolucji związanej z teorią kwantów należało oczekiwać nie tyle nowych wstrząsów, które bardziej odpowiadałyby jego pierwszej fascynacji fizyką, ile raczej spokojniejszego czasu uprawiania „normalnej” nauki stosującej paradygmat kwantowy do coraz to nowych obszarów doświadczenia⁶. W tym właśnie duchu Weizsäcker miał się zajmować przez 25 lat *niefilozoficzną, konkretną fizyką*, o której mimo wspomnianych rozczarowań mógł powiedzieć po latach, że była dla niego *pożywna i krzepiąca jak zdrowy chleb* (G 558).

W swych rozważaniach Weizsäcker odwołuje się do późniejszej terminologii T.S. Kuhna⁷. Dodaje od siebie, że o ile nauka w swym „normalnym” okresie nie tylko może, ale wręcz powinna unikać pytań filozoficznych, o tyle podejmowanie takich pytań staje się nieuchronne w momencie kryzysu. Przykłady szczególnej teorii względności Einsteina oraz samej teorii kwantów pokazują zresztą, że rewolucyjna przemiana w nauce wiąże się przede wszystkim właśnie z filozoficznym zakwestionowaniem i nowym zdefiniowaniem pojęć, które dotąd były przyjmowane: czy to pojęć przestrzeni i czasu (zrewolucjonizowanych w teorii względności), czy pojęć fizykalnego pomiaru i jego przedmiotu (w teorii kwantów). Kiedy zatem Weizsäcker nie ustaje w pytaniu o filozoficzne podstawy teorii kwantów, nie wystarcza mu uznanie tej teorii za „normalną” naukę i stosowne jej uprawianie, lecz czuje się zmuszony do nieustan-

nego pytania o sens stosowanych pojęć. Wzorem jest tu dla niego przede wszystkim inny wielki fizyk, który u początków teorii kwantów uczynił może najwięcej dla jej filozoficznej interpretacji – Niels Bohr.

Po swoim pierwszym spotkaniu z Bohrem, które zawdzięczał Heisenbergowi, Weizsäcker miał wrażenie, że znalazł zarys poszukiwanej filozofii. Nie zadowalała go panująca wówczas w nauce filozofia pozytywistyczna, gdyż jej empiryzm uważał za mało krytyczny z racji niedostrzegania podmiotowej problematyki świadomości. Szukając oparcia w tradycji filozoficznej znalazł je najpierw w filozofii Kanta, zwłaszcza w jego analizie doświadczenia odwołującej się do poznania „apriorycznego”, które samo nie pochodzi z doświadczenia, lecz jest dla niego konstytutywne jako warunek jego możliwości. Weizsäcker przejął to podejście, chociaż w świetle współczesnej fizyki trudno mu było zaakceptować konkretne wyobrażenia Kanta, który do apriorycznych elementów ludzkiego poznania zaliczał ostatecznie wszystkie prawa fizyki klasycznej. Dlatego konieczne było nowe ujęcie Kantowskich założeń. Z jednej strony można było nadal przyjmować aprioryczność fizyki klasycznej w tym sensie, że jest ona warunkiem opisowej interpretacji doświadczeń i pomiarów dokonywanych w sferze „makroskopowej”, w której prawa klasyczne obowiązują z dostatecznie dobrym przybliżeniem. Z drugiej jednak strony ograniczony zasięg fizyki klasycznej rodził pytanie, czy przynajmniej ogólniejsze od nich prawa teorii kwantów można uznać za aprioryczne w tym sensie, że są one warunkiem nie tylko klasycznego, ale wszelkiego fizykalnego opisu rzeczywistości.

Pozytywna odpowiedź na ostatnie pytanie nasunęła się Weizsäckerowi dopiero z czasem. Istotne było najpierw spostrzeżenie, że – podobnie jak w przypadku

⁶ Por. W 331 n.

⁷ *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 1968.

wspomnianego modelu jądrowego – wszystkie kolejne odkrycia w dziedzinie fizyki zmuszały nie do odrzucenia teorii kwantów, ale raczej do zmiany dotychczasowych modeli cząstek elementarnych. Bardziej zasadnicze znaczenie miały jednak jego rozważania dotyczące roli czasu w fizyce. Zwrócił mianowicie uwagę, że spotykane często wśród fizyków wyjaśnianie „asymetrii” czasu, tj. jego nieodwracalności na podstawie drugiego prawa termodynamiki – nie jest ścisłe. Można bowiem pokazać, że samo wyprowadzenie tego prawa opiera się na ludzkim doświadczeniu czasu, w którym fundamentalne jest właśnie „asymetryczne” rozróżnienie przeszłości i przyszłości⁸. Weizsäcker zauważa, że to rozróżnienie związane ze strukturą czasu jest konstytutywne także dla podstawowego w fizyce pojęcia doświadczenia. Doświadczenie znaczy bowiem uczyć się z przeszłości dla przyszłości. Czas w znaczeniu jakościowej różnicy między faktem i możliwością jest zatem warunkiem możliwości doświadczenia. Interpretując zarazem w tym świetle teorię kwantów Weizsäcker stwierdza w nawiązaniu do Kanta: teoria kwantów jako rdzeń fizyki obowiązuje w doświadczeniu powszechnie dlatego, gdyż formułuje ona warunki możliwości doświadczenia (M 94 n.). I niezmiennie podkreślając decydującą rolę czasu zauważa: *Ten czas, o którym św. Augustyn powiedział, że nie pytany wie, czym on jest, a zapytany nie potrafi nic powiedzieć, ten czas ma bogatą strukturę – i uważam, że w tej strukturze już są zawarte najważniejsze założenia wszelkiej fizyki* (J 227).

Trudno nam się posuwać dalej w tym kierunku, w którym Weizsäcker przedstawia swoje rozumienie fizyki, a jednocześnie próbuje wyprowadzić ją z filozoficznych przesłanek dotyczących struktury ludzkiego czasu i związanego z nim doświadczenia. Szczegółową realizację swojego programu opublikował w obszernym tomie „Budowa fizyki”⁹; jego lektura wymaga fachowej wiedzy z dziedziny nie tylko fizyki, ale również matematyki oraz logiki. Uznając w tym miejscu granicę

naszego podążania za Weizsäckerem zatrzymajmy się, zwracając jeszcze uwagę na jedno. Powszechne obowiązywanie teorii kwantów jako warunku możliwości fizykalnego doświadczenia nie dotyczy zdaniem Weizsäckera jedynie fizyki, ale rozciąga się na wszystkie ścisłe nauki empiryczne. W tym sensie nie widzi on powodu, aby odżegnywać się od fizykalizmu jako przekonania, że właśnie fizyka jest jedyną wystarczającą dyscypliną podstawową – nie tylko w chemii traktującej o procesach nieorganicznych, ale także w biologii zajmującej się żywymi organizmami, a nawet w psychologii badającej mechanizmy ludzkiej świadomości. Tego rodzaju fizykalizm nie oznacza jego zdaniem redukcji rzeczywistości do wymiarów, które są przedmiotem nauk ścisłych. Jeżeli bowiem wielu klasycznych filozofów odmawia naukom przyrodniczym antropologicznej głębi, to ich postawa jest echem nowożytnego rozdźwięku między naukami ścisłymi a humanistycznymi. Tymczasem Weizsäcker próbuje właśnie przezwyciężyć rozłam przez wskazanie, w jaki sposób można pojmować fizykę jako dyscyplinę wypływającą z filozofii.

Wyznawany przez Weizsäckera fizykalizm odślania swój głębszy sens jako filozoficzny monizm. Oznacza to przede wszystkim krytyczne nastawienie wobec dualizmu, który w nowożytnej filozofii, a w konsekwencji także w naukach przyrodniczych został zapoczątkowany przez Kartezjusza: *Wyznaję, że nigdy nie rozumiałem kartezjańskiego dualizmu między myśleniem a rozciągłością, i że uważam go za skutek błędu logicznego. Stylizuje on różnicę dwóch ról w akcie poznania, poznającego podmiotu i poznanego przedmiotu, jako różnicę dwóch substancji* (M 97). W odróżnieniu zatem od Kartezjusza, który łącząc materię z rozciągłością i poddając ją prawom fizyki (oraz matematyki, głównie geometrii) oddzielał tę dziedzinę od świadomości, Weizsäcker twier-

⁸ Por. M 94, 35 n.; także J 200–212.

⁹ *Aufbau der Physik*, München 1985.

dzi, że skoro matematyczne prawa fizyki *formułują jedynie to, co daje się jednoznacznie doświadczyć, nic nie stoi na przeszkodzie, by to, co jednocześnie może doświadczać i być doświadczone, nazwać – jako świadomie doświadczające – ja, a jako doświadczone – materią. Centralnym problemem w naukowej teorii staje się wówczas strukturalne odróżnienie świadomego ja od innych rodzajów quasi-świadomości. W tym samym kontekście sugeruje on, że tak pojmowana materia może być uznana za *virtualiter cogitans*, czyli za potencjalnie otwartą na świadomość. Natomiast ludzka świadomość daje się tu uchwycić w obrębie *transcendentalnego projektu skończonego podmiotu. Myślenie o nim jest myśleniem w obrębie jedności, która jest czymś więcej aniżeli jednością skończonego podmiotu. Jest także czymś więcej niż społeczeństwo czy dzieje ludzkości, gdzie pojawia się jako jedność czasu* (G 586).*

W tym miejscu Weizsäcker nie formułuje do końca drogi, jaką przewiduje w swej niedualistycznej wizji jedności przyrody, zatrzymując się przy kwestii jedności czasu. Spoglądając na ukazaną w skrócie drogę zauważa: *Dlaczego ten monizm? Uważam, że z pomocą aparatu myślowego starszego człowieka wyrażam to, w co wierzyłem jako dziecko. Zarazem nie widzę innej możliwości spekulatywnej. Pluralizm nigdy nie jest prawdziwy, jest on najwyżej szczerzy jako rezygnacja wobec zadania, by myśleć o zakładanych milcząco związkach. Jednak dwie ostatnie zasady albo większa ich liczba nie są w rzeczywistości ostatnimi zasadami, gdyż ich wspólną zasadą jest bycie „ostatnimi zasadami“* (G 587). Filozoficznym mistrzem jest dla Weizsäckera Platon. Zwrócenie się ku tej postaci mogło wydawać się oczywiste, skoro filozofia Platońska przyświecała już od początku rozważaniom jego mentora – Heisenberga¹⁰. A jednak droga Weizsäckera do istotnego spotkania z greckim filozofem była dość długa. Gdy najpierw szukał inspiracji u Kanta, uderzyło go spostrzeżenie, że chociaż nie może przyjąć jego odpowiedzi, to jednak postawio-

ne pytania pozostają nader trafne i nadal aktualne. Zaczął przeto poszukiwać genezy Kantowskich pytań i w ten sposób natknął się na Leibniza, któremu królewiecki filozof wiele zawdzięczał. Z kolei u Leibniza znalazł wpływy Kartezjusza i przede wszystkim średnio-wiecznej, scholastycznej teorii poznania, której nie sposób jednak pojąć bez filozofii Arystotelesa: *I tu spotkała mnie niespodzianka. Arystoteles był pierwszym filozofem, którego rozumiałem. I wiem dlaczego. W osobie Arystotelesa pierwszy raz zetknąłem się z tą grupą filozofów, którzy wynaleźli filozofię i którzy wynaleźli te wszystkie terminy, jakich używamy od przeszło dwu tysięcy lat*¹¹.

Na tym jednak droga nie mogła się skończyć, skoro sam Arystoteles był uczniem Platona, a większość tego, co powiedział, można traktować jako krytyczny komentarz do dzieła mistrza. Krok w kierunku Platona okazał się nieodzowny i... ostatni. W tym miejscu Weizsäcker się zatrzymał, przystając później również na znane powiedzenie Whiteheada, że cała historia zachodniej filozofii sprowadza się do kilku przypisów do Platona¹². Kiedy zdecydował się wreszcie na zakończenie swej aktywności profesora fizyki, przyjmując w 1957 r. powołanie na katedrę filozofii w Hamburgu, znalazł dość czasu na zagłębienie się w pisma Platona, który obok Kanta zajął w jego wykładach i studiach najwięcej miejsca. Obcowanie z filozofią Platońską zaowocowało nie tylko w szeregu poświęconych jej wystąpień, ale także w samodzielnej wizji interpretacyjnej¹³.

Najpełniejszy obraz filozofii Platona Weizsäcker widzi w słynnej przypowieści o jaskini. Siedzący w jaskini

¹⁰ Por. nasz cscj: *Atom-mistyka Wernera Heisenberga*, „PP” 11/1988, s. 264-278.

¹¹ Por. C.F. v. Weizsäcker, *Filozofia grecka i fizyka współczesna*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 160 n.

¹² Tamże; por. także M 178.

¹³ Por. J 448-510; także: *Ein Blick auf Platon*, Stuttgart 1982 (por. W 373).

ludzie przechodzą kolejno, w miarę uwalniania się i wychodzenia na zewnątrz, przez 4 etapy, na których spojrzenie ich stopniowo się otwiera, i obejmuje: najpierw cienie na ścianie jaskini, następnie figury w jaskini rzucające te cienie, dalej słoneczne cienie przedmiotów poza jaskinią, wreszcie także przedmioty; samo słońce oświetlające świat poza jaskinią pozostaje dla spojrzenia opisującego nieuchwytnie. W interpretacji obrazu oraz jego elementów-etapów Weizsäcker wyróżnia 3 możliwości, które miał na myśli sam Platon. W kontekście „Państwa“, w którym przypowieść została przytoczona¹⁴, nasuwa się najpierw interpretacja moralno-polityczna. Tutaj cienie oznaczają powszednie zachowania społeczne, za nimi kryją się prawa, które mogą być przedmiotem socjologii; dalej można odnaleźć obiektywne normy moralne, a w nich fundamentalne postacie-idee, zwłaszcza ideę sprawiedliwości; samo słońce oznacza najwyższą ideę dobra. Kolejna, druga interpretacja, którą można określić jako matematyczno-fizykalną, jest istotna dla filozofii Platona. Cienie w jaskini oznaczają tu wrażenie zmysłowe: figury, które je wywołują to przedmioty fizyki, np. dzisiaj atomy i pola, cienie na zewnątrz oznaczają postacie matematyki, zaś obecne za nimi przedmioty oznaczają zasady (pryncypia) granicy i nieograniczoności, z których są uformowane liczby; samo słońce oznacza tu Jedność. Dopelnieniem obu interpretacji obrazów przypowieści jest trzecia – interpretacja duchowo-mistyczna – w której wreszcie mówi się o bezpośrednim doświadczeniu ostatniego etapu drogi – o spojrzeniu na słońce jako doświadczeniu Jedności w unii mistycznej¹⁵.

Nie wchodząc w szczegóły ostatniej interpretacji zwróćmy wraz z Weizsäckerem uwagę, w jaki sposób na tle powyższych obrazów daje się pojąć całość Platońskiej filozofii. Poszczególne interpretacje wychodzące od rozmaitego pojmowania cieni w jaskini i wskazujące różne znaczenia drogi wyjścia nie stanowią jeszcze właściwej filozofii, lecz mają do niej przygotować. Przygotowanie

dokonyuje się na różnych drogach, które wzajemnie się dopełniają; w tym sensie można z góry przyjąć, że droga nauki ku coraz większej jedności postrzeganej w przyrodzie (przez fizykę i matematykę) prowadzi w tym samym kierunku, co droga duchowo-mistyczna. Istota filozofii według Platona wyraża się nie w obrazie wstępowania (z dołu jaskini ku jej górnemu wyjściu), ale zstępowania (z góry, gdzie można było doświadczyć obecności słońca). Zakłada ona zatem doświadczenie Jedności i zdając sobie sprawę z jego niewyraźności próbuje dalej wyrazić wiedzę dostępną pojęciowo: najpierw w filozofii-dialektyce, dalej w matematyce, fizyce oraz innych dziedzinach. W ten sposób filozofia może wyjaśnić także jedność poszczególnych dróg, które w fazie wstępowania ku wyjściu z jaskini znacznie się różnią.

Droga do jedności w medytacji

Jedność, której Weizsäcker doświadczył jako dziecko i której szukał jako fizyk i filozof, odstoniła się przed nim najpełniej na drodze związanej z medytacją. Późniejsze spotkanie z platonizmem pozwoliło mu na wyrażenie tej drogi w kategoriach przyjętych również przez chrześcijańskich mistyków; podobnie jak oni odwoływał się nie tylko do stosownej interpretacji przypowieści o jaskini, ale i do filozoficznych kategorii neoplatonizmu. W tym duchu mógł jeszcze później powołać się na Plotyna, który opisuje w sposób systematyczny wyłanianie się całej rzeczywistości z pierwotnej Jedności¹⁴. Jednak większość wypowiedzi Weizsäckera na temat medytacji ma charakter świadectwa, nie systematycznej refleksji.

¹⁴ Platon, *Państwo*, 509d-518b: koniec 6. i początek 7. księgi.

¹⁵ Por. W 336 nn.; M 178 nn.

¹⁶ *Meditation und Wahrnehmung*, w: G. Stachel (wyd.), *munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ zum 80. Geburtstag*, Mainz 1978, s. 286–299.

Znamienne jest, że pierwsze jego świadectwo związane z medytacją można znaleźć już we wczesnej pracy poświęconej filozofii fizyki¹⁷. To świadectwo pozostało w publikacjach Weizsäckera przez długi czas jedyne. Dopiero późniejsze wypowiedzi pozwalają odtworzyć jego drogę. Wspomina, że zwrócenie się ku medytacji wiązało się u niego z kryzysem wiary w wieku lat 16. Wtedy dostrzegł *nagle w krótkim i głębokim poruszeniu, że nie był już przywiązany do mojej wiary dziecka. Mniej istotny wydawał mi się przy tym dotychczasowy konflikt między Kościołem i naukami przyrodniczymi. (...) Silniej godziła we mnie krytyka ze strony historyzmu. Fakt, że zostałem wychowany jako luteranin, nie może być argumentem na rzecz słuszności luteranizmu; to, że zostałem ochrzczony jako chrześcijanin, nie dowodzi fałszywości religii azjatyckich (...) Znalazłem się na pełnym morzu – wobec konieczności, by znowu odnaleźć samo doświadczenie religijne i samemu je odczytać* (G 557). Wspominając, że w 1938 r. był gościem ewangelickiej wspólnoty bractwa michaelickiego w Marburgu, zauważa: *Przejąłem od nich zwyczaj codziennej porannej medytacji* (G 589 n.).

W świetle tego doświadczenia Weizsäcker formułował swoją pierwszą, wspomnianą refleksję, w której podkreślał paralelę pomiędzy rozwojem nauki a medytacją. Mógł widzieć w niej odpowiedź na relatywizm związany z historią, ponieważ sam znalazł właśnie dzięki medytacji umocnienie, którego zabrakło mu ze strony zrelatywizowanej historycznie wiary chrześcijańskiej. Dopiero po wojnie jego stosunek do Kościoła *znormalizował się*, kiedy nauczył się *cenić codzienność*. Ważne było dlań spotkanie z amerykańskimi chrześcijanami (kwakrami), którzy w trudnej powojennej sytuacji pospieszyli z pomocą. Później działał m.in. w kościelnych komisjach poświęconych etyce i polityce broni atomowej. Zauważa: *Teraz przyszło mi łatwiej włączać cytaty z mów Jezusa, stale we mnie żywe, do toczącej się rozmowy w taki sposób, że pasowały one do konkretnej sy-*

tuacji. Nauczyłem się też interpretować Kazanie na Górze, tj. łączyć je z moją nowoczesną świadomością (G 590 n.).

Chrystusowe błogosławieństwa często powracają w późniejszych pismach Weizsäckera jako przykład dzisiejszej cywilizacji naukowo-technicznej. Szukając realizacji tej postawy, nie spieszył się do spotkania z wielkimi religiami Wschodu. Już w połowie lat pięćdziesiątych zwrócono mu uwagę, że ze względu na coraz bardziej konieczne połączenie wschodniej mądrości z zachodnią nauką winien nawiązać kontakt z określonymi mędrcami hinduskimi. Spontanicznie odpowiedział, że jeszcze nie dojrzał do takiego spotkania, ale żywi nadzieję, iż we właściwym czasie będzie mu ono dane. Trwając w tym oczekiwaniu spotkał najpierw Niemca (Martina Steinke-Tao Czina) wyświęconego w Chinach na buddyjskiego mnicha, który przybliżył mu *w żywy sposób tryskającą mądrość zen*. Później natknął się na prof. Mahadevana z Madrasu. Poznał dzięki niemu wedyjską naukę o adwajcie (niedwoistości) i uderzyła go od razu *bliskość, jeśli nie wręcz tożsamość z Platońską nauką o Jednym*. Dalsze kontakty ze światem hinduizmu prowadziły go do kolejnego doświadczenia. Jego etapy wyznaczała wizyta, jaką mu złożył na początku 1968 r. w Hamburgu Pandit Gopi Kriszna z Kaszmiru, oraz podróż do Indii w 1970 r. w związku z działalnością na rzecz krajów rozwijających się. Spotkał wtedy po raz kolejny Mahadevana i odwiedził z nim miejsce, gdzie przebywał wcześniej Sri Ramana Maharshi¹⁸. Właśnie wtedy i tam – „tu i teraz” – dane mu było decydujące doświadczenie, które w relacji o swoim życiu tak wspomina: *Czytelnik niechaj mi wybaczy, że tego, co jest nie do opisanie, właściwie nie opisuję, choć o tym mówię; inaczej nie wolno by mi było w ogóle rozpocząć tej relacji. Kiedy zdjąłem buty i staną-*

¹⁷ Chodzi o artykuł z 1941 r. w: „Zum Weltbild der Physik”, Stuttgart 12/1976, s. 111–117.

¹⁸ Por. informacje o nim: A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędracy*, przeł. M. Kuźniak, Warszawa 1987, s. 102–113.

łem w aśramie przed grobem Maharshiego, w jednym błysku wiedziałem: „Tak, to jest to”. Właściwie wszystkie pytania znalazły już odpowiedź. (...) Wiedza była obecna i w upływie pół godziny wszystko się dokonało. Postrzegalem jeszcze otoczenie, twarde siedzenie, bzykające moskity, światło na kamieniach. Jednak w mgnieniu zostały przebite kolejne warstwy, jakby cebulowe łupiny, które w słowach można tylko zasugerować: „Ty” – „Ja” – „Tak”. Łzy błogości. Błogość bez łez. Doświadczenie pozwoliło mi wrócić całkiem łagodnie na ziemię. Wiedziałem teraz, jaka miłość jest sensem ziemskiej miłości. Znałem wszystkie niebezpieczeństwa, wszystkie zagrożenia, ale w tym doświadczeniu nie były one zagrożeniami. (...) Z nieskończoną łagodnością doświadczenie opuszczało mnie powoli w najbliższych dniach i tygodniach. Jego substancja jest przy mnie zawsze (G 593–596).

W późniejszej rozmowie (radiowej), kiedy poproszono Weizsäckera o zajęcie stanowiska na temat medytacji, jego rozmówca powołał się m.in. na przytoczone wyżej świadectwo pytając w szczególności, o jaką wiedzę chodziło mu w zdaniu: *Wiedza była obecna...* W odpowiedzi Weizsäcker zauważył, że świadomie pisze tu o wiedzy, nie precyzując czy chodziło o doświadczenie całości, Boga czy Jedności. Istotne jest raczej samo przeżycie tej wiedzy: *ów moment, kiedy w mgnieniu oka wiedziałem „Ach tak”. Właśnie to „Ach tak” trzeba przeżyć. Kiedy o tym się mówi, a sam przecież to robię używając wielu słów (...) wtedy okazuje się, że wszystkie te słowa są mylące, prawdopodobnie bardziej mylące, niż gdybym po prostu milczał.* W tym duchu odpowiada także na kolejne pytanie, czy wobec tego różne tradycje – hinduski guru, japoński mistrz zen, chrześcijański mnich i może niemiecki fizyk – spotykają się w tym punkcie doświadczenia, gdzie wyrażalne treści przestają już odgrywać rolę. Jeśli koniecznie trzeba odpowiedzieć, mając do wyboru „tak” albo „nie”, wtedy odpowiedź musi brzmieć – tak, spotykają się. Ale jeśli wolno dodać coś jeszcze, to trzeba sprecyzować: także powyż-

sze „tak“ jest dopiero wtedy zrozumiałe, kiedy spotkanie faktycznie już nastąpiło, nie powinno natomiast być żadnym usprawiedliwieniem dla relatywizującego czy synkretycznego zaniedbywania różnic tam, gdzie one faktycznie jeszcze występują (G 535 n.).

Spotkanie z hinduizmem pozwoliło Weizsäckerowi pojąć jeszcze głębiej prawdę Kazania na Górze. W błogosławieństwach formułowanych przez Jezusa widzi postawę duchową, która jest możliwa jedynie dzięki Duchowi Świętemu – trzeciej Osobie chrześcijańskiej Trójcy. W hinduizmie odnajduje nie tylko podobną postawę, ale także podobne jej naświetlenie w powiązaniu ze stanem „błogości“ – przejawem trzeciego elementu Trójcy hinduistycznej Sat-Czit-Ananda (Bycia-Świadomości-Błogości)¹⁹. Nie dziwi go zatem, że Kazanie na Górze znajduje tak żywe echo wśród wyznawców hinduizmu. W słowach Chrystusa pociąga przede wszystkim i wyzwala to, że na pierwszym miejscu nie stoi w nim nakaz-przykazanie, ale właśnie błogosławieństwo. *Nie mówi się tu: „powinieneś“ (...) powiedziane jest raczej: „Błogo ci jest”²⁰, kiedy czynisz pokój, wtedy będziesz nazywany synem Bożym. Błogo ci jest, kiedy pragniesz, kiedy żebrzesz o Ducha. To twoje pragnienie zostanie spełnione“. Właściwie nie trzeba tu nawet używać czasu przyszłego, ale teraźniejszego. W chwili bowiem, gdy to się nam spełnia, odkrywamy, że zawsze było to już spełnione, tylko tego nie widzieliśmy.* Weizsäcker dodaje, że właśnie ta wiedza objawiająca się w słowach Jezusa *tak przemawia do moich hinduskich czy buddyjskich przyjaciół, że mówią: Jezus był wiedzącym, był wcieleniem Boskości. Jakże mógłby tak mówić, gdyby tego nie wiedział?* (G 452 n.)

Dopełnieniem tych słów może być inna wypowiedź Weizsäckera dotycząca medytacji. Na zadane mu pyta-

¹⁹ M. 89. Zauważmy, że w języku niemieckim „Seligkeit“ oznacza zarówno błogosławieństwo jak i błogość...

²⁰ Tak tłumaczymy za niemieckim tekstem, który dobrze oddaje głębię ewangelicznego sformułowania (Mt 5, 3 nn.) łączącego „szczęśliwych“ i „błogosławionych“.

nie, czy nie jest ona ucieczką od życia, odpowiedział cytując odpowiedź, jakiej na podobne pytanie udzielił Gopi Kriszna na wspomnianym spotkaniu w Hamburgu: *Im bardziej słucham Europejczyków mówiących o medytacji, tym bardziej czuję, że właściwie powinienem im odradzać jej uprawianie. Oni przecież nie rozumieją zupełnie, o co chodzi. Proszę poszukać w swoich świętych pismach, a znajdziecie to samo, co w naszych: winienes miłować twego bliźniego; winienes miłować Boga; winienes miłować twego bliźniego w Bogu. Wszystko inne jest zbyteczne. Nigdzie nie jest napisane: winienes medytować. Jeśli jednak chcesz miłować Boga i twego bliźniego i odkryjesz wielką prawdę, że medytacja może ci w tym pomóc, może się stać na tej drodze decydującą pomocą, wtedy winienes medytować; jeśli zaś tego nie odkryjesz, powinienes ją zostawić w spokoju (G 549).*

Ukazany tu związek medytacji z postawą miłości świadczy zarazem o jedności wielu innych wymiarów. W miłości Jednego, w której według chrześcijańskiego wyznania wyraża się wspólnota Osób, odstania się nie tylko jedność miłości Boga i bliźniego, ale także konkretny przejaw tej jedności – wspólna odpowiedź na pytanie o sens medytacji, w której chrześcijański fizyk-filozof spotyka się z hinduskim mędrce. Raz jeszcze okazuje się, że język miłości jest najbardziej uniwersalny. Dlatego medytacja, która uczy nie tyle „opanować” ten język, ile raczej poddać się Duchowi w nim przemawiającemu, może być najpewniejszą drogą do Jedności. Dlatego też uczy dostrzegać jedność na wielu innych drogach, w szczególności na drodze nauki. Ostatnim słowem może być odpowiedź Weizsäckera na pytanie o relację między fizyką a medytacją: *rzeczywistość, do której obie zmierzają, jest dla mnie od dzieciństwa równie pierwotna i dodam, że w gruncie rzeczy jedność przyrody, którą uczy nas w końcu dostrzegać nauka w swym dziejowym rozwoju, jest właśnie odbiciem jedności, o którą chodzi w medytacji (G 550).*

Otwarte drzwi i okna

Z Gabrielem Garcíą Márquezem
rozmawia Roman Warszewski

Urodzony w 1928 r. w Aracataca (Kolumbia) Gabriel Garcíá Márquez jest najbardziej znanym pisarzem latynoamerykańskim na świecie. Takie jego książki, jak „W tym mieście nie ma złodziei“, „Nikt nie pisze do pułkownika“, „Jesień patriarchy“, „Kronika zapowiedzianej śmierci“, „Pies o niebieskich oczach“ czy najsłynniejsze „Sto lat samotności“ zyskały mu na całym świecie niezmiernie rzesze wiernych czytelników. Właśnie za „Sto lat samotności“ w 1982 r. Akademia Szwedzka przyznała mu literacką Nagrodę Nobla. Proza Márqueza fascynuje niezwykłą siłą wyobraźni autora i głębokim osadzeniem w realiach Ameryki Łacińskiej, które odmalowane tym niezwykłym piórem zyskują piętno archetypicznej uniwersalności. Większość książek Márqueza przetłumaczono na polski i wielokrotnie wznowiono, cieszą się one wciąż tym samym wzięciem wśród czytelników.

R.W.

— Chciałbym z Panem porozmawiać o życiu...

— ... czyli o literaturze.

— Nie odróżnia Pan jednego od drugiego?

— Nie, dla mnie to dokładnie jedno i to samo. Gdybym próbował życie odgrodzić od literatury, wprowadziłbym sztuczny podział. A ja jestem przeciwny podziałom, tym bardziej sztucznym.

— Czyli Pańskie pisarstwo powinno być realistyczne, przesiąknięte na wskroś życiem. Tymczasem wielu ludziom wydaje się, że wcale tak nie jest.

— Jak to? Oczywiście, że jest. Wiele, rzecz jasna, zależy od punktu widzenia, od „warunków brzegowych” i wstępnych założeń, ja jednak do końca życia będę się spierał o to, że moje książki są w pełni realistyczne. Mogę się nawet o to założyć. Mogę to w każdej chwili udowodnić.

