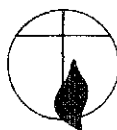


przegląd powszechny

12/856/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

za II półrocze 40000 zł
cena egzemplarza 8000 zł

Wpłaty

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

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 26 XI 1992 r.

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

Spis treści

Jacek Bolewski SJ

Odpowiedź na ankietę „PP“

357

ks. Henryk Seweryniak

Oblicza sekularyzacji

362

Po trzech latach nowych doświadczeń nikt nie może twierdzić, że problemy sekularyzacji nie dotyczą społeczeństwa polskiego. Trwają dyskusje wokół relacji państwo – Kościół, preambuły do konstytucji, religii w szkole, aborcji, antysemityzmu, antyklerykalizmu, tolerancji. Sposobem na rozwiązanie konfliktów może być tylko praca nad pogłębianiem takich treści, jak: religia a natura człowieka, miejsce chrześcijaństwa w wychowaniu, relacja między polityką i ekonomią a Ewangelią itp. Największym wyzwaniem dla polskiego duszpasterstwa może się stać obojętność, niechęć do uczestnictwa i przynależności; nie tyle odrzucenie religijności, ile rodzaj religii naturalnej bądź cywilnej w rodzaju utopii Rousseau.

Michael Novak

Jan Paweł II – nowa etyka biznesu

374

Treści zawarte w encyklice „Centesimus annus” pozwalają stwierdzić, że dla Jana Pawła II etyka biznesu znaczy o wiele więcej niż przestrzeganie prawa cywilnego i nienaruszanie prawa moralnego. Oznacza ona stworzenie nowego porządku ekonomicznego opierającego się na zasadach indywidualnej twórczości, wspólnoty i specjalnych cnotach przedsiębiorczości. Oznacza także respektowanie prawa ludzi ubogich do osobistej inicjatywy gospodarczej i twórczości. Papieska argumentacja implikuje, że prawdziwy rozwój musi się zacząć odwołnie.

Piotr Jasiński SJ

Prywatyzacja – problemy nie do uniknięcia

390

Unikatowy charakter zmian przedsięwziętych w krajach o gospodarkach typu radzieckiego jest źródłem trudności, których rozwiązywanie musi się odbywać bez możliwości odwołania się do precedensów. Chodzi m.in. o konieczność przywracania kryteriów ekonomicznych metodami politycznymi i niemożność precyzyjnego określenia najważniejszych sposobów wprowadzania prywatyzacji, a także o dylemat: prywatyzacja czy stabilizacja? Obserwując względny sukces polityki stabilizacyjnej w naszym kraju nie możemy poddać się wrażeniu, że polska gospodarka już jest gospodarką rynkową.

Jezuici na Litwie

401

Rozmowa Krzysztofa Renika z ks. Jonasem Borutą, przełożonym Prowincji Litewskiej Towarzystwa Jezusowego, fizykiem-teoretykiem, dawniej pracownikiem naukowym wileńskiej Akademii Nauk i zarazem studentem podziemnego seminarium duchownego. Opowiada on o swej drodze do stanu kapłańskiego, o powojennej i obecnej działalności jezuitów na Litwie oraz rysuje obraz tamtejszego życia duchowego.

*Josef Fuchs SJ***Czy istnieje katolicka moralność medyczna?**

418

Moralność medyczna pochodząca z katolickiej wiary czy teologii nie ma znaczenia, jeśli nie odpowiada samoświadomości człowieka. Bez takiej zależności moralność oparta na wierze czy teologii byłaby niezrozumiała, a zatem nie mogłaby być moralnie wiążąca. Katolickie chrześcijaństwo nie jest samo z siebie źródłem odpowiedzi na pytania dotyczące właściwych postaw i zachowań medycznych. Nic oznacza to, że Bóg wiary, wiara i teologia są obojętne wobec ludzkich prób rozwiązywania tych problemów. W perspektywie religijnej wierzący jest związany naukami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

*Ryszard Otowicz SJ***Serce do wymiany**

432

Etyczne aspekty transplantacji organów

Rozwój techniki medycznej niesie ze sobą wiele problemów, które wybiegają poza sferę sztuki lekarskiej. Teologiczno-etyczna refleksja nad tą problematyką powinna się przyczynić do większej humanizacji współczesnej medycyny. Gest oddania własnego narządu drugiemu człowiekowi nie może być mierzony wyłącznie w kategoriach dóbr witalnych, gdyż swój właściwy wymiar osiąga on w kategorii dóbr osobowych, zarówno w odniesieniu do dawcy jak i biorcy. Szczegółowa etyka transplantologii opiera się na nadrzędnej zasadzie, w myśl której medycyna przynosząc dobro jednemu człowiekowi nie może naruszać dobra osobowego i prawa do życia drugiego.

*Rogelio García-Mateo SJ***Święty Jan od Krzyża – mistyka i liryka**

448

Doświadczenie mistyczne doskonale zna niemoc języka, jednak nie jest z zasady wrogię przedstawieniu językowemu. Dzielenie się takim doświadczeniem często przybiera kształt biograficznego opowiadania, które bywa także poezją. U św. Jana od Krzyża owo poetyckie dzielenie się wewnętrznym doświadczeniem osiąga taką jakość językową, że jego liryka należy do najwyższych osiągnięć języka hiszpańskiego.

Kim był właściwie ten człowiek

462

Zamiast podsumowania Roku Kolumba*Roman Warszawski*

Nie powinno się dopuścić, aby reakcja przeciwko mitowi Kolumba jako Odyseusza Odrodzenia zaciemniła jego niezaprzeczalne osiągnięcia.

Niebo – niepokalany początek

467

Jacek Bolewski SJ

Czy z punktu widzenia teologii daje się utrzymać popularne wyobrażenie, że prawda o niepokalanym poczęciu, którą Kościół przyjął nie bez wahań w odniesieniu do Matki Bożej (dogmat ogłoszono w 1854 r.), ogranicza się jedynie do Jej początku w Chrystusie i nic nie mówi o początku innych ludzi? W odpowiedzi należy uwzględnić jednostronny charakter dotychczasowej nauki o grzechu pierwotnym.

Poplątane dzieje

480

Michał Jagiełło

Książka Stanisława Zahradnika i Marka Ryczkowskiego pt. „Korzenie Zaolzia” stara się być w miarę obiektywnym przewodnikiem po splątanych dziejach Śląska Cieszyńskiego. Zaolziańska kultura to cenny stop cech uznawanych za typowo polskie z wartościami wnoszonymi przez morawski i czeski protestantyzm. I Polska, i Czechy powinny chronić ten region.

Próba opowieści o Buonarottim

495

Zbigniew Florczak

Historia nie dokończonego grobowca Juliusza II jest w pewnym sensie streśczeniem duchowego i artystycznego rozwoju Michała Anioła, którego ostatnie dzieła wyrażają jego metamorfozę religijną.

Sesje – Sympozja*Z. Kubacki SJ: Mimesis 2, czyli pomost* 505

(Sesja naukowa „Niemcy – Polacy. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość”, Ojrzeń k. Warszawy, 14–16 IX 1992 r.)

Sztuka*K. Paluch Staszkiel: Malarstwo Józefa Czapskiego* 507

(Wystawa retrospektywna ze zbiorów szwajcarskich, marzec–sierpień 1992 r.)

Teatr*J. Godlewska: Kiepska kasa* 511

(Teatr Polski w Warszawie, Scena Kameralna, „Radosny jubileusz” Jana Bratkowskiego, reżyseria – Jan Bratkowski)

Film

A. Pietrzak: Dwa spojrzenia na Kolumba 513
(„Kolumb Odkrywcą” Johna Glena; „1492. Krzysztof Kolumb” Ridleya Scotta)

Książki

A. Szymańska: Kolekcja 515
(Julia Hartwig, „Czułość”)

M. Orski: Lato wnikliwego czytelnika 517
(Jarosław Marek Rymkiewicz, „Rozmowy polskie latem roku 1983”)

ks. J. Sochoń: Miłość, cierpienie, sztuka... 520
(„Myślę, że wiem najważniejsze. Czapski – Colin. Wybór listów”)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 523

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



Sommaire

Jacek Bolewski SJ

Réponse à l'enquête du „Przegląd Powszechny“

357

abbé Henryk Seweryniak

Les faces multiples de la sécularisation

362

Au bout des trois années d'expériences nouvelles, nul ne saurait prétendre que les problèmes de sécularisation ne concernent pas la société polonaise. Des débats sont en cours sur le rapport de l'Eglise à l'Etat, le préambule d'une Constitution à adopter (s'il doit comporter ou non, une référence aux valeurs chrétiennes), la catéchisation à l'école, l'avortement, l'antisémitisme, l'anticléricalisme, la tolérance. La manière de résoudre les conflits ne peut être autre qu'une réflexion profonde sur des problèmes tels que la foi et le nature de l'homme, la place du christianisme dans l'éducation, le rapport de l'économie et de la politique à l'Evangile etc. Ce qui risque de devenir un défi majeur pour le clergé polonais c'est l'indifférence, l'éloignement pour toute forme d'adhésion et de participation; moins le rejet pur et simple de la foi et de la religion que l'adoption d'une sorte de religion naturelle ou civile dans le sillage de l'utopie rousseauiste.

Michael Novak

Jean Paul II – une éthique nouvelle pour le monde des affaires

374

Le contenu de l'encyclique „Centesimus annus“ permet d'affirmer qu'aux yeux de Jean Paul II l'éthique pour le monde des affaires signifie quelque chose de plus que le respect du droit civil et la non-violation du droit moral. Cette éthique signifie l'instauration d'un nouvel ordre économique fondé sur la création individuelle, le sens de la communauté et la vertu spécifique d'initiative et d'entreprise. Elle signifie aussi le respect du droit des pauvres à l'initiative économique personnelle et à la création. L'argumentation pontificale suppose que le vrai développement économique doit commencer par la base.

Piotr Jasiński SJ

La privatisation – des problèmes incontournables

390

Le caractère unique des changements entrepris dans les pays à économie de type soviétique est source de problèmes dont la solution doit se chercher et s'effectuer sans la possibilité de faire appel à un précédent. Il s'agit notamment de la nécessité de rétablissement des critères économiques par des méthodes politiques et de l'impossibilité d'une définition précise des moyens les mieux appropriés de mise en oeuvre de la privatisation; il s'agit aussi du dilemme: privatisation ou stabilisation. En observant le relatif succès de la politique de stabilisation économique dans notre pays, il ne faut pas se bercer de l'illusion que l'économie polonaise soit déjà une économie de marché.

Les jésuites en Lituanie

401

Entretien de Krzysztof Renik avec le R.P. Jonas Boruta, supérieur de la province lituanienne de la Compagnie de Jésus, physicien-théoricien, ci-devant chercheur à l'Académie des Sciences de Vilno et en même temps clerc dans un grand séminaire clandestin. Il retrace son chemin vers le sacerdoce, de même que l'activité d'après-guerre et actuelle des jésuites en Lituanie. Il brosse aussi un tableau de la vie spirituelle de là-bas.

Josef Fuchs SJ

Y a-t-il une morale médicale catholique?

418

Une morale médicale procédant de la foi ou de la théologie catholique demeure sans poids si elle ne correspond pas à l'autoconscience de l'homme. Si cette condition n'était pas remplie, une morale fondée sur la foi ou la théologie serait incompréhensible, ce qui fait qu'elle n'aurait pas pu avoir une vertu d'obligation. Le christianisme catholique n'est pas en soi une source d'où jaillissent les réponses à des interrogations sur les attitudes et les comportements médicaux à adopter. Cela ne signifie pas que la Dieu de la foi, la foi et la théologie soient indifférents ou neutres devant les tentatives humaines de solution de ces problèmes. Dans la perspective religieuse, le croyant doit se ranger aux enseignements du Magistère de l'Eglise.

Ryszard Otowicz SJ

Le coeur à remplacer

432

Aspects éthiques de la transplantation d'organes

L'évolution des techniques médicales comportent des problèmes multiples qui transcendent l'art médical lui-même. Une réflexion théologique et morale sur cette problématique doit contribuer à une humanisation plus poussée de la médecine d'aujourd'hui. Le geste consistant à donner à autrui un de ses propres organes ne saurait être mesuré uniquement en termes de biens vitaux, c'est qu'il acquiert sa vraie valeur et sa vraie dimension en termes de biens personnels, tant pour le donneur que pour le preneur. L'éthique spéciale de la transplantation se fonde sur le grand principe selon lequel la médecine, tout en faisant du bien à un être humain, ne doit pas porter atteinte au bien personnel d'un autre et à son droit à la vie.

Rogelio García-Mateo SJ

Saint Jean de la Croix – le mystique et le lyrique

448

L'expérience mystique connaît parfaitement l'impuissance de la langue, sans pour autant être hostile à la représentation linguistique. Faire part d'une telle expérience affecte souvent la forme d'un récit biographique qui, des fois, relève de l'expression poétique. C'était bien le cas de saint Jean de la Croix chez qui la communication poétique de l'expérience intérieure atteignit une telle qualité linguistique que sa poésie fait partie des plus hautes réalisations de la langue espagnole.

Qui était-il, cet homme?

En guise d'un bilan de l'Année Colomb

462

par Roman Warszewski

Il ne faut pas permettre que la réaction contre le mythe de Christophe Colomb, celui de l'Ulysse de la Renaissance, obnubile ses acquis incontestables d'explorateur.

Le ciel – un commencement immaculé

467

par Jacek Bolewski SJ

Est-il possible, du point de vue de la théologie, de préserver une représentation fort répandue selon laquelle la vérité de l'Immaculée Conception que l'Eglise avait adoptée non sans hésitations pour la Mère de Dieu (dogme proclamé en 1854) soit limitée uniquement à son commencement dans le Christ et ne dise rien de valable également du commencement des autres humains? La réponse à cette interrogation doit tenir compte de la nature unilatérale de la doctrine sur le péché originel, telle qu'elle est jusqu'ici formulée.

Une histoire embrouillée

480

par Michał Jagiełło

Le livre „Les racines de la région d'au-delà de l'Olza“ („Korzenie Zaolzia“) de Stanisław Zahradnik et Marek Ryczkowski cherche à être un guide tant soit peu objectif à travers l'histoire embrouillée de la Silésie de Cieszyn. La culture de cette région-là est un alliage précieux de traits considérés comme typiquement polonais, assortis de valeurs propres au protestantisme morave et tchèque. Et la Pologne et la Tchécoslovaquie doivent protéger cette région et sa culture.

Essai d'un conte sur Buonarroti

495

par Zbigniew Florczak

L'histoire du tombeau inachevé de Jules II est, en un sens, un résumé de l'évolution spirituelle et artistique de Michel-Ange dont les dernières oeuvres traduisent la métamorphose religieuse de l'artiste.

Comptes rendus

505



Odpowiedź na ankietę „PP“

Czas najwyższy, by ankietą, na którą odpowiedzieli Czytelnicy naszego pisma, doczekała się odpowiedzi również ze strony redakcji. Wypada zacząć od podziękowania. Głosy, jakie otrzymaliśmy, stanowią dla nas prawdziwy dar. Najpierw dlatego, że umacniają nas w wysiłku redagowania pisma, wyrażając zasadniczą aprobatę dla dotychczasowej linii „Przeglądu Powszechnego“. Udzielają nam też inspirujących wskazówek co do dalszej drogi. Dla redakcji, której skład uległ w ostatnich miesiącach pewnym zmianom, oznacza to dodatkową pomoc: nie tylko w zachowaniu, ale i w ulepszaniu charakteru pisma zgodnie z oczekiwaniami Czytelników.

Ciągle nadchodzą jeszcze sporadyczne odpowiedzi. Do 1 listopada, który ustaliśmy w obliczeniach jako termin końcowy, nadeszło 314 głosów. Nie wszystkie spośród postawionych pytań zostały poruszone w nadesłanych wypowiedziach. Dlatego liczby, które dalej przedstawiamy, nie zawsze (od)dają w sumie całość (100%) odpowiedzi.

Kim są Czytelnicy, którzy odpowiedzieli na ankietę? Zdecydowana jest przewaga mężczyzn (79%) nad kobietami (21%). Jeśli idzie o wiek, to podział jest równomierny – z pewnym wzrastaniem liczby Czytelników z rosnącą liczbą przeżytych lat. 17,2% Czytelników liczy mniej niż 30 lat, 13% jest w wieku 30–40 lat, 18,8% mieści się w latach 40–50, 23% – w wieku 50–60 oraz najwięcej, czyli 28%, liczy ponad 60 lat życia. Większość (57,2%) określiła swoje wykształcenie jako wyższe, a mniejszość (22,6%) – jako średnie. Spośród grup zawodowych można wyróżnić osoby świeckie o wykształceniu technicznym (24%); księży lub osoby zakonne stanowią 11%.

Dodatkowej informacji o Czytelnikach udzielają dane co do miejsca zamieszkania. Przeważają mieszkańcy dużych miast (47,7%); z mniejszych miast (poniżej 100 tys.) pochodzi 20,7%, zaś na wsi mieszka 12,1%. Zdecydowaną większość stanowią

Czytelnicy, którzy sięgają po nasze pismo regularnie (74,1%), mała grupa (8%) określa swój kontakt jako okazjonalny. Przeważają osoby czytające „Przegląd” 10–6 lat (52,2%); mniej ludzi czyta pismo od 5–2 lat, więcej zaczęło lekturę w jeszcze późniejszym i w ostatnim okresie (25,4%).

Następne pytania ankietowe dotyczyły treści. Odpowiedzi wskazują najpierw, jaka tematyka cieszy się wśród Czytelników „Przeglądu Powszechnego” szczególnym zainteresowaniem. Spośród wymienionych przez nas zagadnień najwięcej osób (65,6%) wyróżniło historię jako temat, który obejmuje i przenika wszystkie inne problemy: zagadnienia teologiczno-religijne (61,7%), z życia Kościoła (61,1%), zagadnienia społeczno-polityczne (59,8%) i cywilizacyjno-kulturowe (55%). Poza artykułami o takich treściach, czytаныmi chętnie przez większość Czytelników, zostały wymienione na dalszych miejscach: zagadnienia filozofii (44,8%) i przyrodniczo-ekologiczne (34%), krytyka literacka (28,6%) i szuka (27,7%).

Odbiciem powyższych preferencji są także odpowiedzi na kolejne pytania. Wśród zagadnień, których jest w piśmie za dużo, Czytelnicy wymieniali najczęściej krytykę literacką, chociaż tych krytycznych głosów było w sumie tylko 8%. Liczniejsze były głosy, że jeszcze więcej miejsca powinno się w piśmie poświęcać problemom z życia Kościoła (20%) i zagadnieniom teologiczno-religijnym (16%). W tym samym kierunku wskazują wyraźnie odpowiedzi na postawione przez redakcję pytanie o potrzebę komentowania bieżących wydarzeń. Aż 77,9% Czytelników widzi tę potrzebę w odniesieniu do wydarzeń z życia Kościoła, a 68,4% – do wydarzeń społeczno-politycznych.

O czym świadczą powyższe liczby? Są one tylko częścią opinii naszych Czytelników. Nie tylko w tym sensie, że otrzymane przez nas odpowiedzi są głosem, za którym wolno się domyślać „milczącej większości”. Także Czytelnicy, którzy zechcieli odpowiedzieć na ankietę, pragnęli przekazać nam więcej, aniżeli dało się wyrazić przez zakreślenie krzyżyka przy postawionych pytaniach. Wymownym komentarzem do statystycznych danych są uwagi i refleksje, którymi osoby odpowiadające zechciały się z nami podzielić. Tutaj opuszczamy już teren statystyki, gdyż wypowiedzi stają się bardzo indywidualne, zróżni-

cowane i osobiste. Tym bardziej uderza wspólny ton odpowiedzi, sprowadzający się do podziękowań za pismo *takie, jakie jest*, i do jednego zasadniczego życzenia: *tak trzymać!* Wiele osób nie widziało potrzeby przekazania redakcji czegoś więcej, ograniczając się do słów w powyższym duchu. To nas cieszy.

Nie znaczy to naturalnie, że możemy na tym poprzestać. Pochwały podnoszą na duchu, ale owoc powinien być jeszcze wyraźniejszy – jako stałe podnoszenie poziomu pisma. W tym sensie jesteśmy wdzięczni także za uwagi krytyczne i wszelkie sugestie. Część z nich pojawiła się już w powyższych odpowiedziach na pytania, które postawiła redakcja. Odpowiedź należy teraz do nas. Przechodząc do jej przedstawienia wspomnijmy najpierw o innych uwagach Czytelników, które stały się dla nas punktem wyjścia.

Najwięcej uwag dotyczy spraw interesujących Czytelników tak bardzo, że chcieliby jeszcze częściej znajdować ich omówienie w „Przeglądzie”. Są to, jak widzieliśmy, przede wszystkim zdarzenia z życia Kościoła oraz inne zagadnienia teologiczno-religijne. Sugestie przybierają wieloraką postać. Kilka osób postuluje rodzaj regularnej kroniki, która by „przypominała” o najważniejszych wydarzeniach ostatniego okresu w Kościele – światowym i polskim. Jako przykład wydarzenia wymagającego szczególnej uwagi jest wymieniany II Polski Synod Plenarny, rozpoczęty z udziałem Jana Pawła II podczas jego IV pielgrzymki do ojczyzny, w czerwcu 1991 r. W tym kontekście padały propozycje, aby problematyka Synodu – zwłaszcza sprawa odpowiedzialności świeckich w Kościele – znalazła na łamach pisma więcej miejsca.

Dopełnieniem powyższych sugestii są w ankiecie głosy zachęcające do podjęcia problematyki świeckich od innej strony. Wyrażana jest opinia, że w piśmie „firmowanym” przez jezuitów nie powinno zabraknąć elementów duchowo-formacyjnych. Oczekuje się od nas wskazówek i orientacji wobec problemów, przed którymi staje chrześcijanin w zmieniającej się sytuacji. Widać potrzebę nie tylko przypominania o stałych, zawsze aktualnych zasadach życia chrześcijańskiego, ale też rozważania w ich świetle rozmaitych nowych problemów. Czytelnicy

zachęcają nas pod tym względem do większej odwagi w dopuszczaniu artykułów, które byłyby przysłowiowym kijem wsadzonym w mrowisko sytuacji Kościoła w Polsce. Jesteśmy też proszeni o częstsze „przemycanie” trudniejszych i bardziej kontrowersyjnych kwestii... Zarazem Czytelnicy przypominają nam o jezuickiej zasadzie *sentire cum Ecclesia* (współodczuwania z Kościołem) jako drodze, która wprowadzie nie wyklucza krytyki, ale wskazuje należyty ton – sympatii otwartej na tajemnicę Kościoła.

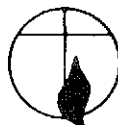
Głosy te skłaniają nas do wprowadzenia innowacji. Nie wszystko zależy oczywiście od redakcji. Kiedy np. wielu Czytelników dzieli się z nami swym żalem, że w ostatnim czasie przestały się pojawiać na łamach pisma artykuły biblijne ks. W. Chrostowskiego czy rozważania z dziedziny nauk przyrodniczych ks. (biskupa) J. Życińskiego i ks. M. Hellera, to możemy obiecać jedynie, że próbujemy to zmienić! Łatwiej natomiast wprowadzić zmianę, która zależy ostatecznie od samej redakcji. W tym duchu pragniemy rozpocząć od następnego numeru (1/1993) drukowanie krótkich artykułów wstępnych pochodzących od redakcji i naświetlających aktualną sytuację, w której wszyscy żyjemy. Zamierzamy także wprowadzić rubrykę informującą o najważniejszych wydarzeniach z życia Kościoła.

Taka jest nasza odpowiedź na ankietę. Zmiany, o jakich myślimy, mają służyć jeszcze bardziej przyjętej od początku linii naszego pisma. Nazwa „Przeglądu” zobowiązuje do zachowania otwartości na wszystkie zjawiska religijne, społeczne i kulturalne, które kształtują naszą teraźniejszość. „Powszechny” charakter pisma oznacza postawę, jaka winna przyświecać nam w „przeglądaniu” problemów. Jest to postawa chrześcijańska, katolicka. Za mało pamięta się dzisiaj, że „katolickość” oznacza właśnie „powszechność”, otwarcie na całość – na pełnię, której z całą pewnością nie da się zamknąć w wąskim, konfesyjnym pojmowaniu „katolickości”. Nie wystarczy zatem powoływać się na katolickość. Nie mniej ważne jest pytanie, JAK się ją pojmuje. Czyż większość nieporozumień w dyskusjach czy sporach nie pochodzi z tego, że używa się tych samych pojęć łącząc je wszakże z całkiem różnymi wyobrażeniami?

Mamy nadzieję, że przez 10 ostatnich lat, jakie upłynęły od wznowienia „Przeglądu Powszechnego“, pismo znalazło swoje miejsce pośród innych periodyków katolickich. Ankieta umocniła nas w przekonaniu, że również nasi Czytelnicy znajdują na łamach pisma nie tylko treści, które ich interesują, ale także odpowiadający im język i styl wypowiedzi. Zmiany w naszym kraju sprawiają, że można dzisiaj powiedzieć wiele więcej aniżeli dawniej. Dar wolności nie ogranicza się jednak do wymiaru politycznego. Jest raczej zakorzeniony w darze samego Boga, jak przypomina Apostoł: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli* (Ga 5,1). Pragniemy zatem, aby styl naszego pisma był przejawem tej wolności – postawy wolnej od ciasnych schematów, ograniczających spojrzenie – wolnej też od zaślepiających emocji czy lęków. Jednak bardziej charakteryzuje tę wolność jej cel i zarazem źródło – jedność z Chrystusem w Jego Kościele.

Jest to postawa, którą może najpełniej wyraża przypomniane przez naszych Czytelników hasło: *Sentire cum Ecclesia*. W tym duchu będziemy się starać, aby głos „Przeglądu Powszechnego“ był zawsze przeniknięty i przejęty „współodczuwaniem“ jedności z Kościołem. Pośrednio będzie o tym świadczył styl całego „Przeglądu“. A bezpośrednio – zapowiedziane artykuły wstępne. Wolno zatem zamilknąć w tym miejscu, aby podjąć poruszone tu kwestie w pierwszym artykule wstępnym – w pierwszym numerze nowego roku.

Jacek Bolewski SJ



ks. Henryk Seweryniak

Oblicza sekularyzacji

Z coraz większą niecierpliwością odzywają się na Zachodzie pytania o sekularyzację katolicyzmu polskiego po przemianach 1989 r. Również u nas termin ten jest teraz częściej używany na określenie zagrożeń wiary związanych z gospodarką wolnorynkową, wolnością w sferze przepływu idei i z pluralizmem. Pełni jednak raczej rolę hasła wywoławczego czy skrótu myślowego. Artykuł jest próbą opisu wielopostaciowości zjawiska, jego źródeł i skutków. Na koniec zostanie nakreślonych kilka uwag dotyczących aktualnej debaty toczącej się w Kościele polskim.

Określenie

Jak rozumieć pojęcie „sekularyzacja”? Jak słusznie zauważa Ch. Duquoc, posługiwanie się tym terminem na określenie społecznego cofania się chrześcijaństwa jest stosunkowo niedawnej daty. Zazwyczaj określano tak przeniesienie osoby duchownej do stanu świeckiego lub przejście dóbr kościelnych przez państwo. Dopiero teologowie burzliwych lat powojennych wprowadzili słowo „sekularyzacja” w celu teologicznej interpretacji przemian w kulturze europejskiej. W języku polskim nie należy utożsamiać go z zeświecczeniem (sekularyzmem), które zawiera wyłącznie sens stopniowego i nieodwracalnego odchodzenia społeczeństw konsumpcyjnych od Boga Biblii. Nadto sekularyzacja jest procesem zachodzącym pierwotnie w społecznościach demokratycznych. Dlatego unikałbym zastępowania tego słowa terminem „laicyzacja”, kojarzącym się z laicyzacją sterowaną, narzucaniem siłą agnostycznych bądź ateistycznych idei i ideałów życiowych.

Sekularyzacja jest zjawiskiem w kulturze europejskiej polegającym na ukształtowaniu się struktur i idei społecznych, takich jak: system nauk, filozofia krytyczna, demokracja polityczna, prawa człowieka, tolerancja i swobodna komunikacja w sferze kulturowej; struktur nie podlegających wpływowi i kontroli religii (Ch. Duquoc). Począwszy od Oświecenia emancypują się one spod autorytetu instytucji kościelnych, teologii i symboliki chrześcijańskiej. Proces ten przenika nie tylko życie społeczne, ale także odbija się w sferze świadomości jednostkowej (P. Berger). Jednostka uwalnia się od religijno-metafizycznych wzorców postępowania i stylu myślenia, zaczynając uznawać autonomię rozmaitych dziedzin rzeczywistości (W. Kasper). Krótko mówiąc najbardziej charakterystyczny dla sekularyzacji jest proces różnicowania i rozdziału: sfery publicznej i prywatnej, państwa i Kościoła, nauki i teologii, przykazań i moralności indywidualnej, rządzących i duchownych itp. (N. Luhmann, P. Valadier)¹.

Źródła

Rozmaicie sytuuje się historyczne źródła procesów sekularyzacyjnych². Np. Hegel uważał nowożytne przemiany za urzeczywistnienie przypominanej przez reformację idei wolności chrześcijańskiej. Z kolei twórcy schematów przygotowawczych I Soboru Watykańskiego winę za błędy nowożytne zrzucili na protestanckie zastąpienie autorytetu nauczycielskiego Kościoła subiektywnym osądem wierzącego. Kilkadziesiąt lat później M. Weber znowu wiązał początki kapitalizmu,

¹ Por. na ten temat: Ch. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979; H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965; F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.

² Por. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg 1988, s. 9–31.

a zarazem sekularyzacji, z kalwińskimi cnotami pracowitości, oszczędności i ascezy w życiu społeczno-zawodowym i prywatnym; cnotami, przez które – w przekonaniu kalwińskim – dokonuje się uświęcenie człowieka. W podobnym duchu F. Gogarten upatrywał źródła procesów sekularyzacyjnych w protestanckim uwypukleniu różnic dwu porządków, świeckiego i duchowego, oraz w ograniczeniu funkcji Kościoła do tego drugiego. W latach sześćdziesiątych celem wyjaśnienia genezy sekularyzacji odwoływano się chętnie do idei Renesansu: szacunku dla natury i ciała, autonomii artystów i uczonych, sukcesów nauk eksperymentalnych i wielkich odkryć geograficznych. W trakcie niedawnych obchodów rocznicy rewolucji 1789 r. ukazało się niemało publikacji, w których ideały wolności, równości i braterstwa łączono właśnie z upadkiem autorytetu Kościoła i „ukróceniem” jego wpływów społeczno-politycznych.

Owszem, opisane wydarzenia i tendencje odcisnęły swoje znamię na nowożytności. Jednakże najmocniej uzasadniony wydaje się pogląd reprezentowany ongiś przez W. Diltheya, a dzisiaj przez amerykańskiego socjologa, T.K. Rabba, i ewangelickiego teologa, W. Pannenberg, iż zasadniczym punktem wyjścia procesów sekularyzacyjnych w kulturze europejskiej były niezamierzone skutki podziału Kościoła, a więc wojny religijne i wynikające z nich prądy oświeceniowe. Charakterystycznych dla Oświecenia ideałów tolerancji politycznej i religijnej, koncepcji religii naturalnej i zasady rozdziału Kościoła od państwa nie głosił ani XVI-wieczny Rzym, ani Luter, ani Kalwin. Ale nie sposób już przecenić roli wojny szmalkaldzkiej w Niemczech (1546–47), wojen obozu katolickiego z hugenotami we Francji (1562–98), wojny w Niderlandach (od 1566), wojny trzydziestoletniej (1618–48) oraz rewolucji purytańskiej w Anglii (1640) dla zmiany duchowego i społecznego oblicza chrześcijaństwa. Do tego czasu pannało powszechne przekonanie, że jedność religii Chry-

stusowej jest fundamentem jedności społeczeństwa. Dlatego właśnie idea tolerancji nie odgrywała istotnej roli tak po stronie katolickiej jak i protestanckiej. Została ona jednak *explicite* sformułowana już w Deklaracji Niepodległości Niderlandów (1581) oraz w Anglii podczas Glorious Revolution (1688–89) w celu zahamowania eskalacji bratobójczych walk. Pod wpływem podobnych wydarzeń Hugo Grotius (zm. 1645), jeden z twórców teorii prawa naturalnego, odnalazł podstawy porządku społecznego w naturze ludzkiej i wynikających z niej prawach, a Herbert z Cherbury (zm. 1648), prekursor deizmu – w religii naturalnej, rzekomo wspólnej wszystkim ludziom na początku i tak pożądanej w dobie rozdartej Europy. Jak przed podziałem chrześcijaństwa zachodniego i okrucieństwem wojen konfesyjnych jedność społeczeństwa zapewniała religia Chrystusowa, tak od XVII w. wizja natury ludzkiej, praw człowieka i religii naturalnej miała się stać podstawą jedności życia społecznego.

Oto geneza podstawowych elementów procesów sekularyzacyjnych. Na następne nie trzeba było długo czekać. Wprawdzie znacznie później została zdefiniowana zasada rozdziału Kościoła od państwa, ale właśnie w dobie Oświecenia relacja obu organizmów została odwrócona. To państwo (a więc zasadniczo jeszcze monarcha) określało, które wyznanie chrześcijańskie ma być „wyznaniem krajowym”. Zasada stała się jedną z tez filozofii politycznej T. Hobbesa, w 1599 r. J.H. Stephani ujął ją w znaną formułę: *Cuius regio, eius religio*. Wkrótce społeczna przestrzeń chrześcijaństwa została jeszcze bardziej ograniczona. Ponieważ to, co „ogólnoludzkie” przyjęło postać kryterium porządku społecznego, analogicznego do kryterium objawienia w Średniowieczu, zatem religia mogła być już tylko prywatną sprawą obywatela. Dlatego m.in. pietyzm doszedł do takiego znaczenia w chrześcijaństwie nowożytnym, zwłaszcza protestanckim. Pobożność serca, czyniąc z prywatności cnotę, zajęła miejsce, które nowo-

żytne państwo przydzieliło religii. Rozpoczęła się marginalizacja chrześcijaństwa w przestrzeni życia publicznego, w wychowaniu, wreszcie w moralności społecznej i osobistej. Podkreślamy jeszcze raz: jej źródeł należy szukać nie tylko w Renesansie czy idei wolności chrześcijańskiej, ale głównie w dramacie rozbicia chrześcijaństwa i wojen religijnych.

Dialektyka Oświecenia

Podjmując sprawę skutków sekularyzacji Th.W. Adorno stworzył pojęcie „dialektyki Oświecenia”. Chodzi o to, że Oświecenie niosło ze sobą charakterystyczną dwuznaczność. Z jednej strony było bez wątpienia postępowe. Wystarczy tu przywołać pewien znany tekst Kanta. Odpowiadając na pytanie: *Co to jest Oświecenie?* Kant pisał: *Oświecenie to wyjście człowieka z zawnionej przez siebie niepełnoletności. Niepełnoletność jest niemożnością posługiwania się swoim rozumem bez korzystania z pomocy innych. Sapere aude! Miej odwagę posługiwania się własnym rozumem!* – jest więc hasłem Oświecenia³. Skutkiem procesów sekularyzacyjnych było to, że człowiek stał się miarą człowieka i punktem odniesienia rzeczywistości. Rozumienie go jako subiectum, podmiotu, dało ważny bodziec do rozwoju nowożytnych nauk matematyczno-przyrodniczych i techniki. Procesy emancypacyjne przyspieszyły uznanie podstawowych wolności osoby, swoiste oczyszczenie Kościoła, rozwój demokracji, tolerancję i pluralizm.

Z drugiej jednak strony nie sposób nie dostrzec specyficznych „chorób” sekularyzacji w dziedzinie nauki, polityki i świadomości religijno-moralnej. Osiągnięciom na polu wiedzy towarzyszył naiwny racjonalizm i scjentyzm, któremu dał wyraz m.in. E. Renan pisząc w 1848 r.: *Co do mnie znam tylko jeden rezultat nauki. Jest nim rozwikłanie enigmy, definitywne określenie istoty rzeczy, wyjaśnienie człowiekowi jego samego, danie mu (...) klucza, który dotąd dawały mu religie, a którego nie*

może on już akceptować⁴. Trzeba było wysiłku kilku pokoleń filozofów oraz dramatów towarzyszących hybrydzie światopoglądu naukowego, aby podważyć oświeceniowe aksjomaty: radykalnego antropocentryzmu, przekonania, że nauka może wszystko zbadać i wyjaśnić, wiary w nieograniczony postęp czy aksjomatu o niewyczerpanych możliwościach człowieka. A przecież dużo jeszcze czasu upłynie, zanim uda się naprawić szkody związane ze skrajnie laickimi ideałami wychowawczymi, określić model nauczania religii i o religii w szkole czy stworzyć właściwy klimat duchowy i statut prawny dla wydziałów teologicznych usuniętych z uniwersytetów.

W sferze społeczno-politycznej negatywną stroną sekularyzacji jest etatyzm. Oświeceniowe państwo, określające i podporządkowujące sobie panującą religię, ustanawiało siebie jako ostateczną instancję pokoju społecznego i uprawomocnienia wartości. Niedaleka była już stąd droga do totalitaryzmów rozmaitych maści, które dogorywają dopiero na naszych oczach. Z tego też względu sekularyzacja nieprzypadkowo kojarzyła się i kojarzy wielu katolikom z użyciem przestrzeni państwowej i publicznej do dewaloryzacji wierzeń religijnych i indoktrynacji w duchu scjentyzmu. Również pojęcie rozdziału Kościoła od państwa, chociaż chętnie nadużywane, nie zostało do końca określone i znalazło rozmaity wyraz w Szwecji i Danii (wyznanie luterzańskie jest religią państwową), USA (separacja i ochrona równych praw wszystkich wyznań) czy byłych państwach obozu socjalistycznego (środek unicestwienia religii).

I wreszcie dziedzina świadomości religijno-moralnej. Jeszcze do XVII w. religia, obok prawa i moralności, była uważana za wyraz natury ludzkiej. Zasada tolerancji nie odnosiła się początkowo do wolności wierze-

³ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, w: *Werke*, t. VI, Darmstadt 1964, s. 53.

⁴ E. Renan, *L'avenir de la Science*, Paris 1848, s. 23.

nia lub niewierzenia, ale do wolności wyznawania jednej z postaci chrześcijaństwa. Relatywizacja różnic konfesyjnych, a później relatywizacja różnicy między wiarą a ateizmem doprowadziły do tego, że religijność przestała być uważana za element natury ludzkiej, pierwotnej potrzeby człowieka czy jego podmiotowości. W trendach postoświeceniowych tradycja chrześcijańska została potraktowana już li tylko jako źródło informacji, a nie przestrzeń uzasadnienia obowiązków i norm postępowania. Religia została ograniczona do wewnętrznych przeżyć jednostki jako spełnienie jej pragnienia sensu czy potrzeb estetycznych. W najnowszej fazie religijności zsekularyzowanego stosunek do wiary przyjmuje postać „samoobsługi” (self-service): człowiek sam dobiera sobie, wedle własnego smaku, to, w co chce wierzyć, i próbuje różnych dań, z reguły egzotycznych. Świadczy o tym w równej mierze „nadwrażliwość” wobec „oficjalnego” Kościoła, jak i rozrost sekt, New Age i publikowane raz po raz statystyki. Np. w 1981 r. 75% zachodnich Europejczyków wierzyło w Boga; 58% uznawało istnienie duszy; 57% – grzechu; 43% – życia po śmierci; 23% – piekła, a 21% przyznawało się do wiary w reinkarnację...⁵

Dwuznaczność teologiczna

Już pod koniec wojny D. Bonhoeffer, a w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych F. Gogarten, H. Cox i Th. Altizer, myśliciele protestancy, usiłowali pokazać, że w aspekcie teologicznym sekularyzacja nie tylko nie jest zagrożeniem wiary, ale stanowi urzeczywistnienie tego, co zostało zapowiedziane na pierwszych stronicach Pisma Świętego. Biblijna teologia stworzenia otwarcie zrywa z pogańskim ubóstwieniem natury i mityczną sakralizacją kosmosu. Żadna wielkość światowa nie jest wielkością Boską. Słońce, inne gwiazdy i Księżyc zostały umieszczone na sklepieniu niebios przez Boga nie po to, aby jak w kultach pogańskich otrzy-

mywały od człowieka cześć boską, ale aby mu służyły. Słowo Boże oddziela jedne rzeczy od drugih w celu stworzenia uporządkowanego kosmosu, w którym Bóg umieszcza mężczyznę i kobietę. Mają oni rozporządzać stworzeniem w sposób autonomiczny, ale w synowskiej odpowiedzialności wobec Stwórcy, którego prawo strzeże ich przed obróceniem dzieła stworzenia w „pierwotny” chaos. Desakralizacji podlega też władza polityczna – król nie jest w Biblii bogiem. To Bóg jest królem. Nawet jeśli „wszelka władza pochodzi od Boga” w tym sensie, że jej istnienie jest konieczne dla promocji człowieczeństwa i właściwej organizacji życia społecznego, porządek polityczny jest oddzielony od Boskiego: *Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga* (Mk 12,17).

Sekularyzacja w sensie teologicznym oznacza również dojście do świadomości, że chrześcijanin nie ma jakichś szczególnych przywilejów u Boga. Żyjąc w świecie ma on w sposób wolny podejmować odpowiedzialność i trud istnienia, z całym ryzykiem wolności i świadomością krzyża. To właśnie wyraził D. Bonhoeffer w jednym z listów więziennych: *Bóg pozwolił nam poznać, że trzeba nam żyć jako ludzie, którzy potrafią żyć bez Boga... Wobec Boga i z Bogiem, żyjemy bez Boga*. Nie ma co ukrywać – radykalne metafory Bonhoeffera budzą niepokój i niepokój ten dotyczy całej teologii sekularyzacji. W istocie przeszła ona zasadnicze przemiany: od właściwego teologicznie dostrzeżenia autonomii rzeczywistości ziemskich, przez przesadną pochwałę „świeckiej społeczności” i tezy, że to właśnie chrześcijaństwo nowożytne zrealizowało swą historyczną misję doprowadzenia religijnego okresu w dziejach ludzkości do końca, aż po teologię „śmierci Boga”. Wiek XX, do którego chętnie odwoływali się teologowie tego nurtu, zweryfikował niedorzeczność ich skrajnego antropocentryzmu. Okazało się, że człowiek zrationalizowany,

⁵ P. Neusch, *Dieu aujourd'hui*, Paris 1987, s. 13–26.

obywatel „świeckiego miasta“, staje się człowiekiem „jednowymiarowym“, zamyka w konsumpcji, zaś anonimowe kompleksy biurokracji i władzy pogłębiają jego frustracje i duchową bezdomność. Utraciwszy korzenie chrześcijańskie zwraca się ku indyferentyzmowi religijnemu bądź ucieka w irracjonalizm, pogaństwo i sekty. Rzadko przychodzi do Kościoła – kryzys sekularyzmu nie gwarantuje zwrotu ku religijności kościelnej (J. Mariański).

Wnioski teologiczno-duszpasterskie

Opisane dwuznaczności są podstawowym problemem i źródłem nieporozumień przy ocenie procesów sekularyzacyjnych. Dotyczy to także debaty, która po 1989 r. nasiliła się w Polsce. W 1987 r. francuski jezuita P. Valadier pisał: *Kraje Europy wschodniej, poddane pod dominację sowiecką, znają inne od naszych formy sekularyzacji (...) chociaż episkopaty tych krajów, polski w szczególności, lubią podkreślać, że sekularyzacja ich nie dotyczy – tak jakby mobilizacja przeciwko zniechęconej władzy mogła ukryć bardzo realne skutki nowoczesności, odbijające się w obyczajach i mentalności*⁶. Trudno spierać się dzisiaj o to, czy diagnoza Valadiera była ścisła. Po trzech latach nowych doświadczeń nikt jednak nie może twierdzić, że problemy sekularyzacji nas nie dotyczą. Nie kończą się „klasyczne“ dyskusje wokół sprawy relacji Kościół–państwo, preambuły do konstytucji, religii w szkole, obrony poczętego życia, antysemityzmu, antyklerykalizmu, tolerancji... Przede wszystkim zaś pogłębia się rozdzźwięk pomiędzy tymi, którzy w toku tej dyskusji dostrzegają zagrożenie największych zdobyczy człowieka oświeconego: rozdziału Kościoła od państwa, autonomii rzeczywistości ziemskich, tolerancji dla innych wyznań i narodów, a tymi, którzy we wzniecaniu tego typu polemik widzą kontynuację usuwania chrześcijaństwa z pola świadomości moralnej i z przestrzeni publicznej. Teza przeze mnie stawiana

jest banalnie prosta: oto przeżywamy ową charakterystyczną dwuznaczność procesów sekularyzacyjnych. Tworzy się niebezpieczne pole napięcia i to przede wszystkim nie tyle pomiędzy kryptokomunistami a fundamentalistami katolickimi, ile najczęściej pomiędzy dwiema grupami wierzących, którzy spoglądają na podstawowe problemy współczesności z dwu różnych miejsc.

Sposobem rozwiązywania tych coraz bardziej dzielących nas konfliktów może być tylko poważna i kompetentna praca nad ustaleniem i pogłębianiem takich treści, jak: religia a natura człowieka, rozdział Kościoła od państwa, miejsce chrześcijaństwa w wychowaniu etycznym i społecznym, relacja ekonomii i polityki do Ewangelii itp. Wyjaśnianie wzajemnych racji na wiecu przedwyborczym czy w trakcie kazania nie służy dobru wspólnemu. Wiele elementów odgrywa przy tym istotną rolę: cierpliwość, wiara w zwycięstwo prawdy i dobra (czy naszemu pokoleniu potrzeba jeszcze znaków?), wzajemne dążenie do poszerzenia minimum etycznego i ducha dialogu Polaków, wspólna modlitwa, dzieła autentycznego świadectwa, wreszcie racjonalna strategia argumentacyjna i świadomość, że nigdzie na świecie sprawy te nie zostały uregulowane do końca w sposób zadowalający wszystkich. Np. we Francji na nowo odżywa dyskusja na temat zasady świeckości państwa i szkoły. Dawne prawo, zbudowane na ścisłej separacji Kościoła od państwa, dyskryminowało religię. Dzisiaj tzw. samo życie wniosło istotne zmiany: to państwo bierze udział w budowie katedry w Evry, to państwo wreszcie zezwoliło niedawno, aby pewne sumy przekazywane na Kościół były wolne od podatków. Lecz nie to jest najważniejsze. W trwającej tam dyskusji podkreśla się konieczność nowego oparcia dla wychowania moralnego i potrzebę lekcji (historii) religii w szkołach wobec coraz bardziej dającego się we znaki

⁶ P. Valadier, *L'Eglise en procès*, Paris 1987, s. 23.

braku poczucia sensu, rozchwiania norm etycznych i zagrożenia świętości osoby⁷.

Z punktu widzenia duszpasterskiego ustanie nacisków zewnętrznych, pluralizacja poglądów i opisana polaryzacja stanowisk muszą się łączyć z pytaniem o zachowanie siły przekonania i świadectwa Kościoła, zwłaszcza wśród młodego pokolenia Polaków. Z tego wynikają wezwania duszpasterzy do niezgody na zastępowanie wartości katolickich ideowym nihilizmem i permissywizmem moralnym. Tego rodzaju postawa powinna być zrozumiała dla wszystkich uczestników obecnej debaty. Wystarczy tu choćby przypomnieć oświadczenia dalekich przecież od konserwatyzmu przedstawicieli episkopatu francuskiego na temat filmu „Ostatnie kuszenie Chrystusa” M. Scorsese, pigułki RU 486 czy reklamy prezerwatyw w związku z walką przeciwko AIDS. U podstaw tych działań nie może, oczywiście, stać chęć ingerencji w najbardziej intymne obszary świeckości, ale troska o obronę tych wartości, które procesy sekularyzacyjne – zorientowane na użyteczność i produktywność – zepchnęły na margines, a mianowicie świętość życia i godność człowieka. Przełożeni wspólnot kościelnych powinni przy tym pamiętać, że trwałym dziedzictwem nowożytności jest dojście do głosu autorytetu osobowego w miejsce instytucjonalnego.

Z kolei częste szafowanie przez drugą stronę oskarżeniami o państwo parawyznaniowe, nietolerancję i klerykalizm czy deklaracjami typu: „ja też jestem wierzący”, „jestem katolikiem, ale...” może budzić w duszpasterzu troskę, czy nie dokonuje się to z pozycji chrześcijaństwa oświeceniowego: deistycznego i wbrew pozorom zaangażowania – „obojętnego”. Nie tyle ateizm, ile obojętność, indyferentyzm religijny stanowi – jak zostało pokazane – jeden ze smutnych elementów dziedzictwa sekularyzacji. Pozycja człowieka obojętnego jest trudna do określenia. Może on być obojętny na dogmaty, ale nie na piękno Ewangelii, obojętny na moralność chrześcijańską, ale wrażliwy na liturgię, nie-

obecny we własnej wspólnocie parafialnej, ale stawiający surowe wymagania wspólnocie w Laskach, powściągliwy co do instytucji Kościoła, ale nie co do pewnej formy wiary. Często owa forma łączy się z uznaniem religii za „bardzo ważną sprawę”, ale religii w rodzaju religii naturalnej, która nigdy nie istniała, czy wspólnej wszystkim religii cywilnej – utopii Rousseau. Dla człowieka obojętnego charakterystyczne jest nie tyle odrzucenie religijności, ile raczej wygodny dystans, przyglądanie się, krytyka, czasem podziw bądź wspomniany self-service wedle własnego smaku, ale nie uczestnictwo, a jeszcze mniej autentyczna przynależność⁷. I być może jest to oblicze sekularyzacji, które z czasem będzie się stawać największym wyzwaniem dla polskiego duszpasterstwa.

⁷ Por. J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris 1990; R. Rémand, *Églises et laïcité dans l'Europe de demain*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris”, 1991, nr 2, s. 149–164.

⁸ Por. P. Valadier, dz. cyt., s. 67–70.



Michael Novak

Jan Paweł II – nowa etyka biznesu*

Upadek realnego socjalizmu w samym jego centrum po 1989 r. znacznie nadwreżył intelektualny urok socjalizmu. Na całym świecie znaczki i legitymacje partyjne socjalistów padały jak jesienne liście. Lecz ten nagły upadek socjalizmu nie pociąga za sobą triumfu kapitalizmu. Kapitalizm bowiem nie jest ze swej istoty takim systemem, który należy opisywać jako triumfujący. Jest to system częściowo zakorzeniony w doświadczeniu ludzkiej nieprzewidywalności, niedoskonałości i grzechu. Choć jego siła zależy od stopnia ludzkiej dobroci, wspólnoty i twórczości, istniejących pomimo ran zadawanych przez grzech, filozofia kapitalizmu jest antyutopijna. Filozofia ta, daleka od triumfalizmu, w świetle aktualnego doświadczenia ludzkiego stara się być realistyczna i otwarta na zmiany. Mimo że jak wszystko inne podlega ideologicznemu zniekształceniu, sama w sobie nie jest ideologią, lecz próbą osiągnięcia właściwej mądrości, sprawdzalnie możliwej do zastosowania w praktyce¹.

Lecz o ile mówienie o triumfie kapitalizmu w dzisiejszym świecie jest nieestosowne, o tyle nie jest błędem stwierdzenie, że gorzkie zmagania, rozlew krwi i inne gwałtowne argumenty XX w. dały światu ważną lekcję zarówno na temat socjalizmu jak i prekapitalistycznych ekonomii krajów Trzeciego Świata. Bez utopii kapitalizm znacznie bardziej sprzyja ubogim niż socjalizm czy gospodarki Trzeciego Świata w Ameryce Łacińskiej, Afryce i Azji. Doświadczenie wskazuje, że jeśli celem systemu ekonomicznego jest wzrost standardu życia

* Tytuł oryginalny: *Pope John Paul II: A New Foundation for Business Ethics*.

ubogich, to kapitalizm wypełnia go lepiej niż którykolwiek z jego dwóch głównych rywali, i to niezależnie od jego błędów oraz wiekowego ataku na niego intelektualistów tak z lewa jak i z prawa. I choć nie jest triumfujący, to co najmniej przetrwał straszliwe próby XX w. w lepszej kondycji moralnej niż jego rywale.

