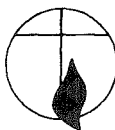


przegląd powszechny

2/858/93

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 Oszańca 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 rok 1993 132000zł
za I półrocze 72000 zł
za II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 12000 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 20 I 1993 r.

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

Spis treści

Kościół znakiem sprzeciwu?

175

Sprzeciw, z jakim Kościół nieustannie się spotyka, jest nie tylko znakiem sprzeciwu wobec jego Pana – Chrystusa, ale i znakiem grzechu działającego również w Kościele.

ks. Henryk Seweryniak

Co to znaczy: „Wierzę w Kościół...“?

178

Kościół w sposób istotny należy do wyznania wiary, ale wiara w Kościół jest przede wszystkim wiarą w Boga w nim działającego. Wyznając „wierzę w Kościół“ chrześcijanin wyraża głębokie przekonanie, że nie da się ograniczyć charakteru jego wspólnoty tylko do rejestracji członków, zaś obecności Kościoła w świecie nie można mierzyć wyłącznie w kategoriach statystyk sukcesów bądź ich braku. Katolicy jednak nie powinni zapominać, że nie stanowią jakiejś społeczności platońskiej, zaś rozmaite organizmy społeczne będą widzieć w Kościele przede wszystkim doraźną wielkość socjologiczną.

Zbigniew Czarnik, Małgorzata Majcher

Macierzyństwo zastępcze w prawie polskim

191

Macierzyństwo zastępcze jako jedna z nowych technik poczęcia i urodzenia dziecka jest w sensie prawnym zagadnieniem kontrowersyjnym. Już sama sprawa dopuszczalności umowy o macierzyństwo zastępcze budzi liczne wątpliwości i nie może być rozstrzygana jednoznacznie. Choć w Polsce problem matki zastępczej ciągle jeszcze jest zagadnieniem raczej teoretycznym, należy postulować, aby w pracach nad zmianami kodeksu rodzinnego i opiekuńczego nie zapomniano o kwestii, która może się stać wyzwaniem jutra.

Ryszard Otowicz SJ

Macierzyństwo zastępcze – wyzwolenie czy zniewolenie?

202

Publicyści, prawnicy i etycy nie są jednomyślni co do godziwości macierzyństwa zastępczego. Praktyka takiego macierzyństwa jest zjawiskiem stosunkowo nowym, nikt zatem nie jest w stanie przewidzieć wszystkich jej skutków. W rozważaniach nad tym problemem porusza się różne aspekty: działaczki ruchów feministycznych porównują macierzyństwo zastępcze do prostytucji; etycy mówią o modyfikacji społecznych relacji międzyludzkich przez wprowadzenie do nich uwarunkowań ekonomicznych oraz o dewaluacji macierzyństwa. Nie negując istotnych wartości pragmatyzmu, trzeba stawiać pytanie o to, czy funkcjonalność może stanowić najważniejsze kryterium wyznaczające prawdziwe dobro człowieka.

ks. Wojciech Góralski

O przyszłość polskiej rodziny

215

Nad dokumentem roboczym Komisji Synodu Plenarnego

Od chwili zredagowania dokumentu roboczego pt. „W trosce o polską rodzinę” upłynęło wiele miesięcy. Jego struktura może dziś budzić zastrzeżenia: zabrakło części prawnej; próba nakreślenia stanu faktycznego w odniesieniu do instytucji rodziny wskazuje wyłącznie zjawiska negatywne; nie zwrócono uwagi na dobro małżonków jako jeden z celów małżeństwa. Jednakże projektodawcy liczą na dyskusję nad dokumentem stawiając w jego zakończeniu pytania: Co stanowi szczególne zagrożenie dla rodzin w Polsce? Czego oczekują małżonkowie od duszpasterstwa rodzin? Jakie powinny być formy tego duszpasterstwa?

Argentyna i Polonia argentyńska

225

Rozmowa Aleksandry Ziółkowskiej z Andrzejem Grabia-Jałbrzykowskim, Polakiem mieszkającym w Argentynie od 1950 r., autorem wydanej po hiszpańsku książki o Polsce. Opowiada on o swej pracy, o życiu Polonii argentyńskiej oraz o współczesnym społeczeństwie tego kraju.

Wojciech Sztombka

Etyka wobec problemu nacjonalizmu

236

Poczucie tożsamości narodowej można postrzegać jako doświadczenie wspólnotowej solidarności leżące w naturze człowieka. Poczucie to deformują ideologie będące instrumentem walki politycznej. Ochronę przed ową deformacją zapewnia przede wszystkim przyznanie jednostce-osobie wartości autotelicznej, przewyższającej wartość tożsamości narodowej. W porządku politycznym takiej hierarchii wartości najlepiej odpowiadają systemy demokratyczne.

Omer Redzić

Tragedia bałkańska

253

Świadectwo byłego Jugosłowianina

Wojna w byłej Jugosławii wybuchła z wielu przyczyn i trwa wśród nieopisanych okrucieństw, gdy tymczasem Ameryka czeka na działania Europy, zaś Europa – na reakcję Ameryki. Oto w największym skrócie stosunek świata do konfliktu jugosłowiańskiego. Jednakże zachodni sen o splendid isolation należy do przeszłości, a setki tysięcy zgłodniałych emigrantów szturmują wieżę z kości słoniowej.

Zbigniew Sudolski

Miłość w życiu Mickiewicza – legenda i prawda

274

Maryla – Karolina – Konstancja – Ksawera

Ukazujące się ostatnio prace typu biograficznego o Mickiewiczu świadczą o przełamywaniu trwającej od półwiecza niechęci do biografistyki, ale też niepokoją stawianiem zbyt śmiałych hipotez w dziedzinie obyczajowości i seksu. Spoza

konstruowanych czarnych i białych legend o pocię, w świetle źródeł i faktów wyłania się człowiek o niezwyklej wrażliwości i temperamencie, ale wyznający określone normy etyczne; ulegający wprawdzie ludzkim słabościom, ale potrafiący wyprostować ścieżki swego życia w imię wyznawanych norm i ideałów. Zarówno hagiograficzne idealizowanie rzeczywistości jak i prostackie pomówienia i wulgaryzmy tylko przysłaniają prawdę o życiu Mickiewicza.

Ewolucja fizyki i teologii

292

Jacek Bolewski SJ

Wzajemne zamykanie się bądź ignorowanie nauk przyrodniczych i teologii nie mogło zakończyć dziejów ich relacji. Ostatnia książka ks. Michała Hellera pyta o „nową teologię“, która umiałaby skorzystać z najnowszego dorobku nauk przyrodniczych. Trwający ekspansjonizm fizyki stanowi wyzwanie dla filozofii i teologii.

Anders, Berling, dialektyka...

304

Bohdan Skaradziński

Tragedia ludzi Berlinga polega na tym, że ratując się od zła instalowali je na polskiej ziemi na zgoła niedobrowolny użytek ogółu rodaków.

Muzyka z Niemiec na „Warszawskiej Jesieni 1992“

313

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Podczas Festiwalu Muzyki Współczesnej w Warszawie zaprezentowano szerokie spectrum współistniejących w ostatniej ćwierci XX w. stylów, kierunków i gatunków muzycznych. Tę różnorodność repertuarową melomani zawdzięczali w znacznej mierze udziałowi kompozytorów niemieckich.

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Wielkie w małym 321

(Muzeum Narodowe w Warszawie, wystawa „Japońska kaligrafia“, 9 XI – 13 XII 1992 r.)

Teatr

J. Godlewska: Nowy Mroźek 323

(Teatr Współczesny w Warszawie, „Wdowy“ Sławomira Mrożka, reżyseria – Erwin Axer)

Film

A. Pietrzak: Pokolenie wnuków 326

(„Wir Enkelkinder“ Bruno Jonasa)

Książki

A. Szymańska: Nieobecna Obecność 328

(Aleksandra Olędzka-Frybesowa, „Odrastanie słów“, „Program na starość“)

ks. W. Chrostowski: Konflikt obolałych wrażliwości 331

(Peter Raina, „Spór o klasztor sióstr karmelitanek bosych w Oświęcimiu“)

R. Warszawski: Płacz gór i ręka człowieka 334

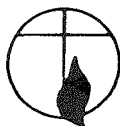
(„Sir Edmund Hillary's Sagarmatha“, pod red. Hansa Hoefnera i Lisy Choegyal)

Z. Florczak: Malarz autentyczny 336

(Władysława Jaworska, „Władysław Ślewiński“)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 339

Z życia Kościoła 342



Sommaire

L'Eglise, signe d'opposition?

175

L'opposition, la contestation, à laquelle, continuellement, se heurte l'Eglise est non seulement un signe de l'opposition à son Seigneur, le Christ, mais encore celui du péché qui est opérant également dans l'Eglise.

abbé Henryk Seweryniak

„Je crois l'Eglise“ – que cela signifie-t-il?

178

L'Eglise, d'une manière substantielle, fait partie de la profession de foi telle qu'elle est énoncée dans le Symbole des Apôtres. En disant dans le Crêdo „Je crois l'Eglise“, le chrétien exprime sa conviction profonde à propos de celle-ci qu'il n'est pas possible d'en limiter la nature de communion au seul recensement de ses membres, et que sa présence dans le monde ne saurait se mesurer en termes uniquement de statistiques de succès ou d'absence de succès. Les catholiques ne doivent cependant pas oublier qu'ils sont loin de constituer une cité platonicienne, et que les différents organismes de la vie collective ne vont percevoir dans l'Eglise qu'un fait sociologique comme tant d'autres.

Zbigniew Czarnik, Małgorzata Majcher

La maternité de substitution dans le droit polonais

191

La maternité de substitution en tant qu'une des techniques nouvelles de conception d'un enfant et de l'enfantement lui-même, constitue, juridiquement parlant, un problème qui prête à controverse. La question même de plausibilité d'un contrat de maternité de substitution suscite de nombreux doutes et ne peut être tranché d'une manière univoque. Bien qu'en Pologne le problème de la mère „porteuse“ demeure toujours théorique ne s'étant pas jusqu'ici posé, il importe de requérir qu'il en soit tenu compte dans les travaux à entreprendre en vue d'une modification du code familial et tutélaire puisque c'est là une question qui risque de devenir un des grands défis de demain.

Ryszard Otowicz SJ

La maternité de substitution – libération ou assujettissement? 202

Publicistes, juristes et moralistes ne sont pas unanimes sur la légitimité de la maternité de substitution. La pratique d'une telle maternité étant un phénomène relativement nouveau, personne n'est en mesure d'en prévoir toutes les incidences. Les considérations sur ce problème soulèvent différents aspects: des militants de mouvements féministes assimilent la maternité de substitution à la prostitution; des moralistes parlent d'une modification de relations sociales et humaines sous l'effet de l'incidence du facteur économique dans les données du problème, et d'une dévaluation de la maternité. Sans nier les valeurs du pragmatisme, il faut s'interroger si le fonctionnel peut s'imposer en critère majeur du véritable bien de l'homme.

abbé Wojciech Góralski

Pour l'avenir de la famille polonaise

215

Réflexions sur un document de travail du Synode plénier

Bien des mois se sont écoulés depuis la rédaction du document intitulé „Soucieux de la famille polonaise“. Sa structure peut susciter des réserves, étant donné l'absence d'un chapitre juridique; la tentative de faire le point de la situation de la famille ne porte que sur des phénomènes négatifs; enfin, il n'y est pas tenu compte du bien des conjoints qui est l'une des finalités du mariage. Toutefois, les auteurs comptent sur un débat à propos du document et dans cet ordre d'idées s'interrogent sur ce qui constitue le danger majeur pour les familles en Pologne, ce qu'attendent sur ce qui constitue le danger majeur pour les familles en Pologne, ce qu'attendent les conjoints de la pastorale familiale, et ce que doivent être les formes de celle-ci.

L'Argentine et la colonie polonaise dans ce pays

225

Entretien d'Aleksandra Ziółkowska avec Andrzej Grabia-Jałbrzykowski, un Polonais vivant depuis 1950 en Argentine, auteur d'un livre en espagnol sur la Pologne. Il parle de ses activités, de la vie des Polonais en Argentine et de la société argentine d'aujourd'hui.

Wojciech Sztombka

L'éthique face au problème du nationalisme

236

Le sentiment d'identité nationale peut se percevoir comme expérience de solidarité communautaire propre à la nature humaine. Ce sentiment est sujet à une déformation par les idéologies, cet instrument de lutte politique. Ce qui préserve de cette déformation c'est l'attribution à la personne humaine soit à l'individu – d'une valeur autotélique surpassant en valeur l'identité nationale. Dans l'ordre de la politique, une telle échelle de valeur se matérialise le plus complètement dans les systèmes démocratiques.

Omer Redžić

La tragédie balkanique

253

Témoignage d'un ancien Yougoslave

La guerre dans l'ancienne Yougoslavie a éclaté pour bien des motifs, et elle se poursuit donnant lieu à des atrocités inénarrables. Cependant l'Amérique attend une action de la part de l'Europe et celle-ci – une réaction de la part de l'Amérique. Voilà, en résumé, l'attitude de ce qu'on appelle la communauté internationale vis-à-vis du conflit yougoslave, à l'heure où, cependant, le rêve occidental d'une splendid isolation appartient déjà au passé et où des centaines de milliers d'émigrés font assaut de la tour d'ivoire.

Zbigniew Sudolski

L'amour dans la vie de Mickiewicz

274

Marie – Caroline – Constance – Xavéra

Les ouvrages biographiques sur Mickiewicz d'inspiration et de parution récentes témoignent que la désaffection enregistrée depuis un demi siècle pour ce genre de littérature historique, amorce un recul. Ce par quoi pourtant ces nouveaux ouvrages inquiètent si ce n'est qu'ils rebutent, ce sont des hypothèses sujettes à caution qu'ils font passer pour des certitudes, sur les moeurs et jusque sur la vie sexuelle du héros. A travers des légendes noires et blanches sur le poète, et à la lumière des documents et des faits, apparaît un Mickiewicz doué d'une forte sensibilité et d'un tempérament ardent, mais qui n'en fait pas moins siennes des normes éthiques rigoureusement précises, tout en cédant, certes, à des faiblesses humaines, mais sachant redresser les chemins de sa vie conformément aux règles et aux idéaux professés. Aussi bien un ton hagiographique d'idéalisation que des imputations simplistes flattant avec complaisance le permissivisme moral aujourd'hui de rigueur, ne font qu'obscurcir la vie de Mickiewicz et ce que nous en savons.

L'évolution des sciences physiques et de la théologie

292

par Jacek Bolewski SJ

Les relations entre les sciences de la nature et la théologie ne sauraient se conclure par une attitude consistant à se refuser et à s'ignorer réciproquement. Le livre récent de l'abbé Michał Heller „La nouvelle physique et une théologie à créer” est une interrogation sur une „théologie nouvelle” à créer qui serait capable de à son compte les acquis les plus récents des sciences de la nature. L'expansionnisme toujours perceptible des sciences physiques continue un défi pour la philosophie et la théologie.

Anders, Berling, la dialectique...

304

par Bohdan Skaradziński

Né en 1896, décédé en 1980, le général Zygmunt Berling fut, en 1943, coorganisateur en Union Soviétique d'une armée polonaise qui aura par la suite combattu aux côtés de l'Armée rouge, jusqu'à la prise de Berlin, avant de se transformer, à l'issue de la guerre, en Forces armées polonaises dites „populaires”. La tragédie des hommes placés sous le commandement du général Berling tenait à ce qu'en échappant, en leur qualité nouvelle de soldats, à un mal précis (en l'occurrence les avatars multiples du régime du goulag), ils aidaient à en instaurer une réplique en Pologne contre le gré de leurs compatriotes.

La musique allemande au Festival

„l'Automne de Varsovie 1992”

313

par Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Le Festival de musique contemporaine „l'Automne de Varsovie” a présenté l'an dernier un vaste panorama des styles, des courants et des genres musicaux en coexistence dans le dernier quart du XX^e siècle. Cette diversité revenait pour une large part au mérite de compositeurs allemands.

Comptes rendus

321



INSTYTUT STUDIÓW POLITYCZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK

INSTITUTE OF POLITICAL STUDIES
POLISH ACADEMY OF SCIENCES

00 - 901 Warszawa
Pałac Kultury i Nauki, XVII piętro
Tel.: 26 - 84 - 97, 20 - 09 - 34
Fax: / 48 - 22 / 20 - 95 - 39

Konkurs *Kresy Wschodnie pod okupacjami 1939-1945*

14 stycznia 1993 roku jury w składzie: prof. Janusz Ankudowicz, dr Małgorzata Giżejewska, dr Krzysztof Jasiewicz, dr Aleksandra Niemczykowa, mgr Barbara Rzepecka, prof. Tomasz Strzembosz, prof. Wiktoria Śliwowska – ogłosiło wyniki konkursu organizowanego przez Samodzielną Pracownię Dziejów Ziem Wschodnich II Rzeczypospolitej w Instytucie Studiów Politycznych PAN i Archiwum Wschodnie.

Nagrody otrzymali: I – Julian Boładź (Wilno), ks. Józef Anczarski (Świnoujście), II – Celina Omiljanowicz-Szoka (Łódź), Jerzy Maryański (Kraków), III – Mieczysław Gawel (Gdańsk), Zbigniew Małyszczyci (Gdynia).

Wyróżnienia: Cyprian Antosik i uczniowie z II klasy Zespołu Szkół Rolniczych w Wołowie Śląskim, Jerzy Cywiński (zm. w 1986 r.), Roman Duda (zm. w 1991 r.), Ryszard Gansiniec (zm. w 1958 r.), Jadwiga Haber (Myszków), Józef Hryniewicz i Stanisław Kiejdo (Gdańsk), Stanisław Klimpel (Warszawa), Karol Kosek (Bielsko-Biała), Jarosław Majewski (Szczecin), Genowefa Modrzejewska (Malbork), Antoni Przybysz (Głogów), Halina Sand (Warszawa), Leokadia Smolicz (Jastrowie), Stanisław Symonowicz (Stare Jabłonki), Feliks Trusiewicz (Wrocław), Józef Zięba (Lublin).

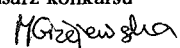
Organizatorzy i jurorzy dziękują wszystkim uczestnikom za udział, dziennikarzom i Redakcjom za promocję konkursu.

Przypominamy, że Archiwum Wschodnie, niezależnie od konkursów, gromadzi wszelkie materiały związane z historią Ziem Wschodnich II Rzeczypospolitej i losami Polaków w ZSRR (1939–1956). Apelujemy o przekazywanie wspomnień do Archiwum Wschodniego, 00-071 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 25, p. 18.

Za organizatorów i jury

Przewodniczący jury

prof. Tomasz Strzembosz

Komisarz konkursu

dr Małgorzata Giżejewska

Kościół znakiem sprzeciwu?

Modne są tzw. sondaże opinii publicznej. Wcześniej, jeszcze w okresie peerelowskim, ich wyniki były pilnie strzeżone, gdyż poznanie nastrojów społecznych miało być przywilejem decydentów politycznych. Dzisiaj inaczej – są one tak bardzo upowszechniane, jakby ich celem było wręcz kształtowanie opinii publicznej, od której w systemie demokratycznym wiele zależy. Jak zatem kształtuje się obecnie opinia w odniesieniu do Kościoła? Sondaże wykazują stałą tendencję – społeczne zaufanie do Kościoła maleje. O czym to świadczy? Najpierw o tym, że w samych pytaniach Kościół jest pojmowany w określony sposób, mianowicie jako jedna z instytucji „użyteczności społecznej”, obok innych, typu wojska, policji itp. Tym samym w podtekście pytań kryje się więcej – na tle innych instytucji, które mają gwarantować porządek i bezpieczeństwo, oczekuje się czegoś podobnego od Kościoła. Od kogo konkretnie? Sondujące pytania imputują (w sensie „inputu” komputerowej informatyki), że Kościół to przede wszystkim przedstawiciel instytucji, czyli tzw. kler: biskupi, księża, zakonnicy itp. To oni mają się zatem cieszyć malejącym zaufaniem opinii publicznej. W jakim sensie?

Na to pytanie jest wiele odpowiedzi. Socjologowie są przekonani, że topniejące zaufanie do Kościoła wiąże się z jego rolą w życiu publicznym: z mieszaniem się do polityki, z troską o własne interesy i wpływy. Inni wskazują na styl życia kleru: przykłady życia „ponad stan” (w przeciwieństwie do dużej części społeczeństwa) są w tym przypadku szczególnie jaskrawe i uderzające. Zarzuty wiążą się także z troską o sprawy materialne; brakuje zrozumienia dla potrzeb i żądań finansowych, które wydają się wygórowane. Natomiast po stronie Kościoła, ciągle w tym samym sensie instytucji-kleru, częste jest przekonanie, że wskazana w sondażach tendencja jest... tendencyjnym obrazem, podtrzymywanym dodatkowo przez środki społecznego przekazu. Co więcej, szuka się uzasadnienia tej tendencji

czy tendencyjności w postawie wrogów Kościoła – tych, którzy niezmiennie dążą do prześladowania go, nie mogąc się pogodzić z samym jego istnieniem. W tym duchu mówi się: przecież Kościół był zawsze i musi być dla świata znakiem sprzeciwu. A zatem spadające zaufanie do Kościoła byłoby także znakiem, że sprzeciw dotyczy samej nauki, która została powierzona Kościołowi do głoszenia *w porę i nie w porę* (2Tm 4,2). Sprzeciw nie powinien dziwić, owszem mógłby nawet cieszyć w świetle Kazania na Górze, w którym sam Chrystus zapowiadał swym uczniom: *Błogosławieni jesteście, gdy wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie* (Mt 5,11 n.)...

Czy z samej swej natury Kościół jest i musi być znakiem sprzeciwu? Jego istoty trzeba szukać głębiej. Nie w obrazach, które funkcjonują w publicznej świadomości, lecz w obrazie bardziej źródłowym, odbitym w nurcie Tradycji i pochodzącym z najczystszej źródła – Objawienia. Najnowszym refleksem tego obrazu jest nadal nauczanie ostatniego soboru. Swoją fundamentalną refleksję nad tajemnicą Kościoła rozpoczął od słów zaiste programowych. Pierwsze słowa, które nadały tytuł całemu dokumentowi, odnoszą się do Chrystusa jako światłości narodów – „*Lumen gentium*“. Ale właściwym podmiotem jest reflektujący swoją istotę Kościół: *Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła* (KK 1). Dalej wyraża się jeszcze wyraźniej istota tajemnicy Kościoła, który *jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*.

Tak, nie tylko poszczególne sakramenty mają być w Kościele znakiem działającego w nim Chrystusa, ale bardziej fundamentalnie on sam jako całość ma być sakramentem Bosko-ludzkiej tajemnicy swojego Pana. Jak? Oto jest pytanie! W poszukiwaniu odpowiedzi punktem wyjścia musi być sam Chrystus. Znakiem Jego tajemnicy mogą być słowa, które już u początku stanowiły proroczą zapowiedź czekającej Go drogi: *Oto Ten*

przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwić się będą (Łk 2,34). Owszem, Jezus będzie i jest znakiem sprzeciwu. Jednak sprzeciw nie wyczerpuje tajemnicy Chrystusa. Przede wszystkim jest On bowiem znakiem zbawienia: nie przyszedł po to, aby świat potępić, *ale po to, by świat został przez Niego zbawiony* (J 3,17). Sprzeciw jest tylko znakiem grzechu istniejącego w świecie, który czuje się zagrożony, tym bardziej że sam Chrystus nie podlega jego władzy, *będąc we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu* (Hbr 4,15).

W tym świetle sprzeciw, z jakim spotyka się Kościół, nie daje się jednoznacznie ocenić. Z jednej strony jednak może być znakiem, że sami członkowie Kościoła ulegają temu złu. Jedynie bowiem w swej jedności z Chrystusem Kościół zasługuje na miano świętego; w tym sensie wyznanie wiary mówi o nim, że *jest jeden, święty, powszechny i apostołski*. Ale sam fakt, że takie wyznanie jest możliwe wyłącznie dzięki wierze, jest wymowny – rzeczywistość, którą widzimy, mówi nie tylko o świętości, ale i o grzechu istniejącym w Kościele. Widzieli to już wielcy Ojcowie kościelnej Tradycji używając obrazu „*casta meretrix*” – czystej nierządniczki – na określenie tajemnicy Kościoła. Czy winno to budzić nasz sprzeciw? Trudno przeczyć zewnętrznym przejawom grzeszności, ale nie wolno się na nich zatrzymywać, skoro istota Kościoła odsłania się dopiero w głębszym spojrzeniu – w jedności z tajemnicą Chrystusa.

Chodzi w tym miejscu nie o wyczerpanie, lecz tylko o wskazanie tajemnicy Kościoła. Potrzebne są dalsze kroki w tym kierunku. Na początek niech wystarczy, że nie zatrzymamy się na obrazach z życia politycznego czy niektórych pojawiających się w środkach społecznego przekazu. Trudno się zgodzić z upolitycznionym obrazem Kościoła. Nie poprzestajemy jednak także na sprzeciwie. Szukajmy dalej i głębiej – znaku zbawienia, do którego Kościół pragnie prowadzić – w Chrystusie.

J.B.

ks. Henryk Seweryniak

Co to znaczy: „Wierzę w Kościół...”?

Na forum publicznym pojawia się dzisiaj wiele opinii na temat Kościoła. Rzadko jednak bierze się w nich pod uwagę fakt, że dla katolików Kościół i prawda o nim jest przedmiotem uroczystego wyznania wiary: *Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, świętych obcowanie...* Oczywiście, rodzą się w tym względzie wątpliwości. Wielu katolików powtarza wyznanie mechanicznie, bez głębszej refleksji. Inni, zwłaszcza młodzi, gotowi by je uznać, lecz w takim mniej lub więcej kształcie: „Wierzę, że Pan Bóg działa w Kościele, tak samo jak w innych ludziach, również niewierzących”.

Jeszcze więcej trudności nastrocza wyznanie: Wierzę Kościołowi, ufam mu. W świetle badań ankietowych od wyborów w czerwcu 1989 r. systematycznie spada stopień zaufania do Kościoła. Można się pocieszać, że zaufanie, które do niego żywiono w czasach komunistycznych, było takie samo, ale w myśl zasady „zde-nerwować czerwonego” ludzie zawyżali poziom swoich odczuć. Można też przypuszczać, że gdy dawniej Kościół zabierał głos w sprawach np. wolnych wyborów, stosunku do Niemców, poszanowania życia, prawdy o religii, człowieku i historii w szkole, jego głos brzmiał sympatycznie, bo... niezobowiązująco. Dzisiaj liczenie się z Kościołem jako pełnoprawnym uczestnikiem debaty demokratycznej w państwie pociąga za sobą konkretne zobowiązania.

Bodaj już nie marginalnym zjawiskiem jest też mnożenie się sekt, zwłaszcza tzw. wolnych Kościołów, które (strategicznie? w pierwszej fazie?) zezwalają swoim adeptom na przynależność do Kościoła katolickiego i zarazem zobowiązują np. do powtórnego chrztu. Z natury członkowie tego rodzaju grup mają niemałą trudność z wyznaniem: Wierzę w Kościół. Z podobnym proble-

mem spotykają się chrześcijanie, którzy uważają się za wierzących, stawiają wysokie wymagania Kościołowi i jednocześnie są nieobecni w jakiegokolwiek konkretnej wspólnocie eklezjalnej.

W tym kontekście paradoksalnie brzmią starochrześcijańskie wyznania wiary, w których OBOK wiary w Boga wyznaje się wiarę w Kościół lub deklaruje wdzięczność za dar wiary otrzymywany w Kościele. Trudność dla teologa przedstawia to krótkie słowo „obok”. Parała się z tym również tradycja. W artykule zostanie dokonany przegląd najstarszych wyznań w aspekcie eklezjologicznym oraz przeprowadzona próba systematyzacji pod kątem aktualnych treści życia kościelnego w Polsce.

Kościół w symbolach wiary

Pierwotne chrześcijaństwo stworzyło ogromną liczbę symboli i wyznań, w których rozmaicie deklaruje swoją wiarę¹. Aby uniknąć uproszczeń (których niemało i o których później), warto sobie uświadomić, w jakich wariantach pojawia się w nich słowo „Kościół”.

1. Gwoli prawdzie trzeba przyznać, że istnieje niewiele formuł, w których nie mówi się o Kościele. Należą do nich m.in. wyznania św. Grzegorza Cudotwórcy, św. Euzebiusza z Cezarei i „Credo” Soboru Nicejskiego z 325 r.

2. W innych wczesnych wyznaniach słowo „Kościół” pojawia się na oznaczenie społeczności Chrystusowej, w której rodzi się wiara. Najstarszym przykładem tego rodzaju ujęcia może być papirus z Dêr-Balyzeh (Górny Egipt). Może być, bowiem datacja² wyznania, które

¹ Por. przegląd wyznań wiary Kościoła w: *Breviarium Fidei*, Poznań 1988, s. 605–646 (Skrót: BF) oraz w: Denzinger, Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*, Freiburg in B. 1965³⁶, s. 1–75, nr 1–76 (Skrót: DS).

² H. de Lubac, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, w: „Internationale Katholische Zeitschrift” nr 1/1975, s. 6–7.

zawiera, na II w. nie jest pewna, a tekst jest niekompletny właśnie w miejscu, w którym mówi o Kościele. Wedle najbardziej prawdopodobnej rekonstrukcji J.A. Jungmanna brzmiał on pierwotnie: *Wierzę w Boga Ojca Wszechwładcę i w jednorodzonego Syna Jego Pana naszego Jezusa Chrystusa, i w Ducha Świętego, i w ciała zmartwychwstanie w świętym Kościele katolickim* (DS 2).

Podobnie w recenzji koptyjskiej i recenzji interrogatoryjnej etiopskiej „Tradycji apostoelskiej” (ok. 211) św. Hipolita pojawia się wyznanie *we wspólnotną Trójcę (...) jeden chrzest w świętym Kościele katolickim* (DS 4). Teodor z Mopsuestii (zm. 428) zamyka wyjaśnienie „Credo” chrzcielnego słowami chrzczonego: *Wierzę i zostanę ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego w jednym jedynym, katolickim i świętym Kościele*. Jedno z kazań św. Augustyna (zm. 430) zawiera wyznanie wiary, które prawdopodobnie było w użyciu w Hipponie. Chrześcijanie miasta biskupiego Augustyna wyznawali m.in.: *Wierzimy i w Ducha Świętego, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała, życie wieczne przez święty Kościół katolicki* (DS 21). W tym samym duchu inne Kościoły afrykańskie wyznawały, że *sakrament wiary i inne dobra otrzymujemy za pośrednictwem Kościoła*. Znacznie później Erazm z Rotterdamu (zm. 1536) w „Wyjaśnieniu Symbolu” stwierdzał, że *wstępujemy do Kościoła i w nim wzywamy Ojca, Syna i Ducha Świętego*.

3. Są również wyznania wiary, w których wiara w Kościół jest wyraźnie przedłużeniem wiary w Ducha Świętego (wariant pneumatologiczny). W większości wyznań artykuł o Kościele następuje po artykule o Duchu Świętym. Już sam ten fakt wywołuje wrażenie genetycznej współzależności obydwu. Rzecz nie jest bynajmniej tak oczywista. Owszem, można przypuszczać, że świadomość podporządkowania występuje tam, gdzie przed artykułem wiary w Ducha Świętego pojawia się czasownik „wierzę”, a rzeczownik „Kościół”

(i następujące po nim określenia) występuje w tej samej formie deklinacyjnej co Duch Święty. Najbardziej znanym przykładem takiego wyznania jest „Apostolski skład wiary”. W znanej formie pacierzowej artykuły 8. i 9. brzmią następująco: *Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, świętych obcowanie...* (DS 30). Liczne podobne wyznania wiary o strukturze pneumatologicznej rozwinęły się na Zachodzie i na Wschodzie w okresie od V do VIII w. Należą do nich: syryjski „Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa”, „Credo” Faustusa z Riez (zm. 495), „Mszał” z Bobbio (VII–VIII w.), „Sakramentarz Gelazjański”, symbol Ildefonsa z Toledo (VII w.), „Hermeneia” pseudoatanazjańska (ok. VII w.) i „Symbol większy” Kościoła armeńskiego (IV–VII w.). Wszystkie te wyznania zachowują strukturę ukształtowaną przez potrójne użycie czasownika „wierzę” („wierzymy”) w formie oznajmującej bądź pytającej i wyraźne podporządkowanie artykułu dotyczącego Kościoła artykułowi wiary w Ducha Świętego. Wyrażano w ten sposób przeświadczenie, że chrześcijaństwo wierzą w Kościół, bowiem jest on miejscem działania Ducha Bożego. W tym sensie św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274) stwierdza: *Podobnie jak w człowieku jest jedna dusza i jedno ciało, chociaż członków wiele, tak i Kościół katolicki jest jednym ciałem składającym się z wielu członków. Natomiast duszą ożywiającą to ciało jest Duch Święty. Stąd po wyznaniu wiary w Ducha Świętego dajemy wyraz swej wierze w Kościół, mówiąc: Wierzę w święty Kościół powszechny*³.

Warto przy tym pamiętać, że fragment „Credo” mówiący o *świętych obcowaniu*, który pojawił się ok. IV w. w Galii i Serbii, praktycznie nie stanowi oddzielnego artykułu, ale wiąże się ściśle z wyznaniem wiary w Kościół. Prawda ta oznaczała pierwotnie jedność chrześcijan żyjących z męczennikami w niebie, a później jed-

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 1987, s. 46.

ność wszystkich, którzy mają przystęp do środków zbawienia (*communio sanctorum*)⁴.

4. Niewątpliwie w dziejach chrześcijaństwa przeważał wariant trynitarny, w którym wyznanie wiary w Kościół święty jest funkcją wiary w Tróję Świętą. Nie zawsze da się on wyodrębnić z poprzedniego wariantu. Wydaje się, że odcień trynitarny podkreśla obecność jednego tylko czasownika „wierzę” (grec. „pisteuo”; łac. „credo”) na początku oraz przyimka „w” (grec. „eis”; łac. „in”) przed rzeczownikiem „Kościół”. Przyimek jest analogiczny do przyimków poprzedzających imiona Ojca, Syna i Ducha Świętego. Do najbardziej znanych przykładów tego typu wyznań należy „Symbol konstantynopolitański” z 381 r., gdzie – inaczej niż w wersji mszalne – pojawia się tylko jedno „wierzymy” (na początku), a po wyznaniu wiary w Tróję Świętą słowa: ...*w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół* (DS 150). Forma trynitarna tego wyznania jest też podkreślona użyciem kolejnych czasowników: „wyznajemy” („homologoumen”) i „oczekujemy” („prosdokomen”) przed ostatnimi artykułami „Credo”. Warto też zauważyć, że wyrażenia: *jeden, święty, katolicki i apostołski*, uznane za znamiona autentycznego Kościoła, są przede wszystkim atrybutami wyznania wiary Kościoła w sobie samym⁵.

W funkcji trynitarnej występuje wyznanie wiary w Kościół w opisie chrztu u Tertuliana (zm. 220): *Gdy wyznanie wiary i wezwanie zbawienia zostanie potwierdzone przed Trzema Świadcami, musi do tego konieczne dojść wspomnienie Kościoła, bowiem gdzie są trzej: Ojciec, Syn i Duch, tam też jest Kościół, który stanowi ciało tych Trzech*⁶. Układ trynitarny pojawia się również w katechezach św. Cyryla Jerozolimskiego (zm. 386), a św. Ambroży (zm. 397) stwierdza: *Jak wierzymy w Chrystusa, jak wierzymy w Ojca, tak wierzymy również w Kościół (...)* *Gdzie jest podstawa tego? W tym, że ten, kto wierzy w sprawcę, wierzy także w dzieło sprawcy*⁷.

5. Wreszcie, silna była, zwłaszcza na Zachodzie, tradycja, w której słusznie uwypuklano różnicę pomiędzy wiarą w Tróję Świętą a wyznawaniem Kościoła. Znowu należy podkreślić nieostrość w wyróżnieniu tego wariantu. Jest wszakże faktem, że wielu komentatorów kładzie nacisk na różnicę gramatyczną w zastosowaniu przyimka „w” przed wyznaniem wiary w poszczególne osoby Trójcy Świętej a jego nieobecnością przed wyznaniem wiary w Kościół (*credo /.../ Ecclesiam*). Różnica nie musi być aż tak znacząca, jeśli dwa następujące po „in” wyrazy (Duch Święty, Kościół) występują w tym samym przypadku (*Credo in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam*). Ale np. w trzecim pytaniu z „Tradycji apostoelskiej” św. Hipolita zastosowanie dwu różnych przypadków deklinacyjnych może mieć sens podkreślenia wspomnianej różnicy: *Credis in Spiritu Sancto* (abl.) *et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem* (acc.)? (DS 10). Inny sposób rozumienia tej sprawy pojawia się w „Antyfonale” z Bangor: *Credo et in Spiritum Sanctum (...) sanctam esse Ecclesiam catholicam...* (DS 29). Zastosowano tutaj łacińską składnię accusativus cum infinitivo: *Wierzę też w Ducha Świętego oraz w to, że istnieje święty Kościół katolicki*. Podobnie św. Augustyn w „Kazaniu o Symbolu” stwierdza: *Nasz Pan nie mówi „wierzę w istnienie Boga” lub „wierzę Bogu”, chociaż to także jest konieczne do zbawienia. (...) Dlatego trzeba wiedzieć, że musimy wierzyć w istnienie Kościoła, ale nie w Kościół, gdyż nie jest on Bogiem, lecz domem Boga*⁸. Alkuin (zm. 804), sekretarz i teolog Karola Wielkiego, dostrzegał w rozróżnieniu pomiędzy „wierzyć, że” a „wierzyć w” elementarną prawdę (...) którą przyswaja się już małym dzieciom.

⁴ Por. W. Panenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Gütersloh 1979³, s. 151–166.

⁵ Por. H. Seweryniak, *Eklezjologia katolicka*, w: M. Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem dziś*, Lublin 1992, s. 242.

⁶ Tertulian, *De bapt.*, c. 6, w: PL 1,1315.

⁷ Św. Ambroży, *Expl. Symb.* 6, w: SCH 25,54.

⁸ W: PL 40, 1190–1191. 1196.

*Stawia się im – przypomina Alkuin – pytanie: „Czy wierzysz w Kościół święty?” i uczy się odpowiedzi: „Nie! Wierzę, że istnieje Kościół święty, lub lepiej: wierzę, że Kościół jest święty, ale nie wierzę w niego, gdyż nie jest Bogiem, lecz (...) zgromadzeniem chrześcijan”⁹. Tezy te powtarzali lub podobne głosili: Rufin (zm. 410), Faustus z Riez (zm. 495), Teodulf z Orleanu (zm. 821), Raban Maur (zm. 856) i Brunon z Würzburga (zm. 1045). Św. Tomasz z Akwinu w zbiorze zarzutów przeciw wykładni wiary w „Symbolu” stwierdza: *Ponieważ (...) Kościół katolicki jest dziełem, czysto stworzonym, wydaje się, że nie wypada mówić: „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”*. W duchu późniejszego „Wykładu pacierza” Akwinata odpowiada: *Gdy mówi się „w święty Kościół powszechny”, wówczas należy to rozumieć w tym sensie, że nasz akt wiary odnosi się do Ducha Świętego, który uświęca Kościół, czyli w sensie „Wierzę w Ducha Świętego uświęcającego Kościół”. Ale lepiej jest i zgodniej z powszechnym zwyczajem, jeśli nie stawia się w tym miejscu „in”, ale mówi po prostu: Sanctam Ecclesiam catholicam*¹⁰.*

Ostateczne uzasadnienie rozróżnienia znalazło się w „Katechizmie rzymskim” Soboru Trydenckiego z 1566 r.: *Nie powinniśmy tak samo wierzyć w Kościół, jak wierzymy w Boga. Wierzymy, że istnieje Kościół, ale nie wierzymy w Kościół. Bowiemy w trzy Osoby Trójcy (...) wierzymy w ten sposób, że są One fundamentem naszej wiary. Tutaj jednak zmieniamy nasz sposób wyrażania się i wyznajemy, że wierzymy, iż istnieje Kościół święty, ale nie wierzymy w Kościół święty. Czynimy tak po to, aby poprzez te różnorodne sposoby wypowiedzi podkreślić różnicę pomiędzy Bogiem, Stwórcą wszelkich istot, a rzeczami stworzonymi oraz aby dać do zrozumienia, że wszystkie wspaniałe dzieła, które stały się udziałem Kościoła, zawdzięczamy dobroci Boga*¹¹.

Na zakończenie tego przeglądu wypada dodać informację na temat ujęcia omawianego artykułu wiary w „Katechizmie Kościoła katolickiego” z 11 X 1992 r.

Artykuł 9. „Wierzę w święty Kościół powszechny“ jest jednym z najbardziej rozbudowanych w katechizmie, składa się bowiem aż z 9 paragrafów. Interesujący nas problem został jednak poruszony krótko w trzech numerach (748–750). Oprócz syntezy całej tradycji zawiera ważny akcent chrystologiczny. Katechizm nawiązuje najpierw do pierwszych słów konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium“: *Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór święty (...) pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła*. W ten sposób sobór wskazuje, że artykuł wiary w Kościół jest podporządkowany artykulem dotyczącym Chrystusa. Ale zaraz w następnych numerach dodaje się, że *zależy on także całkowicie od artykułu o Duchu Świętym, który go poprzedza*, oraz że *wiara, iż Kościół jest „Święty“ i „katolicki“, i że jest on „Jeden“ i „apostolski“ (jak to dodaje Symbol nicejsko-konstantynopolitański) jest nieodłączna od wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego*. Na koniec „Katechizm“ przypomina za „Katechizmem“ trydenckim, że w łacińskiej wersji „Składu apostolskiego“ wyznajemy *Credo (...)* *Ecclesiam*, a nie *in Ecclesiam*, a to w tym celu, aby uwypuklić różnicę pomiędzy Bogiem a Jego dziełem¹².

Próba systematyzacji

Dokonałem tego skomplikowanego – chociaż nie wyczerpującego – przeglądu, żeby pokazać, iż element eklezjalny był w dziejach istotnym elementem tożsamości chrześcijańskiej. Wynika z niego, że nieprawdziwe jest twierdzenie R. Lüssdorfa, a pośrednio także J.N.D. Kelly'ego, że w *najstarszych formułach wiary nie ma wzmianek o Kościele*¹³. Wyraźny symbolizm eklez-

⁹ Alkuin, *Disp. Puer.*, w: PL 101, 1137.

¹⁰ S.Th. lib. II pars II q. 1 a. 9,5 i ad 5.

¹¹ Pars I, cap. X, q. XIX.

¹² *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Paris 1992, nr 748–750.

¹³ R. Lüssdorf, *Glauben an die Kirche?* w: „Catholica“ 25 (1991) nr 2, s. 123; J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972³.

jalny zawiera już słynne „Credo korynckie“ z 1Kor 15,3–5 (*ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu*). W tym jednym z najbardziej pierwotnych wyznań (z początku lat czterdziestych?) Kefas, „skała jedności“ rodzącego się Kościoła, oraz grono Dwunastu, komórka-matka Kościoła, są uznawani za urzędowych świadków Zmartwychwstałego, a co się z tym wiąże, za świadków wiarygodności wiary kościelnej. Także przytoczony w „Breviarium Fidei“, apokryficzny „Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa w Galilei“ (BF 1,606) sięga starej tradycji (II w.), a i źródła „Składu apostołskiego“ zdają się bardzo starożytne. Oczywiście, cały problem polega na tym, jaką formę przyjmuje w wyznawaniu ów element eklezjalny oraz jaki jest sens formuł wiary w Kościół. Przegląd pokazuje jasno, że wariantów było wiele i redukcja ich bogactwa np. do wariantu pneumatologicznego, jak to przydarza się Y. Congarowi, M.M. Garrigo-Guembe czy W. Kasperowi, jest właśnie... redukcją¹⁴. Nie przyznając pierwszeństwa żadnemu ze schematów, wypada stwierdzić, że stopniowo, często w niezależnych od siebie nurtach, opisywały one miejsce Kościoła w wierze. Należy zatem, podobnie jak to czyni ostatni „Katechizm Kościoła katolickiego“, zachować całe bogactwo tradycji, owej – jak stwierdzili ojcowie soborowi – *nieustannej rozmowy Boga z Oblubienicą Jego umiłowanego Syna* (KO 8).

1. Kościół nie jest celem naszej wiary – niektóre symbole nie wzmiankują go, np. krótkie biblijne formuły wiary. Ale też – podobnie jak przysłowiowy Piłat – nie „wpadł“ przypadkowo „w Credo“. Mówiąc „wierzę w Kościół“ uświadamiamy sobie najpierw, zgodnie ze starą tradycją, że wspólnota eklezjalna jest miejscem, w którym staje się możliwa wiara Chrystusowa. To przede wszystkim Kościół, jak stwierdza K. Rahner, jest wierzący. Nie jako jakaś struktura mityczna, pozapersonalna i ponadhistoryczna, ale *wspólnota wspólnot* siostr i braci, którzy stanowią w świecie realny *dom*

Boga. Wiara – podobnie jak język, moralność, prawo, sztuka – nie rodzi się w absolutnej prywatności. Kościół jest miejscem jej zakorzeniania się i zarazem miarą. Jedyną obiektywnością wiary – napisze dalej Rahner – jest subiektywność Kościoła¹⁵. Uświadomienie sobie tego faktu jest owym trudnym, a przecież koniecznym początkiem wiary w Kościół. Na drodze tradycji nie obyło się w tym względzie bez potknięć. Np. do tego, aby stwierdzić, że istnieje, jest Kościół, nie potrzeba wcale wiary. Chrześcijanin mówi „wierzę w Kościół“, a więc włącza Kościół w obszar wiary właśnie po to, aby wyjść poza jego rzeczywistość socjologiczną. Wyznanie wiary w Kościół pełniło i pełni funkcję utrwalania i zachowania jego idei ciała Chrystusa i sakramentu zbawienia. Symbole pierwotnego chrześcijaństwa z niezwykłą odwagą i konsekwencją stawiały to wyznanie tuż po wyznaniu wiary w Ducha Świętego czy w całą Tróję Świętą. Dlaczego? Jest w tym zawarta głęboka intuicja, że – jak stwierdza kard. Ratzinger – Kościoła nie można *sobie zrobić*. Odległa od istoty chrześcijaństwa byłaby praktyka, że zbiera się pewna grupa, reflektuje i potem ogłasza swoją decyzję: Jesteśmy Kościołem. Wiara rodzi się ze słuchania, pisał św. Paweł, a nie z refleksji czy samych tylko decyzji człowieka. Towarzyszy ona bowiem spotkaniu z tym co fundamentalne, czego więc nie można wymyślić, wypracować czy zdziałać. Podobnie jest z sakramentem. Sakrament przyjmuje się – nikt nie może go sobie sam udzielić¹⁶. I Kościoła – powtórzę – nie można *sobie zrobić*. Dar wiary i zbawienia przyjmuje się z sakramentalnej wspólnoty

¹⁴ Por. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, III 13 c i 3 d, Freiburg u.a. 1971; M.M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, Düsseldorf 1988, s. 9–14; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 112.