— *Czy rzecz może w tym, że żyje Pan w nieco innej rzeczywistości, rzeczywistości latynoamerykańskiej, ta natomiast różni się trochę od euklidesowej i kartezjańskiej rzeczywistości Okcydentu?*

— Nie tylko. Już sam proces tworzenia na to wskazuje. Nie jestem pisarzem, który zamyka się w wieży z kości słoniowej, który od swego otoczenia odgradza się ciszą, ścianami z korka i natchnieniem. Ja piszę przy otwartych drzwiach i oknach. Rzeczywistość dosłownie wlewa się do pokoju, w którym pracuję, i wcale mi to nie przeszkadza. Przeciwnie – pomaga. Moi synowie podchodzą do stołu, przy którym piszę, i coś mi opowiadają; wdycham zapachy ulicy i słucham, co po drugiej stronie ogrodu wykrzykuje sąsiadka. Dopiero gdy to wszystko się dzieje, jestem naprawdę w pełni szczęśliwy. I mogę pisać. Właśnie tak powstają moje powieści i opowiadania.

Pamiętam, że kiedyś w Caracas pisałem nowelkę „W tym mieście nie ma złodziei” i daremnie szukałem w myślach jednego odpowiedniego zdania. Chodziło o scenę przebudzenia pewnej kobiety, która miała powiedzieć coś, co znajdowało się na samej granicy snu i jawy, snu i rzeczywistości. Obok, w łóżku, spała moja żona; uszczypnąłem ją. Ona się ocknęła i powiedziała: „Śniło mi się, że Nora piekła maślane rogaliki”. Mogłem powiedzieć tylko jedno: „Dziękuję, Mercedes (tak ma na imię żona), bardzo ci dziękuję”. Oto miałem zdanie, którego na próżno szukałem.

— *Ale jednocześnie Pańskie książki są pełne niecodziennych zdarzeń, które nie mają miejsca nawet od święta: pewne postacie ulatują do nieba poniesione tam przez motyle, bohaterowie żyją nierzadko po kilkaset lat, w ciągu jednej nocy potrafi wyrosnąć całkiem pokaźny las... Trudno to przecież nazwać realizmem...*

— To jest, naturalnie, rzecz względna. Gdy Dolores ze „Stu lat samotności“ trafia do nieba poniesiona tam przez motyle, nie twierdzą oczywiście, że w rzeczywistości jest to możliwe. Jest to skrajność, przerysowanie. Przerysowanie, które ma służyć podkreśleniu tego, że codzienność i rzeczywistość są często dużo bardziej magiczne, niż nam się na pierwszy rzut oka wydaje. Rzeczywistość jest głębsza i szersza, należą do niej i sny, i wyobrażenia. Lecz to wcale nie ją poszerzam. To wy – tzw. racjoniści – stale, uparcie ją ograniczacie.

— *Na czym to polega?*

— Na tym, że tak naprawdę wiele bardzo dziwnych rzeczy zdarza się na co dzień, i to wszędzie – nie tylko w Ameryce Łacińskiej. My, Latynosi, jesteśmy jednak jak gdyby predestynowani do tego, żeby je dostrzegać i nie przechodzić nad nimi do porządku dziennego, bo wszyscy po trosze jesteśmy jak dorosłe dzieci. Dużo jest przecież zjawisk, dla których rozum nie ma wytłumaczenia. Zachodnia racjonalność każe je pomijać, lekceważyć, bagatelizować, amputować. Każe ich nie dostrzegać, a w najlepszym razie natychmiast o nich zapominać. (Bo po co burzyć ten z takim wysiłkiem wzniesiony porządek świata?) My natomiast, będąc podświadomie w opozycji do owej racjonalności (jako że nie do końca dobrowolnie zaimportowano nam ją z zewnątrz), dostrzegamy to wszystko i staramy się o tym nie zapominać. A gdy posługując się pewną konwencją usiłujemy przelać to na papier, mówi się nam: „Ależ to rzeczywistość magiczna, prawie bajka...”

— *...i jest ona postrzegana niemal jak reportaż z Marsa...*

— Ja tymczasem mogę przytoczyć bardzo wiele przykładów na to, że świat ma więcej wymiarów, niż niektórym wydaje się na pierwszy rzut oka. Przed kilku laty, po bardzo długiej nieobecności, wybrałem się do Cartageny, gdzie mieszka moja matka. Nie uprzedziłem jej o tym, chciałem jej zrobić niespodziankę, najlepszy prezent na zbliżające się urodziny. Nie widzieliśmy się chyba ze trzy lata. Gdy dotarłem do domu, drzwi były otwarte, a w powietrzu unosił się zapach smakowitej zupy. Przeszedłem przez jeden pokój, drugi, dotarłem do

kuchni. Matka stała nad paleniskiem. Powiedziałem: „Dzień dobry, mamó”. A ona się nawet nie odwróciła, tylko sięgnęła po talerz i zaczęła nalewać zupę. Mimo że była uradowana, moje przybycie wcale jej nie zdziwiło. Powiedziała: „Wiedziałam, że przyjdiesz.” – Skąd wiedziałas? – zapytałem. – Na to odrzekła: Śniło mi się to już od tygodnia. Właśnie dlatego ugotowałam twoją ulubioną zupę”. Albo jeszcze inne zdarzenie. Chciałem odwiedzić moich braci w Barranquilla i – znów – nic nikomu nie mówiąc wybrałem się tam niezbyt sprawnym samochodem. Gdy do celu podróży brakowało mi jakieś 50 km, silnik odmówił posłuszeństwa i świecąc sobie latarką naprawiałem go całą noc, nie mogłem bowiem liczyć na niczyją pomoc na tym odludziu. Samochód uruchomiłem dopiero następnego dnia, a gdy dojechałem do domu braci, Javier i Carlos oczekiwali mnie w drzwiach. „Skąd wiedzieliście, że przyjadę? – zapytałem. – Javier powiedział: Carlosowi śniło się dziś w nocy, że jesteś w podróży i że potrzebujesz naszej pomocy. Od razu wiedzieliśmy, co to znaczy, nie byliśmy tylko pewni, czy zdążysz na śniadanie”.

— *Czy za tym szerszym rozumieniem rzeczywistości i dowartościowaniem subiektywnych doznań człowieka kryje się jakaś głębsza filozofia?*

— Nie ma żadnej filozofii, żadnej oprócz tego, o czym mówię. Co najwyżej jest głębokie poszanowanie ludzkiej natury z całym jej labiryntem doznań, wyobrażeń, życzeń, tęsknot, spełnień i rozczarowań. Ludzki sen i ludzkie marzenie są dla mnie równie prawdziwe jak to, co się znajduje po drugiej stronie stołu. Może nawet bardziej prawdziwe. Bo to, co leży przed nami lub co mamy w kieszeni, można zgubić i stracić bezpowrotnie, sny zaś – choć są tworam i z mgły rzadszej od powietrza – często uparcie powracają, rozwijają się, żyją swym własnym życiem, a niektóre, w sposób bezczelny i szydząc z przekonań o bezwzględnej i niepodważalnej racjonalności, najnormalniej w świecie się materializują i po prostu... spełniają.

Dla mnie zawsze najważniejsze pozostaje opowiadanie anegdot. Z natury jestem skrajnie ateoretyczny (pod tym względem także jestem typowym Latynosem), a szczególnym strachem

napawa mnie filozofowanie i teoretyzowanie na temat własnych książek. Ku rozpaczy krytyków nie pomógł tu nawet Nobel. Czyli – już chyba nic nie pomoże! Pamiętam, że swego czasu, na uniwersytecie, musiałem czytać Kanta. Klęska była totalna. Bo ja po prostu z tego nic a nic nie rozumiałem. Pod tym względem nie zmieniłem się do chwili obecnej.

— *Dla wielu jest Pan jednak uosobieniem tropikalnej metafizyki, imaginacji...*

— Wiem o tym. Tymczasem mnie, naprawdę, metafizyka wcale nie pociąga. Mimo że uważam, iż legendy, sny, marzenia są jednym z najważniejszych składników codziennej rzeczywistości, to z drugiej strony muszę zawsze twardo stąpać po ziemi. Fakt – lubię śnić, fantazjować, być jak unoszący się w powietrzu balon. Ale ten balon musi być zakotwiczony. Nigdy nie chcę tracić kontaktu z rzeczywistością. Jestem jak balon, balon na uwięzi.

Tak naprawdę jeszcze nigdy niczego nie wymyśliłem i nie stworzyłem od początku do końca w swojej wyobraźni. Garściami, bez większych zahamowań, czerpię z opowieści moich krewniaków, z tego, co w dzieciństwie usłyszałem z ust mojej matki i babki. Łączę w jedno różne osoby, różne opowieści, anegdoty; spletam odległe od siebie, początkowo całkiem obce sobie wątki. Tak powstają niespodziewane skojarzenia i to, co mojej literaturze nadaje ów specyficzny smak i koloryt. U podstaw tego wszystkiego znajdują się jednak zawsze konkretne zdarzenia i konkretne życiorysy.

— *Stąd też zapewne Pańska predylekcja do dziennikarstwa?*

— Tak, to wspaniały zawód, choć chyba nie do końca poważny; do dziś ma on dla mnie w sobie wiele romantyzmu. Pozwala bezpośrednio odczuwać puls życia. Inna kwestia to reżim pracy, który narzuca, i nikłe zarobki, które daje. Jednak niezależnie od tego autorowi powieści i opowiadań oddaje on nieocenione usługi. Nie pozwala pogrążyć się w czystej estetyce i nieustannie każe myśleć o treści. Gdybym jeszcze raz musiał dziś zaczynać, zapewne również zaczynałbym od dziennikarstwa. Gdyby któregoś ranka ktoś mi powiedział, że profesja ta

już nie istnieje, ogarnąłby mnie wielki strach, wielkie przerażenie...

— *Właśnie, czego jeszcze Pan się boi, obawia?*

— Zabrzmi to pewnie bardzo dziwnie, lecz tak jest naprawdę – boję się pisania. Nie, nie jest to kokieteria. Pisania boję się w dwójnasób. Po pierwsze boję się samej czynności, do której codziennie się zmuszam i o którą nieustannie muszę toczyć ze sobą bezpardonowe boje. Niekiedy wydaje mi się nawet, że zwymiotuję, zanim zasiądę do maszyny, do biurka. W przeszłości wielokrotnie mi się to zdarzało. Po drugie boję się zawsze, czy to, co aktualnie piszę, nie jest ostatnią książką, stroną, linijką, czy nazajutrz nie okaże się, że się po prostu wypisałem jak niesprawny długopis i nic więcej już z siebie nie wycisnę.

Te dwa strachy bez przerwy splatają się ze sobą we mnie, współistnieją i wzajemnie się potęgują. Dziś już wiem, że przynależy to nieodłącznie do mojego zawodu i że trzeba z tym jakoś żyć; że trzeba pisać wbrew strachowi, wbrew wszystkiemu i wszystkim. Kiedyś po prostu tego nie wiedziałem. Dziś już nauczyłem się nie bać swego strachu...

— *A nie obawia się Pan tego, że kiedyś potomność może mieć Panu za złe Pańskie silne sympatie lewicowe – także teraz, gdy większość reżimów komunistycznych upadła, a nieliczne pozostałe pewnie wkrótce upadną?*

— Nie, akurat tego się nie obawiam, tym bardziej że wcale jeszcze nie jest jasne, komu historia ostatecznie przyzna rację. Starczy spojrzeć na Europę Środkową, gdzie zmiana systemu stworzyła co najmniej tyle samo problemów, ile rozwiązała. A z perspektywy Ameryki Łacińskiej – a więc z perspektywy głodu, braku szkół, braku wszystkiego i niebotycznego nagromadzenia bogactwa w rękach oligarchii – sprawa wygląda jeszcze inaczej. Tu lewica zawsze była inna niż lewica europejska. Powiedziałbym, że była jaśniejsza, bardziej czysta, niewinna. Nie była lewicą silnie zinstytucjonalizowaną, zbiurokratyzowaną, dyktaturą zniedołężniałych, sklerotycznych starców. Jej symbolem był raczej młody i bosy partyzant z karabinem

w ręce, a nie czołg taranujący zabarykadowane wejście do fabryki, w której schronili się strajkujący. U nas czołgi na ludzi wypuszczała prawica; lewica prawie zawsze była opozycją. Jakkolwiek rozwój emocjonalny i intelektualny był możliwy tylko w opozycji do władzy, a więc do prawicy. Latynoamerykańska siła ciężenia zawsze znosiła na lewo...

— *Mario Vargas Llosa, jedno z czołowych piór kontynentu i zarazem jeden z największych autorytetów intelektualnych regionu, mówi jednak coś całkiem innego...*

— Vargas Llosa to wyjątek potwierdzający regułę. On sam zaczynał zresztą od lewicy, lecz szybko zaczęła go deprawować władza, której stał się pieśczochem, a która zawsze mu imponowała. Ja jednak nie żałuję swoich politycznych wyborów, nie zamierzam się ich wypierać ani koniunkturalnie ich zmieniać. Moje zaangażowanie polityczne, a raczej – zaledwie sympatie – zawsze wynikały tylko i wyłącznie z moralnego odruchu i znajdują się na to świadkowie, gdy zaistnieje potrzeba.

— *Z jednej strony opowiada się Pan za otwartymi oknami i drzwiami, co można rozumieć nie tylko dosłownie, lecz jako pewną deklarację filozoficzno-programową. Teraz jednak stara się Pan co najmniej części tych drzwi i okien nie otwierać...*

— Wprost przeciwnie! Moje okna i drzwi są cały czas szeroko otwarte! To Pan sugeruje, że część z nich powinienem czym prędzej pozamykać!

— *A Pańska przyjaźń z Fidelem Castro?*

— Użył Pan bardzo dobrego określenia: „przyjaźń”. Bo jest to czysto ludzka przyjaźń, nie ma w niej niczego z politycznego sojuszu, polityka jest w niej prawie nicobecna. Fidel jest dla mnie przede wszystkim wielką osobowością, wielkim gawędziarzem i mówcą, niezrównanym znawcą kobiet oraz smakoszem wykwintnych cygar. Krótko mówiąc – jest chodzącą legendą, a dopiero potem przywódcą politycznym i głową państwa. Kocham go z całego serca, lecz nie przez politykę i ideologię, ale jako prawdziwego, autentycznego człowieka, a w ostatnim czasie jako wielkiego przegranego. Fidel ma bowiem –

wbrew wszystkim buńczucznym deklaracjom – świadomość klęski, jej nieuchronności. Jednocześnie jednak wie, że w sytuację, w której się znalazł, został w dużej mierze wmanewrowany i wmanipulowany przez siły, które przerastały zdolności przeciwstawienia się i jego, i całej jego wyspy. To czyni go postacią jeszcze bardziej tragiczną, w moich oczach jeszcze bardziej pozytywną. Dlatego przyjaźni tej nigdy się nie wyrzeknę. Pozostanę z nim do końca.

— *Serdecznie dziękuję za rozmowę!*

Zurich, maj 1992 r.



Christopher Hill

Udzielanie święceń kapłańskich kobietom w świetle dialogu anglikańsko-katolickiego*

Nie jest moim zamierzeniem napisanie artykułu wy-suwającego mocne argumenty przeciwko udzielaniu święceń kapłańskich kobietom. Chciałbym raczej rozważyć główne argumenty przeciwko święceniom kapłańskim kobiet używane w oficjalnych kontaktach anglikańsko-katolickich, przybliżyć je i pokazać, jak na nie odpowiadano.

Na ten temat istnieje obszerna literatura, ale poprzestanę jedynie na kilku dokumentach urzędowych. Jeśli chodzi o dokumenty strony katolickiej, skoncentruję się oczywiście na „Inter insigniores” – deklaracji Kongregacji Doktryny Wiary w sprawie dopuszczenia kobiet do kapłaństwa służebnego z 1976 r. Wezmę również pod uwagę oficjalny komentarz do tej deklaracji, mimo że jego formalny status budzi kilka wątpliwości: Czy jego znaczenie jest równoważne znaczeniu pierwotnej deklaracji? A jeśli nie, to jaką rangę mamy nadawać komentarzowi? Są to jednak pytania bardziej dla komentatorów dokumentów watykańskich niż dla mnie. Poza „Inter insigniores” uwzględnię również oficjalną korespondencję pomiędzy biskupami Canterbury i Rzymu. Chodzi tu o listy abpa Donalda Coggana i papieża Pawła VI z lat 1975–76 oraz korespondencję z okresu

* Tekst ten został wygłoszony na konferencji zorganizowanej przez Costenza Scelfo Barberi Institute na Sycylijskim Wydziale Teologicznym w Palermo, w listopadzie 1989 r. Autor jest kanonikiem i kantorem katedry Św. Pawła w Londynie.

1984–86 aktualnego arcybiskupa Canterbury z Janem Pawłem II i kard. Willebrandsem, przewodniczącym Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. Istnieje też wydana w październiku 1989 r. „Deklaracja wspólna” papieża i arcybiskupa. Jeśli chodzi o dokumenty Kościoła anglikańskiego dotyczące kapłaństwa kobiet, muszę się ograniczyć do tej jego części, którą znam najlepiej, tzn. Church of England, aczkolwiek znam wiele dokumentów na ten temat, wydanych przez oficjalne narodowe anglikańsko-katolickie komisje w USA, Kanadzie i Nowej Zelandii. W dalszej części tekstu będę się odwoływał przede wszystkim do drugiego raportu Izby Biskupów Church of England 1988 r. zatytułowanego „The Ordination of Women to the Priesthood” (Udzielanie święceń kapłańskich kobietom)¹. Powołam się także na ujęcie tego zagadnienia w pracach Międzynarodowej Komisji Mieszanej Anglikańsko-Katolickiej (MKMAK)² i na krótki, mało znany raport z rozmów anglikańsko-katolickich w sprawie udzielania święceń kapłańskich kobietom, w Wersalu w 1978 r.³

Zgodność opinii

Zacznijmy od pierwszej dotyczącej tego zagadnienia korespondencji pomiędzy arcybiskupami Cantenbury i Rzymu⁴. W lipcu 1975 r. abp Donald Coggan napisał do Pawła VI informując go o *powoli lecz stale wzrastającej w Kościele anglikańskim zgodności opinii, że nie ma zasadniczych przeszkód w udzielaniu święceń kapłańskich kobietom*. W cztery miesiące później papież odpowiedział arcybiskupowi, że *Kościół katolicki podtrzymuje, iż udzielanie święceń kapłańskich kobietom nie jest dopuszczalne ze względów zasadniczych*. Względy te obejmują *męski apostołat, stałą praktykę Kościoła i jego żywy autorytet nauczycielski konsekwentnie utrzymujący, że wykluczenie kobiet z kapłaństwa służebnego jest zgodne z planem Bożym wobec Kościoła*. Kontynuując korespondencję w roku następnym abp Coggan napi-

sał, że wierzy, iż jedność zmanifestuje się w *różnorodności prawnie uzasadnionych tradycji, ponieważ Duch Święty nigdy nie przestał działać w Kościołach lokalnych na całym świecie*. Papież w swej odpowiedzi uznał duże prawdopodobieństwo wyświęcenia kobiet w niektórych częściach Kościoła anglikańskiego. Było to rozeznanie bardzo realistyczne, jako że wkrótce potem udzielono święceń kapłańskich kobietom w Ameryce Północnej, a Paweł VI znowu mówił o nowej poważnej przeszkodzie i zagrożeniu pojednania.

W październiku 1976 r. opublikowano „*Inter insigniores*” wraz z komentarzem. Komentarz wyraźnie umiejscawia deklarację w kontekście przemian zachodzących w Kościele anglikańskim i cytuje korespondencję pomiędzy Pawłem VI a abpem Cogganem. Deklaracja ta jest dobrze znana. Chciałbym podkreślić, że uważna lektura „*Inter insigniores*” wykazuje, iż niezmiennosc tradycji Kościoła jest głównym powodem odrzucenia kapłaństwa kobiet. Cytuje: *Jest to problem nieprzerwanej tradycji w historii Kościoła powszechnego na Wschodzie i Zachodzie. Zasada ta, oparta na przykładzie Chrystusa, była i jest nadal zachowywana, ponieważ uważa się ją za zgodną z planem Boga wobec Jego Kościoła*.

¹ Opublikowany przez Synod Ogólny Church of England i rozprowadzany poprzez Church House Publishing, Londyn. Autor niniejszego artykułu był jednym z konsultantów zespołu biskupów opracowujących ten raport.

² Można je znaleźć w *The Final Report*, Anglican-Roman Catholic International Commission, CTS/SPCK, Londyn 1982.

³ Tekst raportu z tych rozmów nie został oficjalnie opublikowany. Krążył jedynie wśród biskupów anglikańskich na Lambeth-Conference 1978. Coś więcej o jego dalszej historii można znaleźć w moim rozdziale *Ordination of Women and Anglican Roman Catholic Dialogue*, w: *Women Priests?* wyd. Alyson Peberby, Marshall Pickering, Basingstoke, UK 1988.

⁴ Można ją znaleźć, razem z oficjalnym angielskim tekstem *Inter insigniores* i komentarzem do tego dokumentu w *Women Priests: Obstacle to Unity?* CTS, Londyn 1986.

Istotna różnica

Najpierw pozwolę sobie stwierdzić, iż sama deklaracja potwierdza fakt, że aż do chwili obecnej Magisterium Kościoła nie widziało potrzeby podnoszenia tego problemu. Jest to stwierdzenie ważne. Istnieje bowiem, moim zdaniem, istotna różnica pomiędzy nieprzerwaną i WYRAŻNĄ tradycją Kościoła, a stałą praktyką, której do tej pory nie badano dokładnie. W chrześcijaństwie nie jest przecież powiedziane, że nigdy nie można zrobić nic nowego. Choć można to zakwestionować, pomiędzy wyraźną i świadomą tradycją, sformułowaną w dekretach soborowych czy też nawet w wypowiedziach papieskich odzwierciedlających consensus fidelium, a nie zmieniającą się praktyką historyczną istnieje istotna różnica. Takie rozróżnienie nie wyjaśnia nieczystości praktyki, ale stawia ją na innym poziomie niż przemysłane sformułowania Kościoła powszechnego. W każdym razie bezsporny jest fakt, iż jest to pierwsza – a zapewne też nie będzie ona ostatnią – oficjalna wypowiedź Kościoła rzymskokatolickiego na ten temat.

Zastanówmy się teraz nad przyczynami tej tradycji w ujęciu „*Inter insigniores*”. Nie przepraszam za skoncentrowanie się na tym ważnym dokumencie Kościoła katolickiego, ponieważ jest on często cytowany przez anglikanów jako wyrażający dokładnie ich własne zastrzeżenia co do udzielania święceń kapłańskich kobietom. Cytowała go np. Izba Biskupów Church of England, wyrażając poglądy niektórych jej członków przeciwnych takim przemianom⁵.

Pierwszą przyczyną tradycji przeciwnej kapłaństwu kobiet, podawaną w rzymskiej deklaracji, jest stanowisko Chrystusa, tj. wybór mężczyzn na apostołów. Tu chciałbym dodać, co jest faktem dobrze znanym, że Papieska Komisja Biblijna doszła do nieco innych wniosków deklarując, że samo w sobie świadectwo Nowego Testamentu nie rozstrzyga ani za, ani przeciw kapłaństwu kobiet. Anglikanie zazwyczaj uwzględniają ten

argument na korzyść kapłaństwa kobiet przez proste stwierdzenie, że apostołowie byli nie tylko mężczyznami, ale też Żydami. A przecież Kościół poddał ewolucji ich kapłaństwo, gdy tylko chrześcijaństwo opuściło czysto żydowskie środowisko. Tak więc i w dzisiejszej kulturze, przynajmniej w niektórych częściach świata, można się spierać o to, czy taki postęp jest odpowiedni i pożądany.

Równość stanu

Inną przyczyną tradycji przeciwnej kapłaństwu kobiet podaną w „*Inter insigniores*” jest nauczanie apostołów, a zwłaszcza św. Pawła. W kręgach anglikańskich ewangelików przesłanie o „męskim” przywództwie poddano poważnej dyskusji. Wzięto pod uwagę nie tylko nauczanie św. Pawła, ale również Księgę Rodzaju i inne miejsca Starego Testamentu. Niektórzy anglikanie są przekonani, że właściwego znaczenia „podporządkowania” kobiet mężczyznom, jakie można odnaleźć w biblijnym Objawieniu, nie powinno się burzyć. Nie tylko oni są zwolennikami tego rodzaju argumentów. Poprzedni biskup Londynu mówił o wyświęcaniu kobiet jako o zagrożeniu biblijnego sensu Objawienia przez fałszywe przedstawianie komplementarności płci, jaka została dana w akcie stwórczym. Komplementarność ta, jak się argumentuje, nie pociąga za sobą zamienności. Jako kontrargument przytacza się równość stanu kobiet i mężczyzn stworzonych i odkupionych na obraz Boga, będącą zasadniczym przesłaniem biblijnym, zwłaszcza Ewangelii i „autentycznych” Listów Pawłowych. Kontynuowanie więc obecnie wykluczenia kobiet z kapłaństwa służebnego niszczy wobec świata

⁵ W jej drugim raporcie: *The Ordination of Women to the Priesthood*, dz. cyt., §51 i 52.

świadectwo chrześcijańskiej równości stanu. Jedność i „wspólnota” w człowieczeństwie staje się nieokreślona⁶.

Należy odnotować interesujący fakt, że argumenty przedstawione zwięźle w korespondencji Pawła VI z arcybiskupem Canterbury są prawie identyczne z późniejszą treścią dokumentu „Inter insigniores”. Jest więc jasne, że w przygotowaniu projektu listu Pawła VI rzymskie dykasterie współpracowały ze sobą. Interesująca jest też próba ustalenia, kiedy powstał zasadniczy projekt. Deklaracja „Inter insigniores” i komentarz do niej odwołują się do korespondencji Pawła VI z arcybiskupem Canterbury.

„Inter insigniores” daje wyraźnie do zrozumienia, że zawarta w niej dyskusja, dotycząca sakramentalnego i biblijnego symbolizmu kapłaństwa mężczyzn, jest prowadzona jedynie celem zobrazowania tradycji. W §5 i 6 deklaracja wyraźnie stwierdza: *Zilustrować tę zasadę poprzez pokazanie głębokiej zgodności, którą dzięki logicznej refleksji odkrywamy pomiędzy właściwą istotą sakramentu kapłaństwa, z jego szczególnym odniesieniem do tajemnicy Chrystusa oraz faktem, że tylko mężczyźni są powołani do otrzymania święceń. Nie jest tu problemem – kontynuuje – przedstawienie przekonującego argumentu, ale wyjaśnienie tego nauczania poprzez analogię wiary.* Wszystko to jest raczej skomplikowaną formą komunikowania, że prawdziwym problemem jest tradycja, a przytaczane argumenty ilustrują jedynie jej odpowiedniość.

Wspólny dialog

Powróćmy na chwilę do relacjonowania dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego, ponieważ w nim także powrócono do problemu dogmatycznego statusu tradycji. W listopadzie 1975 r. w Rzymie w watykańskim Sekretariacie ds. Jedności Chrześcijan miało miejsce nieformalne spotkanie anglikańsko-katolickie. W notatce do arcybiskupa Canterbury i kard. Willebrandsa

jego uczestnicy zaproponowali zwołanie konsylium, które rozważyłoby problem kapłaństwa kobiet. Mandat tego konsylium określono następująco: *Do jakiego stopnia i w jaki sposób Kościoły z kobietami-kapłanami oraz Kościoły bez kobiet-kapłanów mogą pojednać się we wspólnocie sakramentalnej?* Propozycja ta została zaakceptowana przez sesję plenarną Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan w listopadzie 1976 r., a w maju 1977 r. przez Stałą Komisję Anglikańskiej Rady Konsultacyjnej. Obie strony rozumiały, że autorytet ustaleń konsylium będzie jedynie autorytetem jego członków. Ze strony katolickiej w konsultacjach uczestniczył wybitny dominikanin o. Yves Congar. Ze strony anglikańskiej włączono kobietę, panią Christian Howard, zasłużonego członka Izby Laikatu Synodu Ogólnego Church of England, kobietę, która przez wiele lat poświęciła swoją energię i wiedzę sprawie kapłaństwa kobiet.

Konsultacje odbyły się w Wersalu w listopadzie 1978 r. Raport z Wersalu koncentruje się na problemie nieprzerwanej tradycji Kościoła. Co więcej, przytacza tekst „Inter insigniores”. Dwa fakty budziły nadzieję. Po pierwsze, *fakt, że te Kościoły anglikańskie, które praktykują kapłaństwo kobiet, czynią to w przekonaniu, że nie zrywają z tradycyjnym rozumieniem posługiwania apostołskiego*. Po drugie, *fakt, iż w ostatniej deklaracji rzymskokatolickiej nie stwierdzono wyraźnie, że sprawa ta jest de jure divino*. I chociaż o. Congar przez część narady był chory, ta istotna uwaga stanowi jego osobisty wkład w treść raportu.

Różnice w wierze?

„Deklaracja wspólna” arcybiskupa Canterbury i papieża Jana Pawła II z października 1989 r. mówi w związku z wyświęcaniem kobiet o *różnicach w wierze*.

⁶ Oficjalna dyskusja anglikańska dotycząca biblijnych argumentów za i przeciw udzielaniu święceń kapłańskich kobietom, por. rozdz. B drugiego raportu biskupów, dz. cyt.

Czy oznacza to pójście dalej niż „Inter insigniores”? Kontekstem jest tu wzrost zgodności w wierze co do rozumienia Eucharystii i kapłaństwa służebnego, jaki nastąpił w wyniku prac MKMAK. Przypuszczam, że odwołanie się w tym kontekście do wiary wskazuje, że zarówno dla anglikanów jak i dla katolików sprawa ta nie jest jedynie kwestią dyscypliny, jak jest nią np. zasada celibatu zachodniego kleru katolickiego. I chociaż „Deklaracja wspólna” zaleca osobom zaangażowanym w dialog niezacieranie różnic, to również zachęca do kontynuowania go z nadzieją na rozwiązanie tego i innych problemów. Ponadto, chociaż papież i arcybiskup sami nie widzą rozwiązania, są *pewni*, że *przez nasze zaangażowanie w tę sprawę, nasze rozmowy w rzeczywistości pomogą nam pogłębić i poszerzyć nasze rozumienie*. A to na podstawie Chrystusowej obietnicy Ducha Świętego dla Kościoła. Uważam więc, że w tym kontekście „Deklaracja wspólna” nie przekracza pozycji „Inter insigniores”. Sformułowanie w niej użyte nie powinno być, moim zdaniem, odczytywane jako równoważne z *de fide*. Tym niemniej odnosi się ono do wiary – jak to teraz zauważają zwolennicy i przeciwnicy, sprawa dotyka chrześcijańskiego rozumienia stworzenia i wcielenia.