Jednakże ponieważ tak bezpośrednio ma on do czynienia zarówno z grzesznością jak i dobrocią istot ludzkich, codzienna praktyka instytucji kapitalistycznych jest objęta etycznymi dwuznacznościami i dylematami. W swoich założeniach antropologicznych kapitalizm różni się tak od socjalizmu jak i od poglądów na świat prekapitalistycznych społeczeństw Trzeciego Świata. Socjaliści przyjmują błędną antropologię niewinności i dobroci istot ludzkich i ich możliwości osiągnięcia doskonałości. Tradycjoniści, liderzy prekapitalistycznego Trzeciego Świata, cierpią z kolei na pewien cynizm względem człowieka. Nie wierzą, że zwyczajni mężczyźni i kobiety, zwłaszcza ubodzy i niewykształceni, mogą żyć w sposób wolny i odpowiedzialny bez kurateli dyktatorów i elit rządzących. Unikając tych dwóch skrajności instytucje kapitalistyczne otwarcie uznają podstawową zagadkowość natury ludzkiej, jednocześnie upadającej i pokutującej. Encyklika Jana Pawła II „Centesimus annus”, a zwłaszcza jej punkty 32. i 42., to najlepszy w naszych czasach wyraz realizmu zasad

¹ Nauka ekonomii różni się znacznie od filozofii kapitalizmu. Jako nauka we współczesnym świecie ekonomia aspiruje do tego, aby być obiektywną, neutralną i wolną od wartościowania podobnie jak fizyka. Trudność polega na tym, że zachowania ekonomiczne ludzi nie są i nie mogą być wolne od wartościowania. Na dodatek ekonomia jako nauka jest nieodłącznie i jakby z samej swej natury oderwana od konkretnej rzeczywistości. To oderwanie od rzeczywistości pomaga wyjaśnić, dlaczego ekonomiści jako ekonomiści myślą się tak często w swoich przewidywaniach dotyczących rzeczywistych zdarzeń ekonomicznych. Ludzie praktyki szybko uczą się podchodzić z ostrożnością do planowania ekonomicznego. W dowód uznania dla dwuznaczności ekonomii, jej braków i „przechandlowywania” materii, z którą ma do czynienia, nawet ekonomiści odwołują się do swej własnej dyscypliny jako do „ekonomii politycznej”. W tym znaczeniu nawet nauka ekonomii jest antyutopijna. Tym bardziej więc w sferze biznesu działają praktycy.

politycznych i ekonomicznych. Te dwa punkty dają większą jasność sytuacji etycznej ludzi zaangażowanych w biznes niż którykolwiek z dotychczasowych tekstów różnych ciał teologicznych lub kościelnych. Celem moim jest zaprezentowanie głównych wątków tych dwóch punktów, dostarczających podstaw praktycznej etyki biznesu dzisiaj.

Punkt 42 – kontekst trójstronny

W punkcie 42. Jan Paweł II definiuje dokładnie, co rozumie przez słowo „kapitalizm“, aby uniknąć różnych znaczeń nadawanych mu w różnych częściach świata². Zwłaszcza że jest to słowo, które przez ponad 100 lat podlegało bezlitosnemu atakowi ze strony socjalistów i komunistów.

Co ważniejsze, system ekonomiczny, dla którego kapitalizm jest jedną z możliwych nazw, Jan Paweł II umieszcza pomiędzy dwoma innymi systemami; jest on bowiem korygowany zarówno przez *ramy systemu prawnego*, jak i szerszą kulturę *etyczną i religijną*. Krótko mówiąc, zalecany przez papieża ład gospodarczy w punkcie 42. jest przedstawiony jako jedna z trzech kluczowych instytucji sprawiedliwego i wolnego systemu społecznego. Ład ekonomiczny trzeba widzieć w kontekście systemu politycznego oraz moralno-kulturalnego, które go modyfikują. Oddzielanie systemu ekonomicznego od dwu pozostałych to opieranie się wyłącznie na pojęciach abstrakcyjnych i obarczanie się w ten sposób winą, jak to w swojej wcześniejszej encyklice określił papież, *ekonomizmu*³. Ważne jest, aby kapitalizm widzieć jako jeden z trzech składowych systemów, wzajemnie powiązanych ze sobą i od siebie wzajemnie zależnych.

Punkt 32 – właściwe rozumienie istoty kapitalizmu

Punkt 32. traktuje dla odmiany o wewnętrznej dynamice samego systemu gospodarczego. Ponieważ eko-

nomia przedsiębiorstwa w naszych czasach różni się znacznie od systemu gospodarczego w społeczeństwie tradycyjnym czy nawet XIX-wiecznym, papież kładzie nacisk na to, co w tym zakresie jest nowe. Zwraca szczególną uwagę na trzy cechy charakterystyczne: zdolności twórcze, wspólnotę i cnoty. Po pierwsze nowa ekonomia przedsiębiorstwa wyrasta z uznania, że najbardziej podstawową i najważniejszą formą kapitału jest kapitał ludzki, tzn. sam człowiek, jego wiedza, technika i umiejętności; krótko mówiąc – ludzkie zdolności twórcze. Po drugie kapitalistyczne firmy, instytucje i systemy są mechanizmami społecznymi, za pośrednictwem których pojedyncze osoby *pracują z innymi ludźmi* dzieląc *wspólnotę pracy* obejmującą coraz szersze kręgi. Po trzecie: *Proces ten wymaga zaangażowania (...) ważnych cnót*. Papież przybliży etykę biznesu z punktu widzenia cnót etycznych.

Wszystkie te trzy podstawowe cechy – zdolności twórcze, wspólnota i cnoty – są w dzisiejszym świecie wartościami krytycznymi. Wciąż jeszcze niewielu teologów i filozofów spostrzega, jak działają one w konkretnym systemie. Z tego punktu widzenia punkt 32. jest jednym z najznakomitszych i oryginalnych zwięzłych tekstów w całym zbiorze pism zawierających społeczną myśl papieską po Leonie XIII. Zazwyczaj papieska myśl społeczna podążała za czołowymi ruchami społecznymi, cierpliwie odróżniając to, co działa, od tego, co nie działa, co jest dobre od tego, co dobre nie jest, oddzielając ziarno od plew. Nieczęsto zdarzało się, jak to ma miejsce w tym przypadku, aby papieska myśl społeczna znajdowała się w awangardzie światowej analizy społecznej. Co więcej, trudno wyobrazić sobie po-

² Por. np. różne znaczenia przedstawione ogólnie przez Rocco Buttiglione, *Economics 101: Catholic Social Teaching in Changing World*, w: „Crisis”, lipiec–sierpień 1992, s. 32–36. Por. również tego samego autora, *Behind „Centesimus annus”*, w: „Crisis”, lipiec–sierpień 1991, s. 8–9.

³ *Laborem exercens*, 13, 28.

dobny fragment tekstu, który w tak wielu dyscyplinach wymagałby od badaczy zmiany sposobu myślenia.

W 1891 r. wielu czołowych intelektualistów świata urzekają ideały socjalizmu, a jednak Leon XIII ośmielił się podać 10 dziedzin, w których światowy eksperyment socjalizmu dowiedzie, że jest on zarówno *bezowocny* jak i *szatański*. W 1989 r. cały świat mógł w upadku socjalizmu zobaczyć, że Leon XIII miał całkowitą rację. Punkty 32. i 42. encykliki Jana Pawła II „*Centesimus annus*” w ten sam sposób ustanawiają nowy standard głębi analizy.

Trzy podstawowe cechy wolnej gospodarki

Omówmy po kolei każdą z trzech cech wolnej ekonomii wskazywanych przez Jana Pawła II.

ZDOLNOŚCI TWÓRCZE I KAPITAŁ LUDZKI. Zanim papież przejdzie do punktu 32. swojej encykliki, wyjaśnia, jak dwa czynniki – PRACA I ZIEMIA – były w historii dostrzegane w każdej społeczności, lecz nie zawsze w tych samych relacjach wzajemnych. *Niegdyś NATURALNA URODZAJNOŚĆ ZIEMI jawiła się i rzeczywiście była głównym czynnikiem bogactwa, a praca była niejako pomocą i uzupełnieniem dla tej urodzajności. W naszych czasach wzrasta ROLA PRACY LUDZKIEJ jako czynnika wytwarzającego dobra niematerialne i materialne⁴.*

W dalszej części tego tekstu papież coraz mocniej wiąże pracę z wiedzą. I TO JEST DECYDUJĄCY ZWROT. Odmienne niż Marks, który rozwinął teorię wartości pracy, papież łączy wartość z wiedzą: *Praca jest tym bardziej owocna i wydajna, im LEPIEJ CZŁOWIEK POTRAFI POZNAWAĆ możliwości wytwórcze ziemi i głębiej ODCZYTYWAĆ potrzeby drugiego człowieka, dla którego praca jest wykonywana⁵.* Trudno byłoby przecenić wagę tej intuicji. Źródłem bogactwa jest wiedza. Źródło to leży w ludzkim umyśle.

Co jest przyczyną bogactwa narodów? To pytanie postawił jako pierwszy Adam Smith w 1776 r.; Leon XIII

uczynił do niego aluzję w „*Rerum novarum*”⁶. Jan Paweł II ma na nie lapidarną odpowiedź: *Istnieje jednak inna forma własności, która szczególnie w naszych czasach nabiera znaczenia nie mniejszego niż WŁASNOŚĆ ZIEMI; JEST TO WŁASNOŚĆ WIEDZY, TECHNIKI I UMIEJĘTNOŚCI. Bogactwo krajów uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności, aniżeli na zasobach naturalnych*⁷. To jest naprawdę wstrząsające stwierdzenie – źródłem bogactwa jest kapitał intelektualny. Jeśli bogactwo narodów bazuje bardziej na własności intelektualnej i wiedzy niż na bogactwach naturalnych, wówczas możemy zrozumieć, dlaczego niektóre narody bardzo bogate w zasoby naturalne (np. Brazylia) pozostają nadal biednymi, podczas gdy inne, nie mające faktycznie bogactw naturalnych (jak Japonia), stają się jednymi z najbogatszych w świecie. Jest to bardzo wnikliwe spostrzeżenie papieża.

Biorąc to pod uwagę papież wyraźnie odróżnia koniec XX w. od końca XIX w., a także od czasów jeszcze wcześniejszych: *Trzeba tu jednak podkreślić specyficzne różnice pomiędzy tymi tendencjami współczesnego społeczeństwa a tendencjami występującymi w społeczeństwie przeszłości nawet niedawnej. Niegdyś decydującym czynnikiem produkcji była ZIEMIA, a później KAPITAŁ, rozumiany jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako narzędzie, dziś zaś czynnikiem decydującym w coraz większym stopniu jest SAM CZŁOWIEK, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi. Czyż nie są to czynniki, które wyróżniają Japonię: zdolności poznawcze, przygotowa-*

⁴ *Centesimus annus*, 31.

⁵ Tamże. Podkreślenia własne.

⁶ Do dyskusji nad tym punktem por. Oswald von Nell-Breuning SJ, *Reorganization of Social Economy*, New York, Bruce Publishing 1939, s. 131–32.

⁷ *Centesimus annus*, 32 (w dalszej części nie oznaczone cytaty pochodzą z pktu 32).

nie naukowe, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi? Japończycy, tak bardzo ubodzy w zasoby naturalne, stali się przodującymi w tych źródłach bogactwa.

Oczywiście, bogactwa naturalne pozostają wciąż ważne. Lecz jeśli człowiek nie widzi ich wartości i nie znajduje sposobu wprowadzenia ich do powszechnego użytku, zasoby naturalne mogą na wieki leżeć odłogiem nie odkryte i nie używane. W ten sposób ropa naftowa leżała przez tysiące lat pod piaskami Arabii nie używana i traktowana jako zawada, dopóki ludzie nie wynaleźli silnika tłokowego i nie odkryli procesu przekształcania surowej ropy w benzynę. To człowiek czyni bezużyteczny surowiec „bogactwem naturalnym”. W tym sensie rzeczy nieożywione nie są najgłębszym, najlepszym i najbardziej niewyczerpanym zasobem. Umysł człowieka jest, jak to określa J. Simon, *zasobem ostatecznym*⁸. To nie rzeczy tej ziemi stanowią ograniczenie bogactwa świata. Klub Rzymski popełnił w tej kwestii podstawową pomyłkę. Wiele z rzeczy tej ziemi jest użytecznych w pewnym okresie, a nieużytecznych w innym (np. tran wielorybi), zależnie od tego, jaką wartość nada im umysł ludzki. W tym znaczeniu umysł ludzki jest pierwotnym źródłem bogactwa. I nic w tym dziwnego – uczestniczy on z oddali w źródle wszelkiej wiedzy, w Stwórcy. I tak papież mówi: *Istotnie, głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią SAM CZŁOWIEK. To właśnie jego inteligencja pozwala odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokojenia ludzkich potrzeb.*

Papież widzi trzy sposoby, dzięki którym wiedza ludzka staje się źródłem bogactwa. Pierwszy opisuje następująco: *Oto właśnie ZDOLNOŚĆ ROZPOZNAWANIA WPORĘ potrzeb innych ludzi oraz układów czynników produkcyjnych najbardziej odpowiednich do ich zaspokojenia jest kolejnym ważnym źródłem bogactwa współczesnego społeczeństwa. Po drugie zauważa, że: Istnieje zresztą*

wiele dóbr, których nie można w odpowiedni sposób wytworzyć pracą pojedynczego człowieka i które wymagają zmierzającej do jednego celu WSPÓŁPRACY wielu osób. Ten drugi rodzaj wiedzy – wiedza, jak w dużej skali organizować wspólnoty potrzebne do wytwarzania nawet tak prostej rzeczy jak ołówek⁹ – jest niezbędnym do tworzenia bogactwa.

Normalnie nie przychodzi na myśl teologom to, co jest codziennym doświadczeniem biznesmenów, że nawet tak prosty przedmiot jak ołówek produkuje się z elementów grafitu, drewna, metalu, gumy i lakieru (żeby wymienić tylko najbardziej widoczne, pomijając pozostałe, znane tylko specjalistom), które pochodzą z bardzo odległych części świata. Wiedza i umiejętności konieczne do przygotowania każdego z tych oddzielnych elementów do ściśle określonej funkcji, jakie pełnią w ołówku, ukazuje ogrom wiedzy naukowej i praktycznej, jaki prawie na pewno nie istnieje w umyśle żadnej jednostki, ale jest rozproszony pomiędzy badaczami, menedżerami i robotnikami w fabrykach i miejscach pracy w różnych częściach świata. Wszystkie te czynniki produkcji – materiały, wiedza i wykwalifikowani robotnicy – muszą się spotkać razem, zanim ktośkolwiek weźmie ołówek do swoich rąk.

Z tego względu papież z podziwem rozpoznaje drugi rodzaj wiedzy wytwarzającej bogactwo: *Zorganizowanie takiego wysiłku, rozplanowanie go w czasie, zatroszczenie się, by rzeczywiście odpowiadał temu, czemu ma służyć, oraz podjęcie koniecznego ryzyka, jest dziś także źródłem bogactwa społeczeństwa.*

Jak dotąd papież rozróżnia w ludzkiej twórczości ekonomicznej dwa rodzaje wiedzy o pracy: dokładny wgląd w potrzeby innych i praktyczną wiedzę o tym,

⁸ Julian L. Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton, NJ, Princeton University Press 1981.

⁹ Por. klasyczny esej Leonarda Reada z 1958 r., *I Pencil*, przedrukowany w „Imprimis”, Hillsdale, Michigan, czerwiec 1992.

jak w skali światowej organizować wysiłek produkcyjny.

Istnieje także trzeci jej rodzaj – pracowity wysiłek odkrywania *możliwości produkcyjnych ziemi*¹⁰. Rozważmy krótko trzy odkrycia, których rozpowszechnienie tak bardzo zmieniło świat w okresie od początku pontyfikatu Jana Pawła II w 1978 r.: wynalazek światłowodów, które w tak wielu miejscach zastąpiły miedź (a przez to miały swój udział w trudnościach chilijskiego przemysłu miedziowego); powstanie procesora tekstów i w ogóle rozwój elektroniki (których wpływ na przechodzenie przemysłu z technologii mechanicznych na elektroniczne jest tak duży); użycie satelitów i sygnałów elektronicznych łączących cały świat w jedną sieć natychmiastowej komunikacji. Wszystkie te trzy zapierające dech w piersiach odkrycia są owocem *zasadniczego zasobu człowieka*, jego własnej twórczej inteligencji. Człowiek-odkrywca jest stworzony na obraz Boga. Powołaniem człowieka jest być twórczym, współpracować ze stworzeniem w doprowadzaniu go do perfekcji.

Widzimy więc, że nie jest przypadkiem, iż ekonomia kapitalistyczna rozwinęła się najpierw w części świata będącej pod głębokim wpływem judaizmu i chrześcijaństwa. Od judaizmu i chrześcijaństwa miliony ludzi w ciągu wieków uczyły się obserwować ten świat nie jako strefę tabu, która nigdy nie powinna być badana i na której nie prowadzi się eksperymentów, ale raczej jako miejsce, w którym przejawia się ludzki potencjał dociekliwości, twórczości i wynalazczości. Filozof Alfred North Whitehead zauważył, że rozwój współczesnej nauki byłby niezrozumiały w oderwaniu od przyzwyczajęń ludzi wyniesionych z długich wieków wpływu judaizmu i chrześcijaństwa. Judaizm i chrześcijaństwo uczą ludzi, że cały świat i wszystko w nim jest zrozumiałe, ponieważ wszystkie rzeczy – nawet te nieprzewidziane i pozornie przypadkowe zdarzenia – powstają z myśli wszystkowiedzącego Stwórcy. Nauka ta miała duże znaczenie praktyczne. Wiara, że każda osoba

ludzka jest IMAGO DEI, zmuszała do doprowadzenia, na drodze ewolucyjnej i doświadczalnej, do rozwoju systemu ekonomicznego, którego pierwszą przesłanką jest to, że bogactwo jest rezultatem ludzkich zdolności twórczych.

WSPÓLNOTA. Jan Paweł II już w punkcie 31. zauważył, że w dzisiejszych czasach *coraz wyraźniej też widzimy, jak praca jednego człowieka splata się w sposób naturalny z pracą innych ludzi. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek pracować znaczy PRACOWAĆ Z INNYMI I PRACOWAĆ DLA INNYCH: znaczy robić coś dla kogoś*. Od samego początku współczesna ekonomia gospodarcza była projektowana jako system międzynarodowy, w systematyczny, społeczny sposób zainteresowany we wzroście *bogactwa narodów*, WSZYSTKICH narodów; w żadnym razie nie był on nastawiony na bogactwo pojedynczych ludzi. Jan Paweł II podejmuje ten wątek w punkcie 32. swojej encykliki: *Powiedzieliśmy powyżej, że CZŁOWIEK PRACUJE Z INNYMI LUDŹMI, uczestnicząc w „pracy społecznej”, która obejmuje coraz szersze kręgi. Zauważa też dalej, że wielu dóbr (...) nie można w odpowiedni sposób wytworzyć pracą pojedynczego człowieka i (...) wymagają zmierzającej do jednego celu współpracy wielu osób*. I dodaje: *To jego (człowieka) zdyscyplinowana praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej godnych zaufania WSPÓLNOT PRACY, mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego*.

Słowem, biznesmen jest ciągle, ze wszystkich stron wciągany w budowanie wspólnoty. W swojej własnej firmie musi bezpośrednio budować wspólnotę pracy. Następnie, w praktycznym działaniu, firma ta zależy od większej wspólnoty dostawców i klientów, bankierów i urzędników państwowych, systemu transportu i przepi-

¹⁰ *Centesimus annus*, 32.

sów prawa. Wreszcie – jak widzieliśmy to na przykładzie ołówka – współczesne produkty wywodzą się ze wszystkich stron planety. Współczesny system przedsiębiorstw wyraża wzajemną zależność całego rodzaju ludzkiego. Biznes jest zatem na wszystkie trzy sposoby działalnością wspólnotową. Kapitalizm nie stawia na indywidualizm, lecz na twórczą formę wspólnoty.

Pisząc w punkcie 35. o roli zysku papież wskazuje, że w swojej wewnętrznej strukturze przedsiębiorstwo jest wspólnotą osób: *Celem zaś przedsiębiorstwa nie jest po prostu wytwarzanie zysku, ale samo jego istnienie jako WSPÓLNOTY LUDZI, którzy na różny sposób zdążają do zaspokojenia swych podstawowych potrzeb i stanowią szczególną grupę służącą całemu społeczeństwu. A ściślej, ponieważ przedsiębiorstwo należy pojmować przede wszystkim jako wspólnotę, papież może pisać, że Kościół uznaje pozytywną ROLĘ ZYSKU jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa. (...) Jednakże zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa. Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność. Jest to nie tylko moralnie niedopuszczalne, lecz na dłuższą metę musi też negatywnie odbić się na gospodarczej skuteczności przedsiębiorstwa.*

Krótko mówiąc, instytucją, która jest główną zasługą kapitalizmu dla rodzaju ludzkiego, jest prywatna spółka produkcyjna, niezależna od państwa i – co należy podkreślić przede wszystkim – będąca nową i ważną formą ludzkiej wspólnoty. Jest wspólnotą, dla której jednym z celów społecznych jest wytwarzanie zysku, tzn. tworzenie nowej zamożności ponad tą, która była uprzednio. Papież zauważa ten aspekt z aprobatą: *Gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone*¹¹. Innymi słowy, przez posługiwanie się wiedzą przedsiębiorstwo właściwie wykorzystuje czynniki produkcyjne ziemi; do-

brze rozpoznaje i zaspokaja potrzeby ludzkie. W ten sposób *służy całemu społeczeństwu*. Służba innym jest ekonomiczną i etyczną cechą charakterystyczną spółki produkcyjnej. Nawet więc samo w sobie przedsiębiorstwo reprezentuje oryginalną formę ludzkiej wspólnoty.

Istotnie, w punkcie 32. papież robi śmiały krok w opisywaniu współczesnego procesu gospodarczego, dostrzegając, że współczesny proces produkcyjny *w sposób konkretny i jasny ukazuje prawdę o osobie, prawdę nieustannie potwierdzaną przez chrześcijaństwo*, i z tego powodu *zasługuje na uwagę i przychyłność*. Ukazywana prawda to OSOBA PRACUJĄCA WE WSPÓLNOCIE Z INNYMI DLA INNYCH. Ta twórcza wspólnota jest największą siłą zmieniającą porządek ziemski: *To jego (człowieka) zdyscyplinowana praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej godnych zaufania WSPÓLNOT PRACY, mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego*.

CNOTY ŻYCIA GOSPODARCZEGO. Bezpośrednio po przytoczonym powyżej fragmencie papież kontynuuje: *Proces ten wymaga tak ważnych cnót, jak rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom*. Na pierwszy rzut oka cnoty te brzmią jak wyjęte ze słynnej książki Maxa Webera „Etyka protestancka i duch kapitalizmu”. Ale po zastanowieniu się widać, że kontekst i znaczenie są zupełnie różne. Max Weber widział korzenie kapitalizmu w negatywnym stosunku protestantów do świata: w ich zdolności samozaparcia, w ich ascetyzmie i zdolności deprawacji pierwotnego człowieka. Jan Paweł II przeciwnie, umieszcza

¹¹ Tamże, 35.

ten najwykleszy zestaw cnót w kontekście podstawowej dobroci stworzenia, jaka wypływa z rąk Stwórcy i w świetle imago Dei odbitym w naturze człowieka. Jest to znaczne przeciwieństwo i można mówić dość precyzyjnie o *katolickiej etyce i duchu kapitalizmu*. Jest to nowa etyka, którą Ojciec Święty poleca narodom katolickim świata, od Filipin przez Amerykę Łacińską do Europy Środkowej i Wschodniej – wszystkim tym narodom, które właśnie rozpoczęły przejście od socjalizmu czy też prekapitalistycznej gospodarki Trzeciego Świata do gospodarki kapitalistycznej.

Od 1989 r. biskupi i katolicy świeccy z całego świata zadają Ojcu Świętemu pytania: W jaką stronę powinniśmy się zwrócić po upadku realnego socjalizmu? Co zaleca papieskie nauczanie społeczne? Jakby w odpowiedzi papież pisze na początku punktu 42.: *Wróćmy teraz do początkowego pytania: czy można powiedzieć, że klęska komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu jako systemu społecznego i że ku niemu winny zmierzać kraje, które podejmują dzieło przebudowy gospodarczej i społecznej? Czy to jest model, który należy proponować krajom Trzeciego Świata, szukającym właściwej drogi rozwoju społecznego i politycznego?*

Odpowiedź na te pytania jest bardzo ważna. Przypuśćmy, że papież odpowiedział „nie”. Przypuśćmy, że napisał, iż niezależnie od porażek realnego socjalizmu katolicy całego świata powinni nadal podążać w kierunku socjalizmu lub też tradycyjnej, prekapitalistycznej gospodarki Trzeciego Świata. Co by się wówczas stało? Wówczas społeczne nauczanie papieskie byłoby odpowiedzialne za skutki takiego wyboru. Gdy zaś weźmie się pod uwagę doświadczenia przeszłości, istnieje prawdopodobieństwo, że wybór ten byłby niszczycielski dla biednych tego świata. Jako model dla krajów Trzeciego Świata papież wybiera więc *system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz*

wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej. Czy oznacza to, że papież zaleca kapitalizm? Jeśli tak rozumieć kapitalizm, to na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie „ekonomia przedsiębiorczości”, „ekonomia rynku” czy po prostu „wolna ekonomia”. I taka ekonomia musi być ujęta w ramy systemu prawnego, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej, oraz uznać, że sedno wolności ma charakter etyczny i religijny.

Dokładniej mówiąc Kościół nie proponuje żadnych modeli; on ofiarowuje jako NIEZBĘDNĄ IDEĘ PRZEWODNĄ swoją naukę społeczną, która – jak już zostało powiedziane – uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne¹².

Zakończenie

Zatem zdolność do twórczości, wspólnota i cnoty są to trzy podstawowe składowe, wokół których papież buduje swoje podejście do etyki biznesu. Stawiają one bardzo duże wymagania. Wymagają wielkich zmian w istniejących realnie wersjach systemów ekonomicznych. Wymagają zwłaszcza zmiany we wszystkich tych gospodarkach, które wciąż powszechnie nie sprzyjają prawu wszystkich obywateli do osobistej inicjatywy gospodarczej.

Każda osoba, bez względu na to, jak jest biedna czy niewykształcona, jest stworzona na obraz Boga. Każdy ma prawo wypróbować swoje własne zdolności twórcze w sferze gospodarki. Dlatego też istniejące systemy gospodarcze tłumiące prawo do indywidualnej twórczości gospodarczej muszą być zreformowane, ponieważ złorzeczą obrazowi Boga, jaki każdy nosi w sobie. Złorzeczą temu obrazowi stwarzając warunki, w któ-

¹² Tamże, 43.

rych włączenie w gospodarkę małych przedsiębiorstw jest skrajnie trudne; złorzeczą przez zaniechanie tworzenia źródeł tanich kredytów dla ludzi niezamożnych (kredyt jest dla nowych przedsiębiorstw jak mleko matki dla niemowlęcia), przez zaniechanie powszechnego kształcenia, zwłaszcza w zakresie twórczych i praktycznych umiejętności niezbędnych w działalności gospodarczej, wreszcie przez brak troski o kapitał ludzki i własność intelektualną jako pierwotne źródło zamożności. Zaiste, aby spełnić papieską wizję autentycznej etyki kapitalizmu, konieczna jest pokojowa ale głęboka rewolucja w wielu krajach Trzeciego Świata. Wielkie zmiany będą także konieczne w świecie rozwiniętym, szczególnie w dziedzinie moralności i kultury; ale jest to temat szerszy niż podstawy etyki biznesu.

Papieska argumentacja implikuje to, że prawdziwy rozwój musi się zacząć oddolnie. Musi być powszechny i każdemu, bez względu na zamożność czy wykształcenie, musi pozwolić na uczestnictwo w działalności gospodarczej. Każde wolne społeczeństwo musi zatem zbadać wszystkie swoje instytucje, aby stwierdzić, czy sprzyjają one ludzkiej twórczości, czy też ją tłumią. Testem na to dla systemu gospodarczego są losy ubogich, choć zdolnych. Możecie o to zapytać samych siebie, podobnie jak my w Stanach Zjednoczonych musimy zapytać siebie, czy wystarczająco wiele robimy, aby wciągnąć ubogich w działalność gospodarczą, włączyć ich w nią. Czy obecne programy rządowe są dla nich w tym względzie pomocą, czy przeszkodą?

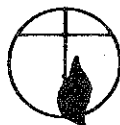
„Centesimus annus“ to praca zdumiewająca i rewolucyjna. Oryginalna, zrozumiała i wzbudzająca szacunek. Cechuje ją to, czego do tej pory nie było w żadnym innym dokumencie religijnym: zrozumienie wewnętrznego życia biznesu, jego napięcia, idealizmu, rzucanych wyzwań.

Wielu teologów nie zrozumiało, że bycie twórczym daje przyjemność. Ludzie biznesu ZNAJDUJĄ PRZYJEMNOŚĆ w tworzeniu czegoś, co nie istniało przedtem.

W Janie Pawle II liderzy biznesu znaleźli w końcu przywódcę kościelnego, który jasno rozumie, co ich porusza, mówi o tym duchu z aprobatą i stawia przed nimi wielkie wyzwania. Nie istnieje nic, co liderzy biznesu lubiliby bardziej niż rzucanie wyzwań. Byłoby więc dziwne, gdyby nie zostali zachęcani słowami papieża do tego, aby stać się bardziej twórczymi niż kiedykolwiek i otworzyć drogę do rewolucji w gospodarce światowej tak, jak papież ją widzi.

Dla Jana Pawła II etyka biznesu znaczy o wiele więcej niż przestrzeganie prawa cywilnego i nienaruszanie prawa moralnego. Oznacza ona wyobrażenie sobie i stworzenie nowego porządku ekonomicznego, opierającego się na zasadach indywidualnej twórczości, wspólnoty i specjalnych cnotach przedsiębiorczości. Oznacza respektowanie prawa ludzi ubogich do osobistej inicjatywy gospodarczej i własnej twórczości. Oznacza wzór kultury godnej wolnych kobiet i wolnych mężczyzn – dla dobra ubogich i większej chwały Boga.

thum. Ewa Okuljar



Piotr Jasiński SJ

Prywatyzacja – problemy nie do uniknięcia

Profesorowi Włodzimierzowi Brusowi

W okresie powojennym w rozwiniętych gospodarkach rynkowych ruch przedsiębiorstw między sektorem publicznym a prywatnym odbywał się cały czas w obu kierunkach, chociaż nie zawsze z równym natężeniem. O prywatyzacji zaczęło się jednak mówić dopiero w latach osiemdziesiątych, kiedy pojęcie to stało się ważnym elementem politycznej retoryki. Transfer praw własności stracił w ten sposób swój technokratyczny charakter. Jego celem przestała już być wyłącznie poprawa efektywności gospodarowania czy rozwiązanie jakiegoś konkretnego problemu. Prywatyzacja miała m.in. dostarczyć nowych dochodów budżetowi, poskromić związki zawodowe i przyczynić się do zbudowania *demokracji właścicieli* czy też *popularnego kapitalizmu*¹. Miała ona odtąd również, jak np. w Wielkiej Brytanii, albo zdobywać głosy wyborców, albo być ostatecznym dowodem niekompetencji i stronniczości ekipy aktualnie będącej u władzy. Chociaż ciągle jeszcze jest za wcześnie na ostateczny werdykt nad skutkami prywatyzacji², to nie ulega wątpliwości, że sposób patrzenia na rolę i możliwości sektora publicznego zmienił się bezpowrotnie.

Jedną z cech prywatyzacji na Zachodzie oraz w krajach rozwijających się była rozmaitość wykorzystywanych w tym procesie technik i procedur. Niezależnie jednak od skali poszczególnych programów prywatyzacja zawsze dotyczyła pojedynczych przedsiębiorstw lub

ich części. Dopiero zmiany w Europie Wschodniej i Środkowej rozpoczęte latem 1989 r. zmieniły sens pojęcia „prywatyzacja” – prywatyzowane miały być całe gospodarki. Prywatyzacja zaczęła więc oznaczać redefinicję struktury praw własności, stała się prywatyzacją transformacyjną¹.

Oczywiście niezależnie od tego, czy dokonuje się to przez prywatyzację kapitałową czy likwidacyjną, masową czy powszechną, prywatyzacja transformacyjna sprowadza się do prywatyzacji poszczególnych przedsiębiorstw. Zmieniają się jednak cele, a tym samym i kryteria oceny. Prywatyzacja w gospodarkach postkomunistycznych nie tylko stanowi samą istotę przekształceń systemowych, ale i jest konieczna dla dokończenia przemian systemu politycznego, stworzenia zdrowych podstaw polityki przymysłowej, eliminacji miękkich ograniczeń budżetowych i podniesienia efektywności gospodarowania⁴. Szkoda jedynie, że tak trudno jest to przyjąć do wiadomości tym, dla których ostateczną wyrocznią są raporty NIK-u.

W takiej mierze, w jakiej redefinicja praw własności jest nierozłącznie związana z ich transferem, problemy prywatyzacji na Wschodzie i na Zachodzie będą przynajmniej do pewnego stopnia podobne. Unikutowy charakter tego, co przedsięwzięto w krajach o gospodarkach typu radzieckiego, jest źródłem trudności, których rozwiązywanie musi się odbywać bez możliwości odwoływania się do precedensów. Doświadczenia zaś ostat-

¹ G. Yarrow, *Privatisation in theory and practice*, „Economic Policy” 2/1986, s. 323–379; P. Jasiński, *Two Models of Privatisation in Poland. A Critical Assessment*, „Communist Economies” 2/1990, s. 373–401.

² G. Yarrow, *Privatisation and economic performance in Britain*, „Carnegie – Rochester Conference Series on Public Policy”, 31/1989, s. 303–344.

³ P. Jasiński, *The transfer and redefinition of property rights: theoretical analysis of transferring property rights and transformational privatisation in the post-STEx*, „Communist Economies and Economic Transformation” 4/1992, s. 163–189.

⁴ Tenże, *Czy prywatyzacja jest dobra na wszystko?* „Tygodnik Powszechny” 42/1992, s. 3.

nich trzech lat wskazują, że lista obu grup problemów jest bardzo długa. W tym artykule skoncentrujemy się jednak na tych spośród nich, które są, żeby tak powiedzieć, nie do uniknięcia, tzn. na dylematach, których rozwiązywanie wygląda czasami jak przerywanie błędnego koła, i które z tego powodu wymagają raczej decyzji niż prób znalezienia idealnego rozwiązania.

Polityka prywatyzacji

W jednej ze swoich poprzednich publikacji na łamach „Przeglądu Powszechnego” autor tego artykułu próbował wykazać, że efektywność gospodarowania zależy od trzech czynników: struktury własności, stopnia konkurencji i jakości regulacji⁵. Aby w pełni wykorzystać wszystkie możliwości poprawy efektywności produkcyjnej i alokacyjnej, transferowi praw własności powinny wobec tego towarzyszyć zmiany w pozostałych dwóch sferach. Konieczne są więc działania na rzecz zwiększenia konkurencji oraz ulepszenia regulacji. W sposób szczególny dotyczy to gospodarek Europy Środkowej i Wschodniej, bowiem charakteryzuje je wysoki stopień monopolizacji oraz brak specyficznych regulacji dotyczących np. naturalnych monopolii.

Czy oznacza to, że ograniczenie się wyłącznie do transferu praw własności nie ma sensu? Jego bezpośredni wpływ na efektywność gospodarowania jest zwykle pozytywny, bowiem – najogólniej mówiąc – w sektorze prywatnym problem agencji jest lepiej rozwiązywany, zaś działania właścicieli dodatkowo wspomaga presja wywierana przez poszczególne rynki. Jeśli zaś przez pośrednie skutki prywatyzacji na rzecz efektywności gospodarowania rozumiemy jej wpływ na stopień konkurencji oraz optymalność rezultatów regulacji, to okazuje się, że nawet jeśli nie podejmie się żadnych działań wobec tych dwóch determinant efektywności gospodarowania, to i tak nastąpią w tych dziedzinach proefektywnościowe zmiany⁶. Innymi słowy, sam transfer

praw własności może doprowadzić do wzrostu konkurencji⁷ i zwykle pozwala uzyskać lepsze efekty regulacji⁸ – oczywiście tam, gdzie ich istnienie jest przynajmniej częściowo uzasadnione. W ten sposób skutki pośrednie prywatyzacji wzmacniają jej skutki bezpośrednie. Potwierdzają to wyniki badań empirycznych⁹.

Ostateczne źródło tych korzyści to wyższość rynków o charakterze ekonomicznym nad rynkiem politycznym, którego niedoskonałość wynika z wysokich kosztów gromadzenia godnych zaufania informacji, z problemu „pasażerów na gapę” (*the free rider problem*) oraz ze stosunkowo niewielkich z punktu widzenia jednostek stawek, o które toczy się gra. Z drugiej jednak strony sama prywatyzacja jest procesem *par excellence* politycznym, bowiem o przeniesieniu przedsiębiorstw państwowych lub ich majątku, w całości lub w części, decydują, w zależności od danych uregulowań prawno-konstytucyjnych, parlament oraz rząd i/lub inne organa administracji państwowej czy samorządu lokalnego.

Jeśli proefektywnościowe korzyści prywatyzacji są uwarunkowane ograniczeniem wpływu polityków na decyzje gospodarcze, to ich wykorzystanie może być wyłącznie rezultatem samoograniczenia polityków. To oni muszą zmniejszyć swój wpływ na gospodarkę, czyli umniejszyć zakres swojej władzy. Jeśli jednak (jak nam o tym przypominają teoretycy wyboru publicznego) jest naiwnością oczekiwać od polityków bezinteresownego działania na rzecz dobra wspólnego (niezależnie do ambiwalencji tego ostatniego pojęcia), to stajemy wo-

⁵ P. Jasiński, *Własność, konkurencja i regulacje*, „PP” 1/1991, s. 36–53.

⁶ Tenże, *The transfer...*, dz. cyt.

⁷ Ch. Fershtman, *The interdependence between ownership status and market structure: the case of privatisation*, „Economica”, 57/1990, s. 319–329.

⁸ C. Shapiro, R.D. Willig, *Economic rationales for the scope of privatisation*, w: E.N. Suleiman, J. Waterbury (red.), *The Political Economy of Public Sector Reform and Privatisation*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford 1990.

⁹ P. Jasiński, *Wpływ transferu praw własności na efektywność gospodarowania przedsiębiorstwa*, „Ekonomista” 5–6/1992, s. 1–21.

bec pierwszego z niemożliwych do wyeliminowania dyalematów prywatyzacji – prymat kryteriów ekonomicznych musi być przywrócony metodami politycznymi. W praktyce oznacza to, iż z góry skazane na niepowodzenie były wszelkie, z natury technokratyczne, poszukiwania idealnego, tzn. pozbawionego ryzyka i zabezpieczonego przed nadużyciem, sposobu prywatyzacji. Co więcej, jeśli miało się cały czas do czynienia z jednej strony z rządami koalicyjnymi i walką o władzę na poziomie lokalnym, a z drugiej strony najpierw z „kontraktowym”, a potem z niesłuchaniem rozdrobnionym Sejmem, nie mówiąc już o jego konfliktach z Senatem, złudne było oczekiwanie, że szybka i pozbawiona meandrów prywatyzacja będzie możliwa. Byliśmy niejako skazani na nadmierną z punktu widzenia obiektywnych potrzeb polityczną prywatyzację, i to niezależnie od tego czy poszczególni politycy reprezentują wyraźnie zdefiniowane grupy interesów, czy tylko własne ego. Ponieważ zaś polityczność dotyczy nie tylko prywatyzacji i jej tempa, ale również wyboru sposobów przenoszenia praw własności oraz kształtowania otoczenia, w jakim nowo sprywatyzowane przedsiębiorstwa mają działać, kto wie, czy nie należałoby uważać za cud, że w ogóle coś w tej sferze udało się zrobić.

Ścieżka dojścia

Polityczność przenoszenia praw własności – zwłaszcza jeśli pojęcie polityki zinterpretujemy wystarczająco szeroko, tak aby obejmowało ono wszelkie nierynkowe procesy decyzyjne¹⁰ – nie jest tylko problemem polskim ani nawet wyłącznie chorobą młodych demokracji naszej części Europy. W Wielkiej Brytanii publiczna oferta akcji British Gas jest zwykle wskazywana jako sztandarowy przykład wpływu – negatywnego, oczywiście – rozmaitych grup interesu na jakość poszczególnych prywatyzacji, zaś we Włoszech nie było innego sposobu na przewyciężenie parlamentarnego

impasu, jak dekrety rządowe, na co zdobył się dopiero premier Amato.

Specyficznie postkomunistyczne są natomiast problemy wynikające z faktu, iż prywatyzacja w krajach Europy Środkowej i Wschodniej jest transformacyjna. Prywatyzacja jest bowiem koniecznym elementem (żeby nie powiedzieć – samą istotą) przekształceń systemowych, czyli powrotu do kapitalizmu – pełne działanie mechanizmów rynkowych jest niemożliwe, jeśli w danej gospodarce nie dominuje własność prywatna. Dlaczego? Istnieją najrozmaitsze argumenty uzasadniające to proste stwierdzenie i nawet jeśli kogoś nie przekonuje żaden z nich osobno, to wszystkie razem trudno odrzucić.

Można rozpocząć od analiz tzw. szkoły austriackiej, której najwybitniejszymi przedstawicielami byli Ludvig von Mises i Friedrich August von Hayek. Ich krytyka ekonomii neoklasycznej znalazła swój najbardziej z naszego punktu widzenia interesujący wyraz w debacie nad *rachunkiem w socjalizmie*¹⁰, a czytając teksty napisane w latach dwudziestych i trzydziestych tego wieku nie można nie żałować, że zawarte w nich analizy wykazujące niemożność połączenia efektywności gospodarowania i centralnego planowania musiały czekać na weryfikację empiryczną. Jeśli chodzi o nierozłączność własności prywatnej i gospodarki rynkowej, to we wspomnianej debacie akcentowano przede wszystkim przedsiębiorczość; tylko jeśli jednostki ponoszą odpowiedzialność za swoje działania, tzn. zarówno korzystają z owoców swoich sukcesów jak i płacą za swoje pomyłki, społeczeństwo może w pełni wykorzystać posiadane zasoby wiedzy. Zasoby te, wbrew błędnym sądom apologetów centralnego planowania, nie dają się scentralizować.

¹⁰ L. Filipowicz, K. Opawski, *Teoria wyboru publicznego: wybrane koncepcje badawcze*, „Ekonomista” 3/1992.

¹¹ Polskie tłumaczenia najważniejszych tekstów można znaleźć w tomie pod red. T. Kowalika, *Zachodni spór o socjalizm rynkowy*, „Colloquia Communia”, Warszawa 1991.

Na płaszczyźnie empirycznej argumentem na rzecz przywrócenia dominacji własności prywatnej są przede wszystkim nieudane próby reformowania gospodarek typu radzieckiego, próby, w których nawet najodważniejsi reformatorzy nie proponowali ani odgórnej, ani oddolnej prywatyzacji¹² tym samym wykluczając powstanie rynku kapitałowego i sprawiając, że urynkowanie było w najlepszym razie jedynie częściowe¹³. Pomiedzy zaś tymi dwoma poziomami argumentacji można umieścić analizy Jadwigi Staniszkis, dla której negatywne skutki procesu deartykulacji socjalistycznego sposobu produkcji, obejmującego w Polsce okres aż do Okrągłego Stołu włącznie, były wskazówką, iż potrzebne jest ustanowienie takich form własności, które byłyby wyłączne, dziedziczne i które mogłyby się stać przedmiotem transakcji handlowych¹⁴. Własność prywatna jest taką właśnie formą własności.

Z powyższych argumentów wynika jednak, iż dla gospodarek Europy Środkowej i Wschodniej jest niezbędne przywrócenie dominacji własności prywatnej. Chociaż proces, w ramach którego może się to dokonać, można słusznie określić jako prywatyzację, to jednak ani z samego jej pojęcia, ani z argumentów na jej rzecz nie da się wydedukować odpowiedzi na pytanie, jak prywatyzować. Innymi słowy, znamy cel, ale nie wiadomo jak do niego dojść. Wiemy, dokąd chcemy dojść, ale nie jesteśmy w stanie a priori powiedzieć, która z możliwych ścieżek rzeczywiście nas zaprowadzi do celu. Co więcej, jeśli weźmiemy pod uwagę, że tak naprawdę nie ma prywatnej własności, że tak naprawdę jej pojęcie odpowiada jedynie zbiorowi uprawnień, a tym samym, że dystrybucja tych uprawnień nie jest bez znaczenia, okaże się, że stoimy wobec bardzo nie dookreślonych zadań.

W tej sytuacji trudno się dziwić, iż w dyskusjach nad prywatyzacją pojawiają się coraz to nowe cele, do których osiągnięcia transfer i redefinicja praw mogą i powinny być wykorzystane. Wielości celów odpowiada

w mniejszym lub większym stopniu wielość metod i środków, w obu zaś przypadkach, ponieważ nie ma zgody co do pryncypiów, wszystko wydaje się dyskusyjne, a ceną, jaką za to płacimy, są nie tylko nie kończące się dyskusje, w których pojawiają się coraz to nowe „genialne” pomysły, ale i to, że poszczególni dyskutanci nie rozumieją się nawzajem. Prywatyzacja znaczy bowiem dla każdego z nich coś innego. Jakże więc mogą oni ustalić, co zrobić i w jakiej kolejności?

Kolejność reform

Od tego co wspólne wszystkim prywatyzacjom poprzez to co wspólne gospodarkom postkomunistycznym pora wreszcie przejść do problemów – nie do wyeliminowania! – które najwyraźniej pojawiły się w gospodarce polskiej. Sytuacja, w której Tadeusz Mazowiecki sformował swój rząd powierzając sprawy gospodarcze Leszkowi Balcerowiczowi, była skomplikowana i dramatyczna. Jej głównymi czynnikami były m.in. hiperinflacja i niedobory, ale najgorsze było to, że nie była to ani gospodarka centralnie planowana, ani rynkowa. Była to, innymi słowy, gospodarka zanarchizowana, w której niemożliwe były inne działania niż te powodowane doraźnymi korzyściami.

L. Balcerowicz w swoich wspomnieniach sam przyznaje, że nie docenił zachowawczości i bierności przedsiębiorstw państwowych, powolności ich reakcji dostosowawczych, że – mówiąc ogólniej – nie docenione zostały instytucjonalne uwarunkowania polityki makroekonomicznej¹². Na ten temat istnieje już obszerna

¹² S. Kawalec, *Privatisation of the Polish Economy*, „Communist Economies” 1/1989, s. 241–256.

¹³ W. Brus, K. Laski, *From Marx to the Market. Socialism in search of an economic system*, Clarendon Press, Oxford 1989.

¹⁴ Zob. m.in. *Ontologia socjalizmu*, In Plus, Warszawa 1989, oraz *Poland's economic dilemma: „de-articulation” or „ownership reform”*, w: S. Gomułka, A. Polonsky (red.), *Polish Paradoxes*, Routledge, London, New York 1990.

¹⁵ L. Balcerowicz, *800 dni. Szok kontrolowany*, BGW, Warszawa 1992.

literatura empiryczna, której autorami są zarówno polscy jak i zagraniczni ekonomiści. Wyniki ich badań potwierdzają w zasadzie diagnozę autora terapii szokowej, tyle że niewiele z tego wynika. Mamy bowiem w gruncie rzeczy do czynienia z jeszcze jednym dylematem: Stabilizować czy prywatyzować?

Działania przedsięwzięte przede wszystkim w styczniu 1990 r. w jakiś sposób rozwiązały ten dylemat – zdecydowano o prymacie stabilizacji nad prywatyzacją. Ważne jest jednak, aby nie zapominać, że nie było to rozwiązanie idealne, że – co więcej – nie było wówczas idealnego rozwiązania. Na rzecz stabilizacji przemawiał zarówno dramatyzm sytuacji jak i zupełna nieprzewidywalność jej skutków, a w szczególności jej kosztów społecznych, gdyby ją tolerowano dłużej, niż potrzeba było na przygotowanie planu Balcerowicza. Z drugiej jednak strony rozpoczęcie od stabilizacji nie tylko groziło utrwaleniem (przynajmniej na pewien czas) dotychczasowej, bardzo przecież nieefektywnej, struktury polskiej gospodarki. Było ono również bardzo ryzykownym eksperymentem, bowiem precedensów brakowało nie tylko w sferze prywatyzacji, ale i w dziedzinie polityki makroekonomicznej. Nikt wcześniej nie próbował jeszcze stabilizować gospodarki postkomunistycznej jednocześnie kierując jej przejściem od jednego sposobu organizowania działalności gospodarczej do drugiego. Mniej lub bardziej ortodoksyjna adaptacja programów stosowanych gdzie indziej pod auspicjami Międzynarodowego Funduszu Walutowego była więc najprawdopodobniej jedynym możliwym do zastosowania scenariuszem, ale nie wolno zapominać, iż z braku innej możliwości wcale nie wynika gwarancja sukcesu.

Zasadnicza niekompatybilność użytych narzędzi, takich jak np. kurs walutowy, stopa procentowa czy daleko idąca liberalizacja z własnością i instytucjonalną strukturą polskiej gospodarki, czyni osiągnięte rezultaty niesłychanie kruchymi i ciągle powtarzane ostrzeżenia przed nawrotem hiperinflacji nie są pustą reto-

ryką. Choć może to brzmieć niesłychanie pesymistycznie, to namacalnych dowodów ani osiągnięcia pełnego sukcesu, ani trwałości dotychczasowych osiągnięć, jak na razie nie ma. Innymi słowy, ciągle jeszcze musimy czekać na dowód, że – używając sformułowań ze starego dowcipu – z zupy rybnej można jednak zrobić akwarium.

Z tego wszystkiego wynika, że lepiej byłoby mieć do czynienia z gospodarką, w której zdecydowaną większość dochodu narodowego wytwarzają podmioty będące własnością prywatną, indywidualną lub grupową. Nie jest to oczywiście gwarancja sukcesu, jak o tym przekonują doświadczenia krajów Ameryki Południowej. Jednak ten sam przykład pokazuje, że gdyby struktura własności była podobna, to na naszą korzyść przemawiałyby dwa dodatkowe czynniki: kapitał zaufania dla pierwszego rządu niekomunistycznego oraz fakt, iż – siłą rzeczy – ekipa rządząca była wolna od bagażu nieodpowiedzialnych działań w przeszłości.

Jednak zapoczątkowanie procesu zmian systemowych od prywatyzacji oznaczałoby, iż przenoszenie praw własności dokonywałoby się w bardzo niepewnej sytuacji, co nigdy przecież nie sprzyja inwestycjom, lecz jedynie poszukiwaniom bezpiecznych lokat dla własnego majątku. Co więcej, hiperinflacja dodatkowo skomplikowałaby problem wyceny sprzedawanego majątku. Niewprowadzenie pozytywnej realnej stopy procentowej oznaczałoby ciągle subsydiowanie kredytobiorców przez społeczeństwo, zaś brak wymienialności z pewnością nie przyciągnąłby zagranicznych inwestorów. Największa jednak trudność polegała na tym, że z różnych względów – z których dwa zostały omówione powyżej – nie wydaje się możliwe przeprowadzenie prywatyzacji tak szybko, aby stabilizacja makroekonomiczna mogła na nią poczekać, chociaż pewnie większy pośpiech w prywatyzowaniu handlu detalicznego i hurtowego zmniejszyłby (przynajmniej na początku) głęboką recesję, zwłaszcza w przemysłach dóbr konsump-

cyjnych. Obok trudności legislacyjno-techniczno-popytowych sposób takiego bardzo szybkiego transferu praw własności musiałby przecież również zminimalizować ryzyko wynikające z faktu, że sprywatyzowany mógłby być jedynie majątek, a nie zarządzanie nim. Z tego rodzaju sytuacją mielibyśmy do czynienia, gdyby prywatyzacja nie uruchamiała mechanizmów pozwalających na wyeliminowanie niekompetentnej, odziedziczonej z poprzedniej epoki kadry kierowniczej, co z kolei jest o tyle trudne, iż brakuje wykwalifikowanych konkurentów do tych stanowisk, konkurentów, którzy byłiby w stanie zarządzać przedsiębiorstwami w gospodarce rynkowej.