¹⁵ K. Rahner, *Ich glaube die Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VII, Einsiedeln 1977, s. 103–120.

¹⁶ J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 16–19.

ciała Chrystusowego. Tę właśnie rzeczywistość wypowiadamy słowami: *Wierzę w Kościół*.

2. Jest jednak i druga strona artykułu wiary w Kościół. Najprościej można ją opisać formułą: *Kościół należy w sposób istotny do wyznania wiary, ale wiara w Kościół jest przede wszystkim wiarą w Boga (Ducha Świętego), który chce Kościoła i w nim działa* (Jacek Bolewski SJ). Tę właśnie rzeczywistość wyrażały warianty: pneumatologiczny i trynitarny, czy wydobyty w ostatnim „Katechizmie” wariant chrystologiczny oraz rozmaite próby podkreślenia różnicy pomiędzy wiarą w Boga i wiarą w Kościół. Katolicy powinni uświadamiać sobie, że w Kościół, jego sakramenty, tradycję i urzędy wierzymy inaczej niż w Boga – źródło i cel wiary. Kościół i sakramenty są środkami zbawienia, które jako formy pośredniczące mogą być słabe, grzeszne i – w konsekwencji – krytykowane. W tym kontekście formuła: *Wierzę w święty Kościół powszechny*, oznacza, że chrześcijanin wierzy, iż Kościół, pomimo jego błędów i braków, jest miejscem, w którym urzeczywistnia się zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego.

3. Właśnie w tej perspektywie tak wyraźna staje się różnica w rozumieniu Kościoła między katolikami a członkami tzw. wolnych Kościołów. Urząd Nauczycielski i teologowie katoliccy mocno podkreślają fakt zakorzeniania się ustroju, sakramentów i urzędów Kościoła w woli Chrystusa. W dziejach zwracano przy tym uwagę, czasem przesadną, na materialną i formalną kontynuację jego charakteru instytucjonalnego. Dzisiaj duże znaczenie przywiązuje się na nowo do sakramentalnego wymiaru Kościoła – człowiek dostępuje zbawienia przez kontynuację zbawczego dzieła Słowa Wcielnego we wspólnocie eklezjalnej. Tak jak Słowo w tajemnicy wcielenia zjednoczyło się z naturą ludzką, tak Chrystus zmartwychwstały kontynuuje dzieło zbawienia poprzez swoje ciało, którym jest Kościół.

W rozumieniu katolickim można i trzeba starać się o odnowę Kościoła, ale nie można stwierdzić: Chrystus – tak, Kościół – nie. „Wolne Kościoły“, ze swej strony, akcentują wartość osobowej relacji – w Duchu Świętym – z żyjącym Chrystusem. Kościół jest wspólnotą chrześcijan zjednoczonych, każdy z osobna, z Chrystusem. Usprawiedliwienie dokonuje się nie przez pośrednictwo Kościoła, ale w osobowej relacji każdego z Bogiem. Kościół jest posłańcem i świadkiem, nie zaś sakramentem zbawczego dzieła Pana.

4. Jeden punkt jest wspólny zwolennikom chrześcijaństwa typu „Chrystus – tak, Kościół – nie“ i współczesnym krytykom tzw. zbyt silnej pozycji Kościoła. Jedni boją się, że „wciska się“ on pomiędzy Boga i człowieka i określa siebie jako źródło zbawienia. Drudzy, że „wciska się“ w życie społeczne, usiłując „zagszodować“ sumienie, prawa, sferę wpływów politycznych itp. Otóż Kościół współczesny na II Soborze Watykańskim podkreślił bardzo wyraźnie, że pragnie być – na zasadzie bliskiej analogii do natury ludzkiej Słowa Wcielonego – niejako sakramentem jedności, narzędziem zbawienia oraz – dochowując przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia – społecznym zaczynem królestwa Bożego (KK 5 i 8). Jest to wyraz jego samoświadomości, ale też samoostrożności. Wszędzie tam, gdzie w relacji do życia indywidualnego zajmowałby miejsce Boga, gdzie przejawiałby tendencje do jakiejś „eklezjokracji“, gdzie np. duchowni niezdrowo fascynowałiby się polityką, dochodzi do straty owego „nachylenia“ ku królestwu Bożemu.

5. Zachowanie w „Credo“ omawianego artykułu jest również jednoznacznym postulatem kierowanym przez chrześcijaństwo do świata – postulatem szacunku wobec podstawowego samorozumienia Kościoła. Wyznając „wierzę w Kościół“, chrześcijanin z jednej strony wyraża swoje najgłębsze przekonanie, że charakteru jego wspólnoty nie da się ograniczyć tylko do zwykłej

rejestracji członków czy wpływów. Obecności Kościoła w świecie – wedle tego samego przeświadczenia – nie można mierzyć wyłącznie w kategoriach statystyk efektów, sukcesów lub ich braku. Z drugiej strony sami katolicy nie powinni zapominać, że nie stanowią jakiejś społeczności platońskiej albo organizmu na specjalnych prawach, a rozmaite organizmy społeczne będą widzieć w Kościele przede wszystkim doraźną wielkość socjologiczną. Młody Kościół w Bitynii nie dlatego wzbudził zainteresowanie namiestnika Pliniusza Młodszego, że śpiewał pieśni *ku czci Chrystusa jako Boga*, ale dlatego, że zgromadzenia chrześcijan wiązały się z konkretnymi konsekwencjami społeczno-politycznymi. Ten skłaniający do manipulacji pragmatyzm można rozbijać tylko przez wiarę w Kościół, i to rozumianą nie tylko na zasadzie ortodoksji, ale głównie – ortopraksji, tj. nie-szukania przywilejów, troski o rozwój życia duchowego, obrony świętości życia i godności człowieka, świadectwa służby oraz współcierpienia ze słabymi i ubogimi.



Zbigniew Czarnik
Małgorzata Majcher

Macierzyństwo zastępcze w prawie polskim

Rozwój nauk medycznych i biologicznych nie pozostaje bez wpływu na dziedzinę ludzkiej prokreacji. Kolejne odkrycia z zakresu embriologii i technik medycznych skutkują pojawieniem się nowych sposobów poczęcia człowieka¹. Praktyczne znaczenie mają obecnie: sztuczna inseminacja homologiczna (AIH), sztuczna inseminacja heterologiczna (AID)² i macierzyństwo zastępcze. Przy czym inseminacja homologiczna i heterologiczna może występować w wariancie *in vivos* i *in vitro* tj. w organizmie matki i w probówce. Możliwości te wiążą się z dużą liczbą problemów znajdujących odzwierciedlenie w prawie jak również w funkcjonujących w społeczeństwie poglądach moralnych.

Instytucja matki zastępczej

Pośród wymienionych technik sztucznej prokreacji szczególnie kontrowersyjny jest problem matki zastępczej. Decydują o tym dwa rodzaje zagadnień.

Po pierwsze należy rozważyć motywy decydowania się na macierzyństwo zastępcze. W świetle ankiet prowadzonych przez różne ośrodki na świecie³ możemy wyróżnić następujące ich rodzaje: fizyczne przeszkody do zajścia w ciążę (na skutek niedorozwoju narządów

¹ M. Saffjan, *W obronie poczętego*, Pelplin 1991, s. 175-209.

² Odnosnie do tych dwóch kwestii por. Z. Czarnik, *Problemy prawne sztucznego poczęcia dziecka*, „PP” 11/1990, s. 213 nn., oraz: tegoż, *Techniki sztucznej prokreacji i władza rodzicielska*, „PP” 11/1991, s. 292 nn.

³ P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki, etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988, s. 127.

rodnych u kobiet); niebezpieczeństwo ciąży dla zdrowia kobiety; przyczyny innej natury. Już samo wyszczególnienie przyczyn prowadzących do korzystania z instytucji matki zastępczej wskazuje, że powody są bardzo różne. Zatem gdyby nawet przyjąć dopuszczalność tej formy poczęcia i urodzenia dziecka, to w świetle wyżej przedstawionych przyczyn należałoby postulować zróżnicowanie ocen w zależności od powodu, który leżał u podstaw decydowania się na macierzyństwo zastępcze⁴.

Po drugie należy podkreślić fakt, że macierzyństwo zastępcze jest jednym z nielicznych przypadków sztucznych technik prokreacyjnych, który nie cieszy się zbytnią aprobatą opinii społecznej. Badania prowadzone w 1982 r. w Australii i Wielkiej Brytanii wykazały, że około 60% respondentów wypowiadało się negatywnie, tj. przeciw legalizacji instytucji matki zastępczej⁵.

W Polsce problem matki zastępczej jest ciągle jeszcze zagadnieniem raczej teoretycznym. Praktyka nie zna przypadków, by przed sądami były prowadzone spory o rozstrzygnięcie i ukształtowanie sfery praw pomiędzy matką zastępczą a rodzicami dziecka. Nie oznacza to jednak, że problemem tym nie należy się zajmować, że nie ma on doniosłości prawnej. Macierzyństwo zastępcze wiąże się z szeroką gamą zagadnień etyczno-prawnych. Przedstawienie ich wyczerpującej analizy byłoby kwestią przekraczającą ramy niniejszego opracowania, toteż artykuł został poświęcony tylko jednemu problemowi, tzn. dopuszczalności umowy o macierzyństwo zastępcze w ramach polskiego systemu prawnego.

Macierzyństwo zastępcze jest wynikiem zastosowania zabiegu polegającego na tym, że kobieta pozostaje w ciąży dla innej kobiety z zamiarem przekazania jej dziecka po porodzie⁶. Z określenia tego wynika, że macierzyństwo zastępcze nie jest specyficzną techniką biologiczno-medyczną, ale tylko szczególnym wykorzystaniem nowoczesnych metod prokreacyjnych (in vitro czy inseminacji). Należy stwierdzić, że istotę macierzyństwa zastępczego stanowi porozumienie między kobie-

tą, która ma rodzić dziecko, a osobą lub osobami, na rzecz których ma dziecko urodzić, a później im je wydać.

Umowa o macierzyństwo zastępcze

Istotą instytucji jest to, że między matką zastępczą a osobami występującymi po drugiej stronie dochodzi do zawarcia umowy o urodzenie i wydanie dziecka. Umowa taka może zawierać dodatkowe postanowienia, jak odpłatność, prowadzenie stosownego trybu życia kobiety będącej matką zastępczą itp.

W nauce prawa przez umowę rozumie się stan faktyczny, w skład którego wchodzi dwa oświadczenia woli zmierzające do wywołania określonych skutków prawnych. Jednak przepisy prawa nigdzie nie definiują *expressis verbis* pojęcia umowy ani nie określają, jakie elementy muszą być spełnione, aby umowa doszła do skutku. Zatem umowa *składa się (...) z oświadczeń woli o różnej, ale wzajemnie sobie odpowiadającej treści*⁴. Z tego wynika, że podstawowym elementem umowy jest porozumienie co do warunków postawionych sobie przez strony. Przy czym, aby można było w ogóle mówić o umowie, strony muszą określić minimalny zakres porozumienia, który pozwoli uznać, że złożone oświadczenia będą umową. Należy przyjąć, że zakresem tym będzie porozumienie się stron co do skutków dokonanej umowy. Aby więc umowa doszła do skutku, strony tej umowy muszą się porozumieć w przedmiocie skutków, które mają być jej następstwem.

Jednak umowa to nie tylko skutki. Następnym elementem niezbędnym dla ważności umowy jest jej przy-

⁴ Tamże, s. 126.

⁵ P.F. Silva-Ruiz, *Macierzyństwo zastępcze – przegląd prawnoporównawczy*, „Ruch Prawniczy i Socjologiczny” z. 4/1991, 10–12, s. 12.

⁶ S. Grzybowski, w: *System prawa cywilnego, część ogólna*, Warszawa 1985, s. 581.

⁷ Z. Radwański, *Teoria umów*, Warszawa 1977, s. 62–67.

czyzna, tzw. *causa*. Pojęcie *causa* czynności prawnej wiąże się z tym, że każde ludzkie działanie jest podejmowane ze względu na pewien cel. Robimy coś, bo chcemy osiągnąć jakiś dalszy lub bliższy cel. Przyczyna i cel dokonania umowy mogą mieć wpływ na jej ważność i skuteczność, przy czym należy zaznaczyć, że przyczynowość odnosi się do czynności prawnych przysparzających, tj. takich, jakie powodują zwiększenie aktywów po stronie jednego z podmiotów uczestniczących w stosunku prawnym. Kolejnym zagadnieniem, które w przypadku teoretycznej konstrukcji umowy musi znaleźć rozstrzygnięcie, jest zagadnienie elementów umowy, a więc składników, które muszą być spełnione, aby umowa doszła do skutku. Tradycyjnie wymienia się tu: składniki przedmiotowo istotne, podmiotowo istotne i składniki przedmiotowo nieistotne (dodatkowe zastrzeżenia stron). Dla skuteczności czynności prawnej niejednokrotnie nie bez znaczenia jest forma, w jakiej umowa powinna być dokonana.

Mając na uwadze tak nakreśloną teoretyczną konstrukcję umowy należy spojrzeć na problem dopuszczalności umowy na gruncie polskiego porządku prawnego. Rozważania odwołując się do reguł ogólnych prawa cywilnego należy rozpocząć od jego fundamentalnych założeń.

Artykuł 353¹ k.c. *expressis verbis* wypowiada zasadę swobody umów. Zgodnie z dyspozycją powołanego przepisu należy przyjąć, że strony zawierające umowę mogą ułożyć stosunek prawny według swego uznania, byleby treść lub cel nie sprzeciwiały się właściwości (naturze) stosunku, ustawie ani zasadom współżycia społecznego. Mając na względzie to uregulowanie dochodzimy do podstawowego wniosku, że strony mają szerokie uprawnienia w zakresie kształtowania swoich praw oraz że istnieją granice, które rozstrzygają o legalności działań w ramach porządku prawnego. Analizując umowę o macierzyństwo zastępcze z punktu

widzenia zasady swobody umów należy się ustosunkować do poszczególnych członów wyznaczających jej zakres.

Z punktu widzenia prawa umowa jest dopuszczalna, o ile nie jest sprzeczna z naturą stosunku. Pojęcie natury stosunku społecznego jest zwrotem niedookreślonym. Jednak w konkretnym przypadku musimy rozstrzygnąć, co pod tym pojęciem rozumiemy i czy przyjęta przez strony treść umowy nie pozostaje w sprzeczności z naturą więzi łączących podmioty prawa. Próba interpretacji pojęcia może być bardzo różna, przy czym natura może być rozumiana jako charakter, istota, itd.

Mając na uwadze naturę stosunku należy uznać, że umowa o urodzenie dziecka pozostaje sprzeczna z istotą stosunku prawnego łączącego rodziców i dzieci, a wynikającego z kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (k.r.o.), bowiem poczęcie i urodzenie dziecka jest następstwem istnienia pewnych więzi psychofizycznych pomiędzy ojcem a matką dziecka, nie zaś efektem obrotu prawnego. Zatem naturą szeroko ujmowanego stosunku rodzice – dzieci jest to, że on istnieje, a prawo tylko reguluje jego konsekwencje. W przypadku macierzyństwa zastępczego prawo tworzy ten stosunek. W powyższej kwestii mogą być prezentowane także inne stanowiska, a rzecz cała sprowadza się do rozumienia pojęcia natury stosunku i relacji między tym terminem a treścią stosunku.

Przyjęcie odmiennego poglądu od tutaj zaprezentowanego jest dopuszczalne, nie jest jednak panaceum na rozwiązanie wszystkich wątpliwości. Bo gdyby nawet przyjąć, że umowa o macierzyństwo zastępcze jest zgodna z naturą stosunku rodzinnego rodzice – dzieci, to pozostaje pytanie, jaki charakter mają wypływające z takiej umowy uprawnienia stron. Czy są to prawa mające charakter władczy, tzn. czy odpowiadają im konkretne obowiązki po drugiej stronie, czy może są to prawa kształtujące, a więc polegające na możliwości do-

prowadzenia swoim działaniem do powstania, zmiany bądź ustania stosunku prawnego⁸.

Problem ma znaczną doniosłość prawną, bo przyjęcie jednego z wariantów skutkuje odmiennymi następstwami. Władczy charakter tych uprawnień skutkowałby tym, że z chwilą zawarcia umowy o macierzyństwo zastępcze powstawałby stosunek prawny pomiędzy przyszłymi rodzicami dziecka a kobietą mającą je urodzić i jedynym problemem byłaby kwestia egzekwowania praw stron. Inaczej wyglądałaby sytuacja przy uznaniu, że uprawnienia wypływające z umowy mają charakter kształtujący prawo. Wtedy od woli strony zależałoby, czy dany stosunek zostanie tak czy inaczej ukształtowany (np. rozmyślenie się matki zastępczej z donoszenia ciąży, nieprzyjęcie dziecka przez przyszłych rodziców).

O ile natura stosunku jest kontrowersyjnym kryterium dopuszczalności umowy do obrotu prawnego, to drugie ograniczenie z art. 353¹ k.c. ma charakter bardziej jednoznaczny. Umowa jest dopuszczalna, o ile nie jest sprzeczna z ustawą. Przy czym sprzeczność umowy musi być rozumiana jako zakaz jej dokonywania (tak art. 58 k.c.).

Prawo polskie nie zakazuje w sposób wyraźny zawierania umowy o poczęcie i urodzenie dziecka. Jednak brak wyraźnego zakazu nie jest równoznaczny z dopuszczalnością określonych działań w ramach systemu prawa. Ustalenie dopuszczalności będzie możliwe dopiero po dokonaniu wykładni prawa. Przyjmując wykładnię opartą na wnioskowaniu a *completudine* (z zupełności systemu) należy stosować zasadę przewidującą względem zachowań nie regulowanych właściwą kwalifikacją normatywną: zawsze jako prawnie obojętnych, nakazanych, zakazanych lub dozwolonych⁹.

Zachowanie nie zakazane może być prawnie obojętne, nakazane lub dozwolone. Jakie jest *de facto*, trzeba rozstrzygnąć, przy czym nie zajmując się w tym miejscu problemem wykładni prawa należy zauważyć,

że dozwolone jest to, co jest nieuniknione – podejmowanie działań korzystnych jest dozwolone¹⁰. Zatem dozwoloność działań w systemie prawa powinna być traktowana raczej ścieśniająco, o ile działania te nie są wyraźnie dopuszczone. W takim stanie rzeczy trudno przyjąć, że umowa macierzyństwa zastępczego jest koniecznością, gdyż prawo zna inne instytucje prowadzące do posiadania dziecka, np. adopcję. Należy zastanowić się, czy instytucja matki zastępczej powinna funkcjonować w obrocie jako korzystna. Praktyka sądowa i realia stosowania powyższej umowy w świecie nakazują sceptycznie patrzeć na „korzystność” tej formy urodzenia dziecka.

Wreszcie zgodnie z trzecim kryterium art. 353¹ k.c. umowa nie może być sprzeczna z zasadami współżycia społecznego – ostatni element wyznaczający granicę swobody umów. W przypadku tego ograniczenia odwołujemy się do klauzuli o charakterze generalnym. Przy czym należy mieć na względzie, że pomiędzy zasadami współżycia społecznego a normami moralnymi istnieje ścisła więź. Rozstrzygnięcie tego problemu w prawie polskim jest utrudnione. Stosując analogię w widzeniu problemu wypada stwierdzić, że w Europie Zachodniej, Stanach Zjednoczonych i Australii poglądy na ten temat są raczej negatywne. W raportach różnego rodzaju komisji etycznych podnosi się zarzut, że matka zastępcza jest instytucją niezgodną z celami polityki społecznej¹¹. Gdyby przyjąć ten punkt widzenia, macierzyństwo zastępcze należałoby uznać za sprzeczne z zasadami współżycia społecznego. W powyższej kwestii orzecznictwo sądów amerykańskich jest bardzo różne.

⁸ S. Grzybowski, dz. cyt., s. 103.

⁹ A. Wolter, *Prawo cywilne, zarys części ogólnej*, Warszawa 1986, s. 291.

¹⁰ Z. Ziemiński, *Podstawowe problemy prawoznawstwa*, Warszawa 1972, s. 85–165.

¹¹ Ch. Perelman, *Logika praktyczna. Nowa retoryka*, Warszawa 1984, s. 135–136.

Treść umowy o macierzyństwo zastępcze

Uznanie faktu istnienia umowy jest możliwe wówczas, gdy umowa spełnia warunki w ramach tzw. *essentialia negotii*, tj. minimalne warunki treści. Istotą omawianej umowy byłoby: z jednej strony poczęcie i urodzenie dziecka oraz jego wydanie rodzicom, a z drugiej strony odebranie dziecka i zapłata odpowiedniej kwoty, choć kwestia odpłatności nie jest zagadnieniem oczywistym. W praktyce i nauce prawa państw, które zetknęły się już realnie z problemem matki zastępczej, występują dwie tendencje. Jedna dopuszczająca ten typ umów, pod warunkiem że będą nieodpłatne; druga godzi się na pobieranie przez matki zastępcze kwot pieniężnych za świadczenie tego rodzaju usług (np. angielski system prawny traktuje umowy odpłatne jako sprzedaż dziecka, co kłóci się z obowiązującym zakazem handlu dziećmi).

W prawie polskim odnośnie do umowy o matkę zastępczą trzeba zadać sobie pytanie, czy dziecko może być przedmiotem jakiejkolwiek umowy. Wszak należy pamiętać o tym, że k.r.o. wraz z kolejnymi zmianami odchodził od kontraktowego regulowania stosunków, które odnosiły się bądź były związane z dzieckiem (np. zmiana charakteru prawnego adopcji i odstąpienie od umowy). Patrząc na przedmiot umowy dotyczącej zastępczego macierzyństwa należy stwierdzić, że jest nim człowiek. Wynika to z art. 8 k.c., zatem podmiot prawa w systemie prawnym nadającym mu osobowość nie może być równocześnie traktowany jak przedmiot. Inne wnioskowanie prowadzi do sprzeczności systemu prawa. Prawo polskie traktuje ciało ludzkie jak *res extra commercium*, tzn. rzecz wyłączoną z obrotu. W związku z tym nie może być ono przedmiotem transakcji, tym bardziej nie może być nim człowiek.

Każda umowa musi się charakteryzować przyczyną. Dopiero ustalenie, że istnieje *causa* (przyczyna) i jest ona ważna, rozstrzyga o ważności umowy. Na tle za-

gadnienia przyczynowości umowy o macierzyństwo zastępcze w orzecznictwie sądów amerykańskich pojawił się pogląd, że *strony sformułowały swoje wzajemne oferty i oświadczenia o ich przyjęciu (...) Wzajemne zobowiązania nie były wystarczające do ustalenia ważności przyczyny, jednak z pewnością taka causa pojawiła się z chwilą poczęcia dziecka*¹². Pogląd powyższy nie jest powszechnie akceptowany nawet na gruncie prawa amerykańskiego¹³. Wobec kontrowersyjności tego elementu trudno przesądzać sprawę ważności przyczyny umowy o matkę zastępczą w ramach prawa polskiego. Jednak wydaje się, że przyczynowość ta musi być ujmowana inaczej niż w przypadku czynności rozporządzająco-zobowiązujących. Skoro przyczyna oznacza cel, dla którego dokonujemy umowy, to w sytuacji matki zastępczej celem takim jest urodzenie dziecka. Ten fakt nie może być traktowany jak jedna z *causae*, o których się mówi na gruncie części ogólnej prawa cywilnego.

Ustalenie treści umowy o matkę zastępczą nie jest zagadnieniem łatwym. Wiązą się z nim liczne dodatkowe problemy, jak: określenie formy takiej umowy, stosowanie odpowiednich mechanizmów zabezpieczających rodziców przed nieodpowiednim postępowaniem matki zastępczej (np. zapobieganie wymuszaniu opłat, nadużywaniu środków szkodliwych dla zdrowia przyszłego dziecka, itp.).

Odpowiedzialność stron za niewykonanie umowy

Wszystkie instytucje prawa mogą mieć o tyle sens, o ile przyczyniają się do osiągnięcia wyznaczonych celów, przy czym ich osiągnięcie zapewnia przymus, tzn. pewność, że zostaną one zrealizowane. W innym przypadku prawo nie jest prawem. Konstrukcja umowy o macierzyństwo zastępcze nie odpowiada tradycyjnemu ujęciu

¹² P. Singer, D. Wells, dz. cyt., s. 137.

¹³ Tamże, s. 131-136.

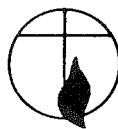
umowy także w zakresie odpowiedzialności stron za jej niewykonanie bądź nienależyte wykonanie.

Realizacja każdej umowy musi być egzekwowalna, tzn. prawo musi nakładać na strony obowiązek wykonania umowy nawet pod przymusem. Prawo cywilne zna dwa rodzaje przymusu w zakresie realizowania umów, tj.: odszkodowanie za niewykonanie bądź nienależyte wykonanie umowy; przymuszenie do realnego wykonania zobowiązania. Odszkodowanie w przypadku niewykonania bądź nienależytego wykonania umów o macierzyństwo zastępcze nie spełnia funkcji przymusu, chociażby dlatego, że matkami zastępczymi będą na ogół kobiety ze środowisk gorzej sytuowanych finansowo i nie będzie ich stać na ponoszenie tych obciążeń¹⁴. Ten fakt jest podnoszony w publicystyce jak również w badaniach opinii publicznej, w odczuciu której rodzenie dzieci nie jest traktowane jako szczególnie przyjemność. Zatem matkami będą te kobiety, które zostaną zmuszone sytuacją do zarabiania w ten sposób. W ścisłym związku z tym zagadnieniem pozostaje problem odszkodowania, tzn. za jakie następstwa miałyby odpowiadać matka zastępcza (np. jak wyglądałaby sprawa poronienia, urodzenia się dziecka z wadami, dokonania zabiegu przerwania ciąży, nieodebrania dziecka przez rodziców).

Nie do pomyślenia jest także „egzekwowanie” umowy w drodze odebrania matce zastępczej urodzonego dziecka czy przymuszenie rodziców do tego, aby odebrali dziecko urodzone. Obowiązujące prawo nie ma instytucji prawnych, które by to umożliwiały. Odwołując się do konkretnego rozwiązania z zakresu prawa polskiego trzeba stwierdzić, że nie do zastosowania są przepisy dotyczące wykonania orzeczeń dotyczących odebrania osoby małoletniej lub podlegającej opiece (art. 1089–1095 k.p.c.), chociażby dlatego, że podstawowym problemem w omawianym przypadku jest ustalenie, komu przysługuje władza rodzicielska, a więc kto jest uprawniony do domagania się wprowadzenia takiego postępowania.

Reasumując należy stwierdzić, że macierzyństwo zastępcze jako jedna z nowych technik poczęcia i urodzenia dziecka jest zagadnieniem kontrowersyjnym. Już sam fakt ustosunkowania się do sprawy dopuszczalności umowy o macierzyństwo zastępcze wiąże się z licznymi wątpliwościami. Autorzy artykułu pragnęli zwrócić uwagę tylko na jeden element tego zagadnienia, tj. umowę, która musi leżeć u podstaw tej instytucji, i wykazać, że na gruncie prawa polskiego jest to problem, który nie może być rozstrzygany jednoznacznie. Podobnie wygląda sytuacja w systemach prawa, które w praktyce zetknęły się z macierzyństwem zastępczym. W większości tych porządków funkcjonują postanowienia stwierdzające nieważność odpłatnych umów o macierzyństwo zastępcze. Mając to na względzie de lege ferenda należy postulować, aby w pracach nad zmianami kodeksu rodzinnego i opiekuńczego nie zapomniano o tej kwestii, bo chociaż nie jest to dzień dzisiejszy naszej praktyki, to może być on wyzwaniem jutra.

¹⁴ P.F. Silva-Ruiz, dz. cyt., s. 13.



Ryszard Otowicz SJ

Macierzyństwo zastępcze – wyzwolenie czy zniewolenie?

Truizmem wydaje się dzisiaj stwierdzenie, że człowiek jest włodarzem otaczającej go rzeczywistości oraz panem całej przyrody. Jakie są praktyczne skutki tego panowania, wiemy i dowiadujemy się czytając chociażby raporty sporządzone przez działaczy ruchów ekologicznych czy osób zatroskanych o środowisko, w którym żyjemy. W stosunku do przyrody człowiek coraz częściej zajmuje postawę „stwórcy” w pełnym blasku autonomii i transcendencji. Specjaliści od inżynierii genetycznej mówią nawet o „nowym człowieku” (*neanthropus*), który w niedalekiej przyszłości ma zastąpić „człowieka rozumnego” (*homo sapiens*)¹. Wszystko wskazuje na to, że dążenia człowieka-konstruktora świata sięgają coraz dalej, aż w sferę natury samej istoty bytu ludzkiego. Gdzieś u podstaw tego dążenia leży swoista filozofia człowieka, etyka, którą można by nazwać etyką funkcjonalistyczną. W jej świetle promotorzy postępu usiłują usprawiedliwić kierunek rozwoju współczesnej nauki, w tym także medycyny i biologii.

Na terenie bioetyki z coraz większą wyrazistością pojawia się problem tzw. matki zastępczej (*la mère porteuse*, *la mère de substitution*, a *surrogate mother*, *Surrogat-Mutter*) albo jeszcze ogólniej – macierzyństwa zastępczego. Etyczną analizę tego zagadnienia zakończymy refleksją ogólniejszej natury nad funkcjonalistycznym nastawieniem dzisiejszego człowieka w rozwiązywaniu jego dylematów moralnych.

Fenomen macierzyństwa zastępczego

Okazuje się, że określenia „macierzyństwo zastępcze” czy „matka zastępcza” nie są wcale jednoznaczne w swej treści, jak by się to wydawało w pierwszym momencie. Stwierdzenie takie może się nasunąć po przeczytaniu książki P. Singera i D. Wellsa, której tłumaczenie ukazało się na polskim rynku księgarskim w 1988 r.² Jak podaje krótka informacja o autorach książki, P. Singer jest profesorem filozofii i dyrektorem Ośrodka Bioetyki Ludzkiej Monash University w Melbourne, natomiast D. Wells jest deputowanym do australijskiego parlamentu.

Opracowanie to zawiera rozdział, który dotyczy właśnie omawianego zagadnienia. Autorzy stwierdzają, że idea macierzyństwa zastępczego nie jest niczym nowym. Celem poparcia swojego stanowiska powołują się na szesnasty rozdział Księgi Rodzaju, w którym jest opisana historia Abrahama i jego żony Sary. Ponieważ Sara była niepełna, poradziła Abrahamowi, aby miał potomstwo z jej niewolnicą Hagar. W ten sposób narodził się Abrahamowi syn – Ismael. Jednak wbrew przekonaniu autorów trudno ten przypadek nazwać macierzyństwem zastępczym. Jest to naturalne poczęcie i zrodzenie dziecka poza kontekstem małżeńskim, chociaż za zgodą obojga małżonków, z następującą potem adopcją. Tak więc definicja mówiąca, że *matka zastępcza w dzisiejszym znaczeniu tego wyrażenia to kobieta, która rodzi dziecko dla innej kobiety*, jest nieprecyzyjna, a przynajmniej bardzo szeroka³.

Autorzy proponują przeprowadzenie rozróżnienia między *zastępczością czystą a zastępczością częściową*. Zastępczość czysta sprowadza się do formy homologi-

¹ Por. T. Goffi, *Etica e le nuove tecniche biomediche*, w: „Rivista di Teologia Morale” 17/1985, nr 2, s. 9.

² P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.

³ Tamże, s. 119.

cznego względnie heterologicznego zapłodnienia pozaustrojowego, po czym następuje transplantacja embrionu do łona kobiety, która nie jest dawczynią komórki jajowej. W tym przypadku mamy więc do czynienia z matką genetyczną i kobietą – tzw. matką zastępczą – której rola polega wyłącznie na donoszeniu ciąży i urodzeniu dziecka, które następnie zostaje, zgodnie z umową, przekazane tej pierwszej. Zastępczość częściowa natomiast polega bądź na sztucznej inseminacji, bądź na naturalnym pożyciu seksualnym poza kontekstem małżeństwa, ale za zgodą niepłodnej żony, w rezultacie czego kobieta spoza małżeństwa, będąc matką genetyczną, rodzi dziecko dla niepłodnej pary małżeńskiej⁴. Opisywane w wyżej wspomnianej książce przykłady dotyczą wyłącznie macierzyństwa zastępczego w formie częściowej.

Na terenie Stanów Zjednoczonych powstało wiele agencji, które zajmują się pośredniczeniem między niepłodnymi małżeństwami a ewentualnymi kandydatkami na matki zastępcze. Pod koniec lat siedemdziesiątych lekarz, Richard Levin, założył firmę Surrogate Parenting Associates Inc., której celem było finalizowanie kontraktów o macierzyństwo zastępcze. P. Singer i D. Wells opisują przypadek małżonków, Stefana i Nadii, którzy zgłosili się do dr. Levina po pomoc w znalezieniu kobiety gotowej urodzić dla nich dziecko. Stefan i Nadia otrzymali szczegółowe informacje o konstytucji fizycznej, stanie zdrowia, wyznaniu, pochodzeniu etnicznym i wykształceniu kandydatek. Następnie wybrana przez nich kobieta podpisała z agencją Levina umowę, w której zobowiązała się do oddania dziecka bezpośrednio po porodzie jego biologicznemu ojcu i do uznania adopcji przez jego żonę. Ponadto zobowiązała się ona do niepalenia tytoniu, niepicia alkoholu i powstrzymywania się od przyjmowania leków w okresie ciąży. Stefan i Nadia natomiast wpłacili sumę 10 tys. dolarów na rzecz matki zastępczej. Poczucie dziecka miało miejsce na drodze sztucznej

inseminacji, zaś dawcą nasienia był mąż Nadii⁵. Tak więc owa matka zastępcza faktycznie jest prawdziwą matką genetyczną narodzonego dziecka, adoptowanego przez Nadię.

Inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku zastosowania FIVET-u. Niepłodna, ale owulująca kobieta może być dawczynią jednej lub kilku komórek jajowych, które zapłodnione *in vitro* zostaną następnie implantowane do łona matki zastępczej. W tej sytuacji nie jest ona matką genetyczną dziecka, chociaż przechodzi cały cykl ciąży.

Pierwsze kryterium oceny etycznej – osobowe dobro dziecka

Generalnie rzecz ujmując publicyści, prawnicy i etycy nie są jednomyślni co do godziwości macierzyństwa zastępczego. W tym punkcie należałoby w sposób zasadniczy zastanowić się nad stosunkiem człowieka dorosłego do dziecka jako osoby i do jego przyszłego życia. Praktyka macierzyństwa zastępczego, zwłaszcza w jego formie czystej, jest zjawiskiem stosunkowo nowym. W związku z tym nikt nie jest w stanie przewidzieć wszystkich możliwych skutków, jakie mogą wyniknąć dla dziecka. Zwrócono na to uwagę w biuletynie francuskiego Narodowego Doradczego Komitetu Etycznego z dnia 23 X 1984 r.⁶ Jeżeli dzieci adoptowane odczuwają później potrzebę odnalezienia swoich naturalnych rodziców, jest całkiem możliwe i prawdopodobne, że również dzieci zrodzone z matki zastępczej znajdują się w podobnej sytuacji psychologicznej.

W przypadku macierzyństwa zastępczego w formie czystej szczególnie silnie podkreśla się właśnie psycho-

⁴ Por. tamże, s. 122.

⁵ Por. tamże, s. 121–122.

⁶ Por. biuletyn „Comité National Consultatif d’Ethique“ z 23 X 1984 r., *Document de travail sur les problèmes posés par le recours aux „mère de substitution“*; por. też: T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 160.

logiczne konsekwencje wynikające z faktu zerwania fizycznego związku między matką a dzieckiem przez cały okres ciąży. T. Ślipko uważa, że gdyby udało się zaliczyć macierzyństwo zastępcze do kategorii homogenicznego zapłodnienia pozaustrojowego, to można by je uznać za dopuszczalne, aczkolwiek tylko w krańcowym, wyjątkowym przypadku, gdy małżonka byłaby absolutnie niezdolna do odbycia ciąży, a sama usługa matki zastępczej byłaby całkowicie bezinteresowna. Twierdzi ponadto, że *na rzecz możliwości ewentualnego posłużenia się „matką zastępczą” w homogenicznym zapłodnieniu pozaustrojowym przemawia pomocniczy charakter usługi „matki zastępczej”, który jej rolę sprowadza do rzędu czynności instrumentalnych, podobnych do interwencji technicznych urządzeń in vitro i dlatego nie narusza podstawowej więzi embrionu (płodni) z dawkami gamet*⁷. Ostatecznie jednak dochodzi on do wniosku, że bardziej przekonujące są argumenty przeciwko możliwości uznania macierzyństwa zastępczego za praktykę typu homogenicznego zapłodnienia pozaustrojowego, co z kolei przesądza o jego niemoralnym charakterze. Dodać należy, że w przypadku kombinacji macierzyństwa zastępczego z FIVET-em dochodzą do głosu jeszcze wszystkie zastrzeżenia natury etycznej, z jakimi się spotyka ta ostatnia technika prokreacji.

Skorzystanie z usługi matki zastępczej dochodzi do skutku na podstawie umowy, w której stronami są z jednej strony niepłodne małżeństwo, z drugiej zaś zgłaszająca się dobrowolnie za pośrednictwem określonej instytucji czy agencji kobieta. Niektóre klauzule dołączone do takiej umowy są nie do przyjęcia z etycznego punktu widzenia oraz z perspektywy dobra poczętego dziecka. Kontrakt taki często zawiera zastrzeżenie, że matka zastępcza wyraźnie rezygnuje z prawa do aborcji i zgadza się na przerwanie ciąży w przypadku, gdy stwierdzi się w badaniu prenatalnym istnienie rozwijającego się upośledzonego płodu. Można ponadto postawić pytanie, co się stanie, jeżeli dziecko urodzi się

mimo wszystko ułomne albo będzie to dziecko o płci, której zamawiający sobie nie życzą. Czy osoby wynajmujące matkę zastępczą są zobowiązane do zaakceptowania takiego dziecka? Jaki będzie los dziecka, za które nikt nie czuje się odpowiedzialny? A jeżeli będą to bliźnięta? Czy para oczekująca dziecka jest zobowiązana do przyjęcia obojga dzieci? Są to pytania bardzo poważne, których nie można pozostawić bez odpowiedzi⁸.

Jedną z ważniejszych komplikacji stwarza sytuacja, kiedy matka zastępcza nie chce oddać dziecka po jego urodzeniu. Z drugiej zaś strony zdarza się, że sami zamawiający zmieniają swoją decyzję co do akceptacji dziecka, zwłaszcza jeżeli radykalnie zmieniły się okoliczności ich życia, np. w przypadku śmierci któregoś z małżonków względnie rozvodu. Jeżeli wtedy matka zastępcza również nie chce dziecka, pozostaje ono w konsekwencji samo, nie chciane⁹.

Patrząc na całe zagadnienie w perspektywie dobra osobowego dziecka, macierzyństwo zastępcze nie jest praktyką, którą można by ocenić pozytywnie. Wydaje się, że w podobnym kierunku zmierzają oceny wydane przez odpowiednie instancje etyczne, o których wspominają cytowani już P. Singer i D. Wells. Komitet Etyczny Ośrodka Medycznego im. Królowej Wiktorii w Australii zalecił lekarzom w 1981 r., aby nie wywoływali ciąży u matek zastępczych, gdyż konsekwencje prawne i etyczne macierzyństwa zastępczego są *całkowicie niejasne*. Podobne stanowisko zajęła australijska Krajowa Rada Zdrowia i Badań Medycznych. Sceptyczne zdanie co do godziwości stosowania tej praktyki wyraziła też grupa ekspertów Brytyjskiego Stowarzy-

⁷ T. Ślipko, dz. cyt., s. 169.

⁸ Por. Ch. Overall, *Ethical Issues of Modern Reproductive Technology*, w: *Medicine, Ethics and Law. Canadian and Polish Perspectives*, wyd. D.J. Roy, J.-L. Baudouin, M. Safjan, T. Dybowski, Montreal, Quebec 1991, s. 119–120.

⁹ Por. tamże.

szenia Lekarskiego: *Grupa robocza nie ma jeszcze pewności, czy zapładnianie zewnętrzne przy użyciu nasienia i komórki jajowej dostarczonych przez daną parę do wytworzenia embrionu, który następnie zostałby implantowany w macicy innej kobiety donoszącej dany płód do końca ciąży na rzecz danej pary, może kiedykolwiek zostać uznane za uprawnione z etycznego punktu widzenia*¹⁰. Dobro dziecka wymaga bowiem, aby nie rozdzielać różnych wymiarów integralnego macierzyństwa, na które składają się aspekty genetyczne, fizyczne, wychowawcze, emocjonalne i wiele innych.

Drugie kryterium oceny etycznej – motywy stosowania macierzyństwa zastępczego

Jak już zaznaczyłem, istnieją różne opinie co do godziwości i możliwości prawnego usankcjonowania praktyki macierzyństwa zastępczego. Opinie te poparte są odpowiednimi racjami natury moralnej i społecznej. Argumentuje się też, że macierzyństwo zastępcze jest słusznym środkiem do przewyciężenia ludzkiej niepłodności. Na przykład Komisja Reformy Prawa w Ontario zaleciła w tym przypadku opracowanie odpowiedniej procedury postępowania, przewidując bardzo rygorystyczne prawne i administracyjne mechanizmy kontroli. Profesor prawa uniwersytetu w Montrealu J.-L. Baudouin wątpi w to, czy rzeczywiście decyzje te odpowiadają oczekiwaniom i przekonaniom przeważającej części opinii społeczeństwa kanadyjskiego. Trudno też przewidzieć, jaka będzie ostateczna reakcja społeczeństwa w momencie, kiedy nastąpi czas faktycznej, legislacyjnej pracy nad tym zagadnieniem¹¹.

W wartościowaniu etycznym jakiegoś zjawiska należy wziąć pod uwagę także jego społeczny wydźwięk i skutki. Pierwszym problemem, który tutaj się pojawia, jest komercyjny charakter praktyki macierzyństwa zastępczego. Od strony ekonomicznej jest ona bardzo kosztowna. Jak podaje Ch. Overall, cena wynajęcia matki zastępczej kształtuje się w granicach od 20 do 25

tys. dolarów¹². Istnieje bardzo realne niebezpieczeństwo, że kandydatki na matki zastępcze będą się rekrutować z grupy kobiet, które swoją przyszłość, także materialną, widzą w możliwości sprzedaży swoich sił rozrodczych. Ponadto, jak zauważa P.J. Parker, osoby poszukujące pracy jako matki zastępcze to najczęściej kobiety ubogie i niewykształcone¹³.

Okoliczność ta sprzyja wyzyskowi takiej kobiety. Opłata matki zastępczej jest stosunkowo niska; nawet jeżeli para wynajmująca ją płaci do 25 tys. dolarów, matka zastępcza otrzymuje tylko około 10 tys. dolarów. Pozostała kwota jest przeznaczona na opłacenie usług prawnych, wydatki natury medycznej, poradnictwo psychologiczne i inne związane z tym operacje. Ponadto autonomia matki zastępczej jest drastycznie ograniczona. Zawarta umowa ściśle przewiduje sposób, w jaki ma się ona odżywiać, i reguluje całe jej życie prywatne, sposób wypoczynku oraz pracy. Kobieta taka staje się praktycznie rzecz biorąc maszyną do reprodukcji¹⁴.

Niektóre z działaczek ruchów feministycznych porównują macierzyństwo zastępcze do prostytucji. Prostytutka sprzedaje usługi seksualne; matka zastępcza sprzedaje swoje możliwości rozrodcze. W tym ostatnim przypadku konsumentem usługi jest zazwyczaj mężczyzna, a nie kobieta. Umowa o macierzyństwo zastępcze jest bowiem z reguły umową między matką zastępczą a mężczyzną, który ją wynajmuje. Podobnie pośredniczący prawnik, który sporządza umowę, czerpie duże korzyści finansowe z faktu sprzedaży zdolności prokreacyjnych kobiety¹⁵.

¹⁰ Por. P. Singer, D. Wells, dz. cyt., s. 122–123.

¹¹ Por. J.-L. Baudouin, *Medicine, Biomedical Innovation and the Law in Canada*, w: *Medicine, Ethics and Law*, dz. cyt., s. 77.

¹² Por. Ch. Overall, dz. cyt., s. 119.

¹³ Por. P.J. Parker, *Motivation of Surrogate Mothers: Initial Findings*, w: „American Journal of Psychiatry”, styczeń 1983, nr 140/1, s. 117–118.

¹⁴ Por. T.M. Mady, *Surrogate Mothers: The Legal Issues*, w: „American Journal of Law and Medicine”, Fall 1981, nr 7/3, s. 332–338.

¹⁵ Por. A. Dworkin, *Right-Wing Women*, New York, Perigee Books, 1983, s. 174–188; także: Ch. Overall, dz. cyt. s. 124.

Ch. Overall dostrzega jeszcze jeden problem etyczny w omawianym kontekście, mianowicie modyfikację społecznych relacji międzyludzkich przez wprowadzenie do nich uwarunkowań ekonomicznych. Szczególnie narażone jest tu dziecko, gdyż traktuje się je jako swojego rodzaju dobro konsumpcyjne, które można dowolnie zamówić lub nabyć na wolnym rynku. Dziecko staje się luksusowym towarem o wymiennej wartości, który można nabyć względnie nie, w zależności od materialnej kondycji małżeństwa. Komercjalizacja praktyki przekazywania życia ludzkiego stwarza w ten sposób wiele niebezpieczeństw dla tradycyjnych wartości życia rodzinnego. Z. Radwański, profesor prawa na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, pisze, że z etycznego punktu widzenia trudno jest zaakceptować działania, które ze swej natury niszczą podstawowe ludzkie uczucia, macierzyństwo i więzi społeczne. Do takich działań zalicza on sztuczną inseminację. Uważa też, że zastosowanie FIVET-u w celu dania dziecka innej kobiecie, nawet jeżeli jest ona dawczynią komórki rozrodczej, powinno być absolutnie zakazane, gdyż za matkę dziecka należy uważać tę kobietę, która dziecko rodzi. Dlatego, jego zdaniem, matka zastępcza nie jest zobowiązana do wyrażenia zgody na adopcję dziecka czy też oddanie go matce genetycznej. Jeżeli jest ona zamężna, to suponuje się ojcostwo jej męża, które może on zanegować jedynie w przypadku, kiedy nie jest dawcą nasienia i nie wyraził uprzednio swej zgody na zapłodnienie żony nasieniem obcego mężczyzny¹⁶.