Reprezentanci Chrystusa

Jak dotąd nie wspomniałem o tym, co okazuje się najczęściej rozwijanym argumentem (a raczej zbiorem argumentów) przeciw kapłaństwu kobiet, pojawiającym się w dyskusji anglikańsko-katolickiej – kapłan jako reprezentant Chrystusa. Świadomie chciałem potraktować to szerzej, ale przypominam raz jeszcze, że zgodnie z wyraźnym uznaniem tego przez deklarację „Inter insigniores” zasadniczym argumentem jest tradycja.

Deklaracja „Inter insigniores” uważa kapłana za działającego *in persona Christi*. Kapłan działa w imieniu Chrystusa zwłaszcza wtedy, gdy przewodniczy Eucha-

rystii i gdy jedna grzeszników z Kościołem za pośrednictwem sakramentalnego rozgrzeszenia⁷. Kapłana uważa się za osobę sakramentalną, znak, którego skuteczność zależy nie tylko od autorytetu nadanego przez święcenia, ale także od ludzkiego postrzegania znaku sakramentalnego. Sakramenty opierają się na naturalnych znakach i symbolach głęboko osadzonych w ludzkiej duszy. Jak przedstawia to św. Tomasz z Akwinu, *znaki sakramentalne reprezentują to, co oznaczają przez naturalne podobieństwo*⁸.

Gdy Eucharystii będzie przewodniczyła kobieta, to naturalne podobieństwo zostanie zburzone. I tu wchodzimy w dziedzinę zarówno pobożności eucharystycznej jak i teologii sakramentalnej. Niektórzy anglikanie twierdzą stanowczo, że kapłan jest rzeczywiście wyświęcany po to, aby reprezentować Chrystusa, ale to reprezentowanie trzeba odpowiednio rozumieć. Można to wyrazić przez powiedzenie, że kapłan jest raczej reprezentantem (zastępcą) Chrystusa, niż Jego prezentacją (przedstawieniem) czy uosobieniem. Argument ten można wyrazić następująco: ambasador reprezentuje głowę państwa. Ambasador brytyjski reprezentuje królową, ale nie jest jej prezentacją. Nie uosabia królowej. Nie musi więc być kobietą⁹.

Tłumacząc to na język eucharystycznej teologii i pobożności argument ten mówi, że Eucharystia jest prawdziwym SAKRAMENTEM Kościoła, a nie przedstawieniem pasywnym, w którym niestosowne byłoby odgrywanie roli Chrystusa przez kobietę. Eucharystia jest zawsze działaniem całej Trójcy Świętej. Jest to modlitwa adresowana do Ojca przez Syna w Duchu Świę-

⁷ Nie będę tu dalej omawiał sakramentu pojednania. Ale interesujące byłoby rozważenie, jak dalece symbolizm i zastępstwo wymagają, aby w tym kontekście kapłan był mężczyzną, lub też przeciwnie, w jakiej sytuacji pojednanie ze wspólnotą Kościoła przez rozgrzeszenie i chrzest (włączenie) może być dokonane in persona Christi przez kobietę.

⁸ *Summa Theol.*, III, q. 83, a.1.

⁹ Por. G.W.H. Lampe, *Women and the Ministry of Priesthood*, w: „Explorations in Theology”, 8, 1981.

tym. W klasycznej liturgii celebrans wypowiada słowa naszego Pana z Ostatniej Wieczerzy. Ale nie robi tego przez uosobienie Go. Modlitwa eucharystyczna opowiadając o ustanowieniu Eucharystii odnosi się do Jezusa Chrystusa w trzeciej osobie – „hos“, „qui“, „who“, „On“ – a nie w pierwszej¹⁰.

Pomieszanie pojęć

Istnieje też niebezpieczeństwo pomieszania pojęć. Jeśli anglikanie przywykli do scholastycznego języka sakramentalnego – co częściowo wymusza język katechizmu w Common Book of Prayer – to jest to w porządku, o ile jest on używany prawidłowo. Błędem jest mówienie, że KAPŁAN jest znakiem sakramentalnym. To ŚWIĘCENIA są sakramentalne. Zgodnie z rozumieniem scholastycznym święcenia są sakramentem, którego „materią“ jest włożenie rąk, a jego „formą“ modlitwa wypowiadana przez biskupa w imieniu całego Kościoła.

Kard. Willebrans w swojej korespondencji z arcybiskupem Canterbury porusza inny aspekt argumentu in persona Christi. Cytując: *Udzielanie święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom powinno być rozumiane w kategoriach intymnej relacji pomiędzy Chrystusem Zbawicielem i tymi, którzy w szczególny sposób współpracują w dziele Chrystusowego zbawienia. Kapłan reprezentuje Chrystusa w Jego zbawczej relacji ze swoim Ciałem-Kościółem. To nie kapłaństwo całego ludu Bożego reprezentuje on przede wszystkim. Jakkolwiek niegodny, kapłan staje in persona Christi. Zbawcza ofiara Chrystusa uobecnia się w świecie jako rzeczywistość sakramentalna w posłudze i poprzez posługę kapłanów. I sakramentalne święcenia mężczyzn przyjmują moc i znaczenie ściśle w kontekście doświadczenia przez Kościół swej tożsamości, mocy i znaczenia Osoby Jezusa Chrystusa oraz symbolicznej roli tych, którzy reprezentują Go w Eucharystii*¹¹. Anglikanie zgadzają się, że kapłan rzeczywiście repre-

zentuje Chrystusa wobec Kościoła i jest też specjalnym przedstawicielem całego ludu Bożego. A w jakim znaczeniu jest on *in persona Christi*? Możliwa jest tu argumentacja ZA udzielaniem święceń kapłańskich kobietom z racji wcielenia i sakramentalnej reprezentacji. Te właśnie racje wysuwa arcybiskup Canterbury w swojej korespondencji z kard. Willebransem. Cytuję: *Jest naszym wspólnym ustaleniem, że natura ludzka powołana do istnienia Słowem, a teraz w człowieczeństwie Pana wszelkiego stworzenia zmartwychwstała i wzniesiona do nieba, musi obejmować kobiety, jeśli połowa rodzaju ludzkiego ma uczestniczyć w zbawieniu, które Chrystus wysłużył dla nas na Krzyżu (...) Niektórzy anglikanie chcieliby jednakże wskazać symbolizującą istotę kapłaństwa służebnego. Argumentują, że kapłan, zwłaszcza przewodnicząc Eucharystii, staje w niezwyklej relacji sakramentalnej z Chrystusem jako Najwyższym Kapłanem, w którym cała natura ludzka jest zbawiona. (...) Ponieważ człowieczeństwo Chrystusa, naszego Najwyższego Kapłana, obejmuje męskość i kobiecość, zatem kapłaństwo służebne winno być dostępne dla kobiet, by doskonale wyobrażało Najwyższe Kapłaństwo Chrystusa*¹².

Włączone człowieczeństwo

Argument ten zyskał poparcie większości biskupów Church of England i znalazł się w ich „Report on the Ordination of Women to the Priesthood” (Raport na temat udzielania święceń kapłańskich kobietom). Dla obu uczestniczących w dyskusji stron jest oczywiste, że Jezus Chrystus odkupił tak mężczyzn jak i kobiety. Ani we wcieleniu, ani w postaci człowieczeństwa, jaką Jezus wniósł w życie Pana Boga przez wniebowstąpienie, nie męskość Jezusa ma decydujące znaczenie DLA ODKUPIENIA, lecz samo człowieczeństwo. Credo nicejskie

¹⁰ Por. J.A. Baker, *Eucharistic Presidency w: Women Priests?* dz. cyt.

¹¹ Pełny tekst można znaleźć w *Women Priests: Obstacle to Unity?* dz. cyt.

¹² Pełny tekst por. *Women Priests: Obstacle to Unity?* dz. cyt.

mówiąc o wcieleniu kładzie nacisk na stanie się człowiekiem – ANTHROPOS. To, co z chrystologicznego punktu widzenia jest ważne w człowieczeństwie Jezusa, to nie Jego żydowskie pochodzenie, męskość czy inne podobne cechy, lecz po prostu fakt, że był On we wszystkim jak jego bracia, z wyjątkiem grzechu. W sporach o istotę wcielenia i zbawienia Ojcowie Kościoła pierwotnego coraz bardziej upewniali się, że mówiąc o wcieleniu muszą kłaść nacisk na pełnię człowieczeństwa Jezusa. Było to zwłaszcza prawdziwe w sporze z Apolinarym. Dla zbawienia ludzkości było absolutnie niezbędne, aby Jezus był istotą całkowicie tego samego rodzaju co ci, których zbawiał. To właśnie jest istotą słynnego twierdzenia św. Grzegorza z Nazjanzu (powtarzającego za Św. Atanazym): *Co nie zostało przyjęte, nie jest uleczone*¹³. Oczywiście nie o to nam teraz chodzi. Ale poprawne przeświadczenie, że kapłan reprezentuje Chrystusa w Eucharystii, musi brać pod uwagę pełnię człowieczeństwa, jaką Chrystus przyjął we wcieleniu i którą wnosi w życie Boga w Trójcy Jedynej przez wniebowstąpienie. W Eucharystii kapłan działa nie jako część ziemskiego Jezusa, ale reprezentuje Jezusa Chrystusa naszego Najwyższego Kapłana wraz z Jego człowieczeństwem.

Kapłan jako obraz

Powyższy argument podawany jest czasem w formie prawosławnej, gdzie mówi się o kapłanie jako o ikonie, obrazie Chrystusa. Nie jest zadaniem tego szkicu omawianie, jak szeroko ten język jest rozpowszechniony w tradycji Wschodu. Po raz pierwszy użył go prawdopodobnie św. Teodor Studyta w VII w.¹⁴ Jednak określenie kapłana jako obrazu Chrystusa jest na pewno używane w kręgach Zachodu, tak anglikańskich jak i rzymskokatolickich, ostatnio jako argument przeciwko kapłaństwu kobiet. Ale także ten argument można odwrócić. W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju

(w. 27) czytamy: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę*. Nowy Testament opisuje też Chrystusa jako obraz Boży. W Liście św. Pawła do Kolosan Chrystus jest *obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia* (1,15).

Istnieją zatem podstawowe stwierdzenia biblijne, że mężczyźni i kobiety są stworzeni jako obraz Boga i również Chrystus jest obrazem Boga. Biblijne metafory o mężczyznach i kobietach jako obrazie Boga oraz Chrystusie jako obrazie Boga są zgodne z Pawłowym twierdzeniem, że Jezus Chrystus jest ucieleśnieniem nowego Adama, nowego człowieka, przy czym nie budzi wątpliwości, że odwołanie jest do *anthrophos* a nie *aner*. Jeśli więc mężczyźni i kobiety są obrazem Boga i Chrystus jest obrazem Boga, kapłan reprezentujący Chrystusa może być również mężczyzną lub kobietą. Można tak argumentować. Ten punkt widzenia nie tylko usuwa przeszkodę w udzielaniu święceń kapłańskich kobietom, ale w mówieniu o kapłanie jako obrazie Chrystusa wymaga jak gdyby uzupełnienia tego obrazu przez włączenie kobiet do kapłaństwa służebnego.

Oświadczenie MKMAK

Powróćmy jeszcze do prac MKMAK. Dokument „The Agreed Statement on Ministry and Ordination” (Oświadczenie wspólne na temat kapłaństwa służebnego i święceń) z 1971 r. nie mówił nic o kapłaństwie kobiet. Ale do 1979 r. na porządku prac Komisji pojawiła się nowa kwestia sporna. Chodzi tu o problem, który pojawił się w „Elucidation to the Ministry Statement” (Wyjaśnienie do oświadczenia o kapłaństwie służebnym). Podążając bowiem za duchem Wersalu stwier-

¹³ *Ep. Ad Cledonium*, Migne Pat. gr XXXVII, 181c. Por. R.A. Norris, *Ordination of Women and „Maleness” of Christ*, w: *Feminine in the Church*, wyd. Monica Furlong, SPCK 1984.

¹⁴ *Ep. lib.* 1, 11, Pat. Gr. 99,945.

dza się w nim, że te prowincje anglikańskie, które wprowadziły święcenia kapłańskie kobiet, wierzą, iż nie spowodowały tym swego odejścia od tradycyjnej doktryny kapłaństwa służebnego. Zadowolono się deklaracją, że wyświęcanie kobiet nie wpływa na doktrynalną zgodę w kwestii kapłaństwa służebnego, ponieważ dotyczy ona jego pochodzenia i istoty, a nie tego, kto może lub nie może być wyświęcony.

Uczestniczyłem w redagowaniu tego, choć teraz sądzę, że nie powinienem. Chociaż jest jasne, że członkowie MKMAK-I nie mieli poczucia, iż święcenia kobiet burzą ich jedność, oświadczenie jednakże zbyt upraszcza sprawę. W przytaczanym już liście kard. Willebrandsa do arcybiskupa Canterbury czytamy: *Jest jasne, że pytania, kto może, a kto nie może być wyświęcany, nie można oddzielać od jego właściwego kontekstu teologii sakramentalnej i eklezjologii. Praktyka udzielania święceń wyłącznie mężczyznom musi być widziana w kontekście eklezjologicznym, w którym kapłaństwo jest integralnym i podstawowym przejawem rzeczywistości Kościoła.*

Kontekst eklezjologiczny

Ostatnio papież Jan Paweł II i arcybiskup Canterbury w ich Deklaracji Wspólnej z 2 X 1991 r. w podobny sposób zdecydowanie przedstawili kwestię święceń kapłańskich kobiet w kontekście eklezjologicznym. Mówiąc o kapłaństwie kobiet jako o przeszkodzie w pojednaniu pomiędzy anglikanami i katolikami, mówią o tych różnicach jako o odzwierciedleniu *ważnych różnic eklezjologicznych* mimo postępu w jedności w wierze w sprawie rozumienia Eucharystii i kapłaństwa służebnego. Druga Międzynarodowa Komisja Mieszana Anglikańsko-Katolicka (MKMAK-II) zaleciła pracę nad tymi różnicami bez ich minimalizowania, ale z nadzieją na ich rozwiązanie.

Jest oczywiste, że zarzuty wobec kapłaństwa kobiet w zakresie eklezjologii mają zupełnie inny charakter niż

kwestie sporne, o których wspomniałem dotychczas. Jedyne, co mogę zrobić, to wymienić te aspekty eklezjologii, które dotyczą naszego tematu.

Mówiłem już o oficjalnym stanowiku Kościoła katolickiego, który twierdzi, że nie ma kompetencji, aby autoryzować takie zmiany. Jest w tym ekumeniczna ironia. Jedną ze skarg angielskich reformatorów było to, że Rzym popierał, a co najmniej tolerował, zmiany w wierze i praktyce pierwotnego Kościoła. Dzisiejsi anglikanie nadal w różnym stopniu zachowują rezerwę wobec dogmatów maryjnych i nakazywania wiary w papieską nieomylność JAKO DOGMATÓW NIEZBĘDNYCH DLA JEDNOŚCI. Anglikanie wyrażają to często jako krytykę rzymskokatolickiego rozszerzania WIARY. Teraz sytuacja odwróciła się i Kościół rzymskokatolicki obawia się anglikańskiego rozszerzania ŚWIĘCEŃ.

Wierzę jednak, że wizyta arcybiskupa Canterbury w Rzymie otworzy nowe horyzonty tej dyskusji. Jest wysoce prawdopodobne, że to w odniesieniu do kapłaństwa kobiet papież Jan Paweł II mówił o niepodzielności wiary apostoelskiej w swojej homilii w kościele Św. Grzegorza, w obecności arcybiskupa Canterbury. Odpowiedzialność za rozpoznawanie nauczania i praktyki należy do władzy nauczycielskiej Kościoła. Powoławszy się na „*Dei Verbum*” (10) papież mówił dalej o szczególnej roli biskupów, którym został powierzony żywy urząd nauczycielski w jedności ze Stolicą Piotrową¹⁵.

Przesunięcie akcentu?

Czyż nie jest to przesunięcie akcentu z problemu braku kompetencji do usankcjonowania zmiany na spór o to, kto ma kompetencje jej zaaprobowania? Czyż nie jest to, pytam nieobowiązująco, zmiana z: „nie możemy tego zrobić”, na: „kto może to zrobić?” Jeśli

¹⁵ „*Osservatore Romano*”, 2/3 X 1989.

byłaby przywrócona powszechna jedność wszystkich chrześcijan, czy wówczas taka zmiana byłaby w kompetencji powszechnego episkopatu – w jedności wszystkich poprzez jedność z biskupem Rzymu?

Strona anglikańska stawia również w dyskusji ważne kwestie eklezjologiczne, z których przedstawiliśmy zaledwie kilka. Wielu anglikanów nie jest przekonanych co do tego, że Kościół anglikański jako całość, czy też którakolwiek z jego prowincji, powinien podjąć działania zmierzające do udzielania święceń kapłańskich czy biskupich kobietom, zanim wypowie się na ten temat cały Kościół, a przynajmniej dopóki nie zostanie uzyskany znaczniejszy konsens ekumeniczny tradycji rzymskiej, prawosławnej i protestanckiej.

Ale są też tacy, którzy twierdzą przeciwnie, że historia Kościoła wykazuje, iż wszystkie zmiany zachodziły najpierw lokalnie. Potem, poprzez długi proces „receptji“, który równie dobrze mógł zawierać kontrowersję, były one w końcu powszechnie akceptowane lub odrzucane. Temu pogładowi sprzeciwiają się ci, którzy twierdzą, że jest o wiele trudniej mówić o stopniowej „receptji“ w sprawach ŚWIĘCEŃ niż WIARY. Albo dana osoba jest kapłanem, albo nie jest! Albo Eucharystia przez nią sprawowana jest prawdziwa, albo nie jest.

Podzielone chrześcijaństwo

Musimy również wziąć pod uwagę aktualną sytuację historyczną podzielonego chrześcijaństwa. Jak dotąd nie ma organów prawnych do podejmowania decyzji ekumenicznych. Czy możemy więc osiągnąć decyzję ekumeniczną na tym etapie ekumenicznej przygody? Nawet MKMAK, która osiągnęła więcej niż większość dialogów ekumenicznych, jedynie w ogólnych słowach dotyczących przyszłości mówi o powszechnym prymacie zrównoważonym powszechną kolegalnością. Innym faktem, z którym trzeba się pogodzić, jest to, że w Koś-

ciele anglikańskim podejmowanie decyzji jest rozproszone. Częścią dziedzictwa po Reformacji, na szczęście lub nie, jest ustanowienie Kościołów narodowych, gdzie jedność i jurysdykcja pokrywają się z granicami politycznymi. W Kościele anglikańskim mamy rozbudowaną na poziomie światowym jedność sakramentalną, ale nie ma odpowiadających sobie struktur w ścisłym eklesjologicznym sensie. Lambeth-Conference, na przykład, jest ciałem jedynie doradczym. Dąży ona do struktury powszechnej, ale nie jest nią jeszcze w pełnym znaczeniu soborowości i kolegialności.

Być może najważniejszą dziedziną dyskusji eklesjologicznej jest krótkie, ale trudne pytanie: Gdzie jest Kościół? Jest to problem dla ruchu ekumenicznego podstawowy. II Sobór Watykański wypowiedział się na ten temat poprzez słynną frazę w konstytucji „*Lumen gentium*”: *istnieje w*, ale go ostatecznie nie rozwiązał. I tu powraca pytanie o *nieprzerwaną tradycję*. Jeśli anglikanie wierzą, jak muszą wierzyć, aby pozostawać anglikanami, że Kościół Boży autentycznie istnieje wśród Kościołów wspólnoty anglikańskiej; jeśli wierzą, tak jak to zawsze twierdzili, że są częścią, choć nie całością powszechnego Kościoła Chrystusowego, to żywa tradycja Kościoła już dopuściła tę zmianę. Stwierdzenie, że święcenia kapłańskie kobiet nigdy nie miały miejsca, staje się nieprawdziwe. Ten sam argument można rozwinąć dla pozostałych Kościołów, takich jak wspólnoty luterańskie, chociaż jest on oczywiście silniejszy tam, gdzie Kościół domaga się zachowania tradycyjnej trzystopniowej służby biskupa, kapłana i diakona.

Jest to tylko kilka kwestii eklesjologicznych do dyskusji, uzupełniających te, które wynikają we wszystkich rozważaniach teologii kapłaństwa.

Zakończę kolejnym cytatem z „Deklaracji wspólnej” papieża i arcybiskupa Canterbury. Mówiąc o wyświęcaniu kobiet stwierdzają oni: *Podczas gdy my sami nie widzimy sposobu pokonania tej przeszkody, jesteśmy przeświadczeni, że dzięki naszemu zaangażowaniu w tę sprawę*

nasze rozmowy istotnie pomogą pogłębić i rozszerzyć nasze rozumienie. Mamy tę ufność, ponieważ Chrystus obiecał, że Duch Święty, który jest Duchem Prawdy, pozostanie z nami na zawsze (por. J 14, 16–17)¹⁶.

tłum. Ewa Okuljar

¹⁶ Tamże.



Julian Humeński SJ

Miejsce kobiety w Kościele prawosławnym

Stosunek do kobiety w obrębie prawosławia trudno byłoby nazwać – przynajmniej z zachodniego punktu widzenia – postępowym¹. Kobieta w zasadzie nie może tam spełniać żadnych funkcji, nie ma nawet wstępu poza ikonostas. Minęło też wiele wieków, zanim pozwolono kobietom występować w chórach kościelnych. Nastąpiło to po raz pierwszy w historii Kościoła Wschodniego za panowania cesarza Aleksego I Komnena (1081–1118), ale i w tym przypadku prawdopodobnie chodziło jedynie o mniszki.

Jeżeli chodzi o udział kobiet w sferze kultu, to stanowisko Kościoła katolickiego jest w zasadzie zbieżne z pojęciami wschodnimi, ponieważ tradycja, na którą powołują się oba Kościoły, jest ta sama. Zgoła inaczej natomiast przedstawia się ta sprawa na płaszczyźnie społecznej, co w znacznej mierze wyjaśnia, dlaczego emancypacja kobiet i związane z nią roszczenia do równouprawnienia także w kulcie występują obecnie wewnątrz Kościoła katolickiego znacznie intensywniej aniżeli w Kościele prawosławnym. Większość dzisiejszych narodów prawosławnych nie przeżyła żadnego „Oświecenia” w zachodnim ujęciu oraz wprowadzonych przez nie przemian społecznych. Także ich sposób myślenia ukształtował się pod wpływem sąsiedztwa lub bezpośredniej przynaleczności do semickiego kręgu kulturowego. Niektóre pochodzące jeszcze z judaizmu przepisy dotyczące ablucji siostr są tu wciąż stosowane.

¹ Zob. „Der Christliche Osten”, XLVI/1991/6.

Właśnie na skutek zetknięcia się rozmaitych kultur powstaje wśród prawosławnych pytanie o właściwe miejsce kobiety w Kościele. Pytanie to jeszcze bardziej zaostrzają coraz częstsze spotkania ekumeniczne. Przy ciągłych konfrontacjach ze wspólnotami kościelnymi, w których kobieta-kapłan stanowi oczywisty fakt – problemu tego nie da się już uniknąć.

Toteż obradująca w 1986 r. w Chambéry pod Genewą III Ogólnoprawosławna Konferencja do Przygotowania Soboru wyłoniła ze swego grona specjalną komisję celem teologicznego opracowania uzasadnienia nieważności kapłaństwa kobiet. Dowodzi to, że konserwatywnie nastawione zwierzchnictwo Kościoła stanęło nagle wobec problemu, którego diaspora prawosławna nie była już skłonna rozwiązywać w tradycyjny sposób. Inaczej społecznie ukształtowane środowiska i coraz intensywniejsze kontakty z innymi wyznaniem wpłynęły również na prawosławnych wiernych zmieniając znacznie ich pogląd na rolę kobiety w ogóle. Także w kręgu niektórych teologów prawosławnych zaczęły się pojawiać krytyczne uwagi w tym względzie. W konsekwencji doprowadziło to do decyzji ponownego i gruntownego rozpatrzenia problemu miejsca kobiety w Kościele na forum wszystkich Kościołów prawosławnych. Spotkanie takie miało miejsce na Rodos w dniach od 30 X do 7 XI 1988 r.

Konsultacje na Rodos

Niemal wszystkie Kościoły prawosławne wysłały swoich przedstawicieli na konferencję. Zaproszono ponadto licznych doradców, traktując ich na równi z delegatami. W sumie zebrało się gremium około 60 specjalistów, wśród nich kilka kobiet. Na wstępie podniesiono zarzut, że niektóre Kościoły lokalne nie nadesłały dostatecznie reprezentatywnych delegacji. Patriarchat Moskiewski np. wysłał tylko jednego delegata. Podczas obrad często dochodziło do dyskusji, w których teolo-

dzy z diaspory przeciwstawiali tradycyjnym poglądom nowe tezy.

Końcowy dokument

Autorzy dokumentu za punkt wyjścia swoich przemyśleń wzięli naukę o Kościele. Kościół mianowicie stanowi Ciało Chrystusa – należą do niego wszyscy ludzie bez względu na rasę i płeć. Jako dzieci Boże wszyscy mają udział w proroczej godności i królewskim kapłaństwie Chrystusa i jako niepodzielna jedność obchodzą Jego święte misterium. Aż do tego miejsca nie istnieje więc żadna różnica pomiędzy poszczególnymi członkami Kościoła. Chrystus jest Głową Kościoła. On też jest jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi i najwyższym Arcykapłanem. Jedynie On jest rzeczywistym sprawcą misterium. „Sakramentalne” lub szczególniejsze kapłaństwo – dowodzi dokument – jest nacechowane wielorakimi darami Ducha Świętego, które rozdziela Chrystus. Pan przekazał te dary apostołom i ich następcom dla dobra ludu Bożego. Świadomość Kościoła od początku wykluczała udział kobiet w tym kapłaństwie, opierając się na przykładzie Pana, tradycji i praktyce apostoelskiej, zgodnie z nauką Pawła o relacjach między mężczyzną a kobietą w nowej rzeczywistości chrześcijańskiej (Ga 3,37–29).

Niedopuszczanie kobiet do szczególniejszego kapłaństwa dokument uzasadnia następująco:

— Pan nasz Jezus Chrystus nie powołał do grona swoich apostołów żadnej kobiety;

— Boża Rodzicielka nie pełniła w Kościele żadnej posługi kapłańskiej, aczkolwiek została uznana za godną być Matką Słowa Wcielonego i Syna Człowieczego;

— apostołowie opierając się na przykładzie Pana nie udzielili święceń kapłańskich żadnej kobiecie;

— konieczne jest uwzględnianie nauki Pawła o miejscu kobiety w Kościele;

— gdyby można było dopuszczać kobiety do sprawowania funkcji kapłańskich, Maryja Panna jako pierwsza powinna by tę funkcję pełnić².

Autorzy dokumentu podkreślają ponadto, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich, ponieważ w jednakiej mierze odkupił zarówno mężczyzn jak i kobiety. Jako najwyższy Kapłan występuje jednak zawsze jako mężczyzna. Zgodnie też z tradycją Chrystus Pan może być reprezentowany przy ołtarzu tylko przez mężczyznę. Oboje – kobieta i mężczyzna – mają swój początek w Bogu, zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,25). Bóg chciał mieć ludzi jako mężczyznę i kobietę, różnica ta jednak nie zawiera żadnej dominacji ani deprecjacji wobec Boga. Kobieta tak jak mężczyzna stanowi osobę ludzką. Kościół podczas wszystkich stuleci swego istnienia zachęcał kobiety, *by wspólnie z mężczyznami i zgodnie ze swoją naturą, skłonnościami i osobistym powołaniem tworzyły szeroki wachlarz posług obejmujących liturgię, katechezę, dydaktykę, zadania misyjne i społeczne*³. Czyni to również w obliczu postępującego odczłowieczania we współczesnym świecie, broniąc ludzkiej godności zarówno mężczyzny jak i kobiety. *Każdy akt – twierdzi dokument – deprecjonujący godność osoby ludzkiej, ale też każde zróżnicowanie mężczyzny i kobiety, bazujące na odmiennej płci, jest grzeszne*⁴.

Jeżeli chodzi o powyższe wypowiedzi to są one zadziwiająco i nieprzypadkowo zgodne z deklaracjami przedstawicieli Kościoła katolickiego. Nasuwa to myśl, że przynajmniej niektórzy uczestnicy konferencji na Rodos czerpali również z odpowiednich tekstów innych wyznań, wypowiedzi ich mają więc niewątpliwie wymiar ekumeniczny.

Zgoła bez ogródek sformułowano również postulat, aby Kościół przebadał na nowo poglądy poniżające kobiety, pozostające w niezgodzie z niewzruszonymi pryncypiami teologicznymi i kościelnymi.

Żądano również, aby rola kobiety w Kościele została dokładnie sprecyzowana. Nie chodziłoby tu o przeką-

zanie kobietom jakiegoś urzędu w hierarchicznej strukturze Kościoła, lecz raczej o uwypuklenie specyficznych charyzmatów Ducha Świętego, które – nade wszystko w pracy parafialnej – są jak dotąd niedostateczne inspirowane i wspierane przez kierownictwo Kościoła. Autorzy dokumentu przytaczają cały katalog takich zadań:

- chrześcijańskie wychowanie na wszystkich szczeblach od szkół podstawowych poczynając aż do studiów seminaryjnych łącznie;
- duchowe kierownictwo małżonków i rodzin z przygotowaniem do chrztu i małżeństwa;
- udział w administracji kościelnej w parafii, diecezji, Kościoła lokalnego;
- posługa charytatywna łącznie z opieką nad chorymi, ludźmi w podeszłym wieku i znajdującymi się w ciężkich warunkach materialnych;
- praca nad młodzieżą i z młodzieżą;
- uczestnictwo w rozmaitych dziełach ruchu eklezjalnego i środkach społecznego przekazu.

Wszystkie powyższe zadania należy rozumieć jako diakonię – posługę wspierającą i uzupełniającą pracę pastoralną w harmonii ze szczególniejszym urzędem kapłańskim. W związku z powyższym wskazano również na istniejący w Kościele od tysiąca lat urząd diakonis. Aczkolwiek funkcja ta (poza niektórymi żeńskimi klasztorami) już od XII w. w praktyce nie istnieje, to jednak w księgach liturgicznych Kościołów Wschodnich znajduje się formularz święcenia diakonis. Już w 19. kanonie pierwszego Soboru w Nicei (325 r.) zaznaczono wyraźnie, że diakonisa reprezentuje święty urząd, a Sobór Chalcedoński (451 r.) wskazał dobitnie na sakramentalny charakter tych święceń. Przekazywany on był w rycie konstantynopolitańskim przez włożenie

² Por. *La place de la femme dans L'Eglise orthodoxe et la question de la l'ordination de femmes*, „7 Contacts”, Paris XLI/1989/146, s. 96.

³ Tamże, 22, s. 102.