Dylemat: prywatyzacja czy stabilizacja? jest więc autentycznym dylematem i nie powinno być dla nikogo niespodzianką, że nie widać wyjścia z niego. Jednocześnie niedoskonała z konieczności decyzja musiała być podjęta i wprowadzona w życie. Rezultaty są, jakie są, obecnie zaś główny problem polega na tym, aby nie dać się zwieść pozorom. Obserwując względny sukces polityki stabilizacyjnej nie wolno nam uwierzyć, że oto gospodarka polska jest już gospodarką rynkową.

Wzrost produkcji, w porównaniu w odpowiednimi miesiącami ubiegłego roku, notowany od kwietnia tego roku, polega na wykorzystywaniu rezerw odziedziczonych z tragicznie nieefektywnej przyszłości. Nie jest on natomiast znakiem, iż mechanizmy alokacyjne gospodarki rynkowej rzeczywiście zaczęły działać. Do osiągnięcia tego celu potrzeba jeszcze bardzo dużo czasu. Co więcej, ciągle jeszcze nie ma gwarancji sukcesu, bowiem na drodze do niego ciągle na nowo trzeba podejmować decyzje. Parafrazując poetę, raz dokonawszy wyboru, ciągle wybierać musimy. Jeśli te ciągle wybory będą dokonywane ze świadomością, że pewne problemy są nie do uniknięcia, że wymagają raczej zdecydowanych decyzji niż znalezienia idealnego rozwiązania, to jest nadzieja, że rzeczywiście przybliżą nas do celu.

Jezuici na Litwie

Z ks. Jonasem Borutą SJ,
prowincjałem Prowincji Litewskiej Towarzystwa Jezusowego,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Po ukończeniu szkoły średniej nie od razu wstąpił Ksiądz do seminarium duchownego?*

— O wstąpieniu do stanu kapłańskiego myślałem już w szkole. Ale mój ojciec był represjonowany, siedział w łagrze, a kiedy kończyłem szkołę, on został właśnie wypuszczony na wolność. W naszych warunkach było jasne, że w takich okolicznościach władze nie zgodzą się na to, bym poszedł do seminarium. Nie przyjęto nawet moich dokumentów. Cóż, poszedłem na wileński uniwersytet. To było w 1962 r. ... Czy byłem wówczas jakoś prześladowany? No, może były takie małe represje, bo przecież zawsze jawnie chodziłem do kościoła, nie tałem swoich związków z wiarą.

— *Jakie to były represje?*

— Robiono w domu rewizje, po ukończeniu studiów chciało mi utrudnić pracę naukową, uniemożliwić karierę naukową. Ale gdzieś w sercu miałem jakąś głęboką nadzieję, że może coś się jednak zmieni, że być może w przyszłości będę mógł wstąpić do seminarium duchownego. Zanim to jednak nastąpiło, rozpocząłem pracę naukową w Akademii Nauk w Wilnie. Początkowo nie mogłem otrzymać aspirantury, ponieważ w czasie wcześniejszych rewizji znaleziono w moim domu literaturę religijną... W końcu udało mi się otrzymać aspiranturę zaoczną. Oczywiście przez cały ten czas szukałem dróg, na których mógłbym zrealizować swoje duchowe powołanie do kapłaństwa.

— *Znajdował je Ksiądz? Mimo ciągłego spychania Kościoła na margines życia przez tutejsze, komunistyczne władze?*

— Miałem już wówczas pewne kontakty z Towarzystwem Jezusowym, kontaktowałem się z ojcem Jonasem Łavriunąsem, człowiekiem, który był twórcą tutejszej podziemnej literatury religijnej. Dzięki tym kontaktom trafiłem wreszcie do podziemnego, podpolnego seminarium duchownego na Litwie. Seminarium to zostało ustanowione w początkach lat siedemdziesiątych, a ja zacząłem się w nim uczyć w 1974 r.

— *Jak odbywała się ta nauka?*

— Zwyczajnie się odbywała. Zjeżdżali się różni profesorowie, którzy wykładali taką lub inną dyscyplinę. Otrzymywaliśmy od nich potrzebną literaturę, czytaliśmy tę literaturę, sami przygotowywaliśmy się do zajęć. To były bardzo często wydania zagraniczne. Niemieckie, były także polskie podręczniki... A potem zdawaliśmy kolejne egzaminy. W czasie wakacji odbywały się rekolekcje. W ten sposób postępowała ta nauka oraz duchowe przygotowanie do kapłaństwa. Wraz z nauką zbliżałem się coraz bardziej do Towarzystwa Jezusowego. Nic w tym dziwnego, zdecydowaną większość naszych wykładowców, profesorów stanowili właśnie jezuici.

— *To było seminarium jezuickie?*

— Nie, tak zdecydowanie nie można powiedzieć, że było to seminarium jezuickie. Wśród wykładowców byli także marianie. Jedyne, co można powiedzieć, to to, że seminarium zostało zorganizowane przez duchowieństwo zakonne.

Nasze spotkania odbywały się w różnych miejscowościach na obszarze całej Litwy. Głównie w małych miasteczkach i w wioskach. Tam znajdowały się nasze punkty seminaryjne. Działo się tak, ponieważ nasi wszyscy wybitniejsi kapłani, którzy mogli być profesorami, zostali powypędzani przez władze z dużych miast i mogli zamieszkać jedynie w zapadłych wioskach i miasteczkach.

Początkowo ta podziemna działalność edukacyjna miała na celu przede wszystkim kształcenie księży. Ale z czasem zaczęto organizować także kursy dla sióstr zakonnych, które działały tajnie. Oczywiście taka nauka na podziemnych kursach trwała długo. Np. w przypadku kapłanów przygotowania do święceń trwały 7, czasem 8 lat. Warunki nie sprzyjały szybszemu stu-

diowaniu. Przecież myśmy wszyscy nie zajmowali się wyłącznie podziemną nauką. Siostry, które zaczynały naukę na podziemnych kursach katechetycznych, kończą swe studia dopiero obecnie. Już kilka dziesiątek takich katechetek, które kończyły podziemne kursy, pracuje na Litwie.

Gdy idzie o kapłanów, to wydaje mi się, że w podziemiu wyświęcono ponad 10 księży. Uczyło się nas więcej, ale w tych warunkach nie wszyscy dotrwali do zakończenia nauki. Niektórym udawało się po kilku latach nauki podziemnej dostać do oficjalnego seminarium. Oni otrzymywali święcena już jawnie. Wydaje mi się, że mimo wszystko to podziemne seminarium odegrało dużą rolę w utrzymaniu i formowaniu katolicyzmu w naszych stronach.

— *Co było zasadniczym powodem powołania do życia podziemnego seminarium na Litwie?*

— Wie Pan, to jest bardzo złożona sprawa. Przede wszystkim brakowało oczywiście księży, w oficjalnym seminarium były limity przyjęć ustalane przez władze państwowe. Poza tym na przyjęcie każdego kleryka władze sowieckie musiały wyrazić zgodę. I często tak się składało, że nie godziły się na przyjęcie do seminarium bardzo dobrych kandydatów... Ale był jeszcze inny powód. KGB bardzo chciało werbować księży na współpracowników. Przy wstępowaniu do seminarium zwykle czyniono takie propozycje. W razie odmowy bardzo często nie zezwalano takiemu kandydatowi na podjęcie nauki w seminarium. Gdy powstało seminarium podziemne, ci odrzuceni przez władze państwowe mieli gdzie zdobywać swą formację kapłańską.

W sumie chodziło o danie odporu działalności KGB. Skoro oni tak bardzo terroryzowali seminarium i seminarzystów, to trzeba było coś zrobić, aby kształcić kapłanów w innych warunkach.

— *Czy może Ksiądz powiedzieć coś więcej na temat tych ludzi, którzy zajmowali się walką z Kościołem? Kim byli, jakiej byli narodowości, jakie stosowali metody?*

— Cóż, to byli bardzo różni ludzie. Gdy idzie o narodowość, to zawsze na czele czy to partii, czy miejscowego

KGB stał człowiek należący do narodowościowej większości. Na Litwie byli to zatem Litwini. Taki człowiek miał zastępcę, w rzeczywistości on był najważniejszy, i ten zawsze był przysyłany z Moskwy. Zwykle był Rosjaninem. Oprócz jawnych pracowników KGB miało rzecz jasna tajnych agentów i ci byli najniebezpieczniejsi. Jakimi metodami działali? Głównie szantażem i zastraszaniem.

Tajnych współpracowników, jak już wspominałem, starali się werbować także z tych, którzy chcieli wstąpić do seminarium. Jak to się odbywało? Po złożeniu papierów przez kandydatów rektor był obowiązany przekazać te papiery pełnomocnikowi ds. religii w Wilnie. Ten odsyłał wszystko do KGB i zaczynały się wezwania. A to do komendantury wojskowej, a to do samego KGB. Poza tym organizowano spotkania w hotelach, kawiarniach. Temat był jeden: podpiszesz papier, że będziesz donosił — dostaniesz zgodę na studia w seminarium. Nie podpiszesz — nie dostaniesz! Kiedy młody człowiek wpada w ręce takich szantażystów, naprawdę jest mu ciężko. Byli tacy, którzy ujawniali to wszystko, otwarcie mówili o tym, czego chciało od nich KGB. Zastraszano wtedy tych ludzi, grożono im śmiercią... Kiedyś, w naszej podziemnej prasie, ukazało się zbeletryzowane opowiadanie o człowieku, który zgodził się na taką tajną współpracę. O tym, jakie przeżywał wewnętrzne konflikty, jak się męczył. Autor tego opowiadania, ks. Leonas Sapoka, został wkrótce w okrutny sposób zamordowany. Władze stwierdziły, że przez bandytów...

— *Czy istniały jakieś kontakty pomiędzy legalnym seminarium w Kownie a seminarium podziemnym?*

— Nie, oficjalnych kontaktów nie było. Przede wszystkim dlatego, że kierownictwo seminarium kowieńskiego było pod silną kontrolą KGB i dlatego kontaktów takich utrzymywać nie mogło. Z kolei w działalności podziemnego seminarium dużą rolę odgrywali ci biskupi, których władze komunistyczne wygnały z ich diecezji i stolic biskupich. Siłą rzeczy tych kontaktów nie mogło być, ponieważ w razie jakichkolwiek kontaktów KGB było gotowe represjonować wykładowców kowieńskiego seminarium.

— *W którym roku ukończył Ksiądz to podziemne seminarium?*

— Święcenia otrzymałem w 1982 r. Wyświęcił mnie ks. abp Steponavičius w niewielkim miasteczku Skaitrgirys (Skajzgiry). Gdyby to przetłumaczyć, to wyjdzie, że to Jasny Las... W czasie podziemnej nauki w seminarium pracowałem oczywiście cały czas w Instytucie Fizyki Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie. Może właśnie dlatego moje przygotowanie do kapłaństwa trwało tak długo...

— *Ksiądz kończył fizykę na wileńskim uniwersytecie?*

— Tak, kończyłem fizykę. Tutaj, na Litwie, była znakomita szkoła fizyki atomowej, fizyki teoretycznej. Po ukończeniu aspirantury złożyłem dysertację doktorską i w tym samym roku zostałem wyświęcony na kapłana... Początkowo pracowałem jeszcze w Akademii Nauk, ale w niedziele jeździłem już pomagać księżom w mniejszych parafiach. Nie miałem jeszcze wówczas wymaganej przez komunistyczne władze rejestracji i rodziło to pewne konflikty z władzami. Władze próbowały mnie wyganiać z kościołów, ale nie wiedziały, w którą niedzielę gdzie się pojawię. W początkach 1983 r., kiedy do władzy doszedł Andropow, zaczęły się na Litwie aresztowania księży, ale i to udało się jakoś przeżyć.

Przed tymi aresztowaniami miałem jeszcze nadzieję, że być może uda mi się zarejestrować i legalnie rozpocząć pracę duszpasterską na Ukrainie. Pojechałem wtedy do Chmielnickiego i przez miesiąc tam pracowałem. Ale po miesiącu nakazano mi opuścić Ukrainę w ciągu 24 godzin.

— *Jak przyjęto w Akademii Nauk wiadomość o tym, że pracownik naukowy o specjalności fizyka atomowego przygotowywał się potajemnie do stanu kapłańskiego, że został kapłanem i postanowił się poświęcić pracy duszpasterskiej?*

— To, że byłem człowiekiem wierzącym, doprowadziło już wcześniej do skandalu w Akademii Nauk, wtedy gdy przeprowadzono w moim domu rewizję i znaleziono literaturę religijną. Potem, gdy już ujawniłem, że jestem księdzem po święceniach, w Akademii zapanowało kompletne zdumienie, że

można w ten nieoczekiwany i sekretny sposób zostać duchownym. To było dla wszystkich coś zupełnie nieoczekiwanego... Dopóki wszakże jeździłem po różnych parafiach, tak bardzo nie reklamowałem się z faktem, iż jestem księdzem. Wiedzieli o tym tylko najbliżsi.

Mimo to władze Akademii przygotowywały skandal związany z moją osobą. Przygotowywano specjalne zebranie pracowników. Ale właśnie tuż przed tym publicznym zebraniem ja zupełnie nieoczekiwanie wyjechałem na Ukrainę...

— *Na czym polegał przygotowywany przez władze skandal?*

— Do całej sprawy włączył się komitet partyjny Akademii, zorganizowano w Instytucie zebranie wszystkich pracowników. W komitecie partyjnym był sekretarz odpowiedzialny za działalność kulturalno-ideologiczną. Ten przede wszystkim krytykował całą sytuację. Jak mogło do czegoś takiego dojść w instytucie naukowym? — wołał. Ludzi, którzy się ze mną wówczas przyjaźnili, też spotkały przykrości. Np. na tym zebraniu krytykowano rodzinę, która miała troje dzieci. Że niby zbyt liczna... Zastanawiano się publicznie, za czyją to radą. Wreszcie uznano, że pewnie wielodzietna ta rodzina dlatego, by więcej było katolików i nacjonalistów na Litwie... Już i do takiej głupoty doszło. W efekcie władzom Instytutu za brak czujności i nadzoru nad pracownikami zakazano na kilka lat wyjazdów zagranicznych...

— *Jak to się stało, że pragnąc zostać kapłanem i napotykając trudności w realizacji tego zamierzenia, jakby po drodze, wybrał Ksiądz fizykę, do tego jeszcze fizykę teoretyczną?*

— Myślę, że mogę na to pytanie odpowiedzieć następująco. Kiedy przyszło mi decydować o wyborze przyszłych studiów, pragnąłem przede wszystkim zacząć studia, które byłyby dalekie od wszelkiej ideologizacji. Owszem myślałem nawet o medycynie, o tym, by zostać lekarzem, bo ten element służenia innym przez zawód lekarza bardzo mnie pociągał. Jednocześnie myślałem i o fizyce, bo i fizyka, i matematyka były mi już w szkole bardzo bliskie. Przy wyborze studiów fizycznych nie bez znaczenia był i taki jeszcze powód: otóż jeżeli w przyszłości

będę chciał szerzyć wiarę w naszym społeczeństwie, to będąc z wykształcenia fizykiem będę mógł dowodnie świadczyć o tym, że nauka i wiara nie zaprzeczają sobie nawzajem. Myślę, że nie była to zła myśl. Zresztą, gdy potem uczyłem się filozofii i teologii, to znajomość fizyki była mi bardzo przydatna.

— *Czy ludzie, z którymi Ksiądz się potem stykał, umieli dostrzec to świadectwo? Umieli dostrzec, że wiara i nauka nie wykluczają się wzajemnie?*

— No cóż, myślę że dla ludzi, którzy wierzyli w te bajki naukowego ateizmu, było to z pewnością jakieś świadectwo. Oni musieli się zastanawiać nad tym, że to może jednak nie tak, jak uczy ten naukowy ateizm. Sądzę, że w tym świadczeniu było już też jakieś apostołstwo. Zresztą i teraz ma to dla prowadzonego przeze mnie duszpasterstwa jakieś znaczenie. Oczywiście obecnie nie zajmuję się już czynnie uprawianiem nauki, fizyki, ale kiedy przychodzi mi prowadzić wykłady światopoglądowe, spotykać się z ludźmi nauki, to sam fakt, że można być i kapłanem, i specjalistą w dziedzinie fizyki, daje moim słuchaczom powód do głębszych przemyśleń. Myślę, że szczególnie w takim społeczeństwie jak nasze ma to duże znaczenie. Może być pomocne szczególnie tym ludziom, którzy ciągle jeszcze pozostają pod wpływem światopoglądu marksistowskiego.

— *W jaki sposób w okresie totalitaryzmu działało na Litwie Towarzystwo Jezusowe? Czy w ogóle działało w sposób zorganizowany?*

— Historię Towarzystwa w tym okresie trzeba zacząć od lat czterdziestych. Już wtedy bowiem zaczęły się represje. Władze sowieckie starały się wyrzucić jezuitów z kościołów, kolegiów, budynków będących własnością Towarzystwa. Pozamykano gimnazja prowadzone przez jezuitów, w Kownie zamknięto gimnazjum już w 1940 r. Potem, w okresie wojny, Niemcy zwrócili gimnazjum Towarzystwu, ale kiedy przyszli ponownie Sowieci, szkołę znowu zabrano.

Największe prześladowania zaczęły się w 1945 i 1946 r. W 1946 r. aresztowano naszego pierwszego ojca, o. Bieliūnasa.

Zamknięto go za pracę duszpasterską wśród studentów, za organizowanie duszpasterstwa akademickiego. Władze najbardziej się obawiały i najzacieklej zwalczały wszelkie przejawy działalności organizacyjnej Kościoła... Potem zaczęto aresztować kolejnych jezuitów, jednego po drugim. I w 1948 r. rozgorniono nasze wszystkie domy zakonne, klasztory zostały pozajmowane. Zabrano nam biblioteki, wszelki inwentarz zakonnny, zamknięto wszystkie jezuickie kościoły. Tak więc w pierwszej połowie 1948 r. zakończyła się oficjalna działalność jezuitów na Litwie.

— *Ale w latach późniejszych jezuici jakoś działali. Uczestniczyli choćby w pracy podziemnego seminarium, o którym tu już mówiliśmy.*

— O zorganizowanej działalności Towarzystwa nie mogło być mowy. Jeżeli nasi ojcowie ujawniali, że są członkami zgromadzenia, nie otrzymywali nawet rejestracji wymaganej przez władze sowieckie, a uprawniającej do prowadzenia pracy duszpasterskiej. Dlatego większość ojców rejestrowała się jako duchowni diecezjalni. Dzięki temu otrzymywali możliwość prowadzenia duszpasterstwa, najczęściej w małych, wiejskich parafiach.

W tamtych czasach prowincjałem jezuitów na Litwie był o. Stasys Gruodis. Jednocześnie był on rektorem seminarium w Kownie. Bezpośrednio po wojnie w seminarium kowieńskim było bardzo wielu kleryków. KGB dokładało starań, aby jak najbardziej zmniejszyć liczbę alumnów. Terroryzowano zarówno kleryków jak i wykładowców. O. Gruodis robił, co mógł, by ratować seminarium. Skończyło się tym, że władze wygnały go z Kowna do małej miejscowości Skirsnemunė (Skirstymonė) położonej nad Niemnem w głębokich lasach. Żył tam pod nadzorem KGB. Śledzono każdy jego krok, terroryzowano, zmarł na zawał serca...

Jego następcą, prowincjałem, został o. Danyla. To był cichy, spokojny, ale bardzo twardy człowiek. Właśnie on był ostatnim przełożonym nowicjatu w Pagryžuvis. W 1948 r., kiedy władze likwidowały klasztor, kiedy nakazały w ciągu kilku dni opuścić wszystkie budynki, kiedy wszyscy myśleli o tym, co z

tych klasztornych budynków jeszcze uratować, co wynieść, on zarządził, aby w te ostatnie dni odprawić wspólnie, ze wszystkimi ojcami, rekolekcje. Może to już ostatni raz jest taka możliwość — mówił wówczas. Kiedy rozegnali nowicjat, o. Danyła trafił do diecezji kajszedorskiej, ale po kilku miesiącach został aresztowany. Siedział w łagrze od 1949 do 1956 r. Dopiero wtedy wrócił na Litwę.

Zastępował go ojciec Garuckas. Znany powszechnie na Litwie jako bojownik o prawa ludzi wierzących. W latach późniejszych został członkiem Komitetu Helsińskiego...

Kiedy na wolność wrócił ojciec Danyła, w więzieniach siedziało jeszcze 12 naszych ojców i 1 brat. Zresztą nasi ojcowie siedzieli nie jeden raz. Choćby o. Danyła: przyjechał w 1956, początkowo nie zezwalano mu na pracę duszpasterską, potem odbierano mu kilkakrotnie rejestrację, aż wreszcie w 1965 r. aresztowali go ponownie. Za to, że pomagał jednemu z naszych ojców, o. Šeškevičiusowi, w pracy duszpasterskiej w Azji Środkowej. Tzn. wysyłał mu modlitewniki, dewocjonalia. O. Šeškevičius po wyjściu po raz pierwszy z łagru pozostał w Azji, otworzył placówkę we Frunze, dzisiejszym Bieszkiek, i tam pracował wśród Polaków i Niemców. No i za pomoc w tej pracy Danyłę zamknęli w 1965 r. Oskarżono go o spekulację, zresztą za to samo zamknęli ponownie i o. Šeškevičiusa...

— *Czy oprócz duszpasterstwa parafialnego jezuici zajmowali się wówczas jeszcze jakąś inną pracą kościelną?*

— Na miarę swych ówczesnych możliwości otaczali opieką duszpasterską siostry zakonne, które pozostawały w ukryciu. Prowadzili dla nich rekolekcje. Np. pierwszym zajęciem o. Danyły po powrocie z łagru na Litwę w 1956 r. były podziemne rekolekcje dla sióstr. To było coś bardzo niebezpiecznego prowadzić w owym czasie podziemne rekolekcje dla sióstr... Władze uważały to za wielkie przestępstwo. No, o. Danyła prowadził takie rekolekcje.

Poza tym o. Danyła zaraz po powrocie z więzienia zaczął myśleć, w jaki sposób reaktywować nowicjat, seminarium. Przecież od 1948 r. nie przyjęto do Towarzystwa żadnego nowego kandydata na kapłana. Rzecz jasna dlatego, że nie

było po temu właściwych warunków. Nikt o tym nawet nie marzył. Ale o. Danyła postanowił jakoś zintegrować tych wszystkich ludzi rozegnanych z nowicjatu, tych, którzy byli już po jakichś ślubach, a nie dane im było wcześniej ukończyć nowicjatu. Zaczął tych ludzi szukać i kiedy ich odnalazł, rozpoczął pracę nad kształtowaniem ich formacji duchowej. Oczywiście wszystko to odbywało się w podziemiu. Po 1965 r. siedział rok, a mimo to w latach następnych nie zrezygnował z tej działalności. W małych wioskach, w niepozornych chatkach organizował podziemne kursy seminarium i nowicjatu. Przede wszystkim w miejscowości Bijutiškis (Bijutiszki), gdzie mieszkał od 1962 do 1990 r. Śmiałyśmy się nawet, że tamtejszy kościół to nasza katedra, tam bowiem odbywały się także tajne święcenia kapłańskie...

— *Podobną działalnością zajmowali się także inni członkowie Towarzystwa?*

— Ożywienie życia zakonnego zaczęło się u nas w początkach lat siedemdziesiątych. Oczywiście także w podziemiu. Wtedy to właśnie zdecydowano, że należy zacząć coś robić, aby w społeczeństwie, w państwie zmienić się stosunek do religii i do Kościoła. Wtedy też powstała idea drukowania jakiegoś podziemnego czasopisma, w którym byłyby rejestrowane fakty prześladowania chrześcijan na naszych ziemiach. Chodziło o to, aby o tych wydarzeniach zaczął się dowiadywać świat. Głównymi organizatorami i wykonawcami tej podziemnej inicjatywy wydawniczej byli jezuici. W ten sposób powstała „Kronika Kościoła katolickiego na Litwie”. Jednym z ważniejszych redaktorów był o. Tamkevičius, obecny biskup pomocniczy w Kownie. Za wydawanie „Kroniki” został aresztowany i przesiedział w łagrze 3 lata. Oprócz działalności wydawniczej jezuici byli także organizatorami Komitetu Obrony Wierzących. I znowu trzeba tu przypomnieć osobę o. Tamkevičiusa.

Gdy idzie o katechizację, to jednym z pierwszych kapłanów, których władze sowieckie aresztowały za prowadzenie nauczania wśród dzieci, był także jezuita, wspomniany już przeze mnie o. Šeškevičius. Wtedy, za katechizację, po raz trzeci poszedł do więzienia...

Mimo tych wszystkich aresztowań już od początku lat siedemdziesiątych rozpoczęła się na Litwie otwarta walka o prawa ludzi wierzących. Jednym z pierwszych aktów tej walki było zebranie 17 tys. podpisów pod petycją domagającą się swobód religijnych. To także robili m.in. jezuici. Potem trzeba było z tymi podpisanymi petycjami jeździć do Moskwy, uważać, żeby takiej petycji nie zabrało KGB. A KGB cały czas śledziło każdy krok... Była to praca na rzecz praw człowieka.

— *Jak wyglądało życie duchowe na Litwie w tamtym okresie?*

— Gdy mowa o życiu duchowym, to trzeba wspomnieć postać o. Masilionisa. Może nawet o kanonizacji tego człowieka można myśleć? W okresie 1946–48, kiedy władze rozganiały zgromadzenia zakonne, on założył nowe zgromadzenie żeńskie — Zgromadzenie Jezusa Eucharystycznego. Jednocześnie pragnął zorganizować i rozwinąć eucharystyczny ruch wśród młodzieży. Do lat siedemdziesiątych trudno było nawet o tym myśleć. Ale w połowie lat siedemdziesiątych idea ta powróciła i wraz z siostrami ze Zgromadzenia Jezusa Eucharystycznego o. Masilionis odrodził i zorganizował wśród młodzieży ruch Przyjaciół Eucharystii. Chodziło w tym ruchu przede wszystkim o skupienie młodzieży wokół parafii, o to, by młodzież ta uczestniczyła w tajnych kursach teologii, by pogłębiała swą wiarę.

Ale nie tylko sprawy religijne były tematami tych spotkań. Młodzież poznawała także historię Litwy, uczestniczyła w kościelnej działalności charytatywnej. Czyli brała udział w działalności, która była przez sowieckie prawo zakazana Kościołowi.

Tego ruchu Przyjaciół Eucharystii władze bardzo się obawiały. Gdy np. od połowy lat siedemdziesiątych członkowie ruchu zaczęli organizować piesze pielgrzymki do naszych sanktuariów, przede wszystkim maryjnych, władze starały się przeszkodzić, jak tylko mogły, pielgrzymom. Co też oni wtedy nie wyprawiali, milicję zbierali, strażaków zwozili, wojsko, byle tylko przeszkodzić. Ogłaszali, że epidemia w rejonie panuje, że strefa zamknięta, szlabany na drogach stawiali... Spośród przywódców tego ruchu 3 osoby były sądzone. Dostali od roku do trzech lat. Jedna siostra, dwoje świeckich. Jeden z tych świec-

kich, z wykształcenia inżynier, po wyjściu z łagru wstąpił do podziemnego seminarium i dzisiaj jest już księdzem...

— *Jaki był zasięg oddziaływania tego ruchu?*

— Stosunkowo szybko objął on całą Litwę. Dzięki niemu wśród naszej młodzieży było coraz więcej katolików o bardziej pogłębionej formacji religijnej. Bo katechizacja u nas trwała zwykle krótko i nie dawała wystarczającej wiedzy religijnej. A w ramach ruchu odbywały się jednak regularnie, mimo że w ukryciu, spotkania, kursy, w lecie także rekolekcje w wiejskich parafiach.

— *Czy mimo trudnych warunków, mimo represji poszczególni jezuici próbowali się jakoś włączyć w życie społeczne, oczywiście zachowując anonimowość i nie ujawniając swej przynależności do Towarzystwa?*

— Może opowiem historię o. Matulionisa. Jeszcze przed wstąpieniem do podziemnego seminarium i nowicjatu o. Matulionis studiował w konserwatorium. Bywało tak, że śpiewał podczas różnych uroczystości kościelnych. Władze bardzo negatywnie odnosiły się do tego, tym bardziej że o. Matulionis był laureatem kilku nagród na konkursach śpiewaczych. Wreszcie, bodaj na ostatnim roku studiów, wyrzucono go z konserwatorium... Zaczął studiować na uniwersytecie i ukończył filologię litewską. Był człowiekiem bardzo zdolnym, znakomicie rysował i po kilku latach został dyrektorem galerii sztuki, którą władze umieściły w zabranej Kościołowi katedrze wileńskiej.

Władze rzecz jasna nie wiedziały o tym, że przez cały ten czas Matulionis żył w stałym kontakcie z Kościołem, brał udział w tej podpolnej robocie, aż wreszcie zaczął studiować w podziemnym seminarium. Cały czas był jednocześnie dyrektorem tego muzeum umieszczonego w katedrze... Zdarzało się, że w kaplicach katedry, tej katedry zamkniętej przez władze dla ludzi wierzących, zbierali się młodzi ludzie, którzy studiowali w podziemnym seminarium. Tak to wówczas wszystko organizował o. Matulionis, dyrektor galerii malarstwa, galerii umieszczonej w wileńskiej katedrze. Czasami nawet żartował, że

kiedy przystąpi do święceń, poprosi, aby odbyły się one nocą w kaplicy Św. Kazimierza.

— *Udało się zrealizować ten pomysł?*

— Przed samymi święczeniami władze niestety zorientowały się w sytuacji. Oni szli tropem tych ludzi, którzy przepisywali „Kronikę Kościoła katolickiego na Litwie“, zrobili rewizję u Matulionisa i aresztowali go. Dali mu jeden rok, ale ponieważ przesiedział ten rok w śledztwie, to zaraz po procesie wyszedł na wolność. Wkrótce po wyjściu został wyświęcony. Był to z pewnością człowiek, który w życiu społecznym był obecny.

Potem, już jako kapłana, też go zamknęli na 3 lata, za organizację w Dzień Zaduszny procesji na cmentarz w miejscowości Kibarte... Uznali to za akt złośliwego chuligaństwa...

— *Czy sądzi Ksiądz, że tego typu doświadczenia pomagają kapłanom w pracy duszpasterskiej w obecnej sytuacji?*

— No, np. o. Matulionis pracuje teraz w Wilnie, w kościele Św. Mikołaja. Ma ogromny krąg znajomych jeszcze z czasów swojej pracy w muzeum. To jest głównie inteligencja i zasadniczym terenem jego pracy są właśnie środowiska inteligentne.

— *Ale czy wśród inteligencji zauważa się obecnie zainteresowanie sprawami wiary? Tradycyjnie uważa się tutejszy Kościół za Kościół ludzi prostych, w którym nie ma inteligencji?*

— To nie jest zupełnie tak, jak Pan mówi. Przypominam sobie, że jeszcze w czasach, kiedy pracowałem w Instytucie Fizyki i kiedy po rewizji, gdy znaleziono u mnie literaturę religijną, KGB zapowiadało, że teraz w Instytucie będę z pewnością pośmiewiskiem, ponieważ religijny może być tylko człowiek ciemny, to stosunek moich współpracowników do mnie pozostał bardzo dobry. Okazało się, że oni wcale nie uważali wiary za coś, czego trzeba by się wstydzić. Powiedziałbym nawet, że te nasze stosunki jakoś się polepszyły.

Oczywiście jest faktem, że nasza inteligencja nie ma wiedzy religijnej, systematycznej wiedzy religijnej. Nic w tym dziwnego, przecież tę naszą inteligencję starano się wychowywać w duchu ateistycznym. Ale okazało się, że postawa sprzeciwu

wobec ateizmu i marksizmu była wśród naszej inteligencji głęboko zakorzeniona. Ta postawa wynikała nie tylko z pobudek religijnych, z jakiejś religijnej tradycji przechowywanej np. przez starsze pokolenie. Ona wynikała przede wszystkim z pobudek narodowościowych.

— *Czy zatem można mówić o sympatii współczesnego, litewskiego inteligenta do religii, do instytucji Kościoła?*

— Tak, uważam że wśród inteligencji ta sympatia jest. Tylko że obecne czasy są także bardzo niebezpieczne. Inteligencja, która w zakresie swych specjalności jest dobrze wykształcona, w sprawach religijnych jest zupełnie niewyrobiona. Pozbawiona, o czym już mówiłem, wiedzy. Dlatego tak łatwo może ulegać np. wpływom sekt, a także liberalizmu. Jest sympatia dla Kościoła, ale nie ma więzi z tym Kościołem.

— *Kościół na Litwie jest przygotowany do sytuacji, w której się obecnie znalazł?*

— Nie bardzo... Niestety nie bardzo... Kościołowi na Litwie potrzeba dziś przede wszystkim dobrze wykształconych księży. A księży nadal brakuje. Trzeba naszych księży wysyłać na studia. Ale jak ich wysyłać, kiedy brakuje ich w parafiach? Biskupi niechętnie wypuszczają księży na studia. Ale jeżeli tak będziemy myśleć, to nie będziemy mieli wykształconego duchowieństwa, które mogłoby pracować właśnie z inteligencją. I ta inteligencja w takiej sytuacji odejdzie. W stronę liberalizmu, w stronę sekt...

Nasz tradycyjny katolicyzm jest katolicyzmem typu wiejskiego. Dla inteligencji ten typ katolicyzmu jest już niewystarczający... Także niewystarczające jest dla tych ludzi duszpasterstwo polegające jedynie na obrzędowości...

— *Czy w Wilnie jest już jakiś ośrodek duszpasterstwa akademickiego, duszpasterstwa nastawionego właśnie na tę poszukującą inteligencję?*

— Powoli coś w tym kierunku robimy. Dla odnowienia ducha katolickiego pośród inteligencji ogromne znaczenie ma

z pewnością reaktywowanie Litewskiej Katolickiej Akademii Nauk. W pracach tej Akademii bierze obecnie udział 350 profesorów i doktorów. Gdy weźmiemy pod uwagę, że cała Litwa liczy około 3 mln obywateli, to okaże się, że liczba naukowców skupionych wokół Akademii nie jest wcale mała. Organizację tej Akademii zaczęliśmy 2 lata temu, a w zeszłym roku odbył się zjazd tej Akademii. Piętnasty zjazd, Akademia była bowiem założona w 1920 r., działała na Litwie przedwojennej. Sowieci zakazali jej działalności, ale kontynuowała ona swoją pracę za granicą. Myślę, że ten ostatni zjazd dał bardzo wiele naszej inteligencji, tej inteligencji na najwyższym poziomie. Pojawiła się możliwość nawiązywania bliskich kontaktów pomiędzy uczonymi, w tym pomiędzy uczonymi o orientacji katolickiej.

— *Ale działalność tej Akademii to przecież nie działalność kościelna, duszpasterska. Czy Kościół jest już bezpośrednio obecny wśród uczonych, studentów?*

— Gdy idzie o obecność wśród studentów, to wciąż jeszcze nie ma jakichś zorganizowanych form duszpasterstwa akademickiego. W naszych warunkach organizacja takiej pracy nadal jest bardzo trudna. W tej chwili zezwolono na wykłady religii w szkołach średnich. W młodszych klasach uczęszcza na te zajęcia większość. Im klasy wyższe, tym mniej uczęszczających. Nie w tym dziwnego, to wszystko spadek po przeszłości. Spadek po ateistycznym wychowaniu w szkołach. To, co powiedziałem o szkołach, odnosi się także do wyższych uczelni.

Mieliśmy pewne nadzieje związane z duszpasterstwem akademickim, gdy wznowił swoją działalność uniwersytet w Kownie. Niestety, widzimy teraz zagrożenia wynikające z faktu, że do Kowna przyjeżdżają liczni wykładowcy z Zachodu o wyrażnie liberalnym nastawieniu... Obawiamy się, że spowoduje to, iż zabraknie tam miejsca dla katolickiego poglądu na świat.

Inne wyższe uczelnie nadal pozostają w rękach starej kadry profesorów i wykładowców... Mimo wszystko bliżej im teraz do liberalizmu aniżeli do katolicyzmu.

W Wilnie istniał projekt powołania specjalnego ośrodka duszpasterstwa akademickiego przy kościele Św. Jana. Projekt miał już być wcielony w życie, ale prace nad nim przerwała

śmierć bpa Steponavičiusa. Projekt został jakby odłożony. Ale tej kwestii odkładać nie można...

— *W wileńskim kościele jezuitów Św. Kazimierza, jedynym kościele w Wilnie, jest także prowadzone duszpasterstwo w języku rosyjskim. Czy w budującej swą niepodległość Litwie potrzebne są msze święte w tym języku?*

— Pomyśleliśmy o tym, ponieważ mieszka tu jednak wiele rodzin mieszanych. Poza tym, gdy katecheci weszli do szkół, weszli także do szkół rosyjskich. Przecież część naszego społeczeństwa, szczególnie tego, które przyjechało z Białorusi, posyłała dzieci do szkół rosyjskich. Także tym ludziom trzeba było stworzyć możliwość uczestniczenia w nabożeństwach. Jezuiaci mieli zresztą tradycję odprawiania w Wilnie nabożeństw po rosyjsku. W jednym z naszych kościołów już przed wojną były rosyjskie nabożeństwa. Chcieliśmy tę tradycję kontynuować. M.in. i dlatego, że tą grupą ludzi nikt jakoś nie chciał się zainteresować... Wydaje mi się, że formuje się już grupa wiernych, dla których jest sens prowadzić duszpasterstwo po rosyjsku. Bo ani na litewskie, ani na polskie nabożeństwa ci ludzie nie przychodzili. Na rosyjskie przychodzą.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego uważam, że trzeba było wprowadzić nabożeństwa w języku rosyjskim. Nasi ojcowie pracują także w Związku Sowieckim, na Syberii, w Kazachstanie. Czasami przyjeżdżają do nas ze swymi wiernymi. A ci ludzie, mimo że polskiego czy niemieckiego pochodzenia, najlepiej rozumieją po rosyjsku. Tu, w Wilnie, nie było ani jednego kościoła, w którym mogliby się pomodlić w tym języku.

— *Jaką Ksiądz widzi przyszłość przed katolicyzmem tam w Rosji, na Syberii, w Azji Środkowej?*

— No cóż, tam sytuacja nadal nie jest jasna. Gdy idzie o pracę duszpasterską wśród Rosjan, to są tam środowiska, szczególnie środowiska inteligenckie, akademickie, które są zainteresowane Kościołem katolickim. Wyjaśniać to można wieloma przyczynami. M.in. także chęcią wyodrębnienia się ze zdecydowanej większości społeczeństwa rosyjskiego. Skoro

mamy wyższe wykształcenie, to powinniśmy także przyjąć inną aniżeli ogół wiarę. Jest w tym dążeniu zapewne też chęć zbliżenia się do kultury Zachodu. Ale to dotyczy tylko elit inteligenckich.

Poza tym jest także inny powód tego zainteresowania. Cerkiew prawosławna, która była w dużym stopniu sterowana przez KGB, została w oczach wielu wierzących skompromitowana. Dla kręgów rosyjskich dysydentów Kościół katolicki jest pociągający, ponieważ nigdy nie przestąpił granicy kolaboracji z komunistyczną władzą.

Osobną część katolików na tamtych ziemiach stanowią dawni zesłańcy: Niemcy, Polacy, Litwini, Ukraińcy. Teraz Litwini albo już wrócili na Litwę, albo starają się wrócić, Niemcy albo będą wracali na Powołże, albo będą chcieli wyjechać do Niemiec. Podobnie Ukraińcy, którzy szczególnie po legalizacji Cerkwi grekokatolickiej wracają do swej wschodniej tradycji katolicyzmu, myślą o powrotach na Ukrainę. Pozostają tam Polacy oraz ludzie z rodzin mieszanych. Ta sytuacja wymaga oczywiście zmiany stylu pracy na tamtych terenach. M.in. ograniczenia duszpasterstwa w języku niemieckim na rzecz duszpasterstwa w języku polskim...

— *Wspomniał Ksiądz o jezuitach należących do Prowincji Litewskiej i pracujących poza Litwą. Czy jezuici pracują już w Związku Radzieckim, w Rosji, w Kazachstanie w pełni jawnie?*

— Nie, jeszcze nie w pełni jawnie. Trudno powiedzieć, jakie decyzje podejmiemy w tej kwestii w sytuacji, jaka wytworzyła się w Rosji po klęsce sierpniowego przewrotu. Do tej pory samo słowo „jezuita“ było dla władz w Związku Sowieckim czymś strasznym. Naszym ojcom byłoby ogromnie trudno używać rejestrację, gdyby oficjalnie mówili o swej przynależności do Towarzystwa.

Teraz zobaczymy, czy sytuacja zacznie się zmieniać. Może przyjdzie pora, by zacząć działać i tam dalej, na Wschodzie, już w pełni jawnie?

Josef Fuchs SJ

Czy istnieje katolicka moralność medyczna?*

Na końcu swej książki o wkładzie teologii w etykę medyczną („The Contributions of Theology to Medical Ethics“, Milwaukee 1975) J.M. Gustafson dochodzi do wniosku, iż ów wkład nie jest szczególnie duży. Tom pt. „Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers“ (Dordrecht 1985, pod red. E.E. Shelp) potwierdza ten wniosek. Skoro w niniejszym artykule szczególnie mamy rozważać wkład teologii katolickiej w moralność medyczną, to nie należy liczyć się z tym, że osiągniemy lepsze wyniki. Mimo to często będziemy się kierować ku katolickiej moralności medycznej, dlatego że katolicka nauka moralna i w ogóle Kościół katolicki częściej niż inne instytucje religijne zajmował się w przeszłości problemami moralności medycznej.

Moralność medyczna

Katolicka moralność medyczna była na ogół przedstawiana jako moralność filozoficzna. Jej przemyślenia, zasady i uzasadnienia formalnie niewiele się różnią od przesłanek, na których opiera się filozof. Kiedy jednak chce ona uchodzić za specyficznie katolicką, nie może być po prostu tylko filozoficzna, ale musi wynikać z chrześcijańsko-katolickiej wiary. Powszechnie wiadomo, że wiara katolicka, nie pokazując tego, jest nośni-

* *Gibt es eine katholische medizinische Moral?* „Stimmen der Zeit“ 2/1988, ss. 103–111.

kiem takiej moralności. Możliwe, że nawet teolog moralista w swych wysiłkach nie uświadamia sobie wiary jako podstawy swych rozważań.

To zakłada, że zarówno wiara jak i teologia katolicka mogą mieć wprawdzie znaczenie dla katolickiej moralności medycznej, ale w sposób zasadniczy i przynajmniej jako moralność normatywna jest ona możliwa bez wyraźnej refleksji nad wiarą. To z kolei oznacza, że jest ona uważana za możliwą choćby na podstawie wspólnego dialogu między katolikiem a niewierzącym.

Ale nawet sama wiara, która jest uznawana za podstawę i punkt wyjścia katolickiej moralności medycznej, potrzebuje uprzedniego (logicznie) moralnego usprawiedliwienia, które jako takie nie może wyłącznie z niej pochodzić. Dlatego też moralność medyczna nie może powoływać się na wiarę jako na swoją ostateczną podstawę. Samoświadomość człowieka jako istoty moralnej w sposób konieczny i logiczny poprzedza każdy rodzaj wierzenia i wszelką medyczno-moralną refleksję wynikającą z wiary. Jest to równoznaczne z faktem, że każda taka refleksja pochodząca z wiary rozwija się wewnątrz ludzkiej samoświadomości logicznie poprzedzającej wiarę. Odnosi się to najpierw tylko do faktu, że człowiek rozumie samego siebie jako istotę moralną i wskutek tego rozumie medyczną postawę i medyczne zachowanie w sposób konieczny jako postawę i czyn moralny. Innymi słowy problemy medyczne jako problemy ludzkie są zawsze także problemami moralnymi, a takimi są nie przede wszystkim na podstawie wiary.

Dotyczy to również w sposób zasadniczy zagadnienia, nad którym się zastanawiamy. Problemy medyczne są rozwiązywane pod kątem moralności nie dlatego, że Bóg, w którego wierzymy, tak lub inaczej nakazał. Nie jest zgodne z prawdą słynne powiedzenie, że skoro Boga nie ma (jako punktu wyjścia), to wówczas wszystko jest dozwolone. Prawdziwe zaś jest zdanie, że kiedy nie wszystko jest dozwolone (jako punkt wyjścia), wówczas Bóg istnieje. Nie jest też prawdą, że medyczna

postawa i działanie są tylko dlatego słuszne, ponieważ Bóg tak chciał. Co więcej, z samoświadomości ludzkiej musi wynikać jakaś medyczna postawa i działanie odpowiadające istocie człowieka.

Dlatego nie ma znaczenia żadna moralność medyczna pochodząca z katolickiej wiary czy z katolickiej teologii, jeśli nie odpowiada ona ludzkiej samoświadomości. Bez takiej zależności moralność oparta na wierze czy teologii byłaby po ludzku niezrozumiała i wskutek tego nie mogłaby być rozumiana jako moralnie wiążąca. Byłaby ona po ludzku bezsensowna.

Moralność medyczna jest więc moralnością autonomiczną w tym sensie, że nie może być ona człowiekowi narzucona z zewnątrz. Katolickie chrześcijaństwo nie jest samo z siebie źródłem odpowiedzi na pytania dotyczące właściwych postaw i zachowań medycznych. Jeśli ktoś nie boi się pojęcia prawa naturalnego lub moralnego prawa natury (gdy pojęcia te są pojmowane nie statycznie, ale dynamicznie), to jest to właściwa kategoria moralności medycznej. Kiedy na ten problem chce się spojrzeć teologicznie, wówczas ma się na myśli stworzoną istotę ludzką w jej ukierunkowaniu ku przyszłości. Chodzi tu o dwie sprawy: po pierwsze bytowanie jako rzecz daną, wobec której trzeba przyjąć jakąś postawę; po drugie – przyszłość, którą trzeba dopiero odkryć. Zadaniem człowieka jest szukanie i odkrywanie, zaś jego tragedią – że może przy tym błędzić i dojść do fałszywych rozwiązań. Tragedią ludzkości jest to, iż w tym poszukiwaniu można ona dochodzić do ciągle innych rozwiązań stojących przed nią problemów.

Platon i Hipokrates w różny sposób rozumieli człowieka, jego wartość oraz godność. Platon inaczej niż Hipokrates widział tę istotę w jej przydatności dla państwa. Był przekonany, iż wie, jakie życie ludzkie powinno zostać poczęte, jakie zrodzone, a jakie utrzymane przy życiu. Raczej na sposób indywidualistyczny, by nie powiedzieć egoistyczny, dzisiaj również stawia się pytanie: Kto ma prawo żyć? Z perspektywy jakości

życia dzisiaj stawia się podobne pytanie odnośnie do życia ludzkiego w jego początkowym rozwoju, u jego kresu albo gdy jest ono całkowicie ułomne. Co powinno się w każdym z tych przypadków czynić i przedsiębrać na korzyść takiego życia? Powstaje pytanie, kiedy ludzkie życie jest w ogóle życiem człowieczym i co wynika z tej wątpliwości. A wreszcie, kto powinien w każdym wypadku decydować, jak zadysponować ludzkim życiem?

Nie oznacza to, że Bóg wiary, a w związku z tym sama wiara i teologia są obojętne wobec prób ludzkich rozwiązań tych problemów. Bóg Stwórca i Bóg Zbawca chce, ażeby to poszukiwanie było szukaniem prawdziwych rozwiązań, tzn. takich, które odpowiadają rzeczywistości istocie człowieka. Mowa samego Boga, np. przez proroków, Mojżesza albo przez Pismo Święte, o ile chodzi o moralność medyczną, może być tylko taką mową, która odpowiada istocie człowieka i wskutek tego jest całkowicie dla człowieka zrozumiała, co więcej – możliwa do wymyślenia przez niego samego. W związku z tym takie słowo Boże nie jest zbędne. Ma ono dla myślącego i szukającego człowieka funkcję majeutyczną i daje mu dodatkową pewność odnośnie do tego, co on sam odkrywa. Może mu ono dawać orientację i kierunek, w jakim musi być podjęte i znalezione dobre rozwiązanie problemu.

Teologiczna moralność medyczna

Moralność medyczna jest wówczas moralnością teologiczną, a więc katolicko-teologiczną, kiedy wynika z wiary, tzn. z wiary katolickiej. Ostatecznie wiara ta nie jest przyjmowaniem za prawdziwe jakichś wypowiedzi jej dotyczących, ale w swych najgłębszych pokładach jest pełnym oddaniem i powierzeniem całej swojej osoby Bogu, który się nam objawia i udziela. Z tak rozumianej wiary nie da się oczywiście wyprowadzić żad-

nej konkretnej moralności, a więc też żadnej moralności medycznej.

Samoudzielanie się i samooddanie Boga człowiekowi są darami służącymi jego zbawieniu, tzn. służącymi jego życiu w Bogu, a nie śmierci. Oddanie się Syna jest ofiarą *za nas* – za innych. Samooddanie Jezusa podczas Jego ziemskiego życia jest rozrzutnością Jego samego dla nas – dla innych. Jego życie jest życiem *za zbawienie świata*. Oznacza to życie, działanie i ofiarę za nasze życie z Bogiem i w Bogu – zamiast śmierci. Jego trud, mający na celu ukierunkowanie naszego życia, polega na tym, abyśmy sami tak jak On stali się *sprawiedliwymi*, a nie byli grzesznikami. Oznacza to, że nie jesteśmy egoistycznie zamknięci w samych sobie, ale otwarci na wszystko co dobre i sprawiedliwe, a więc otwarci na Boga i bliźnich. Drogą Jezusa w ludzkim świecie było czynienie dobra, pomaganie, uzdrawianie. Całe Jego działanie jest obrazem Boga, który objawia się i udziela dla naszego zbawienia. Przy tej okazji mówi się o badaniach medycznych i o lekarskim wysiłku dla dobra człowieka. Gdzie i w jaki sposób istnieją normy moralne dla medycyny?

Fakt oddania się i zawierzenia objawiającemu się i udzielającemu Bogu jest zarazem akceptacją samego siebie. Owa samoakceptacja dokonująca się w głębi osoby jest z kolei przyjęciem zadania rozumienia siebie i podjęciem samorealizacji. Każda ludzka i filozoficzna próba rozumienia i realizacji samego siebie w świetle problemów medycznych jest ostatecznie próbą pochodzącą z wiary i kierowaną przez wiarę. Dzieje się tak również wtedy, kiedy wierzący nie myśli wyraźnie o najgłębszej podstawie prób rozumienia i realizacji siebie. To, czym wydaje się filozofia humanistyczna, jest już próbą człowieka wierzącego, aby ową wiarę przełożyć na konkretny medyczny obszar rzeczywistości ludzkiej. W tym sensie medyczna moralność katolika, który w swych refleksjach moralnych nie wyrzeka się swej wiary, jest moralnością katolicką. I to nawet wówczas,

kiedy posługuje się ona myślowymi pojęciami filozofii. Ale jest to znowu tylko część prawdy. Dlatego, że żywa wiara oznacza także wewnętrzną gotowość szukania prawdy, tylko prawdy i pełnej prawdy. Owa wewnętrzna dyspozycja dana wraz z wiarą ma istotne znaczenie dla szukania i znajdowania medycznych norm moralnych.

Moralność medyczna przyczynia się również do rozwoju teologii katolickiej. Wiara wyraża się kategoriami mającymi postać zdań. Prawda jest wypowiedziana w zdaniach mówiących o tym, jak Bóg w Jezusie Chrystusie odnosi się do człowieka, który stał się grzeszny. W tych zdaniach dotyczących wiary jest równocześnie bardzo wiele powiedziane o człowieku. Staje się jasne, na czym ostatecznie polega godność każdego człowieka. Jest jasne, iż owa godność przynależy każdemu człowiekowi, a więc ostatecznie wszyscy mają jednakową godność. Gdyby podobne wypowiedzi sprawiały trudności w ludzko-filozoficznych wysiłkach, wierzący może przejąć prawdę pochodzącą ze swej wiary i teologii z niej wynikającej. Gdyby tego rodzaju antropologiczne wypowiedzi nie istniały albo nie przekonywały w procesie poszukiwania norm dla moralności medycznej, wówczas wiara mogłaby się stać *światłem Ewangelii*, aby posłużyć się słowami II Soboru Watykańskiego. Tak więc wiara również treściowo może mieć znaczenie dla moralności medycznej i dla lekarza.