Autorzy książki „Dzieci z probówki” całą siłę swej argumentacji na rzecz legalizacji macierzyństwa zastępczego czerpią właśnie z umieszczenia tej praktyki w ramach ekonomicznych i wolnej gry rynkowej. Piszą retorycznie: *Większość krajów w świecie współczesnym uznaje potrzebę ochrony konsumenta. A czy bezdzietne pary zawierające umowy o macierzyństwo zastępcze nie są konsumentami? Jeśli tak, to czy nie zasługują na ochronę?*¹⁷ Jeżeli z takim przekonaniem spotykamy się

u ludzi, którzy profesjonalnie zajmują się tym problemem, to nie wolno go lekceważyć, ale trzeba wyciągnąć właściwe wnioski etyczne.

Oprócz nieplodności małżeńskiej mogą się pojawić także inne motywy skłaniające małżeństwa do skorzystania z usługi matki zastępczej. P. Singer i D. Wells mówią, że w sytuacji wielu kobiet ciąża może być przeszkodą w zrobieniu kariery zawodowej, kobieta może się obawiać utraty urody, czy też nie chce doświadczać trudów związanych z ciążą. Wszystkie te motywy wyraźnie świadczą o głębokiej dewaluacji macierzyństwa i konsumpcyjnym podejściu do spraw ludzkiej prokreacji.

Kilka uwag na zakończenie

Właściwie rzecz biorąc napięcie między etyką prawa naturalnego a subiektywistyczną etyką skutków istniało zawsze. Funkcjonalizm etyczny traktuje i ocenia człowieka i rzeczy nie według tego, czym one są w swojej metafizycznej, ontycznej realności, ale w świetle ich użyteczności i uległości demiurgicznej władzy człowieka. Zwolennicy tego poglądu uważają, że na człowieku spoczywa moralny obowiązek podjęcia maksymalnego wysiłku w celu takiego przekształcenia świata i natury ludzkiej, by nadać ludzkiej egzystencji bardziej humanitarny wyraz. Twierdzą oni ponadto, że etyka prawa naturalnego, oparta na metafizyce, jest filozofią humanizmu skostniałego, definitywnie zamkniętego i ostatecznie niewrażliwego na dramatyczny los człowieka tkwiącego w dynamicznych, zmiennych ramach historii.

W wielu kręgach społecznych panuje przekonanie, że funkcjonalność stanowi jeżeli nie jedyne, to przynajmniej najważniejsze kryterium wyznaczające prawdziwe dobro człowieka. Czy jest to rozumowanie poprawne?

¹⁶ Por. Z. Radwański, *Artificial Insemination and In Vitro Fertilization*, w: *Medicine, Ethics and Law*, dz. cyt. s. 138, 140.

¹⁷ P. Singer, D. Wells, dz. cyt., s. 137.

Wydaje się, że sprawa jest bardziej złożona i nie układa się według prostego schematu „albo – albo”. Z jednej bowiem strony słuszny jest postulat otwarcia się na techniczno-naukowe osiągnięcia współczesnej cywilizacji i zaufania względem twórczych możliwości ludzkiego intelektu. Z drugiej jednak strony nie brak apelów poważnych autorytetów moralnych wzywających do uszanowania życia ludzkiego, podkreślających sakralność ludzkiego bytu, będącego dziełem Boga. Zwraca się uwagę na fakt, że często ingerowanie techniki w ludzką egzystencję prowadzi do jej degeneracji i reifikacji. Optymalnym rozwiązaniem jest taka postawa, która dopuszczając możliwość ingerowania w świat człowieka uszanuje jednocześnie jego wymiar aksjologiczny. Postępowanie człowieka, aby było etycznie dobre, musi wyrażać całego, integralnego człowieka w jego duchowo-cieleśnej jedności.

Nie chodzi więc o radykalne zanegowanie wartości pragmatycznego nastawienia człowieka. Pragmatyzm powinien prowadzić do odkrywania przez człowieka ukrytych w naturze świata wartości w taki sposób, aby można było zinterpretować je w kategoriach personalistycznych, międzyosobowych. Poprawnie rozumiana etyka funkcjonalna z pewnością może się przyczynić do kulturowego ubogacenia człowieka. Zgodnie z wyrażonym w Księdze Rodzaju boskim wezwaniem, aby człowiek panował nad światem, jest ona praktycznym odczytywaniem autentycznych wartości wpisanych w dzieło stworzenia oraz ich konkretną realizacją w perspektywie pełnego rozwoju człowieka.

Rozważania te można w całej rozciągłości odnieść do zagadnień wyłaniających się na terenie stosowania techniki na polu ludzkiej prokreacji. Każde działanie ludzkie, w tym także działanie moralne i duchowe takie jak miłość, oraz aktywność bio-psychiczna organizmu ludzkiego, są ukierunkowane funkcjonalnie, docelowo. Prokreacyjny akt ludzki jest aktem miłości skutecznej. Bib-

linijnie ujmując akt prokreacji jest przedstawiony jako najbardziej wzniosły akt współpracy osobowej człowieka z Bogiem. Przekazywać życie oznacza więc dawać życie w kontekście miłości boskiej. Bóg daje życie kochając, tak więc i małżonkowie są wezwani do bycia współtwórcami poprzez akt małżeński wyrażający ich wzajemną, najgłębszą miłość.

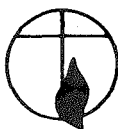
Jest to zasadnicza cecha miłości, w odniesieniu do której chrześcijańska moralność wymaga, aby była wzięta pod uwagę przez tych wszystkich, którzy uciekają się do stosowania rozmaitych technik prokreacyjnych. Niedobrze jest bowiem podchodzić do życia ludzkiego tylko od strony czystej biologii, jakby to życie nie miało innego wymiaru niż biologiczny. W związku z tym powstaje pytanie, czy skorzystanie z tak zwanego macierzyństwa zastępczego jest w stanie wyrazić taką miłość.

Przy okazji zwróćmy uwagę na jeden bardzo istotny element, mianowicie na potrzebę wydobywania obiektywnego, a nie subiektywnego, sensu konkretnego działania ludzkiego. Inaczej mówiąc nie chodzi o to, czy np. lekarz, matka czy inna osoba subiektywnie, z miłością odnosi się do powstającego życia ludzkiego, ale o to, czy ich postępowanie, w swej strukturze oraz materialnej, przedmiotowej treści, obiektywnie wyraża w adekwatny sposób taką miłość¹⁸. W przypadku macierzyństwa zastępczego wydaje się, że mamy do czynienia przede wszystkim z funkcjonalnym i operatywnym nastawieniem angażujących się tu osób. I odwrotnie, akt małżeński sam w sobie, choć nie zawsze w sposób doskonały, wyraża miłość międzyosobową małżonków.

Wszystko, co ma związek z kształtowaniem się osoby, domaga się klimatu i ducha miłości. Rodzący się człowiek otwiera się na świat i dojrzewa osobowo tylko wtedy, kiedy jego wychowanie odbywa się w atmosfere

¹⁸ Por. T. Goffi, dz. cyt., s. 14-15.

rze miłości macierzyńskiej, promieniującej na wszystkie inne relacje międzyosobowe. Adopcja jest środkiem zaradczym na nieludzką sytuację dziecka; przez macierzyństwo zastępcze natomiast świadomie stwarza się sytuację, której nie da się pogodzić z godnością człowieka – dziecka i kobiety.



ks. Wojciech Góralski

O przyszłość polskiej rodziny

Nad dokumentem roboczym Komisji Synodu Plenarnego

W kontekście bogatego doświadczenia synodalnego Kościoła w Polsce, wciąż zachodzących przemian powodowanych biegiem wydarzeń, konieczności dalszego urzeczywistniania odnowy soborowej, wreszcie potrzeby pełniejszej refleksji nad orędziem ewangelicznym u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, drugiego zaś na ziemi ojczystej, nietrudno zrozumieć inicjatywę kard. Józefa Glempa zwołania II polskiego Synodu Plenarnego. Zamyśl ten, poparty przez Konferencję Episkopatu Polski, znalazł swoje urzeczywistnienie przez podjęcie – za aprobatą Stolicy Apostolskiej – formalnej decyzji w tej sprawie. Konferencja Biskupów powiadomiła o tym wiernych w całym kraju w specjalnym liście pasterskim wydanym podczas sesji plenarnej odbywanej wówczas w Białymstoku 18 VI 1988 r.¹

Pierwsza faza Synodu, rozpoczęta w końcu października 1988 r., polegała na wypracowaniu dokumentów roboczych (rodzaj instrumenta laboris) przez 15 komisji tematycznych, powołanych przez Konferencję Episkopatu Polski². Jedna z nich zajęła się problematyką rodziny wypracowując dokument roboczy pt. „W trosce o polską rodzinę”³. Jego konstrukcja opiera się na schemacie przyjętym dla wszystkich dokumentów „pre-synodalnych” i obejmuje część teologiczną, socjologiczną i pastoralną. Zabrakło natomiast części prawnej.

¹ W. Góralski, *Przed otwarciem drugiego polskiego synodu plenarnego*, „Miesięcznik Pasternski Płocki” 76, 1991, nr 6, s. 221.

² Tenże, *U progu drugiego polskiego synodu plenarnego*, „Ateneum Kapańskie” 81, 1989, z. 2-3, s. 277-279.

³ II Polski Synod Plenarny, *Teksty robocze*, Poznań-Warszawa 1991, s. 293-307. Przewodniczącym Komisji był ks. dr hab. Czesław Murawski.

Oficjalne otwarcie II Synodu Plenarnego przez Jana Pawła II 8 VI 1991 r. w Warszawie rozpoczęło drugą fazę tego wydarzenia. Oto teksty dokumentów roboczych (w sumie jest ich 17) zostały przesłane do poszczególnych diecezji, prowincji zakonnych i innych środowisk celem podjęcia nad nimi szerokiej dyskusji – konsultacji w społeczeństwie polskim. Rejestr problemów poruszonych w *instrumenta laboris*, a więc i w dokumencie o rodzinie, nie jest zamknięty, tym bardziej sam tekst nie jest ostateczny. Najprawdopodobniej, zanim na trzecim, końcowym etapie Synodu (rozpocznie się on za kilka lat) właściwe gremium synodalne podejmie – podczas sesji plenarnych – decydującą debatę nad ostatecznym kształtem końcowych dokumentów Synodu, *instrumentum laboris* na temat rodziny podlegnie pewnym modyfikacjom. Wskazują na to zmiany polityczne i społeczne, jakie dokonały się w trakcie prac redakcyjnych, a przede wszystkim wciąż zmieniająca się sytuacja rodziny polskiej.

Podjęta tu zwięzła prezentacja dokumentu roboczego Komisji ds. Rodziny pragnie być przyczynkiem do szerszej debaty, jaka zapewne będzie towarzyszyć trwającej fazie Synodu w dziedzinie tak doniosłej problematyki rodzinnej.

Teologia małżeństwa i rodziny

W nawiązaniu do Pisma Świętego dokument przyjmuje jako punkt wyjścia pochodzenie instytucji małżeństwa i rodziny z samego prawa naturalnego. Oto Bóg, który jest miłością (por. 1J 4,8) łączy mężczyznę i kobietę nierozzerwalnym węzłem miłości małżeńskiej. Małżonkowie zaś czerpiąc swój wzór z doskonałości Bożej zostali powołani przez rodzicielstwo do uczestnictwa w stwórczym dziele przekazywania życia. Jednak grzech pierwszej pary małżeńskiej osłabił pierwotną prawdę o jedności małżeńskiej, wspólnocie życia i miło-

ści. Ta ostatnia, oderwana od źródła, została zniekształcona. Dopiero Chrystus przywrócił małżeństwu właściwy charakter, a związek ochrzczonych podniósł do godności sakramentu czyniąc go właściwym narzędziem realizacji zamysłu Stwórcy. Małżonkowie obdarowani zdolnością miłowania się tak, jak Chrystus umiłował ludzi, przez wzajemną miłość, posuwającą się aż do ofiary z samych siebie, wzajemnie się uświęcają. Związek małżeński stanowi rzeczywistość na wskroś świętą, nie wolno więc jej bezcześcić we wzajemnych odniesieniach na żadnej płaszczyźnie.

Ukonstytuowana przez zawarcie małżeństwa rodzina, której zadania ostatecznie określa miłość, ma się stać wspólnotą życia i miłości. Pierwszym zadaniem rodziny jest przeżywanie jedności osób tworzących ją: męża, żony, rodziców, dzieci i krewnych. Innym bardzo doniosłym jej zadaniem jest służba życiu. Zakłada ona uwzględnienie w pożyciu intymnym małżonków praw i zamiarów Stwórcy, zaś postawa antykonceptyjna narusza ład moralny i fałszuje wewnętrzną prawdę miłości małżeńskiej. Pozbawienie życia dziecka poczętego jest niedopuszczalnym sposobem ograniczania potomstwa i stanowi poważne przestępstwo. Obok prokreacji ważnym obowiązkiem rodziców jest wychowanie potomstwa; jest to zarazem ich nienaruszalne prawo, którego nie może ich pozbawić nawet państwo.

Rodzina, jako Kościół domowy, jest powołana do budowania królestwa Bożego w dziejach ludzkości przez udział w życiu i posłudze Kościoła. Wypełnianie zadań w Kościele domowym powinno się dokonywać wspólnie. Rodzina bowiem jest wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą, która przyjmuje i głosi słowo Boże. Jako taka jest wezwana do uświęcania siebie, wspólnoty kościelnej i społeczeństwa. Czyni to przez uczestnictwo w Eucharystii, sakramencie pokuty, przez codzienne akty miłości, wspólne dźwiganie trosk i krzyży, a także przez modlitwę rodzinną.

Wypada zauważyć, iż przedstawiona część teologiczna dokumentu – ujęta w dziewięciu punktach⁴ – znalazła swoje źródła w Piśmie Świętym, dokumentach II Soboru Watykańskiego (konstytucja duszpasterska o Kościele „*Gaudium et spes*“, konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*“, deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „*Gravissimum educationis*“), adhortacji Jana Pawła II „*Familiaris consortio*“ z 1981 r., adhortacji Jana Pawła II „*Catechesi tradendae*“ z 1979 r.⁵, encyklice Pawła VI „*Humanae vitae*“ z 1968 r.

Sytuacja rodziny polskiej końca lat osiemdziesiątych

Część socjologiczna dokumentu jest próbą nakreślenia stanu faktycznego w odniesieniu do instytucji rodziny, ze wskazaniem na zjawiska wyłącznie negatywne. Cały tekst, zredagowany w czternastu punktach⁶, uwzględnia szerszy kontekst wydarzeń i okoliczności, wśród których przypadło żyć po II wojnie światowej rodzinie polskiej.

Redaktorzy projektu przypominają na wstępie, że od 1945 r. Polska znalazła się w zasięgu ideologii marksistowskiej, zaś postępująca laicyzacja objęła także małżeństwo i rodzinę. Będące narzędziem wspomnianej ideologii instytucje państwowe próbowały przejmować funkcje wychowawcze rodziny, co obniżało autorytet rodziców. Propagowany model życia i rozwiązywania problemów małżeńskich (rozwoły, śluby wyłącznie cywilne, antykoncepcja, tzw. wolna miłość, aborcja, niewłaściwe wychowanie seksualne), a także działalność antypopulacyjna doprowadziły do znacznego załamania zasad moralnych, a tym samym obyczajowości małżeńskiej, rodzicielskiej i przedmałżeńskiej. Nieuznanie rodziny jako podmiotu praw spowodowało jej nieobecność w życiu społecznym. Wiele niewłaściwych wzorców przeniknęło także z zachodniej cywilizacji.

Zdaniem komisji synodalnej problemy małżeńskie i rodzinne nie są również należycie postrzegane i rozwią-

zywane w dobie przemian demokratycznych, jakie ostatnio dokonały się w Polsce. Tak polityka ekonomiczno-społeczna jak i środki przekazu nie traktują spraw we właściwy, promocyjny sposób.

Ujemnie ocenia się w dokumencie sytuację demograficzną Polski z końca lat osiemdziesiątych: obniżyła się liczba urodzeń, utrzymuje się znaczna nadumieralność mężczyzn w wieku produkcyjnym, szybko wzrasta liczba rozwodów. Najczęstszymi przyczynami rozpadu małżeństwa są: niedochowanie wierności małżeńskiej, nadużywanie alkoholu, egoizm, neurotyczność, brak zdecydowanej woli i wysiłku w przewyżnianiu trudności i konfliktów małżeńskich, pobłażliwa postawa społeczeństwa i osłabienie wiary religijnej.

Bardzo bolesny problem stanowi pozbawianie życia dzieci poczętych, choć 1990 r. ujawnił tendencję zniżkową aborcji. Problemem są także rodziny niepełne stanowiące 14%, z reguły składające się z samotnych matek i wychowywanych przez nie dzieci. Obawę budzi także pewna prawidłowość, że im wyższe wykształcenie małżonków, tym mniej dzieci w takim związku. Ujemnym zjawiskiem jest zmniejszanie się liczby rodzin wielopokoleniowych, które spełniają ważną rolę dla integracji narodu i Kościoła. Słabnie też więź rodzinna pomiędzy pokoleniami, zwłaszcza w miastach.

Wielkim zagrożeniem dla trwałości małżeństw i wychowania dzieci jest, zdaniem Komisji, masowa migracja Polaków, przyczyniająca się często do wyobcowania w nowym środowisku i przejmowania negatywnych wzorców życia rodzinnego. Niekorzystna jest poza tym sytuacja wielu matek zmuszonych do podejmowania pracy zarobkowej poza domem. Zachwiana zaś pozycja mężczyzny (męża i ojca), wynikająca z zagubienia sensu

⁴ Zob. tamże, s. 293–296.

⁵ Wszelkie przejęcia, nawet niedosłowne, redaktorzy tekstu zasygnalizowali wskazaniem odnośnego źródła.

⁶ II Polski Synod Plenarny, dz. cyt., s. 296–301 (punkty 10–23). Dalej cytując dokument podajemy w nawiasie numer strony.

uczciwej pracy, niskich zarobków i alkoholizmu, prowadzi do zniechęcenia i frustracji. Przejawem znacznej patologii gnębiącej polskie rodziny jest alkoholizm, a także narkomania.

Wymownie brzmi stwierdzenie dokumentu, iż *rodzina przestaje być wspólnotą religijną* (s. 300). Można to dostrzec w zanikaniu tradycji religijnych związanych z obchodzeniem świąt, spędzaniu niedziel czy laickim obchodzeniu uroczystości rodzinnych. Niepokojące jest zanikanie świadomości sakralnego charakteru małżeństwa, odrzucanie chrześcijańskich norm moralnych regulujących życie małżeńskie i rodzinne, niewłaściwe rozumienie miłości małżeńskiej. Rodzina coraz bardziej traci charakter wspólnoty rekreacyjnej i wypoczynkowej; wypoczynku i zabawy szuka się poza domem i rodziną. Nie ułatwiają integracji rodziny trudności mieszkaniowe, jakie napotykają młodzi małżonkowie.

Przedstawiając pobieżnie sytuację rodzin polskich z końca lat osiemdziesiątych redaktorzy tekstu wyrażają uzasadnione zaniepokojenie. W konkluzji stwierdzają, iż taki stan rzeczy wskazuje na niewystarczające i mało skuteczne oddziaływanie Kościoła.

Zadania duszpasterskie

W części pastoralnej projektu (obejmującej 6 punktów; s. 301–307, pkt 24–29) zawarto propozycje rozwiązań niektórych problemów zasygnalizowanych w części poprzedniej. Po ocenieniu powojennych dokonań Kościoła w dziedzinie troski o rodzinę i małżeństwo zwrócono uwagę na duszpasterstwo rodzin, wreszcie sformułowano wnioski i postulaty.

W krótkiej ocenie działań Kościoła w Polsce na rzecz małżeństwa i rodziny znalazło się najpierw stwierdzenie generalne, iż działania takie były podejmowane, przy czym zmierzały one do zaradzenia wielorakim trudnościom. Od 1956 r., a więc od wprowadzenia w kraju ustawy o dopuszczalności przerywania ciąży, pojawiły

się pierwsze struktury duszpasterstwa rodzin; na szczeblu krajowym zaistniało ono w 1960 r. Ważnym momentem było ukonstytuowanie się w 4 lata później Komisji Episkopatu ds. Rodzin oraz Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin z krajowym duszpasterzem rodzin i krajową instruktorką poradnictwa rodzinnego na czele. Przedmiotem szczególnej troski Episkopatu Polski stała się od 1971 r. sprawa przygotowania do małżeństwa (wydano w tym względzie trzy instrukcje).

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych zaczęły powstawać ruchy małżeńskie i rodzinne, obejmujące jednak niezbyt liczną, choć wciąż rosnącą, liczbę małżeństw. Szczególne miejsce należy tu przyznać ruchom na rzecz obrony życia poczętego. Nie zauważa się natomiast mobilizacji Kościoła w zakresie działań prorodzinnych po ukazaniu się adhortacji „*Familiaris consortio*”⁷. Jeszcze bardziej gorzko brzmi zdanie mówiące, że *duszpasterstwo polskie w minimalnym stopniu towarzyszy małżeństwu i rodzinie* (s. 302), podobnie jak stwierdzenie, iż w duszpasterstwie *nie zauważa się rodzin niepełnych lub rozbitych, a pomoc rodzinom patologicznym nie jest znacząca* (s. 302). Przyczynę takiego stanu rzeczy komisja widzi w zbyt małym stopniu zainteresowania problematyką małżeństwa i rodziny *u bardzo wielu duchownych* (s. 302), w istnieniu bardzo niewielkiej kadry specjalistów w zakresie pracy nad rodziną – zarówno duchownych, jak i świeckich (mimo możliwości odbywania studiów w ATK, KUL, PAT), w braku dostatecznej możliwości działania świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin, w niewystarczająco poprawnym funkcjonowaniu duszpasterstwa służby zdrowia oraz duszpasterstwa nauczycieli i wychowawców, wreszcie w braku współdziałania wydzia-

⁷ Podano błędnie rok Synodu Biskupów (1989) poświęconego problematyce rodzinnej, po którym to ukazała się adhortacja *Familiaris consortio* (tamże, s. 302). Synod odbył się w 1980 r., zaś wymieniony dokument opublikowano w 1981 r.

łów katechetycznych kurii diecezjalnych z duszpasterstwem rodzin.

W zakończeniu swojej oceny autorzy projektu stwierdzają, że znakiem małej efektywności oddziaływania Kościoła w omawianej dziedzinie są wciąż narastające przejawy patologii małżeńskiej i rodzinnej (m.in. bardzo powszechne współżycie narzeczonych przed ślubem i zawieranie małżeństwa w następstwie zaistniałej ciąży).

Co się tyczy duszpasterstwa rodzin, komisja synodalna wysuwa postulat podjęcia większej troski o rodzinę na poszczególnych etapach jej rozwoju. Troska ta powinna zacząć się już w fazie przygotowania do małżeństwa (dalszego, bliższego, bezpośredniego). W przygotowaniu dalszym ważne jest zaangażowanie rodziców, a także *zgodność wychowawcza rodziny, szkoły, katechezy i mass mediów* (s. 303). W sytuacji powrotu katechezy do szkół należy wypracować nowe formy udziału prelegentów duszpasterstwa rodzin w katechezie dzieci i młodzieży. Interesująco brzmi propozycja nadania przygotowaniu bliższemu formy katechumenatu. Doniosłe wydaje się zaakcentowanie potrzeby okazania skuteczniejszej opieki duszpasterskiej młodym małżonkom jak również apel o wspieranie małżonków w budowaniu wspólnoty osób i urzeczywistnianiu Kościoła domowego.

Wnioski i postulaty redaktorzy instrumentum laboris ujęli w punkty: rodzina, parafia, diecezja, inni odpowiedzialni za rodzinę. Jeśli chodzi o rodzinę, podkreśla się potrzebę rozwijania ruchów formacyjnych (Kościół Domowy, Rodziny Rodzin itp.), a także powołania stowarzyszenia rodzin w poszczególnych diecezjach. Tę ostatnią sprawę uznano za *palącą potrzebę* (s. 305)⁸. Postuluje się poza tym priorytetowe wspieranie ruchów i stowarzyszeń podejmujących działalność na rzecz ochrony życia poczętego.

W odniesieniu do parafii zwrócono uwagę, iż wspólnota ta jest zasadniczym obszarem pracy na rzecz

rodziny. Istnieje potrzeba koordynacji takiej pracy w poszczególnych dekanatach. Celowe jest organizowanie w parafiach szkoleń, dni skupienia, rekolekcji o tematyce rodzinnej, jubileuszy małżeńskich i rodzinnych, obchodzenie rocznic itp. W każdej większej parafii winna funkcjonować poradnia rodzinna. Istnieje potrzeba duszpasterskiego zajęcia się małżeństwami nie-sakramentalnymi.

Diecezję wskazano jako ważny ośrodek duszpasterstwa rodzin, miejsce prowadzenia studium życia rodzinnego dla świeckich i duchownych, miejsce wypracowywania strategii duszpasterskiej. Pod adresem biskupów diecezjalnych komisja kieruje apel o zorganizowanie diecezjalnych rad ds. rodziny.

Zdaniem autorów dokumentu za rodzinę są poza tym odpowiedzialni nauczyciele i pracownicy służby zdrowia; jednym i drugim należy umożliwić zdobycie odpowiedniej formacji. Problematykę rodzinną powinny uwzględniać w swoich programach szkoły, zaś na uczelniach należy wprowadzać katedry o profilu rodzinnym. Odpowiedzialne zadanie w dziele formowania dzieci, młodzieży, małżeństwa i rodziny mają do spełnienia środki przekazu, m.in. dziennik rodzin katolickich, który powinien powstać. Niemalą odpowiedzialność za sprawy rodziny ponoszą katolicy świeccy mający udział w wykonywaniu władzy. Z ramienia Kościoła, postuluje Komisja, powinien być powołany rzecznik rodzin przy parlamencie i rządzie. Wreszcie jeszcze inny postulat skierowany do państwa, dotyczy uznania skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego katolików.

* * *

W zaprezentowanym dokumencie roboczym Komisji ds. Rodziny przypomniano zatem zręby teologii mał-

⁸ W tekście czytamy m.in.: „Należy wspierać grupy inicjujące tego typu stowarzyszenia, zarówno na poziomie diecezji, dekanatu, jak i parafii. Czuwać jednak należy nad tym, by ich skład osobowy gwarantował żywą i ścisłą współpracę z hierarchią Kościoła”.

żeństwa i rodziny, nakreślono obraz rodziny polskiej z końca lat osiemdziesiątych, dokonano oceny powojennych dokonań Kościoła wobec instytucji rodziny, wskazano na zadania stojące zarówno przed samą rodziną jak i przed wszystkimi instytucjami i osobami powołanymi do niesienia jej pomocy.

Z pewnością projekt Komisji spotka się z różnymi ocenami tych, którzy wezmą udział w szerokiej debacie synodalnej na obecnym etapie trwania Synodu Plenarnego. Dyskusja nad dokumentem będzie dotyczyć zarówno jego konstrukcji jak i samej treści. Jest ona wręcz niezbędna, choćby dlatego, że – jak to już zaznaczono wyżej – od momentu dokonania redakcji projektu upłynęło wiele brzemiennych w wydarzenia miesięcy.

Inicjując, być może, w tej formie debatę nad instrumentum laboris Komisji wolno stwierdzić, iż jego struktura może budzić pewne zastrzeżenia; zabrakło części prawnej, przewidzianej dla wszystkich dokumentów synodalnych; nie uwzględniono instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim z 5 IX 1986 r.; nie zwrócono uwagi na bonum coniugum (dobro małżonków) jako na jeden z celów małżeństwa.

Wypada dodać, iż projektodawcy liczą na dyskusję nad projektem, stawiają bowiem w jego zakończeniu następujące pytania: Co stanowi szczególne zagrożenie dla małżeństw i rodzin w Polsce? Czego oczekują małżonkowie od duszpasterstwa rodzin? Jakie dziedziny należałoby jeszcze uwzględnić, a na które położyć szczególnie akcent? Jakie formy duszpasterstwa byłyby najbardziej odpowiednie w pracy nad małżeństwem i rodziną poza wymienionymi?

Kościół w Polsce odbywający swój kolejny synod plenarny staje niewątpliwie przed nowym doniosłym zadaniem. Jest ono zawarte w pytaniu: Jaka będzie przyszłość polskiej rodziny?

Argentyna i Polonia argentyńska

Z Andrzejem Grabia-Jałbrzykowskim
rozmawia Aleksandra Ziółkowska

— *Wydał Pan po polsku i niedawno w języku hiszpańskim książkę zatytułowaną „O tym i owym” – zbiór opowiadań z refleksjami z Pana podróży po całym niemal świecie. Początkowe rozdziały to Pana wspomnienia z rodzinnego majątku w Ujeździe koło Krakowa. Opisuje Pan swoje dzieciństwo, gimnazjum w Krakowie i potem lata wojny, kiedy dostał się Pan do Anglii. Znana jest postać Pańskiego stryja, arcybiskupa wileńskiego Romualda Jałbrzykowskiego. Proszę o kilka słów o stryju.*

— Miałem szczęście być w Wilnie do sierpnia 1940 r. Pamiętam, z jak wielkimi trudnościami musiał walczyć tamtejszy Kościół, który wtedy był ostoją polskości. Arcybiskup, od przebytej w 1935 r. poważnej operacji ciężko chory na raka ogólnego, kilkakrotnie aresztowany i więziony w strasznych warunkach, nigdy ze swej linii nie ustąpił na krok. Na propozycję Niemców zwolnienia go z więzienia ze względu na stan zdrowia odpowiedział, że z propozycji nie skorzysta, dopóki nie wyjdą na wolność wszyscy pozostali księża jego archidiecezji.

Tak jak zaznaczyłem w moim zbiorze opowiadań, starałem się unikać opisu przeżyć z okresu wojny, których jest już tak wiele; wybierałem tylko zdarzenia pogodne, ciekawe czy zabawne. To prawda, że włóczyłem się trochę po świecie, pomimo że – jak bardzo słusznie utrzymują Francuzi – kamień, który się toczy, nie obrasta mchem. Sądzę jednak, że jeśli miałbym po raz wtóry decydować o moim życiu, to z całą pewnością wołałbym się toczyć niż mchem obrastać. Moją książkę rzeczywiście przetłumaczyłem na hiszpański, bo od dawna obserwowałem, że Argentyńczycy nie mają w ogóle pojęcia o życiu w Polsce. Widzą nas przez pryzmat dawnych, raczej prymitywnych emigrantów, którzy tu głównie pracowali w rzeźniach lub docho-

dzili do stanowisk stróży kamienic. Przy pewnej dozie kompleksów, tak częstych u narodów „młodych“, wywołuje to patrzenie z góry na przybyszów ze starego świata. A to znów powoduje, że polskie dzieci wstydzą się mówić w języku swych ojców i same nabywają kompleksów, kiedy ich rówieśnicy wyśmiewają się w szkole z ich czasem trudnych dla Argentyńczyków nazwisk. Sądzę, że moje wspomnienia z lat dzieciństwa pokazują im świat, o którym nie mieli pojęcia.

— *Jaka była Pana droga po zakończeniu wojny? Od jak dawna jest Pan w Buenos Aires? Dlaczego wybrał Pan właśnie to miasto? Znając doskonale kilka języków i mając kontakty niemal w całym świecie miał Pan zapewne powód wybierając Argentynę jako miejsce zamieszkania?*

— Po demobilizacji w 1947 r. wyjechałem do ówczesnej Unii Południowej Afryki. Po sześcioletniej „karierze“ wojskowej niełatwo było powrócić do szarego codziennego życia. Wśród moich ówczesnych przyjaciół wielu przeżywało dramaty. Może pewne trudności związane z siedzeniem na miejscu skłoniły mnie do zaczepienia się o wielkie biuro podróży American Express. Jego dyrektorem był mój późniejszy przyjaciel Collin Stamp, Anglik, młodszy syn lorda Stampa, zaś tamtejsi urzędnicy byli moimi kolegami. Dlatego też pewnego razu dowiedzieliśmy się od jednego z klientów, któremu bardzo się spieszyło, że „you are neither American nor express...“ Było to zgrabnie powiedziane, ale krzywdzące. Nasze biuro w Johannesburgu pracowało znakomicie, a mnie osobiście dało doskonałe przygotowanie do dalszej pracy w tym fachu. Ale Unia Południowej Afryki miała atmosferę, do której trudno było się przyzwyczaić. Z całą pewnością dzisiejsza RPA unowocześniła się i poczyniła postępy. Wtedy jednak z przyjemnością przeniosłem się do kraju o kulturze łacińskiej, który przy wielu wadach i zaletach był mi dużo bliższy. Proszę jednak pamiętać, że w okresie powojennym wybór krajów osiedlenia nie zależał od nas samych. Liczba krajów, które były skłonne przyjąć emigrantów, czyli takich ludzi „do niczego“, jakim byłem ja i wielu moich rówieśników, była bardzo ograniczona, a i wybór nie zawsze łatwy. Do Argentyny przy płynąłem statkiem z Cape

Town w 1950 r. i wtedy jeszcze nie miałem praktycznie żadnych kontaktów na świecie.

— *Odwiedza Pan regularnie Polskę. Jak dalece polska przeszłość jest dla Pana ważna? Czym jest dla Pana polskość?*

— Pani pytanie aż się prosi o patetyczną odpowiedź. A patos zawsze wywołuje u mnie gęsią skórę. Ale spróbuję odpowiedzieć tak, jak naprawdę czuję. Trudno mi myśleć o polskiej „przeszłości”. Przy dzisiejszych możliwościach komunikacyjnych odległości mają dużo mniejsze znaczenie niż dawniej, tak że chyba musimy i to pojęcie zmodernizować. Ja sam nigdy nie przestałem czuć się Polakiem i z pewnością nie mam zamiaru ani ochoty rezygnować z tego przywileju. Może dzisiejsze nastroje w Polsce wynikające z pewnej ewolucji, dającej się zaobserwować na całym świecie, są dla mnie nie zawsze zrozumiałe (minęło przecież 50 lat, odkąd wyjechałem z Polski). Ale ta autentyczna Polska, tak jak ja to rozumiem, jest dla mnie nadal aktualna. W żadnym wypadku nie uważam jej za „polską przeszłość”.

— *Jakie miejsce w społeczeństwie Argentyny zajmują Polacy? Gdzie są ich największe skupiska? Czym charakteryzuje się Polonia w Argentynie? Czy wyróżnia się na tle innych w świecie?*

— Argentynczykom imponują obce skupiska grupujące emigrantów narodów bogatych. Tak więc kolonia niemiecka, angielska (pomimo pewnych zastrzeżeń natury politycznej, które zresztą w życiu codziennym nie mają wielkiego znaczenia), USA, francuska czy krajów Beneluksu lub Skandynawii, które w dodatku mają oparcie w swoich bogatych ambasadach, cieszą się w Argentynie uznaniem i szacunkiem. Do drugiej kategorii można zaliczyć skupiska hiszpańskie i włoskie. Stanowią oni większość sklepikarzy i często przybywali do Argentyny z pewną gotówką, która ułatwiała im zakorzenienie się na nowym terenie. Oczywiście zdarzają się poważni przedsiębiorcy, ale to nie zmienia charakteru tej grupy. Potem dopiero możemy brać pod uwagę naszą, polską emigrację. Większość Polaków przybyła do Argentyny w latach dwudziestych i trzydziestych w poszukiwaniu pracy. Do czasu pojawienia się drugiej

fali emigracyjnej Polak był synonimem porządnego i uczciwego, ale i bardzo prymitywnego człowieka, zawsze skłonnego do pijaństwa. Gorzej jeszcze przedstawiała się opinia o Polkach. Tu winę ponosi prowadzony w latach dwudziestych „handel żywym towarem“, który doszedł do rozmiarów wielkiego przemysłu, a był prowadzony przez organizację, która przybrała nazwę „Varsovia“. Dopiero interwencja ówczesnego posła polskiego, Władysława Mazurkiewicza, zmusiła tę organizację do zmiany nazwy na „Zvi Migdal“, co – sędzę – w języku hebrajskim oznacza „siła“. Likwidacja tej organizacji i jej głośny proces w latach trzydziestych, kiedy to jej członkowie i jej ofiary podawały nieodmiennie swą narodowość i przynależność państwową jako polską, nie przyczyniła się do poprawienia opinii o naszej emigracji. Trzeba zresztą przyznać, że społeczeństwo żydowskie w Argentynie napiętnowało tę organizację i nawet zmusiło ją do założenia własnego cmentarza, nie pozwalając na grzebanie członków „Zvi Migdal“ na cmentarzu żydowskim w Buenos Aires. I tak choć ofiarami handlarzy były prawie wyłącznie sprowadzane z polskich terenów Żydówki, „La Polaca“ stała się synonimem kobiety lekkich obyczajów.

Drugą polską emigrację, przybyłą do Argentyny po II wojnie, też trudno zaliczyć do typowego zamorskiego wychodźstwa. Emigranci będący pod wrażeniem przeżyć wojennych nie znajdowali umiaru we wracaniu do przeszłości. Ich opowiadania początkowo wywoływały zainteresowanie, ale z czasem – i zwłaszcza kiedy ciągle sprowadzały się do tych samych tematów i tych samych przeżyć – zaczynały nużyć, niekiedy śmieszyć. Wielość obchodzonych rocznic i uroczystych akademii stała się dla Argentyńczyków zupełnie niezrozumiała. Zdawali sobie przecież sprawę z tego, że od wojny, którą nadal żyła ta grupa, minęło już 50 lat.

Sytuacja zmieniała się w pewnym stopniu od momentu powstania niepodległej Polski. Wpłynęło to na rację bytu grupy, która była już jednak zbyt stara, żeby „z rozwiniętymi sztandarami i w bojowym szyku“ wracać. Rozpoczęło się polowanie na duchy, doszukiwanie się u ludzi często z całą pewnością pozytywnych i dobrych patriotów mniej czy więcej ważnych połą-

czeń z usuniętym reżymem. Tu znów na drugi plan zszedł interes państwowy czy narodowy, a zwyciężyło zwykłe zacierzenie i odżywające kompleksy. Niedawna wizyta Adama Michnika i jego teza, że ewentualna czystka pokomunistyczna, nie biorąca pod uwagę innych pobudek jak tylko rozliczanie się z ludźmi, niczym się nie różni od bolszewickich metod, od których czas już odbiec, trafiła w sedno sprawy.

Niewątpliwie największym skupiskiem Polaków w Argentynie jest obszar wielkiego Buenos Aires. W innych miastach są jednak również duże grupy. Północna prowincja Misiones, gdzie osiadała większość Polaków z początkiem XX w., bardzo wówczas lesista i uciążliwa tak pod względem klimatu jak i warunków bytowych, dziś jest już przeważnie zamieszкана przez urodzone w Argentynie pokolenia. Te, zrodzone z mieszanych małżeństw, często polsko-ukraińskich, pielęgnują polskość (takie miałem wrażenie) na sposób Polonii USA. Często wracają do polskiego folkloru, ale w rzeczy samej uważają się za Argentczyków.

Natomiast zupełnie nie umiem odpowiedzieć na Pani pytanie, czy Polonia argentyńska wyróżnia się na tle innych w świecie. Nie znam Polonii w innych krajach i dlatego nie mam możliwości przeprowadzenia takiego porównania.

— *Poznał Pan w Argentynie wielu Polaków. Czy zetknął się Pan z Witoldem Gombrowiczem? Jaki był? Jakie opowieści krążą o nim po latach?*

— Gombrowicza poznałem niedługo po moim przyjeździe do Argentyny, z końcem 1950 r. Zrobił na mnie wrażenie człowieka żyjącego w innym świecie, utrzymującego tylko stosunki z rodzinami utytułowanymi, patrzącego na wszystko i na wszystkich z góry. Przyznam, że pierwsze spotkanie z nim nie zachęcało do dalszych kontaktów, tak że zrezygnowałem z tego.

Gombrowicz w tym okresie nie był w Buenos Aires doceniany. Może zresztą jego awangardowa twórczość nie trafiała do większości tutejszych polskich odbiorców, których starałem się już wcześniej scharakteryzować. Tutejsza Polonia, zatrzymana jakby w czasie, oczekiwała innych tendencji i bardziej ste-

reotypowych sformułowań. Gombrowicz był antytezą tego stereotypu, a jego osobisty stosunek do ludzi nie zachęcał do utrzymywania z nim bliższych stosunków.

— *W Pana książce jest notatka: „Opowiadań »O tym i owym« nie napisałem z myślą o sprzedaży. Serdecznie proszę zainteresowanych czytelników, by w zamian za egzemplarz tych opowiadań złożyli datek (według własnego uznania) na Bibliotekę Domeyki, Dom Spokojnej Starości, Polską Macierz Szkolną, Polski Ośrodek Młodzieżowy, Sekcję Opieki Społecznej czy inny cel społeczny Kolonii Polskiej w Buenos Aires. Z góry bardzo dziękuję“. Proszę nam przybliżyć instytucje, które Pan wspomina.*

— „Polskie“ Buenos Aires zdobyło się na różne organizacje, które położyły duże zasługi dla dobra ogółu. Biblioteka im. Ignacego Domeyki została założona jako pomnik Millenium. Dziś posiada kilka tysięcy książek o dużej wartości, m.in. pierwsze wydanie „Słownika“ Lindego (nie prowadzi beletrystyki). Dom Spokojnej Starości założony dzięki staraniom i znacznemu wkładowi pieniężnemu polskiego przemysłowca prowadzą franciszkanie. Mieszka w nim kilkudziesięciu emerytów obojga płci, ale niestety jest również kolejka czekających na zwolnienie się miejsc. Polska Macierz Szkolna poza akcją nauczania języka, historii i geografii polskiej organizuje w miesiącach letnich (u nas grudzień – marzec) kolonie dla dzieci i ich opiekunów w górach Kordowa. Dysponuje własnym obozem, gdzie członkowie zarządu z ogromnym poświęceniem prowadzą tę kolonię. Polski Ośrodek Młodzieżowy również dysponuje własnym terenem w obrębie wielkiego Buenos Aires, wyposażonym w domki mieszkalne, boisko sportowe, restaurację, basen kąpielowy. Nosi nazwę Mącznikowo od nazwiska fundatorki, znanej działaczki społecznej. Sekcję Opieki Społecznej prowadzi nasz niestrudzony proboszcz kościoła polskiego w Buenos Aires, który w dzień czy w nocy jest gotów pędzić swoim samochodem z pomocą samotnym czy chorym. Wtajemniczeni twierdzą, że argentyńska policja utrzymuje, iż w Buenos Aires istnieją nie 3, a 4 typy świateł sygnalizacyjnych na skrzyżowaniach ulic: zielone, pomarańczowe, czerwone i czer-

wone ks. Ksawerego Soleckiego. Po tym ostatnim nigdy nie wiadomo, czego należy oczekiwać...

Oczywiście nie wyczerpuje to polonijnych instytucji założonych przez ludzi dobrej woli w Buenos Aires. Działa doskonały chór im. Fryderyka Chopina i malowniczy „Nasz Balet” posiadający autentyczne polskie stroje ludowe, a także różne związki fachowców, Związek Absolwentów Wyższych Uczelni, który często urządza ciekawe odczyty, i inne.

— *Zapewne Pana główne dzieło i pasja to heraldyka. Wydaje Pan „Materiały do biografii, genealogii i heraldyki polskiej”; ukazało się już 9 tomów. Praca ta spotkała się z uznaniem m.in. profesorów Gieysztora, Karola Górskiego, Rostworowskiego. Przewodniczącym komitetu redakcyjnego był Szymon Konarski, znany heraldyk z Paryża. Dbaliście Panowie o utrzymanie przez heraldykę i genealogię poziomu nauk pomocniczych historii. Proszę przybliżyć nam tę pracę.*

— W 1962 r. powstał w Paryżu z inicjatywy Szymona Konarskiego 7-osobowy komitet redakcyjny naszego wydawnictwa. W dzisiejszym, nadal 7-osobowym, komitecie pozostało już tylko 3 członków pierwszego, tzn. Krzysztof Górski z Genewy, obecny przewodniczący, Adam Heymowski, jeden z najpoważniejszych dziś heraldyków polskich, i dyrektor Królewskiej Biblioteki Bernadottów w Sztokholmie, który objął po śmierci Szymona Konarskiego redakcję naukową naszego wydawnictwa. Celem naszym, uzgodnionym już na pierwszym zebraniu w Paryżu, było publikowanie istniejących w rękopisach (głównie za granicą) cennych źródeł historycznych jak również innych wartościowych prac i przyczynków, które nie wydane drukiem mogłyby zaginąć. Ogromną satysfakcją dla nas stanowi fakt, że Polski Słownik Biograficzny, monumentalne wydawnictwo Polskiej Akademii Umiejętności, często powołuje się na pochodzące z naszych „Materiałów” dane. Wydawnictwo nasze utrzymywało się z subskrypcji i darów, wysyłając bezpłatnie do wszystkich polskich instytucji naukowych drukowane w Buenos Aires tomy. Dziś opiekę nad „Materiałami” przejęło powstałe w Warszawie Polskie Towar-

rzystwo Heraldyczne, którego prezesa, Stefana Kuczyńskiego, mamy zaszczyt zaliczać do grona członków naszego komitetu.