⁴ Tamże.

ra⁵. Wymagania stawiane kandydatkom były surowe. Dopuszczano je do święceń dopiero po ukończeniu 40 roku życia. Niektórzy dopatrują się w ożywieniu tego urzędu pozytywnej odpowiedzi Kościoła prawosławnego na współczesne postulaty kobiet. Jeżeli jednak miałyby dojść do przywrócenia urzędu diakonis, należałoby go wypełnić nową treścią, ponieważ funkcje diakonis, które pierwotnie podejmowały różnorodne zadania, z biegiem czasu podlegały licznym ograniczeniom. I tak np. diakonisy występowały przy chrzcie kobiet, gdyż chrztu udzielano jeszcze wówczas przez trzykrotne zanurzenie w wodzie. Gdy poniechano tej formy chrztu dorosłych, zrezygnowano również z usług diakonis.

Dokument końcowy z Rodos traktujący o miejscu kobiety w Kościele Wschodnim istotnie opowiada się za wprowadzeniem urzędu diakonis. Żąda też dopuszczenia kobiet do posług liturgicznych, jak lektora, kantora, katechety, subdiakona – funkcji, które kobiety, przynajmniej w czasach najnowszych prześladowań Kościoła, nawet bez szczególniejszych święceń już pełniły przyczyniając się w wielkiej mierze do zachowania wiary w Rosji.

Konserwatywne ośrodki prawosławne, niekoniecznie związane z monastycyzmem, wysunęły wiele zastrzeżeń odnośnie do tych nowych koncepcji. Na tym większą przeto uwagę zasługuje fakt, że występujący w Kościołach prawosławnych w diasporze ruch feministyczny nie spotkał się w dokumencie końcowym z negatywną oceną. Jego autorzy mówili o nim jako o pewnego rodzaju wyzwaniu pod adresem Kościoła przyznając, że ruch ten stanowi wyraz żywotnych problemów nurtujących współczesne społeczeństwa.

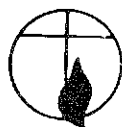
Czy odbicie w przyszłość?

Spotkanie na Rodos można oceniać rozmaicie. Tenor wszystkich wypowiedzi znamionuje niewątpliwie jesz-

cze konserwatyzm oparty na swoistym trzymaniu się tradycji. Zaznaczają się jednak i nowe, skierowane ku przyszłości przemyslenia, uważane przez niektórych prawosławnych za wprost rewolucyjne. Należy również podkreślić fakt, że poszczególne ortodoksyjne Kościoły lokalne znalazły się tu w widocznej konfrontacji z grupami z diaspory wyróżniającymi się wybitnie nowoczesnym sposobem myślenia. Wschodnia i zachodnia mentalność są nieporównywalne, nie da się ich po prostu zharmonizować. Dokument końcowy wykazał to aż nazbyt dobitnie.

Narada na Rodos nie przyniosła żadnych zdecydowanych rozstrzygnięć dotyczących miejsca kobiet w Kościele prawosławnym, otworzyła jednak drzwi do przyszłości. Nie zatrzaśnięto również drzwi przed tymi konfesjami, które już zaakceptowały kapłaństwo kobiet. Od spotkania na Rodos sprawa miejsca kobiet w Kościele stała się po prostu zarówno wewnątrz prawosławia jak i w wymiarze ekumenicznym bardziej przejrzysta i oczywista.

⁵ Por. Raccasalvo J., *Churchwomen as Ministers in Eastern Christian Antiquity*, „Diakonia”, XXI/1987/03, s. 168.



Aborcja w opinii wczesnochrześcijańskich pisarzy

Wstęp

W toczącej się w Polsce dyskusji na temat aborcji jej zwolennicy przytaczali niejednokrotnie argumenty z pism Ojców Kościoła, powołując się szczególnie na św. Augustyna. Jedyną pozycją, o ile mi wiadomo, na temat historii aborcji wydaną w Polsce jest książka J. Hurst, „Katolicka historia aborcji” (Warszawa 1991), wydana przez Polskie Stowarzyszenie Feministyczne, które wykazuje albo zupełną ignorancję faktów, albo też manipuluje nimi.

Artykuł ten próbuje zapłacić tę lukę do czasu, gdy dr ks. S. Longosz z KUL, autor pracy o aborcji w starożytności, drukowanej w czasopiśmie „Vox Patrum” (nr 8–9/1985, s. 231–273) wypełni ją drugą częścią, dotyczącą wczesnego chrześcijaństwa. Celem tego artykułu jest zestawienie najważniejszych tekstów starożytności chrześcijańskiej (II–VIII w.) zarówno na temat aborcji jak i ożywienia płodu, a więc tematu ściśle związanego z aborcją. Zestawu tego dokonano w dużej mierze na podstawie pracy E. Nardi wymienionej w przypisach. Staraliśmy się, tam gdzie tylko było można, podać fragmenty mówiące o aborcji w szerokim kontekście, pozwalającym na zorientowanie się w toku myślenia autora. Podajemy same teksty uważając, że czytelnik powinien zapoznać się z tym, co pisali Ojcowie, a nie z tym, co niektórzy uważali, że Ojcowie pisali. Krótki wstęp służy do wprowadzenia i usystematyzowania tekstów, nie zawsze jasnych. W nawiasach podajemy numery fragmentów.

Chrześcijaństwo weszło w świat, w którym aborcja stanowiła powszechną praktykę, uzasadnioną przez filozofów, uważających, jak np. stoicy, że płód jest tylko częścią ciała matki (*pars viscerum, meros tes gastros*). Aborcję dozwalał Platon (38), a Arystoteles sformułował twierdzenie o płodzie uformowanym i nieuformowanym, czym otwierał drogę do częściowej przynajmniej jej legalizacji. Wśród starożytnych ginekologów zdania były podzielone: Galen np. uważał, że płód najpierw prowadzi życie wegetatywne, a zaczyna żyć, gdy jego serce zaczyna bić. Obok powszechnej praktyki aborcji widzimy głosy jej przeciwnie: ze względu na niebezpieczeństwo matki i w obronie samego płodu jako człowieka; potępiają np. aborcję poeci Owidiusz i Juwenal (*homines in ventre necando*).

Wśród pisarzy piszących po grecku należy wyróżnić pisarzy żydowskich, którzy, jak Filon i Flawiusz (D7), wyraźnie potępiają aborcję.

Postawa pisarzy chrześcijańskich od początku była jednoznaczna: aborcja jest zbrodnią, morderstwem, takim samym zabójstwem jak zabójstwo dziecka już urodzonego. Taka postawa jest wynikiem rozumu (7) i natury (8). Sama terminologia jest tu znacząca: aborcja to fonos, teknofonos, parricidium itd. Ci, którzy jej dokonują, są mordercami, których należy unikać (2). Na matki dzieciobójczynie czekają w przyszłym świecie straszliwe katusze, a ich oskarżycielami będą ich zabite dzieci (4–6, 19, 22). Aborcja, niebezpieczna również dla życia matki, zabija w człowieku ludzkie uczucia (filantropian – 8, D12). Powody aborcji to: ukrycie cudzołóstwa (liczne teksty, np. 8, D3, D4, 16, 17n., 20, D9, itd.), obrona piękności ciała kobiety, brak (pozorny czy właściwy) środków na utrzymanie dziecka (27n.).

To potępienie jest powszechne w tekstach kaznodziejskich i prawnych zarówno chrześcijańskiego Wschodu jak i Zachodu. Ich nasilenie w pierwszych wiekach wskazuje na aktualność tematu w tym okresie, maleje natomiast w późniejszych, choć widzimy je jeszcze w VI w. dość często u Cezarego z Arles.

Jeśli można uznać potępienie aborcji w pierwszych wiekach jako naukę powszechną, to szczególnie od IV w. rodzi się w kręgach intelektualistów pytanie, od którego momentu następuje ożywienie, ućwieszczenie płodu. I znowu najstarsze teksty chrześcijańskie na ten temat są jednoznaczne (Tertulian – 12n.; choć wspomina on również o *uformowanym ciełe* – 14; Klemens Aleksandryjski – 9, Laktancjusz – D6) – w chwili zapłodnienia płód-człowiek staje się przedmiotem opieki specjalnego anioła (5, por. 19). Od IV w. zaczynają się natomiast pojawiać wątpliwości, które wynikają z dwóch powodów.

Pierwszym z nich jest stan ówczesnej ginekologii, wedle której płód początkowo wiecie życie wegetatywne i dopiero w pewnym momencie otrzymuje formę człowieka. Ta prymitywna ginekologia znajdowała swoje oparcie we wspomnianej teorii Arystotelesa.

Drugim powodem była interpretacja tekstu Księgi Wyjścia 21, 22n. dokonana przez Septuagintę. Oto zestawienie obydwu tekstów: przekładu z hebrajskiego i Septuaginty. Tekst hebrajski: *Gdyby mężczyźni bijąc się uderzyli kobietę brzemienną powodując poronienie, ale bez jakiegokolwiek szkody, to [winny] zostanie ukarany grzywną, jaką (na nich) nałoży mąż tej kobiety, i wypłaci ją za pośrednictwem sędziów polubownych. Jeżeli zaś ona poniesie jakąś szkodę, wówczas on odda życie*

za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę, oparzenie za oparzenie, rana za ranę, siniec za siniec. Tekst Septuaginty: *Jeśli bije się dwóch mężczyzn i uderzą kobietę ciężarną i ona poroni dziecko nieuformowane [to paidion me exeikonismenon], zapłaci karę, jaką postanowi mąż kobiety, da wedle osądu. Jeżeli jednak był uformowany [exeikonismenon], da życie za życie...* itd. Jest to, jak widzimy, nie przekład, ale interpretacja tekstu, zawierająca ponadto sprzeczność: jeśli bowiem coś jest „to paidion” – „chłopcem” (i to z rodzajnikiem!), nie może być nieuformowane.

Jeśli weźmiemy pod uwagę ogromny autorytet Septuaginty u Ojców, rozumiemy, jak wielki wpływ wywarł ten tekst na ich poglądy. Z wahaniem przyjmie go św. Augustyn w swych spekulacjach na temat zmartwychwstania płodów (31 n.) i egzegezy Księgi Wyjścia (35 – mówi o bezkształtnym ożywieniu). Bez wahania przyjmują go natomiast Ambrozjaster (23), Cyryl Aleksandryjski (36) i jego zacięty przeciwnik Teodoret z Cyru (37), Gennadiusz (39), Kasjodor (44), który mówi już wyraźnie o 40 dniach formowania. Kryterium tego, że to jest już człowiek, jest jego kształt (23,D8,36), poruszanie się płodu (32,44), używanie zmysłów (35). Zwróćmy uwagę na fakt, że św. Augustyn i wymienieni pisarze wygłaszają ten pogląd w swych traktatach naukowych. Św. Augustyn natomiast ostro potępia spędzanie płodu w innych pismach (30) i zwalcza pogląd, że dziecko jest częścią wnętrza matki (33n.). Natomiast św. Bazyli w swym liście do Amfilocha, stanowiącym podstawy dla prawodawstwa wschodniego, zaznacza wyraźnie, że do niego nie należy dyskusja, czy płód jest uformowany, czy nie, i wyraźnie potępia aborcję (25), gdyż, jak mówi Tertulian, jest tu przyszły człowiek (11).

Aborcję wielokrotnie potępiano w prawie wschodnim i zachodnim (17n.,21,24,45–47,D13); najpierw nakładano za nią bardzo surowe kary (17n.), od czasów synodu w Ancyrze (314 r.) to potępienie jest łagodzone (20). Św. Cezary z Arles, który dobrze znał pisma św. Augustyna, ostro występuje przeciw aborcji (41n.,D11,D12). Jedyne tekstem znanym mi w pismach Ojców, który dopuszcza zabicie płodu, jest tekst Tertuliana (12), gdy mówi on o niebezpieczeństwie życia matki, nazywając jednak ten fakt morderstwem (parricidium); wchodzi tu jednak inna zasada moralna.

Nie można też twierdzić, że potępienie aborcji jest tylko częścią potępienia grzechu nieczystości. Wprawdzie często jest ona potępiana równocześnie z cudzołóstwem, ale też często aborcja miała miejsce w celu ukrycia cudzołóstwa. Natomiast jest ona wyraźnie od niego odróżniana i nazywana, jak widzieliśmy, zabójstwem.

Ten artykuł nie jest na pewno ostatnim słowem nauki i stanowi raczej zaproszenie do przebadania tego tematu ze strony prawa starożytnego, historii ginekologii, teologii, filozofii, itd. Dziwić tylko może, że literatura, i nie tylko nasza, na ten temat jest tak uboga. Jedno jednak pozostaje pewne: aborcja była, podobnie jak dziś, potępiana przez Kościół i przez chrześcijan.

Teksty*

1. DIDACHE (I/II w.): Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie uwodź młodych chłopców, nie uprawiaj rozpusty, nie kradnij, nie zajmuj się magią ani czarami, nie zabijaj dzieci przez poronienie ani nie przyprawiaj ich o śmierć już po urodzeniu, nie pożądam własności swego bliźniego.

2. TAMŻE: A oto droga śmierci: (...) kochają marność, gonią za zyskiem, nie mają litości dla ubogich, obojętnie przechodzą koło udręczonych, nie znają swego Stwórcy. Mordercy dzieci niszczą przez poronienie to, co Bóg powołał do życia.

3. LIST BARNABY (III w.): Nie zastanawiaj się z niepokojem, czy stanie się tak, czy nie stanie. „Nie bierz imienia Pana nadaremno” (Pwt 5,11). Kochaj bliźniego swego ponad własne życie. Nie zabijaj dziecka powodując poronienie, nie przyprawiaj o śmierć nowo narodzonego (...) Droga zaś Czarnego jest natomiast kręta i pełna przekleństwa. Jest to bowiem droga śmierci i wiecznej kary. Spotykamy na niej wszystko, co gubi dusze (...) Daleko od nich wszelka łagodność i cierpliwość, „kochają marność, gonią za odpłatą” (Ps 4,3; Iz 1,23), bez litości dla biedaka, bez współczucia dla cierpiącego, łatwo

* Numerowi tekstu odpowiada numer przypisu. Zastosowane skróty: ALP – ks. Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975; CCL – *Corpus Christianorum*, series Latina, Turnhout 1954 –; Nardi – E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971; POK – *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924 –; PSP – *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1968 –; SCh – *Sources Chrétiennes*, Paris 1941 –; WST – *Warszawskie Studia Teologiczne*, 1983 –.

¹ *Didache* 2,2, SCh 248, 1978, 148, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, 40; PSP 45, 1990, 57. Nardi 325–329. *Dwie drogi*, z których zaczerpnięto te dwa fragmenty oraz nr 3, pochodzą z utworu żydowskiego, stosowanego jako podręcznik moralności dla prozelitów; po przeróbce chrześcijańskiej stały się częścią *Didache* i *Listu Barnaby*.

² *Didache* 5,2, SCh 248, 166, tł. tamże 44n. i 60.

³ *List Barnaby* 19,5 i 20,1n., SCh 172, 1971, 200–202, 210–214; tł. A. Świderkówna, PSP 45, 1978, 132n. Nardi 345n. Por. uwagi do nr. 1.

mówią źle o innych, nie uznają swego Stwórcy, mordercy dzieci, niszczący przez poronienie stworzenie Boże.

4. APOKALIPSA PIOTRA (II w.), tekst grecki: Obok tego miejsca ujrzałem inne ciasne miejsce, do którego spływały odchody i smród ukaranych i tworzyły tam jakby jezioro. Siedziały w nim kobiety zanurzone w odchodach aż po szyję, a naprzeciw nich dzieci poronione siedziały i płakały, a z ich oczu wychodziły płomienie i uderzały w oczy kobiet; to były kobiety, które zrodziły dzieci bez ślubu i dokonały poronienia.

5. TAMŻE: Znowu Piotr mówi w Apokalipsie: Dzieci poronione są jednak przeznaczone lepszemu losowi; są oddawane aniołowi opiekuńczemu, aby stać się uczestnikami wiedzy, osiągną lepszy los, znosząc to, co zniosłyby w ciebie.

6. KSIĘGI SYBILLIŃSKIE (II w., III?; parafraza Apokalipsy Piotra): Później znów wszyscy przejdą przez rzekę płomienia, / przez ogień nie gasnący. Wszyscy sprawiedliwi / przeprawiają się bezpiecznie, natomiast bezbożni / zginą na wieki (...) / ci, którzy pas dziewiczy skrycie rozwiązują; / niewiasty, które w łonie płód poczęty niszczą; / mężowie, którzy własnych porzucają synów (...)

7. ATENAGORAS Z ATEN (ok. 177): Czyż moglibyśmy zabić człowieka, my, którzy twierdzimy, że kobiety zażywające środków powodujących poronienie dopuszczają się zbrodni i że zdadzą przed Bogiem sprawę z poronienia? Nie ma przecież sensu w tym, żeby równocześnie wierzyć, iż płód w łonie matki jest istotą żywą i że dlatego Bóg się o niego troszczy, i zabijać dziecko, które już przyszło na świat; nie ma sensu w tym, żeby nie porzucać nowo narodzonego dziecka – bo ci, co porzucają dzieci, są dzieciobójcami – a zabijać dzieci już odchowane. My we wszystkich sprawach jesteśmy równie konsekwentni: jesteśmy sługami a nie panami rozumu.

8. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI (+ok. 212): Całe nasze życie powinno rozwijać się wedle natury, wtedy gdy my zapanujemy od początku nad naszymi namietnościami, a ród ludzki zrodzony z Bożej Opatrzności, nie będziemy zabijali podstępными sztuczkami. Oni zaś, aby ukryć swe cudzołóstwo, używają środków na poronienie, które prowadzą do całkowitego upadku i sprawiają, że wraz z zabiciem embriona zabijamy również w nas uczucie ludzkie [filanthropian].

9. TENŻE: Pewien starzec twierdził, że embrion jest istotą żywą (zon) w łonie. Dusza zaś wchodzi do macicy, gdy ona, w następstwie oczyszczenia miesięcznego, jest gotowa do poczęcia. Wtedy zostaje wprowadzona przez pewnego anioła, któremu powierzono narodzenie i który zna chwilę poczęcia. On doprowadza kobietę do współży-

cia i po wprowadzeniu nasienia upodabnia do siebie w pewien sposób obecnego w nasieniu ducha i tak współpracuje przy formowaniu. Powiedział zaś, że to jest przykład dla wszystkich.

10. TENŻE: Trzeba by zacząć od tego, by się w ogóle nie żenić, jeśli się nie ma zamiaru urodzić dzieci, niż stać się, przez nieumiarkowanie w poządliwości, mordercą dzieci. Jeszcze jedno: dobre prawo zabraniało tego samego dnia składać w ofierze dziecko i matkę. Dlatego Rzymianie, jeśli kobieta ciężarna miała zostać skazana na śmierć, nie pozwalali wykonać wyroku, zanim porodziła. W każdym więc razie w słowach oczywistych prawo zakazuje zabijać jakąkolwiek istotę rodzaju żeńskiego, nim porodzi, ograniczając w ten sposób skłonności tych, którzy są gotowi szkodzić człowiekowi.

11. TERTULIAN (+ok. 220): Nam zaś, ponieważ zabójstwo raz na zawsze wykluczamy, nawet płodu w łonie matki, kiedy jeszcze krew formuje człowieka, nie wolno zniszczyć. Powstrzymać poród, to tylko przyspieszenie zabójstwa, i nie ma różnicy, czy ktoś już urodzone życie wydziera, czy też dopiero rodzące niszczy. Człowiekiem jest i ten, który ma być człowiekiem: przecież także każdy owoc jest już w nasieniu.

12. TENŻE: Wyznawcom prawdy nie zależy na rodzaju przeciwników, zwłaszcza tak zuchwałych jak ci, co twierdzą, że dusza nie zostaje poczęta w łonie matki i nie kształtuje się tam wraz z organizmem cielesnym ani nie bywa wraz z nim zrodzona, lecz dopiero po wydaniu płodu na świat zostaje wprowadzona z zewnątrz w nie żyjące jeszcze dziecko (...) Tak stawiają sprawę stoicy wraz z Enesydemosem [i w. przed Chr.], a niekiedy również sam Platon, gdy głosi, że właś-

⁴ *Apokalipsa Piotra* gr. 26, por. tekst etiopski 8, wyd. E. Klostermann, *Apocrypha I*, Berlin 1908, 10n., tł. M. Starowieyski, WST 2 (1984), 59. Nardi 347–349. Por. tekst następny i 23.

⁵ Cyt. przez Klemensa Aleksandryjskiego, *Eclogae propheticae* 48, Firenze 1985, 81; wyd. E. Klostermann, dz. cyt. 12, tł. tamże 59n.

⁶ *Księgi sybillińskie* II, w. 253–255, 280–282, wyd., A. Kurfess, Berlin 1952, 62; tł. A. Świderkówna, WST 2(1984) 76. Nardi 352–354.

⁷ *Prośba za chrześcijanami* 35, wyd. W.R. Schoedel, Oxford 1972, 84; tł. S. Kalinowski, Warszawa 1985, 78. Nardi 363–365.

⁸ *Paedagogus* 2,10,96, Sch 108, 1965, 184. Nardi 398–405.

⁹ *Eclogae propheticae* 51,1, Firenze 1985, 82. Por. tekst nr 9; o aniele opiekunie por. tekst nr 5 i 23.

¹⁰ *Stromateis* 2,93,1, Sch 38, 1954, 105. Por. tekst nr 9.

¹¹ *Apologetyk* 9,8, CCL 1, 1954, 193, tł. J. Sajdak, POK 20, 1947, 42. Nardi 390–392.

¹² *O duszy* 25,1–4, CCL 2, 1954, 819n., tł. M. Michalski, ALP 1, 1975, 239n. Nardi 408–411.

nie z tym pierwszym oddechem dziecka zostaje w jego organizm wprowadzona z zewnątrz, spoza macicznego łona dusza, która wraz z ostatnim oddechem uchodzi z człowieka (...) Powiedzcie matki, wy, które chodzicie w ciąży i rodzice – bo ani kobiety niepłodne, ani mężczyźni nie mają tu głosu – powiedzcie, co wam naprawdę mówi wasza własna natura, gdyż tylko waszym doznaniom można wierzyć: Czy nie zauważacie już w swym płodzie oznak życia, różnego od waszego własnego? Czy nie odczuwacie pod jego wpływem wstrząsu w waszych wnętrznościach, drżenia bioder, pulsowania całego brzucha, zmiany strony ciąży? Czy nie cieszą was tego rodzaju poruszenia i nie upewniają, że wasze dziecko żyje? Czy natomiast nie ogarnia was lęk, gdy zauważacie, że przestaje się ono w was poruszać? Czy jeśli drga ono w was za każdym nowym dźwiękiem, nie uważacie tego za dowód, że ono słyszy? Czy wasz organizm nie domaga się dla niego specjalnie pewnych pokarmów, a przed innymi broni? Czy nie dzielicie z nim stanów chorobowych do tego stopnia, że każdy uraz, jakiego doznajecie, odbija się od razu również wewnątrz was na odpowiednich członkach waszego dziecka? Skoro błądność lub rumieniec zależy od krwi, zatem gdzie jest krew, tam musi być i dusza; skoro zdrowie polega na przybywaniu energii vitalnej, zatem gdzie jest zdrowie, tam musi być i dusza; skoro głód lub brak apetytu, wzrasta lub zmniejsza się, strach, ruch są objawami funkcji duszy, zatem niewątpliwie to, co owe funkcje wykonuje, żyje, bowiem kto je przestaje wykonywać, przestaje żyć. Wreszcie zdarza się, że niekiedy przychodzą na świat dzieci martwe; czy byłoby to do pomyślenia, gdyby nie rodziły się dzieci żywe? Bo co znaczy zmarłe, jak nie to, że przedtem żyły? Powiem więcej: niekiedy nawet sami zabijamy dziecko w łonie matki, rzecz niewątpliwie okrutna, ale konieczna, gdy poprzednie położenie płodu uniemożliwia poród; jeśliby wówczas nie pozbawiono dziecka życia, stałoby się ono zabójcą swojej rodzicielki.

13. TENŻE: W jaki sposób następuje poczęcie istoty żywej? Czy równocześnie powstaje substancja jej ciała i substancja jej duszy, czy też jedna wcześniej, a druga później? Według nas obie substancje powstają równocześnie, poczęte, utworzone i ukształtowane tak samo jak później obie równocześnie bywają wydawane na świat: nie ma żadnej kolejności w czasie ich poczęcia (...) Życie każdej istoty zwykliśmy liczyć od momentu jej poczęcia, ponieważ od tego momentu przyznajemy jej duszę; odtąd bowiem istnieje dusza, odtąd i życie. Rozłączenie powodujące śmierć następuje tak samo jak połączenie dające życie. Jeślibyśmy natomiast poczęcie ciała uważali za wcześniejsze od poczęcia duszy, to wedle tej samej kolejności musielibyśmy

odróżnić i czas ich zapłodnienia. Ale w takim razie, kiedy właściwie następuje zapłodnienie ciała, a kiedy zapłodnienie duszy? Nie dość na tym: odróżniając czas zapłodnienia, musielibyśmy także przyjąć dwie różne materię zapłodniające. Bez wątpienia, przyjmujemy i my dwa rodzaje nasienia: cielesne i duchowe, ale zarazem podkreślamy, że są one od siebie nieoddzielne, wskutek czego współistnieją zawsze razem w tym samym czasie.

14. TENŹE: Płód w łonie jest człowiekiem od tej chwili, od której jego forma stała się kompletna. Bowiem prawo Mojżesza karze prawem zemsty winnego spędzenia płodu, gdy on otrzymał już stan życia i śmierci i został wpisany do księgi losu, choć jeszcze żyje w łonie matki i ma z nią wspólny los [aluzja do Wj 21,22n, LXX].

15. MINCJUSZ FELIKS (II/III w.): Widzę bowiem, że wy nowo narodzone dzieci już to dzikim zwierzętom i ptakom wyrzucacie, już to dusicie i w marny sposób życia pozbawiacie. Są nawet takie kobiety, które pijąc medykamentu już w łonie płód przyszłego życia niszczą dopuszczając się dzieciobójstwa [parricidium], zanim urodziły.

16. HIPOLIT RZYMSKI (III w.): Stąd zaczęły pobożne niewiasty używać środków przeciw poczęciu i sznurować się, aby zniszczyć to, co zostało już poczęte, aby nie mieć dziecka zrodzonego z niewolnika albo z człowieka zwyczajnego, ze względu na swój znakomity ród lub wielki majątek. Patrzcie więc, do jaką bezbożność osiągnął ten niegodziwiec cudzołóstwo i morderstwo [fonon] w jednym pokazując.

17. SYNOD W ELWIRZE (ok. 300 r.): O zamężnych, które zabiły dzieci poczęte w cudzołóstwie. Uchwala się, aby nawet przy śmierci nie udzielić komunii kobiecie, która pod nieobecność swego męża, w wyniku cudzołóstwa poczęła, a następnie zabiła dziecko; popełniła bowiem podwójną zbrodnię.

18. TAMŹE: O katechumencie cudzołożnicy, która zabiłaby dziecko. Uchwala się, aby dopiero przy śmierci ochrzcić katechumenkę, która

¹³ Tamże 27,1, tamże 822n., tl. tamże 241. Nardi tamże.

¹⁴ Tamże 37,2, CCL 2,1954, 839n. Nardi 408–411.

¹⁵ Oktawiusz 30,2, CSEL 2,1867, 43, tl. J. Sajdak, POK 2,64,1925,64. Nardi 393–395.

¹⁶ *Elenchos* 9.11.25, wyd. W. Markovich, Berlin 1986, 386. Nardi 459–461. Fragment gwałtownego ataku przeciw papieżowi Kalikstowi, który starał się uporządkować chrześcijańskie prawodawstwo małżeńskie.

¹⁷ Kan. 63, ed. J. Vives, *Concilis visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona–Madrid 1962,13, tl. ks. M. Rola, WST 3(1985–1990) 202. Nardi 489–491. Obydwa kanony są symetryczne: jeden mówi o ochrzczonej, drugi o katechumencie; ponieważ w drugim użyto terminu „praefocaverit”, niemalże technicznego dla zabijania płodu, należy sądzić, że kan. 63 też tego dotyczy.

¹⁸ Kan 68. tamże.

w wyniku cudzołóstwa poczęła dziecko i potem je udusiła [praefocaverit].

19. APOKALIPSA PAWŁA (III/IV w.): I ujrzałem kobiety w białych szatach, ślepe, stojące na ostrzach ognistych, a anioł bił je bez litości, mówiąc: „Patrzcie teraz, gdzie jesteście: znaliście Pisma, ale ich nie słuchaliście“. I rzekł do mnie anioł: „Oto są te, które dokonały poronienia i zabiły swoje dzieci“. Przyszły więc dzieci wołając: „Pomścij nas na naszych matkach!“ One zostały oddane aniołowi, który zaprowadził je na obszerne miejsce, matki zaś w wieczny ogień.

20. SYNOD W ANCYRZE (314): O tych, które począwszy w cudzołóstwie zabijają dzieci środkami trującymi. Kobiety, które oddają się rozpucie i zabijają narodzone, i starają się zabić będące w łonie, ekskomunikowano w dawnym prawie aż do śmierci; my to prawo łagodzimy i nakazujemy dziesięcioletnią pokutę wedle jej różnych stopni.

21. KANONY ŚWIĘTYCH APOSTOŁÓW (IV w.): Nie zabijesz dziecka przez spędzenie płodu ani urodzonego nie zabijesz.

22. ŚW. EFREM (+373): Cudzołożnicy, która zniszczyła płód swojego łona tak, że nie ujrzał światła dziennego, jej dziecko każdoni widok nowego świata. Ona mu nie dała życia i światła tego świata, ono jej zabierze życie i światło drugiego świata. Ponieważ ona zabiła je w swoim łonie, aby on został pogrzebany w ciemnościach ziemi, on ją też zabije, aby musiała tułać się w najdalszych ciemnościach zewnętrznych. Taka jest zapłata dla cudzołożników i cudzołożnic, którzy odbierają życie swoim dzieciom. Oni będą ukarani śmiercią przez sędziego i wrzuceni w otchłań nieszczęścia pełną zgnitego błota.

23. AMBROJASTER (ok. 374): „Jeśli by ktoś uderzył kobietę mającą [dziecko] w łonie, a ona poroniła, to jeśli ono było uformowane, daje życie za życie, jeśli natomiast było nieuformowane, zostaje ukarany karą pieniężną, aby udowodnić, że nie ma duszy przed formą“ [Wj 21,22n., LXX]. Jeśli jest więc ona dana ciału już uformowanemu, nie rodzi się ona w chwili poczęcia ciała, przenoszona przez nasienie. Jeśli bowiem [przychodzi] z nasieniem i dusza powstaje z duszy, to liczne dusze giną codziennie, bo nasienie w pewnych wypływach nie służy narodzeniu. Lecz jeśli spojrzymy na to, co poprzednio powiedzieliśmy, to zobaczymy, za czym my powinniśmy podążać. Przyjrzyjmy się stworzeniu Adama: w Adamie bowiem dano przykład, aby przez niego zrozumieć, że dopiero uformowane ciało otrzymuje duszę. Mógł bowiem zmieszać duszę z błotem ziemi i w ten sposób utworzyć ciało. Ale temu brakowało sensu: najpierw bowiem należało zbudować dom, a następnie wprowadzić mieszkańca. Dusza zaś

z pewnością, ponieważ jest duchem, nie może mieszkać w miejscu suchym, i dlatego twierdzi się, że mieszka w krwi. Jeśli więc kształty ciała nie zostały jeszcze zarysowane, gdzie byłaby wtedy dusza?