Z drugiej strony jest prawdą, iż wiara i antropologia teologiczna są tylko pomocą i podporą w wypracowywaniu moralności medycznej. A więc nie mogą one zastąpić ludzkich i filozoficznych rozważań, poszukiwań i stwierdzeń. Istnieje oczywiście niebezpieczeństwo błędzenia. Jest też możliwe, że wiele osób poszukujących elementów katolickiej moralności medycznej na podstawie swej wiary nie dojdzie do identycznych wniosków. Nie wolno przechodzić obojętnie wobec tego stwierdzenia, ponieważ różne elementy moralności medycznej są elementami objawionymi, a więc takimi,

w które się wierzy. Muszą one być znalezione w *świecie Ewangelii* w ramach ludzkiego wysiłku. Zawsze jest on jednak wysiłkiem ludzkim.

Trzeba zauważyć, iż to, co zostało dotąd powiedziane, dotyczy moralności normatywnej (moralna prawność), ale nie tylko jej. Dotyczy również moralności cnót (moralne dobro). Kto pojmuje i akceptuje człowieka, także pacjenta, w jego godności, wraz z jej ostatecznym uzasadnieniem, będzie zmuszony do podjęcia takiej postawy i działania, które prawdopodobnie bez tego uszłyby jego uwagi. Kto tak pojmuje ludzkie życie, a oznacza to ostatecznie ludzką egzystencję, łatwiej będzie mógł znaleźć właściwą postawę i wynikające z niej działanie aniżeli ten, kto musi znaleźć swą drogę bez odpowiednio ugruntowanej moralności. Pomyślmy np. o wielostronnej problematyce eutanazji.

Tradycja katolicka

Wiadomo, że Kościół katolicki i jego teologia przywiązują ogromną wagę do tradycji chrześcijańskiej i kierują się nią. Jest to o tyle zrozumiałe, iż objawienie i wiara są dane uprzednio. Na podstawie objawienia i wiary możliwa jest teologia jako refleksja dotycząca wiary. W każdym razie tradycja nie ma tego samego znaczenia dla teologii i dla wiary. Teologia bowiem jako refleksja ludzka i uwarunkowana ludzkimi elementami myślenia może wskutek tego prowadzić, w określonych okolicznościach, do zaistnienia różnych teologii. Jeszcze bardziej problematyczne jest znaczenie tradycji dla moralności, a więc także dla moralności medycznej.

Dla moralności istnieją podstawowe prawdy objawione, w które się wierzy. Dlatego da się stwierdzić, iż Bóg objął wszystkich ludzi swoją miłością i że oni wszyscy stali się uczestnikami tej miłości. W tym tkwi najgłębsza podstawa godności człowieka. Wszyscy ludzie w równej mierze stali się uczestnikami tej god-

ności. Każdy musi uznać tę godność we wszystkich. Nikomu nie wolno zamknąć się egoistycznie w samym sobie i każdy musi być w sposób istotny otwarty na wszystkich. Te stwierdzenia są tak trwałe, że stanowią podstawę wszelkiej moralności katolickiej.

Inaczej rzecz się ma, kiedy te prawdy mają zostać skonkretyzowane. Wtedy ani objawienie, ani wiara nie wypowiadają konkretnego ostatniego słowa. Właśnie wtedy rozpoczyna się ludzka refleksja. Nie wystarcza wówczas powołanie się na podstawową godność człowieka. W takiej sytuacji narzuca się bardziej konkretne pytanie, na które nie ma odpowiedzi ani ze strony objawienia, ani wiary, a mianowicie, jak w realizowaniu ludzkich wartości określone działanie potwierdza lub zaprzecza godności człowieka. Mimo to w moralności katolickiej przywiązuje się olbrzymią wagę do tradycji. Pomyślmy, że w przeszłości chrześcijaństwo zawsze kształtowało moralność w *świecie Ewangelii*. Wierzyło, iż w każdorazowo zarysowanej moralności znajduje się na linii w pełni zgodnej z Ewangelią, a więc i z wiarą. Ponadto należy wziąć pod uwagę, że Duch Święty zawsze jest obecny w Kościele w jego poszukiwaniu i znajdowaniu prawdy i w każdym razie zapewnienia temuż nauczaniu domniemanie prawdy.

Odnosnie do tego rodzaju rozwiązań moralnych należących do tradycji chrześcijańskiej ludzie różnych światopoglądów, także katolicy, wydają dzisiaj odmienne sądy. Co więcej, katolicy w różnych okresach historii chrześcijaństwa dawali zróżnicowane odpowiedzi na szczegółowe pytania. Gdzie jest więc tradycja, która ma nam pomóc? Być może nasza znajomość rzeczywistości ludzkiej jest częściowo różna od tej, jaką posiadano dawniej? Może też nasze ludzkie oceny są inne? Być może inaczej interpretujemy z punktu widzenia moralnego rzeczywistość ludzką. W takiej sytuacji musiałby ujawnić się nowy sposób ludzkich ocen oraz inny rodzaj norm moralnych. Dotyczy to także problemów moralności medycznej.

Tu dochodzi do konfrontacji z istotnym problemem. Skoro ani wiara, ani teologia dogmatyczna nie mogą dać jednoznacznych rozwiązań dla konkretnych problemów moralnych, tzn. skoro nie wychodzą one ponad zagwarantowanie najbardziej ogólnych zasad, to musi się dokonać konkretyzacja tych zasad dotyczących codziennego życia na innej drodze. A więc musi się ona dokonać przez chrześcijanina jako człowieka na drodze ludzkich ocen i moralnej interpretacji danej rzeczywistości ludzkiej. Musi się więc dokonać na drodze, która zasadniczo stoi do dyspozycji także niechrześcijanina, choć dokonuje się zawsze w *świecie Ewangelii*. Jest to droga, którą przywykliśmy określać jako moralne prawo natury.

Z braku odpowiednich wypowiedzi biblijnych chrześcijanie pierwszych wieków w poszukiwaniu norm moralnych nierzadko trzymali się ocen i wartości pogańskich filozofów (np. stoików albo gnostyków). Byli zarazem przekonani, że możliwe jest pogodzenie ich konkretnych moralnych norm z postawami chrześcijańskimi. Np. chrześcijanie przejęli wiele elementów z nauki apatei, która nakazywała, iż nie wolno pozwolić kierować się namiętnościami w działaniu. Widziano w tym bardzo wielki ideał moralny. Skutek był taki, że w moralności katolickiej szeroko i przez wiele stuleci (choć już nie dzisiaj) uważano za grzeszne (przynajmniej jako grzech lekki) stosunki małżeńskie, które nie były podejmowane z myślą o poczęciu nowego życia. Wiadomo powszechnie, że ta doktryna miała również znaczenie w praktyce lekarskiej.

Jest to pojedynczy przykład jednostronnej i raczej błędnej moralnej interpretacji rzeczywistości ludzkiej. Ważniejsze jest, w jaki sposób nauczono się od stoików rozumienia natury człowieka jako normy zachowań moralnych. Stoicy uważali ludzką rzeczywistość zwaną naturą za boską w panteistycznym sensie. A więc to, co przedstawia sobą natura, będzie w konsekwencji rozumiane jako boska wola. Kiedy np. natura daje po-

znać, że zarost jest wolą Bożą względem mężczyzny, wówczas nie powinien on się golić. Kiedy natura – tak błędnie myślano – każe rozumieć poczęcie nowego życia jako jedyny cel czynności seksualnych, to wówczas każde zachowanie seksualne, które temu celowi nie służy, jest uważane za niemoralne.

Chrześcijaństwo, które nie pojmowało natury ludzkiej panteistycznie, ale jako dzieło Stwórcy, przyjęło ową „przechrzczoną” naukę od stoików i to nie tylko odnośnie do małżeństwa, ale także w innych dziedzinach życia. Jeszcze w połowie tego wieku sprawą wielce sporną była dopuszczalność transplantacji organów z żywego organizmu. Argumentowano, że natura (Stwórca) przeznaczyła np. tę określoną nerkę dla tego właśnie, a nie innego człowieka. Wolno przypuszczać, że tego rodzaju rozumienie rzeczy odgrywa rolę w problemach współczesnej bioetyki. Tradycyjna nauka o prawie natury jest skarbem chrześcijańskiej moralności. Ale nawet ona nie może być ślepo przyjęta, lecz musi być brana na zdrowy rozum, który rozważa za i przeciw ludzkich dóbr i cnót jako normę moralnych zachowań.

Należy też zwrócić uwagę na inne problemy tradycji chrześcijańskiej. Cała tradycja chrześcijańska przypisywała ludzkiemu życiu olbrzymią wagę i godność. Jest to jeden z jej drogocennych kamieni. Ale nawet rozumienie tych podstawowych zasad było inne w pierwszych wiekach aniżeli w późniejszym okresie, np. w kwestii zabijania podczas wojny. Na początku mianowicie w ogóle wykluczono to prawo. Także dla zachowania jedności chrześcijan w jednej wierze chrześcijańskiej tradycja ta nie zawsze gwarantowała ochronę życia. Pozwalała mianowicie na zabijanie – inaczej niż widzi się rzecz dzisiaj. Zawsze tradycja chrześcijańska była gwarantem nowo narodzonego życia. Odrzucała zarówno przerywanie ciąży jak i uśmiercanie dzieci. Kiedy dziś w całkiem zmienionych okolicznościach obydwa te problemy znowu są dyskutowane, powstaje

pytanie, czy wolno bez żadnych dalszych pytań odwołać się po prostu do tradycji, która w innych okolicznościach wypowiedziała się na temat ochrony ludzkiego życia? To pytanie musi być w każdym razie postawione.

Krótko: tradycja chrześcijańskiej teologii moralnej rozwijała się szeroko w *świetle Ewangelii*, ale równocześnie jako chrześcijańsko-ludzka próba skonkretyzowania ewangelicznych zasad. Fakt, że przez długi czas chrześcijanie mogli uważać tę tradycję za odpowiadającą ich chrześcijańskiej postawie, sprawia, iż dla nas również jest ona tak cenna. Ale fakt, że zawsze była także ludzką próbą znalezienia prawdy i jako taka mogła się co do niej mylić, katolicka moralność żąda, aby nie przejmować jej we wszystkim ślepo. Tylko na tej drodze może służyć dziś jako tradycja katolicka.

Urząd Nauczycielski Kościoła

Wiadomo, że Kościół katolicki przypisuje ogromną wagę do swej tradycji także w pytaniach dotyczących moralności. Ale faktem jeszcze bardziej znamienym jest, że Kościół oficjalnie uznaje katolicką naukę moralną za obowiązującą, a więc również katolicką naukę o moralności medycznej. Wiąże się to z pojmowaniem kościelnej tradycji. We wspólnocie kościelnej wraz z jej tradycją istnieje oficjalne, a więc obowiązujące rozumienie i interpretacja owej tradycji. Co więcej, o ile tradycja jest rozumiana zawsze w odniesieniu do nauki Kościoła dotyczącej wiary, tak samo zawsze i dziś obowiązująca oficjalnie nauka w sprawach moralności (np. problemów moralności medycznej) musi być widziana w swym ostatecznym odniesieniu jako opierająca się na wierze Kościoła. Dlatego właśnie Kościół wypowiada się w sposób uroczysty (jako obrońca wiary) na temat moralności, także moralności medycznej.

Jest to o tyle znamienne, że nauka Kościoła nie obejmuje wielu konkretnych problemów moralności

i w związku z tym sama z siebie nie może doprowadzić do ich wyartykułowania. Problemy te nie należą do skarbcza wiary Kościoła. Nie należy do niego również specjalna wiedza o istocie zachowań seksualnych, a więc konsekwentnie o właściwym zachowaniu seksualnym. Do skarbcza wiary nie należy też specjalna wiedza dotycząca początku osobowego życia człowieka, rzeczywistości embrionów i natury genów. A jednak w wypowiedziach na temat moralności mówiących o zachowaniu człowieka w zetknięciu z tą rzeczywistością zakłada się odpowiednią wiedzę o niej, skoro ogólne zasady moralne nie wystarczają. Kościół obstaje jednak przy swoim prawie Urzędu Nauczycielskiego do wypowiadania się w sprawach problemów dotyczących moralności medycznej. Znane są wielokrotne interwencje Piusa XII oraz obecnego papieża.

Urząd Nauczycielski Kościoła ukazuje się więc jako odpowiedzialny nie tylko w tych kwestiach, które uchodzą za objawione, ale także w sprawach naturalnej nauki moralnej, które nie zostały objawione (prawo naturalne). Kościół wyraźnie podkreśla swoje prawo do nauczania. Czynił to wielokrotnie podczas II Soboru Watykańskiego. W każdym razie istnieją wypowiedzi zarówno I jak i II Soboru Watykańskiego, które pozwalają uznać problemy prawa naturalnego nie związane w równej mierze z Urzędem Nauczycielskim, jak też problemy, które w sposób oczywisty mają do czynienia z objawieniem chrześcijańskim. W tym punkcie oczywiście nie wszystkie problemy już zostały wyjaśnione.

Ileokroć stawia się pytania dotyczące nauki Kościoła odnośnie do problemów moralności medycznej, trzeba będzie odwołać się do papieskich i biskupich wypowiedzi. Wielu katolików czuje się związanych podobnymi wypowiedziami, zarówno jeśli chodzi o przekonania jak i o działania. Dotyczy to zarówno biologów jak i teologów, ale nie rozciąga się na wszystkie problemy moralne. Jest faktem w tradycji katolickiej oraz

w nauce obydwu Soborów Watykańskich, że tylko nieliczne wypowiedzi kościelne uchodzą za nieomyłne. Do wypowiedzi nie należących do nieomylnych zalicza się także takie nauki, które nie znajdują się w skarbcu wiary Kościoła, ale np. takie (jak chociażby konkretne normy moralne), które pochodzą z ludzkiej refleksji (z moralnego prawa naturalnego).

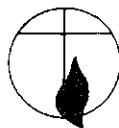
Urząd Nauczycielski Kościoła podkreśla bardzo zdecydowanie, że w perspektywie religijnej wierzący jest związany tymi naukami. (Wypadałoby nalegać tutaj na przeprowadzenie ankiet.) Jednakże nie można wykluczyć, iż w każdym przypadku uniknęłoby się różnicy zdań. Wynika to np. z całości opublikowanych dyskusji prowadzonych zarówno podczas I jak i II Soboru Watykańskiego.

Wierzący niekatolickich Kościołów chrześcijańskich Zachodu nie czują się w równej mierze jak katolicy związani Urzędem Nauczycielskim, albo tradycją chrześcijańską, jeśli chodzi o problemy dotyczące moralności (także moralności medycznej). Jest to związane m.in. z faktem, iż owe Kościoły nie pojmują siebie w jednaki sposób, jeśli chodzi o strukturę hierarchiczną. Wskutek tego nie pojawia się tam tak mocno i tak często zwierzchność kościelna. Jednak zwierzchność owa zabiera głos, zarówno jeśli chodzi o swych wierzących jak i w sprawach dotyczących wszystkich ludzi. Jest przekonana o tym, że to jest jej misja. Wierzy ona, iż powinna rozświetlać problemy na podstawie wiary chrześcijańskiej. Jednak jest ona mniej wymagająca i nakazująca wobec swych wiernych. Podobnie jak zwierzchność kościelna czynią to, choć na innej płaszczyźnie, zespoły pastorów i teologów należących do tych Kościołów.

Tak się ma rzecz, chociaż teologia innych Kościołów mniej aniżeli teologia Kościoła katolickiego posługuje się pojęciem prawa naturalnego. Raczej istnieje tam przekonanie, że można i należy mówić bardziej bezpośrednio o woli Bożej. W każdym razie jest to często nie

objawiona wola Boża (na przykład w Piśmie Świętym), ale raczej uzyskane rozumienie w Duchu Świętym, którego przecież wierzący posiada, choć dzieje się to tak, że bierze się pod uwagę z całą gotowością, ale i przy dużej wolności wskazania pastorów, teologów i zwierzchności kościelnej. Podajmy przykład niektórych teologów. Wielu z nich uważa przykazanie *Nie zabijaj* za absolutne Boże żądanie, ale jednocześnie dostrzegają oni, iż ów wymóg w poszczególnych wypadkach nie może być postawiony słabemu i grzesznemu człowiekowi. Z tego wyciągają oni w Duchu Świętym wniosek, iż także sam Bóg nie nalega. Czyn jest w każdym razie grzechem, ale grzesznik ma zapewnione usprawiedliwienie. Innymi słowy, Bóg usprawiedliwia nie czyn, ale grzesznika. Teologia katolicka widzi to inaczej – przy dokładnej refleksji nad prawem naturalnym dokonywanej w Duchu Świętym okazuje się, iż żądanie Boże nie sięga tak daleko, jak to początkowo mogłoby się wydawać. Jednak tak rozpoznane żądanie Boże jest absolutne. Nie trzeba więc ani usprawiedliwienia czynu, ani usprawiedliwienia grzesznika.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ



Ryszard Otowicz SJ

Serce do wymiany

Etyczne aspekty transplantacji organów

Rozwój techniki medycznej niesie ze sobą wiele problemów, które swym charakterem wybiegają poza sferę sztuki lekarskiej. Powstają istotne pytania dotyczące etycznych aspektów skomplikowanych nieraz interwencji chirurgicznych, stosowanych terapii i eksperymentów naukowych. W poszukiwaniu swego humanistycznego wymiaru medycyna niekiedy okazuje się bezradna, ponieważ zapatrzona w swe techniczne możliwości łatwo zapomina o historycznych i filozoficznych korzeniach, z których wyrosła.

We współczesnym świecie, nie tylko lekarskim, wiele emocji i dyskusji wzbudzają transplantacje organów. Rzecz dotyczy nie tylko etyki przeszczepów, ale także ich skutków społecznych i ekonomicznych. Ostateczna ocena nie jest jednak prosta ani łatwa, gdyż dla człowieka znajdującego się w obliczu śmiertelnej choroby przeszczepienie organu jest w wielu przypadkach jedyną szansą uratowania życia. Z nadzieją patrzy on na transplantację jako na wybawienie z trudnej sytuacji egzystencjalnej i zdrowotnej, nie licząc się z ewentualnymi kosztami moralnymi i materialnymi.

Jak dzisiaj przedstawia się zagadnienie przeszczepów? By nakreślić w miarę pełny obraz problemu, trzeba zastanowić się głębiej nad samą medycyną i koncepcją człowieka, czyli nad tym, co wyznacza praktyczne i teoretyczne ramy współczesnej medycyny i chirurgii. Teologiczno-etyczna refleksja nad tą problematyką winna nas doprowadzić do wyrobienia w sobie większej wrażliwości na podstawowe wartości ludzkie,

na godność człowieka znajdującego się w ekstremalnych sytuacjach życiowych, a przez to przyczynić się do większej humanizacji współczesnej medycyny.

Podstawowe uwarunkowania antropologiczne medycyny i transplantacji

XVI i XVII w. to okres, kiedy zaczęły się kształtować podstawy nauk empirycznych i biologicznych. Empiryczna metoda nauki wypracowana przez F. Bacona i antropologia Kartezjusza określały nie tylko charakter ducha kultury zachodnioeuropejskiej, ale także sam sposób uprawiania sztuki lekarskiej.

Filozofia kartezjańska przyczyniła się do radykalnego rozbicia struktury bytowej człowieka. Utrzymywała ona, że człowiek rozpada się na dwa zewnętrzne w stosunku do siebie elementy, duszę i ciało. Ciało ludzkie było rozumiane jako *rzecz rozciąglą* zewnętrznie i mechanistycznie związane z duszą. Konsekwentnie, w świetle takiej filozofii, lekarz miał do czynienia właściwie rzeczą biorąc nie z człowiekiem, ale z chorym ciałem, które należało uzdrowić. W dużym stopniu przyczyniło się to do biologizującego i reistycznego podejścia medycyny do chorego człowieka.

O ile Kartezjusz urzeczowił ciało jako przedmiot podlegający empirycznej obserwacji i leczeniu, o tyle inny filozof, I. Kant, wskazał na istotne przymioty człowieka, jakimi są jego podmiotowość i autonomia. Włoski teolog A. Autiero uważa, że właśnie Kartezjusz i Kant nakreślili zasadnicze ramy filozoficzne refleksji nad współczesną sytuacją medycyny, a szczególnie transplantologii¹. Twierdzi on, że nasza tradycyjna etyka jest obciążona biologizującą i indywidualistyczną przeszłością, co znalazło wyraz w sposobie rozumienia jednej z podstawowych zasad moralnych mających zasto-

¹ Por. A. Autiero, *Etica dei trapianti*, w: „Rivista di Teologia Morale”, 23/1991, nr 91, s. 353.

sowanie w etyce medycznej, mianowicie zasady integralności fizycznej człowieka. Integralność tę bowiem często pojmuje się jako integralność biologiczno-rzeczową czy też przedmiotowo-rzeczową ciała ludzkiego w kartezjańskim sensie *rzeczy rozciągłej*, a nie jako integralność fizyczną w aspekcie osobowym. W czasach współczesnych przewyżczono już koncepcję medycyny czysto „lecniczej“, zajmującej się wyłącznie chorobą człowieka. Dzisiaj lekarz jest świadomy swego obowiązku nie tylko leczenia pacjenta, ale też towarzyszenia mu w ostatnich chwilach jego życia, przynoszenia mu ulgi w cierpieniu w śmiertelnej, nieuleczalnej chorobie. Nawet jeżeli lekarz nie może przywrócić choremu zdrowia, wie, że nie jest osobą niepotrzebną przy łóżku pacjenta. Medycyna w swej humanitarnej postaci stoi w służbie takich wartości, jak troska o godność człowieka w cierpieniu, szacunek dla osoby w ostatnich chwilach jej doczesnego życia. Można powiedzieć, że lekarz ma do czynienia nie tyle z ciałem pacjenta, ile z życiem człowieka. Ma to szczególną wymowę w kulturze naszej epoki, gdzie śmierć i cierpienie są doświadczeniami, których człowiek panicznie się boi i przed którymi instynktownie ucieka. W perspektywie ideologii ekologicznej i postępu technicznego fakt śmierci jawi się jako coś paradoksalnego, sprzecznego z całą filozofią życia.

Pierwsze transplantacje chirurgiczne na człowieku polegały na przeszczepianiu płatów skóry, ścięgien oraz kości. W większości przypadków chodziło o zabiegi natury kosmetycznej i korekcyjnej widocznych zewnętrznych defektów ciała. Spotkały się one z pozytywną oceną etyczną ze strony Piusa XII². Momentem zwrotnym w dziedzinie transplantacji medycznych było jednak zainicjowanie przeszczepów organów wewnętrznych człowieka. Pierwsze operacje to transplantacje nerki między bliźniakami, zainicjowane w 1954 r. w Stanach Zjednoczonych, w Bostonie, przez dr. J.E. Murraya.

W praktyce medycznej rozróżnia się różne rodzaje przeszczepów. Transplantacje, w których dokonuje się przeszczepu organu lub tkanki z jednego miejsca w inne w tym samym organizmie, nazywają się przeszczepami autoplastycznymi. Natomiast przeszczepy heteroplastyczne mają miejsce wtedy, kiedy dawca organu jest różny od biorcy. Mogą to być transplantacje homologiczne albo heterologiczne. Przeszczep homologiczny, w odróżnieniu od heterologicznego, przeprowadza się wewnątrz tego samego gatunku, np. między ludźmi, bez zastosowania żadnych narządów czy tkanek zwierzęcych.

Jeżeli chodzi o przeszczepy homologiczne, to z etycznego punktu widzenia istotne znaczenie ma fakt, czy dawca organu jest osobą żyjącą, czy też chodzi o pobranie organu względnie tkanki od człowieka zmarłego. Inną ważną okolicznością w przypadku żyjącego dawcy jest to, czy chodzi o przeszczep tzw. organów pojedynczych (wątroba, trzustka, serce), czy organów podwójnych (nerki, płuca)³.

Do 1959 r. wydawało się, że jedyną formą przeszczepów, która rokuje powodzenie, jest przeszczep organu dokonany między bliźniakami. Wynikało to z faktu, że wszystkie inne, heterologiczne, transplantacje nerki kończyły się niepowodzeniem na skutek występowania reakcji immunologicznej organizmu biorcy. Chociaż zastosowanie w leczeniu pooperacyjnym ciclosporyny umożliwiło kontrolę procesu odrzutu przeszczepu, to jednak liczba udanych transplantacji wciąż jest niska w stosunku do niepowodzeń. Uwzględniając ogrom nakładów finansowych, jakich wymagają tego typu operacje, stawia się niekiedy pod znakiem zapytania sensowność transplantacji.

² Por. Pius XII, *Przemówienie* z 4 X 1958 r. do uczestników X Kongresu Włoskiego Stowarzyszenia Chirurgii Plastycznej, AAS 50/1958, s. 925–961.

³ Por. M. Vidal, *L'atteggiamento morale, 2/Etica della persona*, Assisi 1979, s. 238.

Problem kosztów finansowych był przedmiotem dyskusji na każdym etapie rozwoju praktyki przeszczepów organów. Ogólnie rzecz biorąc transplantacje są wciąż medycyną kosztowną w stosunku do ograniczonej ilości środków technicznymi i farmakologicznymi medycyny tradycyjnej. Odpowiedzialna polityka sanitarna państwa musi więc brać pod uwagę bilans korzyści i strat, a tym samym dokonywać wyboru między nakładami na leczenie doraźne oraz na zabiegi tego typu. Ponadto sporo obiekcji wywoływał fakt, że przeszczepy o charakterze eksperymentalnym i naukowym przeważały nad operacjami o charakterze klinicznym.

Transplantacja organu ma nie tylko służyć zdrowiu biologicznemu organizmu, ale przede wszystkim całej osobie wraz z jej psychologicznym „ja”⁴. Oznacza to, że współczesna transplantologia musi w większym niż dotychczas stopniu zwrócić uwagę na psychologiczne aspekty operacji przeszczepów. Transplantacja tylko wtedy jest w pełni zakończona sukcesem, kiedy pacjent po operacji nie przeżywa problemów związanych z zaakceptowaniem i potwierdzeniem swej psychologicznej i osobowej tożsamości.

Zmienił się także model relacji lekarz – pacjent. Zakres osób jest szerszy i nie ogranicza się tylko do pacjenta i lekarza, ale obejmuje także członków rodziny chorego i całą strukturę medyczną tworzoną przez osoby zaangażowane w procesie leczniczym. W przypadku przeszczepów grono zainteresowanych osób jest jeszcze szersze. Oprócz grupy lekarzy i personelu medycznego oraz pacjenta i jego rodziny pojawiają się osoby trzecie – osoba dawcy narządu i jego najbliżsi. Dawca organu staje się równorzędnym z pacjentem – biorcą celem troski lekarskiej. Ponadto dawca i biorca, nawet jeżeli się osobiście nie znają, wchodzi w ścisły duchowy związek egzystencjalny oparty na fakcie darowania organu i jego przyjęciu oraz na wzajemnym świadczeniu sobie dobra⁵. W tym układzie personalnym ludzkie i moralne zadanie lekarza polega na po-

średniczeniu między chorym przepełnionym nadzieją odzyskania zdrowia a oddającym dobrowolnie swój zdrowy narząd, w wielu przypadkach umierającym, człowiekiem. Lekarz ma obowiązek takiej integracji egzystencjalnej sytuacji wszystkich zainteresowanych osób, by przede wszystkim dobro osobowe tak dawcy jak i biorcy narządu mogło być w pełni zrealizowane. Relacja między dawcą a biorcą nie może zasadzać się na twierdzeniu: „Śmierć twoja moim życiem“ (mors tua vita mea), ale raczej na formule: „Życie twoje naszym życiem“ (vita tua vita nostra)⁶.

W grę wchodzi tu też psychologiczna sytuacja rodziny dawcy, zwłaszcza wtedy gdy dawcą jest osoba zmarła. Często zgoda na pobranie organu musi nastąpić krótko po śmierci najbliższej osoby i rodzina jest psychicznie nie przygotowana na podjęcie takiej decyzji. Zdarza się też, że rodziny dawcy i biorcy wchodzi z sobą w bliższe kontakty międzyosobowe. Rodzina dawcy niekiedy dostrzega w osobie biorcy żywy symbol swego zmarłego krewnego, który dzięki przeszczepionemu organowi przynajmniej w części żyje. Biorca przeszczepu zajmuje w ten sposób w rodzinie dawcy po części symbolicznie, po części realnie, miejsce zmarłego.

Nie należy wreszcie zapominać o antropologicznym wymiarze zagadnienia. Praktyka transplantacyjna przyczyniła się do demitologizacji organów ciała ludzkiego mających do tej pory znaczenie symboliczne. Np. serce ludzkie, symbol uczucia, miłości i osobowej głębi człowieka, zostało zredukowane do zwyczajnego narządu tłoczącego krew, który można wymienić w przypadku poważnego jego uszkodzenia. Konsekwentnie w stosunku do przeszczepów organów może się wytworzyć głęboka reakcja emocjonalna niechęci w obawie przed

⁴ Por. J. Reiter, *Organspende und Organplantation. Psychologische und theologisch-ethische Aspekte*, w: „*Stimmen der Zeit*“ 4/1992, s. 223.

⁵ Por. tamże, s. 221; także: F.J. Illhardt, *Medizinische Ethik*, Berlin 1985, s. 66.

⁶ Por. A. Autiero, dz. cyt., s. 359.

zredukowaniem ciała ludzkiego do poziomu maszyny, którą da się rozmontować i złożyć ponownie wedle życzenia.

Etyczne uwarunkowania przeszczepów organów

Niektórzy etycy, np. M. Vidal, uważają, że zagadnienie przeszczepów jest przede wszystkim problemem technicznym, którego aspekt etyczny już dawno utracił swój polemiczny charakter. Twierdzi on dalej, że jeżeli istnieją jakieś wymogi etyczne w tym zakresie, to mają one przede wszystkim wymiar osobowy i społeczny, związany z samą operacją chirurgiczną. Chodzi tu m.in. o określenie momentu śmierci dawcy i związane z tym możliwe manipulacje, niebezpieczeństwo komercjalizacji organów ludzkich itp.⁷ Wciąż żywe dyskusje wokół tych problemów świadczą jednak o tym, że etyka lekarska spotyka się na tym polu z wieloma sytuacjami wątpliwymi, domagającymi się wciąż nowych naświetleń teoretycznych.

Z formalnego punktu widzenia odwoływanie się do zasad etycznych w dziedzinie przeszczepów organów ma dwojaki sens. Negatywnie określa granice, której nie wolno człowiekowi przekroczyć, pozytywnie natomiast wskazuje na wartości, które winny inspirować zainteresowane osoby w podejmowaniu odpowiednich decyzji. Precyzyjną granicę między tymi dwiema płaszczyznami w istotny sposób wyznacza dobro osobowe pacjenta. W konkretnym przypadku hipotetyczną ekstremalną granicą, której nie wolno przekroczyć, byłoby przeszczepienie mózgu.

Sposób przeprowadzania transplantacji organów jest ujęty w przepisy deontologiczne, których zadaniem jest wykluczenie wszelkich możliwych nadużyć. W przypadku przeszczepów istotną funkcję regulatywną odgrywa również zasada sprawiedliwości. Zasada ta jest przydatna w sytuacji, gdy lekarz musi dokonać wyboru między dwoma pacjentami, kandydatami do opera-

cji, a ma do swej dyspozycji tylko ograniczoną liczbę przeszczepów. Zasadę sprawiedliwości uzupełniają inne kryteria, które chirurg bierze pod uwagę w podejmowaniu decyzji. Chodzi tu o zestaw kryteriów klinicznych, które prowadzą do wyeliminowania kandydatów nieodpowiednich do transplantacji z lekarskiego punktu widzenia. Następnie są wskazania typu psychologicznego, dotyczące określenia stopnia dojrzałości i stałości emocjonalnej pacjenta, które w znacznej mierze warunkują pozytywny wynik transplantacji. Szczególnie delikatnie sprawa ta przedstawia się w przypadku transplantacji serca.

Wszystkie problemy związane z tym typem transplantacji T. Ślipko zbiera w trzy grupy. Chodzi o to, czy przeszczepienie serca nie narusza prawa do życia dawcy serca, czy nie stanowi nieuprawnionej ingerencji w psychikę i osobowość biorcy serca oraz czy nie jest naruszeniem obowiązku poszanowania ludzkiego ciała⁷. We współczesnej dyskusji nad transplantacją serca znaki zapytania można właściwie postawić jedynie pod adresem pierwszej grupy problemowej.

Szczególnym zagadnieniem pojawiającym się tutaj jest trudność określenia momentu śmierci dawcy serca. Wyraźnie należy podkreślić fakt, że śmierć należy tu rozumieć nie w sensie biologicznym, ale antropologicznym. Faktycznym kresem życia osobowego i podmiotowego człowieka jest śmierć mózgu. Jak zasadniczych przesłanek specyfiki życia ludzkiego upatruje się w życiu i w pracy mózgu, również tam trzeba szukać przesłanek do ustalenia granicy ludzkiego życia i pojęcia śmierci organizmu ludzkiego. Śmierć mózgu według danych medycznych jest nieodwracalnym końcem ludzkiego i osobowego życia. Ważne jest również, by pamiętać, że znajdujemy się na terenie, gdzie istnieje moż-

⁷ Por. M. Vidal, dz. cyt., s. 237.

⁸ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 245.

liwość subtelnych manipulacji kryteriami i samym pojęciem śmierci według potrzeb kardiochirurgii. Możliwa jest bowiem manipulacja pojęciem człowieka i samym człowiekiem jako środkiem umożliwiającym postęp medycyny albo sprowadzenie go do roli biologicznego „materiału” celem ratowania innego człowieka⁹.

Z filozoficznego punktu widzenia śmierć oznacza rozbitcie substancjalnej jedności duszy i ciała. Śmierć jest nie tylko śmiercią ciała, ale jest śmiercią człowieka, dokładnie – końcem całego człowieka w jego doczesnym pielgrzymowaniu. Nie oznacza to jednak, że ciało i dusza w jednakowym stopniu ponoszą konsekwencje śmierci człowieka. Ciało podlega zniszczeniu, natomiast dusza zachowuje swoje istotowe odniesienie do ciała i otwarcie na Boga. W świetle tych danych antropologii filozoficznej i teologicznej należy przyjąć, że śmierć jest końcem doczesnym życia i jednocześnie końcem możliwości dokonywania doczesnych wyborów. Dla Boga wszystko żyje, Bóg jest Bogiem żywych, a nie umarłych (por. Łk 20, 38). Wiara mówi o zmartwychwstaniu ciała. Będzie to jednak ciało całkowicie nowe, nie podlegające fizykalnym i biologicznym prawom tego świata.

W tym teologicznym kontekście należy też mówić o transplantacji organów ze zwłok ludzkich. Ciało doczesne człowieka jest realnym symbolem całej osoby z całą jej doczesną historią życia. Przy zmartwychwstaniu cała ta rzeczywistość przybierze formę nowości *ciała duchowego*. To wszystko właśnie uzasadnia fakt pietyzmu i szacunku, z jakim podchodzimy do doczesnych szczątków ludzkich. Jednakże poszczególne organy tego ciała mogą być wykorzystane w służbie życia. Poszczególne organy bowiem nie są człowiekiem. Zasadniczo rzecz ujmując nie można działać wbrew woli zmarłego i jego rodziny, o ile nie zachodzi nagle potrzeba ratowania życia drugiego człowieka. Postępowanie w takiej sytuacji winno być regulowane przez prawo państwowe. Z etycznego punktu widzenia zdrowie i życie drugiego

człowieka stanowi większą wartość niż wola zmarłego względnie jego rodziny, by jego ciało po śmierci nienaruszone zostało pochowane względnie spalone.

W świetle prawdy o zmartwychwstaniu chrześcijanin może bez żadnej obawy narażenia się na zaprzeczenie swej wiary dysponować organami swego ciała, zwłaszcza po śmierci. Wskreszenie zmarłych jest dziełem i cudem Boga. Jako takie nie jest ono uzależnione od żadnego substratu materialnego, to jest ciała czy popiołu; Bóg nie potrzebuje do tego żadnego ludzkiego materiału. Podstawą zmartwychwstania jest niewzruszona wierność Boga obietnicy, nie zaś zniszczalne ciało¹⁰.

W przypadku transplantacji organów stwierdzenie pewnej śmierci napotyka duże trudności z tej racji, że efektywność operacji zmusza do krótkiego czasu obserwacji wszystkich oznak zaszłej śmierci. Zdaniem lekarzy czas konieczny do ustalenia nie podlegającego wątpliwości zgonu (chodzi o zapis encefalograficzny) wynosi 12 godzin i znacznie przekracza czas konieczny dla efektywnego dokonania przeszczepu serca. Na tej podstawie dochodzi się do wniosku, że natychmiastowe pobranie serca w sytuacji niepewności zgonu godzi w nienaruszalne prawo człowieka do życia i jest działaniem moralnie niedozwolonym¹¹. Zbyt krótki czas obserwacji nie daje bowiem wystarczającej pewności, że nie miało miejsca pobranie serca od osoby jeszcze żyjącej. Mimo to niektórzy autorzy, np. S. Olejnik, uważają, że dokonanie transplantacji serca w tych warunkach jest dozwolone, ponieważ do jej moralnego usprawiedliwienia wystarczy praktyczna, moralna pewność co do śmierci dawcy. Ewentualnego możliwego wyjęcia

⁹ Por. P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977, s. 129–139.

¹⁰ Por. J. Reiter, dz. cyt., s. 230–231; por. też: M. Honecker, *Freiheit, den Tod wahrzunehmen. Theologische Gedanken aus Anlass der Organtransplantation*, w: *Aspekte und Probleme der Organverpflanzung*, Neukirchen 1973, s. 200.

¹¹ Por. J. Bogusz, *Chirurgia a etyka*, Kraków 1972.

serca żyjącemu jeszcze człowiekowi nie uważa on za akt zabójstwa, gdyż jego zdaniem jest to śmierć niezamierzona i przypadkowa¹². Stwierdza dalej, że *przy rozstrzygnięciu sprawy dostatecznie wczesnego ustalenia zgonu nie należy przywiązywać zbyt wielkiej wagi do możliwości i rzekomej konieczności przedłużania zabiegów reanimacyjnych*¹³.

Przeciwko zbyt łatwemu uznaniu godziwości transplantacji opowiada się T. Ślipko. Jego zdaniem przeszczepianie serca jest działaniem człowieka, które nie wyklucza praktycznej możliwości spełnienia aktu wewnętrznie złego¹⁴. Formułuje on swoje stanowisko bardzo wyrażnie: *Z uwagi na to niepewność spowodowana nie wyzyskaniem przez lekarza dostępnych mu środków uzyskania pewności NIE MOŻE być uznana za PEWNOŚĆ PRAKTYCZNĄ, gdyż nie wyklucza uzasadnionych racji wątplenia w możliwość pozbawienia życia dawcy serca i nie stwarza podstawy dla urobienia sobie przez lekarza sumienia praktycznie pewnego. Działa on w gruncie rzeczy w stanie sumienia wątpliwego i już z tego tytułu jest to działanie moralnie naganne, tym bardziej że dotyczy ono materii aktu wewnętrznie złego. Jego zdaniem pobranie serca od osoby ewentualnie jeszcze żyjącej jest aktem bezpośredniego zamierzenia śmierci, nie zaś tylko pośredniego. Wniosek ten zyskuje na sile, skoro się zważy, że drugi skutek czynności – ewentualne uratowanie życia biorcy serca – nie jest efektem równoczesnym z pozbawieniem życia dawcy serca, ale skutkiem dalszym, urzeczywistnionym przy pomocy nowego zabiegu. Zakładając zatem moralną suwerenność osoby ludzkiej i oparte na tym jej niezbywalne prawo do życia, transplantacja serca w tym stanie rzeczy dokonuje się zawsze w warunkach praktycznej możliwości naruszenia tego prawa. Takie działanie uznać należy za moralnie złe i zakazane.*

Podobnie ma się sprawa z etyczną oceną transplantacji takich narządów, jak wątroba i trzustka. Jednakże z uwagi na poważne problemy natury immunologicznej przeszczepy te nadal pozostają na poziomie eksper-

mentów medycznych. Tak więc przy ocenie etycznej tych transplantacji należy się kierować tymi samymi kryteriami, jakie obowiązują przy ocenie etycznej innych eksperymentów lekarskich.

Jednym z podstawowych wymogów nakreślonych przez kodeksy deontologiczne jest istnienie dwóch zespołów medycznych przy przeszczepach. Chirurg, który ma dokonać przeszczepu, nie może być jednocześnie lekarzem odpowiedzialnym za leczenie pacjenta-dawcy. W pewnym bowiem sensie interesy obu pacjentów są przeciwstawne. Sytuacja ta może być przyczyną niepożądanych konfliktów i napięcia emocjonalnego u lekarza. Zaangażowanie się lekarza na rzecz obu pacjentów, dawcy i biorcy serca, zobowiązywałoby go z jednej strony do przyspieszenia momentu pobrania serca, natomiast prawo do życia dawcy serca nakazywałoby mu odwlec to działanie do chwili stwierdzenia jego niewątpliwiej śmierci. Wymóg istnienia dwóch zespołów lekarskich nie jest więc tylko pustą formalnością, ale wymogiem podyktowanym roztropnością i troską o bezpieczeństwo pacjentów.

Transplantacja organów podwójnych, nerek i płuc, wzbudza trudności związane przede wszystkim z nieuchronnym okaleczeniem ich dawcy oraz z wynikającym z tego niebezpieczeństwem zagrożenia życia w przypadku późniejszego schorzenia danego organu. Ten stan rzeczy prowadzi wielu etyków do zanegowania godziwości takich transplantacji. Formułują oni argument teologiczny odwołujący się do władztwa Boga nie tylko nad życiem człowieka, ale także nad integralnością fizyczną jego ciała. Twierdzą oni, że dawca nerki czy płuca dobrowolnie i samowolnie uzurpuje sobie prawa i prerogatywy w sferze życia biologiczne-

¹² Por. S. Olejnik, *Przeszczepianie narządów ludzkich w refleksji teologicznomoralnej*, w: *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 323–325.

¹³ S. Olejnik, tamże, s. 319–320.

¹⁴ Por. T. Slipko, dz. cyt., s. 248.

go, które są zarezerwowane dla samego Boga. Są jednak i autorzy, którzy prezentują zgoła odmienne stanowisko twierdząc, że nie można utożsamiać moralnej wartości życia ludzkiego z wartością poszczególnych organów ludzkiego ciała. Pierwszym zatem krokiem na drodze do poprawnego rozwiązania omawianego problemu jest zdanie sobie sprawy z podstawowej różnicy, jaka zachodzi między poświęceniem życia a poświęceniem narządów organizmu, wskutek czego na innych zasadach etycznych opiera się godziwość manipulacji w stosunku do ludzkiego życia, na innych zaś godziwość dysponowania narządami ciała.

Moralna wartość życia ludzkiego ma swoje źródło w moralnej wartości osoby jako podmiocie istnienia i działania. Życie ludzkie jawi się jako podstawowy akt egzystencjalny osoby i na tej podstawie uczestniczy ono w moralnym przywileju osobowej autonomii i nienaruszalności. Na tym opiera się imperatyw nietykalności życia ludzkiego i etyczna niegodziwość każdego działania wprost samobójczego.

Natomiast jeżeli chodzi o wewnętrzne organy ciała ludzkiego, to stanowią one część większej całości, jaką jest organizm. Poszczególne organy ciała ludzkiego właściwy sobie sens moralny czerpią ze swego przyporządkowania względem całości organizmu. Jak konkluduje T. Ślipko, wewnętrzne organy są rzeczywistym dobrem człowieka, ale tylko w tym stopniu, w jakim służą dobru osoby. Jest to tzw. zasada całościowości, która leży u podstaw etycznego uzasadnienia godziwości transplantacji narządów podwójnych¹⁵.

W przeszłości interwencję chirurgiczną oceniano przede wszystkim w perspektywie korzyści zdrowotnych dla pacjenta, jakie z niej wynikały. Etyka głosiła np., że integralność własnego życia fizycznego nakłada obowiązek takiego postępowania, które nie narażałoby na uszczerbek własnego dziedzictwa biologicznego, powodującego trwałą deformację organizmu. W tej sytuacji oddanie tak cennego organu, jak np. nerki, powodu-

jące trwałe ograniczenie fizjologiczne i somatyczne organizmu, nie da się usprawiedliwić w świetle etycznej zasady integralności fizycznej własnego ciała.

Zasadę całościowości należy jednak rozumieć w sposób poszerzony, a mianowicie taki, że całością, której są podporządkowane części, jest nie tylko sam organizm biologiczny człowieka, ale cała osoba¹⁵. Okazało się to możliwe przez reinterpretację zasady fizycznej integralności osoby w świetle zasady miłości, odwołującej się do szlachetnych i altruistycznych postaw ludzkich. Zaznacza się tu bardzo wyraźnie sens między-ludzkiej solidarności względem tych, dla których organ ciała drugiego człowieka jest jedyną szansą przeżycia.

I jeszcze jedna uwaga. Zasady wynikające z moralnego porządku miłości (*ordo caritatis*) głoszą, że nie zawsze godzi się czynić dla drugiego człowieka to, co godzi się czynić dla siebie samego, zwłaszcza wtedy, kiedy akt pomocy okazanej bliźniemu wyrządza oczywistą i znaczną szkodę działającemu. Wynika z tego, że nie można wprost uznać za poprawne podporządkowania własnych dóbr witalnych analogicznym dobrom drugiego człowieka. Na tej podstawie więc nie da się uzasadnić godziwości transplantacji organów. Przy okazji należy jednak nadmienić, że relacje interpersonalne wyjaśniają się już na podstawie samej metafizycznej definicji osoby. Osoba jest rzeczywistością dynamiczną i rozwija się w pełni przez relację do innych osób. Wynika z tego pewne podporządkowanie dóbr witalnych jednej osoby klasie takich samych dóbr drugiej osoby. Zasada personalistyczna musi powstrzymywać człowieka przed absolutyzowaniem dobra innych w stosunku do usprawiedliwionych interesów własnych¹⁷. Jednakże ryzyko i możliwość utraty własnego życia nie może prowadzić do generalnego zanegowania godzi-

¹⁵ Por. tamże, s. 243–244.

¹⁶ Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 312.

¹⁷ Por. tamże, s. 314.

wości oddania własnego narządu drugiemu człowiekowi. Tak więc gestu oddania własnego narządu nie należy mierzyć wyłącznie w kategoriach dóbr witalnych. Swoją właściwy wymiar osiąga on w kategorii dóbr osobowych, dóbr duchowych, i to zarówno w odniesieniu do dawcy jak i osoby biorcy.

W odniesieniu do dawcy mamy do czynienia z zespołem zobowiązań etycznych dotyczących nie tylko pojedynczego gestu dawcy, ale całego jego stylu życia. Musi on być dobrze poinformowany nie tylko o aspektach technicznych i praktycznych konsekwencjach swojej decyzji, musi też być świadomy tego, jakie motywy leżą u podstaw zarówno jego życia jak również tej określonej decyzji. Dawca nie może być osobą, która swoją decyzję opiera wyłącznie na wierze w szczęśliwy przypadek losu czy na chęci osiągnięcia korzyści materialnych. Motywem przekazania organu do przeszczepu nie może być ukryty narcyzm wyrażający się w chorobliwym przywiązaniu do życia i lęku przed całkowitym unicestwieniem fizycznym. Ukryte, źle rozumiane pragnienie nieśmiertelności może bowiem być decydującym motywem dążenia do przedłużenia swego życia fizycznego w tej części organizmu, która zostaje przekazana drugiemu człowiekowi. Są to motywy psychologiczne, które w ocenie etycznej należy poważnie wziąć pod uwagę¹⁸. Odkrycie tej pokusy będącej odbiciem ludzkiej trwogi przed śmiercią jest bardzo ważnym elementem we właściwej ocenie etycznej gestu oddania swego narządu. W tym duchu wypowiedział się m.in. katolicki episkopat niemiecki i Kościół protestancki, w deklaracji opublikowanej w sierpniu 1990 r.¹⁹

W perspektywie religijnej okaleczenie siebie przez oddanie swego wewnętrznego narządu byłoby nie do przyjęcia, gdyby pociągało za sobą niemożność wypełnienia misji i zadania, jakie stoi przed człowiekiem, zgodnie z jego powołaniem nakreślonym przez Boga. Miałoby to miejsce wtedy, kiedy dawca poniósłby śmierć względnie znaczny uszczerbek na zdrowiu. Wszyst-

kie inne sytuacje etycy starają się ocenić jako godziwe, w świetle zasady miłości bliźniego²⁰.

Generalnie rzecz biorąc stanowisko etyczne względem przeszczepów jest uwarunkowane technicznymi możliwościami medycyny. Uogólniając wniosek można przyjąć, że szczegółowa etyka transplantologii opiera się na nadrzędnej zasadzie, w myśl której medycyna przynosząc dobro jednemu człowiekowi nie może naruszać dobra osobowego i prawa do życia drugiego człowieka.

¹⁸ Por. J. Reiter, dz. cyt., s. 220.

¹⁹ Por. „Herder Korrespondenz” 11/1990, s. 509–511.

²⁰ Por. D. Walther, *Theologisch-ethische Aspekte einer Herztransplantation*, w: „Zeitschrift für evangelische Ethik”, 13/1969, nr 1, s. 52–58.



Rogelio García-Mateo SJ

Święty Jan od Krzyża – mistyka i liryka*

Mistyka to szczególnie intensywna forma modlitwy i jednocześnie szczególna sytuacja językowa. Czy mistyk w ogóle jest w stanie wyrazić swoje przeżycia? Mówi się nawet o swoistej walce mistyki z językiem. Z drugiej strony niemoc języka czy milczenie mistyka niejednokrotnie przeradzają się w wyjątkową obfitość słów (dar języków). Doświadczenie mistyczne doskonale zna niemoc języka, nie jest jednak z zasady wrogię językowemu przedstawieniu. Dzielenie się swoim doświadczeniem często przybiera kształt biograficznego opowiadania, które bywa też poezją. U św. Jana od Krzyża owo poetyckie dzielenie się wewnętrznym doświadczeniem osiąga taką jakość językową, że jego liryka należy do najwyższych osiągnięć języka hiszpańskiego w ogóle.

Życie i środowisko

Juan de Yepes (1542–91) urodził się w Fontiveros, wówczas miasteczku liczącym około 5000 mieszkańców, dzisiaj małej wiosce na wyżynie kastyljskiej blisko Avili. Jego życie przypadło na czas jużznaczony duchem kontreformacji. W 1556 r. cesarz Karol V zrezygnował z korony na rzecz swojego syna i brata. Jego syn Filip otrzymał Koronę Hiszpańską z jej dalekimi posiadłościami: Neapolem, Mediolanem, Burgundią i Niderlandami. Cesarzem Cesarstwa Niemieckiego został jego brat Ferdynand I.

**Johannes vom Kreuz – Mystik und Lyrik*, „*Stimmen der Zeit*“, nr 7/1992, ss. 473–482.

Polityczno-religijny program rządów Filipa można ująć następującymi słowami: Lepiej w ogóle nie rządzić aniżeli panować nad heretykami czy poganami. Owa świadomość posłannictwa, która naznaczyła jego nietolerancyjną postawę, ciągle jeszcze jest jednostronnie oceniana. Nie mniej nietolerancyjni w swych postawach byli Luter, Kalwin czy Elżbieta Angielska. Fryderyk Schiller, choć w swoim „Don Carlosie” chciał być wierny historii, nie zrozumiał Filipa II. 40 lat jego rządów (1556–98) to okres zbyt wielokształtny i bogaty, by można było go oceniać tylko w aspekcie polityczno-wyznaniowym. Jednym z wyznaczników tej epoki był rozkwit literatury, malarstwa i refleksji filozoficzno-teologicznej. Wystarczy wspomnieć choćby Cervantesa, Luisa de León, Lope de Vegę, El Greca, Ribere, Cano, Suáreza. Był to okres, w którym tzw. Siglo de Oro (złoty wiek) osiągnął swój szczytowy punkt. Przemoczny i daleko sięgający wpływ duchowości i mistyki Ignacego Loyoli, Ludwika z Grenady, Teresy z Avili, które pojawiły się kilka dziesięcioleci wcześniej, powinny być rozpatrywane również jako część interesującej nas epoki. Poza tym wewnętrzne zależności dzieł literacko-estetycznych i duchowo-teologicznych cechowały ówczesną Hiszpanię. Mistyka Jana od Krzyża znalazła swój wspałały wyraz literacki i zarazem odpowiadała kontemplacyjno-poetyckiemu duchowi swego czasu.