— *Jacy znani Polacy wybrali Argentynę na miejsce zamieszkania?*

— Przede wszystkim Zygmunt Grocholski, malarz i grafik o międzynarodowej renomie. Wystawiał swe prace na międzynarodowych biennale, gdzie zdobywał nagrody. Był przedstawicielem kierunku abstrakcyjnego i wprowadził w swych pracach nową technikę, którą od używanego w Argentynie pseudonimu „Zygro” nazwał zygrografią. Technika ta polega na wprowadzaniu specjalnych farb do grafik, na skutek czego wszystkie jego prace różnią się od siebie. Wystawiał w prawie wszystkich ważniejszych galeriach i jest chyba jedynym malarzem, który dwa razy figuruje w Benezicie. Bardzo to zawsze bawiło Zygrę. Cieszył się, że ten światowy ekskluzywny katalog mistrzów nie zorientował się, iż Grocholski to również Zygro. Wiele jego prac posiadają polskie muzea, ale spotkać je można również w gmachach publicznych Rio de Janeiro i Buenos Aires. Krytycy francuscy nazwali jego sztukę abstraktem lirycznym. Ale poza abstraktem we wczesnych latach swej twórczości zdobył swym malarstwem różne wielkopańskie siedziby w Polsce jak również warszawski hotel Bristol. Zygro był poza tym wspaniałym, tak rzadko już spotykanym typem oryginała. Antoni Uniechowski pisze o nim w swoich „Wspomnieniach”, że w czasie wojny był ulubieńcem publiczności prowadząc konferansjerkę w warszawskich kabaretach. Zygmunt przyjaźnił się z Gombrowiczem, który pisze o nim w swoim dzienniku. Boleśnie odczuł jego wyjazd z Argentyny. Sam przekroczywszy osiemdziesiątkę, zdecydował się wrócić do Polski.

Inną malowniczą postacią był zmarły niedawno hrabia Karol Orłowski. Pisał o nim Dobraczyński, jak to spełniając obietnicę daną umierającemu ojcu przyjechał do Polski odsłużyć wojsko. Zjawił się w Grudziądzu ze swoim samochodem, szoferem i lokajem, a miłą przyjaciółkę, Francuzkę, zainstalował na czas odbywania służby w Bristolu w Warszawie. Kiedy pułk miał wyruszać na manewry, zameldował się u dowódcy z prośbą, aby mu wolno było jechać samochodem za szwadro-

nem. Pozwolenia na to nie uzyskał, ale pułkownik zgodził się, żeby za oddziałem jechał jego lokaj... na rowerze.

— *Jaka jest sytuacja kobiety w społeczeństwie argentyńskim? Wszyscy słyszeli o Evicie Peron; czy wciąż funkcjonuje jej mit? Na cmentarzu w Buenos Aires widziałam jej okazały nagrobek (pewna znakomita rodem rodzina użytyła jej miejsca na zamkniętym już cmentarzu) i widziałam świeże kwiaty...*

— Argentyńscy, którym postawiłem to pytanie, odpowiedzieli zgodnie, że sytuacja kobiety w Argentynie niewiele się różni od sytuacji kobiet w innych krajach świata zachodniego. Moim zdaniem opinia ta nie jest pozbawiona cech słuszności, ale odniósłbym ją do dzisiejszej Argentyny, czyli do okresu ostatnich 3, może 4 lat. Argentynę zawsze cechowało to, co popularnie nazywa się tu „machismo“ (od „macho“ – samiec). Kobieta do niedawna nie mogła pretendować do stawiania na równi z mężczyzną. Dziś zmiana dotyczy tylko grupy kobiet wykształconych lub wybitnie utalentowanych w dziedzinie sztuki czy plastyki. Do tej grupy należy też zaliczyć grono kobiet mających solidne zaplecze ekonomiczne. Argentyńscy potrafią być szarmanccy w stosunku do kobiet, z którymi nic ich nie łączy, natomiast kobietę poślubioną przeważnie traktują jako swoją własność, którą najchętniej widzą pochłoniętą domem i dziećmi. Przeciętnemu Argentyńczykowi dziś jeszcze trudno pogodzić się z faktem, że kobieta może dorównać mężczyźnie czy nawet go przewyższyć.

Nie wiem, czy nazwałbym kult Evy Peron mitem. Prawdą jest, że jej mąż, prezydent Argentyny, wyznaczył jej ważne miejsce w rozwoju politycznym swej ideologii o wyraźnych cechach nacjonalistycznych. Jej rola w tym ruchu graniczyła z politycznym irracjonalizmem zbliżonym do sytuacji faszystowskich Włoch, ale jej stosunek do peronizmu był głęboko emocjonalny. Dlatego na jej grobie można zawsze zobaczyć kwiaty składane tam przez entuzjastów. Sądzę, że gdy w jakimkolwiek kraju zaistnieje podobna sytuacja polityczna, jego przywódcy pozostają w pamięci swych zwolenników, chyba że nastąpi gwałtowny wstrząs, jak np. wielka wojna. Taki wstrząs może spowodować chęć zapomnienia o poprzedzającej go sytuacji.

Za przykład mogą posłużyć Włochy Mussoliniego w odróżnieniu od frankistowskiej Hiszpanii.

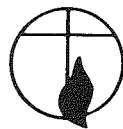
— *Popularna nie tylko w Argentynie indiańska pieśniarka Mercedes Sosa śpiewa ballady o miłości, ale też o terrorze i zawiślanej sytuacji w Ameryce Łacińskiej. Jak dalece ta trudna sytuacja dotyczy przeciętnego człowieka?*

— Mercedes Sosa ma w Argentynie wielu admiratorów, głównie kiedy śpiewa sentymentalne piosenki folklorystyczne. Nie było dla nikogo tajemnicą, że w pewnym okresie była popierana i lansowana przez partię komunistyczną oraz inne lewicowe ugrupowania. Jej rewolucyjne ballady nie wywoływały reakcji spodziewanej przez popierające ją ugrupowania. Terroryzm w stylu peruwiańskiego Sendero Luminoso czy chilijskiego „MIR” nie istnieje w dzisiejszej Argentynie. Dlatego też jej ballady mogą wywoływać większe wrażenie poza krajem niż w ojczyźnie. Z drugiej strony wiadomo, że Argentyna również przechodziła w okresie rządów wojskowych trudny okres zaburzeń, który pozostawił po sobie wiele do dziś nie zagojonych ran. Trudności tego okresu i niewątpliwie bezprawie nie dotyczyły jednak przeciętnego człowieka. Były natomiast skierowane przeciwko aktywnej opozycji.

— *Diego Armando Maradona, Gabriela Sabatini to znane w świecie postacie sportu, ale Argentyna jest także znana z tego, że po wojnie przyjęła zbrodniarzy hitlerowskich udzielając im schronienia. Jak dalece Argentyńczycy zdają sobie według Pana sprawę z tego, że świat wie o tym i obciąża ich odpowiedzialnością?*

— II wojna światowa i jej reperkusje sprzed blisko już 50 lat mało kogo w Argentynie interesują. To prawda, że Argentyna przyjęła bardzo wielu zbrodniarzy wojennych. Pełną dokumentację związaną z tymi wydarzeniami opublikował węgierski pisarz Laszlo Farago w książce „Aftermath, Martin Borman and the Fourth Reich” w 1974 r., która ukazała się w rok później w Paryżu. Argentyńczycy nie przywiązują większej wagi do tego, co o nich myśli świat. Są przeświadczeni, że to, co robią, jest słuszne i nie podlega krytyce, zaś zastrzeżenia przyjmują z pobłażliwym uśmiechem wyższości. Ekipę rzą-

dową, która sprawowała władzę w Argentynie w ostatnich miesiącach II wojny, charakteryzowała dużą sympatią do nacjonalistycznych Niemiec. Rząd, który umożliwił hitlerowcom osiedlenie się w Argentynie, nie kierował się tylko względami altruistycznymi. Argentyńczycy twierdzą, że mądry żyje z głupiego, a głupi ze swej pracy. Zasada ta jest tu często wprowadzana w życie. Sądzę, że należą do narodów obdarzonych wyjątkowym sprytem i traktują spryt jako cnotę, zaś jego brak jako upośledzenie umysłowe. Z drugiej strony trudno się dziwić, że nie docierał do nich ogrom hitlerowskich zbrodni. Czy można komuś, kto nie przeszedł wojny i bombardowań, wytłumaczyć dokładnie, czym jest życie w dzisiejszym Sarajewie? Czy ktoś, kto nie przeszedł katowania, może sobie wyobrazić, czym były przesłuchania Gestapo czy NKWD? Argentyńczyków, szczególnie młode pokolenie, cechuje pogodne usposobienie i wojenne okropności po prostu nie docierają do nich tak, jak docierają do narodów, które przez nie przeszły. Jednak trzeba przyznać, że charakteryzuje ich duża solidarność i spontaniczne odruchy pomocy w wypadkach różnych kataklizmów. Do powojennej Hiszpanii będącej w trudnościach ekonomicznych wysyłano całe statki żywności. Trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów i inne podobne kataklizmy zawsze powodują wysyłkę argentyńskich ekip lekarskich i środków doraźnej pomocy. Musimy też pamiętać, że po skończonej wojnie Argentyna przyjęła mnóstwo polskich emigrantów, nie zwracając uwagi na to, czy będą oni dla kraju pożyteczni, czy nie. Osiedlenie się w Argentynie w tym okresie nie było uwarunkowane egzaminami wykazującymi fachowość czy depozytami bankowymi, jak to bywało gdzie indziej.



Wojciech Szombka

Etyka wobec problemu nacjonalizmu

Nacjonalizm u schyłku XX w. budzi skojarzenia niezwykle dramatyczne. Doświadczenia II wojny światowej sprawiły, iż nieuchronnie przychodzi na myśl nienawiść, okrucieństwo, przemoc psychiczną i fizyczną. Wynaturzenia, do których prowadził narodowy socjalizm, wydawałoby się, ostatecznie przesądziły o tym, iż ideologie nacjonalistyczne całkowicie utracą moc oddziaływania politycznego. Istotnie, w państwach Europy Zachodniej ich znaczenie w okresie powojennym ograniczała sprawnie funkcjonująca demokratyczna organizacja życia społecznego. W państwach realnego socjalizmu natomiast wszelkie dążenia narodowe były tłumione zgodnie z założeniami doktryny komunistycznej. Ostatnie lata historii Europy przyniosły z jednej strony projekt integracji kontynentu, z drugiej zaś powracające szczególnie w krajach dawnego bloku wschodniego z nową siłą tendencje narodowego separatyzmu, wywołujące krwawe konflikty zbrojne.

Wyłania się pytanie istotne dla rozważań etycznych: Czy w samym poczuciu tożsamości narodowej tkwi niebezpieczeństwo nacjonalizmu, tak że pożądane byłoby stopniowe eliminowanie owego poczucia, czy niebezpieczeństwo to niesie ze sobą dopiero niewłaściwe rozumienie narodowej tożsamości, będące funkcją warunków historycznych i społecznych bądź efektem zamierzonych manipulacji politycznych, które dopiero wtórnie prowadzą do nacjonalizmu? Odpowiedź musi sięgać do genezy narodu, ujawniającej rzeczywiste źródła tworzących go więzi międzyludzkich, relacji społecznych i kulturowych. Analizy mające ukazać ową genezę mogą być dokonywane na gruncie historii lub socjologii bądź na gruncie antropologii oraz filozofii społecznej. Wy-

bór jednej z dwu orientacji metodologicznych: empirycznej (historyczno-socjologicznej) lub filozoficznej, rozstrzyga o treści i formie rezultatów badawczych, pozostaje również nie bez znaczenia dla rozważań etycznych.

Nacjonalizm jako ideologia integrująca społeczność etniczną

Badania socjologiczne lub historyczne zachowują z założenia aksjologiczną neutralność. Próbuje wskazać czynniki społeczne, kulturowe czy ekonomiczne, których wystąpienie warunkuje kształtowanie się świadomości narodowej, przeistaczającej się w pewnych okolicznościach w emocjonalne nastawienie o nacjonalistycznym charakterze.

Podmiotem poczucia narodowego jest pewna grupa społeczna. Mogą ją integrować: wspólny język, pochodzenie, kultura, charakter narodowy czy sposób życia. Czynniki te nie zawsze jednak zyskują znaczenie polityczne. Inne cechy ma integracja dokonująca się przez szczególną relację zachodzącą między świadomością indywidualną oraz świadomością zbiorową, o ile obie zwracają się ku wspólnym, afirmowanym przez daną społeczność wartościom kulturowym lub doświadczeniom historycznym, inne zaś ta, z którą mamy do czynienia, gdy poczucie narodowe wlewa się w prawne formy organizacji państwowych przyjmując tym samym wymiar instytucjonalny.

Max Weber odróżnia grupy etniczne (zalicza do nich wspólnoty rasowe, językowe lub identyfikujące się przez swe historyczne pochodzenie) od narodu jako związku politycznego dysponującego określoną siłą. Dopiero taki związek, a więc związek polityczny uzyskujący formę państwa, cechuje, charakterystyczne dla nacjonalizmu dążenie do poszerzenia sfery wpływów, czyli obszaru panowania politycznego i militarnego, zatem dążenie, któremu możemy przypisać charakter

imperialistyczny¹. Ernest Gellner podobnie postrzega relacje zachodzące między kulturą etniczną, państwem organizującym się wedle kryteriów narodowych oraz nacjonalizmem: *Narody nie stanowią politycznego odpowiednika rodzajów naturalnych. A w narodowych państwach nie przejawia się bynajmniej ostateczne przeznaczenie grup etnicznych. Istnieją jedynie kultury – niekiedy subtelnie posegregowane, zachodzące na siebie, skrzyżowane i poprzepłatanne. I istnieją zazwyczaj jednostki polityczne o różnych rozmiarach i formach. W przeszłości na ogół byty te nie pokrywały się. (...) Kiedy brak państwa, nie powstaje problem nacjonalizmu, z czego rzecz jasna nie wynika, że powstaje on w każdym państwie. (...) Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, iż jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi*².

Cywilizację europejską kilku ostatnich stuleci charakteryzuje w pewnym stopniu dominacja czynników etnicznych integrujących społeczności. W wyniku określonych uwarunkowań historycznych (nie sposób ich tutaj omówić) zaczęły one pełnić wiodącą rolę w organizowaniu się suwerennych państw. Trudno jednak w świetle analiz historyczno-socjologicznych przypisać owym czynnikom znaczenie uniwersalne, trudno im przyznać status naturalnych jakości integralnie związanych ze społecznym nastawieniem człowieka. Historia dowodzi, iż nastawienie to znajdowało swój wyraz i zaspokojenie w odmiennej niż etniczna czy narodowa idei współzycia. Społeczności mogą spajać więzi o charakterze religijnym lub ekonomicznym.

Historycy i socjologowie, mimo często istotnych rozbieżności, niemalże zgodnie wskazują, iż żadna z cech biologicznych (rasowych), językowych czy kulturowych, integrujących grupy etniczne, nie może uchodzić za bezwarunkowo konstytuującą naród jako instytucjonalnie zorganizowany byt społeczny mający państwową odrębność i suwerenność. Funkcję politycznie jednoczącą ludzkie społeczności należy przypisać dającym

się historycznie zrelatywizować systemom przekonań, norm lub wartości – systemom zatem, które można określić mianem ideologii. Właśnie owe ideologie podkreślają nadrzędne, integrujące znaczenie więzi narodowych, uznają je za podstawę kształtowania się państwa wraz z jego porządkiem prawnym oraz środkami przymusu. Ich absolutyzację wykorzystują bądź jako środek panowania, bądź jako motyw działań rewolucyjnych¹.

Niewątpliwie dążenie do zjednoczenia się z innymi w ramach wielkich formacji społecznych stanowi jedną z cech specyficznie ludzkich. Wydaje się, że odpowiada ono biologicznym, ekonomicznym i duchowym potrzebom człowieka. Integrująca rola ideologii nacjonalistycznych sprzyja, przynajmniej w pewnym stopniu, ochronie i realizacji indywidualnych i grupowych interesów wyłaniających się w toku cywilizacyjnego rozwoju ludzkości. Interesy te można różnie definiować przypisując tylko niektórym z nich – kulturowym bądź materialnym – znaczenie pierwotnie motywujące dążenie jednostki do politycznej wspólnoty z innymi. Gellner, by wskazać przykład, uznaje państwo narodowe za formę organizacyjnego przystosowania się społeczności do okoliczności ekonomicznych, jakie stwarza postęp naukowo-techniczny wraz z idącym za nim procesem industrializacji⁴.

Charakteryzując schematycznie integrującą funkcję ideologii nacjonalistycznych można wyróżnić kilka podstawowych rodzajów ich oddziaływania społecznego. Powołując się na określone kryteria kształtują one i ugruntowują w zbiorowej świadomości pewien wizerunek narodu; wizerunek ów oddziela wspólnotę na-

¹ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1947, s. 216–226, 619–630.

² E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 9, 14, 64.

³ Por. E. Lemberg, *Nationalismus*, Hamburg 1964, s. 50–54; także E. Gellner, dz. cyt., s. 69–80.

⁴ Por. E. Gellner, dz. cyt., s. 53–68.

rodową od innych otaczających ją społeczności. Przypisują wspólnocie narodowej szczególną rolę historyczną bądź posłannictwo dziejowe; próbują jej zaszcześcić poczucie wyższości czy przewagi nad innymi narodami. Tworzą swoistą zamkniętą moralność, nakazującą, zwłaszcza w pewnych okolicznościach, inaczej traktować jednostki własnego narodu, inaczej zaś obcego. Budzą poczucie zewnętrznego zagrożenia mające jednoczyć społeczeństwo; kształtują określony stereotyp wroga. Jedność i czystość narodu czynią wartościami nadrzędnymi. Wymagają od jednostek bezwarunkowego posłuszeństwa i ofiarności; w imię oddania narodowi wymuszają czasami łamanie istotnych standardów moralnych.

Egoizm narodowy, uniwersalizm etyczny a krytycyzm myślenia indywidualnego

Dla rozważań etycznych analizy historyczno-socjologiczne ideologii jednoczących wielkie grupy społeczne mają znaczenie negatywne i pozytywne. Wydaje się, że potwierdzają one tezę, iż społeczna integracja, zakładająca zarazem podziały wedle kryteriów narodowych lub pozanarodowych, politycznych bądź ekonomicznych, jest zjawiskiem nieuchronnym. Trudno wierzyć, przyjmując ową tezę (w tym dostrzegam jej znaczenie negatywne), że stanie się możliwe urzeczywistnienie idei współżycia, która postuluje, by jedyną relacją społeczną była moralna więź łącząca jednostkę z całą ludzkością. Ideę taką odnajdujemy w koncepcjach etycznych o uniwersalistycznej orientacji. Wydaje się ona obecna przede wszystkim u źródeł chrześcijaństwa, czyli w Ewangelii. *Jezus – pisze L. Kołakowski – otworzył Boga dla wszystkich. Jego Bóg nie każe swemu ludowi, by się nie żenił z córkami niewiernych albo tępił inne narody; powiada, że wszyscy sprawiedliwi są jego ludem. (...) Nie masz u niego Greczyna ani Żyda. (...) Że fundamentalne wartości ludzkie są własnością wszystkich i że ludzkość tworzy jeden lud – idea taka stała się dzięki*

*naucze Jezusa niezbywalną częścią naszego świata duchowego*⁵.

Akceptując w pełni radykalizm moralny przesłania Nowego Testamentu musielibyśmy uznać niemalże wszystkie inne niż miłość bliźniego relacje łączące jednostki za etycznie nieistotne czy nawet nieusprawiedliwione. Relacje takie wytyczają z reguły sferę partykularnych interesów pewnych wspólnot, określają przestrzeń dopuszczalnego egoizmu zbiorowego, ograniczają tym samym bezwarunkowość ewangelicznego postulat miłości. Postulat ów zdecydowanie wyklucza wszelki egoizm, ma obowiązywać niezależnie od różnic rasowych, etnicznych czy narodowych⁶.

Uniwersalistyczne nastawienie cechuje także etykę o charakterze personalistycznym. Daje się ona dziś oddzielić od światopoglądu religijnego. Jej nadrzędną dyrektywą moralną jest zasada poszanowania ludzkiej godności. Sytuuje się ona, podobnie jak przykazanie miłości bliźniego, ponad wszelkimi podziałami dokonywanymi wedle kryteriów innych niż kryterium człowieczeństwa.

Etyka ewangeliczna i personalizm we wszelkich swoich odmianach (tomistycznej, kantowskiej czy fenomenologicznej) pragną objąć kręgiem wspólnoty moralnej wszystkie istoty ludzkie. Ideologie nacjonalistyczne ów krąg wspólnoty zwykle zwężają. Obejmują nim wyłącznie jednostki narodowo bliskie.

W istocie rozważając problem nacjonalizmu możemy się zwrócić ku maksymalistycznej bądź minimalistycznej opcji moralnej. Pierwsza zdecydowanie kwestionuje zasadę grupowego egoizmu formułowaną przez ideologie nacjonalistyczne, tak jak na poziomie relacji między osobami przeczy prawu do egoizmu indywidualnego. Żadne interesy grupowe nie mogą, w myśl takiego radykalnego stanowiska, sankcjonować istnienia dwóch

⁵ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, t. 1, s. 10.

⁶ Por. J. Ujejski, *Nacjonalizm jako zagadnienie etyczne*, Kraków 1917, s. 64–66.

niewspółmiernych moralności: jednej – regulującej stosunki między jednostkami wewnątrz narodu, drugiej – dopuszczającej w imię narodowej solidarności naruszenie pryncypiów, które pierwsza z moralności uznała za obowiązujące.

W świetle moralnego przesłania Ewangelii bliźnim jest każdy człowiek, niezależnie od przynależności narodowej, wobec każdego zatem winniśmy przyjąć postawę miłości i altruizmu. Postawa taka zakłada – przy pewnym jej rozumieniu – bezwarunkową rezygnację ze stosowania przemocy, nawet w sytuacji zagrożenia istotnych interesów indywidualnych lub zbiorowych. Prowadzi ona niektóre wspólnoty chrześcijańskie wprost ku etyce działania non violence i w konsekwencji ku pewnym formom pacyfizmu. Właściwie wyklucza również sformułowanie jakichkolwiek reguł działania pozwalających stawiać wyżej dobro własnego aniżeli obcego narodu. Zwraca się ku cnocie wyrzeczenia. Cnota owa jest przede wszystkim wyrazem dążenia poszczególnych jednostek do indywidualnej osobowej doskonałości, skupiają się jednak wokół niej także niektóre wspólnoty religijne. Nie sposób oczywiście postulować, by naród we współczesnym świecie stał się na przykład zakonem żebraczym. Ewangelia może być jednak dla każdego chrześcijanina źródłem przekonania, iż wszelkie, także narodowe, społeczności organizujące się w imię ochrony własnych interesów należą do porządku ściśle doczesnego, ułomnego pod wieloma względami – do *civitas terrena*, nie zaś do *civitas Dei*, by przywołać znane rozróżnienie św. Augustyna.

Etyka katolicka usprawiedliwia stosowanie siły fizycznej w sytuacji zagrożenia życia własnego lub cudzego. Dopuszcza również posługiwanie się przemocą w obronie suwerenności narodowej. Jednocześnie jednak w historii Kościoła katolickiego odnajdujemy wiele pięknych postaci, które pragnęły pozostać wierne moralnemu maksymalizmowi Nowego Testamentu. W dobrowolnym przyjęciu cierpienia, jakie zadaje agresor,

w gotowości złożenia ofiary nadającej utracie pewnych dóbr szczególny wymiar etyczny, postacie te widziały istotę tożsamości chrześcijaństwa – tożsamości kształtującej pełnię człowieczeństwa w stopniu bardziej podstawowym aniżeli poczucie przynależności i solidarności narodowej. Ewangeliczna wrażliwość nakazywała ks. Janowi Ziei ze współczuciem i troską odnosić się do cierpienia tych, którzy w powszechnej opinii jako agresorzy nie zasługiwali na troskę i współczucie. Rozważając wydarzenia 1926 r. pisał on: *Ze smutkiem wspominać, że na ulicach waszej stolicy połała się krew – „bratnia krew”! A kiedyż ona z kaleczonych ciał ludzkich na polach walk ciekąca – „bratnią” nie była?! Czy pod Grunwaldem? – nad Marną? – nad Wisłą? w Maroku? w Damaszku? Powiedzcież! Dlaczego staliście się Żydami – uważającymi za braci tylko członków własnego narodu? Dlaczego przekreślacie słowa Pisma, że Ewa była „matką wszystkich żyjących”?*⁷

Norma „nie zabijaj” jako nakaz Boży w przekonaniu ks. Ziei ma bezwarunkowy charakter. Dotyczy każdego, również agresora, obowiązuje niezależnie od sytuacji. Ks. Zieja czuł się głęboko związany z losem własnego narodu. Pozwalało mu to jednak zachowywać ów tak istotny uniwersalizm chrześcijański, z dystansem odnoszący się do wszystkiego, co nie płynąc wprost z doświadczenia religijnego wprowadza podziały między ludźmi. *Nie czyńcie sobie bożyszcz z granic własnego państwa – pisał – ani z tej lub innej formy rządu, ani z języka, ani z obyczajów, ani ze sztandarów i znaków narodowych. Czczycie tylko Boga–Ojca was wszystkich, pomni na przykazanie: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną!” A sztandarem i znakiem waszej wolności – jest krzyż. Innych znaków i sztandarów nie miejcie i nie czujcie*⁸.

Jeśli przyjmiemy, a potwierdzają to analizy historyczno-socjologiczne, iż konieczne jest powstanie dzie-

⁷ Ks. Jan Zieja, *Życie Ewangelii*, Paryż 1991, s. 229.

⁸ Por. tamże, s. 221.

lących ludzkość społeczności, w których dochodzą do głosu i są odpowiednio chronione różne, nie tylko materialne interesy wspólnoty, wówczas możemy być bliscy stwierdzenia, że dyrektywy etyki nakazującej wyrzeczenie się w stosunkach między narodami wszelkiego egoistycznego nastawienia sięgają poza przeciętną ludzką zdolność do ich akceptacji. Dyrektywy te nie czynią w istocie żadnych ustępstw na rzecz poznawczej i emocjonalnej ułomności rzeczywistego podmiotu moralnego. Konstytuują trudno osiągalny czy nawet nieosiągalny ideał stosunków międzyludzkich. Można uznać, że ideał ten zachowuje wprawdzie wartość jako ostateczny punkt odniesienia naszych działań, wymaga jednak dopełnienia przez normy (nazywane często w odróżnieniu od idealnych praktycznymi), które uwzględniają warunki psychologiczne i socjologiczne składające się na historycznie zmienne okoliczności aktywności ludzkiej.

Jakie zalecenia może formułować etyka zakładająca opcję minimalistyczną, godząca się zatem z faktem powstawania oraz istnienia narodowych państw czy społeczności? Może ona wskazywać moralnie godziwe środki, jakie grupy narodowe będą wykorzystywać chroniąc i realizując własne interesy, może określać warunki dopuszczalności stosowania przemocy w stosunkach międzynarodowych. Z etycznego punktu widzenia zachodzi istotna różnica między poczuciem obcości a poczuciem wrogości czy nienawiści. Zadaniem refleksji etycznej jest niewątpliwie budzenie takiej wrażliwości, która by ową różnicę umiała dostrzec, która usuwałaby fobie, nieuzasadnione uprzedzenia, uczyła zapominać zadawnione urazy narodowe, płynące najczęściej z trudnych doświadczeń historycznych. Pojednanie, wzajemne wybaczenie krzywd, tak trudne czasem, ale zarazem tak istotne w stosunkach międzyludzkich, są wartościami, które można przenieść także w sferę stosunków między narodami. Etyka może i powinna zatem wskazywać warunki takiego pojednania i wybaczenia.

Dwa z owych warunków mają, w moim przekonaniu, szczególne znaczenie. Pierwszym z nich jest zdolność afirmacji odmienności drugiego narodu. Może ona eliminować lub co najmniej łagodzić poczucie rasowej, etnicznej czy narodowej obcości, tak by wartością stawały się wielość i bogactwo kultur regionalnych. Wzmacnia ową zdolność akceptacja postulatu tolerancji – tolerancji nie tyle negatywnej, polegającej na pogodzeniu się z istnieniem społeczności odmiennych kulturowo, ile pozytywnej, zwracającej się z uznaniem i życzliwością ku wartościom przechowywanym w tradycjach innych wspólnot narodowych. Drugim istotnym warunkiem pojednania, które mogłoby zaistnieć także przy utrzymaniu narodowych odrębności, jest zachowanie równowagi między poczuciem przynależności do określonego narodu – ma ono z reguły wymiar kolektywny – a poczuciem indywidualności każdej osoby. Dominacja pierwszego wyzwała zagrożenie, jakim jest dla jednostki presja zbiorowego nastawienia. Źródłem owego nastawienia bywa ideologia nacjonalistyczna, ta zaś jako ideologia właśnie z trudem poddaje się krytycznemu namysłowi, nie jest podatna na przewartościowanie, które pozwoliłyby dystansować się od irracjonalnych uprzedzeń historycznych. Dystans taki może się wywodzić jedynie z doświadczenia indywidualnego. Dzięki niemu każdy dostrzega w sobie najpierw człowieczeństwo, dopiero potem to, iż jest Polakiem, Niemcem, Francuzem czy Żydem... Podobnie w drugim najpierw widzi człowieka, a dopiero później kogoś należącego do innego narodu. Doznanie obcości drugiego w wyniku takiego doświadczenia traci swój radykalny charakter wobec bardziej podstawowego doświadczenia wspólnoty człowieczeństwa.

Tu osiągamy punkt, w którym analizy socjologiczno-historyczne mogą uzyskać wymiar etycznie pozytywny. Przez swój krytycyzm ujawniają one właściwe, ideologiczne źródła nacjonalizmu, demitologizują przekonanie widzące w biologicznych, rasowych, językowych czy

etnicznych różnicach wyłączną podstawę jednoczenia się wspólnot ludzkich, relatywizują wagę narodowych więzi łączących owe wspólnoty. Przenikająca owe analizy atmosfera krytycznego racjonalizmu odpowiada w istocie stale obecnemu w kulturze europejskiej nastawieniu indywidualistycznemu. Krytyczny racjonalizm oraz indywidualizm warunkują się wzajemnie i dopełniają. Myśleć krytycznie znaczy stanąć ponad wszelkimi uprzedzeniami, również wtedy, gdy są one silnie zakorzenione w świadomości zbiorowej. Myśleć krytycznie to poszukiwać rzeczywistych przyczyn emocjonalnie lub ideologicznie uwarunkowanych postaw własnych i cudzych, unikać absolutyzacji sądów motywujących zachowania fanatyczne. Podmiotem myślenia krytycznego jest jednostka, podmiotem ideologii – z reguły zbiorowość.

Relacje między myśleniem krytycznym a postawą indywidualnej niezależności przedstawia Hannah Arendt⁹. Zwracając się ku antycznym źródłom naszej tradycji kulturowej, w postaci Sokratesa widzi ona symbol europejskiego intelektualizmu zespalającego namysł poznawczy i etyczny, integralnie łączącego krytycyzm przeprowadzanych analiz z postawą niezależności, jaką myśląca jednostka przyjmuje wobec narzucanych jej przez społeczeństwo, nie poddanych próbie umysłu przekonań religijnych czy politycznych. Wszelka krytyczna analiza – tego według H. Arendt uczy nas Sokrates – musi przejść przez stadium przynajmniej hipotetycznej negacji powszechnie uznawanych opinii i wartości. Stanowią one społeczne tło naszej egzystencji. Negacja owa zakłada wewnętrzną rozmowę, w której jedynym poznawczym i etycznym zarazem kryterium rzetelności jest zgodność z drugim „ja”, które każdy człowiek może i powinien w sobie odkryć. *Myślenie – pisze H. Arendt – biorąc rzecz egzystencjalnie, jest samotnością, lecz nie osamotnieniem; samotność jest ludzką sytuacją, w której człowiek sam sobie dotrzymuje towarzystwa. Osamotnienie przychodzi, gdy tracimy zdolność rozdzielenia na dwa w jednym, (...) gdy, jak mówi Jaspers, „brakuje mi sie-*

bie“ lub mówiąc jeszcze inaczej, kiedy jestem jeden i bez towarzystwa⁹. To drugie zamieszkujące w nas „ja“ nazywamy dziś często sumieniem. Bywa ono tłumione czy zagłuszane przez zbiorowość ulegającą ideologicznym porywom. Czasem owo drugie „ja“ staje się w jednostce głosem wspólnoty – narodu, wówczas jednak traci ona właściwy punkt odniesienia, dzięki któremu refleksja moralna, etyczny namysł nad własnym losem i nad społecznym otoczeniem są w ogóle możliwe.

Myślenie ma charakter dialogiczny, uczy rozmowy: najpierw z tym szczególnym partnerem, jakim jest własne sumienie – dlatego jego utrata stanowi dla myślenia tak wielkie niebezpieczeństwo – później z drugim człowiekiem. Ideologia, także nacjonalistyczna, wszelki dialog czyni niemożliwym. W przekonaniu H. Arendt właśnie ów dialogiczny charakter myślenia prowadził Sokratesa ku jakże prostej maksymie moralnej: *Wyrzucić krzywdy to rzecz gorsza niż je znosić*. Trudno ją zaakceptować identyfikując się ze wspólnotą, przyjmując narzucone przez nią przeciwstawienie bliskich i obcych, w pełni utożsamiając się z partykularnymi interesami społeczności. Tutaj moralny wątek refleksji sokratejskiej i chrześcijańskiej zbiegają się. Nie sposób do końca uzgodnić etyki sumienia (opowiada się za nią jakże istotny nurt tradycji duchowej naszej kultury) z etyką, która nadrzędnym kryterium oceny ludzkiego działania czyni dobro zbiorowe, np. dobro narodu, która umieszcza kryteria moralne poza sumieniem indywidualnym.

Postępując drogą myślenia możemy osiągnąć poczucie pełniejszej i bardziej podstawowej wolności aniżeli ta, którą kojarzymy z narodową suwerennością. Pierwsza – jej domeną jest egzystencja indywidualna – może istnieć bez drugiej, choć bywa to z pewnością

⁹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York 1977–78.

¹⁰ H. Arendt, *O myśleniu*, Warszawa 1991, s. 253. Książka ta stanowi polskie tłumaczenie I części obszernego dzieła wskazanego powyżej. Miało ono składać się z 3 tomów, jednak autorka nie ukończyła go.

trudne. Druga bez pierwszej może się przeistoczyć w zaprzeczenie wolności. Suwerenność państwa nie musi być tożsama z wolnością poszczególnych żyjących w nim jednostek. Państwo może zniewalać umysły. Staje się związkiem wolnych obywateli, gdy każdy z nich potrafi odnaleźć wolność w sobie, i to taką wolność, która idąc za głosem sumienia pozwala w pewnych sytuacjach przeciwstawić się władzy państwowej chroniącej źle pojmowane interesy narodu. To, co czyni człowieka w pełni niezależnym, winno pozostawać w równowadze czy nawet w napięciu z tym, co go łączy z innymi. Wolność krytycznego myślenia i więź solidarności zbiorowej nie powinny się wykluczać.

Myślenie krytyczne przeciwstawiając się nacjonalistycznej ideologii może niewątpliwie osłabiać więzi integrujące wspólnoty narodowe. Daje się z nim jednak także łączyć pewną ważną dla stosunków między tymi wspólnotami koncepcję odpowiedzialności. Odpowiedzialność ta domaga się rozumienia wielu istotnych zależności politycznych, historycznych i ekonomicznych. Rozumieć owe zależności oznacza w pierwszej kolejności przyjąć wobec przeszłości nie tyle postawę jej „uczestnika”, ile chłodnego obserwatora. Przeszłość narodu, jego tradycja kulturowa mogą stanowić zarówno dla jednostek jak i społeczności wartość niezwykle cenną – ich doświadczenie kształtuje tożsamość indywidualną i zbiorową, bywa źródłem poczucia dobrze rozumianej godności i dumy. Bywa jednak również ciężarem. Ideologie nacjonalistyczne odwołując się do historii, zwykle odpowiednio spreparowanej, tej odległej i tej bliskiej, rasowej, etnicznej czy kulturowej, ugruntowują przekonania i postawy pogłębiające podziały między narodami, podtrzymują fobie i uprzedzenia uniemożliwiające racjonalne zwrócenie się ku przyszłości. Odpowiedzialność, którą budzi myślenie krytyczne – poniekąd jako swój efekt uboczny – traktuje przyszłość jako zadanie do spełnienia, zadanie nieuwarunkowane negatywnie przez doświadczenia czasów minionych. Nie oznacza to oczywiście, że tak pojmowana odpowie-

działność nie wyciąga żadnych wniosków z przeszłości. Oznacza to natomiast, iż świadoma ideologicznego rodowodu stereotypów, jakie kształtuje nacjonalizm, pragnie budować stosunki między społecznościami wyłącznie na zasadzie optymalnej realizacji interesów wszystkich stron zainteresowanych współpracą. Zakłada zatem kompromis, odrzuca wszelkie narodowe uprzedzenia. Dla takiej odpowiedzialności nie istnieją stereotypy Polaka, Niemca czy Żyda, nieistotny jest rachunek krzywd, których nie sposób wyrównać. U jej podstaw leży przekonanie, iż warto i można tworzyć warunki, w których różne narody będą czerpać wzajemnie ze swych dóbr kulturowych, że będą pomnażać dobra kulturowe i materialne.

Krytyczny racjonalizm pragnie przeciwstawić wszelkiej, także narodowej, ideologii postulat rozumienia rzeczywistych przyczyn procesów społecznych. Rozumienie owych przyczyn – jego podmiotem jest myśląca jednostka, nie zaś zbiorowość – skutecznie może chronić przed nienawiścią i wrogością, które tak często budzi ideologia nacjonalistyczna.

Ostoją myślenia krytycznego są niewątpliwie elity intelektualne. Im też przypada szczególna rola w neutralizacji społecznego i politycznego oddziaływania nacjonalizmu. *Gdy każdy podąża bezmyślnie za tym, co robią i w co wierzą wszyscy – pisze H. Arendt – to ci, którzy myślą, są wyciągani ze swych kryjówek, gdyż ich odmowa uczestnictwa w powszechności staje się wtedy rodzajem działania. W takich szczególnych sytuacjach okazuje się, iż oczyszczający komponent myślenia (...) jest pełen politycznych implikacji*¹¹.

Osoba i naród w etyce personalizmu katolickiego

Równowagę między pełną autonomią jednostki a jej identyfikacją wspólnotową pragnie zachować także etyka katolicka. Relacje narodowe poddaje ona nie tyle

¹¹ Tamże, s. 262.

socjologicznej, ile filozoficznej interpretacji. Pragnie zdobyć w ten sposób ich doniosłość oraz PONADHISTORYCZNE ZNACZENIE.

Etycy katolicycy posługują się z reguły językiem argumentacji personalizmu neotomistycznego (sytuuje się on między skrajnym indywidualizmem a kolektywizmem). Podkreślają wprawdzie autoteliczną, nadrzędną wartość osoby, wskazują jednak zarazem na to, iż może ona urzeczywistniać wszystkie swoje możliwości jedynie we wspólnocie. W koncepcji personalizmu tomistycznego jednostka zostaje wpleciona w ciąg ogniw społecznych – podstawowe to rodzina, naród i ludzkość. Zostaje owym ogniom przyporządkowana czy nawet podporządkowana. Człowiek, według personalizmu neotomistycznego, nie jest jednak przyporządkowany czy podporządkowany społeczności w całej swej istocie. Pozostaje osobą, ma szczególną godność, stanowi zatem wartość samoistną. Związek osoby z pewną ludzką zbiorowością ma opisywać kategoria dobra wspólnego. Dobro wspólne jako wspólnie realizowany cel może być utożsamiane, w świetle etyki katolickiej, wyłącznie z pełnym urzeczywistnieniem ludzkiej doskonałości. Identyfikacja dobra osobowego z dobrem społeczności może się dokonywać jedynie na zasadzie podmiotowego aktu uczestnictwa człowieka w określonej wspólnocie mającej ową doskonałość na celu. Niedopuszczalne jest zatem (czynią to często ideologie nacjonalistyczne) wyprowadzanie zasad takiej identyfikacji z mechanizmów funkcjonowania życia społecznego lub państwowego.

Dobra narodowe stanowią w świetle społecznej nauki Kościoła katolickiego część dobra wspólnego, jeśli ubogacają wewnętrzne życie osoby, jeśli służą jej pełnemu rozwojowi duchowemu i fizycznemu. Poczucie narodowej wspólnoty winno otwierać człowieka na pewne wartości kulturowe, nie powinno natomiast budzić w nim doznania obcości czy nienawiści wobec innych. Każda obcość czy nienawiść jest bowiem destruktywna dla dobra osobowego.

Ludziom bliższym, czyli znajdującym się w węższym – rodzinnym i narodowym – kręgu wspólnoty etyka katolicka przyznaje prawo oczekiwania pełniejszego zaangażowania oraz większych ofiar ze strony osoby w porównaniu z luźniej z nią związanymi jednostkami bądź grupami. Osoba ma się jednak ostatecznie zwracać ku dobru społeczności najszerzej, jaką jest ludzkość. *Niech obywatele – czytamy w konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes” – pielęgnują wielkodusznie i wiernie miłość ojczyzny, jednak bez ciasnoty duchowej, tak by zawsze mieli również wzgląd na dobro całej ludzkiej rodziny, którą łączą w jedno różne więzy między plemionami, ludami i narodami*¹².

Wewnątrz wspólnoty narodowej osoba winna zachowywać autonomię, powinny być chronione jej podstawowe uprawnienia. Nie wolno podporządkowywać osoby interesom narodu, nie należy jej utożsamiać z narodem. W dokumentach soborowych i posoborowych można znaleźć wiele postulatów mających chronić mniejszości narodowe. Ich interesy są naruszane szczególnie wtedy, gdy ideologie nacjonalistyczne zaczynają kształtować porządek prawny, gdy przyjmują formę instytucjonalnej organizacji państwa.

Analogicznie do tezy, którą sformułowaliśmy w kontekście rozważań poświęconych racjonalności krytycznej: podmiotem myślenia krytycznego jest zawsze jednostka, należy powiedzieć – przyjmując założenia filozofii personalistycznej – że osoba jest jedynym właściwym podmiotem praw i obowiązków. Narzucając jej postawę ideologicznie motywowaną zbiorowość kwestionuje podstawowy wymiar ludzkiej odpowiedzialności i wrażliwości.

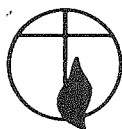
Faktem jest, że katolicyzm, szczególnie w XIX i XX w., w wielu krajach Europy szedł i nadal idzie w parze z nastawieniem nacjonalistycznym, że był i jest wykorzystywany przez partie polityczne nie tylko jako element mający wspierać integrację wspólnotową, lecz rów-

¹² Cyt. za: „Znak”, nr 7–9/1982, s. 937.

niez jako czynnik podsycający narodowe uprzedzenia i animozje. Nacjonalistyczna nienawiść, podporządkowanie jednostki narodowi jednak zdecydowanie przeczą etyce personalizmu katolickiego.

Przekonanie o absolutnym charakterze prawd religijnych może podlegać procesowi ideologizacji. Ulegając jej katolicyzm gubi jednak swój szczególnie czysto sakralny sens, tak głęboko dotykający ludzkiej egzystencji. Tracąc z oczu przenikający go moralny uniwersalizm chrześcijaństwa dokonuje czasem zbyt łatwych podziałów na bliskich i obcych. Obcość religijna i narodowa mogą się wtedy wzajemnie na siebie nakładać i podtrzymywać, budując przestrzeń wrogości między ludźmi. W moim przekonaniu wrogości takiej nie sposób pogodzić z duchem Ewangelii.

Podsumowując. Poczucie tożsamości narodowej możemy postrzegać bądź jako fakt społeczny, podlegający historyczno-socjologicznym analizom, bądź jako samo w sobie wartościowe, leżące w społecznej naturze człowieka doświadczenie wspólnotowej solidarności. W sposób niebezpieczny deformują owo poczucie ideologie będące instrumentem walki politycznej. W zarysowanym ujęciu socjologicznym ideologie te w istotnym stopniu kształtują świadomość narodową. W świetle filozofii społecznej Kościoła katolickiego jest ona pierwotna wobec nacjonalizmu. Chronić poczucie narodowe przed deformacją – tutaj racjonalizm krytyczny oraz katolicka nauka społeczna wydają się zgodne – może przede wszystkim przyznanie jednostce-osobie wartości autotelicznej, przewyższającej wartości tożsamości narodowej. W porządku politycznym takiej właśnie hierarchii wartości najlepiej odpowiadają systemy demokratyczne.



Omer Redzić

Tragedia bałkańska

Świadectwo byłego Jugosłowianina

Tło wydarzeń

Tragedia, która rozgrywa się na obszarze byłej Jugosławii, nie rozpoczęła się nagle. Burzowe chmury zaczęły się gromadzić prawie natychmiast po śmierci Tity, przed dwunastu laty. Komunistyczny kult jednostki zniknął pozostawiając puste miejsce po charyzmacie, jakby w oczekiwaniu na nowy. Tito, kimkolwiek był, zapewnił sobie charyzmat, lecz tylko do końca życia. Jest zdumiewające, jak szybko jego mit zaczął się kruszyć, dosłownie w ciągu tygodni po jego zgonie. To on był tym, który używając bicia i marchewki utrzymał w całości państwo jugosłowiańskie, dzięki temu, że zdobył sobie międzynarodowy autorytet (co nie było równoznaczne z polityczną sympatią dla jego osoby).

Pierwszymi, którzy głośno sprzeciwili się mitowi Tity, byli Słoweńcy. W tym czasie szczególnie w Serbii taki ideologiczny wyłom był nie do pomyślenia. Słoweńcy zostali za to ostro potępieni, szczególnie przez Serbów. I oto pojawia się absurd. W latach siedemdziesiątych żona Tity, Jovanka (Serbka), i generałowie wyznający poglądy wielkoserbskie zorganizowali spisek w celu wyeliminowania prezydenta. Prezydent jednak okazał się szybszy od spiskowców. To on był tym, który rozprawił się z generałami, a gdy idzie o żonę, to zdecydowanie odepchnął ją w cień, w którym pozostała do jego śmierci. Po nieudanym puczu większość Serbów chcąc nie chcąc zaakceptowała Titę jako bóstwo, a jego autorytet – przynajmniej pozornie – wzrósł. Tak więc Słoweńcy byli tymi, którzy dopuścili się herezji rewizjonizmu w stosunku do osoby Tity. Po dwóch, trzech latach Słoweńcy już prawie nie podejmowali tego tematu, natomiast podchwycili go Serbowie, ale

w o wiele większej skali. Nagle w prasie serbskiej zaczęły się ukazywać informacje na temat tego, ile to willi, kochanek i otwartych rachunków bankowych miał Tito. Oczywiście odczekano z rewelacjami do jego śmierci. Było w tym coś z nekrotycznej furii rozwścieczonego tłumu, który ciąga po ulicach bezwładne zwłoki.