24. KONSTYTUCJE APOSTOLSKIE (ok. 380): Nie zabijesz syna swego przez spędzenie płodu i nie zabijesz dziecka narodzonego: wszystko bowiem, co uformowane, bierze duszę od Boga, a gdy zostanie zabite, domaga się zemsty jako niesprawiedliwie zabite.

25. BAZYLI WIELKI (+379), kanon 2: „O kobiecie, która starała się zniszczyć dziecko w łonie”: Kobieta, która rozmyślnie niszczy płód, podlega takiej karze, jak za zabójstwo. Nic do nas należy wnikiwe dochodzenie, czy płód był już ukształtowany, czy jeszcze bezkształtny. W tym przypadku bowiem sprawiedliwości domaga się nie tylko mająca się urodzić istota, ale na wymiar sprawiedliwości zasłużył i ten, kto knuł przeciw niej zło, jako że, jak to bywa, kobiety umierają przy podobnych zabiegach. Do tego dochodzi zniszczenie płodu, a to już drugie zabójstwo, przynajmniej w intencji tych, którzy uważają się na taki czyn. Nic należy jednak pokuty tych kobiet przeciągać aż do ich śmierci, ale winny one otrzymać wymierzoną im pokutę na lat dziesięć, a poprawę ich powinno określać się nie czasem, ale sposobem, w jaki przejawiają skruchę.

26. TENŻE, kanon 8: Jaki grzech jest dobrowolny a jaki niedobrowolny: Kobiety, które dostarczają środków wywołujących poronienie, są zabójczyniami, podobnie jak te, które trucicielskie środki przyjmują i zabijają płód.

27. AMBROŻY (+397): Bogate, aby nie dzielić majątku pomiędzy wielu, niszczą płód we własnym łonie, zabijają je szkodliwymi pły-

¹⁹ *Visio Pauli* 40, wyd. K.V. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1886 (Hildesheim 1966), 60n. Nardi 527n.

²⁰ Kan. 21, ed. P.P. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata 1962, 71. Nardi 496–501.

²¹ Ed. A. Harnack, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, Leipzig 1884, 227. Nardi 502.

²² *Rede über die Gottesfurcht und des jüngsten Tages*, w: *Des hl. Ephräm des Syrsers ausgewählte Schriften*, Bibliothek der Kirchenväter 37, 1919, 75n. Nardi 508n.

²³ *Questiones Veteris et Novi Testamenti* CXXVII, 23, Pl 35, 2229. Nardi 510.

²⁴ *Constitutiones Apostolorum* 7,3,2, wyd. F.X. Funk, Paderbornae 1905, 392. Nardi 526n. „Co uformowane” (gr. *exceikonismenon*) nawiązanie do Wj 21,22, por. na ten temat u Bazylego, teksty nr 31, 45.

²⁵ Kan. 2, wyd. J.P. Joannou, *Les canons des Pères Grecques*, Grottaferrata 1963, 99; tł. Św. Bazyli, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, 187. Nardi 512–522 (tamże komentarze wschodnie).

²⁶ Kanon 8 (koniec), tamże 107, tamże 191. Nardi 512–522.

²⁷ *Heksameron* (387) 5,18,58, wyd. PL 13,231, tł. W. Szoldrski, PSP 4, 1969, 172. Nardi 531n.

nami w swych wnętrznościach. Gubią życie przed jego wydaniem. Któż, jeśli nie człowiek, nauczył się wyrzekania się dzieci? Kto wymyślił takie okrutne ojcowskie prawa?

28. ZENON z WERONY (IV w.): Pogrzebany przez nowe szaleństwo nienawiści, nim się narodził, już nie w łonie, ale w grobie, płód nieznan, który nie mógł zaznać ani prawowitego życia, ani śmierci. Słusznie przeto mówi Apostoł: „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość“ (1 Tm 6,10).

29. HIERONIM (+419): Inne [wdowy] starają się o bezpłodność i na nie urodzonym jeszcze człowieku popełniają mord [homicidium]. Niektóre, gdy poczują, że poczęły w występku, obmyślają trucizny na spędzenie płodu i często też same przy tym umierają, i tak popełniwszy trzy zbrodnie: samobójstwo, cudzołóstwo i zabójstwo [parricidae] nie narodzonego dziecka, wędrują do piekła.

30. AUGUSTYN (+430): Niekiedy taki stopień osiąga owo okrucieństwo pełne żądz lub inaczej, okrutna żądza, że nawet wykonuje trucizny na bezpłodność, a jeśli one nie skutkują, zabija w jakiś sposób we wnętrznościach poczęty płód wybierając dla swych dzieci raczej zabójstwo niż życie; a gdy już żył w łonie, zabójstwo przed narodzeniem.

31. TENŻE: Czy zmartwychwstaną poronione płody, które żyły już w łonie matki i tam zmarły? Nie śmiem dać na to pytanie ani twierdzącej, ani przeczącej odpowiedzi, choć nie widzę, z jakiej przyczyny nie miałyby uczestniczyć w zmartwychwstaniu, jeśli nie wyłącza się ich z liczby umarłych.

32. TENŻE: Jednak, że zmartwychwstaną ciała wszystkich ludzi, którzy narodzili się i narodzą oraz umarli i umrą, w to chrześcijanin bezwarunkowo nie powinien wątpić. Powstaje najpierw pytanie co do płodów poronionych, jakie wprawdzie narodziły się w żywotach matek, lecz jeszcze nie tak, by mogły się odrodzić. Jeśli bowiem powiemy, że zmartwychwstaną, tedy co do tych, które się ukształtowały, można bądź co bądź przyzwolić na to, co mówimy. Ale co do nieukształtowanych płodów, któż by nie był skłonny sądzić, że zginą jak nasiona, których poczęcie nie zostało dokonane? I któż będzie śmiał zaprzeczyć, choćby nie śmiał twierdzić, że zmartwychwstanie dokona, by zostało dopełnione to, czego brakowało ich kształtom? W ten sposób może być w nich zupełna doskonałość, jaka z czasem miała nastać, a nie będzie błędów, które dołączyły się w czasie. Stanie się to w tym celu, aby natura nie była pozbawiona tego, co stosownego i odpowiedniego miały jej przynieść dni życia, ani nie była zszpecona tym, co przeciwnego i sprzecznego dni przyniosły, więc żby

tak stało się zupełne, co jeszcze nie było całością, jak odnowi się to, co było skażone błędami. W związku z tym mogą wśród wielkich uczonych odbywać się bardzo drobiazgowo spory i rozprawy, które czy człowiek może rozwiązać, nie wiem – mianowicie, kiedy zaczyna człowiek żyć w żywocie, czy jest jakie życie ukryte, nie objawiające się jeszcze w poruszeniach żyjącego. Albowiem zuchwałością zbytnią wydaje się przeczyć, że żyły płody, które dlatego częściami bywają wycinane i wyjmowane z żywotów położnic, by płody te umarły, a w nich pozostawione nie stały się przyczyną śmierci matek. Dlaczego zaś umarły, gdziekolwiek by śmierć zastać go mogła, nie miałyby należeć do tych, którzy zmartwychwstaną, na to odpowiedzi znaleźć nie mogę.

33. TENŻE: Tajemnicą jakąś zrodzony jesteś w łonie matki. Człowiek nie tylko bowiem rodzi się z łona matki, ale i w łonie matki. Najpierw rodzi się w łonie, aby mógł zrodzić się z łona. Dlatego powiedziano do Maryi, że co zrodzone w Niej jest z Ducha Świętego (Łk 1,35). Jeszcze z Niej nie został zrodzony, a już w Niej był zrodzony.

34. TENŻE: Bo gdyby poczęte dziecko tak należało do ciała matki, że można by je uważać za część ciała matki, to nie ochrzczono by dziecka, którego matka została ochrzczona na wypadek zagrożenia śmierci. A przecież obecnie nikt nie uważa chrztu dziecka za powtórny chrzest. Dziecko żyjąc w łonie matki, nie było częścią jej ciała.

35. TENŻE: „Gdyby mężczyźni klócili się, i w bóje uderzyli kobietę brzemienną, a ta poroniłaby dziecko nieukształtowane, uiści grzywnę w zależności od tego, jak wskaże mąż poszkodowany, i zaspokoja żądania“ (Wj 21,22–25). A to, że nie podciągnął nieukształtowanego płodu pod zabójstwo, to oczywiście ponieważ nie uważa za człowieka czegoś takiego noszonego w łonie. W tym miejscu zwykło się podno-

²⁸ *Tractatus* 1,5, CCl. 22,1971, 38. Nardi 509.

²⁹ *List* 22,13 (z 384), wyd. J. Labourt, I, Paris 1949, 123. Nardi 529n.

³⁰ *De nuptiis et concupiscentia* (419/420) 1,15, PL 44,324n. Nardi 549.

³¹ *De civitate Dei* 22,13, CCL 48,833, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, 2, 582.

³² *Podręcznik dla Wawrzyńca* [Enchiridion] 23, 84–86; PL 40,272; tł. W. Budzik, św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 142n. Nardi 557–559.

³³ *Wyjaśnienia Psalmów* 57,6, CCL 39, 713. Nardi 550n.

³⁴ *Przeciwko Julianowi* 6,14,43, PL 44, 847, tł. W. Eborowicz, PSP 19,2, 1977, 121. Podkreślono tu różność matki i dziecka przeciwko tym, którzy sądzili, że dziecko stanowi tylko część matki; podobnie kanon 23 synodu w Neocezarei (314–319) (Nardi 501). Nardi 551.

³⁵ *Zagadnienia Heptateuchu* (421), 2,80, CCL 33,1958, 110n., tł. J. Sulowski, PSP 46,1990, 125n. Nardi 554–556.

sić zagadnienie duszy, czy coś takiego, co nie zostało ukształtowane, może być uważane za coś ożywionego, i dlatego nie jest to zabójstwo, gdyż nie podobna tego uznać za coś, czemu odebrano duszę, skoro jeszcze duszy nie posiadało. W dalszym ciągu powiada: „Jeśli natomiast było ukształtowane, odda życie“. (...) Więc ów nieukształtowany płód jednak już był, lecz jeszcze w pewien sposób bezkształtnie ożywiony, albowiem wielkie zagadnienie odnośnie do duszy nie powinno być rozstrzygane kierując się uporem pochodzącym z trzymania się zdania nierozważnego, dlatego prawo nie osądziło tego jako zabójstwa, ponieważ jeszcze nie można powiedzieć, że jest to istota ożywiona przez duszę znajdującym się w ciele pozbawionym czucia; o ile jest ona taka w ciele nieukształtowanym, a zatem jeszcze nie posiadającym zmysłów.

36. CYRYL ALEKSANDRYJSKI (+444): Mówi się więc, że w łonie embrion jest zaledwie widzialny jako człowiek, a dochodzi do podobieństwa naszego ciała wtedy, gdy wypełni się dla niego liczba 40 dni.

37. TEODORET Z CYRU (+466): Mówią, że gdy ciało w łonie jest uformowane w sposób doskonały, wtedy embrion otrzymuje duszę. Bowiem Stwórca najpierw uformował ciało, a potem wlał duszę. Zarządza więc Prawodawca, że kobieta w ciąży, gdy poroni po uderzeniu, to jeśli dziecko wyjdzie z ciała mające już formę, to znaczy ukształtowane, to ten czyn nazywa się zabójstwem i ten, kto tego dokonał, poniesie równą karę: jeśli natomiast wyjdzie nieukształtowane, nie należy uważać za zabójstwo, bo zostało wyrzucone jeszcze nie otrzymawszy duszy, ale sprawca niech zapłaci karę (por. Wj 21,22n., LXX).

38. TENŻE: Powiada tam Platon tak: „A kiedy kobiety i mężczyźni wyjdą już z lat rozplodu, wówczas pozwolimy im obcować, z kim zechcą, zalecając tylko, aby baczyl, aby żaden owoc takiego stosunku nie ujrzał światła dziennego; gdyby jednak kto przekroczył prawo, to należy porzucić dziecko tak, żeby nie było pożywienia dla niego“. Jakież Echetos i Falaris [przykłady okrucieństwa u starożytnych] ustanowił prawo tego rodzaju? Kto ośmielił się kiedykolwiek na popełnienie takiej zbrodni w majestacie prawa? Nakazując, żeby płód nie ujrzał światła dziennego, Platon polecił przeciw zabijając zarodki za pomocą trucizny powodującej poronienie; natomiast dzieci, które przeżyły mimo trucizny i urodziły się, kazał porzucać, tak aby nie miały żadnej opieki i żeby zginęły z głodu lub zimna albo by stały się pastwą dzikich zwierząt. Czy istnieje jeszcze większe okrucieństwo?

39. GENNADIUSZ Z MARSYLII (+ok. 500): Twierdzimy (...) że dopiero po stworzeniu ciała dusza zostaje stworzona i [w niej] wprowadzona, aby w łonie żył człowiek składający się z duszy i ciała, a wyszedł z łona żywy, w pełnej ludzkiej substancji.

40. PS. AMBROŻY (V/VI w.): Niech żadna kobieta nie powoduje poronienia używając napoju ani niech nie zabija poczętego płodu. Kobieta, która by popełniła tę niegodziwość, zda sprawę z tyłu morderstw w dniu sądu, ile mogłaby porodzić dzieci. Ktokolwiek byłby winny tego rodzaju złych uczynków, utraci zasługę chrztu wobec Boga i Jego aniołów.

41. CEZARY Z ARLES (+543): Wreszcie i na to odważam się z miłością ku wam, że napominam wszystkie wasze córki z ojcowską troskliwością, by żadna kobieta nie brała napojów na poronienie i żeby nie zabijała dzieci swoich zarówno dopiero poczętych jak też już narodzonych. Ilekolwiek ich pocznie, niech albo sama wykarmi, albo innym odda do karmienia, gdyż ile tylko ich zabije, za tyle stanie przed sądem [Bożym] jako winna morderstwa.

42. TENŻE: Na to także pragnący przyjąć chrzest mają zwrócić uwagę, aby wyznali, że za namową diabła popełnili kradzież, morderstwo lub cudzołóstwo. I jeśli jakaś kobieta pragnąca przyjąć chrzest wypila kiedyś napój diabelski dla dokonania poronienia, i jeśli dzieci swoje w łonie lub już narodzone zabiła – co jest bardzo ciężkim grzechem – za to wszystko z płaczem i skrucą niech błaga o Boże miłosierdzie i do sakramentu chrztu niech przyjdzie oczyszczona przez pokutę.

43. SYNOD W LERIDA (546 r.): O tych, którzy dokonują poronienia albo zabijają swoje dzieci. Ci, którzy dzieci poczęte w cudzołóstwie albo już urodzone usiłują zniszczyć albo zabijają jakimś napojem w łonie matek, takim cudzołożnikom obojga płci można udzielić wspólnoty [z Kościołem] dopiero po siedmiu latach i to tylko wtedy, gdy całe swe życie spędzili we łzach i umartwianiu się; nie wolno ich jednak dopuścić do służby przy ołtarzu, choć mogą uczestniczyć

³⁶ *De adoratione in Spiritu* 1,8, PG 68,545. Nardi 560n.

³⁷ *Quaestiones in Exodum* (458?), 48,1, PG 80,272n. Nardi 561–563.

³⁸ *Leczenie chorób hellenizmu* 9,51n., SCH 57,351n., por. 5,52, tamże 243, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1981,201n.; por. tamże 124. Nardi 567–569.

³⁹ *De ecclesiasticis dogmatibus* 14, PL 58,984. Nardi 569n.

⁴⁰ *Sermo* 24,8, PL 17,655. Nardi 604.

⁴¹ *Sermo* 19,5, tamże 91, tł. tamże 96n. Nardi 601.

⁴² *Sermo* 200,4, CCL 104, 1953, 810. Nardi 603.

⁴³ Kan. 2., wyd. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona–Madrid 1962, 55n. Nardi 619.

w chórze śpiewających Psalmy od chwili przyjęcia wspólnoty [z Kościołem]. Samym zaś truciicielom można udzielić wspólnoty [z Kościołem] jedynie przy śmierci, jeśli swoje występki opłakiwali przez całe swoje życie.

44. KASJODOR (ok. 538): Uczeni medycyny twierdzą, że w czterdzieści dni płód ludzki i śmiertelny przybiera duszę, gdy się on zaczyna poruszać w ciele matki.

45. PENITENCJAŁ WINNIANA (+ok. 548): Jeśli jakakolwiek kobieta przez swoje czary zniszczy płód jakiejkolwiek kobiety, niech pokutuje pół roku o chlebie i wodzie wedle przepisu, dwa lata powstrzyma się od wina i mięsa i przez sześć Wielkich Postów niech pości o chlebie i wodzie.

46. MARCIN Z BRAGI (+579): O kobietach rozpustnych dokonujących spędzenia płodu. Jeżeli jakaś kobieta dopuści się nierządu i zabije dziecko w wyniku tego narodzone albo ta, która usiłowała dokonać spędzenia płodu i zabić to, co zostało poczęte, albo przynajmniej czyni coś, by zapobiec poczęciu – czy to w prawdziwym małżeństwie, czy w cudzołożnym związku – o takich kobietach najdawniejsze statuty postanawiają, że dopiero w momencie śmierci mogą przyjąć komunie. My zaś kierując się litością postanawiamy, żeby takie kobiety lub współniczki tych zbrodni pokutowały dziesięć lat.

47. SYNÓD „IN TRULLO“ (682 r.): O karach dla tych, które dają lub przyjmują środki do spędzenia płodu. Te, które dają środki na poronienie i te, które je przyjmują zabijając dziecko w łonie, podlegają karze jak za zabójstwo⁴⁵.

ks. Marek Starowieyski

⁴⁴ *De anima* 7 (9), CCL 96,552; PL 70, 1292. Nardi 618.

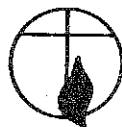
⁴⁵ Nardi 621.

⁴⁶ Kan. 77, wyd. J. Barlow, Martini Bracarensis, *Opera omnia*, New Haven 1950, 142, tł. M. Rola, WST 2(1984), 120. Kanon cytuje kan. 21 synodu w Ancyrcie, por. tekst nr 24.

⁴⁷ Kan. 91, wyd. P.P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata 1962, 227.

⁴⁸ Inne teksty Ojców potępiające aborcję: D1. Tertullian (+ok. 220), *Do pogan* 1,15, CCL 1,1954, 34, tł. E. Stanuła, PSP 29,1983,65. Nardi 390–392. D2. Tenże, *Zachęta do czystości* 12,5, CCL 2, 1954, 1033, tł. K. Obrycki, PSP 29, 1983, 178. D3. Tenże, *De pudicitia* 5,11, CCL 2,1954, 1288. Nardi 458n. D4. Tenże, *De virginibus velandis* 14,4,

CCL 2,1954, 1224; Por. tekst nr 15. D5. Cyprian (+238), *List* 52,2, wyd. Bayard, Paris 1961, 2, 127, tł. W. Szoldrski, PSP 1,1968, 139 poprawione; Kapłan ten, jak wynika z kontekstu Cypriana, miał wyrzuty sumienia i byłby został postawiony przed sądem biskupa prawdopodobnie za całość przestępstw, zdjęty ze stanowiska i ekskomunikowany, gdyby nie nadeszło prześladowanie 52; *Sermo* 54,4, tamże 231. Nardi 601n. D6. Laktancjusz (ok. 330) *De opificio Dei* 17,7, SCh 213, 202; Por. ponadto: *Divinae institutiones* 6,6,20 i 5,9,15 oraz Arnobiusz, *Adversus nationes* 3,10, CSEL 4,1895,118; Nardi 488n; Laktancjusz przypomina, że płód nie jest częścią kobiety, ale prowadzi już własne życie; por. tekst 14,42. D7 Euzebiusz z Cezarei (+339), *Praeparatio evangelica* 8,8,35, GCS 1954, 439, por. 13,19,17n.; zacyt.: C. Apionem 2,24 Józefa Flawiusza tł. J. Radożycki, Poznań 1986, 81. D8. Hieronim (+419) *List* 121,5,4 (z 407), tamże 7, 1961, 22, tł. tamże 3,166 (nieodkryte); Nardi 544-546. D9. Tenże, *List* 123,4 (z 409), tamże 76; tamże 217 (komentarz do 1 Tm 5,14n.); Nardi 544-546. D10. PS. Augustyn (?), *Sermo* 292,2, PL 39,2298; Nardi 604. D11. Cezary z Arles (+543), *Sermo* 1,12, CCL 103,1953,9, tł. S. Ryznar, PSP 52, 1989,25; Nardi 599n. D12. Tenże, *Sermo* 52,5, tamże 232; Nardi 603. D13. Kolumban (VII w.), J. Laporte, *Le pénitentiel de St. Colomban*, Tournai 1958, 96. Jako teksty mówiące o aborcji przytacza się czasami: tekst Melitona z Sardes *Homilia paschalna* 52, SCh 126, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988,333; PSP 45,1990, 232. oraz Metodego z Olimpu, *Uczta* 2,6, SCh 95,1963, 82-84, tł. S. Kalinkowski, PSP 24,1980,39; Nardi 468-470. Nie jest pewne, czy w tych tekstach jest mowa o aborcji, dlatego opuściliśmy je w tym zbiorze.



Polski sen

Jerzy S. Łątka, *Adampol polska wieś nad Bosforem*, wyd. II zmienione i poszerzone, Kraków 1992

Autor jest etnografem i turkologiem zasłużonym w przybliżaniu Adampola do Polski. Prezentowana książka jest najpełniejszym i rzetelnym opisem dziejów oraz legendy *polskiej wsi nad Bosforem*. Jest to opracowanie historyczne ujęte w formę już to reportażu, już to literackiej gawędy; naładowane informacjami nie tylko o samej wsi, ale i o jej funkcjonowaniu w narodowej mitologii.

Wizja lokalna

Zc Stambułu trzeba się kierować przez most na Bosforze do Beykoz. Następnie w górę krętą drogą. Lasy, łąki, zieleń. Teren pagórkowaty, ludzaco podobny do Beskidu Wyspowego. Swojsko. Alemdağ wznosi się zaledwie na 442 m, ale od Bosforu dzieli go tylko 15 km, a od Morza Czarnego nie więcej niż 20. Góry wydają się więc wyższe, niż są w istocie, lasy urastają do rozmiarów puszczy, a łąki stają się symbolami soczystej zieloności. Ile w tym prawdy, ile zaś złudzenia? Czy to można rozdzielić? Fakty są takie: w Turcji, zaledwie 40 km od Üsküdaru, azjatyckiej części Stambułu, znajduje się teren wyzwalający w Polaku uczucie swojskości. Fakty są takie: ukształtowanie terenu i panujący tu mikroklimat wytworzyły oazę spokoju, kojącej oczy zieleni, co nie jest przecież powszechne w spieczonej słońcem Turcji.

Godzina wolnej jazdy z centrum wielkiego miasta i stajemy w Polonezköy. Kościółek, cmentarz z polskimi nazwiskami, chata-muzeum „Cioci Zosi“, znajomi picinińscy górale sprzedający swoje wyroby drewniane i skórzane, występy naszych zespołów regionalnych z Żywiecczyny i Ziemi Włodawskiej i Fredi Nowicki, wójt tej przedziwnej wsi, dumny, że może gościć rodaków z kraju przodków i przedstawicieli rządu Turcji, której jest lojalnym obywatelem.

Prof. Imre Kongar jest tu po raz pierwszy jako wiceminister kultury, ale tą niezwykłą wsią interesował się jako socjolog dobrze wprowadzony w stosunki turecko-polskie w ciągu wieków. Nie jest niczym nagannym używanie przez władze tureckie właśnie tej wsi jako żywego przykładu otwartości Turcji wobec ludzi innej kultury

i innej wiary. Ma to swój wymiar historyczny, ale jest to także doraźna potrzeba polityczna; Turcja staje dziś przed wielką szansą poszerzania swych wpływów w szeroko rozumianym basenie Morza Czarnego, a zatem cenne jest wszystko, co zaświadcza o cnocie tolerancji. Dodajmy, że model turecki polegający na próbach godzenia wartości zakorzenionych w islamie z tendencjami dominującymi w systemie europejskich demokracji może okazać się atrakcyjny dla niektórych bliższych i dalszych sąsiadów Turcji, których równie odstrasza droga irańska jak i iracka.

Niezależnie jakie motywy kierują Turkami, trzeba podziękować im za uroczyste przypomnienie 150. rocznicy Adampola-Polonezköy. Uczynili to zrzęcznie i z dużym rozmachem: w Ankarze otwarto wystawę starych fotografii obrazujących dzieci wsi, w Stambule odbył się specjalny koncert symfoniczny, była też i wizyta w samej wsi. Wymieniam tylko cykl imprez organizowanych przez tamtejsze Ministerstwo Kultury z udziałem polskiej delegacji. A przecież były jeszcze uroczystości organizowane przez władze Stambułu z licznie zaproszonymi gośćmi z Polski reprezentującymi Parlament i władze Warszawy oraz inne agendy rządowe i organizacje.

Tło historyczne

Po upadku powstania listopadowego część polskich żołnierzy dostała się do niewoli rosyjskiej i została wcielona do karnych batalionów walczących na przedpolach Kaukazu. Niektórzy z nich popadli kolejny raz w niewolę – tym razem czerkieską. Czerkiesi zaś sprzedawali jeńców głównie Kurdom. Polscy żołnierze w rosyjskich mundurach stawali się na 5 lat niewolnikami wykorzystywanymi do najcięższych prac. Po tym okresie następowało zwykle uwolnienie, które czasem bywało gorsze od katorżniczej pracy. Uwolniony pozostawał bowiem bez środków do życia, w obcym pod każdym względem środowisku. Na domiar złego carat mógł zażądać przekazania Rosji każdego Polaka błagającego się po zaułkach Stambułu, gdyby uznał jego działalność za wymierzoną przeciwko Moskwie.

Wykupywaniem jeńców z niewoli zajmowali się tradycyjnie łazaryści, jak potocznie nazywano członków Bractwa św. Łazarza, zakonu zasłużonego w opiece nad trędowatymi. Łazaryści zakupili splechetek ziemi w Anatolii chąc na trwałe osadzić się nad Bosforem i prowadzić tu działalność charytatywną. W tym czasie, a był rok 1841, do Stambułu przybył Michał Czajkowski jako wysłannik ks. Adama Czartoryskiego. Czajkowski był „agentem głównym” Agencji

Główniej Misji Wschodniej Hotelu Lambert, zwanej w skrócie Agencją Carogrodzką. Miał przede wszystkim zadania polityczne delikatnej natury; chodziło o stworzenie placówki realizującej polskie cele strategiczne bez rozgłosu i bez popadania w konflikt z Francją prowadzącą swoją grę z Rosją. Interes Czajkowskiego zbiegł się z interesem lazarystów szukających formalnych uzasadnień swej obecności w Porcie. Tak powstał pomysł założenia kolonii grupującej Polaków. Potrzebne były na ten cel pieniądze i Czajkowski zaczął o nie zabiegać u księcia Adama. W jednym ze swych raportów pisał: *Osadników Polaków do osiedlenia się jest mnóstwo w Konstantynopolu i po całej Turcji. Zachowując tajemnicę i ostrożnie ich osadzając można uniknąć podejrzenia dworów nam nieprzyjanych, a jak raz założą się osada, to jej nikt nie wygoni.*

„Agent główny“ roztaczał przed księciem wizję osady wspieranej przez rząd francuski i przez majątnych Polaków gotowych łożyć na tak szczytny i obiecujący politycznie cel. *Wszystko to będzie własność Polski, początek materialnej potęgi, na dziś w Turcji, a później w Słowiańszczyźnie.* W tym zdaniu jest cały Czajkowski; doskonały organizator i zarazem fantasta tracący kontakt z rzeczywistością. Jego pomysły miały powiew artyzmu – należy do nich niewątpliwie doprowadzenie do powstania Adampola – polskiej osady nazwanej na cześć ks. Adama Czartoryskiego. Miał też i mniej udane projekty, ale nie o nich tu mowa*.

Czajkowski działając metodą faktów dokonał swego; 19 III 1842 r. poświęcono pierwszą chatę w miejscu zwanym Çingâne Konak (Cygańskie Obozowisko, od koczujących tam często Cyganów). Miał to być załączek szeroko zakrojonego polskiego osadnictwa i te narodowe placówki miały się stać punktami wypadkowymi dla żołnierzy-patriotów idących w zwycięskim pochodzie do Polski. Czajkowski śnił na jawie – to pewne. Byłoby jednak niesprawiedliwością uznanie wszystkich jego projektów za przejaw chorobliwej ambicji i niebezpiecznych mrzonek.

Osmańska Porta przyjęła do siebie zaporoskich Kozaków dając im duże swobody, o czym doskonale wiedział zafascynowany Kozaczyną autor „Wernyhory“. Jak podaje J.S. Łątka, *rząd turecki wydał odezwę do poddanych, zachęcającą ich, aby „za małym wynagrodzeniem dali wolność“ niewolnikom polskiego pochodzenia.* Wśród tureckich polityków nie brakowało zwolenników związania Polaków z Portą, a więc pomysł zgrupowania w Turcji liczącej się części polskiej emigracji nie był taki znów szalony. W każdym razie – był możliwy do przyjęcia przez Turków.

Oczywiście, nic z tego nie wyszło. Po pierwsze, po drugie i po trzecie – nic było pieniędzy. Z najwyższym trudem udawało się utrzymać Adampol. Majętni rodacy, do których zwracano się z prośbą o wsparcie, nie kwapili się z otwarciem sakiewek i praktycznie główny ciężar dofinansowywania osady ponosił książę Czartoryski. Z dwunastu pierwszych osadników przez kilkanaście lat dotrwało zaledwie trzech. Warunki bytowania były trudne. Odludzie wśród lasów zachęcało dziki i wilki, zdarzali się też rabusie i złodzieje – ci ostatni trafiali się wśród swoich. Osadnicy trudnili się polowaniem i uprawą roli, próbowano nawet uruchomić cegielnię, imano się różnych zajęć, byle tylko wytrwać. Sytuację ratował każdorazowo książę Adam i niewielka dotacja z Watykanu, jaką w pierwszych latach istnienia otrzymywała osada. Lazaryści skrupulatnie obliczali koszty wyżywienia mieszkańców wsi żądając w zamian pracy i jeszcze raz pracy. Nic dziwnego, że na tym tle dochodziło do zadrażeń, ponieważ obie strony czuły się wykorzystywane przez tego drugiego.