Gonzalo de Yepes, ojciec Jana od Krzyża, pochodził z bogatej rodziny szlacheckiej, ale na skutek małżeństwa z pochodzącą z ubogiej rodziny Kataliną Alvarez stracił dobra rodowe. Jego żona prawdopodobnie należała do owej grupy chrześcijan, których nazwano „conversos”, gdyż albo oni sami, albo ich bezpośredni przodkowie przeszli na chrześcijaństwo z judaizmu (w większości będąc do tego zmuszeni). Sytuacja rodzinna stała się wręcz dramatyczna, gdy ojciec Jana zmarł w 1545 r., w 3 lata po przyjeździe na świat syna. Mały Jan i jego dwaj bracia prawdopodobnie cierpieli głód. W Medina del Campo, leżącym niedaleko rodzinnej miejsco-

wości, dokąd przeniosła się matka wraz z dziećmi, w szpitalu dla chorych dotkniętych zarazą Jan znalazł zatrudnienie jako goniec i pielęgniarz. Mając 17 lat rozpoczął studia humanistyczne w nowo założonym kolegium jezuickim. W ciągu 4 lat studiów dobrze poznał gramatykę, retorykę, poetykę i autorów klasycznych. W 1563 r., w 21. roku życia wstąpił do klasztoru karmelitów w Medina del Campo. Na uniwersytecie w Salamance studiował filozofię i teologię (1564–68). Wśród jego nauczycieli był Luis de León – biblista i poeta.

Spotkanie z Teresą z Avili (1567), która w tym czasie rozpoczęła reformę karmelu, zachęciło Jana, myślącego wówczas o wstąpieniu do kartuzów, do włączenia się w terecjańską reformę karmelu. W taki oto sposób otrzymał polecenie reformowania karmelickich klasztorów męskich. Współbracia, którzy byli przeciwnikami reformy terecjańskiej, wtrącili go do więzienia. 9 miesięcy klasztornej więzienia (1577–78) w Toledo to jedno z decydujących doświadczeń jego życia. W tym czasie powstało wiele najpiękniejszych wierszy Jana, w których odnajdujemy ślady kryzysu egzystencjalnego, stanowiącego punkt wyjścia jego mistyki. *Znam dobrze źródło, co tryska i płynie, choć się dobywa wśród nocy*¹. W dramatycznych okolicznościach udało mu się zbiec z więzienia. Wśród sprzyjających reformie karmelitów został przeorem konwentu El Calvario i przełożonym Andaluzji (1578–88). Również w tym czasie napisał następne poezje i komentarze. Jego przeciwnicy w zakonie znowu doszli do głosu. W czasie kapituły generalnej zakonu w 1591 r. został zwolniony ze wszystkich swoich funkcji i obowiązków. Wyślano go do samotni. Osłabiony chorobą i przeciwnościami Jan zmarł wkrótce, 14 XII 1591 r., mając 49 lat.

Literatura – medium mistyki

Poetyckie dzieło Jana od Krzyża nie jest objętościowo duże. Składa się na nic „Noc ciemna“, do której

napisał dwa komentarze („Droga na Górę Karmel“ i „Noc ciemna“), „Pieśń duchowa“ i „Żywy płomień miłości“, do których również napisał komentarze. Do tego należałoby dodać 10 romancy i 5 innych komentarzy. Kiedy pod koniec XIX w. odkryto literacką wartość jego poezji, jej piękno i doskonałość starano się wyjaśnić jako konsekwencję szczególnego Boskiego natchnienia. Obok ogromnego podziwu poezja ta wzbudzała również poczucie bezradności. Pierwsze badania krytycznoliterackie pozwoliły na stwierdzenie, że ich autorem był nie tylko mistyk, ale również wnikliwy i wykształcony literat². Mimo to ciągle brakuje zadowalającego przedstawienia tego dzieła poetyckiego jak też wyjaśnienia związków zachodzących pomiędzy poezją i komentarzami.

W każdym razie sam autor wypowiedział się na ten temat dość jasno: komentarze, nawet jeśli nie należy ich całkowicie lekceważyć, nie są konieczne do zrozumienia poezji. *Kiedy poprosiła mnie Pani – pisze św. Jan do dońi Anny Peñalosa – bym wyjaśnił jej cztery strofy [„Żywego płomienia miłości“], poczułem pewne opory, gdyż ich treść jest właśnie całkowicie wewnętrzna i duchowa, tak że do jej wyjaśnienia język jest niewystarczający.* W tych słowach św. Jan od Krzyża zwraca uwagę na główny problem autointerpretacji. Wydawałoby się, że on powinien wiedzieć, bo przecież on to napisał. Tymczasem pisze dalej: *To, co duchowe, przekracza to co zmysłowe i nie jest rzeczą łatwą mówienie o sprawach ducha, jeśli nie jest się samemu przenikniętym do głębi duchem. A ponieważ ja tylko niewielką część z owej wewnętrzności mogę nazwać moją, to aż do tej chwili odsuwałem tę pracę.*

Św. Jan od Krzyża jest wprawdzie autorem, ale jako czytelnika komentującego tekst spotyka go to samo co

¹ Teksty Jana od Krzyża cyt. za: *Dzieła*, tłum. o. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1986. W dalszym ciągu po cytacie podaję numer strony (przyp. tłum.).

² D. Alonso, *Poesia española*, Madrid 1971.

każdego innego: już nie jest tym, kim był w określonym, szczególnie intensywnym mgnieniu. Z tego względu dystans do własnego tekstu nie jest wcale mniejszy niż w odbiorze zwykłego czytelnika. Dlatego Jan może wyjaśnić swoje dzieło tylko częściowo. W ten sposób przyznaje on czytelnikowi ważną rolę interpretacyjną, która może ubogacić poezję nowym elementem znaczeniowym. Ten fakt nie wyklucza jednak, owszem zakłada, że jego poezja może zostać źle zrozumiana, w tym sensie, że inne doświadczenia mogą być na nią rzutowane sprawiając, iż tekst staje się zupełnie inny. By uniknąć takich fałszywych interpretacji, nie można stracić oczu kulturowego świata autora.

Św. Jan od Krzyża, oprócz humanistycznego wykształcenia i wpływu Luisa de León, sporo zawdzięczał renesansowemu poecie Garcilasowi de Vega (1503-36), który w znacznym stopniu wpłynął na literaturę pasterską Hiszpanii. Jan chętnie używał, zwłaszcza by przekazać swoje doświadczenie religijne, tzw. poeśia a lo divino, nadającej świeckiej treści znaczenie religijne. W ówczesnej Hiszpanii był to niezwykle rozpowszechniony środek przekazywania treści religijnych. Poza poezją spotyka się również powieści i dramaty „a lo divino”.

Ten rodzaj chrześcijańskiej literatury znajduje swoje potwierdzenie również w Biblii. Otóż wraz z włączeniem do tekstu Pisma Świętego Pieśni nad Pieśniami doszło do przekształcenia świeckiego tematu w tekst religijny. Średniowieczna mistyka poszła dalej przekładając obrazy pieśni miłosnych na kategorie związków z Chrystusem, jak chociażby w pieśniach o miłości do Jezusa pióra Matyldy z Magdeburga. Za pomocą alegorii duchowa poezja literatury antycznej rozumianej w sensie renesansowym stała się ważnym medium dla duchowości. W ten sposób biblijne obrazy pasterza przybrały kształt bukolik. W wierszu „El pastorcico” („Pasterz”) Jan przenosi skargę miłosną literatury pasterskiej na postać ukrzyżowanego Dobrego Pasterza zapomnianego przez ludzkość: *Był sobie pasterz samotny*

wśród świata, / Nie znał co radość, co wzajemne serce, / Bo choć miłością gorzał ku pasterce, / Tysiąc udręczeń pierś jego przygniata. / Nie płacze, choć się krwawią jego rany, / Ani się skarży na śmiertelne bóle, / Kiedy mu w sercu i pali i kole, / Płacze, bo od niej czuł się zapomniany. / (...) Biedny ja! – woła – biedny z tej przychyny, / Że moją miłość zdeptała tak dumnie (s. 79). W ten sposób św. Jan od Krzyża stworzył gatunek pasterskiej poezji religijnej, której jednym z najważniejszych przedstawicieli był Fryderyk Spee³.

Mistyka czasów nowożytnych zawdzięcza epoce renesansu i baroku istotne impulsy, i to zarówno w sensie literackim jak i antropologicznym. Widzenie człowieka w kategoriach mikrokosmosu i obrazu Boga doprowadziło do zmniejszenia różnicy pomiędzy Boskim wzorem i jego ludzkim odbiciem, a to z kolei było duchowo-historycznym przygotowaniem do traktowania relacji człowieka z Bogiem jako wewnętrznego związku miłości. Stało się tak głównie dzięki recepcji neoplatonizmu.

Neoplatonizm, który przede wszystkim dzięki Petrarce (1304–74) i Marsilio Ficinowi (1433–99) wpłynął na poezję i myśl renesansu oraz humanizmu w Europie, nie ograniczał się tylko do pokazywania określonych sytuacji związanych z miłością (zdobywanie nieosiągalnej damy serca, zatopienie się we własnym bólu i smutku, posługiwanie się językiem metaforyki ognia, walki czy łez), ale również naśladował platoński ideał miłości – dobro ziemskie jest odbiciem Boskiego wzoru dobra: *Patrzyć i rozważać, jak wszystkie dobra i dary zstępują z góry; jak moja ograniczona moc – od najwyższej i nieskończonej owej mocy z góry; i w podobny sposób sprawiedliwość, dobroć, miłość, miłosierdzie itd., tak, jak od słońca wychodzą promienie, jak ze źródła – wody itd.* Te zdania Ignacego Loyoli z „Ćwiczeń duchow-

³ M. Eicheldiner, *Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus*, Tübingen 1991, s. 288.

nych" (nr 237), medytacji, której celem powinno być osiągnięcie miłości, wskazują na taki obraz świata, w którym według neoplatonickiej wizji wszystko jest zatopione w Boskim świetle. Ten, kto tęskni za Boską miłością, cieszy się również jej odbiciem w stworzeniach i znajduje ją we wszystkich rzeczach. Dominikain Ludwik z Grenady (1505-88), również jedna z głównych postaci hiszpańskiej mistyki, stwierdza w „Adiciones al Memorial”, że wiele z tego, co wie na temat Boskiej piękności, pochodzi z dialogu „Uczta”.

Związek pomiędzy duchowością i neoplatonizmem popiera również „Cortegiano” B. Castiglione (1478-1529), będący zwierciadłem ideału dworzanina XVI w.: *Jeśli witalne siły ciała zostają przez intensywną kontemplację odłączone od niego, albo gdy są powiązane snem, tak że dusza nie znajduje w nich przeszkody, to czuje ona wtedy pewien smak bezpieczeństwa albo dostrzega podobne aniołom piękno i zaczyna, porwana blaskiem tego światła, zapalać się i dążyć za nim z gorącym pragnieniem. Z tęsknoty za tym światłem staje się pijana i jednocześnie przekracza samą siebie, gdyż wydaje się jej, że znalazła Boga. Jego kontemplacja staje się błogosławionym celem i w taki oto sposób stara się ona osiągnąć swój spokój*⁴. Piękno, które „zapala” duszę, również u św. Jana od Krzyża rozszerza się wychodząc od Boskiego piękna na całą naturę: *Mój Ukochany jest jak góry wyżyny, / Jak samotne doliny wśród gajów tonące, / Wyspy osobliwe, / Jak potoki rozgłośnie szumiące, / Jak tchnienie wiatru miłośnie wiejące, / Jak noc w spoczynku cichym pogrążona, / W chwili gdy się rozlewa blask zorzy rumiany, / Jak muzyka ciszą przepojona, / Samotność, w której grzmiały organy, / Uczta co moc i miłość daje na przemiany* (s. 54-55).

Doświadczenie mistyczne i Pieśń nad Pieśniami

Aby wyrazić swoje mistyczne doświadczenia św. Jan od Krzyża nawiązuje (poza twórczością opartą na mo-

tywach pasterskich i neoplatonickich oraz technice przekształceń motywów świeckich na religijne „a lo divino”) również do tradycji Pieśni nad Pieśniami. Hebrajska i starochrześcijańska interpretacja prowadziły do rozumienia tego tekstu jako alegorycznego przedstawienia miłości, która łączy Boga z Jego ludem. Według eklezjologiczno-mistycznej interpretacji Orygeneses św. Bernard z Clairvaux (ok. 1153) wyjaśnił na nowo Pieśń nad Pieśniami w sposób mistyczny i sprawił, iż tekst ten stał się ważny dla duchowego rozwoju kolejnej epoki. W interpretacji Bernarda Jezus jest przedstawiony, zgodnie z alegoryczną interpretacją PnP, jako *Oblubieniec duszy*. Pomiędzy Bernardem a Janem od Krzyża trzeba wymienić Henryka Suzę i średniowieczną mistykę kobiet z zakonu beginek: Jadwigi, Matyldy z Magdeburga i Małgorzaty Porety. Poza tym nie można zapominać, że PnP jest częścią starej hebrajskiej poezji ludowej, która wskazuje na związki z pieśniami miłosnymi starożytnego Egiptu, Syrii i Persji. Zważywszy, że PnP przedstawia pragnienie, piękno i niewinność miłości za pośrednictwem orientalnych obrazów, nie można wykluczyć, że wywarła ona również znaczny wpływ na sufizm (kierunek ascetyczno-mistyczny w islamie – dop. tłum.), w którego mistyce bóstwo jest przeżywane jako piękny przyjaciel, brat czy oblubieniec. Właśnie dlatego można zrozumieć istnienie pewnych paraleli i podobieństw, które stwierdzono w sposobie obrazowania mistyki Jana i sufizmu, przy czym nie udało się wskazać bezpośredniego źródła wpływów⁵.

Zmysłowo-afektywny sposób przedstawiania doświadczenia religijnego w nowożytnej pobożności – nie bez znaczenia był tu wpływ „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli⁶ – pozwala jednocześnie wyjaśnić

⁴ Nie dysponując wersją polską, spolszczam wersję niemiecką, *Das Buch vom Hofmann*, München 1986, s. 405 (przyp. tłum.).

⁵ L. López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Meksyk 1985.

⁶ R. García-Mateo, *Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik*, „Stimmen der Zeit”, nr 209/1991, s. 345–356.

w realistyczny sposób przedstawienie miłości, jakie znajdujemy w mistyce św. Jana od Krzyża. Określony typ psychologii (Wolter, Freud) dopatruje się w tym źródeł frustracji seksualnej. Mistrzowie duchowości, jak Paweł, Augustyn, Franciszek, Ignacy i Teresa, są w pełni świadomi niebezpieczeństw *duchowej rozkoszy* (wyrażenie Jana od Krzyża) i ciągle zwracają uwagę na konieczność rozeznawania duchów. Wcześniej, dla ludzi XVI w., dzięki dworskiej retoryce minnesingerów język erotyczny w zastosowaniu do religii był o wiele naturalniejszy, niż wskazywałaby na to dzisiejsza wrażliwość. Poza tym nie można zapominać, że św. Jan od Krzyża nie kierował swojej poezji do zwykłego odbiorcy. Jego zamiarem nie było informowanie niewtajemniczonych, przeciwnie – zwracał się on do znawców życia wewnętrznego, a zwłaszcza do współsióstr i współbraci z zakonu karmelitańskiego, którym chciał dostarczyć pomoc do medytacji.

Struktura i tematyka jego „Pieśni duchowej” bezpośrednio przypominają Pieśń nad Pieśniami. Postaci biorące udział w dialogu zostają wprowadzone bez dodatkowych wyjaśnień; kim one są, można wywnioskować tylko z wypowiedzianych przez nie słów: „*Gdzie się ukryłeś, / Umiłowany, i mnieś wśród jęków zostawił? / Uciekłeś jak jeleń, / Gdyś mnie wpierw zranił, / Biegłam za Tobą z płaczem, a Tyś się oddalił*”. Jest tu mowa o oblubienicy i o oblubieńcu, ale mówi się też o pasterzach i ogrodnikach: „*Pasterze, którzy podążacie / Poprzez ustroina na szczyt wzgórza wzniesłego / Jeżeli kędyś napotkacie / Mego nad wszystko Umiłowanego, / Powiedzcie, że schnę, mdleję, umieram dla Niego!*” Sceny zmieniają się na przemian; znajdujemy się to na rozłogach, to w wysokich górach, a wszystko dzieje się wśród ogromnych niebezpieczeństw: „*Szukając mojej miłości / Pójdę przez góry i rozłogi. / Nie zerwę kwiatów, / Przed dzikim zwierzem nie uczuję trwogi, / Przejdę przez szyk obronny i graniczne progi!*” Sposób ujęcia natury, widoczny w tych strofach, ma ścisły związek z głównymi postaciami

(Oblubienica, Oblubieniec) i ich przeżywaniem miłości. „Ustań wichrze północy śmiercią tchnący, / A przyjdź ty południowy z wspomnieniem miłości, / Powiej przez mój ogród, / Niech się rozleją wkrąg twe wonności, / i będzie się paść mój Miły wśród kwiatów świeżości”. Pomiędzy doświadczeniem miłości i zjawiskami naturalnymi zachodzą bardzo ściśle związki.

W „Pieśni duchowej“ i w całej twórczości poetyckiej św. Jana od Krzyża została ukazana pod różnymi postaciami wszechmoc miłości. Taki sposób widzenia zgadza się wprawdzie z ogólnie przyjętym poglądem w renesansie; dystansuje się on jednak od miłości pojętej jako amor, *najpotężniejsze niebiańskie bóstwo*, gdyż rozumie on miłość nie jako kosmiczną siłę, ale jako miłość Boga w Jezusie Chrystusie. *Nie płacze [młody pasterz] choć się krwawią jego rany, / Ani się skarży na śmiertelne bóle.*

Mistyka i poznanie samego siebie

Góra Karmel jest w duchowości karmelitańskiej przede wszystkim sceną działalności proroka Eliasza. W twórczości Jana od Krzyża góra Karmel, oprócz znaczenia bliskości Boga, co jest zresztą w ogóle łączone z górami, otrzymuje jeszcze szczególniejsze znaczenie. Idzie tu o duchowe wydarzenie, o rozwój i oczyszczenie. Swój komentarz „Droga na Górę Karmel“ Jan otwiera zarysem góry, której szczyt stanowi najwyższe zjednoczenie z Bogiem, a do którego prowadzą różne ścieżki; w środku tego plastycznego przedstawienia znajdujemy jako rodzaj drogowskazu słowa: *Nic, nic, nic.*

Jak człowiekowi, który przekraczał próg świątyni w Delfach, słowami: *Poznaj samego siebie*, przypomniano, że jest to miejsce niepodobne do innych i jedyne w swoim rodzaju, tak również każdy, kto chce wejść na górę Karmel, górę spotkania z Bogiem, powinien od razu mieć przed oczyma, że to nie faustycznie-nadludzka afirmacja „ja“, ale raczej „samoogółocenie“ umożli-

liwia „wejście“: *Z chwilą, gdy wejdę w nicość, / pojmuję, że niczego mi nie brakuje*⁷. Wspinającemu się na górę Karmel „nic“ staje się „wszystkim“. Tak więc „nicość“ w Janowym sensie nie oznacza po prostu, jak to często stwierdzała ascetyka negatywna, że człowiek jest niczym przed Bogiem, ale raczej, że Bóg jest dla człowieka wszystkim.

Wyrażenie *ciemna noc* wskazuje w tym kontekście na podwójne doświadczenie. Najpierw chodzi tutaj o noc aktywną, inaczej mówiąc o wysiłki podejmowane dla Boga, których celem jest „ogłocenie“; w ascezie określa się to powszechnie jako wyrzeczenie i pokonanie samego siebie. Po drugie można mówić o nocy biernej, nie chodzi tutaj po prostu o doświadczenie człowieka religijnego, który dla Boga wyrzeka się godziwych dóbr i „dla Boga cierpi“, ale który również w ogóle swoje cierpienia łączy z Bogiem (Hiob, Jezus na krzyżu): *Zważywszy że owa boska kontemplacja z ogromną intensywnością napełnia duszę, aby ją wzmocnić i napełnić, w konsekwencji tak bardzo cierpi ona ze względu na własne słabości, że prowadzi ją to niemal do śmierci*⁸. Również tutaj, aby właściwie zrozumieć tekst, nie można zapominać, że Jan od Krzyża kierował swoje komentarze podobnie jak i poezje do ściśle określonego adresata, mianowicie do takich ludzi, przede wszystkim do mistyków, którzy sami znajdują się w „ciemnej nocy“ i poszukują punktów orientacyjnych.

Wiele wyrażeń i obrazów użytych przez Jana od Krzyża, jak „żar“, „ogień“, „płomień“, „oczyszczenie“, „uszlachetnianie“, przypomina pojęcia ze świata alchemii. Oznaczała ona wówczas coś więcej niż tylko sztukę wyrabiania złota. Alchemikom chodziło przede wszystkim o naukę uszlachetniania dusz, aby dojść do królestwa światła przez podporządkowanie świata ciemnej materii, trochę w sensie późnoantycznej gnozy. Z pierwotnej materii powinno się otrzymać w procesie przechodzenia przez kolejne stopnie oczyszczenia czysty kamień filozoficzny, którego posiadanie miałoby umo-

zliwić otrzymywanie „złota” z metali nieszlachetnych albo też uniwersalnego środka leczniczego. Wprawdzie alchemia została przez Kościół wielokrotnie potępiona jako doktryna nieortodoksyjna, jednak obrazy i pojęcia przez nią używane bez przeszkód oddziaływały aż do czasów romantyzmu. Dochodziło wręcz do zetknięcia religijnej alchemii i chrześcijańskiego świata przekonań, gdy porównywano samego Chrystusa do kamienia filozoficznego⁹.

Jan od Krzyża w sposób oczywisty odwoływał się do pojęć z zakresu alchemii. Oto, co stwierdza w komentarzu do „Żywego płomienia miłości”: *Rzecz to zdumiewająca i godna uwagi, że chociaż ten boski ogień jest tak gwałtownie trawiący, że mógłby trawić tysiące światów z większą łatwością niż ogień ziemski jedną nitkę lnu – nie trawi i nie niszczy duszy, w której z taką siłą płonie, a nawet najmniejszego cierpienia jej nie sprawia; przeciwnie, na miarę siły miłości przebóstwa ją i ogarniając ją płonie w niej słodko i rozkosznie* (s. 742).

Podstawowe pojęcie alchemii, mianowicie przemiana nieczystej materii w złotą substancję, pozwoliło Janowi od Krzyża na przedstawienie i wyjaśnienie określonych doświadczeń mistycznych, jak przemiana duszy w Boga, za pomocą obrazów ze świata alchemii. Proces przemieniający w złoto w sferze materii był wówczas łatwo zrozumiałym obrazem pozwalającym na przedstawienie procesu uszlachetniania i oczyszczania; *via purgativa*, którą niesie za sobą *noc ciemna*. Oczywiście mogło się zdarzyć, iż podobne przeniesienia, zwłaszcza ze względu na pojęcie alchemii o samoodkupieniu, łatwo mogły być fałszywie rozumiane jako rodzaj działań magicznych. W każdym razie Jan od Krzyża nie pozostawia żadnych wątpliwości, że chodzi tu o przeżycia w duchu chrześcijańskim: *Dzieje się to dzięki*

⁷ Cyt. w I. Behn, *Spanische Mystik*, Düsseldorf 1957, s. 555.

⁸ Tamże, s. 630.

⁹ *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, wyd. Chr. Meinel, Wiesbaden 1986, s. 61 nn.

czystości i doskonałości duszy, w której płonie ten ogień Ducha Świętego, podobnie jak to było w Dziejach Apostolskich, gdzie ten ogień przychodząc z wielką gwałtownością, objął Apostołów (...). To również tłumaczy Kościół święty mówiąc w tej samej myśli: Przyszedł ogień z nieba nie palący, nie promieniujący, nie trawiący, lecz oświecający (s. 742).

W dążeniu św. Jana od Krzyża do przemiany nie kryje się w żadnym razie zamiar wymuszenia doświadczenia Boga, które prowadziłoby człowieka do „mistycznej śmierci” przez samoogłośnienie, co z kolei mogłoby doprowadzić do lekceważenia realnej śmierci. Jeśli by ktoś doszedł do wniosku, że konsekwencją nauki o *ciemnej nocy* miałyby być zniesienie ludzkiej osobowości, byłby w całkowitym błędzie. Mistyczną drogę Jana od Krzyża, polegającą na konieczności uznania przez człowieka, że jest nicością, można tylko wtedy zrozumieć (przy wszystkich podobieństwach, które można stwierdzić pomiędzy nim a buddyzmem zen, sufizmem czy mistyką innych religii), gdy się pamięta, że jest ona oparta na rzeczywistości wcielenia Chrystusa. *Wspomnieliśmy już – mówi w komentarzu do „Drogi na Górę Karmel” – że Chrystus jest drogą; droga ta to śmierć dla naszej natury, zarówno w jej części zmysłowej jak i duchowej. Chcę teraz wskazać na przykładzie Chrystusa, jak to się dokonywa, Chrystus bowiem to nasz wzór i światło (s. 193).*

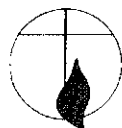
Wiedza krzyża

Mistyka Jana od Krzyża doczekała się jednej z najgłębszych i najbardziej oryginalnych wykładni w twórczości Edyty Stein. Asystentka Edmunda Husserla była przy tym świadoma, iż nie zajmuje się badaniami mistycznych doświadczeń Jana od Krzyża, ale że szuka ich znaczenia. Z tym zamiarem zwróciła się w pierwszej chwili do dzieł starożytnego teologa, Dionizego Areopagity. „Teologia negatywna” Dionizego, która była

próbą połączenia chrześcijańskiej wiary z myślą neoplatońską, była dobrym punktem wyjścia do zrozumienia mistyki Jana. Dzięki tym historyczno-duchowym założeniom, przy czym nie bez znaczenia było jej praktykowanie w szkole fenomenologicznej Husserla, Edyta Stein napisała dzieło „Wiedza krzyża”, nie dokończoną ze względu na jej aresztowanie, będącą interpretacją twórczości Jana. Interpretacja ta jest przeniknięta myślami o *ciemnej nocy*, która zdaniem autorki jest wyrazem naśladowania Jezusa. Naukowo zadowalające badania nad tą interpretacją jak też nad całym dziełem Edyty Stein są niestety jeszcze ciągle przed nami. Dlatego jej stanowisko pozostaje otwarte i może być poddane dalszym uściśleniom wewnątrz badań nad całością dzieła św. Jana od Krzyża.

Jednak „Wiedza krzyża” jedno pokazuje wyraźnie: przeżycie, poświadczane przez Janową *ciemną noc*, zostało napisane rzeczywiście jako doświadczenie mistyczne; nie oznacza to wcale, że dotyczy tylko jego życia. Nierzadko spotyka ludzi coś, co można nazwać nocą, w której nawet światło wiary, zdaje się, zanika. *Ciemna noc* w sensie, jaki nadali temu wyrażeniu św. Jana od Krzyża i błog. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) ma ścisły związek z bólem narodzin nowego stylu życia. W każdym razie jest to podstawowe świadectwo ich życia.

tłum. Stanisław Obirek SJ



Kim był właściwie ten człowiek?

Zamiast podsumowania Roku Kolumba

Czy 500-lecie pierwszej wyprawy Krzysztofa Kolumba do Ameryki wniosło coś nowego do tego, co wiemy o Wielkim Genuńczyku? Czy uzupełniło naszą wiedzę o tym, co robił, co myślał, jakim był człowiekiem? Niestety, przyniosło bardzo niewiele.

Nie znaleziono żadnych nowych listów do Kolumba ani też jego własnych. Nie znaleziono śladów żadnych rozbitych okrętów, które brały udział w jego czterech wyprawach, chociaż odkryte w Sewilli dokumenty rzucają pewne światło na cechy charakterystyczne i wyposażenie najmniejszego statku pierwszej flotylli – „Niñi”.

W 1492 r. Kolumb zostawił w La Navidad na Haiti 39 ludzi z załogi rozbitego statku „Santa Maria”. Gdy wrócił po nich w czasie swej drugiej ekspedycji, wszyscy już nie żyli, zostali zabici przez tubylców z plemienia Lucayo. Archeolodzy pracujący w tym pierwszym osiedlu hiszpańskim w Ameryce wykopali trochę odłamków szkła weneckiego i kości świni, pochodzące z XVI w. W Isabeli, w Republice Dominikańskiej, gdzie Kolumb założył pierwszą kolonię hiszpańską w czasie swej drugiej wyprawy w 1493 r., znaleziono pewne materiały wskazujące na ówczesne położenie miasta, a także dzieła sztuki, jak np. krzyż – prawdopodobnie pierwszy krzyż na nowo odkrytym lądzie.

Innych rewelacji nie było. Badania nad Kolumbem w dalszym ciągu w ogromnej większości sprowadzają się do ślęczenia nad sprawozdaniem z jego pierwszej podróży *do Indii*, sporządzonym już po jego śmierci przez Bartolome de las Casasa. Las Casas, który bardzo wiele pisał o hiszpańskiej kolonizacji Nowego Świata, nie był żeglarzem, lecz duchownym i jego wersja była pełna błędów, które później dały asumpt do nie kończącej się dysputy na temat, jaki kurs wziął Kolumb w czasie swego historycznego rejsu i gdzie dotarły jego statki. O zaszczyt ten nadal ubiegają się takie miejscowości, jak San Salvador, Grand Turc, wschodnie Caicos, Semana Bay, wyspa Concepcion i pół tuzina innych miejsc. W tej dziedzinie, podobnie jak w wielu innych, świat nadal mało wie o Kolumbie i – najprawdopodobniej – nigdy się już więcej nie dowie.

Obchody w 1992 r. choć częściowo spełniły swoje zadanie, jeśli wyeliminowały wiele apokryfów związanych z osobą odkrywcy. Nie-

które z tych apokryfów były jawnie fałszywe, jak np. opowieść o tym, jakoby królowa Izabela sprzedawała swe klejnoty, aby sfinansować jego pierwszą wyprawę, lub to, że załoga „Santa Marii” składała się ze skazańców. Do tej samej kategorii opowieści należy przekonanie, iż wypływając w morze Kolumb chciał udowodnić, że ziemia jest okrągła. Jeszcze do niedawna twierdzenia te uchodziły za prawdy naukowo udowodnione.

500-lecie Kolumba mogło również rzucić nowe światło na ogromną rolę, jaką odegrali Hiszpanie w początkach kolonizacji Ameryki. Dotychczas w podręcznikach historii tego okresu dominowały wizje Anglosasów (Ojcowie Założyciele ze statku „Pilgrim Mayflower” czy Sir Walter Raleigh z Wirginii). Może to być korzystne nie dlatego, że spotęguje miłość własną hiszpańskich uczniów (wszak celem historii nie jest polepszanie samopoczucia), lecz dlatego, że odpowiada prawdzie. Sam Kolumb często był przedstawiany jako Kastylijczyk, Katalończyk, Korsykanin, rodem z Majoroki, Portugalczyk, Anglik, Grek, a nawet Ormianin. W rzeczywistości – jak wiadomo – był Genuńczykiem (dziś powiedzielibyśmy: Włochem), gdzie urodził się w 1451 r. jako syn tkacza.

Kolumb miał bardzo silne poczucie swego niskiego pochodzenia. Był zdecydowany wznieść się ponad nie, a środkiem wiodącym do tego celu miała być żegluga. Początkowo chciał osiągnąć sukces przez handel. Żegluga handlowa była całym sensem życia *Genova la superba* – dumnej Genui. Na statku handlowym Kolumb przepłynął całe Morze Śródziemne, do afrykańskich wybrzeży Gwinei, a na północy dopłynął do Irlandii. Być może dotarł też do Islandii. W latach 1478–84 w jego umyśle zaczął dojrzewać plan rozszerzenia żeglarskich horyzontów i dokonanie wielkich odkryć. Chciał zdobyć sławę, bogactwo i tytuł szlachecki, otwierając szlak handlowy do nie zbadanych bogactw Wschodu. Zdawał sobie sprawę z tego, że żadna nagroda nie byłaby zbyt wielka dla człowieka, który by tego dokonał.

To pragnienie jest jedną z nielicznych cech Kolumba, co do której wszystkie źródła są zgodne. W pełni świadoma była tego także załoga „Santa Marii”, gdy mała flotylla płynęła na zachód, a na pokładzie tliło się zarzewie buntu. Jak relacjonuje las Casas, niektórzy członkowie załogi twierdzili, że *było wielkim szaleństwem i zbrodniczym zamiarem narażać życie ludzi w celu spełnienia obłąkańczego planu cudzoziemca, który gotów był umrzeć w nadziei, że stanie się wielkim panem*. Kilkakrotnie marynarze zamierzali wyrzucić go za burtę, gdy pełnił nocną wachtę starając się odczytać kierunek z usytuowania gwiazdy polarnej. Do realizacji tych zamiarów jednak nie doszło.

Nie ma autentycznego wizerunku Kolumba, w tym względzie jubileusz także niczego nie zmienił. Z zanotowanych przekazów ustnych wiemy tylko, że był wysoki, miał długą twarz, szorstką skórę i rudawe włosy, które później posiwiwały. Obrawszy sobie Hiszpanię za swą drugą ojczyznę w 1484 r. Kolumb nigdy nie używał języka włoskiego w swych pismach. Czytał bardzo wiele książek naukowych i wkrótce stał się geografem-samoukiem; zgromadził całkiem pokaźny księgozbiór. Niestety, przetrwały z tego tylko 4 tomy, tym cenniejsze, że z jego własnoręcznymi adnotacjami na marginesach.

Chociaż Kolumb był pierwszorzędnym praktykiem, jego zamiysł zbadania Atlantyku powstał nie tylko w wyniku przemierzania mórz, ale także na skutek lektury, zwłaszcza dzieł starożytnych (Pliniusz, Strabon, a przede wszystkim Ptolemeusz). To stworzyło mu podstawę do zaprezentowania swych planów odpowiednim mocodawcom: w swych listach do Ferdynanda i Izabeli prosząc o objęcie patronatu nad *wyprawą do Indii* zawsze powoływał się na autorytet dawnych pisarzy.

Opierał się na przekonaniu, że można dotrzeć do Chin i *Cipangu* (Japonii) płynąc na zachód. Do tej pory żaden europejski statek nie dotarł na Wschód płynąc w kierunku wschodnim. Kolumb był natomiast przekonany, że można tego dokonać płynąc na zachód; ponadto – że rejs będzie wtedy i krótszy, i łatwiejszy. Nie miało to więc nic wspólnego z odkryciem Ameryki. Kolumb chciał dotrzeć do Chin i Japonii i jeszcze w długi czas po dotarciu do strefy karaibskiej był nadal przekonany – wbrew wszelkim dowodom – że swój cel osiągnął.

Admirał był w istocie bardzo twardym człowiekiem, zaś jego nieugiętość, połączona z pobożnością i oportunistycznym, kształtowała zachowanie niemal paranoiczne. Jego wciąż rosnąca ambicja potęgowała typowe dla obsesyjnych samotników przekonanie, że wszyscy oprócz Boga sprzysięgli się przeciwko niemu. Był tak pewien, że jego wyprawa do Indii jest spełnieniem zamiśłów Bożych, iż nawet rozbiście się statku „Santa Maria” powitał jako znak Boskiej aprobaty.

Potrafił być niezwykle małostkowy, przykładowo – żądał dla siebie nagrody, jaką obiecał marynarzowi, który pierwszy dostrzeże ląd na zachodzie. Jego raporty dla króla są absurdalnie służalcze i interesowne, zwłaszcza te, które sporządzał po pierwszej wyprawie, a które pełne są kłamstw na temat *niewiarygodnych ilości* złota i przypraw; sprawiło to jednak, że na następną wyprawę dostał 17 statków. Jego obsesję często były powodem pomyłek i zdarzało się, że widział brzegi tam, gdzie były tylko wyspy, a potem twierdził, że odkrył coś, czego w istocie wcale nie było.

Ale przecież każdej eksploracji nieuchronnie towarzyszą kłamstwa i samooszukiwanie się, wygórowane roszczenia, nadmierna ambicja i błędy. Błędy Kolumba wcale nie były gorsze od tych, jakie popełniali żeglarze w XVI w., którzy przemierzali Pacyfik w poszukiwaniu złota i *terra australis* – kontynentu na antypodach. W przeciwieństwie do innych, Kolumb przepłynął Atlantyk i coś znalazł na Zachodzie – nie Azję, ale coś całkiem innego.

Interesujące są zastrzeżenia przeciwko określeniu „odkrycie” w kontekście przedsięwzięcia Genuńczyka. Nigdy przecież nie brakowało roszczeń i hipotez na temat alternatywnych „odkryć” Ameryki. Wydaje się niemal pewne, że pierwszymi Europejczykami, którzy dotarli do Ameryki Północnej (czego Kolumb nigdy nie dokonał, dopływając jedynie do Wenezueli), byli Wikingowie, którzy około 1000 r. założyli osiedle na Nowej Fundlandii. Nie przetrwało ono jednak zbyt długo; wkrótce po opuszczeniu przez Normanów zarosła je trawa.

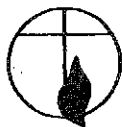
Nie należy też zwracać zbyt wiele uwagi na innych pretendentów do tytułu odkrywcy. Irlandzka legenda głosi, że św. Brendan wraz z kilkoma zakonnikami dotarł łodzią o bardzo prostej budowie do Nowego Świata, a jedna z teorii utrzymuje, że czirokeski napis znaleziony w 1889 r. na grobowcu w Bat Creek w stanie Tennessee był w rzeczywistości napisem hebrajskim pozostawionym przez żydowskich uchodźców, którzy w II w. zbiegli przed prześladowaniami Rzymian. Według jeszcze innej hipotezy do Ameryki dotarli japońscy rybacy, których sztorm zaniósł na amerykański brzeg Pacyfiku w 3000 r. przed Chr. Mówiono też o jakimś nieznanym żeglarzu hiszpańskim, który płynąc w XV w. przez Atlantyk musiał zawrócić i powierzył swe dokumenty Kolumbowi ułatwiając mu zadanie. Przy tej okazji trzeba też wspomnieć o istotach z kosmosu, które wylądowały w Peru i są twórcami słynnych rysunków naziemnych w Nazca...

Z odkrywaniem lądów nie jest tak, że ktoś sobie pływa po morzu i nie pozostawia żadnych śladów. Wybrzeże kontynentu amerykańskiego, od Ziemi Ognistej po Aleuty na zachodzie i Ziemię Baffina na wschodzie, jest tak rozległą strefą wiatrów i prądów, że nie można sobie wyobrazić, aby nie było tu żadnych nie-tubylców przed Kolumbem. Ale istota odkrycia polega na tym, że wyprawę można powtórzyć i że ma ona odpowiednią dokumentację. Odkrywca jest człowiekiem, który zaczyna od znanego A, kieruje się do nieznanego B, po czym wraca do A i znów może powrócić do B. To fakt, że roszczenie Kolumba do tytułu odkrywcy jest funkcją europejskiej świadomości i że istnieje ono tylko w kulturowych ramach Europy

(wszak tubylcze plemiona dobrze wiedziały, gdzie się znajdują). Ale to nie znaczy, iż owo odkrycie jest nierzeczywiste. Pierwsza wyprawa Kolumba w 1492 r. miała otworzyć drogę do Nowego Świata, którą zarówno Kolumb jak i inni mogli wielokrotnie przebywać na nowo – i ją otworzyła.

W tym znaczeniu admirał zjednoczył przez Atlantyk obie półkule – zachodnią i wschodnią. Żaden człowiek nie dokonał tego przedtem; to bezsporne. Tradycyjny kult dla jego wyczynu jest w swej istocie europocentryczny. W miarę jak środek ciężkości świata przesuwa się w kierunku Pacyfiku, oceanu przyszłości, Ferdynand Magellan i kapitan James Cook mogą w oczach potomków obecnego pokolenia nabrać tych samych wymiarów, jakie miał Kolumb dla przodków owej generacji. Tymczasem jednak nie powinno się dopuścić, aby reakcja przeciwko mitowi Kolumba jako Odyseusza Odrodzenia zaciemniła jego niezaprzeczalne osiągnięcia.

Roman Warszawski



Intuicje maryjne

Niebo – niepokalany początek

Niebo i początek? Ponadto – niepokalany? Nie pojęcia są zaskakujące, ale ich zestawienie. Łącząc je w ten sposób próbuję się zbliżyć do kolejnej prawdy, którą Kościół sformułował w swym spojrzeniu na Maryję. Mam na myśli dogmat o niepokalanym poczęciu. W dalszej refleksji musi oczywiście pojawić się „litera” dogmatu. Ważniejszy jest jednak jego duch, w którym SPOJRZENIE na postać i tajemnicę Maryi wykracza poza to, co (u)dało się sformułować. Dlatego szukając ducha zdogmatyzowanej prawdy trzeba przyznać pierwszeństwo spojrzeniu – w tym samym kierunku, w którym już od wieków zwraca się Kościół. Ale jak wyrazić to spojrzenie? Może w formie intuicji? Jest ona przecież owocem bezpośredniego oglądu, a jednocześnie jego WYRAZEM, próbą wyrażenia odsłaniającej się prawdy za pośrednictwem słów, może nie do końca jasnych, ale właśnie w tej „niejasności” wskazujących, że jasność samej prawdy jest innego, głębszego rodzaju. Tak zatem należy pojmować „intuicje maryjne”, które dalej sformułuję.

Niebo i Niepokalana

Niebo jako kres życia Matki Bożej wiąże się przede wszystkim z tajemnicą Jej wniebowzięcia¹. Związek z niepokalanym poczęciem wymaga dodatkowej uwagi. Sam dogmat został zdefiniowany w 1854 r. (8 grudnia), a więc blisko sto lat przed definicją wniebowzięcia. Uroczyste przyjęcie, że Maryja była (jest) niepokalanie poczęta, przyspieszyło i uwieńczyło starania o dogmatyczne stwierdzenie „wzięcia” Jej do nieba. W przytaczanych przez teologów argumentach nie brakowało wątpliwych wyobrażeń, nie tylko o wniebowzięciu, ale też o niepokalanym poczęciu². Fakt, że takie wyobrażenia mogły być

¹ Por. *Wzięta żywcem do nieba?* „PP” 7-8/1992, s. 101-116.

² Argumentowano np., że niepokalanie poczęta Maryja winna być wolna również od skutku grzechu pierworodnego, jaki postrzegano w rozkładzie cielesnym po śmierci (jako „powrocie do prochu ziemi”); przypisywana Niepokalanej wolność od „zepsucia” śmierci miała świadczyć o teologicznej konieczności przyjęcia, że Jej ciało – skoro nie pozostało w ziemi – zostało wzięte do nieba...

impulsem w kształtowaniu dogmatów maryjnych, zdumiewa i skłania do zadumy. Przypomina się Pawłowe sformułowanie o *skarbie* Bożej prawdy, który został nam dany w *naczyniach glinianych*, aby stało się widoczne, że pochodzi nie od ludzi, ale od Boga (por. 2Kor 4,7). W odniesieniu do katolickich dogmatów wiary oznacza to, że w nich także należy odróżniać ukryty skarb od skrywającej go powłoki ludzkich pojęć i wyobrażeń. Wprawdzie same sformułowania dogmatyczne Kościoła są na ogół bardzo ostrożne i ogólne. Jednak ich popularna interpretacja wiąże się nierzadko właśnie z dawnymi wyobrażeniami, które DZISIAJ zamiast przybliżać tajemnicę raczej utrudniają jej przyjęcie.

Jak zatem niebo u końca życia Maryi wiąże się z początkiem – z Jej niepokalanym poczęciem? Tak, Niepokalana zasługuje w sposób szczególny na niebo. Ale tym, co Ją wyróżnia, nie są odmienne jak(o)by właściwości Jej ciała... Istotna jest raczej pełnia łaski, którą najpierw dla Niej, a przez Nią dla całego świata, miał się okazać Jej Syn – Syn samego Boga. Dlatego zasłużyła na pozdrowienie – słowo Boże zapewniające Ją, że jest *pełna łaski* i że poczęte w Niej życie, *Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1,28.35). A skoro właśnie w Niej i dzięki Niej mógł się objawić początek samego Boga w ludzkim czasie, to czy nowa wspólnota, w której już teraz mają w niebie udział wraz ze Zmartwychwstałym inni ludzie, byłaby do pomyślenia bez Niej – bez Niepokalanej?

Tajemnica niepokalanego poczęcia sięga jednak głębiej. Ukrywa się poza wyobrażeniami, które wymagają teologicznej korekty. Jakże częste jest mianowicie przekonanie, że niepokalane poczęcie Maryi oznacza poczęcie Jej Syna – niepokalane jako dokonane bez udziału ludzkiego ojca; w tym sensie niepokalane poczęcie odpowiadałoby temu, co w katolickiej teologii jest przyjmowane jako dziewicze poczęcie Jezusa – z Maryi Panny i z Ducha Świętego. Przykłady takiego pojmowania można by mnożyć bez końca. Niech wystarczy jeden – przykład z „wysokiej“ literatury. Polski przekład wielkiego poematu G.M. Hopkinsa „Katastrofa statku „Deutschland““ jest doprawdy kongenialny, ale zawodzi właśnie tam, gdzie jezuicki poeta wiąże tajemnicę poczęcia Maryi i Jezusa. O ile bowiem tłumacz po prostu miesza oba wymiary tajemnicy, poeta wskazuje głębszą ich jedność³.

Niepokalane poczęcie

Poczęcie – to początek człowieka. W centrum chrześcijaństwa jako Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie stoi określona wizja człowieka,

więcej, CZŁOWIEK nie dający się określić inaczej jak w swym istotnym odniesieniu do Boga jako swego Ojca: Syn Boży, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. Dla Jego pierwszych wyznawców, chrześcijan pierwotnego Kościoła, decydującym objawieniem bóstwa, które wcześniej ukrywało się w Jezusowym człowieczeństwie, był przełomowy fakt zmartwychwstania; w tym sensie św. Paweł w jednym ze swych najwcześniejszych świadectw mógł scharakteryzować naukę chrześcijańską jako Ewangelię o Jezusie Chrystusie *pochoǳącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świtości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym* (Rz 1,3 n.). Także inne najwcześniejsze świadectwa potwierdzają, że początkiem, który skupiał uwagę chrześcijan, było właśnie zmartwychwstanie – początek *nowego stworzenia*, w którym nowa rzeczywistość objawiająca się w Jezusie otwiera się także na innych: *On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim* (Kol 1,18).

W tym świetle przestaje dziwić, że najstarsza Ewangelia spisana przez św. Marka nie interesuje się poczęciem Jezusa. Jej początek: *Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym* (Mk 1,1), ukazuje raczej wystąpienie Jana Chrzciciela, które bezpośrednio poprzedziło początek publicznej działalności Chrystusa. Dopiero później uwaga ewangelistów kieruje się na przemilczany zrazu początek życia, poczęcie Jezusa, w którym zgodnie jest podkreślany element tajemnicy. Jasne się staje, że było to poczęcie z *Ducha Świtego* (Mt 1,20), dokonane bez udziału męża Maryi, owszem, bez naruszania Jej dziewictwa... Odtąd nieustające świadectwo Tradycji i Kościoła katolickiego widzi właśnie w dziewiczym poczęciu Jezusa szczególnie znak Jego tajemnicy – Początku i *nowego stworzenia*, objawiającego się wprawdzie najpierw w Jego końcu, ale obecnego i działającego od pierwszej chwili Jego poczęcia.

Taki jest zatem pozytywny sens Jezusowego poczęcia: jako dzieło Ducha Świtego jest początkiem pochodzącym od samego Boga, jest

³ Wierniejszym przejawem tej jedności, którą Hopkins wyraża w słowach skierowanych do Jezusa, mógłby być przykład: „Świto Niepokalanej, niewiasty tak poczętej, / Jak poczęła też Ciebie, w początku tajemnicy”. W oryginale mamy trudną do przetłumaczenia grę słów w charakterystyce Maryi: „For so conceived, so to conceive thee is done”. W przybliżeniu: „Skoro tak była poczęta (chodzi o niepokalane poczęcie Maryi), tak było Jej dane począć Ciebie” (chodzi o dziewicze poczęcie Jezusa z Maryi). Natomiast wspomniany przekład (por. G.M. Hopkins, *Wybór poezji*, wyboru dokonał, przełożył i wstępem opatrzył S. Barańczak, Kraków 1981, s. 41) brzmi: „Świto kobiety bez zma-zy, co poczęła Cię pierwsza / I odtąd Twoje poczęcie wciąż tą samą jest tajemnicą”.

pełnią łaski, która tak bardzo wyprzedza i zapoczątkowuje wszelkie działanie człowieka, że sprowadza się ono w istocie – jak u Maryi – do czystego przyjęcia Bożego działania w prostym TAK. Ale to co najprostsze jest najtrudniejsze do wyrażenia. Prostota Bosko-ludzkiego początku w czasie musi przedzierać się przez trudności związane z ludzkimi wyobrażeniami. Znamienne jest, że prawda o Jezusowym początku stawiała się najtrudniej uchwytana tam, gdzie zaciemniały ją wyobrażenia o grzechu początku, znanym zwłaszcza pod nazwą grzechu pierworodnego (*peccatum originale*). Dla Augustyna, od którego sama nazwa pochodzi, przejawem tego grzechu we wszystkich potomkach Adama była pożądliwość płciowa towarzysząca wszelkiemu przekazywaniu ludzkiego życia. Dlatego oczywiście dlań było, że grzech Adama „kała” od momentu poczęcia wszystkich ludzi przychodzących na świat dzięki współżyciu rodziców. Nie mniej oczywista była w tym kontekście wolność samego Jezusa od grzechu pierworodnego, skoro Jego poczęcie – jako dokonane w Dziewicy – nie było „pokalane” pożądliwością pożycia płciowego. W tym sensie przynajmniej w odniesieniu do Chrystusa można było mówić o „niepokalanym poczęciu”⁴. A w odniesieniu do Jego Matki?

Trzeba najpierw zauważyć, że samo pytanie o wolność Maryi od grzechu pierworodnego pojawiło się dopiero wraz z Augustynem i jego pojęciem grzechu początku. Wcześniej pytano jedynie o wolność Chrystusowej Matki od grzechów osobistych. Odpowiedź nie była jednoznaczna. Zwłaszcza Orygenes wysuwał trudność, że całkowita wolność od grzechów mogłaby oznaczać, iż Maryja nie potrzebowała zbawienia pojmowanego wszakże jako uwolnienie czy odkupienie z grzechów. Nie poprzestając na tym argumentie, który miał się powtarzać także w przyszłości, Orygenes doszukiwał się nadto w samych Ewangeliach oznak grzeszności u Maryi: w słowach Symeona o *mieczu*, który przebija Jej serce (Łk 2,35), widział zapowiedź wątpliwości w wierze wobec *znaku sprzeciwu*, jakim również dla Niej miał się okazać krzyż Syna. Wątpliwa interpretacja Aleksandryjczyka nie znalazła wielu zwolenników. Dominowało raczej przekonanie, że *pełnia łaski* poświadczona u Maryi w samym Piśmie byłaby nie do pogodzenia z Jej grzechami. Jednak tych najwcześniejszych wypowiedzi o świętości i bezgrzeszności Maryi nie można odnosić do wolności od grzechu pierworodnego, gdyż kwestia ta nie była wtedy jeszcze rozważana. Dopiero Augustyńskie pojmowanie grzechu początku spowodowało konieczność rozważenia, jaka była pod tym względem sytuacja Matki Bożej. Sam Augustyn – choć niechętnie to przyznawał – nie widział możliwości, by uznać Maryję za wolną od początku od

tego grzechu. W jego koncepcji było to możliwe jedynie u poczętego w sposób niepokalany Jezusa; do tego dochodziło wyobrażenie, że powszechna konieczność *powtórneho narodzenia*, o której mówi Chrystus, zakłada u wszystkich ludzi narodzenie w grzechu (J 3,3 n.).

Autorytet Augustyna spowodował, że jego pojmowanie grzechu pierwotnego i związane z nim spojrzenie na Maryję utrudniały przez długi czas przyjęcie prawdy o niepokalanym poczęciu. Przewycięzanie tych trudności dokonywało się powoli i stopniowo. Ważną rolę w teologicznej ewolucji odegrało święto Poczęcia Maryi. Powstało ono na Wschodzie, gdzie obchodzono je najpierw pod nazwą Poczęcia Anny; chodziło oczywiście o poczęcie Maryi przez Annę, przy czym wpływ na powstanie święta miało wczesne wyobrażenie (poświadczone w IV w. w jednym z wariantów tzw. Protoewangelii Jakuba), że poczęcie to dokonało się w cudowny sposób, bez udziału męża... Na Zachodzie święto rozwinęło się przede wszystkim w Anglii, gdzie w tekstach liturgicznych z XI i XII w. są nie tylko ślady powyższych wyobrażeń, ale także jest mowa o uświęceniu Maryi w łonie Anny – w podobny sposób, jak Pismo Święte mówi o uświęceniu Jana Chrzciciela w łonie Elżbiety. Ten nowy element był znakiem odchodzenia do ujęcia Augustyna, co zapoczątkował już wcześniej w tejsze Anglii Beda Wielebny interpretując uświęcenie Jana w łonie matki jako uwolnienie od grzechu pierwotnego. W ten sposób powszechna konieczność *powtórneho narodzenia* przestała znaczyć, że uwolnienie od grzechu pierwotnego może się dokonać dopiero po narodzeniu człowieka.