Umarł mit Tity, lecz nie mit partii komunistycznej. Tito za życia uosabiał partyjny charyzmat. Po śmierci pozostało jednak gorsze bóstwo – partia jako taka. A kto jest PRAWDZIWYM ojcem partii? Oczywiście Stalin. Ten sam, którego Tito zwalczał za życia używając metod stalinowskich. Partia przeobraziła się z „ON” (Tito) w Orwellovskie „TO”.

Po I wojnie światowej południowe narody słowiańskie zgodziły się co do utworzenia nowego państwa – Jugosławii. Doszło do tego z ich własnej nieprzymuszonej woli, ale większość z nich na pewno by na to nie przystała, gdyby mogła przewidzieć dyktaturę dynastii Karadziordziewiciów. Po śmierci tyrana, Aleksandra Karadziordziewicia, na scenie pojawił się nowy despota, tym razem nie serbski, lecz chorwacko-słoweński – Tito. Jest on często oskarżany przez Serbów za faworyzowanie Chorwatów. To jednak nieprawda. Jego celem było stworzenie CAŁEGO państwa jako własności osobistej jego i członków partii. (Np. nigdy nie zdarzyło się, aby Stalin dał wyraz temu, że faworyzuje w jakikolwiek sposób Gruzję.) Po pierwszej decyzji zjednoczenia się we wspólne państwo narody tworzące Jugosławię nie miały już więcej szans, aby potwierdzić ten wybór w demokratycznym państwie. PRZEZ CAŁY CZAS SWEGO ISTNIENIA JUGOSŁAWIA NIE BYŁA ANI PRZEZ CHWILĘ PAŃSTWEM DEMOKRATYCZNYM.

Nieodzwonne jest tu przypomnienie roli Aleksandra Rankovicia. Był on bardzo wpływowym politykiem, który w czasie rządów Tity chciał zapewnić Serbom jak największe przywileje. Ponieważ Tito miał raczej reputację człowieka, który nie docenia Serbów, Ranković przejął rolę „serbskiego ojca”. Jego polityka opierała się na zasadzie jak najintensywniejszego zaludnia-

nia Serbami innych republik, szczególnie Bośni z Hercegowiną i terytorium Kosowa. Ten plan – wykonywany w stylu stalinowskim – był dalekowzroczny, jeśli zważymy, że jego poczynania zaczęły się już we wczesnych latach pięćdziesiątych. Polityka: „Serbia jest tam, gdzie są Serbowie” – była detonatorem obecnych wydarzeń.

Serbia od dawna zaczęła przygotowywać się do tej wojny. Niektóre narody inwestują w inżynierów, sportowców lub artystów. Serbia inwestowała w wojsko. Kiedy byłem żołnierzem armii byłej Jugosławii, około 70% oficerów było Serbami. Spora liczba, zważywszy że Jugosławia składała się z sześciu narodów, które mniej paliły się do kariery oficerskiej. Serbowie byli całkiem świadomi, że ten, kto ma wojsko, ma wszystko, i że pewnego dnia użyje się wojska jako asa atutowego. Stosując siłę mniej lub bardziej widocznie, serbscy militariści chcieli zapewnić sobie wewnętrzną dominację nad innymi republikami byłej Jugosławii.

Zwracam uwagę na to, że 6 lat temu Gorbaczow odwiedził jako prywatny gość nie Jugosławię, lecz tylko Serbię, spotykając się na zamkniętej konferencji z przedstawicielami sztabu wojskowego i „wierchuszki” bezpieczeństwa. W tym czasie żyłem w Bośni i Hercegowinie i opinia wielu obywateli tej republiki była taka, że przybył on do Serbii, aby poinstruować jej wojsko, co zrobić, jeśli COŚ SIĘ WYDARZY, i aby zapewnić o raźnym poparciu w bliżej nie zdefiniowanych ramach.

Dlaczego?

Prawie nikt głośno tego nie stwierdził – wojna w byłej Jugosławii wybuchła z powodu głodu! Z powodu niewiarogodnego spadku stopy życiowej akademicko zwanej recesją. Dosłownie po tygodniach od śmierci Tity nie można było kupić zwykłej żarówki, oleju jadalnego, cukru, a wkrótce wystąpiły braki benzyny i przerwy w dostawach prądu. Krajowi oczywiście brakowało Tity – międzynarodowego autorytetu w uzy-

skiwaniu pożyczek. Krążyły plotki, że ostatnie lata życia spędził jako żywy trup podtrzymywany sztucznie przez zespół medycznych ekspertów. Był już tylko twarzą, symbolem dla narodu, a ster przejęły ukryte w cieniu szare eminencje.

Wreszcie nadszedł czas spłacania długów. Nastąpiła niebotyczna inflacja. Dziesięć lub więcej procent dziennie. Było to wręcz niemożliwe do dokładnego obliczenia. W sklepach spożywczych tylko połowa personelu zajmowała się sprzedażą, druga połowa natomiast była zajęta pstrykaniem nowych cen za pomocą metkownic. Było to coś w rodzaju rajsco-piekielnej anarchii. Członkowie partii skradli niewyobrażalne sumy pieniędzy i owoców ludzkiej pracy. Krążyła ogólnie przyjęta opinia: Każdy kradnie, wszystko tonie, więc jaki pożytek z uczciwości? Czemu nie pożyczyć od banków jak najwięcej pieniędzy, skoro bank zbankrutuje tak czy owak? (To sięgnęło szczytu w 1991 r., kiedy Serbia bez federalnej zgody wydrukowała wiele miliardów dinarów wyłącznie na własny użytek.) Wszyscy stracili szacunek dla dinara, natomiast marka niemiecka stała się finansowym bóstwem. Jeżeli zamierzałeś kupić traktor lub konia, targu dobijało się w D-markach. W 1988 r., po dramatycznej podwyżce cen, bardzo nieprzyjemne nastroje względem władz przybierały na sile. „Przypadkowo” w tydzień potem władze w Sarajewie zorganizowały olbrzymi pokaz ćwiczeń milicji i obrony terytorialnej oddziałów przeciwterrorystycznych z udziałem robotów-czołgów i helikopterów. Bardziej bystre jednostki mogły odczuć przedsmak nadchodzących dni. Emocje przycichły.

Ludzie szczerzyli do siebie zęby z powodu głodu lub strachu przed głodem. Było półtora miliona bezrobotnych. Młodzi ludzie ukrywali swe dyplomy, bo nie mogliby dostać pracy jako śmieciarze czy niewykwalifikowani robotnicy budowlani, na których był wtedy największy popyt. Szacunek dla kraju zmniejszył się z dnia na dzień. Szczególnie wśród młodego pokolenia. A w tym czasie i ja do niego należałem.

Sarajewo niespodzianie stało się dla mnie zbyt ciasne, chmury polityki wisiąły bardzo nisko, atmosfera była naelektryzowana, w oczekiwaniu na iskrę i wybuch. Wyjechałem do Anglii poszukując lepszej przyszłości i mając nadzieję, że uzyskam status uchodźcy politycznego. Jednakże nie byłem przetrzymywany w więzieniu ani poszukiwany z jakiegokolwiek powodu. Po prostu nie mogłbym otrzymać nic więcej niż status uchodźcy ekonomicznego. Byłem przeświadczony, iż mogę wyjaśnić w Home Office, że zbliża się wielka wojna w Jugosławii i że uciekłem za pięć dwunasta! Lecz w prasie brytyjskiej ani w środkach przekazu nie było ani śladu, który by podtrzymywał wersję, jaką chciałem przedstawić. Można było przeczytać o zburzeniu muru berlińskiego, o zachwianiu Związku Radzieckiego, horrorze w Rumunii, ale mikroskopijne wiadomości o Jugosławii można było znaleźć obok notatek o zabitym motocyklicście lub nowo narodzonym misiu w ZOO. Nieprawdą jest, że sprawa jugosłowiańska była utajniona na terenie Jugosławii z jakiegokolwiek powodu. Można było znaleźć obfitość informacji w tamtejszej prasie, która wprost kipiała ze złości i wzajemnej nienawiści – jedynym następnym krokiem mógł być rozlew krwi. Prasa brytyjska zawsze miała reputację najlepiej poinformowanej i najobiektywniejszej w świecie, a więc czegoż można się było spodziewać po innych dziennikarzach zachodnich? Była to ZMOWA MILCZENIA. Ogólnie znaną prawdą jest, że łatwiej zapobiegać niż leczyć. Gdyby świat został poinformowany na czas, wielu ludzi i wiele dóbr materialnych można było uratować.

Dlaczego się to wszystko wydarzyło? Z powodu dramatycznego spadku jugosłowiańskiej stopy życiowej, z powodu głodu. Ponieważ serbscy nacjonaści chcieli się zemścić za to, co Chorwaci zrobili Serbom przed 50 laty. Ponieważ serbscy szowiniści chcieli się zemścić na jugosłowiańskich muzułmanach za to, co Turcy zrobili Serbom przed 500 laty. Ponieważ serbscy szowiniści zazdrościli Chorwatom dostępu do morza, którego sa-

mi nie mieli. Ponieważ serbscy politycy (szczególnie partyjni) utracili wiodącą rolę w kraju. Ponieważ republiki zapragnęły strząsnąć z siebie status serbskich kolonii, a były nim przykryte jak płaszczem o wspólnej nazwie Jugosławia.

Oszustwo zwane Jugosławią

Każdy ze znanych mi Serbów, kiedy trzeba było wypełniać rubryki administracyjne, pod hasłem „narodowość” zawsze wpisywał „Serb”, nigdy – „Jugosłowianin”. Imię Jugosławii jest przywłaszczone dla zmylenia światowej opinii i stworzenia pozorów zjednoczenia państwowego. W przypadku walk zbrojnych Serbowie zawsze bronią SWOICH terytoriów, a w przypadku międzynarodowych sankcji wojna toczy się poza granicami Serbii. Serbia chciała uniknąć używania tejże nazwy na forum międzynarodowym. Aby to uzasadnić, musiała mieć alibi – co najmniej jedną dodatkową republikę. Stała się nią Czarnogóra.

Przeczytajmy słowa najwybitniejszego żyjącego dziś intelektualisty i poety – Jevrema Brkovicia. Władze Miloszevicia wysłały za nim list gończy. Obecnie żyje on na uchodźstwie w Zagrzebiu. Oto niektóre urywki z jego artykułu zatytułowanego „Jesteśmy narodem z wyrwanym sercem”. Oto co mówi na temat władzy i rządu Czarnogóry: *Są to gubernatorzy mianowani dla Czarnogóry. Jest to najzwyczajniejsza serbska kolonia, z czasowym statusem republiki, formalnego państwa, które jest Serbom potrzebne. (...) Referendum [w Czarnogórze] jest manipulowanym kłamstwem. Chodzi o najordynarniejszą komedię. Ponieważ w dniu jego odbywania się do godziny 17.00 wzięło w nim udział tylko 22% ludności Czarnogóry. Jak wiadomo, o godzinie 19.00 zamykano już komisje referendalne. Znaczyłoby to, że w ciągu dwóch godzin do urn zgłosiło się 66% ludności Czarnogóry, co jest niewiarygodne. Tymczasem potem okazało się, że jeden członek rodziny potrafił zagłosować za 15 ludzi. (...) Dzisiaj w Czarnogórze*

najtrudniej jest być Czarnogórcem, kiedy się wie, że Czarnogóra jest krajem okupowanym wszelkimi środkami: policyjnie, gospodarczo, energetycznie, a teraz i wojskowo. W tej chwili, gdy rozmawiamy [kwiecień 1992], w Czarnogórze znajduje się 27 000 oficerów, podoficerów i urzędników administracji wojskowej oraz 50 000 żołnierzy.

Szczerze mówiąc, cały proces odłączania się republik dawnej Jugosławii był przygotowany WYJĄTKOWO NIE-DBALE. Prawie nie poprzedzały go żadne kroki militarno-defensywne. Wyłamujące się republiki niemal nie okazały względem siebie znaków aktywnej solidarności. Pamiętam olbrzymi miting w Ljubljanie w 1987 r. demonstrujący braterstwo Słoweńców i Chorwatów. Po lotniczym zbombardowaniu Ljubljany przez Serbów – jako pierwszego miasta w Europie po II wojnie światowej – władze chorwackie nie przedsięwzięły żadnych efektywnych poczynań, aby pomóc Słoweńcom. (Co więcej, Słoweńcy i Albańczycy byli jedynymi, którzy otwarcie i odważnie sprzeciwili się wielkoserbskiej polityce w parlamencie i w środkach przekazu. Jednakże zostali oni pozostawieni samym sobie, aby dalej samotnie kontynuowali tę walkę. Inne republiki pilnowały wtedy „swego nosa“.) Konsekwentnie, kiedy Zagrzeb został zbombardowany przez Serbów, Słoweńcy nie podjęli żadnych akcji wojskowych, aby pomóc Chorwatom. Wszystkie republiki pozostały całkowicie bierne i defensywne, mając nadzieję, że Serbowie zostawią je w spokoju. Jednak – jak to zwykle bywa – z wyjątkiem Macedonii tak się nie stało. Serbia z łatwością nadgryzała je jedną po drugiej.

Republiki ogłaszały niepodległość nie jednocześnie, lecz kolejno. Strategia odwlekania okazała się autosa-botażem. Był to krwawy rozwód. Można by porównać Serbię do „kochającego męża“, który mówi do swej żony: Jeżeli mnie zostawisz, to cię zabije! Nadużywając nazwy „jugosłowiańska“ armia serbska pozornie wzięła udział jako rozjemca między zwalczającymi się ugrupowaniami paramilitarnymi w republikach. W istocie

była ona od samego początku po stronie rezunów i udzielała im pełnego poparcia.

Wypowiedzenie wojny Bośni i Hercegowinie przez JAL dopiero po trzech miesiącach walk stało się, skromnie mówiąc, elementem dyplomatycznego czarnego humoru przekształcając rozjemcę w agresora, zgodnie z przysłowiem: *Zachowaj mnie Boże od takich przyjaciół, z nieprzyjaciółmi sam sobie dam radę.*

Żli Serbowie – dobrzy Serbowie

Należy podkreślić, że były republiki jugosłowiańskie walczyły nie tylko przeciw ortodoksyjnemu komunizmowi, ale i przeciw czetnikom. Zatrzymajmy się przez chwilę przy tym temacie. Serbowie we własnych publikacjach często piszą o ustaszach – pronazistowskiej formacji wojskowej. Ustasze byli twórcami apokaliptycznego obozu koncentracyjnego w Jasenovcu. Torturowali szczególnie Serbów, Cyganów i Żydów. To wszystko prawda, a co jest również prawdziwe, że byli i muzułmanie, którzy współpracowali z Niemcami, jak np. muzułmańska dywizja SS. Natomiast z drugiej strony – Serbowie to regularnie pomijają – były akcje cztetników, którzy używali tych samych metod co wyżej wspomniane formacje quislingowskie. Przed wojną czetnicy stanowili trzon serbskiej armii królewskiej.

Po przybyciu nazistów pojawiło się pytanie: Kogo należy zwalczać najpierw: nazistów czy miejscowy komunistyczny ruch oporu – partyzantów? Ustasze i czetnicy bez namysłu zdecydowali, że wolą zwalczać własnych komunistów zwalczających okupantów. Te quislingowskie formacje unikały wzajemnego kontaktu z powodu trudnej do ukrycia wzajemnej nienawiści. Czetnicy nie wzniesli żadnego obozu koncentracyjnego, woleli pracować pod gołym niebem paląc wsie, zarzynając mężczyzn i gwałcąc kobiety. Są odpowiedzialni za wytrzebienie wielu jugosłowiańskich muzułmanów.

Z jednej strony mamy dzisiaj prostalinowsko nastawionych komunistów ze Slobodanem Miloszevicem na

czela, z drugiej strony – inną gałąź tego samego drzewa; są to czetnicy wywodzący się z przedwojennej armii królewskiej przy potężnym poplecznictwie Serbskiej Cerkwi Prawosławnej. Serbskie władze, które uciekły do aliantów na początku ostatniej wojny światowej, bardzo mocno wspierały czetników. Było bardzo trudno przekonać Churchilla, jaka jest prawdziwa rola czetników w tej wojnie. Człowiekiem, który w sposób znaczący przysłużył się do zdemaskowania czetników, był mjr Alistair McLean, wysłany z Londynu jako korespondent wojenny i walczący przez pewien czas u boku Tity. Jego raporty przyczyniły się do wstrzymania aktywnej pomocy brytyjskiej dla czetników, choć nie w sposób definitywny. Po II wojnie światowej pod płaszczykiem ugrupowania antykomunistycznego czetnicy otrzymali status emigrantów politycznych, choć w istocie rzeczy byli zbrodniarzami wojennymi i zdrajcami idei alianckiej! Na Zachodzie otrzymali prawa mniejszości narodowej wraz z upoważnieniem do prowadzenia „klubów czetników” w Anglii czy Australii. W ostatnich czasach Serbowie wskrzesili swoje nadzieje, że ta zachodnia naiwność polityczna będzie nadal działała na ich korzyść. Przed kilku miesiącami pojawili się na Downing Street. Byli ubrani w stroje narodowe, przyprowadzili też dzieci trzymające kwiaty, które miały przekazać je premierowi wraz z prośbą: „Proszę ratować Serbów przed nieprzyjazną opinią świata. Proszę ratować Serbów jako naród”. Trudno w tym wszystkim byłoby rozpoznać ideologię czetników, bo wyglądało to tak niewinnie; niewiele brakowało, by uznać ich za biednych, pokrzywdzonych ludzi.

W tej chwili na terenie Serbii działają dwa ugrupowania militarne: komunistyczne wojsko i odrodzeni czetnicy. Ci drudzy składają się w wielkiej mierze z synów i wnuków starych czetników. Gromadzą w swoich szeregach również wszystkich łaknących przelewu krwi. Wywodzą się oni z wypaczonej serbskiej prawosławnej tradycji. Utracili kontekst rojalistyczny i nie zaakceptowaliby już dowództwa wywodzącego się

z nadal żyjącej dynastii królewskiej. Ich głównym motywem jest po prostu zemsta za zadawnione porachunki wojenne. Stara, ukryta nienawiść nie wymarła wraz z odejściem starej generacji. Stara generacja pilnie troszczyła się o to, aby w spadku przenieść na potomków także wojenną nienawiść. Udało im się to w pełni. Nowi czetnicy żądni łatwego łupu walczą doprawdy nie z patriotyzmu, lecz z prostej potrzeby polowania na człowieka i rabunku jako rekreacji.

Motywy wojska jest usprawiedliwienie i uzasadnienie jego istnienia. Jest ono zbyt rozbudowane jak na dzisiejsze czasy i sądzone mu jest wymarcie w dużej jego części. Reakcje wojska przypominają przedśmiertne konwulsje.

Istnieją również jednostki paramilitarne pośrednie między wyżej wspomnianymi. Na przykład cieszący się złą sławą kpt. Dragan, były sutener australijski, który za dobry żołd skrzyknął dla Serbii najemników różnorakiego autoramentu. Okrucieństwo jego oddziałów tak względem osób wojskowych jak i cywilnych jest ich godłem. Czarnym charakterem jest także „Arkan”, dowódca specjalnych oddziałów komandosów. Pomiędzy serbskimi nacjonalistami szerzy on mit RAMBOMANII. On i jego ludzie mają opinię upiornej niewidzialnej brygady, której się rzekomo kule nie imają. Sam za siebie mówi fakt, że jego główne zwycięstwa to te odnoszone nad cywilami, obroną cywilną i początkującymi żołnierzami.

Slobodan Miloszević jest w tej chwili naczelną figurą i dostatecznie już o nim się wypowiedziano, może o wiele więcej, niż na to zasługuje. Jest to człowiek najbardziej zagrożony ze wszystkich Serbów. Jego głowy domagają się Chorwaci, Bośniacy, Słoweńcy, Albańczycy, a również niektórzy Serbowie!

Rola Vuka Draskovicia pozostaje mglista. Kilka miesięcy temu był głównym organizatorem wielkoserb-
skich mitingów z wielką ambicją stania się naczelnym
mózgiem czetników. W tym czasie z pewnością musiał

wiedzieć, że ta droga prowadzi do rozlewu krwi i okrucieństw. Otóż w ciągu jednego dnia, z przyczyn bliżej nie wyjaśnionych, stał się swego rodzaju pacyfistą. Trudno odgadnąć motywy, które pokierowały tak nagłym zwrotem. Czy jest to pokuta starego wilka, czy też dalekowzroczny ruch w tym celu, aby się pozbyć Miloševicia i wspiąć po szczeblach kariery na szczyt władzy? Trudno uwierzyć Draskovićowi. Wszakże to on był tym, który wpadł na pomysł handlowania Bośnią i Hercegowiną. Powiedział Chorwatom: *My, Serbowie, zrezygnujemy ze wszystkich roszczeń względem chorwackich granic, jeżeli nam oddacie Bośnię i Hercegowinę.*

Inny wybitny intelektualista czarnogórski żyjący w Sarajewie to Marko Vesović. Zaoferowano mu miejsce w obecnych władzach Bośni i Hercegowiny. Odrzucił tę propozycję ze słowami, iż nie może jej przyjąć, ponieważ rozum i polityka nie idą w parze. W przemówieniu wygłoszonym w radio sarajewskim w połowie czerwca 1992 r. powiedział, że okrzyknięto go zdrajcą czarnogórsko-serbskiej wspólnoty i tradycji. Skomentował to następującymi słowami: *Po tym, jak na moich oczach snajperzy Karadžicia zastrzelili dziecko, odwróciłem się od niego i jego popleczników. Nie mogę oglądać krwawych zabaw czetników jak gry w piłkę nożną odciętą ludzką głową. Zapominają oni, że mój ojciec był partyzantem i że dla mnie ludzka głowa jest święta, i nieważne, czy jest ona muzułmańska, serbska, chorwacka czy jakaś inna... Mam szczerą nadzieję, że tacy przywódcy polityczni, jak Karadžić i Koljević, nie mogą – i nie wolno im – reprezentować Serbów; w przeciwnym razie naród ten zasługiwałby na najwyższą pogardę; lecz mam szczerą nadzieję, że są oni samozwańczymi przywódcami i nawołuję wszystkich serbskich patriotów, aby ich odrzucili. Jak długo pozostają oni na swych stanowiskach przywódczych, tak długo jest to hańba dla narodu serbskiego! Jestem przeciwko rzeźnikom i oprawcom niewinnych ludzi i dzieci; tak, jestem zdrajcą, zdrajcą zdrajców i jestem z tego dumny!*

Polityczna dwulicowość sięga szczytu, kiedy Slobodan Milošević czy Radovan Karadžić powiadają, że nie oni są odpowiedzialni za to, co się dzieje, bo wojsko i paramilitarne jednostki wymykają się spod ich kontroli!

Nic dziwnego, że misja lorda Carringtona była jałowa, jeśli jednym z negocjatorów strony serbskiej jest Nikola Koljević. Jest to dobrze wyszkolony intelektualista, doktor filologii ze specjalnością szekspirolog, mówca złotousty, doskonale władający językiem angielskim, pełen błyskotliwego humoru i dysponujący bogatą kolekcją cytatów, szczególnie z Szekspira i Elliota. Przedstawia go to jako dystygowanego, cywilizowanego humanistę, jako niemalże renesansowy charakter. Trudno się domyślić, że obok Karadžicia jest on głównym ideologiem i motorem serbskich katów. Wspomniany Marko Veszović był jego kolegą z Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Sarajewskiego. Veszović oskarżając Koljevicia o wiele akcji niszczyielskich, wśród których było zburzenie sarajewskiego Starego Miasta, napisał do niego list otwarty: *Odrzuciłeś logikę Arystotelesa, na której opiera się zachodnia cywilizacja (...) Narodził się w tobie najpodlejszy człowiek, przy którym na pewno szef Cosa Nostra wykrzyknąłby z podziwem: „Nikola, mój bracie, w porównaniu z tobą ja jestem zwykłym dyletantem!” (...) Twoje książki, które zadedykowałeś osobiście mnie i prof. Kulenovicovi (Serbowi!), czekają na ciebie w twoim gabinecie. Utrzymujemy od teraz, że jesteś własnością serbskich katów.*

Aby uzyskać precyzyjniejszy obraz sytuacji, przeczytajmy wyjątki ze stenogramu rozmowy telefonicznej z Albertem Bonifatio, redaktorem „L’eco di Medjugorie”. Dwóch włoskich dziennikarzy, którzy przedostali się do Mostaru i później do Sarajewa, twierdzi, że oba miasta są prawdziwym piekłem. *W pewnych rejonach nie ma już żywności i ludzie jedzą pokrzywy. Baliśmy się zatrzymać celem rozdziálu żywności, ponieważ wygłodzeni ludzie mogliby na nas napaść. (...) Myślałem*

o nas, o naszym życiu w dostatku i w marnotrawstwie i wydało mi się ono absurdem. (...) Gdyby świat zdał sobie sprawę, co tutaj się dzieje, nie wahałby się ani chwili, żeby interweniować; świat jednak nie widzi, nie słyszy, jest głuchy i obojętny; ale kiedy to się skończy, będzie przerażony tym, co się tutaj stało. Widzieć w Europie, w 1992 r. te twarze dzieci i kobiet w stanie szoku (...) które nie mogąc umrzeć z rozpacz, przez niewiarę w życie skończyły ze sobą.

W miejscach rzezi najmniej pożądanymi są dziennikarze, szczególnie zagraniczni. Są bardzo niewygodnymi świadkami. Międzynarodowi obserwatorzy są solą w oku Serbów. Jest o wiele wygodniej rozmawiać z odwiecznymi ich politykami w czterech ścianach uszczelnionych gabinetów dyplomatycznych. Ambulanse Czerwonego Krzyża są niszczone tak samo jak wyrażnie oznaczony helikopter z międzynarodowymi obserwatorami, który został zestrzelony przez rakietę serbskiego myśliwca. Przesłanie jest proste: IDŹCIE DO DOMU, NIE CHCEMY WAS TUTAJ!

Niech nas, Europejczyków, nie zwiedzie pozorne zdymsjonowanie kilku generałów. Twarze się tasują, lecz polityka pozostaje ta sama. Jesteśmy świadkami WOJNY TOTALNEJ! Serbscy szowiniści postanowili zagłodzić Sarajewo. Powinno się ono „udusić” bez chleba, wody i świeżego powietrza. Smród rozkładających się ciał leżących na chodnikach jest straszliwy. Nikt, z powodu snajperów, nie odważa się ich stamtąd zabrać. Epidemie są nie do opanowania. Nie bądźmy więc zdziwieni, że umierający z głodu bojownicy sarajewscy łamią zawieszenie broni. Czas pracuje dla Serbów. Kiedy ktoś trzyma rękę na twoim gardle, nie masz chwili do stracenia! Serbowie nienawidzą idei wprowadzania międzynarodowej pomocy humanitarnej do Bośni i Hercegowiny. To jest sprzeczne z ich strategią spalonej ziemi.

Nie wszyscy jednak Serbowie są tacy. Niektórzy oddają broń przekazaną im przez Armię Jugosłowiańską w ręce bośniackiej Obrony Cywilnej. Pewien Serb, któ-

ry zabarykadował się w soim domu, odpowiedział na zawołania czetników: *Nie przychodźcie, aby mnie uratować, bo będę strzelał!* W Mostarze serbskie groby są przemieszane z muzułmańskimi i chorwackimi. To są Serbowie, którzy przeszli na stronę „nieprzyjaciela“, na stronę własnego sumienia. Niech Bóg pobłogosławi tych „zdrajców“. Doprawdy trudno jest ocenić liczbę Serbów-pacyfistów. Poza Belgradem ich skupiska pozostają raczej anonimowe. Istnieje pewna nadzieja w ruchach feministycznych i studenckich. Jest też, być może, cień nadziei w osobie nowego premiera, Panicia. Jednak, jak powiedział prezydent Bośni i Hercegowiny, Alija Izetbegović: *Milan Panić ma dobre zamiary, ale nie ma rozeznania w sytuacji.*

Wszystko to jest dla mnie bardzo smutne. Kiedy żyłem w Sarajewie, większość moich przyjaciół była Serbami. Myślę o tym, co teraz robią. (Jak się dowiedziałem od naocznego świadka, Serbowie, którzy odmawiają uczestnictwa w oddziałach militarnych, narażają na rozstrzelanie przez własnych współziomków siebie lub rodziny.) Serb uratował życie memu ojcu w czasie ostatniej wojny. Był taki czas, kiedy moja matka mówiła z łezką w oku, że Belgrad jest bliższy jej sercu niż Sarajewo. Teraz na samo wspomnienie o Belgradzie przechodzą ją ciarki. Muzułmanie mają wiele wspólnego z Serbami, mają ognisty temperament i są bardzo otwarci, lecz teraz taka uwaga brzmi jak niesmaczny żart.

Religia i wojna

Zazwyczaj ludzie posługują się religią jako sposobem samookreślenia we wspólnocie. W tym przypadku Bóg staje się pretekstem, a nie celem. Ta popularna choroba dotarła też do narodów byłej Jugosławii.

Kim są muzułmanie w Bośni i Hercegowinie? Są Słowianami, którzy przyjęli islam wyznawany przez Turków. Po II wojnie światowej powierzchowna i bez-

troska definicja komunistycznych etnologów i polityków stworzyła „naród” muzułmański, co spowodowało sporo zamieszania. (10 lat temu mój przyjaciel Suad, Muzułmanin, twierdził, że jest Serbem. *Jeżeli „coś” się stanie, chcę być po stronie silniejszego.*) Istnieli Muzułmanie przez duże „M” jako naród, i przez małe „m” jako wyznawcy islamu. Można było być w tym czasie Muzułmaninem i ateistą, co było oczywistym absurdem. W średniowieczu istniało bośniackie państwo, lecz bez względu na ten fakt władze komunistyczne nie traktowały narodów Bośni i Hercegowiny jako CAŁOŚCI, która się składała z różnych kultur, lecz je niemal zmuszała do sztywnego samookreślenia wedle własnego szablonu. Gdyby istniała narodowość bośniacko-hercegowińska, prawdopodobnie nie mielibyśmy do czynienia z dysharmonią i tragedią występującą w takim stopniu jak dziś. Teraz Serbowie twierdzą, że Muzułmanie wywodzą się z Serbów, którzy zdradzili chrześcijaństwo, a podobne wyjaśnienia wysuwają Chorwaci, tylko że na własną korzyść, gdyż uważają, że są to Chorwaci, którzy opuścili wspólnotę chrześcijańską. Muzułmanie Bośni i Hercegowiny są swego rodzaju czerwoną chustką na linie, która jest przeciągana z jednej strony przez Serbów, a z drugiej przez Chorwatów. Jest to po prostu walka o dominację etniczną, polityczną i kulturalną. Rzecz w tym, że Chorwaci, jak na razie, traktują muzułmanów z o wiele większym szacunkiem i z wyczuciem dyplomatycznym. Jeśli natomiast idzie o serbskich szowinistów, pałają oni teraz taką nienawiścią wobec muzułmanów, że zrzekli się wszelkich pretensji etnicznych wobec nich. Oni ich TERAZ uznają za zislamizowanych Chorwatów, a więc tym większego, bo podwójnego, wroga.

Muzułmanie z Bośni i Hercegowiny, Kosowa, Macedonii, Sandżaku i Czarnej Góry powinni być traktowani nie według tego, KIM POWINNI BYĆ, lecz kim SĄ.

Serbska Cerkiew Prawosławna coraz bardziej oddala się od władz komunistycznych. Widoczne jest, że ko-

muniści tracą władzę i zalecane jest w tym przypadku rozejrzeć się za nowym sojusznikiem. Lecz pod powierzchnią Serbska Cerkiew Prawosławna i wojsko reprezentują tę samą ideologię – Serbowie są niewinnie prześladowani. Oni są po prostu ofiarami NATO-watykańsko-nazistowskiego spisku. Obecnie mottem Serbskiej Cerkwi Prawosławnej są słowa Chrystusa: *Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz* (Mt 10,34). Wyjmując ten passus z kontekstu i opuszczając wszystkie słowa Chrystusa o wybaczeniu, współczuciu i pokoju, szowiniści twierdzą, że Serbowie są narodem wybranym przez Boga. Są zdradzeni niemal przez cały świat, ale Wszechmocny jest z nimi! Utożsamiają się tutaj z Żydami jako z braćmi w cierpieniu, sprytnie próbując przy tej okazji politycznie flirtować z Izraelem.

Czy jest to wojna religijna? Tak i nie.

Muzułmanie nie walczą przeciwko chrześcijanom jako takim, ponieważ przy ich boku walczą katolicyści Chorwaci, włączając Serbów, których nie udało się pozyskać przez wielkoserbskie pranie mózgu. Prawosławna Serbia nie jest popierana przez prawosławną Macedonię czy Bułgarię, co więcej – stawiają jej bierny opór.

Może to zabrzmieć jak żart, ale Muammar Kaddafi powiedział niedawno, że Libia i Serbia są w tej samej sytuacji, jeśli chodzi o sankcje Narodów Zjednoczonych, za których pomocą imperialistyczny Zachód ma zamiar ich poniżyć.

Bałkański przesąd

Serbscy fanatycy ostrzegają Europę: Jeżeli się wmisczacie w naszą sprawę, nasi kamikadze zniszczą elektrownie nuklearne na terenie Europy! Co więcej, to wy będziecie odpowiedzialni za rozpętanie III wojny światowej! Czy pamiętacie, gdzie zaczęła się I wojna? Czy nie jest to dla was wystarczającym ostrzeżeniem? Wy-

gląda na to, że to ostrzeżenie zrobiło swoje. Miejsce, które raz uzyska złą reputację, utrzymuje ją trwale, szczególnie dla polityków. Które z państw zaryzykuje życie choćby stu własnych żołnierzy bez precyzyjnie określonej korzyści dla własnych interesów? Niemcy i Austria wykazują coś w rodzaju podobnej inicjatywy, ale spoczywa na nich obciążająca reputacja. Co więc pozostaje?

Interesujące byłoby pytanie, na kogo liczą Serbowie jako sprzymierzeńca w przypadku powstania incydentu na skalę światową. Odpowiem w sposób godny Nostradamusa: jeden z tych krajów jest w Europie, jeden jest częściowo, a jeden nie jest. Żaden z nich nie posługuje się pismem łacińskim.

Śmiercionośna gra na zwłokę

USA czeka na Europę, Europa czeka na USA! To jest w największym skrócie stosunek świata do konfliktu jugosłowiańskiego.

Kiedy zapytałem mego amerykańskiego przyjaciela, Steve'a, dlaczego USA nic nie robi w sprawie Bośni i Hercegowiny oraz Chorwacji, odpowiedział: *No cóż? My prawie nic nie wiemy na ten temat, jest to dla nas trudne do zrozumienia. Prócz tego Amerykanie angażowali się za granicą zbyt wiele razy i nie wyszło im to na dobre, a o ile mi wiadomo Wspólnota Europejska popełniła błąd uznając Chorwację i Bośnię z Hercegowiną za państwa niepodległe.*

W „Newsweeku“ z 15 VI 1992 r. Andrew Nagorski opublikował artykuł na temat konfliktu jugosłowiańskiego. Pisze m.in: *Moralizatorzy zajmujący się polityką zagraniczną przerażeni nie kończącym się zabijaniem ludzi w Sarajewie i kontynuowaniem walk w chorwackim mieście portowym Dubrownik, nawołują do interwencji z pobudek etycznych. Jednakże w skali światowej, w której zakończył się wyścig supermocarstw, takie argumenty nie mają dostatecznej siły przebi-*

cia. Tutaj stajemy przed bardzo ważnym faktem: wojny prowadzą bankierzy, a nie moralisci. Element SUMIENIA nie ma tutaj dużego znaczenia. Powód do interwencji wojskowej i poświęcania życia żołnierzy musi być mierzony kryteriami księgowego: co zyskujemy, co tracimy? Jest to interes typu coś za coś. Jeżeli dany kraj nie ma petrodolarów lub innego bogactwa naturalnego, jak złoto, uran czy opium, nie ma powodu do interwencji na jego terenie. Republiki byłej Jugosławii, szczególnie zaś Bośnia i Hercegowina, niestety mają bardzo mało do zaoferowania.

Na co czeka Europa? Na zielone światło z USA. Czy na zawsze jest już ustalone, że Europa będzie czekała na USA, aby ocenić, co jest dobre, a co złe? Czy Jankeś jako międzynarodowo uznana zwycięska drużyna mają właśnie za nas odwaląć brudną robotę? Czy nie traktujemy USA jako światowego wykidajły?

Mędrcy siedzą przy okrągłych stołach i obradują, gdy w Bośni i Hercegowinie dziennie ginie lub przepada więcej ludzi niż w ciągu całego stanu wojennego w Polsce czy krwawych wydarzeń w Rumunii. Po cichu wyznaje się taką teorię: „Niech to Bałkańczycy załatwią sami między sobą. Te plemienne wojny są zbyt skomplikowane dla cywilizowanego człowieka. Niech to się skończy w taki czy inny sposób, ale zrzućmy to wreszcie z naszych ramion“. Pewien anonimowy polityk z ONZ powiedział, że w tym przypadku stosuje się strategię parku Yellowstone. Kilka lat temu wybuchł tam olbrzymi pożar, w którym spłonęły wielkie polacie lasu ze zwierzętami. Strategią strażaków było – otoczyć i czekać, aż się samo wypali. Czas działa przeciwko Bośni i Hercegowinie! Bośniacki minister spraw zagranicznych, Haris Silajdžić, powiedział: *Jeszcze jeden miesiąc zwłoki a Bośnia z Hercegowiną zniknie z mapy Europy*. Czy Europa czeka na całkowitą eksterminację Muzułmanów byłej Jugosławii? Jest możliwe, że po paru miesiącach Serbowie pozabijają tylu Muzułmanów i bośniackich Chorwatów, że załadują wtedy no-

wego referendum etnicznego, już teraz zgadzając się na europejski patronat. Byliby tym razem pewnymi zwycięzcami!

Serbowie bronią się, tłumacząc, że Bośnia, jaka jest w tej chwili, przedstawia się jako nowa libijska dżamahirijja. Zabijają i torturują, aby nie być zabijani i torturowani. Kto jednak ma przewagę w czołgach, samolotach i flocie wojennej? Kto zrzuca bomby na szpitale i zabija obserwatorów organizacji międzynarodowych, kto wyparł z Bośni Czerwony Krzyż, kto ma więcej do ukrycia w zakamuflowanych obozach koncentracyjnych? (Międzynarodowe kontrole powinny mieć możliwość natychmiastowego wstępu do obozów, a nie czekać, aż zostaną wyretuszowane na ich użytek.) Niektórzy mogą być zdania, że wina w tym wszystkim jest podzielona, lecz najważniejsze jest, kto też zaczął pierwszy, i to strzelając z tak potężnego kalibru. Niektórzy mogą uznać mój osąd za zbyt uproszczony, ale twierdę, że są to Serbowie.

Groźby i sankcje Europy są absurdalne. Na przykład blokada ekonomiczna. Jest powszechnie znaną tajemnicą, że są przecieki przez Rumunię i Grecję. Blokada morska bez możliwości zatrzymania i rewidowania statku jest niczym innym jak dziecięcą igraszką. Czy przyjscia i odejścia nębieskich hełmów nie zasługują na tę samą ocenę? A idealistyczny i nierealny plan kontroli każdego pojedynczego serbskiego ciężkiego działła, nie mówiąc już o granatnikach i moździerzach, które są bardziej nieuchwytny?

Tak, Wspólnota Europejska JEST winna uznania nowo powstałych państw. Kiedy wszystkie odłączające się republiki prosiły o uznanie, ufały, że mogą polegać na Europie w przypadku konfrontacji z przewagą serbskiej armii regularnej. Serbowie natomiast otwarcie ostrzegli Europę, co się stanie, jeśli oderwane republiki zostaną uznane przez Europę. (TO JEST TO. To jest właściwy powód wszystkich tych okrucieństw.) Serbia dotrzymała swej przerażającej obietnicy, Europa – nie, po-

nieważ niczego nie obiecała. Pozostają transporty medykamentów i żywności. Tak, wielkie dzięki za to! (Przez pewien czas w cudowny sposób miałem telefoniczny kontakt z moją matką. Powiedziała mi, że nie otrzymała niczego z międzynarodowej pomocy w dwa tygodnie po jej rozpoczęciu. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie to, że jest oddalona 15 minut jazdy od lotniska.) Serbowie, którzy pozwalają na lądowanie międzynarodowej pomocy, z pewnością biorą za to haracz. Transporty takie są bardzo drogie i mogą się ciągnąć w nieskończoność. A co z setkami tysięcy uciekinierów?

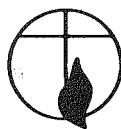
Ale jest jeszcze jedna irracjonalna, głęboko ukryta przyczyna tej opieszałości. Bośnia i Hercegowina ze wszystkimi zamieszkującymi ją muzułmanami może być uważana za forpocztę dżihadu – muzułmańskiej świętej wojny. Co za tym idzie, powoduje to niebezpieczeństwo III wojny światowej. Na przykład Sarajewo niezupełnie mieści się w europejskim kontekście. Kiedy Europejczyk dochodzi do granicy ekumenicznej tolerancji, jest z siebie bardzo dumny, lecz w większości nie posuwa się dalej.

Chorwaci są cały czas kuszeni przez wielkoserbskich liderów, aby zaprzestać wojny i osiągnąć kompromis na drodze rozbioru Bośni i Hercegowiny. Zgodnie z tymi kalkulacjami Serbowie biorą 60% terytorium Bośni i Hercegowiny, Chorwaci 30%, a Muzułmanie 10%. Nie bez znaczenia jest fakt, że populacja muzułmańska sięga w Bośni i Hercegowinie 48%. Dysproporcja w obliczeniach jest widoczna. Co by powiedziała Europa na słowa: „Ratujcie muzułmanów w imię Chrystusa!” Co by powiedział jej wewnętrzny głos tolerancji? Reisu-ulema Jakub Selimovski powiedział: *Dziękuję ci Europo, dzięki twojej pomocy mój naród umrze z pełnym żołądkiem.*

Europejscy negocjatorzy nie powinni być gloryfikowani za cierpliwość, lecz przeciwnie, potępieni za zaniedbania i ślamazarność. *Znam twoje czyny, / że ani*

*zimny, ani gorący nie jesteś. / Obyś był zimny albo gorący! / A tak, skoro jesteś letni / i ani gorący, ani zimny, / chcę cię wyrzucić z mych ust (Ap 3,15-16). We wspomnianym numerze „Newsweeku” Andrew Nagorski powiada: *Lecz teraz zamiast ingerencji główną odpowiedzi Zachodu jest unikanie każdego oczywistego zaangażowania się wprost w rozlew krwi na terenie południowo-wschodniej Europy. Dla wojujących nowo powstałych republik, gdziekolwiek by były, lekcja jest jasna: nie spodziewajcie się, aby was ktokolwiek ratował. (...) Nowa Europa będzie należała do tych, którzy zatriumfują nad wszystkimi tymi niesprawiedliwościami i unikną wyrwania się wewnętrznych konfliktów spod ich kontroli. Mogą oni otrzymać skromną pomoc, jeżeli zademonstrują, że są dojrzały w rozwiązywaniu ich problemów, lub ponosić skutki sankcji, o ile tego nie uczynią, ale Zachód nie uchroni krajów będących w opałach od nich samych. A co w przypadku jeśli jakiś kraj nie jest już „nim samym”, lecz dwoma lub większą liczbą NIEPODLEGŁYCH, UZNANYCH PRZEZ ŚWIAT PAŃSTW?**

Zachodni sen o splendid isolation jest już za nami. Jest tylko kwestią czasu, aby z tym się pogodzić. „Wszechświatowa wieś” McLuhana nie kończy się wraz z telewizją. Setki tysięcy zgłodniałych emigrantów szturmują wieżę z kości słoniowej.



Zbigniew Sudolski

Miłość w życiu Mickiewicza – legenda i prawda

Maryla – Karolina – Konstancja – Ksawera*

Odwrot od biografistyki, a nawet niechęć i pogarda, jaką obserwowaliśmy w ciągu ostatniego półwiecza dla tego typu zainteresowań, przyniosły ogromną stratę kulturze narodowej, sprawiły, iż wiedza o życiu naszych największych twórców jest dziś wśród społeczeństwa znikoma, a ambicje rzetelnego poznania zdisiátkowanych przez wojnę źródeł do ostatnich lat prawie nie istniały. Ukazujące się ostatnio prace typu biograficznego o Mickiewiczu pióra Jarosława M. Rymkiewicza, Krzysztofa Rutkowskiego, Marty Zielińskiej czy Dionizji Wawrzykowskiej-Wierciochowej¹ świadczą o stopniowym przełamywaniu niechęci do biografistyki, ale też niepokoją zbyt pochopnym nieraz wyciąganiem wniosków, stawianiem zbyt śmiałych hipotez w dziedzinie obyczajowości i seksu. Nie trzeba uzasadniać, jak ogromną szkodę w świadomości powszechnego odbiorcy sprawia tworzenie nowych czarnych legend, podniecanie zainteresowań rzekomym skandalem i sensacją.

Tematem mojego referatu jest miłość w życiu Mickiewicza w świetle legendy i prawdy – nie zamierzam bynajmniej wyczerpać zagadnienia, w podtytule sygnalizuję, iż skupiam uwagę jedynie na czterech głośnych bohaterkach romansów Mickiewicza, wokół których najczęściej narastała w ciągu półtora wieku czarna legenda odbiegająca od obiektywnej prawdy. Z kręgu

* Referat wygłoszony na sesji Mickiewiczowskiej zorganizowanej przez Uniwersytet Wrocławski w dniach 2–4 XII 1992 r.

wybranych bohaterek jedynie miłość do Maryli wyróżniała się dotąd nieskalaną, białą legendą, którą dopiero obecne czasy starają się podważyć. Prawda jest jednak silniejsza od tendencji spotykanych w naszej epoce opanowanej niemal freudowską manią sprawdzania wszystkiego do seksu.

Poza zasięgiem naszych rozważań pozostaje miłość poety do Henrietty Ewy Ankwiczówny, jako najmniej legendotwórcza, oraz postać Celiny Szymanowskiej, żony poety, gdyż zgodnie z teorią romantyczne małżeństwo dotyczyło już innej sfery rzeczywistości, było powinnością, rozwijało się zgodnie z prawami rozsądku, niewiele miało wspólnego ze sferą wielkich romantycznych uczuć, nic też dziwnego, że pozostało poza oddziaływaniem legendy.