Lazaryści byli właścicielami całej ziemi. Część jej wydzierżawili księciu pod polską osadę, zaś na pozostałej gospodarowali sami zatrudniając m.in. polskich osadników. Nie uregulowany stan prawny rodził napięcia między osadnikami i lazarystami, a raz doszło nawet do otwartego konfliktu. Otóż zarządcą gospodarstwa lazarystów został ksiądz, i ów kapłan, zresztą Polak, postanowił na czele swych greckich i albańskich robotników zaatakować adampolan licząc na siłowe rozstrzygnięcie sporu. Adampolanie nie dali się zaskoczyć i złożyli skórę napastnikom.

Koczowisko staje się wsią

Osada od samego swego początku stała się swego rodzaju atrakcją dla wybranych; odwiedzali ją często dyplomaci francuscy wspierający po cichu polityczny program wschodni Hotelu Lambert. Syn księcia, Władysław, jasno stwierdzał w 1859 r., że kolonia *nie tylko jest przytułkiem dla naszych, ale ostoją dla politycznego naszego działania*.

Wojna krymska toczona przeciwko Moskwie w 1853 r. obudziła nadzieje osadników na zwycięski powrót do Polski. Michał Czajkowski już jako Sadyk utworzył Pułk Kozaków Otomańskich pozostających na tureckim żołdzie. Gen. Władysław Zamojski dowodził dywizją w sile 1500–1700 ludzi umundurowanych przez Francuzów

* M. Czajkowski w 1850 r. przyjął islam i znany był jako Mehmed Sadyk Pasza. W latach późniejszych zaraził się panslawizmem i za zgodą cara osiadł na Ukrainie w 1872 r.

a pozostających na żołdzie angielskim. W Adampolu szykowano się do dalekiej drogi. Ale i tym razem nadzieje okazały się płonne. Dywizja Zamoyskiego została rozwiązana w 1856 r. i do Adampola trafiło kilkudziesięciu weteranów wojny krymskiej. W trzy lata później dotarło tu dwudziestu paru Polaków, których próbował osiedlić w Tesalii u stóp Olimpu jeden z tureckich polityków. Kolonię nazwano Residiye – od nazwiska fundatora – ale bardziej była znana jako Derbina. Miała ona obiektywnie większe szanse przetrwania niż Adampol – a jednak to „derbińscy” przemierzali kilkaset kilometrów w pochodzie, ciągnąc z sobą skromny dobytek, by dołączyć do rodaków nad Bosforem. Adampol trwał mimo mało sprzyjających warunków terenowych, nie mówiąc już o sytuacji finansowej.

Koczowisko stawało się wsią. Franciszkanie z Bośni wybudowali za własne fundusze dom i kaplicę. Polscy osadnicy przepływali przez koczowisko gnani prądem historii i własnymi potrzebami, lecz niektórzy z nich osiadali na stałe znajdując tu także miejsce wiecznego spoczynku. Powoli lecz uparcie tworzyła się wieś. Polska wieś z obyczajami i politycznych tęsknot. Warunkiem osiedlenia się w Adampolu była przynależność do słowiańskiej rodziny i wyznawanie katolicyzmu. Przeważali oczywiście Polacy, ale nie brakowało też Kozaków. Wśród kobiet zdarzały się Ormianki, Greczynki, Kozaczki, a nawet *nawrócona cichaczem* Turczynka. Wszystkich obowiązywał język polski i kultywowanie polskich tradycji. Przez pierwszych 40 lat Adampol stawał się niemal normalną polską wsią, wciąż jednak żyjącą w politycznej gorączce.

Powstanie styczniowe zostało tu przyjęte z radością, ale i tym razem trzeba było, miast marszu z Turcji do Polski, przygotowywać miejsca dla kolejnej fali uchodźców. Jeszcze inni osiedli tu po wojnie osmańsko-rosyjskiej lat 1877–78. Nic dziwnego, że Adampol znajdował się pod czujną obserwacją Rosji i Austrii. Już w 1848 r. ambasador rosyjski pisał do właściwego urzędnika Wysokiej Porty, że we wsi powstała *cała siatka machinacji snuta od kilku już lat, manifestująca systematyczną nienawiść do wszystkiego co rosyjskie...* Istotnie. Jerzy S. Łątka stwierdza dobitnie: *Adampol był prawdziwą, spokojną przystanią dla agentów w ich burzliwym i niebezpiecznym życiu, również miejscem wypoczynku po spełnionej misji.*

Adampol rychło stał się symbolicznym miejscem polskiej emigracji przez sam fakt istnienia i dzięki zgromadzonym ludziom; licząca się część osadników miała przeszłość żołnierską, a więc byli to kontynuatorzy zbrojnej walki o niepodległość. Nawet wtedy, gdy wieś zaprzestała działalności politycznej – a stało się to, według sądu

Łątki, w 1881 r. – pozostała niezwykłym miejscem w polskiej mitologii.

Mit ma swoje prawa, jak swoje prawa ma codzienne życie. Pod koniec XIX w. a Adampolu mieszkało co najmniej 150 osób, wśród których byli weterani wciąż wsłuchani w dźwięk bojowej trąbki i mający w oczach obraz opuszczonej ojczyzny. Coraz więcej było jednak tych, którzy zapuścili korzenie w tę trudną do uprawy ziemię. Znaczną rolę w życiu wsi, a szczególnie w procesie jej „normalnienia”, odegrał Paweł Ziółkowski. Przybył on do Adampola z Poznańskiego w 1902 r. i wnet stał się szanowanym mieszkańcem wsi ucząc w polskiej szkole i pełniąc zaszczytną funkcję wójta. Początek wieku to dobry okres wsi. Jej mieszkańcy wyróżniali się korzystnie na tle tureckiego otoczenia nie tylko religią i obyczajem, ale także stosunkowo wysoką kulturą rolną i osobistą zamożnością. Młode pokolenia czuły się tu pewnie traktując Adampol jak swoją „małą ojczyznę” i nie zapominając o macierzy. Polska stale była obecna w myślach, w legendzie, w materialnych śladach pozostałych po zmarłych przodkach pamiętających ojczyznę, w pisany polskim słowie docierającym czasem okrężną drogą przez Francję. Młodzi, nie zrywając więzów z wsią, wychodzili poza jej opłotki; do Stambułu i dalej – w świat.

Wież staje się letniskiem

Zawierucha I wojny światowej zakończyła się odrodzeniem Polski i adampolanie mogli wreszcie powiedzieć: jesteśmy obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej na tym przesiąkniętym polskością skrawku Anatolii. W tym samym czasie z rozsypującego się Imperium Osmańskiego wyłaniała się Republika Turcji. Nie odbywało to się samoczynnie. W latach 1920–22 trwała przecież wojna turecko-grecka bezpośrednio zagrażająca polskiej wsi; tak bardzo, że mieszkańcy musieli nawet uchodzić do Stambułu i na Wyspy Książące nie chcąc wpaść w tryby frontu. Powrócili, gdy tylko umilkły strzały. Zastali więc w niezłym stanie, choć nie obyło się bez strat: trzech mieszkańców padło z rąk bandy dezertarów, spłonęła część domów, a z nimi wioskowe archiwum.

Pokój nie był równoznaczny z błogim spokojem. Jednolita narodowo Republika Turcji nie chciała tolerować wyjątkowego statusu Adampola. *Nowe prawodawstwo pozbawiło Adampol wszelkiej dawnej, prawnej czy też praktycznej, eksterytorialności* – pisze Łątka. Zakwestionowano też polskie obywatelstwo adampolan twierdząc, że stali

się oni automatycznie obywatelami tureckimi, ponieważ żyją na tureckiej ziemi. Nawet nazwa wsi – Polonezköy – używana oficjalnie od końca ubiegłego wieku wydawała się komuś „zbyt polska“, skoro proponowano przemianować ją na Kirazköy (Wieś Czereśniowa). Sprawą zainteresował się ambasador RP i wszystko zostało po staremu, zgodnie z tradycją.

Dyplomaci nasi wielokrotnie zajmowali się rodakami nad Bosforem szukając kompromisowych rozwiązań między oczekiwaniami mieszkańców Adampola uważających się za obywateli Rzeczypospolitej Polskiej i wymogami stawianymi Polonezköy przez Republikę Turcji. Dwie nazwy jednej małej wsi dobrze obrazują podwójny status Adampola-Polonezköy. Dla Turków organizujących swe państwo na narodowej podstawie podwójność ta była nic do przyjęcia. Kemal Atatürk wiązał nową Turcję z Europą prowadząc równocześnie twardą politykę narodowościową mającą swe źródło, jak sądzę, nie w nacjonalistycznym zaślepieniu, ale w przekonaniu, że byt jego państwa jest zależny przede wszystkim od integralności terytorialnej – ta zaś może być naruszona przez wszelkie tendencje odśrodkowe. Garstka Polaków mieszkających w Adampolu w niczym oczywiście nie zagrażała bezpośrednio państwu tureckiemu. Ta sama garstka jednak postrzegana jako obca religijnie i kulturowo mogła drażnić tureckie otoczenie. Nie jest wykluczone, że sprawa Adampola była używana przez administrację państwową Turcji w wewnętrznych dyskusjach o spójności państwa i granicach otwierania się na innych, obcych. W każdym razie znamienne jest, że to za republiki zlikwidowano polską szkołę i długo nie chciano uznać katolickiego księdza pracującego wśród adampolan. Pod sam koniec lat trzydziestych zawarto kompromis; oporni adampolanie przyjęli obywatelstwo tureckie licząc, że władze reaktywują polską szkołę i wyrażą zgodę na polskie duszpasterstwo. Wybuch wojny – jak pisze Łątka – odsunął *na plan dalszy wszystkie problemy Adampola*; część z nich przestała być aktualna – czas robił swoje.

Jak pilnie obserwowany był Adampol, poświadcza reakcja władz na antyniemieckie nastroje powszechne we wsi po wybuchu wojny. Władze zabrały wtedy *znajdującą się we wsi patriotyczną relikwię – polski sztandar i zabroniły obchodów 3 Maja*.

Po wojnie nie udało się powrócić do lat z początku obecnego stulecia, kiedy to istniała oficjalnie polska szkoła. Nie udało się też pokonać bariery prawnej odnośnie do stałej obecności księdza. *Przepisy tureckie pozwalają działać zwierzchnikom gmin religijnych (odnosi się to do wszystkich wyznań) nie posiadających obywatelstwa tureckiego*

jedynie w Stambule i dzięki temu od 1936 roku istniała tam polska placówka duszpasterska... – informuje autor omawianej książki. Polscy księża opiekujący się adampolskim kościołem spełniali zarazem rolę nauczycieli języka polskiego, ale mogli to robić ukradkiem – wszak łamali prawo zabraniające wszelkiego polskiego nauczania.

Nie osądzajmy jednak Turków zbyt surowo; stosunki niemal każdej większości z wyraźnic odcinającą się od panującego tła mniejszością są obciążone przesadnymi obawami przed destrukcyjnym wpływem „obcych”. My również nic jesteśmy od tego wolni. Pamiętajmy raczej o tym co dobre. A był nim sam fakt zgody na powstanie Adampola – polskiej wsi.

Wszystko wskazywało na to, że Adampol powinien być upaść już w pierwszych latach istnienia. Nie powiodły się nad Bosforem plany osadnicze Niemców, upadł też w końcu francuski czyflik lazarystów, fiaskiem zakończyły się również inne polskie przedsięwzięcia osadnicze w Turcji. A Adampol przetrwał – pisze autor. Szczęśliwy splot wielu czynników spowodował, że wieś – zmieniona, to prawda – istnieje po dziś dzień. Nie byłoby to możliwe bez przyzwolenia gospodarzy, którzy zresztą mieli niejaką słabość do Lechistanu. Przykłady J. Bema, M. Czajkowskiego, K. Borzęckiego, K. Brzozowskiego poświadczają, że możliwe były kariery Polaków w Imperium Osmańskim. Warunkiem koniecznym było jednak przejście na islam, czyli zasilenie dość licznego grona polskich „poturczeńców”. Materialnym śladem tych swoistych związków polsko-tureckich jest pomnik Ludwika Śniadeckiej, pochowanej w Adampolu w 1866 r. żony Michała Czajkowskiego (Mehmeda Sadyka).

Adampol chciał być polski. Rok po roku, krok po kroku schronisko tułaczy przemieniało się w polską wieś z charakterystyczną zabudową, z czereśniowymi sadami, z wypielęgnowanymi ogródkami, z zagonami zbóż i ziemniaków. Przez pierwsze lata osada istniała dzięki myślistwu i zasiłkom. Mieszkańcy trudnili się karczowaniem lasów i uprawą mało wdzięcznej ziemi, często chodzili na dziki i dorabiali wypalaniem węgla drzewnego. Wnet specjalnością Adampola stała się hodowla krów, kóz i nierogaczyny. Słynne stało się masło z polskiej wsi, a marka „Polonezköy” miała taką renomę, że zaczęła żyć samoistnie. Będąc w 1969 r. w rejonie górskim Alty Parmak w pn.-wsch. części Turcji natknąłem się na masło pochodzące rzekomo z Polskiej Wsi, a faktycznie nic mające z nią nic wspólnego poza wykorzystywaniem nazwy jako chwytu reklamowego.

Adampolanie wykorzystali też swą szansę jako wieś „giaurów” stając się głównymi dostawcami wieprzowiny dla wielu placówek dyploma-

tycznych rezydujących w Stambule, a także – już po II wojnie światowej – dla polskich firm budowlanych pracujących w Turcji. *Adamopolanie ciężko pracowali, ale zawsze powodziło im się lepiej. Wytwarzało to poczucie pewnej wyższości* – notuje autor. W porównaniu z sąsiadującymi z Adampolem wioskami zasiedlonymi przez Turków oraz Greków nasi rodacy byli dość zamożni. Poza tym od samego początku istnienia wsi otaczała ją aura egzotyki. W 1862 r. mieszkańcy wsi w apelu o jedność całej polskiej emigracji w Turcji pisali, że *rolnicy adampolskiej kolonii od dawna są już uporządkowani na wzór staropolskich okolic szlacheckich w samobytną wiejską gminę, mającą swój obywatelski zarząd i sąd miejscowy*. Było to możliwe dzięki opiece konsularnej Francji będącej konsekwencją faktu, iż w całą sprawę włączeni byli Czartoryscy. *Konstytucja młodoturecka z 1908 r. „położyła kres istnieniu ostatniej niepodległej gminy polskiej” – jak to nazwał jeden z korespondentów – czyli zrównała adampolan z mieszkańcami innych wsi tureckich, wymagając od nich takich samych podatków* – podsumowuje Łątka.

Ta otoczona legendą wieś nigdy nie była zbyt ludna. W 1879 r. mieszkało w niej 121 osób, w latach dwudziestych – 165, a pod koniec lat pięćdziesiątych – blisko 200. Byli to potomkowie osadników przybyłych tu w różnym czasie oraz spolonizowane żony Polaków i przyznające się do polskości potomstwo z małżeństw mieszanych. Bez wątpienia jednym z najważniejszych czynników scalających adampolską społeczność był katolicyzm. Dlatego tak dbano o świątynię. Najpierw był, jak pamiętamy, kościółek wystawiony przez franciszkanów bośniackich. Następnie w 1869 r. zbudowano nowy, drewniany kościół. Gdy pod koniec wieku budowla nie przetrzymała trzęsienia ziemi, zaczęto zbierać fundusze na trzecią z kolei świątynię. Protektorat nad zbożnym dziełem objął nuncjusz papieski w Turcji dając tym samym dowód watykańskiego zainteresowania tą katolicką placówką trwającą w islamskim (i częściowo prawosławnym) otoczeniu. Władze islamskie też traktowały na serio ową katolicką maleńką społeczność i dlatego ociągały się z daniem zezwolenia na budowę. *Nie dało pożądaných rezultatów nawet poparcie bardzo wpływowego w tym czasie Muzzafera paszy, Władysława Czaykowskiego, syna „zbisurmanionego” założyciela wsi. Jedną z przyczyn odmowy stanowił fakt, że adampolanie nie chcieli przyjąć obywatelstwa i płacić podatków* – komentuje autor.

Łańcuch ludzi dobrej woli objął także Galicję, gdzie zebrano sporo pieniędzy i wreszcie udało się uzyskać zezwolenie. *W 1912 przybył do Turcji ksiądz Aleksy Siara, który systemem gospodarczym wybudował*

w Adampolu solidny, murowany kościół pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej, według projektu N. Śliwińskiego. Budowa trwała dwa lata.

W 1941 r. Adampol odwiedził nuncjusz papieski, bp Angelo Giuseppe Roncalli – późniejszy Jan XXIII – udzielając sakramentu bierzmowania gromadce miejscowych dzieci. W 12 lat później adampolski kościół witał ks. bpa Feliksa Gawlinę – opiekuna duszpasterstwa emigracyjnego. I tym razem kolejna grupka dzieci stanęła do bierzmowania.

Dodajmy, że nie opodal kościoła wmurowano w 1933 r. tablicę ku czci Adama Mickiewicza – pieczęlowicie ostatnio odnowioną. Pracownicy polskich przedsiębiorstw budowlanych przebywający na kontraktach w Turcji zajęli się w latach osiemdziesiątych zaniedbanymi pamiątkami przeszłości Adampola wspomagając mieszkańców Polonezköy w pracach porządkowych na cmentarzu oraz w rekonstrukcji dzwonnicy i ustawieniu metalowego ogrodzenia kościoła.

I tak, w naturalny sposób, przeszłość spleta się z dniem dzisiejszym, pamięć o pierwszych osadnikach i o budowniczych polskiej wsi łączy się z jej obecnymi funkcjami jako znanej w całej Turcji miejscowości lotniskowej. Jerzy S. Łątka z nostalgią wspomina pierwsze swe zetknięcia z tą niezwykłą wsią, która niemal na jego oczach przemieniła się w modne wypoczynkowe przedmieście Stambułu. Zmieniło się wszystko – stwierdza nasz przewodnik po dziejach Adampola. Ale sam za chwilę przyznaje, że usługi turystyczne, na które nastawili się teraz nasi bracia w Polonezköy, prawdopodobnie uratowały – na czas jakieś – polską część tej wsi. I tu bowiem dotarły procesy typowe dla naszych czasów; młodzi uciekają z domu, wieś poszukuje swej szansy w mieście, kusi mocny pieniądź za siedmioma lasami i za wielkim morzem. Adampol-Polonezköy nie jest tu wyjątkiem. Młodzi szukali szczęścia w Stambule i jeszcze dalej, kończyli szkoły, kontaktowali się z Polską, ale zdumiewająco długo utrzymywali fizyczną i duchową łączność ze swoją małą ojczyzną. Nadszedł jednak taki dzień, że jeden z nich wyruszył w świat – opuścił Adampol-Polonezköy na zawsze. Tak zaczęła się emigracja; adampolanie wybierali na ogół RFN i Australię – bo przecież nie Polskę.

Niektórzy z nich przyjeżdżając po paru latach w odwiedziny nie poznawali wsi. Zmieniała się ona wraz z udogodnieniami cywilizacyjnymi mierzonymi połączeniem wsi drogą bitą z Beykoz (1960) i doprowadzeniem elektryczności (1973). Dodajmy do tego uzyskanie w 1969 r. przez mieszkańców prawa własności zajmowanych gruntów w miejsce dotychczasowej „wieczystej dzierżawy” i wyjaśnijmy, że

dzierżawca nie ma prawa sprzedawania ziemi, prawo to ma tylko właściciel tej ziemi. Część mieszkańców skorzystała z niego sprzedając ziemię Turkom. Wszystko to powodowało, że polskość wsi zaczęła znikać ustępując wymogom dzisiejszej międzynarodowej turystyki. Ta sama turystyka uzmysłowiła szczęśliwie niektórym z tamtejszych Polaków, że nie warto emigrować, skoro hasło „Polonezköy“ tak dobrze się sprzedaje. I że można trwać przy związkach z polsnością prowadząc „pansiyon“ dla gości zachwycających się zielenią, czereśniowym sadem i całym tym „rajskim“ krajobrazem – jak zachwalała biura podróży.

Zresztą, nie jest to sprzeczne z tradycją wsi. Usługi dla wędrowców i wysoko postawionych gości należały do ważniejszych funkcji spełnianych przez Adampol. Założyciel osady tak pisał w 1846 r. do swego i wsi protektora: *Na osadzie teraz wszystko w porządku i bardzo dobrze idzie, tylko niestety mamy mnóstwo odwiedzających, którym gościnności odmówić nie możemy, co nas naraża na mnogie wydatki.*

Autor omawianej książki podaje też, że jeden z korespondentów prasy polskiej donosił z Adampola w 1905 r. o istnieniu pensjonatu liczącego kilkanaście łóżek obliczonych głównie na obcokrajowców.

W Adampolu goszczono m.in. Franciszka Liszta i Gustawa Flauberta. W Polonezköy podejmowano Atatürka (1937) i jednego z jego następców na urządzie, prezydenta Kenana Evrena (1985). Bywało, oczywiście, wielu Polaków z kraju i z emigracji. Adampolanie przyjmowali wszystkich chlebem i solą: Jana Nowaka Jcziorańskiego i Adama Rapackiego...

Pożegnanie

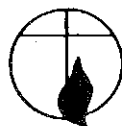
Jerzy S. Łątka pamiętał resztki prawdziwie polskiej wsi i dlatego nie kryje w swej mądrej i rzetelnie napisanej książce żalu za tym, co minęło. Z wykształcenia jest etnografem (i turkologiem), a więc wie, co mówi. Ale ja też wiem swoje. Zobaczyłem tę letniskową miejscowość dopiero teraz i porównuję ją do setek znanych mi podobnych miejscowości położonych na terenach pagórkowatych w różnych częściach Europy. Porównuję też zapamiętany obraz mojej małej podkrakowskiej wioski z jej dzisiejszym wyglądem, porównuję wieś podhalańskie Anno Domini 1992 z ich obrazem sprzed trzydziestu, dwudziestu lat, jaki przechowuję w pamięci. I wiem, że Polonezköy musiała się zmienić! Musiała się zmienić, jeżeli nie chciała pozostać muzeum; co prawda żywym, ale przecież nieubłaganie martwiejącym.

Ludzie na ogół nie chcą mieszkać w muzeum. Muzeum można, a czasem i trzeba odwiedzać, w muzeum trudno normalnie żyć.

Zacząłem tę opowieść o książce Jerzego S. Łatki od lakonicznego opisu krajobrazu Polskiej Wsi podkreślając ludzące wrażenie swojskości. Tak jest. Pytałem wiele osób odwiedzających teraz wieś, i nie znających jej wcześniej, z czym im się kojarzy widok kościoła, cmentarza, pól, lasów – wszyscy odpowiadali zgodnie, że z polską wsią. A przecież ma rację autor ubolewając, że zeszpecono okolicę willami-twierdzami, że na drodze ruch jak w mieście, że coraz rzadziej w miejscach publicznych miejscowi mówią po polsku. A jednak my, przyjeżdżający tu po raz pierwszy, dostrzegamy przede wszystkim tak liczne polskie ślady. I zastajemy tych, którzy kontynuują dzieło rozpoczęte 150 lat temu. Mieszka ich we wsi około czterdziestki. Przewodzą im: smagły Fredi Nowicki i jego turecka żona Sultan – blondynka dobrze mówiąca po polsku, oraz Daniel Ochocki i jego polska-krajowa żona Barbara dobrze mówiąca po turecku.

Życzę im następnych stu pięćdziesięciu lat.

Michał Jagiełło



Sztuka – procent od kontemplacji

Rembrandt – malarz transcendencji

W początkach tego roku rozczły się bulwersujące wieści o licznych cofnięciach tzw. atrybucji w odniesieniu do obrazów Rembrandta. Wiele arcydzieł holenderskiego mistrza uznano za prace innych malarzy, oczywiście z jego pracowni, czy z jego, jak się to mówi, kręgu. To są wiadomości bolesne, choć może trzeba je potraktować krytycznie. Wróć do tej sensacyjnej sprawy w dalszej części artykułu, który – z tej okazji – chcę poświęcić Rembrandtowi.

Czy był największym malarzem wszechczasów? Wystawianie tego rodzaju stopni nie ma sensu. Na szczęście jest bardzo wielu „największych” malarzy. Każdy z nich dysponował inną wrażliwością, innym okiem i skalą refleksji, inaczej gospodarował tym nigdy do końca nie zgłębionym zasobem środków, jakim jest sztuka malarska. Dla mnie osobiście ten malarz z Lejdy i Amsterdamu jest źródłem najpotężniejszych wrażeń i w tym osobistym duchu chcę o nim pisać. Sztuka w każdym przypadku, by jeszcze raz powtórzyć banalną prawdę, jest kwestią osobistą tego, kto się do niej zbliża, kto o niej się wypowiada. *Złocistość, ŻAR obrazów Rembrandta jest niepowtarzalny* – pisze subtelna znawczyni tych rzeczy, autorka monumentalnego dzieła o „Historii koloru”, Maria Rzepińska. Termin „żar” był w języku krytyki holenderskiej słowem obiegowym – „gloed”. Ale wydaje się, że również w poetyckim, metaforycznym znaczeniu to słowo najlepiej pasuje do dzieł Rembrandta. Angażują one i rozplamieniają zmysły widza. Mimo rangi Rembrandta, mimo jego arcy-sławy byłoby grubą przesadą twierdzić, że wiedza o nim jest powszechna. Jak każda szczytowa sztuka malarstwo Rembrandta, praca, drogi życiowe, duchowe doświadczenia są całością nadzwyczaj skomplikowaną. Analiza jego „warsztatu” zajmuje w historii sztuki ogromnie dużo miejsca. Patrząc na autoportrety Rembrandta, zwłaszcza te malowane w okresie starości, patrząc na „Żydowską narzeczoną” widz mówi sobie: Jakież to piękne! Wspaniałe – i na ogół nie czuje potrzeby rozkładania tego sumarycznego i jednolitego wrażenia na czynniki pierwsze. Dociera ono jakby jednym strumieniem, jak widok zachodu słońca czy uderzającej kobiecej urody. Widz ma całkowite prawo do nieskomplikowanego

odbierania dzieła sztuki. Inaczej ma się sprawa z krytykiem i historykiem sztuki. Dla niego analiza dzieła stanowi wielką radość. Jedną z tajemnic Rembrandta jest faktura jego pędzla, czyli sposób kładzenia farb. W znacznej mierze składa się to na ową w najwyższym stopniu interesującą brunatność czy złocistość Rembrandta. Szerokość smug farby i ich grubość są przedmiotem szczegółowych studiów. M. Rzepińska wielokrotnie opisywała zróżnicowanie faktury Rembrandta, widząc w niej „impasto“, przecierki, użycie szpachli, noża, rozmaitych pędzli. Faktura, jak płaskorzeźba, przechwytuje światło spadające na płótno i stwarza określone wrażenie nie tylko barwne, ale także wrażenie miękkości czy szorstkości, jednym słowem sensacje z zakresu dotyku i z zakresu muzyki. Faktura jest rodzajem charakteru pisma malarza, niemal w dosłownym znaczeniu tego pojęcia. Można by o tym rozprawiać bez końca – z rozkoszą. Oczywiście tutaj postaram się pisać w sposób możliwie najprostszy. Jeżeli to w ogóle możliwe, zwłaszcza o takim czarodzieju, jak Rembrandt.

* * *

Przyznam się, że ze smutkiem czytałem nowiny o odmawianiu Rembrandtowi autorstwa tego czy innego obrazu. Wolałbym, chyba jak każdy miłośnik malarstwa, mieć do czynienia z wiedzą raz na zawsze ustaloną. Ale wiedza nie jest prawdą nieruchomą, zakrzeplą w jednej formie. Czy życie Rembrandta wpływało na jego sztukę? Tak, to nie ulega wątpliwości. Kochał swoją żonę, Saskię, i malował ją wielokrotnie; kochał córkę z następnego stadła i to wszystko widać w kolejnych obrazach. Również uczucie do przedwcześnie zmarłego syna, Tytusa, odbiło się w tym dramatycznym dziele. Za każdym razem, gdy życie się komplikowało, gdy przyszła ruina materialna, troski malarza znajdowały refleks w jego dziele, choć traktował je ściśle profesjonalnie, bo z malarstwa żył, dokładnie tak, jak ze swojej roboty utrzymuje się odpowiedzialny rzemieślnik, cieśla czy krawiec. Pracownia Rembrandta była znacznie bardziej rozbudowana i złożona niż zakład ciesielski, ale ta różnica nie dotyczy istoty rzeczy, którą było mistrzostwo zawodowe. W tamtych czasach obraz nie mógł być owocem tzw. oryginalnego pomysłu. Trzeba było swoją robotę znać na wylot, płacić za nią wymagający klient. Tym bardziej zdumiewa fakt, że w ramach tych rygorów powstawały dzieła nasycone osobistą fantazją, różnorodne i poruszające, dzieła nowatorskie w najgłębszym znaczeniu tego pojęcia.

Przy całym swoim mistrzostwie zawodowym był Rembrandt lirycznym, poetą, dramaturgiem. O czym bynajmniej nie świadczy tryb

jego życia. Znamy jego domatorstwo, prawie nosa nie wychylał z miasta, w każdym razie ani razu nie wyjechał z Holandii. Rzekoma podróż do Anglii to legenda. Należał pod tym względem do wyjątków. To prawda, że w tamtej epoce Holandia cieszyła się międzynarodowym prestiżem i przyciągała wszystkie żywe siły ówczesnego świata jako kraj absolutnej swobody handlowej, jako idealny azyl dla spraw ducha. Nie wyjeżdżał z kraju, choć podróże artystyczne, przede wszystkim do Italii, były w jego epoce niemal obowiązkowe i notoryczne. Poprzez obrazy, ryciny, rysunki, które z zapalem kolekcjonował zbliżył się do wielkiej sztuki włoskiej, poznał malarstwo niemieckie – wtedy w pełni renesansowego rozkwitu, od Schongauera do Dürera i Holbeina – potrafił się zaznajomić ze światem miniatury perskiej i mongolskich władców Indii, z greckim i rzymskim antykiem. Temu wielkiemu znawcy przeszłości, zwłaszcza biblijnej, byle skrawek materii, byle sprzęt, ułomek rzeźby, broń starczyły do wyczarowania minionych czasów i wskrzeszenia ich do nowego i wizyjnego życia. Był podróżnikiem nie ruszając się z domu, jego burzliwe przygody działały się w geografii wewnętrznej. Jak to robił? Podobno miał się wyrazić: *Nie wścibiaj nosa w moje obrazy, zapach farby może cię otruć*. Pyszne i zagadkowe powiedzenie. Wolno się domyślać, że dzieło malarskie uważał za twór w ostatecznym sensie hermetyczny, owoc sił wewnętrznych, którego nie da się do końca zrozumieć, i radził widzowi pogodzić się z tym faktem.