Dalszy rozwój wymagał wyjaśnienia, jak właściwie należało pojmować to uświęcenie Maryi już w łonie matki. Pod wpływem Augustyńskiej tradycji pojmowano je najpierw jako oczyszczenie czy uwolnienie od grzechu pierwotnego, zastanawiając się tylko, w którym momencie to się dokonało. Przewycięzanie trudności dokonało się w dwóch etapach. Najpierw Anzelm z Canterbury zarzucił ostatecznie Augustyńskie kojarzenie grzechu pierwotnego z pożądliwością, łącząc go raczej z brakiem łaski uświęcającej na skutek grzechu Adama; w ten sposób można było oderwać przenoszenie grzechu pierwotnego od aktu płciowego rodziców i nie ograniczać wolności od tego grzechu do Jezusa poczętego z Dziewicy. O ile ten pierwszy krok w kierunku niepokalanego poczęcia Maryi wiązał się z pogłębianym spojrzeniem na grzech początku, o tyle drugi łączył się

⁴ Por. H. v. Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962, s. 61 n.

z głębszym pojmowaniem Chrystusowego zbawienia. Dotąd bowiem wydawało się, że powszechność zbawienia zakłada powszechną grzeszność; ludzie, którzy nie byłoby obciążeni grzechem, nie potrzebowaliby zbawienia jako wybawienia od grzechów. Ale właśnie refleksja nad tajemnicą Matki Bożej prowadziła do zrozumienia, że wolność od grzechu, także pierwotnego, nie neguje zbawczego wpływu Chrystusa, lecz jest jego najczystsza postać – zbawienia następującego nie przez zgładzenie grzechu, lecz przez zachowanie od niego. Dzięki tej intuicji, której największym rzecznikiem stał się w średniowieczu Duns Szkot, prawda o niepokalanym poczęciu zaczęła torować sobie drogę do coraz powszechniejszego przyjęcia. Bezprzedmiotowe stało się szukanie momentu, w którym Maryja po swoim poczęciu została uwolniona od grzechu początku. Można było przyjąć to, co ostatecznie zostało sformułowane w dogmacie wiary w 1854 r.: *Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia, na podstawie szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietkniętą od wszelkiej zmyły grzechu pierwotnego*⁵.

W sformułowaniu dogmatu maryjnego zasługuje na uwagę dwójka relatywizacja elementu czasowego. Najpierw w odniesieniu do początku łaski u Maryi – nie był to moment różniący się w czasie od Jej poczęcia, lecz samo poczęcie dokonało się z udziałem łaski, w pełni łaski... Z tym wiąże się głębsze spojrzenie na początek, w którym dana z góry łaska jest znakiem Bosko-ludzkiego Początku – Jezusa Chrystusa. Zwraca na to uwagę dogmatyczne stwierdzenie, według którego dana Maryi łaska została udzielona *mocą przewidzianych zasług Jezusa*, dosłownie: *intuitu meritorum Christi Jesu*. Intuicja związana z Jezusem oznacza tutaj, że dokonane przez Niego w *pełni czasu* (Ga 4,4) dzieło zbawienia już wcześniej, jeszcze przed Jego przyjściem na świat, przenikało i kształtowało dzieje świata. W tym sensie nie tylko niepokalane poczęcie Maryi jako wolne od grzechu pierwotnego, ale wszelkie działanie łaski w świecie jeszcze przed wcieleniem Boskiego Słowa trzeba uznać za dokonane „intuitu” czy w intuicyjnym pojmowaniu tajemnicy wcielenia – Bosko-ludzkiego początku w dziejach świata i człowieka. To znaczy: Boże zbawienie nie rozpoczyna się w świecie dopiero po grzechu i po przyjściu na świat Jezusa; jest ono raczej objawieniem w ludzkim czasie tego, co już od początku stanowi najgłębszy wymiar całego stworzenia – powołanego do istnienia w owiecznym Początku, którym jest w Bogu rodzenie Syna z Ojca w jedności Ducha Świętego.

Niepokalany początek w Chrystusie

Doszliśmy do końca rozwoju, który poprzedził ogłoszenie dogmatu maryjnego. W jakim sensie stał się on, czy może się stać początkiem dalszej drogi? Nie brakowało wskazówek, że ogłoszony w 1854 r. dogmat przynosi światu coś istotnego jako dane, ale i zadane przez Boga światło. Pierwszym znakiem były tzw. objawienia w Lourdes, rozpoczęte 11 II 1858 r. Pojawianie się tajemniczej postaci, którą mała Bernardetta nazywała początkowo *Aquerò* (To)⁶, było niewątpliwie znakiem Maryi, ale zarazem jakby czegoś więcej, co wskazywało poza jednostkową postać Matki Bożej. Także imię wyjawione w końcu na prośbę wizjonerki wykraczało niejako poza osobę Matki Najświętszej: *Ja jestem Niepokalane Poczęcie...*⁷ Niezwykłe imię zostało przekazane w dniu, w którym Kościół obchodzi uroczystość Zwiastowania Pańskiego, czyli poczęcia Jezusa – niepokalanego z Niepokalanej. Czy wolno dostrzec w tym znak, że tajemnica niepokalanego poczęcia nie ogranicza się – w świetle Jezusa jako Początku – tylko do Maryi? Słowa poświadczone przez wizjonerkę z Lourdes zastanawiały innego wielkiego świętego, który sam stał się największym znakiem Niepokalanej na XX w. Św. Maksymilian Kolbe tak pisał: „*Niepokalanie Poczęta*” – *można trochę zrozumieć, ale „Niepokalane Poczęcie” pełne jest pocieszających tajemnic. I dalsze słowa wskazują kierunek jego poszukiwań: Ona jest Boga. Jest Boga w sposób doskonały – do tego stopnia, że jest jakby częścią Trójcy Przenajświętszej, chociaż jest stworzeniem skończonym. (...) Niepokalana Oblubienicą Ducha Świętego w sposób niewypowiedziany... Ma tego samego Syna, co Ojciec Niebieski. (...) A my należymy do Niej, do Niepokalanej. Jesteśmy Jej w sposób nieograniczony, najdoskonalej Jej, jesteśmy jakby NIA SAMĄ*⁸.

Światło z Lourdes oraz świadectwo św. Bernardetty i Maksymiliana są godne najwyższej uwagi. W tym miejscu zwracam się jednak w inną stronę – powracam do teologicznej refleksji na tle dotychczasowych dziejów dogmatu. Czy można odnaleźć tu wyraźniejszy ślad

⁵ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, VI, 89, s. 269.

⁶ Por. R. Laurentin, *Życie Bernardetty*, przeł. B. Durbajto, Warszawa 1986, s. 52.

⁷ Tamże, s. 87 nn. Tutaj także jest opisane zdziwienie pierwszego słuchacza relacji Bernardetty i zastrzeżenia wobec niczyjkiego brzmienia imienia.

⁸ List z 12 IV 1933; por. Maksymilian Maria Kolbe, *Wybór pism*, Warszawa 1973, s. 259; por. też: *Śmierć i życie Świętego. W 50. rocznicę śmierci Maksymiliana Kolbego*, „Więź” 7-8/1991, s. 81-97.

„pocieszających tajemnic“, jakie kryją się w „intuicji“ o niepokalanym poczęciu Maryi? Istotna jest tajemnica początku w Chrystusie. To, co sam dogmat określał jako dzieło Bożej łaski *intuitu* (...) *Christi Jesu*, znajduje potwierdzenie w Piśmie Świętym. W Nowym Testamencie pojawia się nie tylko stwierdzenie, że Duch Chrystusa działał już przed Jego wcieleniem (1P 1,11), ale też uzasadnienie – przez wskazanie, że samo dzieło stworzenia świata i człowieka było dokonane w Chrystusie (1Kor 8,6) jako element Bożego planu zmierzającego od początku do zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie (Ef 1,10). Co więcej, we wszystkich, którzy dzięki wierze i przez sakrament chrztu otworzyli się na działającą w nich łaskę, może apostoł dostrzec odwieczne, sięgające początku działanie Stwórcy: *On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem* (Ef 1,3 n.). Tak, niepokalani⁹ – w końcu mają się tacy stać i okazać wszyscy, stworzeni już od początku w Chrystusie, którego światło oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi (J 1,9).

Nie jest przypadkiem, że powyższe słowa o początku i niepokalanej postawie w Chrystusie powracają każdego roku w liturgii Kościoła właśnie w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Do Niej z pewnością odnoszą się w sposób szczególny słowa, którymi Pismo charakteryzuje życie chrześcijan – Kościoła, jawiącego się w oczach swego Pana jako *chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz (...) święty i niepokalany* (Ef 5,27)¹⁰. Ale pozostaje pytanie: Czy słowa Pisma odniesione do całego Kościoła można i trzeba pojmować „ograniczająco“ w taki sposób, by odnosiły się one wyłącznie do Maryi? Czy daje się uzasadnić wyobrażenie, że prawda o niepokalanym poczęciu, którą Kościół przyjął wreszcie i to nie bez wahań w przypadku Matki Bożej, ogranicza się jedynie do Jej początku w Chrystusie, nie mówiąc niczego ważnego także o początku innych ludzi?

W tym właśnie punkcie przechodzę do argumentów teologicznych, które moim zdaniem nasuwają negatywną odpowiedź na ostatnie pytania, a w każdym razie przemawiają za tym, by w dogmacie maryjnym dostrzec nie koniec, lecz początek nowej drogi. Sprawa nie jest prosta. Trzeba bowiem przyznać, że w dotychczasowych dziejach dogmatu o niepokalanym poczęciu cała uwaga skupiała się na Maryi. Cóż, może ta koncentracja była konieczna, gdyż inaczej nie dałoby się dokonać „wyłomu“ w Augustyńskiej nauce o grzechu pierwotnym, nie dopuszczającej żadnych wyjątków. Co więcej, przyjęcie

„wyjątku“ choćby w przypadku Maryi było dodatkowo utrudnione przez to, że zmuszało do rewizji niektórych wyobrażeń obecnych w samym Piśmie Świętym. Chodzi zwłaszcza o wyobrażenie, że powszechność ludzkiej śmierci jest znakiem powszechnej grzeszności jako skutku grzechu Adama. Wprawdzie wyobrażenie to pojawia się u apostoła Pawła nie jako przedmiot jego nauczania, lecz tylko jako przejęte z tradycji założenie, którym się posługuje w celu wyrażenia istotnej dlań prawdy o powszechności Chrystusowego zbawienia⁹. Jednak dla Augustyna i dla pozostającej pod jego wpływem nauki o grzechu pierworodnym właśnie powyższe wyobrażenie prowadziło do konsekwencji, że pośród podległych śmierci ludzi nie może być mowy – poza Bogiem-Człowiekiem – o pełnej wolności od grzechu pierworodnego. Co zatem należało począć, kiedy trzeba wreszcie było przyjąć „wyjątek“ od tej powszechnej grzeszności (grzechu pierworodnego) w przypadku Maryi? Nie brakło teologów, którzy próbowali zachować tradycyjne wyobrażenie, przyjmując w konsekwencji, że Matka Boża była również „wyjęta“ spod powszechności śmierci. Skoro jednak trudno się na to zgodzić, wówczas trzeba się pogodzić – mówiąc językiem nauki – z falsyfikacją tradycyjnego wyobrażenia. To znaczy: w świetle dogmatu maryjnego NIE JEST prawdą, że powszechność śmierci świadczy o powszechnej grzeszności (grzechu pierworodnego) na skutek grzechu pierwszych ludzi.

Rewizja tradycyjnego wyobrażenia, możliwa czy wręcz konieczna dzięki konsekwentnej koncentracji na postaci Maryi, ma jednak jeszcze szersze znaczenie i zasięg. Najpierw trzeba zauważyć, że wspomniane wyobrażenie już w samym Piśmie Świętym jest tylko jednym z wielu; nawet w opowiadaniu o pierwszym grzechu można znaleźć wskazówki, że nie śmierć jako taka, lecz tylko jej określony rodzaj (gwałtowny, jak w zabójstwie Abła) jest skutkiem początku grzechu. W tym sensie falsyfikacja tradycyjnego wyobrażenia dzięki uwzględnieniu całości biblijnego świadectwa jest możliwa już niezależnie od przypadku Maryi. Nasuwa się zatem pytanie, czy również tradycyjne pojmowanie grzechu pierworodnego, związane z powyż-

⁹ Przekład Biblii Tysiąclecia w miejsce „niepokalani“ używa: „nieskalani“ (mimo łacińskiego: „immaculati“ w tradycyjnym tłumaczeniu Wulgaty).

¹⁰ Historia dogmatu maryjnego pokazuje, że „immaculata“ stosowane było najpierw do całego Kościoła (Ecclesia Immaculata – w nawiązaniu do Ef 5,27), a dopiero później do samej Maryi; por. J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, s. 66 n.

¹¹ Por. cykl: *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, „Horyzonty Wiary“ 5/1990, s. 19–33, oraz: *Początek i śmierć człowieka w Nowym Testamencie*, „Horyzonty Wiary“ 8/1991, s. 5–22.

szym wyobrażeniem o śmierci, nie wymaga w świetle Pisma podobnej rewizji, jaka okazała się konieczna w rozwoju dogmatu dzięki koncentracji Kościoła na Matce Bożej.

W odpowiedzi należy uwzględnić jednostronny charakter dotychczasowej nauki o grzechu pierwotnym. Jednostronność płynęła z tego, że cała uwaga koncentrowała się na grzechu Adama i jego skutkach; dopiero na tym tle rozważano działanie łaski Jezusa Chrystusa, co zwłaszcza w ujęciu Augustyna prowadziło do tego, że zgubny wpływ grzechu pierwotnego wyraźnie dominował nad działaniem łaski – wbrew świadectwu samego św. Pawła, iż pośród rozciągającego się grzechu *jeszcze obficie rozlała się łaska* (Rz 5,20). I chociaż rozwój nauki Kościoła o grzechu pierwotnym był stopniowym odchodzeniem od zbyt wąskiego podejścia Augustyńskiego, to jednak w istotnym punkcie jednostronność pozostała – koncentracja na grzechu początku sprawiała wrażenie, że człowiek jest początkowo całkowicie pozbawiony łaski Chrystusa, która przychodzi dopiero później, po grzechu. Tylko w drodze „wyjątku“, czyli wówczas, kiedy uwaga kierowała się nie na grzech początku, ale na Maryję, udało się w końcu dostrzec coś więcej: głębszą prawdę o ludzkim początku, z góry objętym działaniem Chrystusowej łaski.

Znowu jednak to, co udało się dostrzec dzięki skupieniu uwagi na Matce Bożej, można znaleźć – niejako niezależnie od Niej – w świadectwie Pisma Świętego. Chodzi o wspomniane już wypowiedzi Nowego Testamentu o początku wszelkiego stworzenia – w dziejach ludzkości oraz jednostki – w Chrystusie. Oznaczają one, że chociaż pierwszy człowiek i jego grzech poprzedziły przyjście na świat Jezusa Chrystusa, to przecież nie było w ludzkich dziejach momentu, w którym głębiej aniżeli grzech nie działałaby Boża łaska. Mogło się wprawdzie nierzadko wydawać, że moc grzechu przesłoniła całkowicie rzeczywistość Bożej obecności – zwłaszcza w obliczu krzyża, gdzie w umęczonym Jezusie sam Bóg zdaje się bezsilny. Ale również tutaj objawia się raz na zawsze, że nic – nawet największy grzech (targający się na życie samego Boga) – *nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (Rz 8,39). Bo miłość objawiona w Jezusie obejmuje z góry i od początku całą stworzoną rzeczywistość; dlatego grzech nie może jej ostatecznie osiągnąć, nie dociera nigdy do tej głębi, gdzie jest miejsce jedynie na miłość – w niepokalanym, niedostępnym dla grzechu początku – samego Boga.

Przyznaję, że przywołane tutaj sugestie czy intuicje można uznać za niewystarczające. To dodatkowy znak, że konieczna jest dłuższa

praca, dokładniejsza i bardziej wyczerpująca – może na całe życie. W tym miejscu chodzi mi jedynie o pierwszy sygnał¹², zachęcający do zwrócenia uwagi na samą możliwość otwierającej się drogi. Mówiąc krótko, chodzi o pełniejsze, uzupełniające spojrzenie na prawdę o ludzkim początku, w którym POZA grzechem pierworodnym trzeba dostrzec jeszcze inny, nie pokalany przez grzech początek w Chrystusie, zauważony po raz pierwszy w niepokalanym poczęciu Jego Matki. To głębsze spojrzenie oznacza, że grzech pierworodny jako „brak” łaski uświęcającej w początku ludzkiego życia nie jest brakiem absolutnym, lecz jako brak łaski, którą miał przekazywać Adam, nie wyklucza łaski przekazywanej głębiej – właśnie w nie pokalanym przez grzech początku, jakim dla wszelkiego stworzenia był i jest Chrystus.

Pozostaje naturalnie wiele kwestii, które należałoby dodatkowo rozważyć, jak choćby to, w jakim stopniu niepokalane poczęcie Maryi wyróżnia Ją spośród innych ludzi, na co dogmat zwraca však uwagę. Szkicem możliwej odpowiedzi niech będą pytania: Jakie elementy w dotychczasowej wizji grzechu pierworodnego należy zanegować nie tylko u Maryi, ale u wszystkich ludzi? Jakie elementy pozostającej nadal prawdy o tym grzechu są u Matki Bożej nieobecne? Czy specyfiką niepokalanego poczęcia Maryi nie jest ostatecznie to, że wolność od grzechu pierworodnego wiąże się u Niej z jedynym, danym jedynie Jej cudem, jakim było dziewicze poczęcie Jej Syna, Boga-Człowieka? Czy nie jest tak, jak to wyraził cytowany już jezuicki poeta, kiedy zwracając się do Syna mówi o Jego Matce *tak poczętej, / Jak poczęła też Ciebie, w początku tajemnicy?*

Niebo – początek w otwartej perspektywie

Na koniec nie mogę pominąć milczeniem tego, od czego w niniejszych rozważaniach wyszedłem. Muszę powrócić do nieba... Jest ono i pozostaje krescem ziemskiego życia człowieka. Ale czy dla wszystkich? Nawet w Ewangelii jako Dobrej Nowinie o bliskości królestwa niebieskiego nie brakuje znaków, które ostrzegają przed inną możliwością: znalezienia się poza niebem, z dala od wspólnoty z Bogiem. Może się nawet wydawać, że ludzka grzeszność, kulminująca w znaku krzyża jako (nie-)ludzkiego znaku odrzucenia samego Boga, odsłania potępienie nie tylko jako możliwość, ale jako rzeczywistość.

¹² Por. J. Bolewski, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1991 (FThS 40).

A jednak... Czy właśnie z myślą o krzyżu Jezus nie powiedział: *...gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie* (J 12,32)? Czy zatem z paschalnej perspektywy krzyża i zmartwychwstania także wcześniejsze, „przedpaschalne” wypowiedzi Jezusa o możliwości potępienia nie ukazują się w nowym świetle?

Pytania te wskazują perspektywę, która we współczesnej teologii znajduje coraz głębsze zrozumienie i akceptację jako chrześcijańska nadzieja powszechnego zbawienia dla wszystkich¹³. Także w tej kwestii daje się zauważyć związek czy wręcz jedność spojrzenia na koniec i na początek. Najpierw od strony negatywnej: w Augustyńskim ujęciu początku w cieniu grzechu pierworodnego nie było miejsca na bezgraniczną nadzieję; sprzeczne z duchem Pisma ujęcie, w którym wpływ grzechu Adama zdominował pojmowanie łaski Chrystusa, prowadziło do potępiennej pewności, że nie wszyscy ludzie są przeznaczeni do zbawienia... Dopiero stopniowe przezwyciężanie ciemnego, ciemnego spojrzenia na ludzki początek otworzyło drogę nadziei, której w końcu nic nie ogranicza. W tym sensie można przytoczyć starożytne świadectwo przekazane w apokryficznej Ewangelii św. Tomasza – w słowach, o których wielki K. Rahner mówił, że choćby nawet nie pochodziły od Jezusa, są jednak prawdziwe: *Rzekli uczniowie do Jezusa: „Powiedz nam, w jaki sposób nastanie nasz koniec?” Odrzekł Jezus: „Czy odkryliście już początek, aby poszukać końca? Tam bowiem, gdzie jest początek, tam będzie i koniec. Błogosławiony, kto stanie na początku – pozna koniec i nie zakosztuje śmierci”*¹⁴.

O tym początku, ukrytym w każdym ludzkim życiu jako najgłębszy „punkt” spotkania Stwórcy ze stworzonym na Jego obraz człowiekiem, mówi zgodne świadectwo mistyków. Wystarczy przypomnieć słowa T. Mertona: *W samym centrum naszego bytu mieści się punkt nicości, nie pokalany przez grzech i ułudę, ostrze czystej prawdy, punkt albo iskra, która należy bez reszty do Boga, która nigdy nie jest do naszej dyspozycji, skąd Bóg dysponuje naszym życiem, ośrodek, który jest poza zasięgiem fantazji naszego umysłu i brutalnych poczynań naszej woli. To małe ostrze nicości i absolutnego ubóstwa stanowi czystą chwałę Bożą w nas. To jest (...) Jego imię zapisane w nas jako nasze ubóstwo, nasz niedostatek, nasza zależność i synostwo nasze. (...) To daje się doświadczyć tylko jako dar. Ale bramy niebios znajdują się wszędzie*¹⁵.

Niebo – niepokalany początek... Sens tej jedności stał się może bliższy, przynajmniej na tyle, że wyraźniej jawi się droga dalszego jej zgłębiania i realizowania. Jest to zarazem droga, na której pojawia się

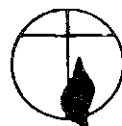
zło i grzech – nieuchronne w tym sensie, że już od początku swych dziejów człowiek nie zdołał się uchronić przed nimi. Ale grzech – pierwotne dzieło człowieka, rzucając cień na wszelki późniejszy początek – jest tylko owocem ziemi; jeśli nawet próbuje sięgnąć nieba – Boga, to nigdy nie zdoła Go osiągnąć ni pojąć. Dlatego właśnie początek w Chrystusie – niepokalane poczęcie – nie daje się pojąć inaczej jak oczyma wiary, czyli w spojrzeniu, które pod widzialnym działaniem grzechu i zła pozostaje otwarte na niewidzialne działanie Boga. To działanie jako łaska nie przychodzi do człowieka z zewnątrz, jakby wcześniej był w nim tylko grzech. Nie, Boża łaska działa od wewnątrz, z tej głębi, którą w każdym człowieku zna i obejmuje tylko Bóg. I kiedy przebija zewnętrzną skorupę grzechu, wtedy ujawnia się jako ukryte głębiej źródło – tak czyste, że odbity w nim obraz (Boga w człowieku) odsłania Człowieka-Boga – Niepokalany Początek niewysłowionego nieba.

Jacek Bolewski SJ

¹³ Por. *Znaki nieustającej nadziei*, „PP” 2/1992, s. 313–316.

¹⁴ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980, s. 125. W jednym punkcie odszedłem od tego przekładu, oddając pierwszą część wypowiedzi Jezusa o początku w formie pytania. Por.: K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg 1966, s. 132.

¹⁵ Por. *Domysły wokół Mertona*, „PP” 12/1988, s. 442.



Poplątane dzieje

Stanisław Zahradnik, Marek Ryczkowski, *Korzenie Zaolzia*. Polska Agencja Informacyjna S.A. Wydawnictwo PAI-Press, Warszawa – Praga – Trzyniec 1992, ss. 181

Jest początek lata 1992 r. Czeski Cieszyn w odświeżonej szacie. W jednej z ewangelickich świątyń odbywają się głównie uroczystości ku czci protestanckiego teologa i pisarza religijnego żyjącego przed wiekami. Kircha wypełniona po brzegi wiernymi oraz przedstawicielami władz lokalnych z obu stron granicznej Olzy. Obecni są wiceministrowie kultury Czech, Słowacji i Polski oraz dyplomaci kilku państw, włączając w to naszego konsula generalnego w Ostrawie Morawskiej. Uroczystość uświetnia „Collegium Canticorum” – słynny polski chór z Zaolzia.

Wiceministrowie rozpamiętując życie i dzieło tego, który jest powodem owego niezwykłego spotkania, używają swych języków mówiąc odpowiednio: Jiří Třanowsky, Juraj Tranowski, Jerzy Trzanowski. Urodził się tu, na tej pięknej ziemi o poplątanych dziejach, do szkół chodził w Cieszynie, potem zawędrował do Gubina, a następnie przez Kołobrzeg do Wittenbergi – *Georgius Tranosci* (...) *Teschinien-sis Silesius* wpisano na tamtejszym uniwersytecie.

Urodzony w 1592 r. trafił na niespokojny czas. Był Ślązakiem Cieszyńskim, a zatem człowiekiem na rozstaju dróg narodowych i wyznaniowych. Mógł się kształtować na Polaka i katolika, na Polaka i ewangelika, na Czecha i katolika, na Czecha i ewangelika. Mógł także wybrać niemieckość. Pisał po łacinie, niemiecku i czesku. Bez wątpienia od dzieciństwa znał miejscową gwiarę. Nie był mu obcy język słowacki.

Gdy po studiach wrócił w Cieszyńskie, okazało się, że książę Adam Waław gorliwie krzewiący luteranizm już nie istnieje; jest za to książę Adam Waław świeżo nawrócony katolik niechętnym okiem patrzący na reformowanych. Poddani na ogół szli za wolą księcia. zdarzali się przecież oporni. Trzanowski należał do tej grupy. Umknął do Pragi, trafił potem na Morawy, zaznał więzienia, wrócił do Cieszyna, zahaczył o Bielsko, w końcu na dłużej osiadł na Słowacji. Był nadwornym kaznodzią na orawskim zamku, a pod koniec życia powołano go na urząd proboszcza w liprowskim Św. Mikołaju.

Zmarł w 1637 r. pozostawiając w smutku żonę, trzech synów i trzy córki.

Pozostawił po sobie wiersze łacińskie („*Odorum Sacrarum sive Hymno Hymnorum...*“) w trzech księgach, zbiór modlitw *które rano i wiecz, při službách božich i doma (...) uživat se mohu*, a nade wszystko ogromny kancjonał znany jako „*Cithara Sanctorum...*“ Pieśni Trzanowskiego stały się wspólną własnością, jak u nas większość znanych kołęd, oderwały się od autora i zaczęły być niezależny używając przez wieki nie tylko cieszyńskich ewangelików.

Przyznają się do niego Czesi i Słowacy. Także Polacy zamieszkali nad Ołzą i związani wyznaniowo z protestantyzmem uznają go za swego. Zresztą, nawet dla Polaków wyznania rzymskokatolickiego też jest bliski przez sam fakt świadomego przyznawania się do ziemi swego urodzenia. W „*Zwrocie*“, miesięczniku społeczno-kulturalnym Polaków w Czecho-Słowacji, napisano, że ks. Jerzy Trzanowski *do końca życia uważał się za Cieszyniaka. O tym pisze w swoich inwokacjach autorskich oraz w mało znanym ekslibrisie z 1612 roku. Był więc przede wszystkim pastorem, pracującym dla swoich wiernych, a także do końca życia pozostał Cieszyńczykiem* (4/1992).

Punkt na mapie

Ziemia, o której mówimy, to mały punkt na mapie świata. Nawet w skali Europy jest to zaledwie skrawek górzystego terenu między Polską i Czechami. Jeśli jednak zejdzie się z mapy na tę kamienistą ziemię, odstoni się jej wyrafinowana uroda: obłe przedpola Beskidów, nadrzeczne doliny gęsto obsadzone wsiami, zadbane miasteczka, kościoły różnych wyznań, stare słowiańskie nazwy miejscowości i chłopskie nazwiska osiadłych tu ludzi. Dzieje większości zabytków architektury są swoistą księgą dziejów ziemi i ludzi. Odwiedzmy zatem Guty, starą wieś o zachowanej do dziś polskiej tradycji. Stoi tu drewniany kościółek wystawiony w 1563 r. przez ewangelików, ale rychło zamieniony na świątynię katolicką, co okazało się trwałe. Wokół kościoła płynęło życie, przez kościół przechodziły pokolenia uwikłane w swój czas. Zmieniali się władcy, upadały formacje społeczne i polityczne, na ich miejsce wchodziły nowe, aby też ustąpić pola innym – a ta mocno związana przemysłna drewniana konstrukcja oparła się wszelkim burzom. Nawet pomysłem z 1970 r., kiedy to chciano ją rozebrać i przenieść do skansenu! Kościółek w Gutach jest żywym symbolem. Dla jednych – polskości tych ziem. Dla innych – katolickiej i polskiej ekspansji na terenach rdzennie

morawskich. Dla jeszcze kogoś – żywotności miejscowej kultury cieszyńskich Ślązaków.

Zacznijmy zatem od początku uznając za „początek” ten okres w dziejach, kiedy Wielkie Morawy objęły swymi wpływami Śląsk i Małopolskę. Badacze spierają się o szczegóły, ale na ogół zgodnie przyznają, że Czechy przejęły po upadku Moraw jakąś formę zwierzchności nad ziemiami leżącymi na północ od łańcucha Karpat sięgając, być może, aż po Kraków. Mieszko I rywalizował z czeskimi Przemyślidami chcąc scalić ziemie zamieszkałe przez słowiańskie plemiona na tyle pokrewne, że możliwe było złączenie się poszczególnych ziem w państwo polskie. Interesujący nas teren był o tyle ważny, że prowadził tędy – przez Bramę Morawską – dawny szlak bursztynowy, zaś Przełęcz Jabłonowska łączyła doliny Olzy i Wagu. Teren ten miał swe znaczenie strategiczne łącząc Północ z Południem. Rozumieli to pierwsi Piastowie obsadzając zamek w Cieszynie.

Są poważne przesłanki, by twierdzić, że piastowscy panowie cieszyńskiego zamku władali ziemią zamieszkaną przez tubylców, których język i kultura materialna pozwalają łączyć z polskością. Nie będzie rewelacją, jeśli powiem, że badacze czescy identyfikują ten lud z kulturą morawską... Tak to bywa na terenach pogranicznych. Wróćmy teraz do faktów politycznych, choć nie są one dla nas przyjemne – i to za sprawą piastowskich książąt. Otóż nasi Piastowie w swych gałęziach słupskich, opolskich i cieszyńskich oddalali się od polskości wiążąc się przez małżeństwa z niemieckimi panami i w końcu z niemiecką kulturą. Byli i tacy, którzy orientowali się na Czechy, co nie stało w sprzeczności z sympatią do Niemców.

Pogranicze

Piastowicz Mieszko Cieszyński sprzymierzył się z Wacławem II i w 1292 r. wspomógł wojska czeskie idące na Polskę. W 1327 r. Kazimierz I, syn Mieszka, złożył hołd Janowi Luksemburczykowi włączając Księstwo Cieszyńskie w skład państwa czeskiego. W 12 lat później Kazimierz Wielki zrzekł się formalnego zwierzchnictwa nad tą ziemią w zamian za rezygnację czeskiego monarchy z praw do tronu polskiego. W 1526 r. zginął pod Mohaczem, z rąk tureckich, Ludwik Jagiellończyk i Księstwo Cieszyńskie, mocą wcześniejszych układów, przypadło Austrii, w której władali Habsburgowie.

Oczywiście nikt nigdy nie pytał miejscowej ludności o zdanie. Nie ma zresztą zgodności wśród historyków zastanawiających się nad tym, co rzeczywiście sądziła tubylcza ludność o decyzjach zmian

zapadających gdzieś wysoko i daleko, ale przecież odczuwalnych w Gibach, Jabłonkowie, Trzyńcu, Orłowej czy samym Cieszynie. Autorzy omawianej książki przywołują konsekwentnie opinie historyków czeskich i polskich, by ukazać dwa punkty widzenia na interesujący nas temat. Jest to zabieg korzystny dla książki starającej się być w miarę obiektywnym przewodnikiem po splątanych dziejach. Ponieważ „Korzenie Zaolzia” nie są krytycznym wyborem dokumentów, lecz opracowaniem przeznaczonym dla szerszych kręgów czytelników, nie brak tu tonów polemicznych wobec niektórych poglądów historyków czeskich, nie brak też i nuty osobistego zaangażowania. Nic dziwnego, wszak S. Zahradnik pisze o swej rodzinnej ziemi i o sprawach znanych mu świetnie albo z dokumentów, albo z osobistego doświadczenia.

Wróćmy do pytania o lud zamieszkujący ziemię nad Olzą. Jakim językiem mówiono w domu? Jakiego używano w szkole, urzędzie, kościele? Większość czeskich historyków twierdzi – piszą autorzy – że ziemi nadolziańskie *nie miały stałej przynależności państwowej*. Dotyczy to, oczywiście, czasów późniejszych i na ludność tutejszą o rozmaitej świadomości przynależności narodowej i państwowej. Wiadomo, że początkowo językiem urzędowym była tu łacina z niemieckimi wtrętami. Wraz z Luksemburczykami wzrastało znaczenie języka niemieckiego. Od połowy XV w. popularny stał się język czeski używany w urzędach, szkołach i kościołach. Nie znaczy to, że tego języka używała na co dzień większość ludności. Autorzy stwierdzają: *Nie ulega wątpliwości, że w XV i XVI wieku wzrosło znaczenie języka czeskiego, ale wyłącznie w sensie jego urzędowego wykorzystania*. Dla Czechów owo rozprzestrzenianie się ich języka jest koronnym dowodem w sporze z Polakami o prawa do Śląska Cieszyńskiego, a nawet ziem leżących na północ od Olzy. Nasi historycy i dialektolodzy pomniejszają znaczenie przenikania języka czeskiego na północ akcentując fakt, iż lud posługiwał się dialektem śląsko-polskim. W tym miejscu pojawia się kolejna możliwość sporu, czy był to dialekt polski, czy też czeski.

Można to ciągnąć w nieskończoność. Nikt nie kwestionuje, że miejscowy dialekt był w częstym użyciu i są na to dowody, iż był używany także w kościołach. Kapłani protestanccy używali prócz czeskiego także mowy miejscowej, którą wolno uznać za odmianę polszczyzny. Czystą polszczyzną posługiwali się księża katoliccy napływający do Księstwa Cieszyńskiego w okresie kontrreformacji. Mają sporo racji autorzy „Korzeni Zaolzia” komentując: *Cieszyńscy*

książe nieprzypadkowo zaprosili kler z Krakowa władający językiem polskim, gdyż dobrze wiedzieli, jaka mowa dominuje na tym terenie.

Nie ma jednak wątpliwości, że miejscowa ludność długo używała w kościołach czeskojęzycznych modlitewników i kancjonałów. Nie musi to jednak przesądzać o narodowej przynależności... Nawet czescy badacze przyznają, że w pewnym okresie czeski zaczął się wycofywać na korzyść polskiego. W 1776 r. ukazała się pierwsza książka w języku polskim autorstwa Cieszyńiaków. W 1761 r. trzech katolickich księży cieszyńskich wydało religijne dziełko w języku zbliżonym do poprawnego polskiego. Oto fragment przedmowy: *Laskawy Czytelniku! oto ci sie podaje Kścionszka nowo, która, jakkolwiek stare rzeczy w sobie zawiera, przece noworzeczona, że twojemu Jenzykowi a mowie w Druku przyspusobiona po pierwsze na Światło wychodzy, aby tym milsza, y każdemu przyjemniejsza była, czym snadnieysza bendzie do wyrozumienia.* Nazwiska autorów: Jerzy Bajtek, Jan Judasz Hackenberg, Franciszek Knoebel.

Czesi minimalizują znaczenie tego typu faktów, choć nie mogą zaprzeczyć, że język polski systematycznie zdobywał sobie należne miejsce. Jeden z inspektorów szkół cieszyńskich stwierdzał w raporcie z 1807 r., że w wielu rejonach Księstwa Cieszyńskiego *ludność mówi językiem śląsko-polskim. Czeskie książki są dla dzieci niezrozumiałe. Nauczyciel zmuszony jest wszystko od słowa do słowa tłumaczyć na język polski.* Autorzy prezentowanej książki podsumowując ten wątek, piszą: *Zdecydowana większość badaczy potwierdza, że ludność Księstwa Cieszyńskiego, z wyjątkiem mieszkańców pasma zachodniego i północno-zachodniego, od niepamiętnych czasów posługiwała się dialektem przejściowym. Jest on bliższy językowi polskiemu niż czeskiemu.*

Nie wchodząc głębiej w tę materię powiedzmy tylko, że od początków XIX w. mamy do czynienia z procesem uświadamienia narodowego miejscowej ludności i że żywioł polski stawał się widoczny w szkole, kościele i urzędzie. Czesi mówią w tym kontekście o polonizacji ludności rdzennie czeskiej przez przybyszów z Polski. Polacy w dziele polonizacyjnym mieli być rzekomo wspierani przez Austriaków! Ten ostatni argument jest typowy w sytuacjach niezręcznych dla danego narodu; łatwiej jest wskazać na tego „trzeciego”, niż się przyznać do błędu lub uznać racje adwersarza. My też dość często grywaliśmy – i nadal czasem gramy – tą kartą.

Wszelkie dostępne badaczom świadectwa wskazują, że używanie języka polskiego rozszerzało się; przy walnym udziale Kościołów obu głównych tu wyznań i dzięki przykościelnym szkołom. Jeden z czeskich historyków odważył się powiedzieć: *Na Śląsku Cieszyńskim nauczano*

w języku czeskim tak długo, dopóki lud nie posiadał odpowiedniej siły. Gdy ją uzyskał, usuwał to, do czego wcześniej zmuszały go urzędy administracji państwowej. Język czeski ustępował w sposób naturalny.

Walka o dusze

Przyptywy i odpływy języka czeskiego i języka polskiego były zamęcane przez czynniki sprzyjające germanizacji. Odczuwano to szczególnie po upadku Wiosny Ludów, a nacisk germanizacyjny dotyczył po równi Czechów i Polaków. Jest to jednak odrębne zagadnienie, zaledwie wspomniane w opracowaniu Zahradnika i Ryczkowskiego. Autorzy dokumentują przede wszystkim działalność organizacyjną Polaków traktowaną jako potwierdzenie tezy ujętej w hasło: *W polskim ciele zdrowy duch* – czyli że polska ludność znacznej części Śląska Cieszyńskiego uświadomiła sobie swą tożsamość i siłę.

Rzeczywiście, dorobek Polaków jest imponujący. Oto parę przykładów. W 1848 r. powstaje „Tygodnik Cieszyński“, od 1852 r. rozwija się teatr amatorski, powstają liczne organizacje oświatowe, kulturalne i gospodarcze. Godna podkreślenia jest aktywność ekonomiczna Polaków. Ciekawe, że niektórzy z Polaków potrafili dobrze współpracować z Czechami. Warunkiem powodzenia było odejście od postawy dominacji jednego narodu nad drugim i uznanie, że oba narody mogą mieć wspólne cele. Nic zdarzało się to jednak zbyt często. Nic brakowało też sporów.

Autorzy przytaczają przykłady protestów miejscowej ludności przeciwko wprowadzaniu polskojęzycznych ksiązek religijnych i kancjonatów. *W większości przypadków zgłaszania do władz protestów przeciwko wprowadzaniu języka polskiego do szkół i kościołów, stosowne instytucje opowiadały się na rzecz mowy miejscowej, określanej jako śląsko-polska.* Przyznają też, że z uwagi na najróżniejsze zaszczości, przyzwyczajenia, interesy – na etnicznie polskim obszarze Księstwa Cieszyńskiego w drugiej połowie XIX wieku pojawiły się wysepki z ludnością orientującą się w kierunku czeskim.

Nic powinniśmy być nadmiernie zdumieni, że Czesi traktują owe wysepki jako piękne przykłady żywotności języka i kultury czeskiej – traktowanej jako rodzima – tym cenniejsze, iż potrafiły się oprzeć polskiej fali. Widzimy więc, jak wiele zależy od punktu widzenia, ten zaś bywa prostą pochodną punktu wyjścia: ziemia etnicznie polska, ziemia etnicznie czeska... Jeśli jeszcze ziemia ta otwarła swe zasobne wnętrza – nie dziw, że dyskusje o jej „rdzenności“ nabrały znaczenia ekonomicznego. Pod koniec XIX w. nastąpiły tu gwał-

towne zmiany spowodowane wydobywaniem węgla. Powstał ostrawsko-karwiński okręg przemysłowy, ruszyła ważna pod każdym względem kolej koszycko-bogumińska, przybiła fala imigrantów poszukujących pracy i chleba. Zaroilo się od polskiej biedoty z Galicji. Byli tu także Niemcy, Ślązacy, Słowacy i – oczywiście – silna grupa Czechów. Historyk czeski z początków XX w. tak opisywał sytuację socjalną tych terenów: *Zakrawający na wielkich panów, kapitalistów: to Niemcy; mający coś z burżuazyjno-mieszczańskiego w sobie: to Czesi, a osmoleni sadzą i w bluzach robotniczych: to Polacy*. W Morawskiej Ostrawie i okolicy *kapitał był niemiecki, urządnicstwo czeskie, a praca rąk polskich*.

W 1900 r. na całym Śląsku Cieszyńskim Polacy stanowili ponad 60% mieszkańców, zaś Czesi 24%. Na terenie określanym później jako Zaolzie Polakom odpowiada 80%, a Czechom tylko 10% ludności. W 10 lat później proporcje te przedstawiają się następująco: Polacy – 55% i 70%, Czesi odpowiednio – 27% i ponad 18% ludności. Ocenia się, że w ciągu 30 lat przybyło w Cieszyńskie 60 tys. robotników, głównie z Galicji. To oni zasilali początkowo polskie szeregi, ale i z nich rekrutowali się z biegiem lat świeżo pozyskani Czesi. W cieniu fabrycznych kominów i na tle hałd węgla toczyła się walka o dusze między świadomymi Polakami i świadomymi Czechami. Niektórzy z czeskich inteligentów traktowali pracę na Śląsku Cieszyńskim jako misję narodową. Chcieli przywrócić na ojczyznę łono nie tylko rzekomo *spolszczonych Morawian* – jak traktowali miejscową ludność uważającą się za Polaków, ale przeciągnąć na swoją stronę możliwie wielu przybyszów z Galicji. Polacy nie próżnowali. Aktywnie działała Macierz Szkolna uruchamiając w 1895 r. polskie gimnazjum w Cieszynie i w 1909 r. w Orłowej. W 1900 r. otwarto w Morawskiej Ostrawie imponujący Dom Polski. Działały liczne polskie przedszkola. Duszpasterską i zarazem narodową pracę od podstaw kontynuowali polscy księża.

Fortuna kołem się toczy – po grzbietach ludzi

Śląsk Cieszyński dzięki swemu położeniu i z uwagi na potencjał gospodarczy był smakowitym kąskiem dla każdego, kto miał szansę na zdobycie tej ziemi. Rozpad dotychczasowych struktur państwowych dokonujący się pod koniec I wojny światowej umożliwiał chętnym stwarzanie faktów dokonanych. Dobrze zorganizowani Polacy zdolali pod koniec 1918 r. opanować Cieszyn, a następnie zawrzeć porozumienie z miejscowymi Czechami dzieląc Śląsk Cieszyński we-

dług kryterium etnograficznego. Rychło jednak sprawa wymknęła się czynnikom lokalnym zaprzatając Pragę i Warszawę. Rozgorzał długotrwały spór. *Strona czeska posługiwała się racjami historyczno-prawnymi i gospodarczymi, natomiast polska etnograficznymi.* Dla Czechów był to teren po prostu strategiczny, robiono więc wszystko, by go przejąć w pełne posiadanie. Praga miała świadomość, że prężni Polacy nie zrezygnują łatwo z szansy przyłączenia tych terenów do Polski. Czesi, mając poparcie większości Ślązaków i Niemców, postanowili rozstrzygnąć sprawę na drodze wojskowej. W styczniu 1919 r. armia Czechosłowacji zbrojnie zajęła znaczną część Śląska Cieszyńskiego. Dysponując ogromną przewagą liczebną wojsko czechosłowackie wkroczyło nad Olzę. *Zuwagi na szczupłość sił polskich działania obronne przypominały walkę partyzancką. Dopiero pod koniec miesiąca doszło pod Skoczowem nad Wisłą do prawdziwej walki, trwającej trzy dni.*

Zamiast spodziewanego plebiscytu weszła siła. Pamięć krzywd doznanych od żołnierzy czechosłowackich jest żywa do dziś wśród tamtejszych Polaków. Parę miesięcy temu pokazywano mi miejsce, na którym stała stodoła. Miejsce to, dziś zabudowane, wciąż krwawi we wspomnieniu pomordowanych tam polskich żołnierzy. *Nasi schowali się w słomie w ucieczce przed Czechami. A tamci, widocznie naprowadzeni przez ich agentów, przyszli do stodoły i dźgali bagnietami słomę. Krew spłynęła na boisko.* Mówię cicho do mego przewodnika po przeszłości, że działo się to ponad 70 lat temu. Przewodnik patrząc ponad moją głowę, tam gdzie widzi stodołę, rzuca chłodno: *Nie rozumiemy się. Pan nie jest tutejszy.*

Czesi też zapewne mają swoje miejsca pamięci, wszak przemoc odciska się przemocą. Polscy robotnicy, sympatyzujący z socjalistami, włączyli się na swój sposób do walki o związanie Śląska Cieszyńskiego z Polską; organizowali strajki, tworzyli grupy samoobrony, nie gardzili karabinami. Ogłoszenie przez Międzynarodową Komisję Plebiscytową w maju 1920 r. stanu wyjątkowego podgrzało i tak wysoką temperaturę nastrojów antyczeskich z jednej i antypolskich z drugiej strony. Pamiętajmy, że sporowi o Śląsk Cieszyński towarzyszył spór o Spisz i Orawę. Pamiętajmy też, że Polska zajęta Wschodem nie miała sił (a może i większej chęci?), by na serio zająć się Południem. To ostatnie zajmowało raczej wybrane środowiska i wybitne jednostki rozumiejące znaczenie tych terenów dla całego kraju. Południe przegrało ze Wschodem. Waham się powiedzieć, że wygrała na tym Polska.

W ostateczności obie zwaśnione strony zrezygnowały z plebiscytu i było to, śmiem twierdzić, duże zwycięstwo Czechów. Zdano się na

Radę Ambasadorów, gdzie z wielu powodów akcje nasze nie stały dobrze. Przy zielonym stoliku, w Spaa, 28 VII 1920 r. Rada Ambasadorów podzieliła Śląsk Cieszyński. Stało się to pod nieobecność przedstawiciela Polski. *W efekcie Czechosłowacji przypadło 56,1 proc. obszaru Śląska Cieszyńskiego, zamieszkiwanego przez 67,9 proc. ogółu ludności.*

Decyzja podjęta w majestacie prawa nie uwzględniała ani racji historycznych, ani też etnograficznych. Najważniejsze okazały się interesy wielkiego kapitału państw trzecich. W ówczesnej konfiguracji było to zgodne z interesami czechosłowackimi. Po raz kolejny decydowano o wysiłkach ludzi bez uwzględnienia ich woli – komentują autorzy.

Stało się! Nowa sytuacja znalazła odbicie nawet w nazewnictwie. Dla części po naszej stronie granicy zachowano określenie Śląsk Cieszyński. Dla tej drugiej przyjęły się: Czechosłowacki Śląsk Cieszyński, Zaolziański Śląsk Cieszyński lub po prostu Zaolzie. Mówiąc dokładniej: Zaolzie to część Śląska Cieszyńskiego znajdująca się w ramach Czechosłowacji, a zamieszkała przez Polaków. Przymiotnik „zaolziański” odnosi się do wszelkich spraw dotyczących Polaków zamieszkających za Olzą.

Wśród Polaków z Zaolzia utrwalone jest przekonanie o świadomej działalności władz czechosłowackich w latach dwudziestych i trzydziestych skierowanych przeciwko tej właśnie grupie narodowej. Podaje się przykłady wymuszonej emigracji Polaków z Zaolzia i dyskryminowania tych, którzy trwali na tej ziemi nie rezygnując z polskości. Kurczenie się polskiej grupy jest faktem. Przyjmuje się, że w całej Czechosłowacji zostało 130–150 tys. Polaków. Zdecydowana większość polskich imigrantów z Galicji wtopiła się w społeczeństwo czeskie. Przy polskości trwali przede wszystkim rodowici Zaolzianie, oni też podejmowali próby zatrzymania procesu wynaradawiania przybyszów z Polski. *Silniejsza okazała się efektywność starań instytucji germanizacyjnych i czechizacyjnych. Przyczyna wynaradawiania tkwiła w mentalności tych ludzi. Oni sami podejmowali trudny wybór pożegnania się z Polską. Z ponad 60-tysięcznej grupy pozostało zaledwie kilkanaście rodzin wiernych ojczystemu tradycjom. Pozostało również kilkaset nazwisk w oryginalnym lub nieco zniekształconym polskim brzmieniu. Jest to smutny dowód na polskie korzenie wśród tysięcy osób mieszkających na Zaolziu – piszą autorzy.*

Sytuacja Polaków na Zaolziu w okresie międzywojennym to zagadnienie wymagające odrębnego potraktowania. W tym miejscu powiedzmy więc, że jak zawsze w relacjach większości z mniejszością ważne są nie tylko ich ustawowe regulacje, ale także codzienne

współzycie obu społeczności. Polacy mogli się uczyć i modlić w swoim języku, posiadali liczne organizacje i stowarzyszenia, wydawali czasopisma... To jedna strona medalu. Na drugiej widać nieprzypadkowe utrudnianie życia Polakom i systematyczne rozrzedzanie „polskich rejonów” zmianami podziału administracyjnego kraju. Jest to zresztą stary i wypróbowany chwyt. Stosowali go nie tylko Czesi w odniesieniu do Polaków. My robiliśmy to samo tak rozszerzając województwa wschodnie, aby utonęły w nich rejony zdominowane przez Ukraińców. Dziś tropem tym idą Litwini projektując włączenie terenów o przewadze żywiołu polskiego w większe struktury zdominowane przez społeczność litewską. Ile w tego typu działaniach jest rzeczywistej chęci „rozrzedzenia” mniejszości, a ile potrzeby zrationalizowania podziału administracyjnego danego kraju – trudno precyzyjnie określić.

Entuzjazm i rozczerowanie

Zapożyczam tytuł tej części rozważań od autorów omawianej książki. Rzecz będzie o naszym wejściu na Zaolzie. Temat to trudny, a chyba nawet bolesny. Koniec lat trzydziestych. Los Czechosłowacji po układzie monachijskim wydaje się przesądzony. Warszawa prowadzi grę o przetrwanie między Rzeszą i ZSRR. Polska ma świadomość dramatyzmu sytuacji; na Zaolziu żyje liczna grupa rodaków: czy wolno nam nie podjąć próby zapewnienia im bezpieczeństwa?! Czy mamy biernie przyglądać się, jak Polacy na Zaolziu przechodzą, bez ich woli, pod niemiecką dominację? Są też i względy gospodarcze: Kopalnie i huty mają zasilić Rzeszę?

Wszystko to razem trzeba położyć na szali, na drugiej kładąc fatalny moment naszego upominania się o Zaolzie. Wiem, decyzja o podziale Śląska Cieszyńskiego nie była dla nas korzystna. Wiem, Polacy na Zaolziu mieli poczucie krzywdy doznanej od moźnych tego świata i cichy żal do Polski, że zajęta Wschodem za mało zdecydowanie walczyła o Południe. Ale ten moment, ten moment najgorszy z możliwych!

Nocą z 30 X na 1 XI 1938 r. Warszawa wystosowała ultimatum: Praga miała niezwłocznie przekazać nam część Śląska Cieszyńskiego. I Praga przyjmuje warunki. Wojsko Polskie wkracza na Zaolzie. Także na Spisz, Orawę i do Jaworzyny u stóp Tatr Bielskich.

Entuzjazm wśród Polaków po obu stronach dotychczasowej granicy.