Maryla i Karolina – bohaterki białej czy czarnej legendy?

Przez przeszło 150 lat dzielących nas od romansu Mickiewicza z Marylą Wereszczakówną narastała biała legenda mówiąca o ich niezwyklej miłości. Wszystko wydawało się w tym nadzwyczajnym epizodzie przejrzyste, promieniujące nieskalaną bielą, dopóki Rymkiewicz nie ukazał go przed pięcioma laty w aurze tajemniczości i skandalu. Z pasją godną Boya-Żeleńskiego przedstawił tę miłość jako romans *ubogiego poety z hrabiną*, nie pozbawiony pikanterii, z wszelkimi istotnymi konsekwencjami: nieślubne dziecko, próba popełnienia samobójstwa, tajemniczość otaczająca owoc grzechu i oczywiście sugerowane w stylu Boyowskim oskarżenie pod adresem „brązowników“, którzy dużo wiedzieli, lecz ukryli prawdę. Przeidealizowana

¹ J.M. Rymkiewicz, *Żmut*, Paryż 1987; K. Rutkowski, *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Bożym*, Paryż 1988; M. Zielińska, *Opowieść o Gustawie i Maryli, czyli teatr, życie i literatura*, Warszawa 1989; D. Wawrzykowska-Wierciochowa, *Adam i Maryla. Dzieje romantycznej miłości Adama Mickiewicza i Maryli Wereszczakówny*, Warszawa 1990; J.M. Rymkiewicz, *Baket*, Warszawa 1991.

historia Maryli i Gustawa, owiana nimbem poczji i udramatyzowana, została nagle ukazana jako *żmut*; romantyczną białą legendę opowiadającą o ich uczuciu sprowadzono do trywialnej historii, trudnej do rozplątania niczym kołtun.

Poznanie Mickiewicza z hrabiowskim domem Wereszczaków nastąpiło latem 1818 lub 1819 r., w chwili gdy Maryla była już zaręczona z Wawrzyńcem Puttkamerem. Do połowy 1820 r. Mickiewicz czuł się w Tuhanowiczach beztrosko, choć łączyła go z Marylą zażyła przyjaźń i nawet według relacji Zana poeta ją *uwielbiał*. Niemal równocześnie z tym wątkiem biografii erotycznej Mickiewicza rozwija się jego uczucie do Karoliny Kowalskiej, na której niezwykłą urodę poeta zwrócił uwagę już w styczniu 1820 r. To nieprawda, że Mickiewicz rzuca się niczym XX-wieczny erotoman w każdą przygodę miłosną, wręcz przeciwnie, zachowuje wyjątkową trzeźwość, trzyma wyraźny dystans w obu tych erotycznych wątkach swej młodzieńczej biografii. Gdy wiosną 1820 r. w Kownie budzi się coraz żywsze uczucie do pani doktorowej Kowalskiej, Mickiewicz potrafi na całe miesiące usuwać się z pola widzenia po to, by *romansowe ognie zwietrzały*. Wyraźnie nie chce angażować się w żadną awanturę miłosną, jest świadomy swego statusu społecznego, który mu na to nie pozwala. Gdy 2/14 lutego 1821 r. dowiaduje się o ślubie Maryli, wówczas dopiero uświadamia sobie, że naprawdę ją kochał. Z desperacji w miesiąc później następuje zacieśnienie stosunków z Karoliną Kowalską, w wirze tej przyjaźni i miłości poeta szuka zapomnienia przed wspomnieniami tuhanowickimi. Ślub Maryli pozwala mu uświadomić sobie poniesioną stratę, cierpieć i przeżywać miłość w sposób prawdziwie romantyczny, a jego niepokromiony temperament znajduje ujście w romansie z panią Karoliną. Jesteśmy świadkami rozwoju wydarzeń w dwóch sferach rzeczywistości – poetyckiej i prozaicznej. Romantyczne uczucie do Maryli znajduje ujście w perłach liryki i w dramacie będącym

najwznieślejzym wyrazem przeżywania niemożliwej do spełnienia miłości. W sferze prozy wszystko rozwija się zgodnie z planem modnych romansów sensacyjnych, z perspektywą skandalu i pojedynku. Jest to rozpaczliwa ucieczka od rzeczywistości w wir erotyzmu przynoszącego chwilowe ukojenie. W końcu kwietnia 1821 r. powstaje wiersz „Żeglarz” zawierający sumę doświadczeń uczuciowych i przemyśleń młodego poety, będący manifestacją romantycznego egotyzmu w obliczu brutalnych praw rządzących życiem, podsumowanie złożonego procesu duchowego rozwijającego się na tle osobistych doświadczeń wzbogacających *gwiazdę ducha*, mówiące o obowiązku indywidualnego przeżywania świata. Dzięki tej pełni doświadczeń uczuciowych następuje romantyczny przełom w twórczości Mickiewicza. Myśl o Maryli pozostaje w sferze poetyckich marzeń, bezinteresowna, oderwana od prozy świata, jedyna, wyjątkowa, ubogacona literaturą. Oboje pisują do siebie listy, w których dokonuje się autokreacja, epifania dramatycznie przeżywających swą nieszczęśliwą miłość kochanków; oboje są świadomi tego, iż dzieli ich wszystko, a istniejące bariery społeczne i normy obyczajowe są gwarancją czystości ich uczuć. Podzielimy całkowicie pogląd Marty Zielińskiej, iż: *Związek dusz dwojga kochanków został przez poezję nobilitowany, zmitologizowany i zabity jednocześnie, bo nie mógł się przecież po „Dziadach” rozwijać dalej jakoś inaczej, przeciwko romantycznemu mitowi. Literatura okazywała się silniejsza niż życie, które do jej nori się zastosowało*².

Uczestniczymy w misterium romantycznej miłości: w atmosferze niezwyklej erupcji wrażliwości rodzi się IV część „Dziadów“, poemat dramatyczny o ich miłości, biografia indywidualisty Gustawa ukazującego tragedię swego uczucia. Poeta błądzi i szuka też doznań w ówczesnej rzeczywistości, w sferze realnej zagłada

² M. Zielińska, dz. cyt., s. 183.

do Tuhanowicz, wzbogaca swe wrażenia wiadomością o białym małżeństwie Maryli, pragnie decydującego widzenia i rozmowy, myśli o uwolnieniu się z więzów romansu z Karoliną Kowalską, jest głęboko przekonany o jedyności i niepowtarzalności swego uczucia do Maryli. Widuje się też z nią w Wilnie i w Bolcienikach w czerwcu 1822 r., by zgodnie z obowiązkami zawodowymi znów powrócić we wrześniu do Kowna i w zastawiane a nie chciane już sidła pani doktorowej. Gustaw i Maryla doświadczają bolesnego uwikłania swych losów. We wrześniu spotykają się ponownie w Wilnie w atmosferze zdenerwowania i wzajemnych wyrzutów. Czy Maryla koniecznie musiała już być wówczas w ciąży, by zażywać laudanum, czyli nalewkę opiumową? Była to przecież popularna trucizna dam mających kłopoty sercowe, dość banalna, ale poetyczna w istocie próba rozwiązania sercowych trudności. Czy możliwe byłoby dalsze rozgrywanie się tego misterium w atmosferze spełnionej miłości Gustawa i Maryli? Oboje stylizują przecież swą miłosną przygodę na wzór modnych wówczas romansów: „Nowej Heloizy“, „Walerii“ i „Cierpień młodego Wertera“. Zawierzmy prawdzie wyznania Mickiewicza, który w jednym z listów pisał wówczas: *Kochano Mario, ja Ciebie szanuję i ubóstwiam jak niebiankę. Miłość moja tak jest niewinną i boską, jak jej przedmiot. (...) Jesteś moim aniołem stróżem, wszędzie obecna. Strzegę się, abym Cię nawet myślą nie obraził* (Arch. Filom. IV, 294). A sama Maryla wyznawała w liście do Tomasza Zana z 1/13 maja 1823 r.: *Czyliż to można nazwać cnotą poświęcić swą osobę temu, dla którego nic czuć więcej nie mogę, prócz szacunku i przyjaźni, wejść z nim niejakiś stosunki wtenczas, gdy z innym dusza moja jest połączoną. (...) Słuchając głosu powinności, straciłam prawo do jego serca. Możnaż z siebie zrobić większą ofiarę?* (Arch. Fil. V, 195–196).

Oczywiście wyznania takie mogły powstać tylko w rzeczywistości nie zrealizowanego marzenia o szczęściu,

w atmosferze maksymalnej idealizacji romantycznego uczucia. Zarówno to wyznanie jak i całe poetyckie żniwo tego romansu nie przystaje do tego, co pragnie nam sugerować „Żmut” Rymkiewicza. Ale do ostatecznego rozwiązania tego niewiarygodnie splątanego kołtuna potrzeba przede wszystkim wyjaśnienia, kim była realnie żyjąca, rzekoma córka Mickiewicza i Maryli – Ewelinka, wspomniana jakoby tylko w liście Ignacego Domeyki z 1828 r., celowo też przemilczana, aby ukryć skandal rodzicielstwa Maryli i Adama. Na tak kruchych podstawach tworzy się czarną legendę stawiającą w wątpliwość szczerość istniejącej dokumentacji literackiej i epistolarnej, montuje się karkołomną hipotezę o rzekomo prawdziwym wymiarze romansu hrabiny z kowieńskim nauczycielem i o równie burzliwej przygodzie z kowieńską Wenerą. Tymczasem prawda o Ewelince jest samą prozą, nie mającą nic wspólnego z romantyczną historią uczucia Adama i Maryli. Ewelinka nazywała się bowiem Zanówna i była rodzoną, najmłodszą siostrą Tomasza Zana, wspomnianą w jego korespondencji, będącą na wychowaniu u Marii Puttkamerowej i na początku lat czterdziestych już nieżyjącą, pochowaną w Woronczy obok starej hr. Franciszki Wereszczakowej, matki Maryli³. W ten sposób biała legenda o miłości Gustawa i Maryli nadal wytrzymuje próbę czasu. Nie należy przy tym wyolbrzymiać i demonizować kowieńskiego epizodu erotycznego Mickiewicza z Karoliną Kowalską. Już z początkiem 1823 r. jesteśmy świadkami *powikłanych i fatalnych stosunków z Kleopatrą* (tj. z Karoliną), od której Mickiewicz pragnie się uwolnić raz na zawsze. Romans ten należy także widzieć w kategoriach bardziej idealnych – serdecznej przyjaźni łączącej Mickiewicza z domem państwa Kowalskich: z teściową kowieńskiej Wenery i jej dwiema córeczkami. Nie wiemy, ile jest prawdy w wyznaniu

³ G. Czernicki, *Korespondencja Tomasza Zana*, Kraków 1863, s. VII, 26, 91. Pierwsza zwróciła na to uwagę w posłowie do swej książki D. Wawrzynowska-Wierciochowa, dz. cyt., s. 288, 289.

przekazanym potomnym przez panią Karolinę, iż Mickiewicz był dla niej *ideałem człowieka, którego duchem krzepiła się sama*. Tym razem budująca jest pointa nasyconej erotyzmem czarnej legendy; cytowane wyznanie przemienia bowiem kowieński epizod w historię o wyższym, również duchowym wymiarze.

Konstancja Łubieńska – czy naprawdę kłopotliwy epizod?

Casus Konstancji Łubieńskiej jest ciekawym przyczynkiem do dziejów pruderii lub prostackich niekiedy upodobań potomnych, inną odmianą czarnej legendy tworzonej od samego początku przeciw jej głównym bohaterom.

Jak wiemy z biografii poety, poznał on Konstancję z Bojanowskich Łubieńską podczas pobytu w Poznaniu w sierpniu 1831 r. Była jego rówieśnicą, starannie wykształconą, znaną z mądrości i urody, przejawiała zainteresowania literackie, mówiono o niej jako o *polskiej pani de Staël*. W 1819 r. wydano ją za mąż za kapitana Józefa Łubieńskiego; w chwili poznania Mickiewicza miała już pięcioro dzieci. Jej pożycie małżeńskie nie układało się jednak dobrze – nie rozumiana przez męża dusiła się w świecie konwenansów i prowincjonalnej nudy, łaknęła szczęścia, prawdziwego uczucia, które byłoby komunią serc i umysłów. Taką właśnie kobietę spotkał na swej drodze Mickiewicz – tułacz głęboko przeżywający dramaty osobiste i ogólne, łaknący ciepła i wymiany myśli. Nie wiadomo, w której fazie Mickiewiczowskiej wędrówki przez Wielkopolskę ich wzajemne uczucia osiągnęły kulminację. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, iż romans ten zawiązał się znacznie później, gdy ostatecznie upadły plany przeprowadzenia poety do Królestwa. Wbrew pozorom ma to istotne znaczenie dla temperatury i genezy czarnej legendy, która nabiera dodatkowej pikanterii i wymiarów skandalu, gdy jest rozpatrywana w perspektywie otwierającej się przed poetą szansy udziału w narodowym

powstaniu. W końcu września 1831 r. Mickiewicz został zaproszony do Budziszewa Łubieńskich w kumy na chrzest z oleju ich czteroletniej córki, Marii Tekli, którą poeta opiekował się w latach późniejszych podczas jej pobytu w Paryżu. Oczywiście zupełnie nie licząc się z chronologią stugłowa plotka proklamowała Mickiewicza ojcem Marii Tekli. Czarna legenda jest bowiem szczególnie czuła dla dzieci, zwłaszcza zrodzonych z nielegalnego związku, wbrew obyczajowym, a nawet patriotycznym konwenansom. Faktem jest, iż dopiero jesienią 1831 r. w wędrówkach po wielkopolskich dworach Konstancja Łubieńska stała się nieodłączną towarzyszką Mickiewicza. Zapewne też dopiero wówczas romans z panią Konstancją związał się na dobre. Jego źródła tkwią nie tylko w podłożu uczuciowym, ale również intelektualnym. W dobie ogromnego kryzysu politycznego oboje byli sobie wzajemnie bardzo potrzebni – pani Konstancja, kobieta o nieprzeciętnej urodzie i walorach umysłowych, obdarzając poetę silnym i szczerym uczuciem staje się dla niego niezwykle cennym darem losu, ona ratuje go przecież od depresji i myśli o samobójstwie, jak zwierzył się Januszkiewiczowi w 1850 r. Refleksja przyszła dopiero znacznie później.

Romans Mickiewicza z mężatką stał się niezwykle drażliwym epizodem dla jego biografów i dla rodzin Łubieńskich i Bojanowskich, uwikłano go gęstą siecią plotek, intryg i mitów wzbogacających czarną legendę. Oczywiście najsilniej oskarżano Mickiewicza o to, iż prowadził romans, w chwili gdy rozgrywały się kolejne akty powstania. Dezydery Chłapowski pisał wprost: *Kiedy wszyscy się bili, on tutaj w moim sąsiedztwie z niecną kobietą złe życie przez cztery miesiące prowadził*⁴.

Ten romans nie pasował przede wszystkim do modelu wieszczą, starano się więc pomniejszać lub wybielać

⁴ Cyt. za J. Maciejewskim, *Gdy gościł w Wielkopolsce*, Poznań 1958, s. 9.

poznkański epizod miłosny. Nie znalazł on zrozumienia ani w rodzinie poety, ani w środowisku ziemiaństwa wielkopolskiego. Pani Konstancja stała się więc prawdziwą i głośną bohaterką czarnej legendy. Władysław Mickiewicz znaczną część winy zrzucił na jej ramiona pisząc, iż *siłą zniewoliła słabego i bezwolnego poetę*, Stanisław Pigoń nazwie ją *niewyżytą sawantką wielkopolską*; Antoni Mazanowski oskarżył wręcz o niemoralne prowadzenie się, a Klemens Kantecki o próżność i wyrachowanie. Ona też niekiedy musiała brać na swe ramiona cały ciężar Mickiewiczowskiej winy z rezygnacji z przeprawy do Królestwa⁵.

Rozstali się prawdopodobnie w marcu 1832 r. w Choryni; legenda mówi, iż pani Łubieńska w liberii służącego eskortowała Mickiewicza do granicy. Jesienią 1832 r. przybyła za nim do Drezna z mocnym postanowieniem porzucenia rodziny i połączenia się z poetą, który przebywał już wówczas w Paryżu. Nie przeszkadza to plotce ponownie połączyć kochanków i kazać nawet pani Konstancji raz jeszcze urodzić córkę, owoc ponownego związku z Mickiewiczem⁶. Cały ciężar nierozważnej decyzji pani Konstancji spadł wówczas na barki przebywającego w Dreźnie Stefana Garczyńskiego, któremu udało się zatrzymać ją i wyperswadować ten szaleńczy, grożący prawdziwym skandalem zamiar. Autor „Wacława” okazał się również zręcznym dyplomatą, uwolnił przyjaciela od kłopotliwych decyzji, które musiałby podejmować w momencie najbardziej dla siebie nieodpowiednim – po okresie wlotów mistycznych w liryce i w cz. III „Dziadów”. Romans z Konstancją Łubieńską wszedł więc w fazę przyjacielskich kontaktów listownych i osobistych. Mickiewicza irytowała później szczególnie szczodrość Łubieńskiej prowadząca do obdarzania go niekiedy sporymi kwotami pieniężnymi, co urażało ambicję poety. Należy jednak pamiętać o szczególnym stosunku pani Konstancji do emigracji, obdarzała zapomogami również m.in. Witwickiego, Garczyńskiego i Czajkowskiego.

Z biegiem lat stosunki Mickiewicza z Konstancją Łubieńską stały się prawdziwie przyjacielskie. Spotkali się jeszcze kilka razy w Paryżu, dokąd pani Konstancja przyjeżdżała ze względu na kształcenie swej córki. Z pewnością widzieli się w 1843, 1844 i 1846 r. oraz po raz ostatni prawdopodobnie w 1850 r. Pragnąc przyjść z pomocą rodzinie Mickiewiczów w jej trudnym położeniu materialnym na przełomie 1847/48 r. pani Łubieńska zabrała z sobą w Poznańskie najstarszą córkę poety, Marynię. Sprowokowana *wizją ducha Adama* przybyła też do Paryża na pogrzeb Mickiewicza, nie kryła wówczas swych wypowiedzi o zaświatowych kontaktach i rozmowach z poetą. Zarówno ten dziwny epizod końcowy jak i ocalałe listy Mickiewicza do pani Konstancji z dziesięciu ostatnich lat jego życia (35 sztuk) mówią o głębokim przywiązaniu i przyjaźni. Oczywiście korespondencja ta została przetrzebiona i ocenzone, tak że zwolennicy czarnej legendy nie znajdują w niej pożywki dla sensacyjnych plotek i oszczerstw. Faktem natomiast jest, iż wiele w niej rad sumiennych, szczerych, udzielanych po przyjacielsku w duchu głębokiej wiary. W swej jedynej powieści „Niedowiarek“ (Poznań 1842) Konstancja Łubieńska nawiązała do romansu z Mickiewiczem dając do zrozumienia, iż było to uczucie czyste, a wzajemne kontakty uczyniły z poety człowieka wierzącego. Oczywiście jest to próba tworzenia na siłę białej legendy wokół ich romansu i niewiele ma wspólnego z prawdą, faktem bowiem jest, iż oboje niezależnie przeżywali w latach czterdziestych przełom religijny związany z towianizmem, poprzedzony przyływem religijności u Mickiewicza jeszcze w latach trzydziestych. Z ducha Mickie-

⁵ W. Mickiewicz, *Żywot A. Mickiewicza*, Poznań 1892, t. II, s. 157; S. Pigoń, *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, Kraków 1960, s. 254; A. Mazanowski, *Adam Mickiewicz od r. 1829 do 1832*, Lwów 1884, s. 88; K. Kantecki, *Mickiewicz w Śmiełowie*, „Ruch Literacki“ 1875; „Słowo Powszechne“ 1955, nr 251.

⁶ Mówi o tym raport policji poznańskiej o K. Łubieńskiej z 1846 r.

wiczowskiego i ewangelicznego wywodzi się też jej „Upominek moim współziomkom“ (1853), rozpatrujący ważniejsze zagadnienia narodowe i społeczne w duchu chrześcijańskim, zawierający wołanie o przebudowę moralną i społeczną narodu. Miłosny epizod wielkopolski owocował w sposób niezwykle, nie dając się jednoznacznie ogarniać wymiarami i stylistyką czarnej legendy. Miał on też swoje pokłosie wśród innych twórców, niekiedy nawet wybitnych, jak Żmichowska biorąca w obrońę panią Konstancję i potępiająca zachowanie Mickiewicza⁷ czy Berwiński. Nie zabrakło też wśród tej plejady obrońców głównej bohaterki reprezentanta rodziny, Gustawa Bojanowskiego⁸. Ale obok tych tendencji wybielających jedną stronę istniały również pomówienia o trwałości nielegalnych stosunków erotycznych Mickiewicza z Konstancją Łubieńską, podtrzymywanych jakoby jeszcze w latach czterdziestych. Przyjacielskie już wówczas kontakty chorobliwa wyobraźnia rodaków widziała chętnie w wymiarach literatury obscenicznej. Oto co zanotował Kornel Ujejski w nie znanym dotąd, bo ocenzone, fragmencie autobiografii: *Muszę wspomnieć o rzeczy, która mnie już i tak lekkiego w pojęciu o prawach zmysłowości popsuta może do reszty. Towianów miałem za ascetów, na których patrzyłem w pokorze. Między nimi najbliższą związałem się przyjaźnią z Henrykiem Szułalskim, którego Mickiewicz bardzo lubił (...) Otóż raz, zawsze mieszkając na rue Vaugirard, rankiem puka ktoś do mnie. Nie odzywam się, nie byłem sam (...) po otwarciu drzwi Szułalski oświadczył: Cóż ty myślisz, że my tego nie rozumiemy. Duch duchem, a ciało ciałem. Albo ja nie wiem, że Adamowi stała żona wygodne łóżko, aby mógł się przespać z Łubieńską, kiedy do nich do Paryża przyjeżdżała. I ja nie lepszy, sto razy gorszy. Młody jesteś i masz prawo mieć kochanki. Ale w miarę, aby ducha nie zatracać*⁹.

W ten sposób dorabiano mocne zakończenie czarnej legendzie romansu wielkopolskiego. Wulgarne sądy i wyimaginowana prostacka wyobraźnia zerowały na

tym fragmencie biografii poety-tułacza, przekreślając wszystko to, co było naprawdę pięknego i co można było ocalić dla potomnych z tego związku. Czarna legenda o Mickiewiczu-rozpustniku tłumiła wszelkie blaski, które nietrudno było dostrzec na tym grząskim gruncie. Tymczasem rzekomy erotoman uprawiający swój proceder pod dachem rodzinnego domu i wciągający w to nawet żonę, której – żeby było pikantniej – każe troszczyć się o łóżko, pisał 27 X 1850 r. do Konstancji Łubieńskiej: *Trzeba mieć cel zawsze. Tym celem jest dla Ciebie podnieść się do ŻYWEJ WIARY, że wszystko, co się nam zdarza, jest na nasze dobro, że będzie lepiej na świecie, i że my do tego lepszego musimy w naszej częstce przyczynić się* (Listy, Wyd. J. XVI, 420).

Ksawera Deybel, czyli kwintesencja czarnej legendy?

Wśród bohaterów romansowych przygód Mickiewicza Ksawera Deybel jest niewątpliwie postacią najbardziej mroczną i zagadkową. Napisano o niej wiele, może nawet za wiele, gdy się weźmie pod uwagę rzekome rewelacje Boya na temat jej współżycia z poetą i owocu tego związku¹⁰. Czarna legenda żerująca na ocalałych resztkach pamiętnika Zofii Szymanowskiej znalazła sobie na pół wieku nie kwestionowaną pożywkę.

Postać Ksawery Deybel i jej rola w życiu Mickiewicza wymaga z pewnością po rewelacjach Boya gruntownej rewizji i to nie w imię pruderii obyczajowej, lecz w imię prawdy, o jaką zabiegał sam autor „Brązowników”. Żądni skandalu potomni trudnią się bowiem niekiedy wyławianiem pikantnych szczegółów, aby budować oszczerze hipotezy i zaspokajać swą chorą wy-

⁷ N. Żmichowska, *Capriccio*, w tomie: *Wolne chwile Gabrieli*, 1845.

⁸ Autor powieści *Rękopis dla wnuków* oraz dramatu *Legenda*.

⁹ K. Ujejski, *Moja autobiografia*, pierwodruk ocenzone w „Lamusię” 1908/9; fragment zachowany w Archiwum Pawlikowskich w Zakopanem, sygn. I B/30 d.

¹⁰ Zob. T. Boy-Żeleński, *O Mickiewiczu*, Warszawa 1949.

obrażnię. Skandal ujawniony przez Boya przed półwieczem był dosłownie krzyczący – dostarczał bowiem czarnej legendzie jeszcze jednego nieślubnego dziecka zrodzonego rzekomo ze związku Mickiewicza z Ksawerą Deybel. Próbę podważenia tego epizodu podjął ostatnio również J.M. Rymkiewicz w swej drugiej eseiistyczno-źródłowej opowieści pt. „Baket”. W założeniu Boya czarna legenda została podbudowana nauką mistrza Andrzeja Towiańskiego, któremu rzekomo nieobca miała być teoria Enfantine’a, wywodząca się z saint-simonizmu, o wspólnocie kobiet i jawnym uprawianiu cudzołóstwa. Trzeba przyznać, iż podniecenie opinii publicznej stroną moralno-obyczajową towianizmu i szczególnie jakoby liberalizmem wobec seksu stwarzało niebywałe wprost możliwości konstruowania czarnej legendy o szczególnie ostrych konturach. Ofiarą tych podejrzeń padła również, jak widzieliśmy, Konstancja Łubieńska w rewelacyjnym fragmencie autobiografii Kornela Ujejskiego. Boy rozdmuchał tę atmosferę pikanterii i programowej amoralności, która znalazła swych wyznawców w Rodzinie Saint-Simona i wśród zwolenniczek Enfantine’a. Tymczasem podobne praktyki były zupełnie obce towianizmowi, charakterystyczne bowiem, iż nie pisał o nich żaden z polemistów Towiańskiego, nie wspominał o nich również tak rzetelny kronikarz Sprawy Bożej, jak Seweryn Goszczyński. Mistrz Andrzej był w tych sprawach bardzo czujny i ostrożny, być może lękając się jawnego konfliktu z Kościołem unikał w swym objawieniu poruszania kwestii płci, wolności kobiety itp. Jakże więc było źródło tych oszczerstw i plotek? Z pewnością najwięcej zawazyły tu temperamenty niektórych braci, ma bowiem w pełni rację Boy, kiedy pisze: *...gdzie na malej przestrzeni skupia się garstka wyznawców różnej płci i w egzaltacji ducha wciąż z sobą obcuje, wciąż nad sobą „pracuje”, gdzie węzły ducha stawia się ponad wszystkie związki formalne, tam bardzo uduchowione w teorii stosunki w praktyce mogą się jednak kończyć na faktycznej prawie że wspólnocie*¹¹.

Drugim koronnym argumentem na poparcie tezy o rozwiązłości w Kole były zdaniem Boya usilne zabiegi Władysława Mickiewicza, by dostarczyć potomnym ocen-zurowaną papkę o swym ojcu. Tym inkwizytorskim praktykom oparł się jednak w końcu fragment pamiętnika Zofii Szymanowskiej, przyrodniej siostry Celiny Mickiewiczowej, który podbudował intrygujące hipotezy autora „Brązowników”. Rodzi się jednak pytanie podstawowe: Czym był i w jakim celu został napisany pamiętnik Zofii Szymanowskiej? A był on gatunkowo sterylnym okazem czarnej legendy.

Z wyznań samej autorki wiemy, iż spisała swe wspomnienia w Warszawie w 1854 r., już po kilkumiesięcznym pobycie w domu Mickiewiczów. Zofia Szymanowska nie ukrywa też, iż do Paryża jechała z wrodzoną jej nieufnością, *niekorzystnie uprzedzona przez kobiety starsze, godne ze wszech miar szacunku i wiary*¹². Po takim wyznaniu mamy już pełne prawo z ogromną rezerwą odnosić się do rewelacji pamiętnikarki. Wspomniane *kobiety starsze* z pewnością zadbały o to, by odpowiednio „ustawić” młodą i niedoświadczoną dziewczynę, a tego, że ich wizja podlegała najczarniejszej legendzie, udowadniać nie trzeba. To owe szlachetne damy pouczały przecież pannę Zofię: *Zobaczysz tam i usłyszysz ludzi, których idee, niby nowe i wyższe, do najniemoralniejszych czynów prowadzą*¹³.

Dlatego też już od progu, z chwilą wejścia do domu Mickiewiczów, wyobrażnia Szymanowskiej pracuje – na schodach wewnętrznych wiodących do dalszych pokoi na piętrze spotyka nie znaną sobie Ksawerę Deybel, oczywiście z dzieckiem na ręku. Tajemnicza osoba wzbudza też w niej wstręt od pierwszego wejrzenia. Działo się to podobno w marcu 1850 r. Trudno powiedzieć, czy jest to opis rzeczywistości, czy mistyfikacja według z góry przyjętych założeń, faktem jest bowiem, iż związki Ksawery Deybel z domem Mickiewiczów już od co

¹¹ Tamże, s. 178.

¹² Tamże, s. 68–71.

¹³ Tamże, s. 71.

najmniej pięciu lat były bardzo słabe, Ksawera raczej sporadycznie bywała w domu poety, nie była w żadnym przypadku domownikiem. Obiektywizm i rzetelność relacji pamiętnikarskiej Zofii Szymanowskiej należy więc podać w wątpliwość. Sama gospodyni domu zaszła w tym czasie w ciążę, by w grudniu 1850 r. urodzić ostatnie swe dziecko – Józefa Teofila Rafała Mickiewicza. Młoda, niewiele znająca świat i ludzi pamiętnikarka widziała z pewnością więcej, niż należało i działa się naprawdę, dawała posłuch plotkom, w ich aurze jechała do Paryża i później też pisała swoje wspomnienia. Może nieświadomie, nie mogąc zrozumieć tego, co się wokół niej działo, zredagowała swój paszkwil na towiańczyków. I taki właśnie zapis stał się pod piórem Boya koronnym argumentem przeciw tzw. brązownictwu i brązownikom. Rozpowszechniona i utwierdzona została na długie dziesiątki lat czarna legenda, z której więcej szkody dla naszej wiedzy o Mickiewiczu niż pożytku. Przytaczany przez Boya Artur Wołyński charakteryzował w liście do Władysława Mickiewicza z końca 1889 r. pamiętnik Zofii Szymanowskiej jako mówiący *o stosunkach braterskich Ojca Pańskiego z jakąś Litwinką, zagorzałą towianką. Stosunki te są opisane nie jako romans Ojca Pańskiego z ową Litwinką, ale jako wynik towianizmu, którego wyznawcy uważali wszystko za wspólną własność. Bratu Adamowi przypadła w udziale owa Litwinka, tak jak inne siostry dostały się innym braciom. Dlatego to nasze Polki niechętnie przystępowały do towianizmu (...)*¹⁴.

Ta podstawowa i niezgodna z prawdą tendencja pamiętnika Szymanowskiej wskazuje wyraźnie na jego paszkwilancki charakter. Oczywiście praktyki sekciarskie prowadzą niekiedy do różnych obłądów i mamy tego również ślady w Kole Sprawy Bożej. Bohaterem afery erotycznej był np. brat Seweryn Pilchowski, który *zabił ducha siostry Ksawery Deybel*, jak to określono w stylistyce towianistycznej. Goszczyński zaś, niezawodny, uczciwy i w miarę obiektywny kronikarz Sprawy Bożej, zanotował: *Przykład Pilchowskiego w stosunkach*

*jego z Ksawerą powinien służyć wszystkim stróżom siódemek za naukę i ostrzeżenie, że podobna odpowiedzialność leży na nich za braci ich siódemek, że z równą ścisłością powinni dopełnić obowiązku czuwania nad nimi*¹⁵.

Seweryn Pilchowski był postacią, która w dzieje Sprawy wniosła najwięcej *mątu*. Jego śladami szła wiernie Ksawera Deybel, która drogą intryg i insynuacji pragnęła stać się pierwszą osobą w Kole. Prawdopodobnie zrealizowaliby swoje ciemne zamiary, gdyby nie głośny romans Pilchowskiego z Deyblówną, prawdopodobnie zakończony przyjściem na świat ich dziecka. Krytyczna ocena tego erotycznego skandalu przez Towiańskiego dowodzi raz jeszcze, iż mistrz był daleki od wprowadzania rewolucji obyczajowej w kręgu swych wyznawców. Nie jest natomiast wykluczone, a nawet bardzo prawdopodobne zważywszy na intrygancki charakter Ksawery, iż to ona sama oskarżała Mickiewicza o czyny nierządne. W ten sposób wraz z Pilchowskim osaczali poetę i podważali jego autorytet. Oni przede wszystkim byli współtwórcami insynuacji i poszlak stanowiących pożywkę czarnej legendy, której zawierzył i którą rozdmuchał Boy-Żeleński.

Na trop Seweryna Pilchowskiego jako kochanka Ksawery zwraca też uwagę Rymkiewicz w swym „Bakecie“, ale nie ukazuje, jak tych dwoje dążyło z premedytacją do władzy w Kole. Rymkiewicz jest też skłonny przypuszczać, iż kolejnym kochankiem Ksawery i ojcem dziecka zrodzonego w Nanterre w czerwcu 1849 r. był Dominik Iwanowski. Mickiewicz w tym czasie ukrywał się w Paryżu w mieszkaniu Antonina Dessus w związku z napiętą sytuacją i represjami grozącymi zespołowi „Trybuny Ludów“. Wątpliwość wzbudza w Rymkiewiczu jedynie fakt, iż informację tę podaje Władysław Mickiewicz. Powątpiewanie jednak niesłuszne – Mickiewicz był z pewnością z dala od Nanterre, w tej spra-

¹⁴ Tamże, s. 58.

¹⁵ S. Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, oprac. Z. Sudolski przy współpracy W. Kordaczuk i M.M. Matusiak, Warszawa 1984, t. I, s. 250.

wie zachował się bowiem oryginalny list Antonina Des-sus potwierdzający informację syna poety. Tendencja Rymkiewicza do podważenia tej okrzeptej i wyjątkowo ciemnej legendy rozdmuchanej przez Boya zasługuje na szczególną uwagę. Autor „Baketu“ słusznie stawia sobie pytanie, czy możliwy byłby romans poety z kobietą rozwiązałą, za jaką uważano Ksawerę w Kole. Jakie mogą być kulisy tego wyjątkowo czarnego epizodu? Czy rzeczywiście jest to wyrafinowana zemsta prawicy za działalność polityczną poety w okresie Wiosny Ludów?¹⁶ Bardziej prawdopodobny wydaje mi się inny trop – ten wyjątkowo przykry epizod został wywołany lękiem przed odstępstwem od ortodoksji, zdradą doktryny i obowiązujących konwenansów obyczajowych. Czarna legenda miała w tym przypadku pokazać, do czego prowadzi odstępstwo i do jakiej degrengolady moralnej może dojść człowiek nawet najwybitniejszy. Rzekomy romans Mickiewicza z Ksawerą porażał i zohydzał Mickiewicza-towiańczyka. Nie dziwny się więc wyjątkowej zaciekłości, z jaką Władysław Mickiewicz niszczył paszkwil Szymanowskiej szkalujący pamięć jego ojca. Najwyższy czas, byśmy i my po pięćdziesięciu z górą latami od rozpowszechnienia tej wyjątkowo przykryj legendy, podważyli również jej prawdziwość.

Prawda o Mickiewiczu w świetle białej i czarnej legendy

Nie było moim zamiarem idealizowanie rzeczywistości, nadawanie dla odmiany hagiograficznych wymiarów tym wątkom biografii Mickiewicza, które były dotąd najbardziej podatne na działanie czarnej legendy. Dążyłem jedynie do tego, byśmy zaczęli widzieć we właściwym świetle życie Mickiewicza, chodziło o ludzki wymiar legendy, o ludzki wymiar tej biografii z jej blaskami i cieniami, ale uwolnionej od kłamliwego erotyzmu, prostackich pomówień i wulgaryzmów przysłaniających prawdę o życiu *najwyższego z czujących*.

Nietrudno zauważyć, iż spoza tej konstruowanej przez półtora wieku białej czy czarnej legendy wyłania się człowiek żywy, o niezwyklej wrażliwości i temperamencie, potrafiący jednak panować nad swymi zmysłami, człowiek o niezwyklej sile woli i męskim charakterze, który umie racjonalnie kierować swymi zachowaniami, wyznaje określone normy etyczne, a gdy ulega ludzkim słabościom, równie szybko wyprostowuje błędne ścieżki swego życia w imię wyznawanych prawd i ideałów. Nie był Casanovą, poddawał się obowiązującym normom obyczajowym, wyznawał określone zasady, nie gonił za skandalem, a gdy mu on zagrażał, potrafił dzięki swej inteligencji i sile charakteru wyjść cało z niejednej opresji. Tak było w epizodach z Karoliną Kowalską czy z Konstancją Łubieńską, w których poeta umiał zapanować nad sobą i swą słabością, przeciąć łączące go więzy i być panem swej woli. Ten romantyk o niezwyklej wrażliwości i głębi uczuć potrafił również racjonalnie patrzeć w przyszłość i mimo żywiołowego buntu liczyć się z ustalonymi normami społecznymi, obyczajowymi czy etycznymi – tak było w epizodzie z Marią Puttkamerową, Konstancją Łubieńską czy w pominiętych tu wątkach z Henriettą Ewą Ankwiczówną lub Karoliną Sobańską, z którą *żył jak basza*, wstydząc się później „zniżenia lotu”. Nawet wśród najbardziej czarnych oparów towianistycznych intryg, oszczerstw i insynuacji potomnych, osobowość Mickiewicza promieniuje niezwykle siłą charakteru, staje ponad światem karłów. Trzeźwość widzenia i siła woli daje poecie możliwość zapanowania nad niejedną pokusą, a że był człowiekiem z krwi i kości, dał temu wyraz trawestując jeszcze w czasach filomackich końcowy fragment Modlitwy Pańskiej: *Nie wódź nas na pokuszenie, i zbaw nas od tego, choć nie złego, amen!*¹⁷

¹⁶ Por. K. Kostenicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza*, Warszawa 1969, s. 514; J.M. Rymkiewicz, *Bakiet*, dz. cyt. s. 174–196.

¹⁷ Z listu Mickiewicza do Czeczota i Zana z 10/22 maja 1820 r. *Listy*, Wydanie Jubileuszowe, t. XIV, s. 93.

Ewolucja fizyki i teologii

Michał Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo „Biblos”, Tarnów 1992

Łączenie fizyki z teologią może zaskakiwać. Nie tylko dlatego, że obie gałęzie wiedzy posługują się różnymi metodami związanymi z odmiennością ich przedmiotu – przyrody czy prawdy o Bogu. Zróżnicowanie obu nauk sprawia nadto, że trudno jest znaleźć ludzi, którzy umieliby kompetentnie rozważyć ich relację. Dodatkowym utrudnieniem jest fakt, że relacja wymaga także spojrzenia z perspektywy historii, w której obie dziedziny się rozwijały. W takiej sytuacji najprostszym rozwiązaniem byłaby konstatacja, że refleksja nad związkiem fizyki i teologii nie ma sensu. A jednak nieliczni, którym dane było poznać głębiej obie dziedziny, nie mogą się pogodzić z takim uproszczeniem. Warto jest rozważyć ich argumenty i racje. Tym bardziej, jeśli przedstawia je ks. Michał Heller – najwybitniejszy w Polsce znawca tej problematyki.

Nowość jego ostatniej propozycji polega na tym, że wyraźniejsze jest w niej ukierunkowanie teologiczne. Chodzi o „nową teologię”, która umiałaby skorzystać z najnowszego dorobku nauk przyrodniczych. Wśród tych ostatnich najwięcej miejsca w rozważaniach Hellera zajmuje współczesna fizyka jako dziedzina szczególnie mu bliska (zwłaszcza kosmologia) i zarazem najpełniej realizująca ideał nowożytnej nauki z jej matematyczno-empiryczną metodą. „Nowa fizyka” jest zatem tylko przykładem, chociaż nieprzypadkowym, relacji nauk oraz ich filozofii (jako odrębnej nauki) do teologii. Co z tej relacji wynika? Ewolucja fizyki jest faktem¹. A ewolucja teologii?

Dzieje relacji

W dziejach relacji między teologią (chrześcijańską) a naukami przyrodniczymi nie wystarczy zatrzymać się na głośnych „sprawach” Galileusza i Darwina. Istotniejsze jest sięgnięcie do korzeni konfliktów. Czy były one nieuniknione? Teologia jako rozumowa refleksja nad prawdami Objawienia (Starego i Nowego Testamentu) nie jest możliwa bez odwołania się do pozareligijnej pracy ludzkiego rozumu. Przenikanie się myśli religijnej i naukowej (pojmowanej szeroko, łącznie z filozofią) było faktem najpierw w samym Piśmie Świętym. Dalszy rozwój teologii dokonywał się jeszcze wyraźniej pod wpływem

myśli zrazu niezależnej od chrześcijaństwa; chociaż pojawiło się ono w ewolucyjnym ciągu myśli żydowskiej, to jednak *nie mentalność Starożytności, lecz rzymskie poczucie prawa i grecki zmysł racjonalności kształtowały oblicze nowej religii. Wypracowany przez Greków typ racjonalności, nie bardzo troszczący się o doświadczalne szczegóły i nazbyt śpiesznie dążący ku wszechobejmującemu syntezom, był niejako predysponowany do teologicznych spekulacji* (s. 23).

Teologiczna refleksja Ojców Kościoła nawiązywała przede wszystkim do (neo)platońskiego nurtu myśli greckiej. Dopiero w XIII w. doszło do prawdziwej rewolucji, kiedy chrześcijańska filozofia i teologia przełamały swoją niechęć wobec Arystotelesa, odkrytego na nowo dzięki pośrednictwu arabskiemu. Przełom był zasługą uczonych (Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu), którzy interesowali się żywo także naukami przyrodniczymi, znajdując dla nich oparcie właśnie w filozofii Arystotelesowskiej. A przeprowadzone przez Tomasza dokładniejsze rozróżnienie filozofii od teologii pozwoliło na wykorzystanie kategorii „pogańskiego” filozofa także w teologii. Zwłaszcza Tomaszowe ujęcie stworzenia jest przykładem postępu teologicznego, który stał się możliwy dzięki otwarciu się na współczesne nauki. Ale kiedy w następnych wiekach teologia katolicka zbyt mocno się związała z tradycją Arystotelesowską, zatrzymała się w miejscu i stopniowo zamknęła wobec rozwijających się dalej nauk. Tym bardziej że istotny przełom związany z powstaniem nowożytnych nauk przyrodniczych był znowu odejściem od systemu Stagiryty i powrotem do nurtu platońskiego, który już w starożytności został owocnie wykorzystany i pogłębiony przez Archimedesesa².

Na tym tle „sprawa Galileusza” jawi się jako element głębszego konfliktu: nie tyle między wiarą chrześcijańską a nauką, ile między teologią trwającą w nurcie Arystotelesowskim (zmodyfikowanym przez Tomasza) a nauką, która cały swój nowożytny rozwój znalazła w nurcie platońsko-archimedesowskim. Podobnie było w XIX w. w konfrontacji ze „sprawą Darwina”; defensywna postawa teologii wobec rozwijających się dalej nauk przyrodniczych szła w parze z próbą ożywienia (neo)tomizmu. Zalecające go dekrety papieży i biskupów były niejako odwróceniem sytuacji z XIII w., kiedy odgórne zarządzenia miały charakter potępiający i usiłowały powstrzymać arystotelizm. O ile jednak w średniowieczu ówczesne nauki wymusiły

¹ Por. A. Einstein, L. Infeld, *Ewolucja fizyki. Rozwój poglądów od najdawniejszych pojęć do teorii względności i kwantów*, tłum. R. Gajewski, Warszawa 1962.

² Heller powołuje się na badania duńskiego historyka nauki, O. Pedersena (s. 39, 73).

w końcu na teologii jej otwarcie się, o tyle nowożytnie nauki przyrodnicze *nigdy tego nie zdołały osiągnąć*.

To schematyczne spojrzenie wymaga naturalnie dopowiedzenia, że konflikt miał swoje źródła nie tylko w konkretnej postaci teologii, ale także w nastawieniu nowożytnych nauk przyrodniczych. Ich niebывały sukces związany z metodą matematyczno-empiryczną wiązał się z określonym ograniczeniem – z unikaniem pytań wykraczających poza granice samej metody. Wielcy twórcy nowożytnej nauki byli świadomi tego ograniczenia. Nie negowali ani granic, ani bezgranicznej Rzeczywistości poza czy ponad nimi... Niekiedy jednak nazbyt szybko ulegali pokusie, by granice czy „luki” swej wiedzy dopełnić przez odwołanie się do Bożego działania, tak że metodyczne rozgraniczenie fizyki i teologii rozmywało się w trudnej do przyjęcia fizyko-teologii. Jeszcze większą pokusą, rosnącą w miarę ciągłych postępów nowożytnej nauki, było zapominanie o granicy albo jej negowanie. Mogło się wydawać, że skoro metoda nauki otwiera coraz pełniejszy dostęp do rzeczywistości, to zupełne jej opanowanie jest na tej drodze tylko kwestią czasu. Tym łatwiej przychodziło w to uwierzyć, im bardziej sama rzeczywistość była utożsamiana z rzeczami poznawalnymi dzięki naukowej metodzie. Różne postacie tej wiary („naukowy” materializm, pozytywizm itd.) można sprowadzić do swoistej „religii nauki” – scjentyzmu, w którym właśnie nauka zajmuje miejsce religii. Teologia jako nauka o Bogu przestaje być w tej perspektywie potrzebna...

Jednak wzajemne zamykanie się bądź ignorowanie nauk przyrodniczych i teologii nie mogło być ostatnim słowem w dziejach ich relacji. Scjentyzm nie wytrzymuje zderzenia z dwiema barierami: egzystencjalnego doświadczenia człowieka oraz odpowiedzialnej filozofii nauki, która wytycza granice metody naukowej. Do upadku ideologii pozytywistycznej przyczynił się zresztą rozwój samej nauki. Właśnie „nowa fizyka” jest przejawem kolejnego etapu ewolucji w naukach przyrodniczych. Tak, ewolucji. Chociaż bowiem zerwanie z pozytywizmem można uznać za swoistą rewolucję, to jednak w gruncie rzeczy chodzi tu o głębsze podjęcie możliwości związanych z samym początkiem nowożytnej nauki – w jedności matematyczno-empirycznego ujęcia rzeczywistości.