* * *

Nie będziemy tu opowiadać historii powstawania dzieł Rembrandta w kolejnych fazach, solidnie uporządkowanych przez historyków. Trudno uwierzyć, ale Rembrandt miał zaledwie 23 lata, gdy namalował mistrzowski, w pełnym znaczeniu tego słowa, „Autoportret w zbroi” (Haga), jeszcze bardziej zdumiewa powstały w tym samym czasie wizjonerski „Chrystus w Emmaus”, który jest chlubą muzeum Jacquemart-André (francuskie Châlis, Oise). Od dawna jestem pod wrażeniem mądrego i odkrywczego szkicu francuskiego cseisty (nie historyka sztuki!), Emmanuela Berla, w książce „Trois faces du sacré” (gdzie również znajduje się piękny artykuł o Leonardzie i duża praca o maskach afrykańskich). Rembrandt nie daje spokoju wielu osobom, nie jest wyłącznym tematem profesjonalistów.

Berl wypowiada katagoryczne twierdzenie, którego oczywistości nie można zaprzeczyć: *Ani jeden artysta europejski, zaczynając od wczesnego średniowiecza, nie był w takim władaniu obsesji absolutu, jak Rembrandt*. Rzuca się w oczy, że w porównaniu z nim inni wielcy

twórcy-humaniści są obojętni na zagadnienia metafizyczne. Najbliższy Rembrandtowi jest jego rodak, Van Gogh. To on powiedział: *Nie wierząc w Boga nie można patrzeć na dzieło Rembrandta*. Zapominają o tym tłumy w muzeach całego świata gromadzące się przed tymi obrazami. Wiary samego Rembrandta nie można dowieść wprost, w każdym razie trudno ująć jej charakter. Syn młynarza, milczek, półchłop nieokrzesany (mimo studiów uniwersyteckich), mało ruchliwy, nie lubił rozmawiać, a tym bardziej pisać. Nie zostawił dziennika, jak Delacroix, ani listów, jak listy Van Gogha do brata Théo.

Z drugiej strony jego żarliwość religijna była zmienna, chybotała niczym płomień świecy w oknie. Skupiają się w tym człowieku same przeciwieństwa. Realista i marzyciel, surowy i zmysłowy, bezinteresowny i chciwy, czuły i zamknięty w sobie, pyszny i pokorny, spokojny i choleryczny; ale nikt bardziej od niego nie potrzebował ludzkiego ciepła, nikt też nie był większym introwertykiem. Samotność była mu równie potrzebna do egzystencji i pracy jak uczucie innych. Gdy się z otoczeniem zgadzał – to w milczeniu, w wypadku starcia – z miejsca wytaczał proces. W ogóle mamy o nim nieprecyzyjne pojęcie i tylko za pośrednictwem jego nadzwyczajnych obrazów, jego nadzwyczajnych rysunków i rycin (akwaforty). Mawia się, że malarstwo jest rodzajem języka. Ta już zbanalizowana prawda wciąż nie jest jasna. To rysunek jest językiem. Narysowany kot nie budzi w nikim wątpliwości. Od czasów piktogramów i hieroglifów rysunek przemawia znaczeniami. Co innego kolory. Przyznajemy im różne znaczenia symboliczne, zielony np. uchodzi za barwę nadziei. Jednak w całej chrześcijańskiej Europie zielone sztandary islamu siały grozę. Od czasów starożytnych potęga i majestat legitymowały się purpurą. Ale w dawnych Chinach oznaką cesarza była barwa żółta. Oswald Spengler, autor głośnego dzieła o zmierzchu zachodniej cywilizacji („Der Untergang des Abendlandes”), uważał, że niebieski jest znakiem katolików, tak jak brązowy protestantów. To prawda, że malarze toskańscy często stosowali ultramarynę przy zdobieniu klasztorów, z drugiej strony palety katolików, jak El Greca, czy Velazqueza, wcale nie były bogatsze w tony niebieskie niż paleta kalwina Vermeera. Trzeba się wystrzegać mówienia głupstw, gdy się rozprawia o kolorach i malarstwie.

Rembrandt dużo rozmyślał o Bogu, ale nie mniej się zastanawiał nad tym, jak się ma czerwień w stosunku do szarego, jak oddać lśnienie metalu, aksamit szat. Cudowny bukiet wieńczący kapelusze Saskii w petersburskim Ermitażu nie jest psalmem, to po prostu bukiet kwiatów. Może by go pozazdrościł taki amator kwiatów, jak

Renoir, ale Pascal byłby wobec niego obojętny. Im bardziej Rembrandt dojrzał, tym mniej wierzył w wartość tematu, na tym właśnie polega m.in. nowoczesność jego malarstwa. Dobrze wiedział, że z punktu widzenia malarstwa odarty ze skóry wół (Luwr, 1655) może wyrażać treści równie ważne jak najbardziej uduchowione postaci. Jego trzy dęby (słynna akwaforta) zawierają elementy sacrum, podczas gdy madonny Rafaela są świeckie w całym znaczeniu tego słowa. Obecność czynnika duchowego w obrazie – czy jego brak – umykają analizie. W „Żydowskiej narzeczonej” (arcydzieło z 1666 r., płótno, własność Rijksmuseum w Amsterdamzie) bardzo silnie WYCZUWA SIĘ czynnik sacrum, czego nie ma w „Syndykach cechu sukienników” (płótno, 1662, Rijksmuseum) czy w „Jeźdźcu polskim” (Kolekcja Fricka w Nowym Jorku, płótno, 1655), a przecież oba obrazy są znakomite. Potężne życie duchowe Rembrandta nie daje się uporządkować. W „Trzech krzyżach” np. uderza treść mistyczna, przejaw stanu wewnętrznego malarza, często zakłóconego troskami i praktyczną aktywnością, które ją przestanią na jakiś czas. Analogicznie było z Wiktorem Hugo: twierdził, że nie ma czterech godzin, by nie rozmyślał o Bogu, co mu nie przeszkadzało zajmować się kobietami, polityką, rodziną i finansami. Życie Rembrandta nie było gładkie i łatwe, szarpały nim wszelkiego rodzaju rozterki. Wyrósł w licznej rodzinie, od samego początku świadom swej odrębności. Jego bliscy dobrze to czuli. W 1631 r., mając ledwie 25 lat, maluje „Św. Anastazego w celi” (Sztokholm), ale ta cela wygląda na wnętrze groty, mimo otwartego okna i czerwonego nakrycia stołu, na którym leżą święte księgi. Już w tej epoce Rembrandt był najbardziej ekspresyjnym malarzem barokowym, największym spośród spadkobierców Caravaggia i wszystkich poprzedników Delacroix. Jednak bogate akcesoria, splendor, efekty teatralne tych kompozycji (zwłaszcza w radosnej epoce Lejdy i w pierwszym dziesięcioleciu w Amsterdamie) nie mają żadnego odpowiednika w trybie i nastroju jego życia i w jego zainteresowaniach. Jedyne, co lubił i gromadził, to dzieła i przedmioty sztuki. Praca, kontemplacja i marzenie wypełniały mu życie. Sukces przyszedł już w 1632 r., po namalowaniu „Lekcji anatomii dr. Tulpa” (Haga), typowego dla Holendrów portretu zbiorowego. (Nota bene, w 24 lata później namalował drugą „Lekcję anatomii dr. Joana Deijmana”, Rijksmuseum, która była rodzajem krytyki tamtej pierwszej.) Odtąd powodzenie właściwie go nie opuszczało, na razie korzystał z pełni zamożnego życia, ale i ten okres nie był pozbawiony przymieszki niepokoju. Błąkał się od jednego kościoła do drugiego, odwiedzał synagogę, uczył się kabały, alchemii. Równocześnie zarzuca pierwotne

gładkie malowanie, faktura znacząco gęstnieje i grubiej. Tworzy dużo portretów, zabiera się do akwaforty, w czym, zdaje się, czuł się najswobodniej. Jego ryciny to nie tylko arcydzieła, również zdobyczne techniczne, a w Europie XVII w. akwaforta w mniejszym stopniu niż malarstwo była zdominowana przez Włochów, na których przecież cały świat patrzył od dwustu lat.

* * *

„Wymarsz strzelców“ z 1642 r., (Rijksmuseum) spowodował, zdaje się – choć historycy sprzecząją się teraz na ten temat – konflikt z klientami i wprawił w zakłopotanie publiczność. Nawet E. Fromentin nie zrozumie później tego dzieła, zarzucając mu nieuzasadnione źródło światła. Fromentin nie pojmował, że światło Rembrandta nie jest realistyczne, jest emanacją wewnętrzną. Na domiar złego zgłaszał do niego pretensje Kościół kalwiński i malarz oświadczył, że przestaje być jego członkiem. Z tego wynika hipoteza, że przyjął menonizm, który był wersją anabaptyzmu, i choć anabaptyści w Holandii nie mieli prawa praktykowania swej religii, w Lejdzie i Amsterdamie byli dość liczni. Rembrandta otaczali menonici, zaczynając od Hendricka Uylenburgha, u którego mieszkał między 1632 a 1635 r. i dzięki któremu poznał Saskię, spokrewnioną z menonitami. Do tej sekty należał co najmniej jeden z jego uczniów, a także wielokrotnie mu pozujący pastor Anslo. Ówczesny Amsterdam wrzał od spekulacji teologicznych jak i handlowych, a przenoszenie się z jednej sekty do drugiej było tam na porządku dziennym. Począwszy od lat czterdziestych XVII w. Rembrandt stracił zainteresowanie kościelnymi doktrynami, zagłębił się w sobie samym. Odtąd jego dialog z Bogiem nie będzie potrzebował, nie będzie znosił żadnych pośredników, i to się rozwija, w miarę jak artysta wikła się coraz mocniej w kłopoty społeczne i finansowe. W końcu wpadł w biedę, nawiedziło go nieszczęście.

* * *

Znowu nabrał sił, w połowie lat czterdziestych potężniej jego sztuka – jakby wprost proporcjonalnie do zmartwień i wyobcowania z otoczenia. Wtedy powstała akwaforta „Trzy drzewa“; pną się one ku czemuś nieznanemu i nieokreślonemu. Znowu, po 20 latach, maluje Chrystusa w Emmaus, i to dwukrotnie. Chrystus jest teraz między uczniami (1648, Luwr). Artysta nie uwolnił się jeszcze od wpływów Caravaggia i Leonarda, za to skromność, pokora i miłość bijące z tego obrazu są typowe dla Rembrandta. Miejsce poświęcone

Chrystusowi stale się powiększa w jego dziele. Jest to Chrystus ewangeliczny, wędrujący po Galilei, leczący chorych, pocieszający maluczkich i pognębianych. Podobnie jak to będzie u Tołstoja, Rembrandt nie interesuje się Chrystusem rządzącym z wysokości niebios. Pochłania go paradoks ludzkości Chrystusa, mniej go obchodzi Jego boskość. Tzw. „Rycina stuguldenowa“, przepyszne dzieło graficzne, w które włożył tyle wysiłku i natchnienia, ukazuje Chrystusa otoczonego nieszczęśliwymi, pod okiem zgorszonych faryzeuszów. Z ciemności nocy wyłania się niezwykła scena „Sprzysiężenia Juliusa Cezara“ (płótno, 1661, Muzeum Narodowe w Sztokholmie), dzieło zagadkowe, które w dwa i pół wieku później zadziwi i zainspiruje Rouaulta.

Zarzucał męczącą oczy akwafortę na rzecz rysunku. I tu, w rysunku, buchające z ciemności światło brzmi jak krzyk. Jego miłość do barw nie milknie, ale malarz nie może ścierpieć, że między niego a farbę wtrąca się pędzel; pracuje nożem, szpachlą, wreszcie palcami, jakby mu było wciąż za mało materii dźwigającej rosnący ciężar ducha. Jeszcze za życia Hendrickje Stoffles, stale występującej w jego obrazach, maluje „Syndyków cechu sukienniczego“, ostatni pomost między artystą a klientelą. Po śmierci Hendrickje (która wniosła tyle ciepła w dom malarza) powstają „Błogosławieństwo Jakuba“ (1656, Kassel) i „Żydowska narzeczona“, arcydzieło o szczególnie silnym nastroju mistycznym. Teraz jakby życie wycofywało się z kolejnych dzieł Rembrandta, co tylko intensyfikuje jego mistrzostwo, zagęszcza pierwiastek duchowy. Po „Trzech krzyżach“ (1643, Hind) powstaje „Jeździec polski“, zwany także „Lisowczykiem“ (jeden z dwóch portretów konnych) i „Człowiek w złotym hełmie“ (1652, Staatliche Gemaldesammlung w Berlinie). Prócz tego dwa portrety (olejny i akwaforta) Jana Sixa, przyjaciela z arcybogatej amsterdamskiej rodziny, dzieła refleksyjne, wyzwanie wobec największych, łącznie z Tycjanem. W 1668 r. maluje niezapomniany „Portret rodzinny“ z Brunswiku. Po śmierci syna wydaje się, że już nic prócz głosu Boga nie dochodzi jego uszu. We wstrząsającym „Autoportrecie“ z 1668 r. twarz artysty jest jak wielka blizna, dotknął wtedy dna beznadziei.

Ostatni autoportret ukazuje człowieka pogodzonego z losem, w pracy i modlitwie. Jeszcze tworzy „Powrót syna marnotrawnego“ (1668/9, w petersburskim Ermitażu): tylekroć wracał do tej sceny, to leitmotyw jego dzieła. Obraz przebaczenia – nigdy żaden ojciec nie pochylał się nad synem u kolan z taką czułością. Malowidłem przerwanym przez śmierć jest „Symeon w świątyni“ wpatrujący się w Boże Dziecko – zapewne niemowlę, Tytusa, które przy urodzeniu spowo-

dowało śmierć matki (sztokholmskie Muzeum Narodowe). Czuje się tu nadzieję, odchodzący artysta odzyskał może zaufanie do świata.

* * *

Niezlomna wiara Rembrandta w końcu tryumfuje, co bynajmniej nie oznacza, że tak istotna dla jego natury wewnętrzna szarpanina doznała ukojenia. Rozdarty między pewnością siebie, poczuciem swej genialności, a społeczeństwem żądającym obrazów wylizanych i konwencjonalnych, schlebających portretów, scen akademickich. Rozdarty między dwoma „ja”, między intensywnością autentycznej dobroci a niecierpliwością i gniewem, akceptacją a zmartwieniem. Między tym, co jest Bogiem, a tym, co Nim nie jest. Między mrokiem a światłem, których zmagania całe życie opiewał w obrazach i w większym stopniu w akwafortach. Kolejne etapy „Trzech krzyży” są coraz czarniejsze, aż do ostatniej wersji wyrażającej tragiczny tryumf ciemności nad światłem, przecież w końcu zwycięskim. Rembrandt nie jest w stanie zrezygnować ni z cienia, ni ze światła, pozostaje w tej rozterce – między Bogiem immanentnym, którego stale poszukuje, a Bogiem transcendentnym, w którego nie przestaje wierzyć. Tym się wyróżnia wśród swoich rywali i tym ich przewyższa.

Rembrandt wie, że z transcendencją, której nie można uchwycić, której nie sposób skanalizować ani przewidzieć, człowiek nigdy nie potrafi się ułożyć. Z immanencją można się ułożyć, choć to dużo kosztuje. Istnieją reguły gry; zna je doskonale, najczęściej je przekracza. Maluje to co mu najbliższe: biednych, kalekich, starych – nie wzbudzających niczyjej zazdrości, pychy, gniewu miotającego ludzką naturą i przeskadzającego w miłości. Mówić prawdę, znaczy mówić o tym, co czuje i wie, a nie o tym, co rzekomo powinno się widzieć. Obraz jest skończony, gdy malarz nie ma już nic do dodania, nawet gdy kompozycja tego się domaga. To, co się dostrzega w modelu, to jego wyraz. Podobieństwo jest tylko ustępstwem wobec modelu i wyobrażeń innych osób. Jak Schopenhauer i jak ewangelisci Rembrandt uważa, że tylko współczucie obmywa nasze oczy przyćmione egoistycznym złudzeniem i resentymentami.

Zatrwożenie go nie opuszcza. Nie przypomina filozofa wiernego obranej metodzie, to nie Kartezjusz ani Spinoza. Biblia pozostaje dla niego niepodzielna, Nowy Testament jest dalszym ciągiem Starego, Chrystus potwierdza Proroków. Im bardziej się czuje chrześcijaninem, tym wyraźniej przybliża się do Żydów, duchowo i w przestrzeni. Do tego stopnia, że zadawano sobie pytanie, czy Rembrandt nie był Żydem, choć w jego pochodzeniu nie takiego wniosku nie usprawied-

liwia. Mieszkał w domu przy ulicy Żydowskiej, sąsiadującej z gettem. Nawet jeżeli nie był z judaizmem związany krwią, był z nim spokrewniony duchowo. Nie ma w Rembrandcie ani cienia antysemityzmu, co było i jest niezmiernie rzadkie, nawet u samych Żydów znajdujemy znamiona antysemityzmu: u Spinozy, Marksa, Heinego, Bergsona, Freuda. Rembrandt wciąż malował, rytował, rysował Żydów. Nigdy w tendencji karykaturalnej, jego Dawid nosi rysy Tytusa. Podobnie jak to było z Peguyem, chrześcijańska żarliwość nie oddalała go od Żydów, raczej zbliżała do nich.

Był równocześnie uzupełnieniem i przeciwieństwem Spinozy, który skłaniał się ku chrześcijaństwu, tak jak Rembrandt ciążył ku judaizmowi. Rembrandt jest przerażony i rozdarty, Spinoza to uosobienie racjonalizmu. Ale spotykają się na tej samej płaszczyźnie – jest nią obsesja Boga i wyrażająca Go miłość świata. Filozof przywołuje Żydów do ładu immanencji, którą zaniedbują, malarz nakłania chrześcijan do porządku transcendencji, bo od Soboru Trydenckiego nie tylko katolicka, ale i protestancka Europa usiłowała ją ominąć. Nawet jeżeli się osobiście nie znali, co nie jest wykluczone, nie mogli się porozumieć. Czerwonawe tony Rembrandta, obrazy, gdzie część zaciemniona jest znacznie większa od rozjaśnionej, jego sztuka nieufna wobec intelektu – nie miały nic wspólnego z przejrzystym i matematycznie uporządkowanym wszechświatem Spinozy. Malarstwo Rembrandta nie dba o ład i o elokwencję, tak jak św. Paweł o nią nie dbał, wydaje się bliższe Pascalu, Beethovena, Dostojewskiego niż Spinozy. A jednak – czy to przypadek? – w tym samym roku zostali odrzuceni, Spinoza przez Synagogę, Rembrandt – przez amsterdamskie mieszczaństwo, które doprowadziło go do bankructwa. Obaj zostali potępieni przez tę samą społeczność, która następnie będzie się tak chlubić, że ich wydała.

* * *

Tymczasem wiosną tego roku autentyzm wielu arcydzieł Rembrandta, o których była tu mowa, został zakwestionowany. Rzekomo kto inny – nie Rembrandt – namalował „Rozstanie się Dawida i Jonathana” (1642 Ermitaż) i „Przypowieść o pracownikach w winnicy” (z tejże galerii). Podobno stworzył te obrazy jeden z jego uczniów, Ferdynand Bol. „Portret siedemdziesięcioletniej kobiety” z Metropolitan Museum uznano za obraz Halsa. Ogłoszono nadto, że nie jest dziełem Rembrandta „Święta rodzina ze świętą Anną” (Luwr). Nas szczególnie obchodzi przekreślenie sygnatury Rembrandta pod „Jeźdźcem polskim” z Kolekcji Fricka. Ofiarą rewizjonizmu

padły także „Dawid i Saul” (Haga), wreszcie słynny dla tego mistrza emblematyczny „Mężczyzna w złotym hełmie” (Kaiser Friedrich Museum w Berlinie). Nie oszczędzono również wielu rysunków.

Tej rewolucji w zamkniętym świecie handlu sztuką i jej ekspertów – która nie odmawia zresztą Rembrandtowi geniuszu – towarzyszy nowa (jeszcze jedna) analiza krytyczna, dotycząca głównie aspektów materialnych jego malarstwa. Całej akcji przewodzą – to charakterystyczne – uczeni holenderscy. Zapatruje się na to bardzo sceptycznie francuski znawca przedmiotu, Philippe Dagen. Trudno mu odmówić słuszności. Uważa, że liczne skreślenia podpisów Rembrandta nie opierają się na nieodpartych kryteriach, bo takich – w odniesieniu do mistrzów dawnych – w ogóle nie ma. Kryteriów absolutnych ta gałąź historii sztuki nie posiada. Ojciec tej dyscypliny, z pochodzenia polsko-litewski Żyd (jak Klaczko), Bernard Berenson, często musiał się wycofywać z ogłoszonych poprzednio sądów (np. co do Gior-gione). Cała ta polemika wokół katalogu dzieł Rembrandta jest mało sensowna, jeżeli się rozważy warunki malarzkiej twórczości w XVII w. Od przeszło stu lat, odkąd historia sztuki stała się dyscypliną naukową, wciąż się powtarzają sensacyjne rewizje i nawroty do pierwotnej atrybucji. To, co się dziś dzieje, ma znamiona zaraźliwej mody. Po stwierdzeniu, że jakiś fragment, tło czy inny szczegół nie zostały namalowane ręką Rembrandta, rzuca się dzieło w otchłań anonimowości. Jest to gra na ignorancji mas odbiorców, którzy tak rozumują, jakby Rembrandt i np. Van Gogh byli sobie współcześni. Nic bierze się pod uwagę, że w XVII w. pracownie mistrzów zatrudniały co najmniej kilku albo kilkunastu uczniów, były rodzajem fabryk pracujących na zamówienie. Eksperci z Amsterdamu są wspaniałymi erudytami, ale jako Holendrzy ulegli zapewne pokusie przywłaszczenia sobie wyłącznej wiedzy o swoim genialnym rodaku. Rewindykują bardzo energicznie wielkie holenderskie nazwiska, które stały się własnością międzynarodową, jak Rembrandt, Van Gogh czy Mondrian. Tak jakby tylko Holender mógł zrozumieć Rembrandta, a Poussina tylko Francuz. Czy te rewelacje służą w końcu historii sztuki, dla której podstawowym kryterium jest jakość dzieła?

Jeden z pałaców sienneńskich przechowuje konny portret kondottiera Guidoriccio, w ciężkiej zbroi, namalowany przez Simone Martiniego na początku XIV w. i wiedeńczycy pyszną się tym dziełem. Ale oto zjawił się amerykański specjalista w zakresie włoskich prymitywów, Gordon Morgan, który to autorstwo odrzucił. Tego już było za wiele dla uczonych sienneńskich. Gdy podczas kolokwium w Awinio-nie poświęconym malarstwu Sieny na mównicę wszedł Gordon Mor-

rodziny jako pierwszą i najważniejszą zasadę. Postawa ksenofobiczna, groźna przez wykorzystywanie katolickich haseł do obrony tylko i wyłącznie własnych interesów. Taki właśnie „sztandarowy” jest katolicyzm bohaterów Gelinasa: i tych decydujących o przebiegu zdarzeń, i tych, którzy z tej władzy zrezygnowali: bezkrytycznego Bousille’a, dewocyjnej staruszki stosującej podział na lepszych i gorszych świętych, brata Bolasque oddanego do zakonu w wieku 12 lat. Na tym samym poziomie utknęła również opozycja w osobie cynicznego Phila (Wojciech Wysocki), topiącego cały swój dowcip i energię działania w alkoholu, nie mającego siły na to, by wyjść poza rodzinny układ.

Ten przynębiający obraz jest portretem kanadyjskiej klasy średniej i zarazem uniwersalnym obrazem współczesnej mentalności mieszczańskiej, mniej mającej wspólnego z historycznymi i geograficznymi uwarunkowaniami, więcej z duchowym spadkiem po poprzednich pokoleniach. W tym wymiarze możemy porównywać się z daleką kanadyjską prowincją. Przejrzyć się w ustawionym przy drodze krzywym zwierciadle.

Gorzki smak prawdy może zrekomensować jedynie dobra teatralna robota. Fakt, że spektakl w Teatrze Małym gwarantuje świetną zabawę. Nie ma tu postaci drugorzędnych – oprócz wypowiadania kwestii każda żyje na scenie własnym rytmem. Nadaje to przedstawieniu dynamiczny charakter i jest zabiegiem uwspółcześniającym tekst. Gdy jedni rozmawiają, inni przechodzą przez pokój, ktoś czyta gazetę, jednocześnie dzwoni telefon. Rytm życia sce-

nicznego jest szybki niczym w pozateatralnej rzeczywistości. Jest również mało poetyczny. Odzywający się co jakiś czas odgłos wody spuszczonej w scenicznej toalecie przypomina o przyziemnej stronie egzystencji. Kontrastem dla tego typu zabiegów jest muzyczna oprawa spektaklu. W atmosferę odległej Ameryki wprowadzają nas – zanim jeszcze rozświetli się scena – murzyńskie pieśni religijne. Pełne siły i wewnętrznej przekonania wykonawców przypominają, że ten sam kontynent miał naprawdę gorących chrześcijan, którzy nie znosili średniej temperatur.

Kalina Zalewska



**PRZESTROGA
MAŁEGO DOBOSZA**

Völker Schlöndorff

Blaszany bębenek

Premiera filmu odbyła się w Polsce z 13-letnim opóźnieniem. Głośna niegdyś adaptacja znakomitej powieści Güntera Grassa (nagrody: Złota Palma na festiwalu w Cannes '79 i Oskar '80 dla filmu zagranicznego) u nas pozostała bez echa. Na początku lat 80. zatrzymały film względy cenzuralne, dziś, kiedy ma-

my okazję gościć go na naszych ekranach, żyjemy w zupełnie innej epoce. Zwłaszcza dla samych Niemców historia przyspieszyła biegu: runął mur berliński, doszło do zjednoczenia NRD i RFN w jedno państwo, przyszedł czas budowania trudnej jedności, ponownie narosła fala wrogości wobec „obcych” (zwłaszcza we wschodnich landach).

G. Grass, pisarz, dla którego problem tożsamości narodowej zawsze stanowił dylemat moralny, w swojej przetłumaczonej u nas ostatnio książce „*Plody umysłu, czyli Niemcy wymierają*” tak pisze o wizji przyszłości: *Osiemdziesiąt milionów niespokojnych Niemców zwielokrotnionych do miliarda i targanych niepokojem. (...) Czy to nie jest wielki przyrost?! To ma wymiar epicki. To kipi. Dlaczego tacy niespokojni? Czego szukają? Boga? Liczby absolutnej? Sensu poza sensem? Zabezpieczenia przed nicością? Chcą wiedzieć, kim są w końcu. Pytają siebie, a także swoich trwożliwych i dramatycznie spragnionych pomocy sąsiadów, którzy w obliczu niemieckiej przewagi liczebnej skurczyliby się do rzędu narodów karzełkowatych: Kim jesteśmy? Skąd się wywodzimy? Co jest źródłem naszej niemieckości? I czym, do diabła, są Niemcy?* Podobnie sformułowane pytania zaprzętały Grassa, kiedy pod koniec lat 50. pisał swą powieść-rzekę, ożywioną blaskiem wspomnień z rodzinnego Gdańska.

„Blaszany bębenek” to opowiedziana poprzez historię małego Oskara Matzeratha saga kaszubska, w której na nadmorskim skrawku ziemi splatają się losy kilku nacji: Polaków (romantycznych i marzycielskich, jak Jan Broński), Niemców

(konformistów i pragmatyków, jak Alfred Matzerath) i Żydów (zasiedziały, ale nie akceptowanych przez otoczenie, jak Sigismund Markus). Oprócz nich są też ci, dla których Danzig jest „małą ojczyzną” – Kaszubi. Typową Kaszubką, twardą i pełną ciepła zarazem, jest babka Oskara – Anna Brońska. Od niej i od zabawnego komiwojażera, Józefa Koljaczka, zaczyna się na poły dziecinna, a na poły dojrziała gawęda chłopca. *Przyszedłem na świat, gdy słońce stało w znaku Panny...* Oskar pełni rolę narratora, który spoza kadru opatruje wydarzenia swoim poważno-żartobliwym komentarzem. Jego pamięć skonstruowana na wzór modnych w XX-wiecznej literaturze „strumieni podświadomości” pozwala nam poznać i ogarnąć całe materialne i duchowe universum, w które zostajemy zanurzeni.

Jak twierdzi reżyser: *Mówi się o tym bohaterze, że jest typowym wytworem XX w. Dla mnie Oskar ma dwie typowe właściwości swoich czasów: odmowę i protest. Odmawia uczestnictwa w świecie dorosłych tak bardzo, że nie rośnie. Protestuje tak głośno, że jego głos niszczy szkło.* Naprawdę Oskar jest łącznikiem między światem realnym a mitycznym, nadrealnym. (W filmie widoczne są nawiązania formalne do niemieckiego ekspresjonizmu.) Do porządku świata realnego należą takie fakty, jak: trzecie urodziny Oskara, otrzymanie bębenka, upadek z drabiny, wybuch wojny, obrona Poczty Polskiej, śmierć najbliższych, nadejście 1945 roku... Poza uchwytną rzeczywistością mieszczą się nie mniej rozbudowane sekwencje opisujące niezwykle zdolności Oska-

ra, który przenikliwym krzykiem i grą na bębnie (np. w czasie uroczystej parady) staje w obronie dobra, sprzeciwiając się narastającej fali faszyzmu. Również mityczno-symboliczną konotację ma umieszczenie w filmie wątku przyjaźni chłopca z artystami cyrkowymi – karłami. Zapożyczeni z kart baśni braci Grimm lub ze skandynawskich podań ludowych są tymi, którzy przeczuwają prawdę. Są marionetkami, żyją, dopóki bawią swych panów. Osobliwe jest także użycie motywu ryb. Ich obfitość nie jest wcale znakiem bogactwa czy sytości, lecz raczej zagrożenia. Świadome obżarstwo (właśnie łapczywe jedzenie ryb) doprowadziło do śmierci rozdwojoną między wyborem męża i kochanka brzemenną Agnieszkę, matkę Oskara.

Dla autora „Blaszanego bębna” na pytanie o drogę, która doprowadziła Niemców do faszyzmu, należy szukać odpowiedzi w osobowości, w charakterze jego rodaków. W powieści Grass określił faszyzm jako szaleństwo niemieckiego mieszczaństwa. Przykładem człowieka, który bezmyślnie i z łatwością ulega hitlerowskiej frazeologii, bez protestu daje się ubrać w mundur i skanduje wraz z tłumem, jest Alfred Matzerath, ojciec Oskara. Prosty kupiec, którego rozrywką są biesiady przy piwie i niewybredna crotyka. Tępy, pozbawiony głębszych uczuć mieszczuch. Takich jak on było wystarczająco dużo, aby faszyzm mógł święcić triumfy, aby mógł doprowadzić do wojny.

Literacka wizja Grassa i jej filmowy odpowiednik w utworze Schlöndorffa są bardzo bliskie sobie.