Czeši dosadnie mówią o „nożu w plecy“ wbitym upokorzonej Czechosłowacji przez Polskę. Pomawiają Warszawę o zмовę z Berlinem. Czynią nas sprzymierzeńcami Hitlera. Krzyczą, że jest to po prostu polska okupacja ich terenów.

My odrzucamy pomówienia o zмовę z Rzeszą (bo jej nie było!) powiadając, że wracamy na swoje i tym samym wyrównujemy krzywdy wyrządzone nam przez Ententę.

Tu nie ma jednej racji.

Gorzej, że nie potrafiliśmy mądrym codziennym postępowaniem złagodzić niefortunności chwili naszego wejścia na Zaolzie. Posłuchajmy zresztą autorów. *Na całym zajęтым obszarze wprowadzono administrację polską. Polski stał się językiem urzędowym. Wszystkie organizacje czeskie zostały rozwiązane. Ich dalsza działalność była zakazana. Zlikwidowano czeskie szkolnictwo – o dziwo z powodu braku dzieci, niemieckie zaś poważnie ograniczono. Zadanie dalszego kierowania przedsiębiorstwami otrzymali większością przybyli z polski rządowi komisarze.*

Praktyki Warszawy rodziły rozczarowanie znacznej części polskich rdzennych i zasiedziałyłch mieszkańców Zaolzia. Komisarze rzadko kiedy znali tutejsze popłatane dzieje i nie uwzględniali specyficznego charakteru tej pogranicznej ziemi. Stosowanie dla Zaolzia jakiegoś ogólnopolskiego schematu było niegrozsądne; choćby tylko z uwagi na silną pozycję protestantyzmu i wyraźne sympatie do socjalistów, a nawet komunistów. Dlatego też uwierzmy autorom piszącym: *Mieszkańcy Zaolzia na własne oczy widzieli, jak piękne słowa rozmijają się z życiem.* Szczególnie dotkliwie przyjęto praktyczne wykluczenie socjalistów z życia publicznego.

Zaostrzyły się stosunki polsko-czeskie. *Od pierwszych dni urzędowania nowe polskie władze na Zaolziu obraty zdecydowanie antyczeski kurs. W stosunku do Niemców postępowano łagodniej. Polityka ta była wymierzona głównie przeciwko tzw. Hraniczarzom. Chodziło o ludzi, którzy przybyli na Zaolzie w celu nawrócenia „popolszczonych“ Morawców i zwrócenia ich narodowi czeskiemu.* Ocenia się, że zmuszono w ten sposób do emigracji blisko 10 tys. rodzin.

Polskie władze, powielając niejako na Zaolziu postępowanie władz czechosłowackich wobec Polaków po podziale Śląska Cieszyńskiego, wpadły w pułapkę krótkowzrocznej polityki narodowościowej. Doszło do tego, że nawet miejscowi Polacy protestowali przeciwko dyskryminowaniu Czechów. Trudne chwile przeżywali ci, którzy starali się praktykować partnerskie stosunki między Czechami i Polakami. Polonofil František Král pisał w listopadzie 1938 r. do Józefa Badury

– polskiego socjalisty: *Z czeskich emigrantów ze Śląska Cieszyńskiego będą najwięksi wrogowie Polski i narodu polskiego, którzy by nawet szli z Niemcami przeciwko Polsce. Czy jest to potrzebne? Pan wie, że miałem kiedyś odwagę publicznie wystąpić nawet przeciwko własnym ludziom w gazetach i gdzie indziej dlatego, że byłem przekonany, że Polakom robi się krzywdę. Pan również może sobie wyobrazić, co teraz myślę i odczuwam, jeśli porównyвам to, co robili Czesi Polakom z tym, co teraz robią Polacy Czechom.*

Śmiertelne zagrożenie i wąła nadzieja

Spory między Polakami i Czechami przycichły pod naporem niemieckim. Rozpoczęła się brutalna germanizacja. Wspierana terrorem i planowym niszczeniem Żydów oraz polskiej inteligencji. Wielu, bardzo wielu Polaków podpisało Volkslistę ratując się przed zagładą; Żydzi nie mieli nawet tej szansy. Niemcy lansowali, nie bez sukcesów, narodowość „śląską” i z furtki tej korzystała część miejscowej ludności. Dane z połowy grudnia 1939 r. dotyczące Zaolzia podają następujący skład narodowościowy: 18% – Niemcy, 21% – Czesi, 25% – Polacy, 36% – Ślązacy. Tych ostatnich włączono rychło do narodowości niemieckiej, a wobec Czechów i Polaków nasilano represje. Polacy twierdzą, że okupant przede wszystkim niszczył polskość, Czesi utrzymują, że oba narody były traktowane jednakowo brutalnie.

Koniec wojny przyjęto ze zrozumiałą radością. Odżyła nadzieja na normalne życie, ale odżyły też dawne spory. Czesi chcieli metodą faktów dokonanych załatwić swoje sprawy, zaczęli więc obsadzać wojskiem nawet tereny na północ od Olzy. Ich pretensje terytorialne dotyczyły nawet Wałbrzycha i Kłodzka. Niewiele brakowało, a doszłoby do konfliktu zbrojnego. Spór wygasła Moskwa. Olza znów stała się rzeką graniczną. *Sytuacja ludności polskiej, mieszkającej głównie w byłych powiatach Czeski Cieszyn i Frysztat, była w pierwszych latach po wyzwoleniu bardzo trudna i nabrzmiała niepewnością jutra. Niemal wszystkie ówczesne siły polityczne w Czechosłowacji były niechętne Polakom i w praktyce opowiadały się za depolonizacją tych terenów. Faktem bezspornym jest, że w tych czasach KPCz była jedyną partią, która otwarcie broniła interesów narodowych ludności polskiej na Zaolziu. Jednakże również ci sami komuniści, podobnie jak wszystkie inne czechosłowackie ugrupowania polityczne, nigdy nie uznali zajęcia Śląska Zaolziańskiego przez Polskę w 1938 roku i nazywali ten akt wprost okupacją beckową (lub faszystów polskich).*

Każda mniejszość narodowa lęka się roztopienia w większości i regułą jest, że opowie się niemal za każdym, kto daje nikłą nawet nadzieję poszanowania kulturowej i w ogóle duchowej tożsamości. Reguła ta sprawdziła się także na Zaolziu; tamtejsi Polacy masowo opowiedzieli się za komunistami. Dodajmy, że podobnie zachowało się wielu Polaków na Litwie, osobiście na Wileńszczyźnie; nawet dziś słyszy się westchnienia do „radzieckich czasów“, kiedy to nikt rzekomo nie pytał o narodowość, a zatem Polakom nic nie mogło grozić ze strony Litwinów. Przyjęcie do wiadomości reguły, według której słabszy chcąc nie chcąc popiera tego, kto może wesprzeć mniejszości w jej stosunkach z większością, może być pomocne nie tylko w zrozumieniu naszych rodaków np. na Zaolziu, ale także obywateli polskich narodowości żydowskiej opowiadających się za radzieckim komunizmem. Każda mniejszość jest zlakniona poczucia bezpieczeństwa i po prostu normalności. Komunizm w różnych wersjach zerował na jakże naturalnych potrzebach żywotnych wśród każdej mniejszości.

Nie inaczej było z Polakami na Zaolziu. Pamiętajmy, że ciążył na nich zarzut współpracy z „polskim okupantem“ i że wielu z naszych musiało się poddać procesowi rehabilitacji, ponieważ podpisali niemiecką listę narodową. Nietrudno się domyślić, że rehabilitacja przebiegała łagodniej w odniesieniu do Czechów niż do Polaków. W tej sytuacji dość liczna polska grupa niemal z dnia na dzień zasiłała narodowość czeską. Tysiące ludzi pozostało jednak przy polskości. Polacy, poprzez swych przedstawicieli wybranych do lokalnych władz z listy komunistycznej, domagali się równouprawnienia w szkolnictwie i w ogóle przywrócenia stanu z lat 1920–38. Wnet zorientowali się, że nie jest to możliwe. Tylko nieliczne przedwojenne organizacje uzyskały zgodę na wznowienie działalności. Podpisana w marcu 1947 r. polsko-czechosłowacka umowa o przyjaźni i wzajemnej pomocy dawała pewne podstawy do ostrożnego optymizmu umożliwiając tworzenie polskich organizacji. Polski Związek Kulturalno-Oświatowy (PZKO) i Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej (SMP) stały się oficjalnymi organizacjami grupującymi Polaków. Gazetą skierowaną do Polaków był „Głos Ludu“ ukazujący się pod patronatem KPCz.

W konstytucji z 1948 r. określono Czechosłowację jako państwo dwu równoprawnych narodów: czeskiego i słowackiego. Żadna mniejszość nie była wymieniona w ustawie zasadniczej, a zatem żadna mniejszość nie była uznawana za samodzielny podmiot prawny. Rzutowało to na sytuację polskiej mniejszości, która nie mogąc liczyć na rozwiązania ustawowe swych spraw była zależna tylko od przejmujących

pełnię władzy komunistów. Wnet na placu pozostał tylko PZKO. Nie miejsce tu, by omawiać niełatwą historię tej organizacji; wystarczy, że wymienimy tę organizację próbującą kultywować polskość w znanych warunkach politycznych. Zaolzianie masowo wstępowali do PZKO widząc w tym jedyną szansę podtrzymywania związków z macierzystą kulturą. Płacono za to dość bliskimi związkami z rządzącym państwem komunistami. Co otrzymywano w zamian? Możliwość wydawania miesięcznika „Zwrot”, szansę tworzenia amatorskich zespołów artystycznych oraz powołanie Teatru Lalek „Bajka” i Sceny Polskiej przy teatrze w Czeskim Cieszynie. Nie ma wątpliwości, że Polacy byli poddawani ideologicznej indoktrynacji, trudno jednak zaprzeczyć istnieniu wielu instytucji krzewiących wybrane wątki kultury polskiej. Zainteresowanych tym tematem odsyłam do fachowych opracowań, jak np. „Kultura Zaolzia 1920–1990” (Cieszyn 1992).

Osobnym tematem jest ocena stopnia i skutków powiązań części Zaolzian z panującym systemem ideologicznym i politycznym. Omawiana książka wyraźnie mówi o istnieniu owych powiązań, a także o sporej trwałości sentymentu do idei socjalistycznej; od popularności socjalistycznych organizacji robotniczych z przełomu wieków, przez poparcie KPCz zaraz po wojnie, aż po „wiosnę praską”. Polacy wykorzystywali każdą okazję do podnoszenia swych spraw i to tłumaczy ich nadzieje wiązane każdorazowo z falującymi tendencjami „demokratyzacyjnymi” w ustroju komunistycznym. Przy pierwszej nadarżającej się okazji budziły się z uśpienia polskie organizacje, a zatem odradzał się autentyczny ruch społeczny świadomie uprawiający polskość. Krótkie chwile przebudzeń politycznych były przedzielane codzienną krzątaniem tysięcy prawdziwych działaczy kultury i oświaty, którzy na dostępnym im ograniczonym polu prowadzili pracę organiczną w najlepszym sensie tego słowa.

Przywódce jedynej polskiej organizacji – Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego płacili za możliwość owej pracy organicznej wysoką cenę. Nie mnic ich osądzać. Wiem jednak, że zostawili po sobie coś konkretnego: liczne zespoły artystyczne, imponującą – jak na warunki, w jakich działano – bazę materialną, ciesząc się szerokim uznaniem tradycyjne już imprezy kulturalno-narodowe, a nade wszystko wdzięczną pamięć – żywą nie tylko na Zaolziu.

Odrodzenie

Często bywam na Zaolziu, mogę więc naocznie stwierdzić, że Polacy wciąż są ważnym czynnikiem stanowiącym o niezwykłości

tego skrawka ziemi. Szacuje się, że żyje tu blisko 45 tys. osób deklarujących się jako Polacy, co stanowi około 12% wszystkich mieszkańców Zaolzia. Wciąż są miejscowości, w których Polacy dominują liczebnie. I to pomimo silnych, bo wspieranych przez władze, procesów asymilacyjnych.

Nowe warunki polityczne powodują powrót do pluralizmu organizacyjnego, tak typowego dla polskiego życia na przełomie wieków i w okresie międzywojennym. Powołano też Radę Polaków będącą oficjalną reprezentacją polityczną wszystkich Polaków będących obywatelami Czecho-Słowacji. W Morawskiej Ostrawie otworzył swe podwoje pięknie wyremontowany Dom Polski prowadzony przez przedsiębiorców wywodzących się z polskiej mniejszości, w Czeskim Cieszynie odzyskano hotel wystawiony w latach trzydziestych z polskich składek. Hotel nazywał się „Polonia” i był polską własnością. Niemcy przemianowali go na „Germanię”. Po wojnie najpierw była „Sławia”, potem nastał „Piast” – i tak zostało.

Zatrzymując się w „Piaście” tym samym pogrążam się w dziejach tej ziemi i jej związkach z Polską. Im częściej tam bywam, tym bliższe stają mi się poplątane dzieje ludzi i rzeczy. „Polskie” Zaolzie może nas nauczyć pracy od podstaw i uporu w działaniu, wierności Macierzy i lojalności wobec państwa, w którym się żyje, dbania o swą narodową tożsamość i zrozumienia, że można to czynić bez zamykania się na inne narody. Zaolziańska kultura i zaolziański sposób bycia to cenny stop cech potocznie uznawanych za typowo polskie z wartościami wnoszonymi przez protestantyzm w morawskim i czeskim wydaniu. Ujmując zagadnienie metaforycznie rzecz można, że Zaolzie to ziemia, gdzie mniejszość stała się swoistą większością. Bez Polaków, bez ich dynamizmu Zaolzie byłoby o tyle uboższe, że przestałoby być Zaolziem.

I Polska, i Czechy powinny chronić ten region. A chronić, w tym przypadku, to przede wszystkim – nie przeszkadzać miejscowym. Oni najlepiej wiedzą, co im jest potrzebne.

Michał Jagiełło



Sztuka – procent od kontemplacji

Próba opowieści o Buonarottim

Zdecydowałem się napisać o Michale Aniele. To wprawia w stan dziwny – próba obcowania z geniuszem. Całkiem coś innego niż rozważanie najlepszych choćby dzieł naszej epoki i zastanawianie się nad ich autorami. W stosunku do tamtych – niepospolitych – działa z jednej strony fascynacja zjawiskiem, które umyka zwykłej analizie, z drugiej strony – onieśmienie. Wszystko razem nie sprzyja pisaniu. Tym bardziej że całe biblioteki zostały im poświęcone. Coż można dodać od siebie? Jednak spróbuję. Bezpośrednim impulsem jest dla mnie obejrzenie latem tego roku w Montrealu wystawy poświęconej temu mistrzowi. Muzeum montrealskie, w ostatnich dwóch latach poszerzone i przeniesione do bardziej nowoczesnych wnętrz, jest instytucją bardzo ambitną. Przed kilku laty oglądałem tam wystawę prac inżynierskich (projektów, dokumentów) Leonarda da Vinci. Potem była wystawa „Marc Chagall, czyli lata 20.”, była też kolekcja dzieł Picassa ze zbiorów jego żony. Dla wszystkich zaintrygowanych fenomenem, któremu na imię Michał Anioł Buonarroti, wystawa w Montrealu miała wielkie znaczenie. Nie można było, oczywiście, przewieźć za ocean „Dawida” ani „Mojżesza”. Zgromadzono jednak aż 161 oryginalnych eksponatów, z 51 kolekcji europejskich i amerykańskich, w tym 44 eksponaty były dziełami mistrza. Rysunki i rzeźby zbliżały do dzieła Michała Anioła. Wystawa była w ogóle rodzajem wielkiego mikroskopu, jeżeli tego paradoksu można użyć – pozwalała przyjrzeć się materii i stylowi prac rzeźbiarskich czy malarskich. Była to jedna z bardzo niewielu względnie kompletnych ekspozycji tego twórcy, ukazywała jego dzieło w powiązaniu z twórczością współczesnych mu artystów i jego uczniów czy naśladowców. W jednym skrzydle ekspozycji umieszczono zestaw hologramów, które w optymalny sposób zaznajamiały z malowidłami Kaplicy Sykstyńskiej: z ich fakturą, stylistyką, stanem zniszczeń i pracami konserwatorskimi. Tu się najlepiej sprawdzała zasada „wielkiego mikroskopu”. Filmowi video towarzyszył przejrzysty komentarz. Myślałem z zazdrością, że w naszych muzeach wciąż jeszcze nie stosuje się tych technik ZBLIŻENIA do dzieła malarskiego czy rzeźbiarskiego, nie wykorzystuje też swoich niezmiernych możliwości telewizja. Autorem kon-

cepcji wystawy montrealskiej, na prawach wyłączności, był historyk sztuki i konserwator Pinakoteki w mediolańskim pałacu Brera, Pietro C. Marani.

* * *

Proust: *Wielcy artyści zawsze zostawiali tylko jedno dzieło albo raczej wciąż ten sam gatunek piękna promieniował w ich rozmaitym otoczeniu.* Michał Anioł nie wyłamywał się stopniowo, jak jego kolec-dzy, ze swego środowiska i pierwszego warsztatu (Ghirlandaio), gdzie zaczynał naukę zawodu. Już w jego pierwszych, jeszcze chłopięcych pracach widać ziarno niezwykłości. Chlubił się swoim pochodzeniem ze starego rodu florenckiego. 13-letni chłopiec (tyle miał lat, gdy zaczynał u Ghirlandaia) zwraca się od razu ku monumentalnej tradycji tokańskiej, obojętny na współczesne sławy, jak Botticelli czy Lippi. Zauroczony jest Giottem i Masacciem, miarą ich wielkości, rozmachem syntezy. W wiedeńskiej Albertinie można oglądać jego rysunek piórkiem według Masaccia („Trzy postaci stojące“). Przecypszyny, dostojny w układzie szat, w wyrazie głów. Mimo 3-letniego kontraktu Bounarotti już po roku opuścił pracownię Ghirlandaia. Wawrzyniec Wspaniały zezwolił mu na studiowanie w swojej galerii w parku Casino Mediceo. Kierował nim uczeń Donatella, Bertoldo di Giovanni. W wieku 14 lat wiedział, że jego przeznaczeniem jest tzw. wielki styl. Można by tu wspomnieć o analogii do tokańskich poetów rozróżniających *stile volgare* (pospolity) i *stile sublime* (wzniosły). Śmierć Wawrzyńca (1492) odbiła się na losie młodzieńca – upadek Medyceuszów spowodował istotne zmiany polityczne. Michał Anioł uciekł do Bolonii. W Rzymie zjawił się po raz pierwszy w 1496 r. i pozostał tam przez 5 lat, na razie nie nawiązując kontaktu z dworem papieskim. Mierzył się ze sztuką antyku, nie zapominając o delikatności i precyzji stylu florenckiego. Pod jego wpływem, w drugim roku pobytu w Rzymie, powstała zachwycająca nas „Pieta“ z bazyliki Św. Piotra. Wbrew dawniejszej tradycji Jezus na kolanach Matki ma rozmiary dorosłego człowieka, Jego ciało załamuje się trzykrotnie, zgodnie z położeniem kolan, ramion i draperii Matki. Rzeźba ma delikatną, polerowaną powierzchnię, jest arcydziełem harmonii. Od dwudziestoparoletnim rzeźbiarzu w Rzymie mówiono już wtedy „virtuoso“. Następne 4 lata we Florencji ugruntowały tę reputację. Minęło ledwie kilka lat i spod dłuta Buonarottiego wyłoniło się dzieło nadzwyczajnej, pogańskiej urody, młodzieńczy „Dawid“, dziś w galerii Akademii Florenckiej. Postać stoi w tzw. kontrapoście, cały ciężar spoczywa na prawej nodze i ten bok zachowuje pion, podczas gdy

lewa strona jest złamana zgiętym ramieniem trzymającym na barku procę. Późniejsze dzieła Michała Anioła, zwłaszcza grobowiec Medyceuszów i grobowiec Juliusza II, będą miały bez porównania większy sens i ciężar duchowy. Zapełni je refleksja o życiu wobec śmierci; ale jeżeli wolno mi wyznać, zawsze we Florencji podążam najpierw do „Dawida“, który sprawia taką radość oczom i zmysłom. To triumf młodości, ale także tryumf wskrzeszonego piękna greko-rzymskiego, nowa wersja Apolla i Herkulesa. Wedle średniowiecznego mniemania, jak dowiódł J. Wilde, prawa strona człowieka była chroniona przez Boga, lewa – oddana na pastwę złych mocy. Ale w „Dawidzie“ nie było już ani śladu średniowiecznych pojęć.

W tym szkicu mogę się zatrzymywać tylko przy najwybitniejszych dokonaniach. Nie ukończony „Mateusz“ świadczy, że artysta porzucił finezyjny styl florencki na rzecz syntezy charakterystycznej dla rzymskiego antyku. W latach 1503–04 powstało jedyne w twórczości Michała Anioła *panneau*, w formie tonda (dla Agnolo Doni): trzy postaci Świętej Rodziny wpisane z krystaliczną jasnością w kształt koła, również bez śladu nastroju religijnego, wywołujące satysfakcję siłą fizyczną i elastycznością. Zamówienie papieskie na grobowiec Juliusza II, które nie da spokoju artyście przez całe życie, nawiedza teraz jego wyobraźnię postaciami udręczonych olbrzymów. Paradoksalnie sława Michała Anioła, który uważał się za rzeźbiarza, będzie na zawsze związana z freskami Kaplicy Sykstyńskiej.

W ciągu wielu lat tytanicznej pracy nad tym malowidłem kazał adresować do siebie listy: *Michał Anioł Bounarotti, rzeźbiarz*. Sztukę widział przez pryzmat rzeźby. Dopiero u schyłku życia, w 1547 r., w liście do Benedetta Varchiego napisał: *Wydawało mi się zawsze, że rzeźba jest światłem przewodnim malarstwa i że między jednym a drugim zachodzi taka różnica, jaka jest między Słońcem a Księżycem. Teraz zmienilem zdanie i powiadam, że malarstwo i rzeźba to jedno i to samo, jedno i drugie wywodzi się z tego samego umysłu, co wystarcza, aby im kazać zawrzeć sprawiedliwy pokój między sobą i odłożyć spory*. Ale malowideł w Sykstynie podjął się bez zapалу, by zadowolić potężnych mocodawców. Tym większe zdumienie i zachwyt wywołuje to dzieło, nieprawdopodobne w swojej skali i wyrazie napięcia, tłumne a jednolite. Nie miał doświadczenia w malowaniu fresków, ale i tu zdobył się na nowatorstwo techniczne (przenoszenie rysunków za pomocą kartonów odciskanych rylcem, a nie jak dotąd, przez przepróśnięcie pyłem węglowym otworków wzdłuż konturów). Kartony zachowały się, pozwalają stwierdzić, że rysunki przygotowawcze miały tylko ogólnikowy charakter, zaś dzieło w istocie powstawało

w trakcie pracy, na wilgotnym tynku (technika al fresco wymaga absolutnie pewnej ręki i szybkości wykonania). Nie będę opisywał Sykstyny. Jest to widok najwyższej wzniosłości, ruch sctek ciał idzie jakby falami crescendo ku głębi sklepienia i porywa widza. Dzięki dynamizmowi, wskutek swojej masy, ciężaru i polifoniczności malowidła sykstyńskie nie są typowym dziełem Renesansu włoskiego, a jednocześnie nie jest to twór Baroku, gdzie ruch zlewa ze sobą człony kompozycji. Jak zawsze, Michał Anioł stworzył rzecz stylistycznie nową i własną.

Kaplica była dziełem Giovanniego dei Dolci z 1483 r., papież zlecił najpierw dekorację samej kolebki sklepienia, usianej w poprzedniej wersji gwiazdami, bo wyobrażała niebo. Michał Anioł uznał ten zamysł za niewystarczający, rozciągnął swe prace na triangle i lunety. Jest to historia ludzkości wedle Starego i Nowego Testamentu, wedle Genesis – której nadał jednak sens wywodzący się z platonizmu i neoplatonizmu, co pogłębiło założenia ikonograficzne. Jest to metafora powrotu do Boga dusz uwieczonych w ciele. Dusza wraca do swej pierwotnej esencji, według neoplatonizmu bowiem Bóg jest ideą człowieka, a nie istotą transcendentną. Tak jak poprzednie dzieła Sykstyna nie budzi wzruszeń religijnych, tylko kosmologiczne i estetyczne. Równocześnie jest tu coś z „unerwienia” struktur gotyckich, taki też jest wzajemny stosunek figur i architektury sklepienia. Za to dramatyczne gesty Proroków i Sybill, całość tych związków pojętych jako żywy organizm pełen immanentnego sprężenia, gdzie każdy element jest zdeterminowany całością i sam ją jednocześnie określa, to już koncepcja renesansowa, wprowadzająca ład przyczynowy. To ledwie część skomplikowanych skojarzeń, jakie się nasuwają w trakcie analizy Sykstyny. Tę barwność są blade, tworzą rodzaj rozproszonej jasności. O ile Leonardo, Fra Bartolomeo, Correggio otaczali kształty mglistym włosem (słynne „sfumato” Leonarda), o ile weneccy mistrzowie, Giorgione i Tycjan intensyfikowali wzajemne działanie przenikających się barw pograżonych w ciepłym i jednolitym świetle, o tyle u Michała Anioła kolory są podporządkowane szarej bieli, nie integrują się z materią, są jakby tęczowym odbiciem powierzchni, aluzją do szarości marmuru.

* * *

Sykstyna jest dziełem artysty u zenitu swych mocy. Opiewając władzę Boga obnażał ogrom własnych aspiracji. Miał 45 lat, gdy zabrał się do grobowca Medyceuszów w kaplicy przy kościele San Lorenzo we Florencji, zamówionej przez Leona X i jego kuzyna, Juliusza

Medyceusza. Nastąpiła tu znamienna odmiana stylu. Artysta pokromił skłonność do wyolbrzymiania siły, stworzył postaci smukłe, naznaczone melancholią biernego cierpienia. Jakby już odczuwał – przedwcześnie – jesień swego życia. Kontempluje siłę swego geniuszu bez złudzeń, wiedząc, że człowiek jest tylko instrumentem potęg uniwersalnych. Tworzy filozofię zbliżającej się śmierci. W 1521 r. projekt był już gotów, przeciągnęło się natomiast wydobywanie marmuru w Carrarze. Posągi, twór geniuszu naznaczonego teraz goryczą, zdominowały wnętrze, przestrzeń architektoniczna kaplicy jest im podporządkowana, żyją własnym życiem, obcym sprawom ziemskim. W planie były jeszcze freski, ale nie zostały zrealizowane. Alegorie Czasu, „Jutrzenka” i „Zmierzch”, „Dzień” i „Noc”, wyobrażają los rządzący śmiertelnikami. Dwie postaci książęce, Juliusz i Wawrzyniec, spoglądają na ustawioną przed nim „Dziewicę”. Ekspresja figur, zwłaszcza symbolizujących Czas, jest maksymalna, artysta rozsadził kanony anatomiczne, mimo że nawiązują one do antyku: np. „Jutrzenka” i „Zmierzch” zostały natchnione przez figury bóstw rzeźbnych z łuku Septymiusza Sewera. Postaci Medyceuszy uderzają podobieństwem do Proroków sykstyńskich. Sklepienie sykstyńskie było idealizacją mocy twórczych w pełnym rozkwicie; grobowiec Medyceuszy, pełen elegijnej poezji i mądrości, jest obrazem człowieka znajdującego własne granice.

Podczas oblężenia republiki florenckiej Michał Anioł jako ekspert w dziele fortyfikacji z entuzjazmem oddał swe umiejętności i siły walczącemu miastu. Przeżył moment paniki, na 3 tygodnie uciekł do Wenecji (myślał nawet o Francji), ale potem wrócił do swoich zadań. Po kapitulacji miasta papież okazał wyrozumiałość dla wielkiego twórcy i mógł on podjąć przerwane prace przy kaplicy Medyceuszów.

* * *

W latach poprzedzających malowanie „Sądu Ostatecznego” w Kaplicy Sykstyńskiej łączyła go przyjaźń z rzymskim patrycjuszem, Tommaso Cavalierim, któremu poświęcał rysunki i sonety sławiące urodę młodzieńca. Wówczas, tak jak w epoce Platona, uroda męska była wynoszona nad niewieścią. Wiele poezji Michała Anioła, które były czwartym (obok rzeźbiarstwa, malarstwa i architektury) przejawem jego twórczej natury, wspaniale przełożył Staff. 30 ostatnich lat życia Michała Anioła wyróżnia się przesunięciem ciężaru aktywności w stronę poezji i budownictwa. Niesłusznie kiedyś utrzymywano, że to już okres dekadencji sił. Zaprzecza temu seria powstałych wtedy dzieł, z „Sądem Ostatecznym” i figurami do grobowca Juliusza II na

czele. Artysta osiadł w Rzymie, został obsypany zaszczytami jako *naczelnny rzeźbiarz, malarz i architekt Stolicy Apostolskiej*, w 1549 r. papież mianował go głównym komisarzem i architektem bazyliki Św. Piotra, jego dziełem będzie ostatecznie sławna na cały świat kopuła. W tym czasie wszyscy wielcy (Leonardo, Rafael, Fra Bartolomeo, Andrea del Sarto) już nie żyli. Michał Anioł był w swej roli i pozycji samotny, choć tyle koło niego talentów.

Ideę „Sądu Ostatecznego” powziął już Klemens VII, ale pod ręką mistrza pierwotny zamiysł rozrósł się i wyolbrzymiał, jak zwykle. Namawiano papieża (Sebastiano del Piombo, jak pisze Vasari), aby malowidło zostało wykonane olejno, jednak Michał Anioł to odrzucił: *Malarstwo olejne jest dobre dla kobiet!* Miał na myśli stopień trudności nierównie większy w technice al fresco, na mokrym gruncie. Dopiero po pięciu latach, w 1541 r. fresk został ukończony. Jest kompozycją znacznie mniej klarowną niż zaludnione setkami figur sklepienie. Dzieło gwałtowne, czyni wrażenie groźnego i przynębiającego zamętu. Wzrok widza pogrąża się w przestrzeni nie do opisanie. Centralną postacią jest atletyczny Chrystus, pod Nim i obok Niego – konwulsyjny tłum skazańców i zbawionych. Nad spustoszoną ziemią rozciąga się zsiniałe niebo. Tak jak jego poprzednik, Signorelli, Michał Anioł czerpał natchnienie z prorocтва Ezechiasza opisującego kolejne fazy zmartwychwstania i upadku. Do boku Chrystusa tuli się znacznie mniejsza postać Matki Bożej, która wyobraża Litość, tak jak Chrystus uosabia Sprawiedliwość. Jak Dante do swej podróży w zaświaty wprowadził Beatrycze, tak Michał Anioł czyni aluzję do swego tragicznego losu – piorun spadający z ręki Chrystusa przenika skórę ludzką trzymaną przez św. Bartłomieja, w której można się dopatrzeć rysów samego artysty. W „Sądzie Ostatecznym” symbolika eschatyczna została zastąpiona kosmologią, wyraża prawa inercji i ruch ciał w przestrzeni wszechświata. Chrystus wyobraża ośrodek układu heliocentrycznego. Surowa powściągliwość rządzi barwami fresku, artysta zrezygnował z micniących się delikatnych tonów sklepienia, wprowadził matowy brąz złowroźnie odcinający się od stłumionej tonacji nieba.

* * *

Historia niefortunnego grobowca Juliusza II, przechodzącego tyle stadiów i nigdy nie zrealizowanego według pierwotnych planów, jest w pewnym sensie streszczeniem duchowego i artystycznego rozwoju samego artysty. Grobowiec w San Pietro in Vincoli miał początkowo, jak powiada Vasari, przewyższać pięknem, bogactwem, liczbą posą-

gów najśłynniejsze grobowce antyczne. Zagięły zresztą szkice i dokumenty. Egzekutorzy testamentu Juliusza II podpisali z rzeźbiarzem drugi kontrakt. Centralną figurą jest monumentalny „Mojesz” o jowiszowym wyrazie, najbardziej wstrząsają, najsilniej wyrażają rozterkę duchową artysty „Jeńcy”, prawdziwe arcydzieła ekspresji, przeważnie figury nie dokończone, wyrrywające się ze zrębów marmuru. „Jeńcy” symbolizują uwięzienie w życiu doczesnym. Grupa „Zwycięstwa” to smukły młodzieniec o małej głowie odwróconej w bok z wyrazem gorczy i zadumy, przyciskający kolanem przeciwnika – wie, że jego tryumf jest darem losu, nie jego własną zasługą. Jakże daleko odszedł Michał Anioł od pychy i radości swego „Dawida”. Dwa posągi w niszach, „Lea” („Życie aktywne”) i „Rachel” („Życie kontemplatywne”) zostały ukończone inną ręką. Nawiązujący pierwotnie do wzorów antycznych grobowiec stał się, wskutek ewolucji duchowej Michała Anioła, zwierciadłem życia chrześcijańskiego, otacza go głęboka aura religijności cechująca starość mistrza. Nic już nie zostało z niefrasobliwej elegancji stylu florenckiego, teraz nie linia określa ruch figur, tylko rzeźbiarska masa materii, często zostawionej w stadium szkicu, jak w „Jeńcach”, będących najważniejszym z punktu widzenia siły ekspresji składnikiem grobowca. Postaci przypominające nieforemne kolumny, o szerokich stawach, w ruchu pełnym ciężkości i wysiłku. Twórcy nie chodzi o ukazanie tego, co konstatuje oko, ale o życie wewnętrzne z całą jego tragedią. Bez wahania odrzuca elementy anatomiczne maskujące ten prąd życia duchowego. W „Jeńcach” zostało to doprowadzone do stanu paroksyzmu.

W przemianach moralnych Michała Anioła tego okresu najwybitniejszą rolę odegrała wielka przyjaźń z Vittorią Colonną, kobietą niepospolitą pod każdym względem, jak zaświadczaży liczni współcześni. Michał Anioł opiewał ją w sonetach i listach. Zwał ją *Alta Signora* i *Divina Donna*, wysławiał jej twarz angeliczną i pogodną. Stała się instrumentem metamorfozy religijnej artysty, wprowadziła go w istotę „Reformy włoskiej”, którą reprezentowało liczne grono niebanalnych osobowości, wykształconych kobiet i mężczyzn. W ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci, już po śmierci Vittorii, mistrz stworzył najpiękniejsze poezje i najgłębsze dzieła religijne, zwłaszcza dwie grupy „Piety”, jakże różne od beznamietnej „Piety” młodości, z bazyliki Św. Piotra. Będzie to najpierw „Pieta” z Santa Maria del Fiore we Florencji, rzeźba o powierzchni na przemian gładkiej i chropawej, o bolesnym układzie ruchu, która powstała w 1550 r., jak twierdzi Vasari. I druga „Pieta”, nie dokończona – tym bardziej ekspresywna, ascetyczna – zwana „Pieta Rondanini” (Mediolan), gdzie

wszystko jest zdominowane modlitwą i bólem. To było już ostatnie jego dzieło rzeźbiarskie, nad którym jeszcze pracował w tygodniach poprzedzających śmierć. Nosi stygmat końca, spojrzenia śmierci w oczy. Buonarrotti nigdy nie był zwykłym mistrzem rzeźbiarskim i malarskim czekającym na klientelę na progu swojej pracowni. Protestował, gdy go zwano po prostu rzeźbiarzem. Pisał: *Na honor mego ojca i braci, nigdy nie byłem zwyczajnym rzeźbiarzem*. Dobrze rozumiał, że należy do twórców-filozofów, udręczonych moralnie, do wybrańców ducha. Czynił tak, jak zalecał Leonardo w swoim „Traktacie”: *Żyć w samotności, by tym silniej się skupić NA ISTOCIE RZECZY*. To był wiodący rys jego życia i natury.

* * *

Najmniej tu pisałem o dziełach architektonicznych Michała Anioła, które współcześnie nie mniej cenili od dokonań rzeźbiarskich i malarskich. Już w okresie pełnej dojrzałości przyjął dwa poważne zamówienia. Chodzi o zewnętrzną fasadę kościoła San Lorenzo, a następnie o przebudowanie sal wewnątrz klasztoru na bibliotekę Medyceuszów – Laurentianę. Fasada San Lorenzo była pierwszym architektonicznym dziełem Michała Anioła, jeżeli nie liczyć grobowca Juliusza II czy sklepienia Sykstyń, gdzie aranżował architekturę jako wnętrze do kompozycji figuralnych. Zabrał się do San Lorenzo z zapałem. W jednym z listów naszkicował maksymalistyczny program dzieła, jako *architektury i rzeźby odzwierciedlającej całą Italię*, więc wciąż myśląc o konstrukcji zawierającej posagi. Chciał stworzyć rodzaj „sacra conversazione” wielu figur świętych najbardziej czczonych w Italii. Ani San Lorenzo, ani Laurentiany – po wielu projektach – nigdy nie skończył. Drugie piętro przedsionka Laurentiany zostało zbudowane, według projektu Michała Anioła, dopiero w XIX w. Większość jego prac architektonicznych pozostała w stadium planów. Największe przedsięwzięcie, bazylika Św. Piotra, kierownictwo robót zlecono mu w 1546 r., będzie trwać aż do śmierci mistrza. Michał Anioł zmienił koncepcję kopuły Bramantego (wzorowanej na Panteonie), natchnieniem była do niego lekka, lotna kopuła florenckiego kościoła Santa Maria del Fiore, ustalił też, że zamiast czterech identycznych fasad zostanie postawiona jedna fasada główna, od strony wschodniej, którą poprzedzi wspaniała kolumnada. Z chwilą śmierci mistrza budowlą była daleka od ukończenia, słynna kopuła nie wyszła poza stadium bębna podstawy, pracować przy niej będą jeszcze Vignola i Pierra Ligorio, w zasadzie według planów Michała Anioła, ale

z braku dokumentów trudno to dokładnie stwierdzić. W całości dzieła widać w każdym razie znamię jego geniuszu.

Nie dokończone dzieła architektoniczne (i rzeźbiarskie) nie budzą we współczesnym człowieku uczucia zawodu. Zostawianie utworu w stadium szkicu, zapisu, stało się wręcz manierą sztuki współczesnej. U Michała Anioła było wynikiem rozpędu jego geniuszu, braku czasu i rezultatem różnych konfliktów. W związku z tym ciekawe są uwagi Brunona Zevi z 1964 r., autora wstępu do pracy o architekturze Michała Anioła. Píše on: *W niedokończeniach występuje więc pewien czynnik, który – jakkolwiek nieuchwytny ze względu na swój irracjonalizm – podnieca, niepokoi i przyciąga naszą uwagę. Opisy architektury stworzonej przez Michała Anioła, jakie spotykamy w dawnych tekstach, są przesycane wyrazami żalu, że nie wszystko zostało doprowadzone do końca, a wiele uległo zmianie, od baldachimu Pałacu Senatorów do środkowego okna Konserwatorów i fasady bazyliki Św. Piotra; ale czy te ubolewania są usprawiedliwione? Czy w geniuszu Michała Anioła nie tkwi jakieś element, który powoduje instynktowne, spontaniczne otwarcie się na poetykę prawdopodobieństwa i przypadku – co jest najistotniejszym twórczym wkładem Bounarottiego w reguły Renesansu, w metody i mody manieryzmu, w rozwiązania Baroku? Na to pytanie nigdy nie będzie można jednoznacznie odpowiedzieć; nawet jeżeli niedokończenie jest metodą i systemem – zrodziła je niepewność, niepokój autentyczny i tak głęboko przeżyty, że nie należy teoretyzować na temat dzieł dotkniętych jego znamieniem.*

*Zgarbiony wiekiem, obarczony grzechami,
Wrosły korzeniem w złe, mocne nałogi,
Widzę, że zbliżam się w dwu śmierci progi,
A jednak żywię wciąż serce jadami.*

*Nie mam swej własnej siły, która da mi
Zmienić byt, miłość, zwyczaj i los srogi,
Bez Twojej boskiej, świetlanej wspomogi,
Co mnie powiezie w kielźnie manowcami.*

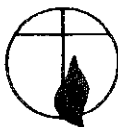
*Panie mój drogi, nie dość, że w wysoki
Strop niebios dążyć mi każesz, gdzie dusza
Nowo się zrodzi, jak niegdyś z nicości.*

*Błagam: nim zdejmiesz ze mnie ziemskie zwłoki,
Skróć drogę, co mnie w szczyt skromny iść zmusza,
Bym miał bezpieczny powrót wśród światłości.*

Nie wierzę w możliwość doskonałego oddania poezji drogą przekładu. Ale jeżeli ktoś mógł się na tej drodze zbliżyć do oryginału, to Staff miał największe możliwości. Musiał odczuwać rodzaj pociągu do osoby i sztuki Michała Anioła. Opowiedział jego dzieje i przetłumaczył kilkadziesiąt wierszy.

W sobotę, dnia dwunastego lutego 1564 roku, pracował Michał Anioł dzień cały nad „Pieta”. W poniedziałek dostał gorączki. Tiberio Calcagni dowiedział się na mieście, że Michał Anioł jest chory. Natychmiast pośpieszył na Macel de’Corvi. Nie zastał mistrza w domu. Starzec błędził w deszczu po ulicach. „Cóż mam robić – odpowiada na wymówki ucznia – nie mogę sobie znaleźć spokoju”. Wkrótce nastąpiła śmierć. Wyraził jeszcze życzenie, by go pochowano we Florencji. Pisze Staff: W obawie, że Rzym, zazdrosny o swą sławę, nie zechce wydać zwłok genialnego artysty rodzinnemu miastu, Florentczycy wydostali je podstępem i tego, którego nie umieli przytulić za życia, wykradli cichaczem po śmierci, owiniętego w płótno, jak zwykły towar kupiecki i pochowali z królewskim przepychem w kościele Santa Croce, obok grobowca poświęconego Dantemu.

Zbigniew Florczak



sesje · sympozja

MIMEZIS 2, CZYLI POMOST

Niemcy – Polacy

*Przeszłość – terażniejszość –
przyszłość*

Ojrzanów k. Warszawy
14-16 IX 1992 r.

Całe przedsięwzięcie filozoficzne Paula Ricoeura jest zakorzenione w etycznym pragnieniu przemiany świata. Realizuje on je przez tzw. potrójną mimezis (umieszczenie akcji w intrydze, czyli przedstawianie jej). Mimezis 1 to akcja. Mimezis 2 to opowiadanie. Jego główne znaczenie wiąże się z tym, że pośredniczy ono – czyli stanowi pomost – pomiędzy akcją, której dokonano w przeszłości (mimezis 1), a tą, której się dokona w przyszłości (mimezis 3).

Te wspomnienia Ricocurowskie nasunęły mi się na myśl podczas sesji naukowej zorganizowanej przez KUL i Stowarzyszenie Pax, a poświęconej relacjom polsko-niemieckim. Zważywszy że większość uczestniczących w sesji to historycy, wiele mówiono o przeszłości, o tym, co ją warunkowało, jakie są jej konsekwencje. Ujmując to w kategoriach Ricoeura można powiedzieć, że przez dwa i pół dnia byliśmy zanurzeni w mimezis 2. Mimezis 2 nie jest jednak celem samym w sobie. Ma tworzyć pomost. Cel jest etyczny – budowanie lepszej przyszłości.

Tak też uczestnicy sesji spojrzeli na przeszłość, terażniejszość i przyszłość relacji polsko-niemieckich. Ujęto je w trzech różnych aspektach: kościelno-religijnym, kulturowym i politycznym. Podział ten jest sztuczny. W życiu wymienione obszary warunkują się i przenikają wzajemnie. Jednak taki podział pozwala w miarę jasno uzmysłowić sobie znaczenie i złożoność stosunków polsko-niemieckich.

Jeżeli chodzi o wymiar kościelno-religijny, należy odnotować jego ogromne znaczenie dla relacji między obu państwami i narodami. Ks. prof. Zygmunt Zieliński z KUL-u podkreślił rolę Kościoła katolickiego w walce z ideologią nazistowską. Zauważył, że nazistowska polityka eksterminacji kleru miała swoje najgłębsze motywy w opozycji światopoglądowej między chrześcijaństwem a ideologią III Rzeszy.

Jak ważną rolę odgrywał Kościół w kształtowaniu stosunków polsko-niemieckich, mówili również prof. dr Heinz Hürten z Eichstätt i dr Hans-Jürgen Karp z Marburga. Tutaj dwa przykłady. W referacie poświęconym duszpasterstwu wobec Niemców w powojennej Polsce H.-J. Karp postawił pytanie o rolę Kościoła w procesie polonizacji niemieckiej mniejszości narodowej. W okresie powojennym polityka komunistycznego rządu polskiego wobec niemieckiej mniejszości była jasna: wydalenie lub polonizacja. Czy Kościół w Polsce zrobił wszystko, aby pomóc owej mniejszości w zachowaniu jej narodowej tożsamości? Z pewnością nie. Wyrażną troskę w tej sprawie – według Karpa – wykazał dopiero biskup

Opola Alfons Nossol, który w 1984 r. uznał udział Kościoła w polonizacji ludności niemieckiej, zaś w 1991 r. wydał wytyczne dotyczące duszpasterstwa w diecezji opolskiej dla mniejszości niemieckiej. Mniejszość ta bowiem istnieje i obecnie szacuje się jej liczebność na kilkadziesiąt tysięcy. Jako drugi przykład należy wspomnieć słynny list, z 1968 r., biskupów polskich do biskupów niemieckich. Uczestnicy sesji stwierdzili, że był on *wielkim przełomem* w stosunkach polsko-niemieckich.

Wymienione przykłady nie tylko wskazują na znaczenie Kościoła w stosunkach polsko-niemieckich, ale jednocześnie stawiają pytanie co do jego roli w kształtowaniu ich przyszłości. Czy postawa Kościoła ma być odzwierciedleniem pozycji większości danego społeczeństwa, czy też jego misją jest głoszenie prawd, które nie zawsze są zgodne z „interessem narodowym”? Niebezpieczeństwo instrumentalizacji Kościoła w walce politycznej było i jest bardzo duże. Nie udało się to polskim władzom politycznym w 1968 r. Ówczesny prymas Polski, kard. Wyszyński, przedłożył kwestię pojednania nad tzw. rację stanu polskiego rządu komunistycznego.

W wymiarze relacji kulturalnych dwie sprawy warto się podkreślić. Po pierwsze, w okresie międzywojennym, mniej lub bardziej nieprzychylnie stanowisko rządów polskiego i niemieckiego do mniejszości narodowych: Niemców w Polsce, Polaków w Niemczech. Po drugie, mimo takiego stanowiska rządów wobec mniejszości, działalność, zarówno w Polsce jak i w Niemczech, wielu organizacji kulturalnych, od stowa-

rzyszeń naukowych poczynawszy, przez prasę, biblioteki, czytelnice, na teatrach i towarzystwach śpiewaczych skończywszy.

O aspekcie kulturowym naszych wzajemnych stosunków w wymiarze teraźniejszości i przyszłości mówił dr Albrecht Lempp z Darmstadt, określając wymianę kulturalną jako szansę wzajemnego zrozumienia. Jego zdaniem to przez Europę, przez myślenie europejskie, Polacy i Niemcy mogą przeczławić nacjonalizmy i znaleźć drogę do siebie. Słowo „europejskość” wzbudziło duże zainteresowanie wśród uczestników sesji. Pytano, czy nie jest ono, przynajmniej w polskich środowiskach, „wytrychem”, który jest dobry na wszystko, którym można otworzyć wszystkie drzwi.

Uczestnikom sesji słowo to pozwoliło przejść z obszaru kulturowego na polityczny. Najpierw spojrzenie w przeszłość. Prof. Czesław Madajczyk z Warszawy podkreślił, że u początku lat 30. stosunki polsko-niemieckie wpływały stabilizująco na pokój w Europie. Związane to było z traktatem z 1934 r. o wzajemnej nieagresji. Na przełomie lat 1938/39 stosunki te pogorszyły się z powodu roszczeń terytorialnych Niemiec, co było jedną z bezpośrednich przyczyn II wojny światowej. Zarówno I jak i II wojna światowa mają swe źródło w niemieckim nacjonalizmie. Mówił o tym prof. Bernd Martin z Freiburga. Według niego Niemcy, czy tego chcą, czy nie, winny odgrywać czołową rolę w Europie Środkowej. Możliwe jest to tylko na zasadzie wzajemnego dialogu i współpracy. Zauważył to również dr Dieter Bingen z Bonn, który podkreślił, że

współpraca pomiędzy Polską a Niemcami może stanowić drogę do współpracy pomiędzy Europą Zachodnią a Wschodnią.

Skoro wszyscy uczestnicy sesji byli zgodni co do tego, iż relacje polsko-niemieckie miały i nadal mogą mieć wpływ na kształt Europy, to pojęcie „europejskość” pozostawało nadal mgliste, mało wyraźne. Skoro z jednej strony, europejskość nie polega na utracie tożsamości narodowej, a z drugiej wejście do europejskiej wspólnoty gospodarczej i kulturowej wymaga pewnego wyrzeczenia się tożsamości narodowej, powstaje pytanie, czym jest europejskość. Myślę, że trudności, sukcesy i oczekiwania, jakie towarzyszą współpracy między Polską a Niemcami, mogą pomóc w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie. Niemcy i Polska to dwa kraje europejskie. Wzajemne budowanie ich przyszłości to budowanie Europy. W realizacji tego zadania poznać przeszłości z pewnością służy budowaniu lepszej współpracy między naszymi narodami, a przez nią – lepszej Europy. Mimesis 2 nie jest bowiem celem samym w sobie, jej zadaniem jest budowanie lepszego świata.

Zbigniew Kubacki SJ

sztuka

**MALARSTWO
JÓZEFA CZAPSKIEGO**

Wystawa retrospektywna ze zbiorów szwajcarskich

marzec – sierpień 1992

Przez ostatnie pół wieku nazwisko tego wybitnego malarza było w kraju omurowane niemal szczelnym milczeniem. Zdecydowały o tym względy pozaartystyczne.

Darowano by mu może krzyż Virtuti Militari za udział w wojnie z bolszewikami w 1920 r. Ale nie ocalenie cudem z masakry katyńskiej ani już w 1941 r. podjęte na miejscu, z polecenia gen. Andersa, dochodzenie w tej sprawie. Wreszcie wyjście z Armią Polską przez Bliski Wschód do Włoch, gdzie w 1945 r. opublikował „Wspomnienia Starobielskie”. W końcu, w tymże roku podjęta decyzję osiedlenia się we Francji i związanie swego losu z paryską „Kulturą”.

Tylko raz po II wojnie światowej w Polsce i to z poślizgiem „odwily”, miał wystawę indywidualną w Krakowie i Poznaniu w 1957 r. Następna, prawie 30 lat później, jeszcze półjawą, zorganizowało Muzeum Archidiecezji Warszawskiej w 1986 r.; tę już w przededniu zmian, które nieuchronnie następowały.

Tak więc nie licząc późniejszych, w większości zbiorowych, prezentacji,

dopiero wielka wystawa retrospektywna jego obrazów ze zbiorów szwajcarskich między marcem a sierpniem 1992 r. pokazana kolejno w Muzeum Narodowym w Krakowie, Poznaniu i Warszawie pozwoliła zrozumieć znaczenie jego dokonań. Stało się to, jak na ironię, w czasie, kiedy 96-letni artysta już rozstał się z malowaniem, ponieważ jego oczy przestały rozróżniać kolory.

Żałował nie raz, że nie ma trzech rąk, aby malować, pisać i zagraniać wciąż nowych przyjaciół dla pogrzebanej w Jalcie sprawy polskiej, rozdarty między te trzy tak różne i przeszkadzające sobie dziedziny, które na swój sposób jednak wspierały się wzajemnie. Wreszcie dopełniły się na tej wielkiej wystawie, która stała się wydarzeniem minionego roku.

Tak się złożyło, że o wiele mniej szczelna niż dla „niemych” w końcu obrazów okazała się żelazna kurtyna dla tego, co pisał i mówił. Toteż długie lata był u nas znany bardziej jako pisarz. Dzięki „Kulturze” docierał w kraju do wąskiego wprowadzić ale ważnego kręgu ludzi tworzących opinie. Znacznie szerzej był znany dzięki Wolnej Europie. Później także dzięki wydawnictwom niezależnym. Tak wydane zostały jego „Wspomnienia Starobielskie” (1979), „Dzienniki, wspomnienia, relacje” (1986). Pierwszą i jedyną oficjalnie wydaną pozycją był tom esejów o sztuce „Patrząc” (Znak 1983). Razem z kolejnymi, już wolnymi od ingerencji cenzury tomami: „Czytając” (1990), „Swoboda tajemna” (1991), wyborem korespondencji z Jeanem Colinem zatytułowanym „Myślę, że wiem najważniejsze” (po 1989) oraz reprintem wydanej jeszcze w 1936 r. monografii

„Józef Pankiewicz” (1992) składają się one na wielki komentarz do własnego malarstwa, na duchowy wizerunek artysty, którego dorobek malarski był w kraju tak mało znany. Przedwojenny bowiem przetrzebiła wojna, a powojenny prawie całkowicie został rozproszony po świecie.