Wyzwanie nowej fizyki

Jaki jest sens mówienia o „nowej fizyce”? Heller zauważa: *Nazwę: „nowa fizyka” wymyślili sami fizycy (trudno by dziś dojść, kto użył tej*

nazwy po raz pierwszy) trochę dla celów popularyzacji i autoreklamy. Nazwa okazała się chwytliwa, ale jej powodzenie trudno przypisać tylko względom dziennikarskim; mieści się w niej spora doza trafności, zwłaszcza jeśli odnosić ją nie tylko do spektakularnych wyników czy to już osiągniętych, czy to pozostających w bliskiej – miejmy nadzieję – perspektywie, lecz także do wzrostu wyrafinowania stosowanych metod (s. 13).

Sama metoda zachowuje swój matematyczno-empiryczny charakter. Chociaż zatem zachodzące w nowożytnej fizyce zmiany są na tyle znaczne, że można mówić (w ślad za T.S. Kuhnem) o *rewolucji klasycznej, rewolucji kwantowo-mechanicznej i rewolucji nowej fizyki*, to jednak Heller woli podkreślać ciągłość. Dlatego bardziej mu odpowiada terminologia K. Poppera i określanie rozwoju nowożytnej fizyki jako *jednej, permanentnej rewolucji*. Na tym tle nowość ostatniego etapu polega na większym *wyrafinowaniu*: nie tylko matematycznych teorii odkrytych jako głębsza struktura rzeczywistości, ale także eksperymentów, które dzisiaj oddaliły się od potocznego doświadczenia *świata zmysłowego* i są w znacznym stopniu „ustrukturalizowane” przez matematykę. W tym sensie nowa fizyka może być scharakteryzowana jako swoiste zacieranie się granic między teorią a eksperymentem. Matematyczna struktura teorii, gdy zostanie trafnie odgadnięta, określa zarazem jej empiryczną zawartość: *Komputerowy wydruk, będący „wyjściem” nowoczesnego układu doświadczalnego, jest częścią teorii niemal w takim samym stopniu jak jej matematyczne równania*. W teorii jest coraz mniej *wolnych parametrów*, tak że element *przygodny* doświadczenia jest też coraz mniejszy. Matematyczne teorie współczesnej fizyki *zdają się coraz bardziej usprawiedliwiać same siebie, przy czym środkiem usprawiedliwiającym jest to, co fizycy nazywają pięknem, a co w gruncie rzeczy jest coraz większą logiczną spójnością, prostotą ogólnego planu* (s. 53).

Tym samym ciągłe wyostrzanie jednej metody staje się drogą, na której odsłania się głębsza jedność rzeczywistości. „Nowa fizyka” oznacza istotny postęp w dwóch kierunkach: ku *zunifikowaniu całej fizyki* i ku matematycznemu opisowi bogactwa świata widzialnego w tzw. termodynamice nieliniowej. Fizycy mówią coraz częściej o fizycznej *teorii wszystkiego* (TOE – Theory of Everything), która by całkowicie usprawiedliwiała samą siebie – jako jedynie logicznie możliwa teoria tego rodzaju (s. 51 n.). Heller nie uważa wprawdzie, by *dowód jedyności takiej teorii mógł być dostatecznie przekonujący*, ale w wyznaczaniu ograniczeń nauce trzeba być bardzo ostrożnym (s. 54). Ważnym elementem metody naukowej jest bowiem jej ekspan-

sjonizm i ciągle przesuwanie się granic jej stosowania. Wprawdzie pytania stawiane przez naukę nie mogą wyjść poza wszechświat, jednak coraz bardziej naciskają one na jego granice: *Jest to – nierzadko dość bolesne – doświadczenie bariery, przez którą nie można się przebić. Bez względu na przepuszczalność tej bariery polega na jej elastyczności. W miarę ciśnienia pytań bariera nie pęka, pozostaje nadal absolutnie szczelna, ale odsuwa się coraz dalej, poszerzając przez to obszar kontrolowany przez naukową metodę* (s. 112).

Właśnie ten ciągły ekspansjonizm fizyki stanowi nowe wyzwanie dla filozofii i teologii. Rosnąca unifikacja w spojrzeniu na rzeczywistość prowadzi nie tylko do zacierania się dualizmu teoria – eksperyment, tkwiącego dotąd w metodzie naukowej. Zaciera się także różnica między nauką i metanauką: *Obecnie coraz częściej sama nauka nie może obejść się bez rozważań metateoretycznych*. Już wcześniej w trakcie swego rozwoju fizyka przejmowała pojęcia należące tradycyjnie do domeny filozofii (np. pojęcia czasu i przestrzeni), zmieniając ich znaczenie, ale i pod ich wpływem też się zmieniając. Można przypuszczać, że podobny los spotka dwa inne pojęcia: istnienia i wartości (s. 70, por. s. 89). Fakt, że filozoficzna czy teologiczna refleksja fizyków grzeszy nierzadko naiwnością³, wiąże się z pewnym *totalitaryzmem nauki*, który jest dziedzictwem okresu pozytywistycznego z jego pogardliwym stosunkiem do klasycznej filozofii czy teologii. *Nie należy jednak tragizować. Wydaje się, że jest to cena, którą warto płacić za ogromną szansę, jaką niesie ze sobą otwarcie „świata nauki” na pozaempiryczne obszary racjonalności* (s. 88). Istotne jest wszakże, aby również teologia nie zamykała się wobec tej ewolucji.

Potrzeba nowej teologii

Zadanie, które w nowej sytuacji staje w szczególności przed teologią, zostało dobitnie sformułowane przez Jana Pawła II. W przemówieniu z 1987 r. tak mówił o wykorzystaniu nauk przyrodniczych w teologii: *Sprawa jest paląca. Współczesny rozwój nauki rzuca teologii wyzwanie sięgające o wiele dalej, niż uczyniła to recepcja Arystotelesa w trzynastowiecznej Europie zachodniej. Równocześnie jednak rozwój ten oferuje teologii potencjalnie ważne środki. Jak przez posługę tak wielkich scholastyków, jak św. Tomasz z Akwinu, filozofia arystotelesowska otrzymała postać głębokiego wyrazu doktryny teologicznej, tak czy nie możemy mieć nadziei, że nauki dnia dzisiejszego wraz z wszystkimi formami ludzkiego poznania, mogą umacniać i dostarczać infor-*

macji tym sektorom działalności teologicznej, które dotyczą relacji zachodzących między przyrodą, ludzkością i Bogiem? (s. 91).

Nowa teologia nie ma być odnawianiem tomizmu; zresztą wcześniejsze próby *neotomistycznej metodologii nauk* okazały się mało przydatne w poszukiwanym dialogu z nowożytnymi naukami przyrodniczymi (s. 79 n.). Istotne jest raczej nawiązanie do ducha oraz intelektualnej otwartości Tomasza wobec nowego wyzwania dzisiejszej wiedzy o świecie. Patrząc zaś jeszcze głębiej: wzorem może być nie tylko genialny myśliciel średniowiecza, ale także wielcy ojcowie wczesnego chrześcijaństwa, których teologia rodziła się w spotkaniu z myślowym obrazem świata tamtej epoki. W tym sensie postulat „nowej teologii” dla naszych czasów potwierdza stałą regułę, że *to, co twórczo nowe w teologii, zawsze jest ostatecznie powrotem do źródeł* (s. 16).

Szczególnie obiecujące jest dla Hellera otwarcie się teologii chrześcijańskiej na współczesną filozofię nauki. Przykładów takiego otwarcia nie ma w polskim języku wiele³. Owocem nowego nastawienia może być najpierw pogłębiona metodologia teologii. A skoro między nauką a metodologiczną refleksją istnieje sprzężenie zwrotne, to należy oczekiwać wpływu pogłębionych analiz metodologicznych także na treściową zawartość teologii. Sam Heller szuka inspiracji ze strony filozofii nauki w innym kierunku: *Chcę zaproponować program nowej dyscypliny teologicznej, którą – przez analogię z filozofią nauki – można by nazwać teologią nauki*. Od czasu ostatniego Soboru pojawiło się wiele tzw. *teologii przymiotnikowych* czy z *dopełnieniem* jak teologia polityczna, wyzwolenia, nadziei, feministyczna itd. Wszystkie one są przejawami teologii, która w duchu soborowej konstytucji „O Kościele w świecie współczesnym” została nazwana teologią wartości ziemskich (doczesnych). Teologię nauki, pokrewną tym rozważaniom, można zatem scharakteryzować jako *autentycznie teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami* (s. 115).

Przedstawiając swój program teologiczny Heller ogranicza się do teologii nauk empirycznych (przyrodniczych) ze względu na ich najbardziej rozwiniętą metodologię. Najpierw rozróżnia dwie perspektywy. Z jednej strony przedmiotem nauk przyrodniczych jest wszech-

³ Ostatnim przykładem takiej postawy jest: S.W. Hawking, *Krótką historią czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990.

⁴ Por. L. Gilkey, *Nazwanie wichru – odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976; B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976.

świat. To, co wykracza poza możliwości empirii, wykracza z definicji poza wszechświat nauk przyrodniczych. Jednym z zadań filozofii nauki jest określenie granic stosowalności metod empirycznych, czyli granic wszechświata. Z drugiej strony tej granicy, która pozostaje niedostępna dla nauk oraz ich metodologicznej refleksji, otwiera się domena teologii; tutaj podstawowa prawda dotycząca wszechświata określa go jako stworzony przez Boga. Wszechświat jako przedmiot teologii to wszystko co stworzone. Jasne jest, że wszechświat nauki i teologii nie pokrywają się; teologiczny jest pojemniejszy, bo tylko teologia może orzekać o materialnym świecie treści nie mieszczące się w granicach metody empirycznej. Tutaj właśnie pojawia się możliwość teologii nauki – jako teologiczna refleksja nad naukami *badalaby konsekwencje tego faktu, że nauki empiryczne badają świat stworzony przez Boga* (s. 116 n.).

Heller wskazuje dwie cechy świata, których stwierdzenie w teologii nauki pozwala spojrzeć na nauki przyrodnicze z drugiej strony ich metodologicznej granicy. Pierwszą można wyrazić w zdaniu: Świat w swoim istnieniu jest całkowicie zależny od Stwórcy. Tradycyjna teologia nazywa to przygodnością świata. Druga mówi: Świat jest przepełniony wartościami. Choć bowiem metoda empiryczna nie interesuje się zasadniczo wartościami, to jednak świat materialny jest ich nośnikiem właśnie jako stworzony; skoro jego stworzenie jest realizacją zamysłu Stwórcy, to zamysł ten zawiera więcej, niż odkrywają nauki przyrodnicze. Tradycyjna teologia rozważa to w traktacie mówiącym o celu stworzenia.

W świetle tych uwag widać, że dla teologii nauki istotne jest – obok znajomości współczesnej filozofii nauki – oparcie się na *fundamencie teologicznie poprawnej i głęboko współczesnej koncepcji stworzenia*. Oznacza to *swoiste zapętlenie sytuacji* (s. 121). Z jednej strony głównym narzędziem badawczym teologii nauki ma być refleksja w świetle prawdy o stworzeniu, a z drugiej – teologiczna koncepcja stworzenia zależy od stanu nauk w danej epoce. Przykładem tej zależności było nie tylko głębokie ujęcie stworzenia u Tomasza, związane niewątpliwie z jego dobrą znajomością ówczesnych nauk przyrodniczych. Także mechanistyczny obraz świata w myśli nowożytnej wpłynął na koncepcję teologów, chociaż Kościół nigdy tego obrazu nie zaakceptował. Dzisiaj, kiedy mechanizm jako filozofia skończył się definitywnie, można się odwołać do obrazu ewolucji, która nie neguje bynajmniej prawdy o stworzeniu, lecz pozwala spojrzeć na nią głębiej także pod względem teologicznym, np. w duchu teilhardyzmu.

W rozważaniach Hellera można znaleźć dodatkowe, rozproszone elementy nowej teologii, zwłaszcza dotyczące natury Boga, jego sto-

sunku do świata i koncepcji stworzenia. Zauważa, że w ślad za metodologią współczesnej fizyki, która zajmuje się stosunkiem naukowych modeli do rzeczywistości, także w teologii mówi się coraz częściej o nowych „modelach Boga”. Teoria ewolucji rzuca nowe światło nie tylko na stworzenie. Również tajemnica wcielenia – włączenie się Logosu w ewolucyjny proces świata – domaga się pogłębionej interpretacji. Wreszcie sam problem istnienia nauk. Dlaczego wymyślone (odkryte) przez człowieka struktury matematyczne ujawniają struktury samego świata? Heller cytuje odpowiedź O. Pedersena: *To, że Chrystus jest Logosem, oznacza, że immanencja Boga w świecie jest racjonalnością świata. I dodaje: Starożytni Grecy mówili o zasadzie porządku świata czy wręcz o jego duszy lub rozumie i rozum ten nazywali Logosem. Dziś mówimy o badalności lub racjonalności świata. Ale jest to w gruncie rzeczy ta sama Tajemnica. Tajemnica, przed którą staje zarówno teologia, jak i współczesna filozofia nauki* (s. 94n., por. s. 147).

Teologiczna ewolucja dogmatów

Przedstawiona przez Hellera perspektywa nowej teologii jest zachętą do dyskusji, skierowaną zwłaszcza pod adresem teologów: *Program „nowej teologii”, jeśli nie ma okazać się jeszcze jednym złudzeniem, musi wyrastać z przemyśleń całych szkół teologicznych, a nie z niecierpliwości jednostek, które mogą co najwyżej przecierać pierwsze szlaki. Takie jest właśnie zamierzenie autora tej książki* (s. 15). Dodajmy, że chociaż sam Heller odwołuje się w swych rozważaniach zarówno do fizyki jak i teologii, to jednak jego sugestie co do nowej teologii są formułowane przede wszystkim z perspektywy przedstawiciela nauk przyrodniczych otwartego na problematykę teologiczną. W tym duchu mówi też o ewolucji w teologii: *Od czasów kardynała Newmana wiadomo, że nawet dogmaty wiary, w swojej warstwie interpretacyjnej, podlegają ewolucji. Wszystko wskazuje na to, że jednym z najpotężniejszych czynników tej ewolucji, i w ogóle elementem postępu teologii, jest nieustannie dokonująca się (niezależnie od woli teologów) konfrontacja przekonań religijnych z przekonaniami o świecie i jego „funkcjonowaniu”* (s. 85).

W tym miejscu chciałbym się przyłączyć do Hellera na wskazanym przez niego szlaku, podejmując i rozwijając dalej teologiczny wątek jego rozważań. Punktem wyjścia może być zauważony już fakt, że ewolucja fizyki ku nowej postaci *jest ostatecznie powrotem do źródeł*. Dla fizyka otwartego na teologię oznaczało to, jak widzieliśmy, powrót do spotkania z naukami, czyli do postawy, która oży-

wiała nie tylko pierwszych, ale i największych teologów chrześcijańskich. Powrót do źródeł jest jednak w teologii przede wszystkim zwróceniem się do samego źródła Objawienia. W ujęciu katolickim jego źródłem nie jest samo Pismo Święte (*sola Scriptura*) ani dołączone do niego pisma kościelnej tradycji, lecz jedność obu wymiarów; wypływają one bowiem, jak uczy ostatni Sobór, *z tego samego źródła Bożego*, i właśnie przez to *zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu* (KO 9). Powrót do źródeł jest zatem w teologii czymś więcej niż zwróceniem się do spisanych tekstów – jest zwróceniem się do ożywiającego je Ducha. Dlatego Boże Objawienie, chociaż skończone wraz ze śmiercią apostołów, *rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim* (por. Łk 2,19 i 51), *już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy* (KO 8).

Co znaczą soborowe wskazania dla teologii, która szuka swego odnowienia? Rozwój czy ewolucja w pojmowaniu Objawienia jest coraz głębszym wnikaniem w pełnię prawdy, która w świętych tekstach jest wyrażona, tak jednak, że nie wolno zatrzymać się na literze, lecz trzeba nieustannie otwierać się na Ducha, nie dającego się ostatecznie zamknąć w żadnym sformułowaniu ludzkiego języka. Nie tylko słowa Pisma, ale także późniejsze formuły dogmatów wiary dają się pojąć jedynie w tym świetle; wyrażają one prawdę, de-finiują, czyli od-graniczają od sformułowań błędnych, nie po to jednak, aby „zamknąć” Objawienie. Przyjęte przez Kościół formuły dogmatyczne mają raczej na celu wyraźniejsze wskazanie kierunku, w którym dalej należy się zwracać ku pełnej i czekającej na jeszcze pełniejsze wyrażenie prawdzie. Innymi słowy, nie ma odwrotu od sformułowań, które w dogmatach wiary bronią określonego wymiaru objawionej prawdy; pozostaje otwarta dalsza droga – zarówno dodatkowego precyzowania sformułowanego wymiaru, jak i pytania o „resztę”, o całość, ku której Chrystusowy Duch nie przestaje prowadzić (por. J 16,13).

Brak tutaj miejsca na pełniejszą analizę ewolucji dogmatów. Z jednej strony należałoby dokładniej określić sposoby otwierania się na Bożego Ducha – fundamentalne Źródło Objawienia i jego rozwoju; w doświadczaniu, do którego prowadzi modlitwa i które znajduje swoje kryterium w postawie wsłuchiwania się i posłuszeństwa wobec urzędu Nauczania Kościoła. Z drugiej strony istotne jest pogłębione spojrzenie na spisane źródła chrześcijaństwa, zwłaszcza na Pismo Święte.

Właśnie w tej dziedzinie teologowie mogą się wiele nauczyć od specjalistów innych nauk: egzegezy, historii (także nauki), etnologii, archeologii itd. Interpretacja świętych tekstów, czyniąca zadość naukowym wymaganiom, jest koniecznym (choć niedostatecznym) warunkiem właściwego ich pojmowania, pozwala lepiej rozróżnić ludzkie i uwarunkowane kulturowo sformułowania objawionej prawdy od jej istoty. W ten sposób również naukowo-teologiczna egzegeza tekstów Objawienia staje się ważnym elementem ewolucji dogmatów – rozwoju w pojmowaniu prawdy, o której świadczy Pismo.

Nie wchodząc w tę ogólną problematykę, poprzestaję na kilku refleksjach co do „nowej teologii” związanych z moim jednostkowym doświadczeniem teologa otwartego na fizykę... Pierwsza refleksja dotyczy teologii stworzenia. Mogłoby się wydawać, że chrześcijańska prawda o stworzeniu świata przez Boga znajduje dodatkowe potwierdzenie w świetle fizykalnych teorii Wielkiego Wybuchu jako początku znanego nam świata. Tymczasem już św. Tomasz dostrzegł, że stworzenie jako pochodzenie świata od Boga nie oznacza w sposób konieczny jego czasowego początku. W „nowej” teologii stworzenia istotne jest zatem nie tyle szukanie potwierdzenia w najnowszych teoriach kosmologicznych, ile zrozumienie różnicy między matematyczno-przyrodniczym a teologicznym pojmowaniem początku. Specyfiką i nowością ujęcia chrześcijańskiego jest mianowicie to, że tajemnica początku, również świata, objawia się nie w początku czasu, nie w czasach Starego Testamentu, lecz dopiero wraz z przyjściem na świat Jezusa Chrystusa – w *pełni czasu*. W tym świetle można pojąć, że fundamentem całej rzeczywistości jest Boski Logos, którego *prawo* nie ogranicza się do reguł odkrywanych w nauce, lecz właśnie w Jezusie objawia się jako *pełne łaski i prawdy* (por. J 1,14). Dlatego „nowa” teologia stworzenia jest przede wszystkim wizją stworzenia w Chrystusie; w Nim dopełnia się relacja między Stwórcą a stworzeniem, między wiecznością a czasem – w jedności, która jest głębsza zarówno od dualistycznego rozdzielania jak i panteistycznego mieszania Boga i świata.

Przykład „nowej” teologii stworzenia pokazuje dalej, że jej nowość znajduje swój odpowiednik w naukach przyrodniczych nie tyle co do treści, ile raczej co do metody. Istnieje ważna analogia pomiędzy z jednej strony Starym i Nowym Testamentem a z drugiej strony „starą” i „nową” fizyką. W obu przypadkach mamy do czynienia z podobnym „znoszeniem” starego przez nowe, które zawiera zarówno element nieciągłości (istotnej nowości, która „znosi” – w sensie wyjścia poza – stary porządek) jak i ciągłości („znoszącej” w sensie zachowu-

jącym i dopełniającym to, co stare). Filozofia nowej, tj. kwantowej, fizyki analizuje wnikliwie tę dwoistą relację ciągłości – nieciągłości wobec starej, czyli klasycznej fizyki. Podobne zadanie, ciągle jeszcze moim zdaniem nie wypełnione, stoi przed teologią. Nie wystarczy bowiem schematyczny podział, w którym cały tekst Starego Testamentu odpowiadałby „starej”, a całość Nowego – „nowej” teologii. Konieczne jest raczej dokładniejsze rozróżnienie zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie elementów „starych” i „nowych”. Nazbyt schematyczne rozdzielanie Starego i Nowego wiąże się na ogół z uproszczonym przeciwstawieniem, niejako zaciemniającym obraz ludzkości przed narodzeniem Chrystusa, aby na tym tle „wyjaśnić” odmienność i nowość czasów chrześcijańskich. Tymczasem prawda o ludzkich dziejach jest bardziej złożona. Owszem, za „stare” należy uznać to, co nie daje się utrzymać w nowym świetle Chrystusowej Ewangelii. Ale w tym świetle można również dostrzec, że już w Starym Testamencie „stara” rzeczywistość była bardziej zróżnicowana. Np. nie jest wcale tak, że w Starym Testamencie śmierć człowieka była tylko skutkiem grzechu i dopiero Jezus to zmienił... Prawdą jest raczej, że już wcześniej istniało w Biblii także inne, mniej dramatyczne ujęcie śmierci, i właśnie ono zostało podjęte i dopełnione przez Chrystusa i Jego zmartwychwstanie⁵.

Nowa teologia, tutaj zaledwie zarysowana, byłaby zatem konsekwentnym spojrzeniem na całe dzieje ludzkości w nowym świetle pełnej prawdy o stworzeniu – jako dokonany już od początku w Chrystusie. Najgłębszym impulsem tego odnowionego spojrzenia byłby zatem motyw ściśle teologiczny, chrystologiczny, chociaż nauki przyrodnicze, a zwłaszcza ich metodologia czy filozofia, mogą dostarczyć dodatkowych wskazówek co do relacji starych i nowych elementów w ocenie rzeczywistości.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Nie jest może dziełem przypadku, że ewolucja chrześcijańskiej prawdy przejawiała się dotąd najpełniej w odniesieniu do Matki Bożej. Poza dogmatem o nieomyślności papieża czasy nowożytne przyniosły ogłoszenie tylko dwóch innych dogmatów – odnoszących się do niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Maryi. Wcześniejsze kontrowersje co do obu tych elementów maryjnej prawdy wiązały się z kwestią, w jakim stopniu treść obu dogmatów jest zawarta w Objawieniu, w szczególności w Piśmie Świętym. Ogłoszenie dogmatów przesądziło kwestię w tym sensie, że niepokalane poczęcie i wniebowzięcie stanowią część Objawienia, nie definiując wszakże, JAK można to wykazać. Teologiczne argumenty, które zostały przytoczone np. w papieskich dokumentach ogłaszających

dogmaty, wskazują tylko drogę dalszego zgłębiania maryjnych treści w relacji do fundamentalnej prawdy Chrystusa. Także dogmaty, sformułowane w sposób nader ogólny, są znakiem, że należy je traktować nie jako kres, lecz jako etap ewolucji, która nie jest jeszcze zakończona⁵. Czy zatem właśnie „nowe” dogmaty maryjne nie wskazują kierunku nowej teologii? Trudno się dziwić, że postać Maryi tak bardzo przyciągała uwagę teologów i wiernych, prowadząc do wyrażniejszego sformułowania prawdy objawionej; wszak Matka Jezusa jako osoba najbardziej z Nim związana odzwierciedla najpełniej światło Jego prawdy. Czy jednak dogmaty poświęcone Maryi nie mówią czegoś nowego również o naszym końcu i początku? Nie można tego pytania pominąć w poszukiwaniu nowej teologii, a czas pokaże, zgodnie z zapewnieniem Boskiego Mistrza, że *kto szuka, znajduje* (Łk 11,10).

Jacek Bolewski SJ

⁵ Por. J. Bolewski, *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, „Horyzonty Wiary” 5/1990, s. 19–33; *Początek i śmierć człowieka w Nowym Testamencie*, „Horyzonty Wiary” 8/1991, s. 5–22.

⁶ Por. „PP” 7–8/1992, s. 101–116 oraz rozpoczęte w „PP” 12/1992 „Intuicje maryjne”.



Anders, Berling, dialektyka...

Parada zwycięstwa polskiego w II wojnie światowej, 15 VIII 1992 r., czyli w 47 lat później... To ona wywołuje poniższe refleksje. Był na tę paradę ostatni już czas, chociaż skądinąd brak w kraju i pieniędzy, i „głowy” na jakiegokolwiek ceremonie. Rzeczywistość aż skrzeczy. Ledwo parę dni wcześniej zmarł w Londynie sędziwy gen. Klemens Rudnicki, symboliczna polska osobistość tamtej wojny – ułan z Września, konspirator z ZWZ, więzień z bolszewickiego łagru, organizator od Andersa i „podróżnik” z nim przez pół świata, w pierwszej dziesiątce współzdobycwców Monte Cassino, ostatni wojenny dowódca pancernej dywizji Maczka i przez to polski okupant Wilhelmshaven; symbolicznie też kazał się pochować z dala od kraju. Plotkarze utrzymują, iż weterana dobił tyleż... skład trybuny honorowej, ile przesłanie ideowe całej uroczystości.

Mój subiektywny dystans ma dwa argumenty koronne. Oficjele i urzędnicy w Polsce mają i tak dobre samopoczucie; źle czuje się społeczeństwo, a nade wszystko MŁODZIEŻ, im więc trzeba było prezentować „dialektykę” naszych zwycięstw – oraz klęsk – by próbowali inaczej postrzegać cienie i blaski dnia dzisiejszego, by nie przekreślali z góry polskich perspektyw... Nie czyniono tu niczego. Nic nie tłumaczono zawczasu w prasie, radiu i telewizji. Nie było żadnych wysiłków, by defiladę zwycięstwa rozciągnąć na harcerstwo, studentów, kluby sportowe, ochotnicze straże pożarne, młodzież katolicką – ba, nawet na WOJSKO, gdyż Kompania Reprezentacyjna ma już zdarte buty od wszelkich parad, zaś o akademiach, szkołach podchorążych i delegacjach oddziałów, nie mówiąc już o szarym, „nieznanym” żołnierzu, doszczętnie zapomniano. Stosownie skonstruowano przemówienia. Wiele słów i patosu – treści ważnych ongiś, a nie dezaktualizujących się nigdy, mniej niż na lekarstwo.

Drugi koronny argument ma charakter historyczny. Minimum, którego wymagam od badaczy i autorów – ze zmiennym powodzeniem – to nie kłamać. Cóż dopiero mówić o uroczystości oczekiwanej od półwiecza? Nie, nie chodzi tu o „poślizgi” mówców i komentatorów; robili, co umieli, a przygotowali się tak, jak tego od nich wymagano. Mam na myśli zasadniczą treść defilady. Było jej dość, jeśli idzie o Niemcy i Adolfa Hitlera. Ale dość aluzyjnie wzmiankowano, iż w rzeczywistości wrogiem był również komunizm z Józefem Stalinem i Władysławem Mołotowem na czele. Wrogiem śmiertelnym i głównym, gdy tylko szale II wojny światowej przechyliły się na szkodę

III Rzeszy. Ta straszna wojna miała dla Polaków swoistą dialektykę; na nic nam w niej było obronić się przed Niemcami, ulec zaś Rosji. Nie mówiąc tego wyraźnie, kłamiemy tak, jak byśmy przypisywali Berlinowi zwycięstwo pod Monte Cassino. Nasz ówczesny rząd i Armia Krajowa – taktycznie – nie akcentowały głośno dialektyczności sytuacji. Raczej przeciwnie; szukały jakiegoś „okrągłego stołu“, faktami dokonanymi – jak np. „Burza“ i Powstanie Warszawskie – próbowały wymusić współdziałanie Rosjan. Ale to dziś nie powód, by ową dialektykę kryć w wacie frazesów i uników.

Przecież to żadne dzieło przypadku, że defilada zwycięstwa w tamtej wojnie mogła się odbyć w Warszawie dopiero wówczas, gdy komunizm – z jakimś naszym udziałem – poniósł historycznie klęskę.

I jest historyczną prawdą, że jedni Polacy, aktywna większość, pracowali na rzecz tej klęski, jak mogli i umieli, gdy inni, mała mniejszość, nie tylko życzyła komunizmowi wbrew rodakom „wszystkiego najlepszego“, lecz także najczynniej działała na jego rzecz. Bez zahamowań. Podejmując wręcz służbę u wroga. I nie cofając się przed żadnym kłamstwem, zadawaniem cierpień i krzywd, nawet popełnianiem zbrodni – byle tylko „zatriumfował nad Wisłą socjalizm“, czyli nieograniczona władza Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). A w jej cieniu takie bądź inne kariery tych lub podobnych „rzeczników postępu“.

Na pl. Piłsudskiego zaś uszykowały się zgodnie reprezentacje wszystkich wojennych nurtów. Obok Armii Krajowej, która – jak wiadomo – miała i po wojnie swe bogate kontynuacje, a też i stosowne listy poległych oraz POMORDOWANYCH, jest reprezentacja Narodowych Sił Zbrojnych, ongiś opozycji wobec AK właśnie na tle polityki w stosunku do ZSRR i komunistów. Są byli żołnierze–tułacze z Zachodu, emigranci, niektórzy pierwszy raz od półwiecza w Polsce; to z racji tej „sprawiedliwości społecznej“, jaką bolszewicy w kraju ZAINSTALOWALI rękoma niemałego odsetka rodaków, nie było w nim miejsca dla zdecydowanej większości kombatanatów z Polskich Sił Zbrojnych. Stoi delegacja *byłych więźniów politycznych okresu stalinowskiego*, którzy – formalnie – nie uczestniczyli w II wojnie światowej, lecz których organizatorzy – moim zdaniem tyleż słusznie, ile niekonsekwentnie – włączyli do prawdy. „Ramię w ramię“ z członkami Armii Ludowej. Wiadomo, przez kogo powołanej oraz po co. Wiadomo też, do czego użytej, gdy tylko do Polski wdarła się Armia Czerwona i długo, długo później. A obok „Ludowe Wojsko Polskie“.

Geneza, jak wyżej. Realia tylko były odmienne, bo z głębi Rosji. Ale „oddanie socjalizmowi“ nie mniejsze. Nazwiska: Radkiewicza,

Różańskiego, Mietkowskiego, Romkowskiego, Światły, Fejgina... dowodzą, iż oficerom LWP nie była obca najbardziej *pierwsza linia frontu walki klasowej* nawet długo po wojnie. Wypełniali też oni licznie składy kolejnych gabinetów rządowych i „parlamentu“ PRL; by wspomnieć Bermiana, Minca, Zawadzkiego, Zambrowskiego, Ochaba, Naszkowskiego, Sztachelskiego, Skrzyszewskiego, Rabanowskiego, Sokorskiego, Putramenta... Również Jaroszewicza.

To „ludowe wojsko polskie“ krwawiło się wojując z Niemcami; w szczególnym sensie, tu lub ówdzie, przynosiło ludziom ulgę i nadzieję, jak każda ZMIANA w strasznej rzeczywistości. Tak było. Ale jednocześnie skierowało się ono na OBEZWŁADNIENIE narodu. Takie dostało rozkazy i takie miało wmontowane – z założenia – struktury, aby rozkazy te były po wojskowemu wykonywane. Również bez pardonu. Wewnątrz tego wojska – poprzez system „pol-wych“, „informację“, żandarmerię, sądy polowe, okręgowe i rejonowe, a nade wszystko dowództwa stosownych szczebli. Ale też i na zewnątrz...

Równocześnie z strzelaniem do Niemców strzelało ono do niepokornych Polaków. Także w tył głowy, na wyzwolonym Zamku Lubelskim. To LWP zasiłło od samego początku resort „Bezpieczeństwa“ tak sprzętem jak i kwalifikowaną kadrą. Było też bazą rekrutacyjną „specjalistów“. Kiedy okazało się, że wszystkiego mało, wyłoniło specjalne „wojska wewnętrzne“, by stopniowo rozwinąć je w sławne KBW. Korpus ten zaiste nie szczędził starań. Strzelał „bez ostrzeżenia“, wysiedlał, palił odporne wsie, konwojował... Jak popadło: Polaków albo Ukraińców, albo opolskich czy mazurskich Niemców w cudzysłowie, a także i bez niego. To też nie wystarczało na całą „dialektykę“ sytuacji. Wypadło historycznie, że zbyt mało. Powołano Państwowe Komitety Bezpieczeństwa z Rolą-Żymierskim jako prezesem. Rzucono przeciwko podziemi, według oficjalnych źródeł, *47 pułków piechoty, 2 brygady artylerii ciężkiej, 5 pułków czołgów, 3 pułki artylerii przeciwpancernej, 3 pułki kawalerii i jeden pułk saperów (...)* Ogółem (...) ok. 150–180 tysięcy żołnierzy i milicjantów („W walce o utrwalenie władzy ludowej w Polsce“, Warszawa 1967, s. 277). Do dziś najbardziej frapuje ta przeciwpancerna artyleria.

Rzucano też, gdy zaistniała potrzeba, wojsko w latach 1956, 1970, 1981. Wychowywano też w nim – swoście – kolejne roczniki młodych Polaków. W tym nowych dowódców; pracowali ciężko na kolejne stopnie, baretki, podwyższone kwalifikacje – w aurze różnych wiatrów i przemian – ale przecież w żadnym sensie nie należała się im od razu... parada zwycięstwa.

Niżej podpisany nie ma predyspozycji, by osądzać ludzi. Ani intencji. Uczestniczyłem po swojemu w tym wycinku polskiej historii,

o którym mowa, znam z doświadczenia jej uwarunkowania, zapachy, ale i smrody. Rozumiem, że to nie pora, by rozpętywać w Polsce rozliczenia takich weteranów. Niech dożyją swoich dni w spokoju. Ale nie powód to, by ze szczęśliwie minionej narodowej tragedii robić sobie parodię. Może straciliśmy wszyscy razem okazję, by – po stosownym rachunku sumień – postawić zgodnie krzyżyk na przeszłości? Trzeba to było z góry starannie przygotować. Może instytucja biskupa polowego WP akurat tutaj mogłaby podjąć misję?

Było, jak było. Nie będę spisywał zakulisowych plotek o przesłaniu społecznym – całej parady. My Polacy, złote ptacy? Nie moją sprawą jest martwić się, jak się czuli na tej defiladzie weterani LWP. Zwycięscy? My – z drugiej strony barykady – też nie czujemy się nazbyt tego. Odczucia triumfu kłębią się z różnymi zwątpieniami.

* * *

Z tymi weteranami GL, AL, PAL, LWP, KwbW, MO, UB, ORMO, WOP – a naprawdę PPR i PZPR – problem miałem z dawna, lecz nie wiem do dziś, jak się z nim uporać. Bo i nie jest on prosty. Postrzegam go zaś SUBIEKTYWNIE.

Chodzi dziś nie ideologię, okoliczności, struktury – bo te są znane – ale o ludzi. Ich rzeczywiste ówczesne MOTYWY, odczucia i zahamowania. Ich plastyczność wobec naporu sił historiotwórczych, który był tu potężny. Ich słabości na szczególną koniunkturę dla ULEGŁYCH; słabości na różny sposób „popłatne“, a szafujący nie tolerowali przywilejów za nic, czyli „na bez durno“. Ich – wreszcie – ŚWIADOMOŚĆ całego targu o dusze i ciała, z różnymi skutkami. Ówczesną i dzisiejszą, tak z historycznej perspektywy jak i pod wpływem nagromadzonych życiowych doświadczeń. Skłonność do samooszukiwania się, do koloryzowania własnych postaw i wyborów jest aż nazbyt ludzka, ale ciekawe, czy w ogóle funkcjonuje u nich jakaś KRYTYCZNA refleksja.

Stosowne pamiętnikarstwo podlegało długo, długo określonym stereotypom, tym silniejszym, że urzędowo zastrzeżonym. Wypada więc z góry zdyskwalifikować te setki i tysiące relacji „od Lenino do Berlino“, pracowicie powielanych przez MON, zaśmiecających następnie półki księgarń i bibliotek, nim trafiły do młynów papierni. Ramię w ramię z Armią Czerwoną biliśmy Niemców i to tak bohatersko, iż nie sposób zrozumieć, dlaczego cała wojna trwać musiała aż 5 lat. Skąd się wzięły w głębi Rosji te setki tysięcy Polaków? Ano, z *wojennych migracji*; z czasem zaczęło się bąkać, iż owe migracje miały pewien związek z represjami, które wobec Polaków podejmował *Berowski aparat*. Krajowi przynieśliśmy wyzwolenie – aż po Odrę i Nyse. Oczywiście, żadnych skojarzeń, iż „przyniesiony“ został Polsce rów-

nocześnie... Bierut z Bermanem i Gomułą. Ani też prób wywodzenia, że NKWD i UB jednak przewyższało humanitaryzmem SS i Gestapo. Żadnej też refleksji, kogo to i w jakich warunkach – tak naprawdę – wyzwalano nad wspomnianą Odrą oraz Nysą.

Relacja Zygmunta Berlinga, chociaż w obszernych trzech tomach i chociaż wydana już nie przez nieszczęsny MON – trzyma się tejże konwencji. Aż tak, że po staremu wmawia Niemcom zbrodnię katyńską. Jeśli ta publikacja nie mogła się doczekać druku za „rządów ludu“, to tylko dlatego, iż rozżalony na mocodawców autor tropi błędy oraz intrygi na samych komunistycznych szczytach. Naszej wiedzy w niczym istotnym nie poszerza.

W całym tym ortodoksyjnym pamiętnikarstwie jakieś walory przypisałbym jedynie wspomnieniom ks. Franciszka Kupsza, jak wiadomo naczelnego kapelana berlingowców. Są niemal nieznane, bo opublikowane – zapewne po przykrojeniu – w elitarnym wyborze wojennych, kapelańskich wspomnień. A temat pikantny. Autentyczny kapłan katolicki, jako stosowny trybik w maszynie skonstruowanej przez instytucje oraz ludzi, których zainteresowanie sprawami wiary i Kościoła, acz szczere, miało zawsze swoisty charakter. Ksiądz kapelan, rzecz jasna, wystrzega się kwestii tu dla nas fundamentalnych, niczym gniewu własnego biskupa. Ale nie oszczędza na „małych realiach“ o wielkiej wymowie.

Był młodziutkim wikariuszem na Białorusi, współdziałającym z tamtejszą AK. Uciekł Niemcom z więzienia w Baranowiczach i skrył się w najbliższym oddziale partyzanckim; u bolszewików „diadi Wasi“. Milczy o dylemacie, czy nie lepiej byłoby mu u swoich, w licznych tu formacjach AK, tyle że skonfliktowanych już drastycznie z „czerwonymi“ na tle morderstwa oficerów, którzy nie chcieli Polaków podporządkować WKP(b). Chwali się, że u bolszewików miał poważanie z racji swych cywilnych kwalifikacji... technika dentystycznego. I nie ukrywa, że zbladł, gdy pod konwojem brano go do partyzanckiego sztabu. Tam funkcjonariusze służby z pewnością nie duszpasterskiej wzięli się za uściślanie życiorysu ks. Kupsza; pachniało brzydko, bo podejrzeniem o szpiegostwo na rzecz AK. Zakomunikowano mu w końcu, że najbliższy... samolot zabierze go do Moskwy; mało to było pocieszające, a prawdziwych powodów, rzecz jasna, księdzu nie powiedziano. I tak było lepiej, że nie rozstrzelano od razu.

W Moskwie zaś – Wersal. NKWD nie tylko wyjawia cel swojej fatygi, ale i nie ukrywa trudności. W poszukiwaniu kapelana dla Berlinga poruszono radziecką ziemię oraz niebo. (I nie dziwota; kapela-

nów ze Starobielska, Kozielska i Ostaszkowa – zresztą nie tylko katolickich – wymordowano w pierwszej kolejności, zaraz na Boże Narodzenie 1939, w miejscu do dziś nie znanym.) Przetrząsnięto... muzea i teatry, by znaleźć stosowny sprzęt liturgiczny. Najgorzej było z jurysdykcją biskupią; sfałszowanie dokumentu, głupstwo dla ekspertów resortowych, nie wchodziło w rachubę, ale NKWD wiedziało „operacyjnie“, iż o. Brown, katolicki kapelan ambasady USA w Moskwie, ma pełnomocnictwa watykańskie, więc usłużnie podwoziło tam naszego wikariusza z Białorusi...

W końcu miała miejsce – 15 lipca, w rocznicę Grunwaldu – przysięga kościuszkowców z paradą i obowiązkową, połową mszą świętą. Ks. Kupsz opisuje dobrodusznie, jak po wszystkim przyszła doń gromada żołnierzy z... przeprosinami. Przyznali się, iż nie wierzyli, że mają do czynienia z prawdziwym kapłanem; wytypowali w pododdziale istną komisję z takich, którzy liźnęli ministrantury i łaciny, by nie przegapili u księdza żadnego słowa ni gestu. Werdykt wydano pomyślny, żołnierze więc wstydzili się swoich posądzeń. Ale zasadnicza wątpliwość pozostawała w zawieszeniu: Jeśli nie ksiądz stanowił „sztuczkę“ radzieckiego sojusznika, to gdzież ona się kryła? Te wszystkie orły, modły, sztandary, trąby, mundury, poczęstunki?... Przecież nie z naglej przemiany NIENAWIŚCI aż po unicestwienie – w miłość. Ot, dialektyka. Zgłębienie jej nie wydaje się trudne ani wówczas, ani w szczególności dziś. Ale jakież ci ludzie mieli naprawdę inne wyjście?

„Nie zdążyli do Andersa (Berlingowcy)“ – zatytułowana jest pierwsza w nowych warunkach publikacja „w naszym temacie“. Autor, Bolesław Dańko, zebrał w niej relacje o ludzkich drogach do Berlinga i kombatanckich losach. Nazywa je *biograficznymi reportażami*. W oczekiwaniu na druk przeleżały się z 10 lat, nim zaryzykował londyński wydawca. Ten ostatni reklamuje, iż książka przynosi *prawdę o Berlingu i jego żołnierzach; prawdę fałszowaną przez cały powojenny okres zarówno w kraju, jak i na emigracji*. Z góry wyznaję, iż jestem nieufny wobec autorów, którzy deklarują, że wyjawiają całą prawdę; to ponad możliwości jednego człowieka. Ale popatrzmy...

Książka akcentuje, że berlingowcy mieli za sobą z reguły ciężkie przejścia w ZSRR i że było najczęściej dziełem przypadku, iż *nie zdążyli* do Andersa, a więc i pod Monte Cassino. Tu nikt nie ma wątpliwości. Z tym jednak, że nie dotyczy to samego Berlinga. Dańko pracowicie zestawia życiorys swego dowódcy, ale nieściśle; to nie bolszewicy proponowali Berlingowi – jeszcze przed 1941 r. – *ścisłą współpracę*, lecz odwrotnie. Następnie, czytamy, *nie ewakuuje się*

z *armią do Iranu*. Autor, późniejszy oficer zawodowy LWP, nie może nie wiedzieć, że taka „nie-ewakuacja” ma w języku prawniczo-wojskowym swój jednoznaczny termin. Z historycznej zaś perspektywy krok Berlinga to istny węzeł kwestii moralnych, narodowych i politycznych, które nie znikają od pomijania ich PRZEMILCZANIEM.

Stwierdźmy krótko, iż po wyjściu Andersa z Rosji zaciąg do Berlinga jawił się ludziom jako JEDYNY ratunek przed biologiczną zagładą lub w najlepszym przypadku – przed zagubieniem się na zawsze w bezkresie Kraju Rad. Ratunek często również swoich bliskich. Motywacja więc silna aż nazbyt. Zbędne wydaje się upiększanie jej nieprzepartą chęcią *walki o wolność* czy też odwetu na „niemiecko-faszystowskim najeźdźcy”.

Ta walka i odwet są eksponowane w relacjach bez umiaru. Tak jak i ofiara krwi berlingowców. Nikt tego nie kwestionuje. Sama bitwa pod Lenino, czysto po wojskowemu, to obłędna masakra LUDZI, a i później rosyjska doktryna wojowania mnożyła hekatombys polskie nad Wisłą, na Pomorzu i w końcu w głębi Niemiec. Ale natarczywe jest pytanie, czy to brak własnego „mięsa armatniego” był rosyjskim motywem całego berlingowskiego eksperymentu?

Trudno dać wiarę. Armia Czerwona liczyła sobie u szczytu wojny ponad 500 (!) dywizji, więc jedna polska – czy później 10 – nie zmieniły tu układu sił. A stanowiły polityczne ryzyko. Samo odbicie Niemcom obszaru Polski (tylko w obecnych granicach) kosztowało Rosjan z górą pół miliona poległych; polska danina ofiar liczy się w dziesiątkach tysięcy zabitych. Gra dla Józefa Stalina nie byłaby warta świeczki, gdyby nie inne motywy. Eksperymentował z oryginalną strukturą polityczno-państwową, którą później nazwano *demokracją ludową*. Jak zachować dla imperium „wyzwolone” tereny unikając FORMY okupacji oraz inkorporacji? Zaczynało się od Polaków, gdyż Czesi od początku nie czynili „trudności”, ale myśli gen-seka, jak to dziś wiemy, biegły dużo dalej. Nie tylko na Węgry, Rumunię i Bułgarię, lecz i do samych Niemiec.

Tragedia więc ludzi Berlinga polega na tym, że ratując się od zła instalowali je na polskiej ziemi i na zgoła niedobrowolny użytek ogółu rodaków. Dialektycznie. Byli świadomi? Z pewnością nie do końca i nie wszyscy, ale akurat tej populacji nie sposób wierzyć, gdy nam deklaruje, iż nie wiedziała, czym to wszystko pachnie. I nawet nie wie jeszcze dzisiaj.