Reżyser korzystał z pomocy pisarza przy doborze plenerów, pisaniu dialogów, a nawet konsultował obsadę aktorską. Wydaje się, że te zabiegi przyniosły pozytywne skutki. Znakomita rola 11-letniego wówczas Davida Benenta jako Oskara i partnerujący mu: Angela Winkler i Mario Adorf jako rodzice, a na dalszym planie Berta Drews jako babka i Daniel Olbrychski jako kuzyn Jan na długo pozostaną w pamięci widzów. (Na marginesie warto dodać, że sklepikarzem-sprzedawcą zabawek i adoratorem pięknej Agnieszki jest Charles Aznavour). Stworzenie adaptacji literackiej, o której można powiedzieć, że nie ustępuje pod względem jakości artystycznej pierwotnemu wzorowi, jest nader rzadko spotykaną w kinie umiejętnością. Schlöndorff może się cieszyć zasłużonym sukcesem.

Polska premiera filmu w gdańskim kinie „Leningrad” i warszawskim „Kwancie” odbyła się z udziałem reżysera i odtwórcy głównej roli. Schlöndorff spotkał się z dziennikarzami i pytany już nie o historyczną, ale współczesną opinię na temat stosunków polsko-niemieckich powiedział m.in. (por. wywiad zamieszczony w tygodniku „Wprost” 37/92): *Podobnie jak bohaterów Grassa, współczesnych Niemców również nie interesuje ideologia. Niemieccy drobnomieszczaństwo po prostu boją się, że ktoś przyjdzie i odbierze im to, co mają. Może być to np. obcokrajowiec, który odbiera pracę czy mieszkanie. Obecny wybuch nienawiści do obcokrajowców to nie kwestia rasizmu, lecz zwykły, mieszczański strach przed utratą stanu posiadania (...) Miałem nadzieję, że z chwilą*

zjednoczenia NRD „przyciągnie” ja-
koś od Zachodu Europę Środkową,
z którą łączyła ją sytuacja polityczna.
RFN była na to zbyt zaabsorbowana
Zachodem. Tymczasem ze zgrozą
sposstrzegam, że dzieje się coś odwrot-
nego. Obecnie wschodnie landy stały
się czymś w rodzaju wału zaporowego,
dzielą nas, jak rów spod Verdun. Jest
to bariera trwalsza niż mur berliński.
Ten mur istnieje w ludzkich umysłach,
jest zbudowany z ludzkich pięści.

Niestety, tak samo jak dawniej,
i teraz, aby rozbić „mur z pięści”, nie
wystarczy przestroga wygrana na
blaszanym bębenku małego dobosza
ani magiczna siła jego głosu...

Anna Pietrzak

książki

KU ŚWIATŁU ŚMIERCI

Joanna Pollakówna

Dziecko-drzewo

Oficyna Literacka, Kraków 1992,
ss. 42

Poezja Joanny Pollakówny należy
do tych zjawisk artystycznych,
w których siła napięcie intelektualnych
przekracza już próg wyrażalności
ludzkich doświadczeń. Tym bar-
dziej fascynuje precyzja słowna
i ekspresja obrazów, które jakby
ostatecznym wysiłkiem wyobraźni,
w najwyższym skupieniu uwagi uka-
zują stany świadomości z pogranicza
jawy i marzenia, aktów woli i łaski
objawienia, życia i śmierci. Zapisy
ból, cierpienia, udręki biologicznej
wegetacji sąsiadują tu z rejestrem
oświecenia światłem spoza kręgu czysto
zmysłowych wtajemniczeń. Boska *ja-
sność przepastna*, o którą poetka
modli się jak o wiersz, ten cel ostate-
czny ziemskiej wędrówki, jest w jej
utworach czymś bezwarunkowym,
istnieje poza antynomiami: dobro –
zło, prawda – fałsz, rzeczywistość –
ułud, a jednak ziemskie uwarunko-
wania istnienia stawiają ową *jasność*
na odleglejszym biegunie pragnień.
Tu, na wyciągnięcie ręki, znajduje
się świat z jego lękiem, nędzą, umie-
raniem, TAM jest ta *groźna świetli-
stość*, w którą odchodzi się po
śmierci. W każdym wierszu nowego
zbioru dialektyka życia i śmierci

ujawnia coraz to inne aspekty poznawcze, coraz to inne niuanse znaczeniowe. Światło – znak mistycznego zjednania z Bogiem, Absolutem, Wszechświatem – przybiera postać przychylną lub wrogą w zależności od punktu widzenia podmiotu. Bohater liryczny wierszy J. Pollaków wyraża na śmiertelne konsekwencje istnienia solidaryzuje się z każdym, nawet najlichszym przejawem życia: *Siostró w bólu, / siostró w śmierci, / kosmata pszczoła, myszo zamiszowa! / Niesie nas ku niepamięci / ta sama fala wzniesiona.*

Obiektami zainteresowania poetki stają się kolejno liść, ptak, skrawek ziemi, pora dnia, zdechły owad, w równym stopniu co zmarli rodzice i przyjaciele albo dzieła sztuki. W jej wierszach wyczuwa się tę skrupulatną dbałość o to, by żadnej rzeczy nie pozbawić należnej jej porcji uwagi. A przy tym subtelność i oszczędność środków wyrazu nadając poszczególnym wierszom charakter jakby czarno-białych grafik słownych czy rysunków piórkami o ostrych konturach. Aforystyczna zwięzłość większości utworów tego niewielkiego tomiku i zjawiskowa uroda wielu obrazów poetyckich czyni je podobnymi do japońskich haiku. Tytułowy wiersz stanowi wyrazisty przykład panteistycznej wrażliwości poetki, dla której każdy szczegół natury jest nie tyle odbiciem boskiej harmonii świata, ile współnikiem cierpienia, sojusznikiem we współdoznawaniu jego bólu. „Dziecko-drzewo” to przejmujące dramatyczną intonacją wyznanie i tęsknoty macierzyńskich, i zgody na unicestwienie w śmierci. Akt rodzenia drzewa jednoczesny z procesem pod-

ziemnego rozkładu ciała tworzy symboliczną wizję trwania-umierania obejmującą także świat pozaludzki:

*Nie karmiłam tu córki,
nie karmiłam syna,
niech się pień korzeniami
ode mnie zaczyna.
Niech żąbkuje pączkami,
niech rośnie ogromne
to moje dziecko-drzewo
nie wiedzące o mnie.*

Można doszukać się w tym wierszu elementów przedchrześcijańskiej gnozy, animistycznej wiary w boską obecność w każdym atomie życia, a także uniwersalnych wyobrażeń religijnych wszechczasów, gdyż drzewo jest symbolem czystej kontemplacji, duchowego wzrostu. Formalna prostota tej poezji jest zaledwie maską, pod którą kryje się dramat nie tylko jednego ludzkiego życia, ale całego zmierzającego ku zagładzie wszechświata. Dar współcierpienia mają nieliczni, ci tylko, którzy sami przeszli za życia przez piekło cielesnej i duchowej męki. Simone Weil, której ludzkie doświadczenie z całą intensywnością i autentycznością wpisało się w jej dzieło, doszła w swoich rozważaniach do kresu ludzkich możliwości poznawczych. W dumnej ambicji dotarcia rozumem do istoty wiary odkryła, paradoksalnie, tajemnicę pokory: *Zgoda na zupełną i wieczną nieobecność wszelkiego dobra jest tym jedynym aktem duszy, który może być bezwarunkowy. On, jest jedynym dobrem. A dokonać się może tylko w takich momentach, w których duszę wypełnia takie wołanie, że wydaje się, jakby na całym świecie nie istniało już dla nikogo żadne dobro poza natychmiastowym zaspokojen-*

niem naszej potrzeby. Wtedy zgoda na jej niezaspokojenie jest bezwarunkowa. (...) Dla woli taka zgoda jest tym, czym dla rozumu – występująca w tajemnicy sprzeczność. Jest absurdem. Jest zgodą na to, aby nie być. Godzić się na to, aby nie być, to godzić się na pozbawienie wszelkiego dobra, ale taka zgoda jest posiadaniem pełnego dobra. Tylko my tego nie wiemy. Jeśli wiemy, dobro znika. Orfeusz traci Eurydykę, z chwilą gdy na nią spojrzął. Niobe ogląda śmierć swoich dzieci, kiedy dała się unieść dumie, że ma ich tyle.

W wierszach Pollakówny także daje się zauważyć tę sztukę myślowego balansowania na samej granicy wyrażalności tego, co praktycznie nie należy już do ludzkich kompetencji poznawczych. Taka wiedza bywa dostępna świętym, mistykom, szaleńcom w rzadkich aktach olśnienia. Swoje doznania metafizycznego światła poetka akcentuje już w pierwszym utworze nowego zbioru, który kończy się dwuwierszem: *gdy omackiem błędząca po nocnych marnowcach / wypatrzę punkcik światła – swój drżący drogowskaz*. Doznanie światła powraca w kolejnych wierszach uzyskując najbardziej mistyczną artykulację w wierszu „Świętość”, gdzie nazwane jest jasnością odległą, pierwotną, / której czasem zmrużone oczy przez mgłę dotkną, aby w wierszu kończącym zbiór, zatytułowanym „Powiew”, przerozdić się w głębokie przeżycie transcendencji: *Skąd, z czyich dolatuje pól / ten powiew, który myśl roziskrzy (...)* By nas zagarnąć skrajem skrzydła, / wciągnąć w głęboki oddech ciemny, / w którym wirują jak w zamieci / drzazgi jasności i pył śmierci.

Zgoda na chorobę, cierpienie, śmierć jest więc w poezji J. Pollakówny niemalże tym samym, co wola śmierci S. Weil i innych mistyków. A jednak magia poezji sprawia, że czerpiemy z tych wierszy oprócz energii duchowej dodatkową energię, energię piękną, czystą satysfakcję estetyczną. Pollakówna uwrażliwiona na walory sztuki (otrzymała w ubiegłym roku prestiżową, nowojorską Nagrodę im. Jurzykowskiego za twórczość eseistyczną o sztuce) potrafi tak operować tworzywem słownym, że wiersz, niezależnie od jego merytorycznej zawartości, staje się małym arcydziełem kunsztu lirycznego. Wyrazista rytmika, nasycenie wersów współbrzmieniami, toniczna spistość i harmonia powodują, że niektóre utwory mimo woli zapadają w pamięć. Dotyczy to np. utworu rozpoczynającego się słowami: *Ta zdolność do cierpienia / perfekcja w cierpieniu* (drukowany w „PP” 11/1990) albo „Modlitwy za zmarłego”, którą przyswaja się wręcz automatycznie ze względu na jej litanijną powtarzalność:

*Na zbłąkanego po Twojej jasności
rękę opuść.
Na zdziwionego w swej bezcielesności
ześlij spokój.
Na nasz niepokój tutejszy,
na drżenie –
Twoje bezkresne, wszechwiedne
[patrzenie.*

Niech ta „Modlitwa” towarzyszy nam przez cały listopad, miesiąc poświęcony pamięci zmarłych.

Adriana Szymańska

CHŁOPIEC Z GUŁAGU

Andrzej Turczyński

*Chłopiec
na czerwonym koniu*„Czytelnik“, Warszawa 1991,
ss. 116

Niezwykła to, trudna do jednoznacznej diagnozy powieść słupskiego pisarza, który nie raz już zaskakiwał czytelników i krytyków (niezbyt zresztą pilnie, uważnie oceniających i w ogóle śledzących tę twórczość) woltami stylistycznymi, metamorfозami swego warsztatu prozatorskiego; sygnalizuję ten fakt na wstępie, bowiem „Chłopiec na czerwonym koniu“ znowu odbiega i w planie swych zainteresowań poznawczych, i w zakresie formy – od niemalże wszystkiego, co Turczyński do tej pory napisał. Autor „Chłopca“ zalicza się do najpłodniejszych i niewątpliwie bardzo utalentowanych prozaików polskich; niestety jego osamotnienie twórcze, oddalenie od centrów życia kulturalnego na ogół skazywało jego książki na dość szybkie zapomnienie. Być może, trochę w tym i winy samego pisarza, który mógł zniechęcać czytelnika owymi ciągłymi zmianami swego programu estetycznego czy wręcz – jak bym to określił – fantazyjnymi kaprysanii twórczymi. Swoisty fenomen osobowości autorskiej Turczyńskiego polega bowiem m.in. na jej niebywałych zdolnościach mimetycznych, niecodziennej elastyczności, wszechstronności i podatności na różne wpływy czy fascynacje: pisarz opublikował

od chwili debiutu (powieść „Wypluczysko“, 1977) blisko 20 tomów prozy i można rzec, że prawie każda z tych książek jest dobra lub przynajmniej niezła, ale jest też z innej niż jej poprzedniczka parafii; każda mieści się w innym kręgu zainteresowań tematycznych i artystycznych. Znajdziemy w jego dorobku i stylizowaną powieść kresową (wspomniane „Wypluczysko“), i prozę malorealistyczną, bywa że nachalnie publicystyczną („Tyrania ziemi“), i musilowski epos („Hieronim von Himmelstrand“), i wysublimowaną prozę liryczną („Ślepy ptak ruin“) czy swoisty poemat filozoficzno-narracyjny („Fiasko“).

„Chłopiec na czerwonym koniu“, podobnie jak wiele innych książek Turczyńskiego, z pewnością nie podporządkowuje się jednoznaczny ocenom i kwalifikacjom; sądzę, że wydawca na okładce zbyt pochopnie, choć też i z wiadomych (reklamowych) względów, zdefiniował tę powieść jako *literaturę łagrową najwyższego lotu*. Nie wydaje mi się, żeby książkę tę można było wpisywać na listę pozycji „łagrowych“, opartych przecież w głównej mierze na wspomnieniach autorów bądź zapisach dokumentarnych itp. U Turczyńskiego trudno w ogóle wymierzyć przedział między faktami a zmyśleniami i ta fabularna „ekspozycja“ łagrowa, z jaką mamy tu do czynienia, wcale nie musi być (i raczej nie jest) skonstruowana na podstawie autentycznych relacji, wiarygodnych przekazów. Równie dobrze „Czarodziejską górę“ moglibyśmy nazwać literaturą sanatoryjną, a „Bramy raju“ kroniką historyczną. Ta opowieść o wywóźce gromady

dzieci w różnym wieku – odebranych rodzicom i skazanych na katorżniczy obóz pracy w „Gularteku“ gdzieś na odległej i mało dostępnej syberyjskiej Wyspie – wykracza daleko i swobodnie poza ramy konwencji pisarstwa „lagrowego“. Nawet jeśli odwołuje się do jakichś autentycznych źródeł, dokumentów pamięci (choć trudno uwierzyć w koincydencję aż tylu potworności bytu, w jakie narrator wplątuje gromadkę dzieciaków mrących jeden po drugim, a także przewożonych w innych wagonach tegoż transportu kobiet), to na zasadzie spiętrzenia ich, skontaminowania w oryginalną artystyczną syntezę – czy też w metaforę będącą kwintesencją doniesień rzeczywistości skrzywdzonych i poniżonych.

Rzeczywistość ta jest mitologizowana i odształcana przez fantazję; taką perspektywę narzuca jej przyjęty przez narratora punkt widzenia. Narrator identyfikuje się bowiem ze świadomością, ze światobrazem swego bohatera, chłopca, przygląda się sprawom dorosłych jego oczami, pojmując jego wyobraźnią (dzieciństwo to ten okres w życiu, kiedy świat przyswaja się i pojmując wyobraźnią). Chłopca – jak każde przeciętne dziecko – cechuje zdolność adaptacji do otoczenia, do zaproponowanych przez nie warunków życia, a także oczywista otwartość moralna, nieumiejętność odróżniania dobra od zła i w ogóle brak orientacji w dominium wartości, przy tym pełne zaufanie do starszych: rodziców czy opiekunów. Chłopiec w naturalny sposób przystosowuje się do norm i wskazań regulaminu świata dorosłych, choć jest on z gruntu zły, okrutny i zboczony; nie podejrzewa

jeszcze przełożonych w mundurach o złe intencje, raczej usprawiedliwia we własnych oczach, tłumaczy ich postępowanie, okropne zachowanie – właśnie je mitologizując, przenosząc w rewiry odczarowującej wszelkie zło wyobraźni. Dzięki temu np. oddana funkcjonariuszka systemu, bezwzględna służbistka, sprawująca pieczę nad dziećmi Doktorka uzyskuje kredyt zaufania u Chłopca (dopóki go całkowicie nie sprzeniewierzy): *Wierzyliśmy jej bez zastrzeżeń, tym bardziej że sama zapewniała nas o swych dla nas matczynych uczuciach. Jestem dla was wojenną matką, a prawdziwa matka nie tylko kocha swe dzieci, nie tylko je ochrania, lecz przede wszystkim wychowuje, a wychowywać znaczy być surowym dla wychowanków. Kiedy cały kraj nasz wytacza krew ze swych synów i córek, zjadłże broni się przed najeźdźcą wrażym, wy, dzieci wrogów i obcych nam plemion, nie liczcie na miłość. Wy także musicie pracować dla frontu, gdyż taka jest wola waszego ojca, towarzysza Józefa Stalina...* Po początkowym okresie załamania wyrwany z gniazda rodzinnego Chłopiec dostosowuje się do praw i reguł nowej rzeczywistości, wiernie jej służy – dopóki śmierć bliskiej Darii, a później ukochanej Anastazji, okrutnie zgwałconej i zamordowanej, nie otworzą mu oczu na nieprawość, nienawiść i wyuzdanie tkwiące u fundamentów tego świata. I znowu wyobraźnia, kreująca go przedtem na posłusznego obywatela nowego porządku, pozwala bohaterowi przetrwać najgorsze chwile w kazamatach, do czasu jego również w części wymyślonej ucieczki (chyba zbyt wykoncypowany ten finał książki!).

Powieść Turczyńskiego nie jest jednorodna, klarowna w swych motywacjach, zdecydowana w zamiarach twórczych; nie wychodzi jej na zdrowie widoczne rozdzielenie uwagi autorskiej pomiędzy okrucieństwo realistycznych konkretów czasu a uniwersalną magiczność wyobraźni. Nie wydaje mi się, żeby do tego stopnia zwykły kryminał historyczny można było mieszać z lirycznie natchnioną baśnią. Ale taka jest koncepcja książki – przecież wciągającej w swe meandry narracyjne i często bardzo przejmującej. Książki podejmującej kolejną próbę analizy piekła totalitaryzmu – tym razem jednego z najniższych jego kręgów: takiego, w którym od człowieka nie już nie zależy, nie ma on najmniejszego wpływu na swój los i los innych, o wszystkim decyduje regu- lamin zaprowadzanego ustroju i wola (a czasem instynkt bądź kaprys) jego poszczególnych egzekutorów, będących w odległej syberyjskiej samotni panami życia i śmierci poddanych im istot. Egzekutorów, którym wspólnota uczestnictwa w zbrodniczym u fundamentów systemie zamyka wzajemnie usta wobec wszelkich nadużyć i nieprawości: *Sukinkot, nie dość że się poweselił, to musiał od razu zabijać* – tak oto np. komentuje z małą wymówką (nie pozbawioną akcentu podziwu) Doktorka fakt zgwałcenia i zamordowania przez niejakiego Czyngiza Achmiedowicza ukochanej dziewczyny Chłopca, Anastazji.

Mieczysław Orski

ETYKA TOTALNA

Feliks Koneczny

O ład w historii

Wydawnictwo Michalineum,
Warszawa 1992, ss. 196

Feliks Koneczny (1862–1949) był jednym z najoryginalniejszych i najwybitniejszych historyków polskich XX w., choć dziś jego dorobek naukowy jest mało znany. Swe zainteresowania badawcze koncentrował wokół dziejów Polski i Litwy w XIV–XV w. oraz studiów porównawczych i historiozofii. Oprócz umiędowienia skrupulatnego przedstawiania jednostkowych wydarzeń Koneczny miał zdolność tworzenia syntez i uogólnień. Ponadto przez wiele lat pisał recenzje teatralne do „Przeglądu Polskiego”. Był również cennym bibliotekarzem Biblioteki Jagiellońskiej, a w latach 1920–29 profesorem Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Przez wiele lat zamieszczał swoje artykuły historyczne m.in. w przedwojennym „Przeglądzie Powszechnym”. Jest też autorem popularnej pracy „Święci w dziejach narodu polskiego” (nota bene była to jedyna książka Konecznego wydana w PRL, i to dwukrotnie).

Choć recenzowana praca została napisana w 1948 r., niedługo przed śmiercią autora, jest to pierwsza jej edycja krajowa. Książka stanowi podsumowanie poglądów sędziwego już badacza na zagadnienie rozwoju i wielości cywilizacji. Przez cywilizację rozumiał on *metodę ustroju życia zbiorowego*, a więc jej funkcjonowa-

nie i działalność. Mimo iż długość trwania cywilizacji jest różna, nie sposób tego a priori określić. Niektóre z cywilizacji, jak np. babilońska, hellenistyczna, rzymska czy inka, zginęły, inne zaś – równie stare – trwają do dziś. Koneczny wyodrębnił 7 istniejących współcześnie cywilizacji: bramińską, żydowską, chińską, turańską, bizantyjską, łacińską i arabską, z których tylko cywilizacja łacińska *zmierza czynnie do supremacji sił duchowych*. Jej też, jako jedynej cywilizacji opartej na personalizmie, przypisywał największą wartość.

Spśród setek praw i prawideł formujących szczegóły dziejów życia zbiorowego autor wyodrębnił 6 praw zasadniczych, które *rozstrzygają o ładzie historycznym we wszystkich czasach i u wszystkich ludów*. Są nimi: współmierność, ekspansja, nierówność, niemożność syntez, szkodliwość mieszanek, ułatwiona niższość. Najwyższe zaś prawo dziejowe, prawo praw, według Konecznego brzmi: *Nie można być cywilizowanym jednocześnie na dwa sposoby*. Mówi on, iż jak absurdem byłaby synteza religii czy dwojaka ctyka, tak niemożliwa jest synteza cywilizacji. Możliwa jest natomiast synteza kultur tej samej cywilizacji, gdyż kultury takie są współmierne (np. polska, francuska, włoska itp.).

W bardzo aktualnej dziś dyskusji na temat form zjednoczenia Europy Koneczny opowiedziałby się zapewne po stronie Europy „ojczyzn”, Europy narodów, a przeciw Europie ponadnarodowej. Według niego: *Gdyby była możliwa synteza cywilizacji, byłaby musiła wytworzyć się w żydostwie lub przy żydostwie roz-*

siadłym już od starożytności wszędzie, wśród wszystkich cywilizacji.

Niewspółmierność różnorodnych cywilizacji powoduje, iż choć mogą one istnieć w jednym czasie, gdy się ze sobą zetkną, stają się *zaczepne i ekspansywne* tocząc swoistą walkę o *rząd dusz* społeczeństwa. Koneczny był również przeciwny „mieszankom” cywilizacyjnym, gdyż jak twierdził, w efekcie wprowadzenia obcego ciała do własnego organizmu *muszą nastąpić schorzenia*. Teoria ta, zwłaszcza w zwulgaryzowanej formie, może się wydać mało przekonująca, a nawet niebezpieczna. Mogłaby ona stanowić uzasadnienie skrajnego izolacjonizmu, a nawet egoizmu, a postawa taka byłaby daleka od szeroko pojmowanego ekumenizmu. Otwartość i przenikanie kultur są też często zjawiskiem pozytywnym, a nawet wręcz nieuniknionym. Dzisiaj, gdy świat staje się według znanego określenia Tofflera *globalną wioską*, uniemożliwić mógłby je tylko szczerły system totalitarny. Jakkolwiek postawa otwartości nie musi oznaczać rezygnacji i pochwały „rozmywania” własnej narodowej świadomości, odrębności, tradycji. Przekonujące wydają się rozważania autora na temat nierówności. Według Konecznego równość jest przeciwna naturze i prowadzi jedynie do ujemnych wyników. *Tylko utwory sztuczne mogą być tak daleko jednokowe, iżby mogły być równymi*. Zaś: *Gdyby wszyscy stali się naprawdę równymi, ustaliby wszelki ruch umysłowy i gospodarczy, nastalby koniec człowieczeństwa w danym zrzeszeniu: martwota całkowita*. Dlatego nierówność jest koniecznym warunkiem postępu. Odnosi się to także do nierówności

materalnej, gdyż *gdyby nie było zamożniejszych, wszyscy byłiby nędzarzami*. Nierówność nie może jednak oznaczać uprzywilejowania jakiejś jednej warstwy społecznej wobec pozostałych.

Rozwój cywilizacyjny możliwy jest też w wyniku korzystania z doświadczeń przeszłości, dlatego: *Tradycja jest kością pacierzową wszelkiej cywilizacji*.

Zagrożeniem dla cywilizacji jest według Konecznego *ułatwienie panowanie niższości*. By temu zapobiec, nie można biernie wyczekiwać, gdyż dobro nie zwycięża zła samo przez się. Gdy panuje *umiłowanie łatwizny*, zwycięzcą może okazać się *niższość*.

Autor twierdził, iż jedynie w cywilizacji łacińskiej istnieją *prawdziwe* narody, w niej też (a zwłaszcza w katolicyzmie, który *ogarnia życie prywatne i publiczne jedną wspólną etyką*) widział przestrzeń umożliwiającą rozwój moralności. Stąd postulował, by *żądać od państwa, żeby się poddało dekalogowi i katechizmowi w imię etyki totalnej*. Koneczny sprzeciwiał się jednak zdecydowanie idei państwa *biurokratycznego*. Opowiadał się natomiast za państwem *autonomiczno-obywatelskim*. Podkreślał również: *W państwie totalnym i wszechmocnym w samowoli rządcy i ich urzędniczej czeladzi nie ma miejsca na etykę*. Czy jednak postulowana przez Konecznego etyka totalna, dominująca nad całym życiem publicznym, nie wyłączając polityki, nie stwarza groźby powstania państwa totalnego?

W swym spojrzeniu na dzieje Koneczny przywiązywał dużą wagę do zespolenia myśli narodowej z chrześcijaństwem, a dokładniej

z katolicyzmem. Pogląd taki był bardzo istotną cechą ideologii propagowanej przez ugrupowania narodowe (przede wszystkim Stronnictwo Narodowe, czy Obóz Narodowo Radykalny – „ABC”) w okresie II Rzeczypospolitej. Stąd też nieprzypadkowe, ścisłe związki Konecznego z tym nurtem polskiej myśli społeczno-politycznej.

Do książki załączono tłumaczenia artykułów niemieckiego historyka, profesora uniwersytetu w Moguncji, Antoniego Hilckmana, gorącego zwolennika teorii rozwoju cywilizacji prof. Konecznego, oraz przedmowy Arnolda Toynbee i Jędrzeja Giertycha do angielskiego wydania pracy Konecznego na zbliżony temat („O wicości cywilizacji”).

Prezentowana książka wydaje się przede wszystkim istotnym źródłem do poznania dziejów polskiej filozofii i myśli politycznej, a zwłaszcza jej nurtu narodowego. Zawiera również koncepcje aktualne w życiu współczesnego człowieka. W jakim stopniu mogą one być propozycją na dziś?

Krzysztof Tarka

KS. JERZY POPIELUSZKO, *Kazania 1982-1984*

wstęp i oprac. ks. Jan Sochoń

Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, ss. 173

Prezentowana pozycja to pierwsze krytyczne wydanie kazań ks. J. Popieluszki. Książka obejmuje kazania wygłaszane w kościele Św. Stanisława Kostki w czasie comiesięcznych Mszy za Ojczyznę w latach 1982-84. Teksty kazań są znane z odpisów z taśm magnetofonowych, z zapisów prywatnych; były też publikowane przez samego ks. Jerzego w formie broszurek powielaczowych, które rozdawano przed mszą, doczekały się wydań in crudo w Paryżu i Warszawie.

Niniejsze wydanie autor opracowania uzupełnił wstępem historycznym oraz przypisami i informacjami ułatwiającymi zrozumienie kontekstu wypowiedzi, choć nie udało się dotrzeć do źródeł wszystkich cytatów przytaczanych przez ks. Popieluszkę.

Jest to książka godna uwagi, bo pozwala poznać bliżej znanego wszystkim, a przecież nie znanego, człowieka, poznać bogactwo jego doświadczenia kapłańskiego, krąg ulubionych lektur, bliskich mu osób itp. Bo, jak pisze w „Przedmowie” bp Władysław Miziołek: *Historia życia każdego człowieka zależy od warunków, w których człowiek wzrasta, rozwija się i działa (...) Głoszone przez księdza Jerzego kazania nie były wyrazem chwilowego nastroju czy uniesienia, lecz ukazywały w pełni jego kapłańską osobowość. Mówił je świadom konsekwencji, jakie z tego mogły wynikać...* (HS)

S. GRACJA KRYSZYNA WASILEWSKA MSF, *Na drogach apostołstwa i ekumenizmu. Dzieło Błogosławionej Bolesławy Lament, założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*

Norbertinum, Lublin 1992, wyd. IV zmienione i uzupełn., ss. 77

Biografia, działalność i pisma Błogosławionej, która postawiła sobie za cel wspieranie dzieła zjednoczenia chrześcijan na kresach wschodnich.

BOGUSŁAW WIDŁA, *Zanim Go poznali. Jezus i Jego uczniowie*

Wyd. „Impuls”, Warszawa 1991, wyd. I, ss. 110

Próba odpowiedzi na pytanie: „W jaki sposób Jezus z Nazaretu trafił do świadomości bezpośrednich świadków jego życia jako Mesjasz?” oparta na tekstach Nowego Testamentu.

Bóg z nami

WAM, Kraków 1992, wyd. poprawione, cz. I ss. 117, cz. II ss. 141

Praca zbiorowa księży jezuitów; ilustrowany katechizm dla najmłodszych dzieci wspomagający katechetę w przygotowaniu ich do sakramentów.

Z historii ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Europie

Wyd. „Wokół Nas”, Gliwice 1992, ss. 251
przetł. Michał Szymański

Dzieje chrześcijańskiej demokracji uzupełnione tekstami dokumentów z lat 40. i 50., omówieniem kongresów i ich rezolucji oraz wykazem działających partii i ich przywódców.

ANTHONY DE MELLO, *Modlitwa żaby. Księga opowiadań medytacyjnych*
 przeł. Dagmara Gawęda
 WAM, Kraków 1992, ss. 267

Ostatnia książka zmarłego w 1987 r. jezuitę hinduskiego nazywanego mistrzem duchowości naszych czasów spragnionych Boga. Literackie opowiadania dotyczące modlitwy, łaski, prawdy, miłości.

IRENEUSZ SIERADZKI, *Odległości*
 Pracownia Plastyczna M-GOK w Sejnach,
 b.m.w. 1992, ss. 38

Debiut książkowy poety publikującego swe wiersze na łamach „Czasu Kultury“.

JOSEF MILLER, *Modlimy się z dziećmi*
 Wydawnictwo Maszachaba, Kraków 1992,
 ss. 91
 przeł. Urszula Sieńczak

Podstawowe problemy wychowania modlitewnego dzieci przedszkolnych. Książka przeznaczona dla rodziców i wychowawców.

JADWIGA SKIBIŃSKA-PODBIELSKA,
Aforyzmy
 Norbertinum, Lublin 1992, wyd. I, nakł.
 1000 egz., ss. 87

Debiut książkowy autorki uprawiającej prozę i aforystykę, a publikującej w „Kamieniu” i „Dzienniku Lubelskim”.