W pisarskich próbach zbliżenia odbiorcy do problemów sztuki, zawsze na przykładach konkretnych obrazów i twórców, przewijają się mimowolne i jawne zwierzenia na temat własnych zmagania z opornym twórczym. Jego komentatorski wysiłek można przyrównać na polskim gruncie może jedynie do trudu Norwida. To zresztą jedna z najważniejszych postaci w jego duchowej biografii.

Zadziwiające są zbieżności losów i odczuwania obydwu samotnych emigrantów na paryskim bruku, których dzieliło stulecie. Dla współczesnego *sztukmistrza* los okazał się łaskawszy. Doczekał się bowiem za życia uznania dla swego trudnego malarstwa, które zawsze uważał na najważniejsze, za *jedyną rzecz, jaką usiłował w życiu zgłębić prawie do końca* – jak wyznał w rozmowie z J. Cousteau nadanej w 1985 r. przez francuskie radio. *Doszedłem do swego malarstwa bardzo ciernistą drogą* – mówił. W stałej, dramatycznej konfrontacji ze sztuką Paryża – targowiska zapładniających idei, ale i próżności i błahych nowinek.

Rozpoczęła się ona jeszcze w latach późnomłodzieńczych, między 1923 a 1931 r., kiedy wraz z grupą kolegów pod artystyczną opieką Pankiewicza znalazł się nad Sekwaną. Na serio jednak dopiero wtedy, kiedy tu osiadł na stałe po wojnie. Jego długo niepewna pozycja

malarza, emigranta ze Wschodu, niechętnie i podejrzliwie traktowanego w niektórych kręgach lewicującej elity, umocniła się na dobrą sprawę dopiero w 1985 r., kiedy na Paryskim Biennale wystawiono 10 jego prac, a Cousteau puścił przez radio w świat opinię, że Czapski jest *przez Polaków i przez tych, którzy go we Francji cenią, uważany za największego współczesnego malarza*.

Późno też (rzadko przed 1970 r., częściej w ostatnich dwu dekadach twórczości), co można było stwierdzić dopiero na omawianej przekrojowej wystawie, pojawiają się te jego zdumiewające obrazy pogodne, promieniujące łaską sztuki odwiecznej. Ujawniają one ufną radość malowania graniczącą z niezdarnością, wzruszają ubóstwem środków. Zawarte w nich jest piękno najwzyczajniejsze: blask obłoku na błękitnym niebie, który unosi się nad złotym łanem na wypiętrzonym stoku wzgórza („Żółta chmura” 1982), trójkolorowa tęcza nad domkami o czerwonych dachach przycupniętymi za linią horyzontu („Tęcza” 1977). Wreszcie martwe natury. Dużo powiedziane. Wierzech pospolitego stołu namalowany zimnymi brązami, na nim, na rozłożonej gazecie, trzy białe czarki ustawione rzędem, czwarta czarna („Miseczki na gazecie” 1973). Ten sam stół w nasyconych czerwieni brązach z niedbale rzucaną serwetą, a na niej kulisty złocisty owoc („Grapefruit na białym obrusie” 1974). „Dwie białe czarki” (1987) na białym blacie. Ostateczna oszczędność, оголоcenie malarstwa już jakby spoza czasu.

Tuż obok tych obrazów promiennych – płótna uznożone, w których został zatarty nawet ślad ładności.

Ukazujące byt ludzi i przedmiotów, jaki zazwyczaj omija się wzrokiem. Malarstwo „ścierkowe”, jak mu ktoś wyrzucał ze zgorzeleniem.

Wyrosłe z podziwu dla impresjonistów, Czernanów’a i ich uczniów malarstwo Czapskiego nie waha się ujawnić świata byle jakiego, nie stroni od widoków ludzi samotnych, ich nędzy i upokorzenia, ludzi przegranych, wypatrzonych w pustym przedziale kolejowym, w łóżach teatralnych, na pustej widowni, w metrze, kafejkach. Przestrzenie dworców, podziemnych kolei i przedmioty zużyte, toporne, bez wdzięku („Wózki bagażowe”, 1965; „Skrzynka z gazetami”, 1966; „Stacja metra”, 1969; „Stara kobieta przed pociągiem”, 1971; „Dom starców” 1980). Widoki nagminne z olbrzymiego marginesu świata sytego, elegancckiego, dostatniego, który w to swoje krzywe zwierciadło nie lubi zaglądać.

Malarstwo to niewygodne dla oka, drażniące dysonansami, zbudowane na antyefektach, pozbawione uprzedzeń i nie respektujące przyjętych hierarchii. Jego jedyną racją jest konieczność, *głucha konieczność* jak wielokrotnie wyznaje artysta w jasnym, bezradnym poczuciu swej odrębności i *braku zaszępienia o dzisiejszy świat malarzski*. Mimo to obstający przy swoim. W imię jakich racji?

Jakie są źródła tej niezgody na ładność we własnych obrazach, jakie są przyczyny zdystansowania się od sztuki estetyzującej wszystkich swych przyjaciół kapistów i mistrza młodości, Pankiewicza? Kochał ich, podziwiał, pisał o nich bardzo ciepło. Ale szedł własną drogą.

Sprawa własnego wyrazu stanęła przed nim w całej swej powadze na

drodze do Paryża, kiedy już zdał sobie sprawę, że do kraju nie wróci, że pragnie przede wszystkim malować. Ale jak malować teraz, po tej strasznej wojnie? *Czy teraz, kiedy wychodzimy z wojny nadzy i okaleczeni, możemy malować tak, jak malowaliśmy przed dziesięciu laty?* – pyta. – *Czy możemy zamknąć nasze malarstwo w ciasnym kręgu odrzucając rozległe obszary życia? Od tego momentu zaczęło się rodzić moje malarstwo wytyczając sobie własną, niezależną drogę pomiędzy impresjonizmem a ekspresjonizmem, w którym widzę prąd artystyczny najbardziej zbliżony naszej gwałtownej epoce.*

...mój świat jest w ciężarze, w bryłach materii ciężkiej – pisze na innym miejscu. I będzie ponawiał aż do końca próby udźwignienia tego ciężaru w stałym poczuciu *śmiertelnego zagrożenia* każdej realizacji malarskiej, w lęku przed sprzeniewierzeniem się sztuce przede wszystkim nieszczerością, brakiem, a nawet tylko spadkiem napięcia emocjonalnego, warunkującego podskórne życie każdego płótna pokrytego farbami. Czy taka mobilizacja czujności mogła być wyrazem pesymizmu, czy mizantropii? Nie pozwalał sobie ani na nie, ani na wyzwalać, ekspresyjny krzyk niezgody na świat, jaki jest.

Czy zresztą ten wzmocniony przez sztukę ekspresjonizmu krzyk ratuje nas czy jeszcze bardziej pogrąża w noc? – rozważa. I odpowiada sobie: *Czuję się wbrew pokusom powołany do dania innej odpowiedzi naszej epoce. Dlategoż ta epoka miałaby tworzyć tylko dzieła posępne i czarne?*

Zdania te formułuje w 1981 r., kiedy twórczością już uzasadnił prze-

świadczenie, że celem malarstwa nie jest ani czysta radość dla oczu, ani unieważnienie tematu, o co tak gorliwie wraz z przyjaciółmi kiedyś walczył, ale tajemna swoboda odkrywania tego, co nas otacza. Dostrzeganie i ujawnianie piękna choćby tak nikłego i tak dziwnego, jak w tych porzuconych w nieładzie na pustym peronie wózków bagażowych jaśniejących w mroku kadmową żółcią swej niezdarnej konstrukcji. Piękno, ten element czystej sztuki, istnieje bowiem teraz dla Czapskiego równoległe z tematem. *A nieraz jest od tematu niezależne* – dodaje. – *Próba przekazu takich przeżyć jest właśnie aktem sztuki.*

Cichą rewelację jego malarstwa, jego prawdopodobną skromność, dostrzegło wielu jego przyjaciół, także artystów, znawców i kolekcjonerów szwajcarskich, którzy podjęli trud pokazania w Polsce tych blisko 200 płócien z okresu powojennego. W Warszawie wystawę uzupełniono o nieliczne nasze nabytki z tego czasu oraz rzadkie obrazy ocalałe sprzed wojny.

Piórem pisarza Jean-Lois Kuffera w przedmowie do dyskretnie pięknego katalogu tej wystawy szwajcarscy przyjaciele artyści tak uzasadniają swój podziw dla jego malarstwa: *Jeśli widzimy w Józefie Czapskim malarza głębi, to dlatego, że jego sztuka, poprzez dodatkowe drogi marzycielskiej przenikliwości i ekspresjonistycznej gwałtowności, prowadzi do nadrzędnej roli bycia.*

I jakaż lepsza gwarancja przeciw sztucznej euforii, zblazowanemu zobojętnieniu i nasyconemu ośpieniu?

Jakaż siła wyrazu bardziej życiodajna!

Krystyna Paluch Staszkiel

 teatr
KIEPSKA KASA

Teatr Polski w Warszawie
Scena Kameralna

Radosny jubileusz
Jana Bratkowskiego

reżyseria – Jan Bratkowski
scenografia – Łucja Kossakowska
prapremiera 16 X 1992 r.

W naszych teatrach niezmiennie rzadko gra się polskie sztuki współczesne. Reżyserzy twierdzą, że nowych dramatów po prostu nie ma. Niezupelnie to zgodne z prawdą. Ciągłe pisać swoje kolejne rzeczy twórcy o uznanych nazwiskach, pojawiają się też debiutanci. „Dialog” drukuje kilkanaście polskich tytułów rocznie, rozsyłany do teatrów biuletyn Agencji Autorskiej „Nowe Sztuki” w każdym numerze podaje informacje o świeżo napisanych polskich dramatach.

Gdy takie argumenty usłyszysz jakiś reżyser, odpowiada zazwyczaj: „No tak, ale brakuje DOBRZYCH sztuk”. Rzeczywiście, nowe utwory znanych dramatopisarzy nie wywołują niczych emocji, najczęściej zatrzymują się na poziomie literackiej poprawności. Dramaty pisarzy początkujących przeważnie zdradzają nieznaną sobie sceny, uderzają nieporadnością, są nafaszerowane banalami.

W czasach gdy od widowni zaczyna zależeć byt teatru, dyrektorzy nie

decydują się pochopnie na premiery, które – choć mogłyby wywołać zainteresowanie krytyki – raczej nie będą miały tzw. kasy. Jednakże, mimo dominacji repertuaru komercyjnego w lepszym czy gorszym gatunku, większość teatrów tęskni po cichu za dramaturgią ambitniejszą. Idealem oczywiście byłaby rzecz wartościowa i zarazem atrakcyjna dla publiczności. Np. polska współczesna komedia, poruszająca ważne kwestie z dziedziny polityki, moralności, historii. A skoro podobnych sztuk nie ma? Ludzie teatru muszą je sobie pisać sami.

Taką właśnie próbę podjął Jan Bratkowski, reżyser mający także doświadczenia literackie. Jego komedia rozgrywa się, można by rzec, tu i teraz. Akcja toczy się podczas jubileuszowego występu znanego aktora w „Mizantropie” Molicra – autor posłużył się lubianą przez widownię konwencją „teatru w teatrze”. Jubilat (Ignacy Gogolewski) niespodziewanie przerywa jednak przedstawienie i oto na scenie rozpoczyna się rozrachunkowa psychodrama. Przeszłość miesza się z teraźniejszością, pojawiają się ważne dla Jubilata osoby żyjące i dawno zmarłe.

Stopniowo, ze strzępów rozmów i monologów, zaczynamy poznawać zarysy biografii bohatera. Poza teatrem nie był nikim nadzwyczajnym. Jego życie historia kształtowała w tej samej mierze, w jakiej wpływała na losy większości Polaków. Przeżywał paraliżujące lęki w czasach stalinowskich, musiał dokonywać moralnego wyboru w 1968, posiedział parę dni podczas stanu wojennego. Dziś w politykę usiłuje go wciągnąć dawny kolega, cyniczny karierowicz. Jubilat

sam siebie nazywa jednak *ateistą politycznym*, działalność publiczną go nie interesuje. Pochłania go bilans, podsumowanie dotychczasowego życia. Potem będzie mógł wreszcie „zacząć od nowa“.

Parę tygodni po premierze oglądałam to przedstawienie w towarzystwie dwudziestu kilku widzów. Istotnie, *kiepska kasa* – jak mówi się w sztuce. W sporach z teatrem nie zawsze widownia ma słuszność, tym razem jednak racja jest po jej stronie.

Przedstawienie ślimaczy się nieznacznie, dwie godziny zdają się dwoma wiekami. Niezły przecież aktorzy – Barbara Horawianka, Grażyna Barszczewska, Jan Tęszarz, Wojciech Alaborski, Leon Charewicz – grają niedbale, bez przekonania. Właściwie trudno im się dziwić.

„Radosny jubileusz“ nie jest ani metaforą sceniczną, ani sztuką realistyczną. Balansuje na krawędzi obu tych form, autorowi nie udaje się jednak utrzymać artystycznej równowagi. Historia bohatera, będąca osią akcji, jest opowiadana w sposób tak niejasny i zawikłany, że wymaga od widza nieustannej, natężonej uwagi. To skupienie szybko słabnie. Jubilat bowiem nie wydaje się postacią na tyle zajmującą, by warto było ryzykować dlań ból głowy. Jakby autor nie był zdecydowany, czy Jubilat ma być Everymanem, bohaterem rodem z „Kartoteki“ (Bratkowski wykorzystał wiele chwytów Różewicza), czy też człowiekiem z krwi i kości. W efekcie Jubilat jest za mało typowy, jak na symbol polskiego losu, natomiast ma za mało oryginalnych, indywidualnych cech, jak na pełnokrwistą osobę dramatu.

To, co Bratkowski ma do powiedzenia na temat Polski współczesnej, nie rekompensuje rozczarowania, wywołanego postacią głównego bohatera. Rozważania dotyczące przeszłości, opis sytuacji, w jakiej znalazł się kraj, diagnozy – są zbudowane z samych niemal komunałów. Są to wprawdzie komunały o szlachetnym rodowodzie, niemniej aż przygnębiająco oklepane. Co więcej nie zostały one opakowane w formę dramatyczną, nie wynikają z działań scenicznych, lecz wygłaszane są wprost, jak tezy atykułu czy referatu.

Szczególnie irytujące jest to, że nie wiadomo właściwie, dlaczego sztuka została nazwana komedią. Parę średnich dowcipów o partiach politycznych nie wystarczy. Owszem, przedstawienie bywa komiczne, ale nie jest to śmieszność zamierzona przez autora. Wygłaszane z namaszczeniem, bezdennie głębokie kwestie typu: *Pamiętaj, że kurtyna spada tylko raz...* – zaczynają w końcu wywoływać nerwowy chichot.

Można by się zastanawiać, po co w ogóle omawia się przedsięwzięcie w sposób tak oczywisty nieudane. Poza podstawowym, jak sądzę, recenzenckim obowiązkiem rejestrowania każdej premiery nowej polskiej sztuki, istnieje jeszcze jeden powód.

Sztuka Bratkowskiego jest obciążona wszystkimi wadami przeciętnej polskiej produkcji. Lekceważy się w niej rzemiosło, bohaterów traktuje się jako tuby służące do wygłaszania autorskich poglądów, intryga jest wątłutka i mało pomysłowa, natomiast dominują „mglistość“ i skłonność do wszystkoizmu, czyli do zaprezentowania za jednym zama-

chem większości dręczących ludzkość problemów.

Autorzy tego typu sztuk skarżą się ciągle, że teatry, małodusznie odrzucając ich utwory, nie pozwalają im zabłysnąć. Są bowiem przekonani, że widownia na takie dramaty czeka. Teraz, po eksperymencie w Kameralnym, wiadomo już na pewno, co spotkałoby przeważającą część owych sztuk. Kiepska kasa.

Joanna Godlewska



**DWA SPOJRZENIA
NA KOLUMBA**

Kolumb Odkrywca

Johna Glena

1492. Krzysztof Kolumb

Ridleya Scotta

W chwili gdy otrzymają Państwo do rąk 12. numer „PP”, będzie początek grudnia, nadejdzie pora przygotowań do Bożonarodzeniowych świąt, aura szczególna w każdym domu: czas radosnego oczekiwania, skrywane przed dziećmi gorączkowe zakupy. Na ten okres pośpiechu, czarów kulinarnych i braku czasu na pójście do kina – chciałabym zaanonsować dwa filmy o Kolumbie. Pierwszy z nich jest typową kinową konfekcją, rozrywką przeznaczoną raczej dla młodzieży

niż dla dorosłych, i nosi tytuł „Kolumb Odkrywca”. Drugi natomiast to produkcja znacznie ambitniejsza, o prawdziwie epickim rozmachu – „1492. Krzysztof Kolumb”.

Rok Kolumba – ogłoszony przez ONZ w 500-lecie odkrycia Ameryki – sprowokował twórców z różnych dziedzin do powrotu do tej odległej, nieco zapomnianej postaci podróżnika, który *zmienił bieg Historii*. Krzysztof Kolumb, Genuńczyk, żeglarz i marzyciel był człowiekiem Renesansu. Wierzył, że to co niemożliwe jest możliwe, że – jak podaje przypisywana mu późniejsza anegdota – można „postawić jajko”, można też przepłynąć niezmierny ocean i dotrzeć do przyjaznego lądu.

Takiego Kolumba, pełnego zapału, brawurowej odwagi i wytrwałości w realizacji swej misji kreuje w filmie Glena George Corraface. Przystojny, o południowym typie urody, zaskarbia sobie z łatwością sympatię kobiet (ulega jego kokieterii nawet królowa Izabela hiszpańska – w filmie piękna Rachel Ward). Gra rolę idealnie dopasowaną do swojego wyglądu, acz pozbawioną maestrii aktorskiej. Typowy bohater dla nastolatków: uśmiechnięty, tak samo nieustraszony w trudnych chwilach na morzu jak i w obliczu katowskiego topora. Portret wyjęty żywcem z pirackich powieści J.F. Coopera i podróżniczych J. Verne’a. Do tego wizerunku Kolumba jest dopasowany cały film, utrzymany w konwencji kostiumowo-przygodowej. Reżyser, aby przykuć uwagę widzów, kumuluje wszystkie atrakcje, jakimi dysponuje kino akcji, a więc: pojedynki, pożarcie przez rekina, wreszcie egzotyczne spotkanie z tubylcami. Nie oferuje jednak

żadnego materiału skłaniającego do głębszej refleksji. Ten brak to największa słabość filmu. Producenci, Aleksander i Ilya Salkindowie, starali się zrobić wszystko, aby uchronić obraz przed porażką. Scenariusz napisali Cary Bates, Mario Puzo („Ojciec chrzestny”) i John Briley („Gandhi”), do epizodycznej roli generalnego inkwizytora, Tomasza de Torquemady, pozyskano samego Marlona Brando, w końcu nie szczędzono środków na to, by trzy karawele w wyprawie Kolumba wyglądały okazale. Jednakże wszystkie te zabiegi okazały się bezskuteczne. Powstał film zaledwie przeciętny. Zmarnowano szanse na to, by opowiedzieć o tajemnicach sztuki żeglownia, nie wydobyto ani nuty dramatyzmu z tragicznego konfliktu dwóch żeglarzy – ojca i syna (nawet scena ojcobójstwa nie ma w sobie wielkiego ładunku ekspresji), pozostawiono bez komentarza problem postępowania wobec tubylców. Film nie sili się też na to, aby rozsądzić, czy wyprawy Kolumba były ODKRYCIEM, zaszczerpieniem chrześcijaństwa na nowych ziemiach, czy raczej ich PODBOJEM dokonany w imię zdobycia łupów, bogactwa i złota.

Skoro film Glena jest tak niedoskonały, czy warto na niego pójść do kina? Otóż warto, choćby po to, aby móc porównać dwa filmowe spojrzenia na Kolumba. Bowiem w ślad za filmem Glena wchodzi na nasze ekrany (po premierze w USA i Europie Zachodniej) obraz Scotta, kręcony wśród plenerów i zabytków Alcazaru, Casa de Pilatos w Sewilli, romantycznej Salamanki. Ten film został znacznie cieplej przyjęty przez krytykę. Krzysztof Kłopotowski tak

pisał o nim w korespondencji z Nowego Jorku („Film” nr 39, 27 IX 1992): *Prawdźiwą historię odkrywczy Ameryki będziemy mogli obejrzeć dopiero jesienią. 12 października, w dzień Kolumba, wchodzi na ekrany film Ridleya Scotta „1492...” Autor „Ósmego pasażera Nostromo”, „Thelmy i Louizy”, „Pojedynku” jest jednym z mistrzów dzisiejszego kina, z talentem do obrazów zapierających dech w piersiach. Kolumba gra Gérard Depardieu, wystarczająco brzydki, żeby być ludzki. (Nową królową Izabellą jest Signourney Weaver – dop. A.P.) Scenariusz napisała francuska dziennikarka Rosalynne Bosch, a film powstaje za europejskie pieniądze, producentem jest Ilan Goldman z Paryża.*

Wyprawa Krzysztofa Kolumba w poszukiwaniu nowej drogi do Indii była wyprawą śmiałków, która nie miała sobie równych w historii ludzkości. Warto więc podążyć jej filmowym szlakiem nawet dwukrotnie, za każdym razem nieco inaczej przeżywając smak podróźniczych przygód. Za każdym razem na nowo odkrywając Amerykę!

Anna Pietrzak

książki

KOLEKCJA

Julia Hartwig

*Czułość*Wydawnictwo Znak, Kraków 1992,
ss. 115

„Czułość” to kolejny etap podróży lirycznej rozpoczętej w poprzednich zbiorach J. Hartwig. Już w „Chwili postępu”, a szczególnie w „Obcowaniu” (rec. w „PP” 2/1988), poznawczy punkt ciężkości programowo przesunął się z podmiotu na przedmiot poznania. W „Czułości” perspektywa symbolicznego podróżnika oglądającego świat przez okno pociągu zdominowała inne spojrzenia. J. Hartwig najchętniej mówi w trzeciej osobie, rzadziej w drugiej, sporadycznie w pierwszej i to z preferencją liczby mnogiej. Poezja, to królestwo liczby pojedynczej, staje się w tym wypadku orkiestrą liryczną, ekspozycją wielu głosów, postaw, emocji. Już nie antynomia poznawcza – wiedza–niewiedza, nie ontologiczny konflikt – trwania–nicości, ale pochwała istnienia jako ekspresji zbiorowej kształtuje filozoficzne zaplecze tej poezji. Czytaliśmy w „Obcowaniu”: *Powaga to znaczy być sobą Ale coś znaczy być sobą / To rzecz najtrudniejsza i nieosiągalna*. Jakby w imię tego przekonania większość wierszy z nowego zbioru ciąży w swych zasadniczych sensach w kierunku anonimat. Być wszystkim

i wszędzie, znaczy być niczym i nigdzie. Ta ambicja rozplynięcia się w wielości czy utożsamienia z każdym przejawem istnienia mogłaby być interpretowana jako wyraz mistycznej tęsknoty poetki za Jednością, za połączeniem z Bogiem, wszechświatem, praprzyczyną bytu, gdyby nie konkretna wskazówka, jakiej udziela nam J. Hartwig dla rozpoznania jej własnych pragnień:

*Pod koniec mało cię obchodzi czy
[jesteś wciąż sobą
wszystko co w tobie zamieszkało ma
[prawo bytowania
odzywasz się cudzymi głosami
śnisz snami innych ludzi
(„Pod koniec”)*

Nie rozproszenie więc, a kumulacja stanowi cel i efekt poznawczych zabiegów poetki. Pragnienie skupienia w sobie wszystkiego, cokolwiek znalazło się w kręgu jej osobistych doświadczeń i obserwacji. Cytowany wiersz kończy się wyznaniem: *jedyna sztuka której się uczysz / to sztuka pożegnania / dlaczego jednak miałbyś odchodzić bez żalu / żal jest jedyną zapłatą za to co otrzymałeś*. Nawet poecie trudno jest rozstawać się z przywiązaniem do wymiernych wartości istnienia. I skoro nie znajduje zaspokojenia w aktach demiurgicznych, skoro nie pociesza go kreacyjna moc wyobraźni, zadowala się rolą kolekcjonera, gromadzeniem w pamięci tego co dostępne zmysłom, co zdobyte podczas powszednich wędrówek.

J. Hartwig w każdym miejscu świata czuje się u siebie. Kosmopolityczny rozmach tej poezji ma w sobie coś z nonszalancją „niebieskiego ptaka”, który żyje dzięki

łaskawości Bożej i korzysta ze wszystkich dostępnych mu przywilejów. Krajobrazy Europy, Ameryki, Azji dostarczają poetce karmy duchowej, a jej bohater bywa chrześcijaninem, Hindusem, Murzynem, kłoszardem, wielbicielem Salvatora Dali i Braque'a, mistrza weneckiego i Emily Dickinson, słuchaczem odgłosów podwórka i kantaty Bacha. Arcydzieła pejzażu i arcydzieła sztuki przenikają tę poezję westchnieniami zachwytu, a ludzkie życia, którym udziela się tu głos, wyrażają swoje egzystencjalne dramaty. Poetka mówi o radości patrzenia: *wśród żywej i dotykanej materii pozwalasz wyjść z siebie / i posiadać wszystko co objąć mogą granice widzialności*. O bólu rozłąki: *ta osobność każdego z nich (...) Patrząc na nich myślę dziś o tobie dziecko / Ale żaden obraz nie towarzyszy tej myśli / tylko smak tęsknoty i tępe uczucie oddalenia*. O imperatywach etycznych: *i choć niczego nie pragnie tak człowiek jak wierności / dane mu jest tylko sprzeniewierzenie*. O przeznaczeniu: *Zapomnij jakie przyznano ci miejsce / tylko wówczas zachwyt jest możliwy / Nie licz na śmierć / Ona nie jest żadnym wyzwoleniem*.

Dopiero w świetle tych wyznań światopoglądowych uniwersalizm J. Hartwig nabiera cech przesłania jednostkowego. Kolekcja obrazów, pejzaży, miejscowości i postaci zgromadzona w jej wierszach staje się materiałą przeżyć podwojonych; poprzez odbicie w przenikliwym spojrzeniu poetki zjawiska przyrody i akty wyobraźni, ludzkie losy i historyczne zdarzenia znajdują nowy, wysublimowany wyraz. A jednocześnie świat wnikający w duszę poetki

pozostawia w niej trwały ślad wzruszenia. Poezja J. Hartwig jest liryczną ilustracją Jungowskiej teorii archetypów: każdy odruch serca, każde skupienie myśli ma w tle odległy, magiczny pierwowzór. W krótkim wierszu „Gdzie są melodie” poetka wprost wyjawia tęsknotę za archetypowym pierwowzorem twórczenia: *Gdzie są te melodie po prostu melodie / kiedyś czerpano je jak wodę ze strumieni / budzono nimi i przy nich zasypiano (...) Ach głowo jaka jesteś pyszna / kiedy wszystko chcesz wyprowadzić z siebie*. Czym wobec nieprzeniknionej przeszłości, wobec ciągłości dziejów i mnogości ludzkich istnień jest pojedyncza tożsamość? *Tożsamość? Kpij sobie z tego. Patrząc wstecz, wspominając swoje przeświadczenia i przypadki / powiedz sam – jak tu można mówić o tożsamości* – pyta poetka w wierszu „Pierwszy stopień szaleństwa”. Właśnie to pomieszanie planów, wędrówki w przestrzeni i czasie, rozpałtywanie cudzych doznań i krzyżowanie ich w nagłych błyskach emocji z najbardziej subiektywną tkanką intymności czyni z tej poezji na pozór opisowej i beznamiętnej zamaskowany poligon współcierpienia. W wierszu „Dar pośrednictwa” motyw współcierpienia znajduje bezpośrednią artykulację: *To wasz głos – krzyk łasicy, jęk synogarlicy / i płacz sowy przypomina, że trud samotności dany jest nam po równi*.

Z perspektywy współcierpienia każdy akt poznawczy nabiera waloru subiektywizmu. Czynność mieszania smół na podwórku przez młodych robotników, choroba starego psa, przestępstwo wesolej złodziejki, zdarzenia, zdawałoby się, całkiem po-

stronne zyskują we współprzeżyciu poetki wymiar istotności. Tytułowa *czułość* jawi się po lekturze całego zbioru jako stan metafizycznej niemalże ekstazy, przejaw miłosnej koncentracji podmiotu lirycznego na przedmiocie poznania, który w tym akcie duchowej afiliacji traci bezosobowość rzeczy nieważnych. Jednym z najbardziej osobistych wyznań poetki w omawianym zbiorze jest inwokacja do *rzeczy zbytecznych i rzeczy niekoniecznych* w wierszu „Westchnienie”. Tożsamość tej poezji jest więc odbiciem tożsamości universum przetworzonego w procesie miłosnej kontemplacji w wewnętrzne pejzaże pamięci. To pamięć ocala przed zagładą nietrwałą urodę rzeczy i zjawisk i opromienia je światłem znaczenia. Można nie zgadzać się z filozofią poetki, z jej poetyką uprzedmiotowiania podmiotu, można nie akceptować dyskursywnego języka jej wierszy, nie sposób jednak odmówić tej poezji daru harmonii i artystycznej efektywności w wypowiedzianiu prawd niezwykłych. Nawet sztuka największego dystansu, nawet asekurowanie się trzecią osobą nie uwalnia poety od terroru pytań ostatecznych. I chociaż J. Hartwig stawia te pytania częściej z pozycji świadka niż uczestnika, jej świadectwo, jak każde świadectwo poezji, ma charakter objawienia. Nic jest pozbawione ani tajemnic, ani niedomówień, a więc autentyzmu racji osobistych.

Zakończę tę recenzję akcentem wiligijnym. Jest bowiem w nowym zbiorze J. Hartwig wiersz zatytułowany „Drży gwiazda i światło jest bliżej” będący wspomnianiem Wigilii Bożego Narodzenia ocalałych w pa-

mięci poetki. Tak brzmi jego początek:

Wigilia, Noel, Christmas, Boże
[Narodzenie,
te słowa są zaczarowane.
Groźny Bóg stał się dzieckiem,
znalazł do nas drogę przez czułość
[i wzruszenie.

Ten wiersz jest jak odnalezienie upragnionej, poszukiwanej *melodii*, czysty ton wiary wyprowadzony z chaosu pozorów.

Adriana Szymańska

LATO WNIKLIWEGO CZYTELNIKA

Jarosław Marek Rymkiewicz

Rozmowy polskie latem roku 1983

Zakłady Wydawnicze „Versus”
Białystok 1991, ss. 160

Po raz pierwszy w krajowym wydawnictwie oficjalnym, w szerokim obiegu (o ile dziś można o takim mówić) ukazała się niezwykle i można rzec – nawiązując do niedawno rozpetanej przez paryską „Kulturę” dyskusji o polskiej literaturze *niedocenionej i przecenionej* – stanowczo niedoceniona książka Jarosława Marka Rymkiewicza. „Rozmowy polskie latem roku 1983” stały się w czasie tuż po swej pierwszej publikacji – w paryskim Instytucie Kultury i podziemnej NOW-ej w 1984 r. – pewną sensacją, a nawet i bestsellerem polskiego drugiego obie-

gu, lecz niestety w ograniczonym zasięgu wybranych środowisk humanistycznych i twórczych. Były sensacją m.in. z tego względu, że autor – znany poeta, historyk literatury, dramaturg, krytyk – po raz pierwszy jawnie i bezpośrednio w swej twórczości zabierał głos w kwestiach aktualnych, politycznych, społecznych i innych; co zresztą w tym przypadku nie oznaczało, iż sprzeniewierzał się swym dotychczasowym zainteresowaniom, pasjom; przeciwnie – zrzęcznie, zgrabnie je wykorzystwał, zatrudnił do swego zasadniczego wywodu myślowego, wtopił w wątek fascynującego dyskursu poświęconego rachunkowi dusz Polaków w rok po ogłoszonym w PRL-u stanie wojennym. Warto może przypomnieć, że J.M. Rymkiewicz po wydaniu właśnie tej pozycji (choć nie tylko z jej powodu) został usunięty z Instytutu Badań Literackich PAN, w którym pracował od połowy lat 60. i do którego wrócił w 1989 r. Zaś do czasu jej wydania opublikował wiele tomików wierszy podporządkowanych tendencji tzw. neoklasycyzmu (m.in. „Człowiek z głową jastrzębia“, „Metafizyka“, „Thema Regium“), kilka dramatów, kilka tomów esejów, w tym pierwszy ważący na wielu dyskusjach literackich lat 60. – „Czym jest klasycyzm“. Późniejsze książki Rymkiewicza coraz wyraźniej wyłamywały się z nawet liberalnie pojmowanych ram esaju historyczno-literackiego, rozbiły wątek dowodu naukowego nurtem oryginalnej, osobistej refleksji autorskiej, stały na krawędzi niemal prozy fabularnej. Podobnie jak „Żmut“, „Baket“ czy dawniejszy „Wielki Książę...“ lub „Juliusz Słowacki pyta o godzinę“

omawiane tu „Rozmowy...“ stanowią specyficzną, autorską kompozycję gatunkowo-stylistyczną Rymkiewicza.

Jest to książka najbliższa może – jeśli mowa o naszym rynku literackim – formule eseistycznego dziennika-notatnika, uprawianego m.in. przez Tadeusza Konwickiego i Kazimierza Brandysa; do Konwickiego zbliża Rymkiewicza osobliwa konstrukcja narratora, wymodelowanego intencjonalnie alter tego autora, a także wpisanie esaju w ramy powieści quasi-autobiograficznej. Natomiast różni go od autora „Kalendarza i klepsydry“ odwołanie się do warsztatu dialogów literackich o filozoficznym zacięciu – ale znowu nietypowych dialogów, bowiem wiele z nich stanowi w gruncie rzeczy rozpisany na głosy wewnętrzny monolog narratora, pana Mareczka. Osobiście odczytuję w tej kompozycji prozatorskiej odległe echa powiastki-rozpawki oświeceniowej, ale może to tylko moje skojarzenia.

Nietrudno oczywiście domyślić się, jaka mogła być treść rzeczywistych i pozorowanych rozmów podczas tego tak gorącego, w rok i trochę po ogłoszeniu stanu wojennego w PRL-u, lata 1983 – nad mazurskim jeziorem, w gronie kilkorga wczasowiczów, równocześnie dobrowolnych uciekinierów ze spanikowanej, ogarniętej gorączką spontanicznej manifestacji opozycyjnej stolicy. Jednak wszelkie aktualia i wyzwania polityczne czasu są tylko jednym z wielu, równoprawnie potraktowanych, punktów odniesień strumienia świadomości narratora oraz tematów dysput podczas popołudniowych sjęst i wieczornych wspólnych polowań na raki. Jest to całkowicie nietypowy,

specyficzny narrator – wypożyczony jakby z innego kanonu gatunkowo-stylistycznego – który w dodatku na wprowadzane do dyskursu bieżące sprawy Polski i Polaków lat 80. patrzy z perspektywy uniwersalnej prawdy dziejowej, z płaszczyzny może i wyzywająco ponadhistorycznej oraz ponadlokalnej. Narrator świadomy swych ograniczeń, możliwości i swego przypisania: bardziej niż inni dookoła postrzega swe korzenie historycznie, odczuwa – somatycznie prawie – w sobie głębię przeszłości rodu ludzkiego i poczuwa się do jej respektowania. W końcu większą część życia spędził w bibliotece, więc i ma prawo doświadczać świata, jakby był on wielką biblioteką, muzeum i cmentarzem równocześnie. Syndrom czytania, odczytywania znaków kultury dopada go w najbardziej ustronnych mazurskich matecznikach i przy najbardziej przyziemnych zajęciach oraz pospolitych rozmówkach, choćby o pierogach. W lesie doznaje niemal fizycznych wrażeń niedawnej obecności tych, którzy w różnych okolicznościach historycznych wędrowali lub przedzierali się przed nim tymi samymi szlakami, potracali te same gałęzie prastarych drzew, płoszyli podobnie sarny; że to niby dawno? a jak „dawno”? Jak ten dystans kilku czy nawet kilkunastu wieków ma się do zapisanych w tej samej puszczy milionów lat natury? Skłaniający do refleksji los goszczących niegdyś w tych samych zakątkach Mazur Jadźwিংów staje się punktem wyjścia do podjęcia wciąż centralnego zagadnienia losu Polaków u schyłku XX w.: *Tutaj, w tym lesie, pod warstwą mchu, pod warstwą próchnicy*

leży jeszcze grot ich strzały, leży ich przerdzewiały miecz. Gdyby ktoś go teraz znalazł i odgrzebał, ten miecz rozsypałby się w czerwonawy pył pod dotknięciem światła albo dłoni. Nic, zupełnie nic nie pozostało po Jadźwিংach. Można pogratulować tym, którzy ich eksterminowali (...) Ciekawe, czy dzisiaj, w drugiej połowie wieku dwudziestego, z nami, z Polakami można by dokonać czegoś takiego, czego myśmy dokonali – z Jadźwিংami kilka wieków temu? (...) – E, nie – pociesza się pan Mareczek – nie można. Po pierwsze, jest nas trzydzieści sześć milionów (...) Po drugie, Jadźwিংowie nie mieli Kochanowskiego ani Mickiewicza... Jak widać już z tego cytatu, narrator wyposaża swego pana Mareczka w szczególną stoicką cierpliwość, wyrozumiałość wobec wrzającej rzeczywistości politycznej (będącą pochodną owego ponaddziesięcioletniego przyjętego tu punktu widzenia) – do tego dołącza się element charakterystycznej, ciepłej ironii, tuszowanej autoironicznym dystansem pana Mareczka do siebie. Sądzę, że specyficzny narrator-bohater J.M. Rymkiewicza pozostanie dla przyszłych czytelników ważnym śladem epoki, której poświęcił swe „rozmowy“.

Mieczysław Orski

*MIŁOŚĆ, CIERPIENIE, SZTUKA**Myślę, że wiem
najważniejsze**Czapski – Colin
Wybór listów*przeł. Andrzej S. Sawicki
Oficina Naukowa i Literacka I.I.C.

Zapoznając się z biografiami Kafki, Schulza, Heideggera zauważamy, że nie obfitowały one w atrakcyjne wydarzenia. Ich zewnętrznym wyrazem była najczęściej codzienna praca urzędnicza lub uniwersytecka. Prawdziwe życie bowiem dzieje się w zupełnie innych rejonach doświadczeń, mianowicie w sferze doznań duchowych. Niektórzy z nich (świadomie) oddzielali się od społeczeństwa, aby bardziej intensywnie „przeżywać siebie”. Nic więc dziwnego, że badacze poszukując wyznaczników twórczości literackiej coraz częściej zwracają się w stronę form epistolarnych, które – jak się powszechnie sądzi – pozwalają na pełniejsze rozumienie procesu twórczego i społecznych uwarunkowań sztuki. Nobilitacja listu stała się faktem. Trudno wyobrazić sobie kulturę literacką Francji bez korespondencji Pascala, pani de Sevigné; Niemiec – bez listów Herdera czy Goethego; Polski – bez epistolografii Norwida, Krasńskiego, Brzozowskiego, Lieberta, Miłosa. List stał się przedmiotem artystycznym o takiej wewnętrznej organizacji, która często powoduje u odbiorcy (nie tylko u bezpośredniego adresata) określone przeżycie estetyczne.

Powyższe uwagi potwierdza w zupełności ogłoszony ostatnio tomik korespondencji Jeana Colina, wybitnego, młodo zmarłego malarza i pisarza francuskiego, oraz Józefa Czapskiego, starannie przygotowany przez A.S. Sawickiego. Książka zasługuje na uwagę, choć jest mała, skromna, rzekłbym nawet – niepozorna. Odsłania bowiem tajemniczy świat doznań artystycznych, duchowy związek dwóch wybitnych postaci współczesnej kultury. Dowodzi, że w dziedzinie prac artystycznych wiek i czas nie odgrywają specjalnej roli. Duch jest zawsze młody, zawsze otwarty na niespodziane znaczenia i przeżycia.

Kim był Colin? Przede wszystkim zajmowało go malarstwo, ale też wiele czasu poświęcał twórczości prozatorskiej, szczególną troską otaczając swój dziennik – zapis trudnego zmagania się z chorobą, która ostatecznie pokonała go, gdyż artysta zmarł w wieku 32 lat, w 1959 r. Tajemnicą cierpienia przenika te listy w sposób zauważalny i dramatyczny zarazem. Czapski okazał się nie tyle mistrzem Colina, ile raczej cierpliwym i współtętnującym w cierpieniu przyjacielem, uczącym się od autora „Weroniki” zgody na nieuchronne wypadki losu, które zbiegają się w jedynym możliwym do spełnienia punkcie – samotności i bólu. Jakże przedziwnymi drogami dokonuje się twórcze istnienie. Działalność malarska Czapskiego, osobista i liryczna, nie przedstawia bezpośrednio jego wewnętrznych przeżyć, sugeruje je tylko. Dopiero krótkie słowa listu, ujawnienie prywatnych emocji i „znaków obecności” przynosi konkretne znaki

wrażliwości Czapskiego na rzeczywistość. To nie przypadek, że wiele lat swego życia poświęcił on na poszukiwanie przyjaciół zamkniętych w sowieckich łagrach i obozach śmierci. To przedziwne, lecz fascynuje go fenomen cierpienia i piękna równocześnie. Stara się zrozumieć jedność tych dwóch przeciwstawnych sobie żywiołów. Próbuje z nimi „walczyć” chcąc je niejako oswoić, o czym świadczy nie tylko jego bardzo zwarte, ograniczone niemal do studium natury malarstwo, ale też prace krytyczne, szczególnie konferencje wygłaszane w Gruzowcu, poświęcone twórczości Prousta. Nigdy – powiada – nie można być spokojnym. Cierpienie pozostaje „skandalem życia” mimo naszych wysiłków poznawczych. Bo jest doświadczeniem egzystencjalnym, nie zaś teoriopoznawczym. Nigdy też nie powinniśmy o nim zapominać, szczególnie wtedy, gdy niektóre z osobistych cierpień udaje się nam opanować, a nawet przezwyciężyć. Czapski pisuje do Colina unieruchomionego przez chorobę, gdyż nie może zdradzić swego Dziecka, jak to określa. Chce czuwać, choćby tylko przez wymianę myśli, duchowych spostrzeżeń. Ale jest zdolny do ostatecznych poświęceń. W tym właśnie momencie ujawnia się szczególny rys tej przyjaźni, skupiony na takim oto sformułowaniu: Być blisko osoby ukochanej, ani chwili nie przestać o niej myśleć. Brzmi to nieco sentymentalnie, lecz w istocie określa realny stan rzeczy. Czapski bowiem odkrywał w przyjaźni ideę daru, zgody na – po stoicku zapewne rozumianą – konieczność losu. Cierpicie budzi sprzeciw, musi budzić sprzeciwi, niemniej uzyskuje

wytlumaczenie w chwili, gdy *stanowi straszliwy tunel prowadzący ku światłu* (s. 29). Staje się – w obliczu miłości i nadziei – pozytywnym aktem życia. Powiększa ludzką osobowość o wymiary, których granicę ustanawiają wiara i zaufanie. Tego rodzaju perspektywa natychmiast przywołuje Boga. W prezentowanych listach odnajdujemy wiele refleksji wiążących się z doświadczeniami religijnymi. Czapski i Colin to wrażliwi czytelnicy natury i wszędzie wypatrują Bożej obecności. Mały obrazek Nikifora, głuchoniemego polskiego celnika Rousscau, wedle sformułowania Czapskiego, stał się powodem niespodziewanej listownej rozmowy. Pola z lasem w oddaleniu, a nad tym pochyla się Bóg, aby zobaczyć, czy zbiory są udane – taki pejzaż wywoływał u obu artystów odczucia religijne. Przed nim – zgodnie pisali – można się modlić. Bóg więc, jeżeli wolno ostrożnie powiedzieć, przejawia się także w dziełach natury, jednak nie w jakimś panteistycznym sensie, lecz egzystencjalnie, gdyż w głębi życia duchowego dosięga nas cząstka życia samego Boga.

Przejmująco i zarazem czule reaguje Czapski na cierpienia i sztukę Colina. Chce – powiada – abyś spotkał Boga, nie jak drzewo czy ptaka, ale jak kogoś najbliższego, i żeby Bóg kochał cię bardziej, niż my cię tutaj i teraz kochamy. Miłość Boga jest miłością bezinteresowną, w której nie ma ani krztu egoizmu, a nasza wiara jest niczym innym jak tylko pewnością bycia umiłowanym. Dlatego Colin – nie mogąc już malować – przeniósł swą słabość w moc słowa literackiego. Chciał ją pokonać po-

przez siłę i rytm poetyckiego zdania, poprzez uwagę, jaką zwracał na „formę” wypowiedzi. Dążył do wydobycia, rzekłbym, krystaliczności ze słów, tak jak to robił w malarstwie, skupionym na cudzie istnienia. Bo istnienie jest pierwsze i ono właśnie domaga się adoracji, poszanowania. Tutaj łatwo dostrzec twórcze powinowactwo pomiędzy nim a Czapskim, który również nie potrafił oderwać się od szczegółu i koloru. Ostatecznie czymże jest malarstwo, jeśli nie cierpliwą sztuką budowania formy? Tego wysiłku malarz nigdy nie powinien zaprzestać. To wysiłek pobudzany do życia przez świat, w którym przyszło nam żyć. Forma bowiem pozostaje zawsze sprawą etyki. Praca twórcza (choć nie tylko) daje tę nie wymuszoną przez nikogo aktywność, aby modlić się, adoracyjnie odnosić do rzeczy stworzonych. Pochwała życia, zmysłowego odczuwania realności – oto fundament wszelkiej sztuki. W rozumieniu Colina nawet wielkie cierpienie nie potrafi wymazać z twórczej wrażliwości tego rodzaju nadziei. Był on świadom swej dramatycznej sytuacji. Julien Green w dzienniku napisał o nim: *Ma 25 lat, zadziwiający talent, a chyba jest zgubiony. Czy wie o tym? Z odwagą, która nakazuje milczenie, przyjmuje tę chorobę, która wzmacnia się unieruchamiając go stopniowo. Jego charakter pisma jest przerażający.* Wiedział, wiedział o wszystkim, a przyjaźń, może należy powiedzieć, miłość Czapskiego dodawała mu otuchy i odwagi.

Brakuje w omawianej korespondencji społecznych uniesień, poza nielicznymi uwagami Czapskiego o wystawach malarskich i wydarze-

niach politycznych. Dominuje rytm wewnętrzny, osobiste wyznanie. Okazuje się, że artystów łączyło poszukiwanie najprostszyc wartości, okrucichów wzruszenia, jakie przynosi bliskość osoby ukochanej. Listy odsłaniają prawdziwe doświadczenie, niczego nie kreują. Są zapisem odwagi, której źródło obydwaj twórcy odnajdywali w nadziei pojętej religijnie. Właśnie dlatego Czapski mógł napisać do Colina. *Myślę, że wiem, co chciałeś mi powiedzieć Twoimi oczami, uśmiechem, łzami. Myślę, że wiem najważniejsze...*

ks. Jan Sochoń

EWA BERBERYUSZ, *Anders spieszony*
„Aneks”, Londyn 1992, ss. 240

Ewa Berberyusz, dziennikarka publikująca reportaże w „Tygodniku Powszechnym” i w „Gazecie Wyborczej”, poszukiwała po całym świecie żołnierzy z armii gen. Andersa, spotykała się z jego rodziną i przyjaciółmi. Spisała ich relacje i wspomnienia o generale – i w ten sposób powstała niezwykła książka. Jak pisze sama autorka, *ani historia, ani hagiografia*, lecz subiektywne świadectwo pisane sercami wiernych przyjaciół oraz tych, którzy zetknęli się z generałem tylko pobieżnie. Nie niszcząc legendy – o rycerzu na białym koniu – książka ukazuje gen. W. Andersa prywatnie, spieszonego – jak głosi tytuł. Przedstawia wspaniałego człowieka, pełnego ciepła, miłości i sympatii do wszystkich; wielkiego patriotę dostrzegającego i wytykającego tzw. błędy historii, a właściwie błędy decydujących o losach ludzkości.

Relacje spisane przez E. Berberyusz ujawniają niejedną tajemnicę z życia generała – czasami bardzo gorzką i bolesną – bo życie go nie oszczędzało; nawet po śmierci nie zweryfikowano obiegowych PRL-owskich sądów o nim i jego jednego nie objęło anulowanie ustawy z 1946 r. o odebraniu oficerom polskim na Zachodzie obywatelstwa polskiego. Książka stanowi doskonale uzupełnienie portretu wielkiego wodza, wojskowego, stratega i polityka. W zakończeniu autorka podaje zwięzły życiorys gen. W. Andersa oraz fragmenty listów od osób, które nadesłały swe wspomnienia w odpowiedzi na artykuły drukowane w gazetach. (HS)

KS. TOMASZ JELONEK, *Orędzie Starego Testamentu*, t. I
Wyd. Maszachaba, Kraków 1992, ss. 128

Pierwsza książka z planowanej serii, której celem jest śledzenie i rozpoznawanie Bożego orędzia zawartego w ST. Niniejsza pozycja stanowi omówienie Księgi Rodzaju i Wyjścia.

FRANCISZEK KARDYNAŁ KÖNIG, JAKUB KREMER, *Życie wiarą dzisiaj. Chrześcijaństwo u progu III tysiąclecia*
przeł. Ryszard Rubinkiewicz SDB
Wyd. Kerygma, Lublin 1992, ss. 131

Przypomnienie sensu pojęcia „aggiornamento” (uwspółcześnienie) w rocznicę II Soboru Watykańskiego oraz objaśnienie istoty chrześcijańskiego „Credo” w perspektywie kolejnego tysiąclecia chrześcijaństwa.

WAŁAW OSAJKA, *Juda przyjdzie ostatni i inne wiersze*
rysunki Janusz Marciniak
Ośrodek Kultury Chrześcijańskiej, Wyd. Kanwa, ZPAP, Poznań 1992, ss. 27, nakł. 500+50

Pięknie wydany przez poznańskie środowiska twórcze skupione wokół tamtejszych jezuitów tom wierszy znanego księdza i poety.

ANDRZEJ WIERCIŃSKI, *Poszukiwanie napięć. Looking for tension. Suche nach Spannung*
Elan and Son 1992, ss. 94

Tomik poetycki w trzech językach (po polsku, angielsku, niemiecku).

JACEK PURCHLA, *Matecznik Polski. Pozaekonomiczne czynniki rozwoju Krakowa w okresie autonomii galicyjskiej* Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, wyd. II

Książka opisując wyjątkową funkcję Krakowa w II poł. XIX w. zwraca uwagę na zależność między nagromadzonym w mieście dziedzictwem kulturowym, jego symboliką i wymiarem politycznym a możliwościami wykorzystania tych czynników dla ekonomicznego rozwoju miasta. Może się stać inspiracją do lepszego zrozumienia historycznej szansy, przed jaką staje Kraków w nowej rzeczywistości politycznej Europy Środkowej na przełomie wieków.

WERNER STEINMANN, *ABC Starego Testamentu*

przeł. Zofia Brzostowska, ilustr. Friedel Steinmann
Wyd. Kerygma, Lublin 1992, ss. 78

Książka protestanckiego autora przeznaczona dla czytelników nie mających przygotowania biblijnego. Zawiera 86 haseł przybliżających najważniejsze postacie i tematy zbawienia Starego Przymierza, jest zaopatrzona w mapy i tabele chronologiczne.

Ogłoszenie

Kuria Metropolitalna w Krakowie zamierza wszcząć proces kanonizacyjny Sługi Bożego o. Serafina Kaszuby (1910–1977), kapłana z zakonu kapucynów zmarłego we Lwowie.

Poszukuje się świadków jego życia i pracy duszpasterskiej na Wołyniu (1940–58), w Kazachstanie i na Ukrainie (1958–77) oraz w Polsce (1968–70).

Informacje prosimy przesyłać pod adresem:

Postulacja Sprawy Kanonizacyjnej
Sł. Bożego O. Serafina Kaszuby
ul. Loretańska 11
31-114 Kraków