Owo instalowanie miało przecież przebieg całkiem praktyczny i namacalny. Od samego przekroczenia Bugu „wojsko ludowe” posił-

kuje NKWD i UB w aresztowaniach, pacyfikacjach, znowu zsyłkach w głąb Rosji, a i w egzekucjach. Rozkazy – rzecz święta. Autor zapisuje komentarz Rosjanina do „wrony” na swojej czapce: *Ja dumaju, czto skoro i ty budziesz nosić zwiozdeczku*. Ale nie wtajemnicza nas w przeżywane przez siebie dylematy. Żadnych nie miał?

Gdy wojna dobiegła końca, B. Dańko, Poleszuk rodem, uzupełnia na gwałt swe bojowe i polityczne wykształcenie; *i tak bez matury – pisze – dzięki szczerzej chęci, pilności i obowiązkowości (...) zostałem podporucznikiem piechoty Odrodzonego Wojska Polskiego*. Zupełnie dobrowolnie. I bez wątpliwości, kogo teraz – po wojnie – zwierzchność każe mu bić i gromić. Z przydziałem nie trafia jeszcze tak najgorzej, bo do WPO, ale stwierdźmy wyraźnie, iż w LWP dobrych, z polskiego punktu widzenia, przydziałów nie mogło być w ogóle. Do innych celów wojsko to było powołane i rozbudowywane. Autor notuje: *...oddąłem się z poświęceniem służbie (...) na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej (...) Pierwszoplanowym zadaniem stało się zapewnienie bezpieczeństwa i UTRWALANIE władzy ludowej. Zamieszkała na wschodnich terenach ludność była ciągle nekana przez bandy UPA*.

No, dziś mówi się częściej – oddziały UPA, gdyż były się one, po swojemu, nie o takie czy inne łupy, lecz za własny kraj oraz naród... I nie oszukujmy podstępnie czytelnika. Znam akurat z autopsji okolice Włodawy, gdzie autor „utrwał” socjalizm, i wiem, że problem stanowiła tam nie UPA, lecz AK i później WiN. „Jastrząb” i „Żelazny” – mówią coś takie pseudonimy? Pamiętam też bezwzględność starć, famę nocnych *likwidacji czerwonych* oraz grozę obław i pacyfikacji. Mundur LWP nie jawił się tam nic sympatyczniej aniżeli wcześniej barwy feldgrau Niemców.

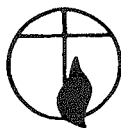
Autora zwalniam z wojska w latach pięćdziesiątych; inny etap, inne wymogi dialektyki. Murzyn zrobił swoje, etatów pułkownikowskich i generalskich z zasady jest mniej aniżeli kapitańskich. „W cywilu”, szczęśliwie, też jakoś układa sobie życie; nie komentuje ex post, jak układało się życie w całym kraju, także za przyczyną tych, którzy *nie zdążyli do Andersa*. Pisze: *Zdobyty zawód i wykształcenie umożliwiły mi awans społeczny i zawodowy. Przez wiele lat zajmowałem kierownicze stanowiska w szkolnictwie (...) Jako nauczyciel starałem się przekazywać i zaszczepiać to co szlachetne, prawdziwe i PATRIOTYCZNE. To, co sam wyniosłem z domu rodzinnego, szkoły, harcerstwa i swych ŻYCIOWYCH doświadczeń*.

Nieszczęsna jest ciągle nasza polska młódź, co i widać gołym okiem. Różni kombataneci wmawiają jej różne rzeczy na różnych eta-

pach, a nikt porządnie nie pouczy, na czym naprawdę polega Heglow-ska dialektyka. Nie dziwota więc, iż póki co ta młodź woli nie wierzyć już w nic i nikomu.

My, starsi, wiemy każdy swoje; i dowodów mamy dość. Gloryfikujemy, jak tylko się da, życiorysy z obu stron barykady i przywołujemy argumenty, w które polska historia jest bogata. Zakłamiemy ją do reszty, małodusznie zacierając z niesamowitym wysiłkiem fakt, że w ogóle istniały jakiegokolwiek BARYKADY. I to wystarczająco długo, aby nie było żadnych spóźniałskich. Uroczystości, parady i dyskusje mają dziś rację o tyle tylko, o ile obserwują je – z prawem osądu – młodzi Polacy. Dla ich dobra próbujmy chociaż nie kłamać.

Bohdan Skaradziński



Muzyka z Niemiec na „Warszawskiej Jesieni 1992“*

Podobnie jak w latach poprzednich, podczas ubiegłorocznego, już 35. Festiwalu Muzyki Współczesnej „Warszawska Jesień“ (18–27 IX 1992), zaprezentowano szerokie spectrum współistniejących w ostatniej ćwierci XX w. stylów, kierunków i gatunków muzycznych. Rozmai-tość tendencji estetycznych (także światopoglądów filozoficznych) przejawiała się w różnych formach kameralnych i orkiestrowych, wokально-instrumentalnych i chóralnych, w utworach elektronicznych i solowych, w nowych propozycjach paraoperowych i koncepcjach teatru instrumentalnego, w muzyce przesiąkniętej pierwiastkiem du-chowym i ludycznym, w muzyce ewokującej sacrum i tej spod znaku profanum. Tę różnorodność repertuarową melomani zawdzięczali w znacznej mierze udziałowi kompozytorów niemieckich – rodzimych i naturalizowanych. Wprawdzie reprezentacja naszych sąsiadów nie była tak liczna jak w roku ubiegłym, ale swą obecność w programie tej ważnej imprezy zaakcentowała wyraziście.

* * *

Odnotujmy wpierr propozycje mniej udane, by potem móc czym prędzej nieodwołalnie zatrzeć przykre wrażenie.

Zdecydowanie nieudany był nocny koncert muzyki elektronicznej. Reżyser dźwięku Roland PFRENGLE (1945), posiadający *małe studio eksperymentalne w Berlinie i zainteresowania koncentrujący głównie na cybernetyce i modelach komunikacji* (cytaty z programu), przedstawił poza swoim utwór Dirka REITHA (1947) i Amerykanina Jamesa DASHOWA (1944). Niestety, niczym szczególnym się one nie wyróż- niły. Może w innym, kontrastującym kontekście (towarzystwie) zaistniałyby jakoś. Tego wieczoru potęgowały tylko wrażenie znuże-

* Autorka od 3 lat sporządza dla *Deutsch-Polnische ANSICHTEN zur Literatur und Kultur* (wyd. przez Deutsches-Polen Institut w Darmstadt) przegląd najważniejszych wydarzeń muzycznych bieżącego sezonu, które Polska zawdzięcza swym zachodnim sąsiadom (kompozytorom, wykonawcom, muzykologom, pedagogom, sponsorom im- prez muzycznych, takim jak np. Instytut Goethego i Ambasada RFN w Warszawie). Tekst niniejszy jest skróconą wersją sprawozdania obejmującego okres od października 1991 do października 1992.

nia, by nie rzec po prostu – nudy. Nie była w stanie jej rozproszyć utalentowana niewątpliwie flecistka Beate-Gabriela Schmitt (od 1991 r. prowadzi klasę mistrzowską w Akademii Sztuki w Berlinie). Na szczęście – paradoksalnie – program ten skusił raptem około trzydziestu osób. Dlaczego skusił też Komisję Repertuarową „Warszawskiej Jesieni“, trudno odgadnąć...

* * *

W tym roku na festiwalu pojawiło się kilka utworów dedykowanych pamięci bliskiej a zmarłej osoby, m.in. „Requiem“ dla 33 instrumentalistów, z którego usłyszeliśmy „Drei geistliche Konzerte“ („Lux aeterna“, „Ave verum“, „Dies irae“, 1991–92). Jest to pierwsza próba kompozycji liturgicznej Hansa Wernera HENZEGO (1926), przez długi czas mocno lewicującego kompozytora, nierzadko podporządkowującego swą muzykę czerwonej ideologii. Utwór został napisany (według słów autora) *dla uczczenia pamięci mojego drogiego przyjaciela, Michaela Vynera, przez około 20 lat wiernie i lojalnie wspierającego moją twórczość*. Wykonawcami byli holenderski pianista David Kuijken (1960) i świetna Radio Kamerorkest Hilversum pod batutą Ingo Metzmachera (1957), dyrygenta zasłużonego licznymi wykonaniami współczesnej muzyki (także operowej). „Requiem“ Henzega obywa się bez tekstu. Tym, a także poetyką I części: żywiołową, witalną, wybuchową, można rzec – pełną wigoru, z przewagą blachy, dominacją forte-fortissimo, orgią barw i harmonii, przypomina niekonwencjonalne „Requiem in Our Time“ (1954) znakomitego kompozytora fińskiego, Einojuhani Rautavaary. Także w tym utworze, poświęconym matce zmarłej w czasie wojny, jest więcej krzyku (protestu, bólu) niż płaczu i zadumy. U Henzego jedynie solo fortepianu wnosi w początkowy segment „Requiem“ nieco liryzmu i uciszenia. II część jest już spokojniejsza, cichsza, medytacyjno-refleksyjna, miejscami rozmodlona, nieco romantyzująca. W III części pojawia się najbardziej mroczny epizod z efektem odmierzania czasu – symbolem przemijania (fortepian, wielki bęben, niski rejestr). W sumie: uniwersalny język dźwiękowy, wysokiej klasy zmysł instrumentacyjny, ale prawdziwie urzekających miejsc niewiele. Poczekamy na pozostałe 6 części tej nie ukończonej jeszcze missa pro defunctis.

* * *

Arvo PÄRT (1935) wyemigrował w 1980 r. z Estonii do Wiednia. W następnym roku, jako stypendysta DAA (Deutscher Akademischer

Austauschdienst) przybył do Berlina i tu pozostał do dziś. W pejzażu współczesnej muzyki europejskiej zajmuje pozycję wyjątkową i wybitną. Wypracował indywidualny, niepowtarzalny idiom dźwiękowy będący szlachetnym stopem wybranych cech muzycznego średniowiecza (innym razem renesansu) i pewnych elementów języka współczesnego. Muzyka Pärta, w przeważającej części nieskrywanie religijna, mówi ściszym głosem, wymaga od słuchacza skupienia i uwagi, ale wynagradza stokrotnie.

Nieraz myślę, że o randze kompozytora (w ogóle artysty) świadczy TAKŻE kaliber piór (krytyków, analityków, hermeneutów), które ta twórczość zdołała przyciągnąć, skusić, zniewolić. Pärt ma szczęście na miarę swego talentu. Oto próbka: (...) *jak to sam [Pärt] kiedyś sformułował, słowa pisały dla niego muzykę. Tak więc nie autor, ale coś innego decyduje o indywidualnym kształcie dzieła. Rzeczą autora jest zdefiniowanie pola, wewnątrz którego działają te decyzje. Jedyne w owym określaniu granic i wymiarów tego, co z kosmosu dźwięków może przeniknąć do utworu, jest kompozytor w zdecydowanym sensie autorem. Komentatorzy muzyki Pärta podkreślają jego pokorę (...) nie pozwala sobie na prawie żadne poważniejsze ingerencje w raz uruchomioną strukturę, gdy już zapadły podstawowe decyzje* (Hermann Conen, „Warszawska Jesień 1992“). Te wnikliwe uwagi odnoszą się do „Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem“ na tenor, bas, kwartet wokalny, chór, kwartet instrumentalny (skrzypce, obój, wiolonczelę i fagot) i organy. Utwór Pärta pochodzący z 1982 r. wykonali zachwycająco: The Hilliard Ensemble i Chor des Kölner Bach-Vereins. Dyrygował chórem Christian Collum.

* * *

Zmieniamy nastrój. Mauricio KAGEL (1931), jedna z najoryginalniejszych postaci współczesnej muzyki, jest z urodzenia Żydem z Buenos Aires, a z wyboru Niemcem – w 1957 r. jako stypendysta DAA wyjechał do Kolonii, gdzie osiadł już na stałe. Często gości na „Warszawskiej Jesieni“ i przeważnie zaskakuje publiczność. A bywa, że i w zakłopotanie wprawia, szokuje i konsternację wywołuje. Należałam do tych, którzy w tym roku docenili pyszny żart, inteligentną zabawę i przewrotny humor, którymi Kagel obdarzył nas w „Repertoire“ (1970). W rok później, w hamburskiej Staatsoper, kompozytor sam inscenizował ten *sceniczny utwór koncertowy* (z 9 częściowego cyklu „Staatstheater“), niejako w odpowiedzi na niedawne prowokacyjne wezwanie Pierre Bouleza: *Spalcie gmachy oper!* Ten historyczny kontekst tłumaczy obrazoburcze intencje Kagla.

W wywiadzie udzielonym znanemu dyrygentowi i autorowi książki „Trackings. Composers speak with Richard Dufallo“ (New York–Oxford 1989, Oxford University Press), Kagel powiada: *Wszystko, co nas otacza, może być przemienione w rzeczywistość (events) balętową i sceniczną* (s. 59). Pokazany w Warszawie 80-minutowy spektakl reżyserował Helfried Foron. Wykonawcami byli aktorzy (dziesięciu), nie muzycy. Dla inscenizatorów Kagel przygotował 100 kartek. Na nich sugestie, instrukcje, także w języku muzycznym (nuty) sformułowane. Kolejność kartek w tej „partyturze“ dowolna. Powstał w efekcie kalejdoskop luźno powiązanych scenek, mozaika pomysłów sceniczno-muzycznych (w najstarszym tego słowa znaczeniu). Mini-działania, mikro-akcje nawarstwiają się polifonicznie, finezyjnie kontrpunktują. Wątki, motywy, quasi-tematy powracają w zmodyfikowanej formie. Wszystko w akompaniamencie szmerów, szumów, skrzypień, trzasków, stukotów, zgrzytów, świstów, pisków, nagłych eksplozji, rytmicznych łomotów i skąpo dawkowanych dźwięków, wtedy na przykład, gdy Kagel doprowadza ad absurdum sposób generowania dźwięków ze skrzypiec i puzonu. Swoista, w pewnym sensie wirtuozowska kompozycja, na którą składają się ruch, gest, mimika, kostium, oprawa plastyczna, oświetlenie, krztyna muzyki, bogactwo rekwizytów. Pamiętajmy, że Kagel jest twórcą teatru instrumentalnego. Wyśmienite przedstawienie. Nieledwie z niczego. I prawie o niczym. A ileż tu żywiołu czysto teatralnego, aktorstwa, inwencji (autora i inscenizatorów pospołu), zdolności obserwacji, wrażliwości, no i... poczucia humoru: czasem wisielczego, czasem na krawędzi dobrego smaku, czasem – rzadkiego i niełatwego – muzycznego. Ileż tu wycucia muzyczności (dźwiękowości) w różnych czynnościach życiowych i zachowaniach, które wymusza uczestniczenie w kulturze. Kagel drwi z naszych stereotypowych nawyków, wyborów estetycznych, z percepcyjnych ideałów, drwi z szacownej instytucji opery, z jej namaszczonej powagi, sztucznych konwencji, pompy i sztampy. Serwuje nam kpiarski (audiowizualny) komentarz, groteskowe (zaprawione nutą poważną) sytuacje, kreuje kwintesencję absurdu. Podsuwa krzywe zwierciadło. I wyzwala katartyczny śmiech. „Repertoire“ przypomina trochę „Kwartet dla czterech aktorów“ Bogusława Schaeffera (polski kompozytor i – w pewnej mierze – dramaturg, obecnie w Salzburgu), *kompozycję* (jak chce autor w autokomentarzu), bez fabuły, bez akcji, po prostu luźny zbiór scen *muzycznych, niemuzycznych, dialogowych, parateatralnych i wizualnych*.

Gatunek opery ewoluował radykalnie w ciągu ostatnich dekad. Tak się złożyło, że na tegorocznej „Warszawskiej Jesieni” zaprezentował się w kilku postaciach, w kilku odmiennych wcieleniach, by tak rzec. Na jednym biegunie znalazło się zuchwałe Kagłowskie wyzwanie, anty-opera „Repertoire”. Na przeciwległym – Romana PALESTRA (1907–89) „Śmierć Don Juana” (1959–61), akcja muzyczna (to określenie kompozytora) według dramatu „Miguel Mañara” Oskara Vladislasa de Łubicz Miłosza; w pięknej inscenizacji, nastrojowej scenerii kościoła Wniebowstąpienia Pańskiego na Ursynowie i w wykonaniu świetnych muzyków z Krakowa ten dramat muzyczny wywarł niezapomniane wrażenie. Uraczono nas także wieczorem dwóch angielskich utworów muzyczno-teatralnych. Niestety, były to widowiska żenujące, w kiepskim guście, z prowincjonalnym aktorstwem i muzyką mało interesującą, dlatego litościwie przemilczam wszelkie nazwiska. Na uroczysty finalny koncert (27 września) złożyły się dwa fragmenty, przedstawione w wersji koncertowej, z dwóch spektakli operowych: scena I z „Silent Screams, Difficult Dreams” (1990–91; prapremiera miała miejsce w ramach DOCUMENTA w Kassel w tym samym miesiącu) Eugeniusza KNAPIKA (1951) i „Szenen und Zwischenspiele aus »Le Grand Macabre«” na głosy solowe, orkiestrę i chór ad libitum György LIGETIEGO (1923), Węgry z pochodzenia, od 1959 r. związanego z Austrią i Niemcami. Opera powstała w latach 1974–77, a dwuczęściowe „Sceny i Interludia” będące wyborem jej fragmentów (w wersji koncertowej, nie scenicznej) w roku następnym. Libretto sporządził kompozytor wraz z Michaeliem Meschkem (reżyserem przedstawienia prapremierowego w Królewskiej Operze w Sztokholmie, w kwietniu 1978 r.) na podstawie „La ballade d’un Grand Macabre” (1934) Michela de Ghelderode’a (1898–1961). Jest to okrutna farsa o końcu świata (Ghelderode utrzymywał, że tajemnica wszelkiej sztuki polega na okrucieństwie właśnie). W realistyczno-fantastyczno-symbolicznych sztukach tego dramaturga religijnego, tworzącego w języku francuskim, mistyka miesza się z groteską, rubasność z tragizmem, chichot z koszmarem nadciągającej zagłady. (W Polsce sztuka grana w przekładzie Józefa Stolaraka, pt. „Wędrówka Mistrza Kościeja”.)

Ligeti w autokomentarzu: *Zarówno muzyka jak i tekst w mojej operze są proste, pozbawione psychologicznych podtekstów (...) Chciałem zdystansować się od ideału opery XIX-wiecznej, jak też od anty-opery z niedawnej przeszłości (krytyka nazwała „Le Grand Macabre” anty-antyoperą – K.T.K.). [Opera] nawiązuje raczej do tradycji średniowiecznego tańca śmierci, spektakli misteryjnych i marionetkowych, teatru*

jarmarcznego (...) *Sztuka Ghelderode'a bliska jest „Królowi Ubu“ (...) Starąłem się stworzyć w mojej muzyce odpowiednik tego, co jest tak fascynujące w ostentacyjnym geście Jarry'ego.* W innym miejscu, w rozmowie z R. Dufallo (w książce już wzmiankowanej, s. 336) Ligeti przyznaje, że zostały tu wykorzystane pewne aspekty collage'u. Tak zróżnicowana poetyka libretta wymagała niejednorodnej – na różny sposób – muzyki. Kompozytor wprowadził więc dużą zmienność nastrojów, polistylistykę i w pewnym stopniu metodę collage'u właśnie: z dużą łatwością (i bez skrupułów) sięga tu do bogactwa muzycznej tradycji i kompiluje ją z technikami najnowszymi. Muzyka opery jest bardzo funkcjonalna, wymowna i jednoznaczna: spontanicznie wybuchamy śmiechem, przechodzi nas dreszcz strachu, kantylena rozmarza i roztkliwia. Rozumiemy bez słów: rytmy marszowe, fanfarowe sygnały, przenikliwy pisk fletów piccolo, złowrogie tremolo kotłów, apokaliptyczny łomot wielkiego bębna, komiczne „chrapanie“ waltorni, ostre akordy, zmienne barwy instrumentów, przypomnienie Strawińskiego, aluzję do Orffa, i śpiew, i mowę, i Sprechgesang. Absurdalna konwencja opery jest tu jak najstosowniejsza, a wszystkie te muzyczne chwytły, akcesoria nadają się wybornie do opisu (z autokomentarza:) *kompletnie podupadłego, choć beztrudnie prosperującego księstwa Breughellandii, którego władcą jest dziecinny obżartuch Go-Go (...) tyranizowany przez dwóch skorumpowanych ministrów...* Nieczęsto się zdarza, by „Warszawska Jesień“ kończyła się w atmosferze rozbawienia.

Śpiewali, nie skąpiąc kunsztu aktorskiego, Penelope Walmsley-Clark, Susan Bickley, Julian Pike, Dieter Weller i świetny Chór Filharmonii Krakowskiej (kierownik – Jacek Mentel). Grała wybornie wyborna wielce Wielka Orkiestra Symfoniczna Polskiego Radia i Telewizji. A wszystkimi wykonawcami mistrzowsko sterował Elgar Howarth, dyrygent prapremierowego przedstawienia i kilku innych wystawień „Le Grand Macabre“ Ligetiego.

* * *

I jeszcze jedna była opera. A właściwie wyjątki z trzech. „Licht – Die sieben Tage der Woche“ Karlheinz Stockhausena (1928) to monumentalny cykl muzyczno-dramatyczny rozpoczęty w 1977 r. i gotowy dopiero w części. Podczas trzech monograficznych wieczorów zostały zaprezentowane fragmenty trzech ukończonych już oper: „Donnerstag“ (Czwartek; czas trwania circa 4 godz., prapremiera w 1981 r. w La Scali w Mediolanie), „Samstag“ (Sobota; ca 3h 15',

1984, La Scala) i „Montag“ (Poniedziałek; ca 4h, 1988, La Scala); z programu „Warszawskiej Jesieni“ wynika, że kompozytor przewiduje w 1992 r. wystawienie „Dienstag“ (Wtorek). Za lat 10 Stockhausen zamierza ukończyć swój ogromny cykl operowy. „Licht“ czyli Światło. Tytuł ten ma bogatą wykładnię symboliczną. Symbolizuje między innymi: wieczność, ducha, niematerialność, życie, szczęście, Boga, niebo, siedem cnót, życie duchowe, intelekt, mądrość, moc twórczą, Wschód (Ex oriente lux), Kosmos, słowo. Warto też zwrócić uwagę na rolę świętej i magicznej liczby „7“: siedem dni tygodnia w podtytule, a całość ma trwać 21 godzin (przypomnijmy, że Stockhausen ma w swym dorobku „Aus den sieben Tagen“, 1968); super-formuła, z której wywodzi się wielowymiarowa, wieloaspektowa struktura „Licht“, jest złożona z siedmiu członów.

Jeden z koryfeuszy nowej muzyki, zaliczany do światowej czołówki awangardy muzycznej, przyjechał do Warszawy (a pojawienie się tego maga, guru, tego niespożytego demiurga było niewątpliwie wydarzeniem festiwalu) wraz z wybitnymi solistami-instrumentalistami (w kolejności występowania: Kathinka Pasveer – flety i perkusja, Suzanne Stephens – bassethorn, Markus Stockhausen – trąbka, Majella Stockhausen – fortepian), śpiewakami (Nicholas Isherwood – bas, Julian Pike – tenor), tancerzami (Jean-Christian Chalon, Michèle Noiret) i technikami dźwięku (Bodo Bergmann i Michael Häck); w zespole członkowie najbliższej rodziny: żona, córka, dwaj synowie. Sam kompozytor był zarazem librecistą i reżyserem dźwięku, światła, scenicznych wydarzeń.

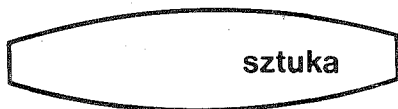
Opery (ściślej: poznane partie), jak tego można było oczekiwać, okazały się maksymalnie niekonwencjonalne zarówno w formie jak i dramaturgii. Choć występują postacie, zarysowane są jakieś mini-akcje, jest muzyka, śpiew i taniec, wsparte feerią barw, grą światła i wymyślnymi strojami kobiet, to wszystkie te elementy funkcjonują, by tak rzec, na niezwykłych zasadach i kreują świat niepowtarzalny: niekiedy intrygujący czy wręcz zachwycający, a niekiedy irytujący lub wywołujący lekkie znudzenie dłużyzną, monotonią, kompromisami artystycznymi. Jednak ciekawa jestem CAŁOŚCI tego gigantycznego projektu, który obrósł już w obfitą analityczno-krytyczną literaturę; sam Stockhausen (należący do tzw. kompozytorów piszących, autor 6 tomów „Texte zur Musik“) opatrzył „Licht“ rozległym autokomentarzem. Poprzestanę więc tylko na wybranych spostrzeżeniach.

W „Licht“ zostały zastosowane multi-media; oprócz wymienionych wykonawców: taśma, syntezyzator (Simon Stockhausen) i nieobecne

w Warszawie orkiestra i chór. Sam autor przy konslocie nadawał całości, między innymi, kształt świetlny (Licht!). Ten imponujący Gesamtkunstwerk sumuje bogate, 40-letnie doświadczenie wszechstronnie wykształconego artysty. Stockhausen penetrował i poszerzał możliwości muzyki. Stawiał i rozwiązywał ambitne problemy techniczne. Zadziwiał (często zachwycił) nowymi rozwiązaniami formalnymi, propozycjami estetycznymi, oryginalnymi koncepcjami twórczymi. „Licht“ zawiera elementy autobiograficzne, ale przede wszystkim po inspirację sięga do różnych koncepcji teatru, różnych mitów, filozofii i religii. Od późnych lat sześćdziesiątych Stockhausen czerpie natchnienie ze wschodniego mistycyzmu (ze swej głębokiej wiary w reinkarnację zwierza się R. Dufallo w cytowanej już książce, s. 119–120). Píše wtedy muzykę intuitywną, mantryczną, medytacyjną, której celem jest połączenie (twórcy, wykonawcy, słuchacza) z Universum, z duchem Kosmosu. Wśród różnych światów dźwiękowych, którymi rozbrzmiewa „Licht“, są także ewokujące tamte doświadczenia. „Licht“ jest jednak przede wszystkim projekcją AKTUALNYCH preferencji artystycznych Stockhausena, jego światopoglądu i jego wiary. W wywiadzie sprzed kilku lat („Ruch Muzyczny“ 1984, nr 26, s. 22) powiedział: *Muzyka jest nośnikiem życia transcendentalnego*. Kompozytor (tak obecnie rozumie swą rolę i swą powinność) jest posłusznym wykonawcą, posłannikiem, przekazicielem. Bóg jest Siłą sprawczą, zapładniającą twórczo Ideą, jest wiecznie w muzyce obecnym Duchem, którego symbolem i zarazem widzialnym świadectwem jest ŚWIATŁO – LICHT.

K. Stockhausen jest frapującą, zarazem kontrowersyjną (rzekłabym – frapująco kontrowersyjną) postacią współczesnego świata muzycznego. Jest wybitną osobowością, której niektóre kompozycje skłoniły B. Schaeffera („Kompozytorzy XX wieku“, Kraków 1990, Wyd. Literackie, t. II, s. 155, 156) do użycia słów: *nudne, jałowe, nieodpowiedzialne, bezsensowne*. Ale konkluzja autora brzmi: (...) *wielkie zamierzenia* (mowa o „Licht“) *nie są dziś do pogardzenia, w czasach kiedy kompozytorzy produkują szybko i byle jak, Stockhausen jawi się nam jako potężna siła intuicji, inspiracji i inwencji...*

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska



WIELKIE W MAŁYM

Japońska kaligrafia

**Muzeum Narodowe w Warszawie
9 XI – 13 XII 1992**

Japończycy kochają swoją przeszłość. Jednym z przejawów przywiązania do tradycji jest powszechnie przez nich uprawiana stara sztuka kaligrafii. Zajmują się nią miliony ludzi, blisko 1/6 mieszkańców zrzeszonych w stowarzyszeniach, którym patronuje Japońska Akademia Sztuki Kaligraficznej. To z jej inicjatywy są organizowane i przez nią sponsorowane konkursy i wystawy tych oryginalnych dzieł sztuki w całym kraju, a od 10 lat także pokazy w Niemczech, Francji, Holandii, Anglii, Włoszech, Hiszpanii, USA oraz wspólne chińsko-japońskie w Hongkongu.

Kolekcja pokazana w Warszawie miała szczególny charakter. Odtworzono tu bowiem ekspozycję, która 2 lata wcześniej uświetniała uroczystości związane ze wstąpieniem na tron cesarza Akihito i cesarzowej Michiko. Obydwoje są wielbicielami tej sztuki, a na wystawie znalazło się kilkanaście poematów ułożonych przez nich, którym kształt graficzny nadałi człowiek współcześni kaligrafowie japońscy.

Napisane przez nich pismem ideograficznym japońskim i chińskim poematy cesarskie, z których naj-

starszy na wystawie był autorstwa cesarza Jamei (593–641) to w większości 5-wersowe, 31-sylabowe WAKA. Zróżnicowane rozmiarami i kształtem kaligramy w postaci długich taśm, ale i mniejsze, kwadratowe, prostokątne lub naśladujące kształt wachlarza, zostały wykonane pędzlem i czarnym tuszem na papierach białych lub barwionych, czasem zdobionych w dyskretne desenie, a nawet nakrapianych złotymi i srebrnymi plamkami.

Kolor odgrywa w nich istotną rolę, ale jest dozowany oszczędnie. Regułą pozostaje bowiem wygrywanie kontrastu bieli tła (lub tła pastelowo barwnego) i czerni egzotycznego dla nas w kształcie samego pisma odręcznego, a więc niepowtarzalnego w każdej pracy. Z jednakową dbałością natomiast są naklejone na jedwabne, sztywne rypsy lub brokaty w kolorach neutralnych albo wzorzyste, które tworzą wokół zapisanych kart prostokątne ramy. Kaligramy długie, zawieszane pionowo, zaopatrzone u dołu w obciążające drążki, można zwijać i w tej postaci przechowywać. Mniejsze, umieszczone pod szkłem, oprawia się w ramy jak obrazy.

Każdy z nich jest unikatem. W zależności od temperamentu kaligrafa, szkoły, z jakiej się wywodzi, a nawet wieku artysty, zapisy są odmienne. W swobodzie graniczącej z nonszalancją, pozorną zapewne (pozostawianie na papierze przypadkowych plam tuszu, efektów poślizgu czy rozszczepienia końcówki pędzla lub zróżnicowanej grubości jego śladu), celują twórcy najstarsi i... najmłodsi wiekiem, jak Ozawa Sinuo (ur. 1898) i Ryn Sokyō (ur. 1941).

Pokolenie średnie wykazuje większą dbałość o klarowność zapisu i ozdobność w dawnym stylu.

Estetyczne wyrażowanie i uroda kaligramów zostały zauważone w świecie już dawno, ale szczególny wpływ wywarły one na malarstwo europejskie i amerykańskie w latach 50. i 60. naszego stulecia, a wiele na to przykładów można odnotować i w polskim malarstwie współczesnym.

Dzięki zamieszczonym na wystawie (i w katalogu) obok kaligramów ich tekstom w języku polskim można było, choć w przybliżeniu, odebrać walor jedności treściowo formalnej, jaką się każdemu z nich stawia. Kolej więc na kilka słów o treści zawartej w tych poematach o odwiecznej, rygorystycznie określonej i rzadko rozszerzanej budowie, których układanie zaliczało się zawsze do sposobów samodoskonalenia.

Większość z nich chciałoby się opatrzyć mottem z chińskiego klasyka Li Tai Po (701–762): *Świat jest pełen małych radości; sztuka jest po to, aby je dojrzeć, aby je mieć na oku*. Dostrzeżone jest więc w tych małych rozmiarach utworach przede wszystkim wielkie piękno natury i ojczystego krajobrazu, zmiany pór roku i towarzyszące im przemyślenia i uczucia. Czasem są pełne nostalgii, opawanego smutku, ale i wysublimowanej erotyki, jak w waku ułożonym przez cesarza Koko (830–887):

*Oto dla ciebie
wybiegłem wiosną w pole
po pąki świeże,
lecz na rękawach szaty
śnieg jeszcze biały osiadł.*

Te japońskie „ucieczki z duszą na listek“, wzruszenia na widok księ-

życa nad cichą taflą spokojnego morza, zamyślenia nad zmieniającymi barwę trawami wywołującymi myśl o przemijaniu, raz po raz kojarzą się z wierszami Safony, minezen-gerów, lirykami lozańskimi Mickiewicza czy poezją modernistyczną, choć tylko ta ostatnia mogła faktycznie czerpać wzory z tego egzotycznego i długo niedostępnego dla Europy źródła. Zbieżności i podobieństwa przemawiają tu raczej za wspólnotą odczuwania niezależną od odległości czasowej i terytorialnej. Przy takich okazjach, jak omawiana tu wystawa, przekonujemy się, jak przesadne są opinie o hermetyczności kultur i jak ważne jest ich poznanie oraz pragnienie zrozumienia.

Do zrozumienia dzisiejszej Japonii, której atrakcyjne wyroby przemysłowe trafiają coraz częściej do naszych domów i garaży stając się częścią naszej egzystencji, mogą być pomocne – jak się okazuje – i te tak subtelne wytwory kultury, jakimi są kaligamy. Są one wykwiutnym wyrazem tej kultury i jednocześnie, co warto było sobie uświadomić, stanowią *SAM JEJ RDZEŃ* – jak napisał Isako Suzuki, prezes wspomnianej Akademii Kaligrafii.

Interesujące jest zjawisko kontynuowania tradycji układania poematów waka przez cesarzy żyjących w naszych czasach. Z kilkunastu przykładów przytaczam dwugłos aktualnie panującej pary. Na pięknie zdobionym papierze w kształcie wachlarza, z delikatnym motywem gałązki kwitnącej wiśni w tle, następujący tekst:

*Kiedy pomyślę
ze dzieci moje są jak*

*skarb najcenniejszy
mnie tylko powierzony
chcę je do serca tulić...*

I jakby męskie jego echo o metaforycznym charakterze:

*Dni i miesiące
długie, w trudzie i znoju
wznoszono most.*

*Dziś dumnie rozpostarty
ponad spokojnym morzem.*

Wędrowka tych poetyckich komunikatów cesarskich dzięki ich popularyzacji przez kaligrafów odbywała się od zawsze „w dół”. Ale jest i odwrotnie. Z okazji każdego święta Nowego Roku organizuje się tu wielki przegląd sztuki kaligraficznej i KAŻDY może w nim wziąć udział, dotrzeć do cesarza z osobistym przesłaniem. Jeśli spełni wymogi wysokiego kunsztu, zyska uznanie. Z tą myślą tworzy tak wielu miłośników tej sztuki w Japonii.

Krystyna Paluch Staszkiel

teatr

NOWY MROŻEK

Teatr Współczesny
w Warszawie

Wdowy *Sławomira Mrożka*

reżyseria – Erwin Axer
scenografia – Ewa Starowieyska
muzyka – Andrzej Kurylewicz
premiera 30 XII 1992 r.

Kawiarnia jest utrzymana w czer- niach i ponurych szarościach, po ścianach pnie się zwiędła zieleń. Trzy ciemne stoliki rozmieszczono w ten sposób, że stanowią wierzchołki wiel- kiego trójkąta. Przy tym, który jest ustawiony centralnie, zasiada smukła, wysoka kobieta (Ewa Gawryluk) w ciężkiej, kryjącej od stóp do głów, żałobie. Nie wiadomo, kim jest, do chwili aż ktoś nazbyt ciekawy uniesie na moment jej woalkę – wówczas dopiero widzimy trupią czaszkę śmierci.

Ale w tej dziwnej kawiarni goście nie boją się upostaciowanej śmierci. Respekt zaprawiony lękiem odczuwa jedynie Kelner (Wiesław Michnikow- ski), który stopniowo stanie się mistrzem ceremonii, służącym maje- statycznej klientce. Dwie natomiast świeżo owdowiałe kobiety (Marta Lipińska, Zofia Kucówna) – żona Romea, która miała romans z Tri- stanem, i żona Tristana, której kochankiem był Romeo – są tylko zbulwersowane nagle ujawnioną przy-

dotą nieznajomej. Zbulwersowane po kobiecemu, bo odkrywają, że to dla niej właśnie ich mężczyźni pozabijali się w pojedynku. Z kolei dwaj inni goście, melancholijny inteligent (Henryk Bista) i chamowaty marynarz (Krzysztof Kowalewski) odczuwają na widok milczącej, tajemniczej kobiety przede wszystkim erotyczną fascynację. Obaj uważają się zresztą za jej znajomych; spotykali ją już wcześniej w ogrodzie zoologicznym. Kiedy umierały zwierzęta, nieznajoma zawsze była w pobliżu.

Dwóm Wdowom udało się ująć z kawiarni cało, inaczej z panami. Obaj pragną zatańczyć z nieznajomą, dochodzi więc do pojedynku – na szpady, które skwapliwie podsuwa Kelner. Żaden z przeciwników nie polegnie jednak rycerską śmiercią. Pierwszy zginie poślizgnąwszy się na skórce od banana, którą rzucił Kelner, drugiego powali atak serca, po szampanie zapijanym walerianą. W opustoszałej kawiarni Kelner szykuje się teraz do ucieczki, pojawi się jednak śmierć i nie pozwoli mu odejść.

Tak oto, w pewnym skrócie, wygląda najnowsza sztuka Mrożka, „Wdowy”. Robota teatralna, jak to zwykle bywa w przypadku Axera i Współczesnego, jest pierwszorzędną. Fachowa gra, znakomita reżyseria. Uderza przede wszystkim precyzyjnie wyliczona zmienność rytmów i nastrojów, umiejętność harmonijnego pożenienia tonacji całkowicie odmiennych gatunkowo – elementów farsowych i komediowych z fragmentami jakby zaczerpniętymi z powiastki filozoficznej czy z moralitetu. Trzeba dodać, że Axer dosto-

sował się do większości wskazówek autora, wiernie i troskliwie przełożył na język teatralny wszystko, co w sztuce zawarł Mrozek.

A sztuka jest z pozoru nieskomplikowana, wydaje się nawet zbyt prosta, tym samym prowokująca do prostactkich, lapidarnych wykładni. Reakcje premierowych widzów były w przeważającej mierze nieprzychylnie dla Mrożka. Mówiono, że to rzecz powierzchowna, że Mrozek nawrócił do swoich dawnych, geometrycznych konstrukcji, ale nie dał tu swojego charakterystycznego, iskrzącego ładunku intelektualnego, że alegoryczność sztuki jest przeraźliwie banalna i wyeksploatowana... Że, krótko mówiąc, zdecydowanie poniósł tym razem porażkę.

Pewnie jest sporo racji w tych zarzutach, ale przecież coś każe o sztuce porozmyślać. Wydaje się bowiem, że Mrozek chciał tu naszkicować, chyba nie do końca konsekwentnie i udalnie artystycznie, obraz degradacji mitów, chciał ukazać stopień skarlenia najważniejszych wątków ludzkiego życia. Szczególnie tych dwóch podstawowych: miłości i śmierci.

Nieprzypadkowo mężowie i kochankowie mają imiona-symbole – Romeo, Tristan. Żałosny to Romeo i godny pożałowania Tristan. Noszą szaliki, żeby się nie przeziębili, i unikają jedzenia poza domem, bo to niezdrowe. Mają żony idiotki, a ich zdrady sprowadzają się do zmiany jednej rozgdakanej kretynki na drugą. Niesmaczne romansiki odbywane po kawiarniach okraszają grafomańską korespondencją miłosną. Klucze od skrytek chowają po akwariach, bo w wolnych chwilach zajmują się

z zapalem hodowlą rybek. Wspomnienia wdów po nich są nieznośnie – ale zastrzeżenie – trywialne. Tak wygląda u Mrożka to, co pozostało z pojęcia określonego kiedyś jako wielka, romantyczna miłość.

A co ze śmiercią? Śmierć sama nie zmieniała się, przybiera przecież w sztuce jedną z postaci zadomowionych w tradycji kultury. Ale zmienili się ludzie, bo postanowili w ogóle nie brać pod uwagę nieuchronności śmierci. I rzeczywiście, zapomnieli o niej tak sumiennie, że nie potrafili rozpoznać, kto stanął im na drodze. – Jaka paskudna! – mówią kobiety. – Nie patrzmy na nią. – Możemy cię zwyciężyć i posiadać – mówią mężczyźni. Ludzie, wyrzucając śmierć ze świadomości, odebrali jej majestat. Jednostronnie wypowiedzieli zawartą kiedyś umowę o pełnym szacunku współistnieniu, wyrzucili ją poza obręb swojej codzienności. Śmierć mści się zatem, zabijając ludzi w upokarzający sposób, nie pozwalając im odejść z godnością. Ludzie umierają tak, jak sobie na to zasłużyli i w miejscu, w którym wszystkie „stany” – współczesny cham pospółu z zamyślonym elegantem – spędzają większą część życia. W kawiarni, gdzie los został zastąpiony przez kelnera, gdzie wiodą swoje głupawe spory, snują opowieści odkrywające miałość myśli, pychę, bezmyślne okrucieństwo.

Ten obraz – zaśmieczonej pustki po mitach i zadowolonej z siebie amnezji – wydaje mi się generalnym założeniem sztuki Mrożka.

Zgodnie ze swą metodą Mrozek opakował te diagnozy w ironię, dowcip, ugarniował paradoksami, zaprawił ostrym komizmem sytuacji-

nym. Ale nie zachował stosownych proporcji i kto wie, czy nie w tym tkwi najistotniejsza przyczyna jego porażki. Komizm jest tu znaną agresywny, przy tym często ma zbyt już niefrasobliwy charakter. Zdegradowany świat wydaje się tak zabawny, że aż sympatyczny. Lekkość dowcipu odbiera wagę całości, zagłusza zasadniczy sens sztuki. Nie wiele już może pomóc to, że w drugiej części dowcipy przycichają, a pantomimy tańca i pojedynku (świetnie wypunktowane teatralnie) stwarzają pewien nastrój zagrożenia. To poczucie zagrożenia bowiem, ulotne zresztą i mało dotkliwe, jest tylko odruchowym strachem przed śmiercią. Uruchamia wyłącznie nieusuwalny instynkt, a nie intelekt.

Jest to sztuka warta uwagi, jak sądzę, z jeszcze jednego powodu. Wydała mi się zaskakującym zjawiskiem w pisarstwie autora „Tanga”. Mrozek chyba nigdy dotąd nie zajmował się w sposób tak bezpośredni kwestiami stricte metafizycznymi albo inaczej – sprawami ostatecznymi. Tego rodzaju zagadnienia zawsze wiązał z obszarami, mówiąc umownie, ideologicznymi, społecznymi. Rzecz rozgrywała się przeważnie w relacji człowiek – człowiek lub w relacji człowiek – świat ziemski. Do tego stopnia jawne i jednoznaczne spotkanie człowieka z metafizyką dostrzegam u Mrożka pierwszy raz.

Jest to, jak się rzekło, spotkanie raczej nieudane, po części może dlatego, że dosłownie i jednostronnie skupione na tej jednej sprawie, po części zaś pewnie z winy tremy towarzyszącej wejściu na nieznany teren; tremy skłaniającej do swego rodzaju

asekuracji, do zamykania treści najistotniejszych w rażąco jaskrawych cudzysłowach.

Dobrze by jednak było, gdyby to pierwsze spotkanie nie stało się ostatnim, gdyby „Wdowy“ okazały się tylko mało szczęśliwym początkiem, nie zaś jednorazową wycieczką na pole, które w polskim dramacie od lat leży odłogiem. Dobrze by było, gdyby zaczął je uprawiać akurat Mrożek. Czego nam wszystkim w Nowym Roku życzę.

Joanna Godlewska



film

POKOLENIE WNUKÓW

Wir Enkelkinder

Bruno Jonasa

Późną jesień ubiegłego roku spędziłam w Niemczech. Nie była to pora szczególnie sprzyjająca sztuce. Wielkie, przetaczające się przez mass media dyskusje o recesji gospodarczej, o azylantach, o niewydolności systemu ubezpieczeń społecznych uważanego do niedawna za najlepszy w Europie – to tylko niektóre z tematów wypełniających pierwsze strony gazet. I jak tu pisać o kinie naszych sąsiadów, skoro nawet niemiecka krytyka ogłosiła stan klęski? Rzeczywiście, filmy niemieckie od wielu lat nie zdobywają międzynarodowego rozgłosu ani nagród na festiwalach. Faktycznie od czasu ogłoszenia „Manifestu z Oberhausen“ (1962), traktowanego jako bunt pokoleniowy filmowców i porównywanego z francuską „Nową Falą“, uznanie zdobyła sobie tylko garstka artystów niemieckich. Wśród nich są reżyserzy, tacy jak: Rainer Werner Fassbinder, Werner Herzog, Volker Schlöndorff, Margarete von Trotta, Wim Wenders, i aktorzy: Mario Adorf, Klaus Kinsky, Hanna Schygulla, Barbara Sukowa. Niestety, nikogo spośród nich nie spotkamy w obsadzie jednej z najnowszych komedii (1992) pt. „Wir Enkelkinder“ („My wnuki“, scenariusz i reżyseria Bruno Jonasa).

Ten film można byłoby zakwalifikować rozmaicie, jako jeszcze jedną próbę oceny pokolenia '68, nowej generacji politycznej, która przeżyła rewoltę studencką i niebawem rozstała się ze swoimi ideałami. Albo groteskowe i gorzkie spojrzenie na 40-latków, współczesnych Niemców, równie sfrustrowanych i niepewnych jutra po obu stronach Łaby. Fabuła, na której opiera się ós scenariusza, jest banalna. Dwóch kumpli z jednej klasy wkracza w dorosłe życie. Willi (Victus Zeplichal), który zawsze pracę domową z łaciny przepisywał od kolegów, skończył prawo, bogato się ożenił i rozpoczął karierę polityczną daleką od uczciwości. Ulli (Bruno Jonas), „wieczny student“, który traktował akademicką komunę jak dom, przyjął najpierw poglądy maoistowskiej rewolucji, później przeżył rozstanie z żoną, zagorzałą feministką. W końcu przy pomocy Willego wyładował na stanowisku redaktora w bawarskim radiu, zresztą jako jedyny „lewicowy“ w rozgłośni. Losy dwóch tak różnych Niemców mają jednak coś wspólnego. W filmie, który nie rezygnuje z kabaretowego tonu, widoczne są zmiany w myśleniu: przeistaczanie się młodzieńczych oportunistów w świadomych ugodowców, skręt od lewicy ku prawicy, od idealistycznych podróży do Indii po wydawanie książek o kulturze jedzenia. Zadziwiające jest tylko to, że Jonas bardziej krytycznie pokazuje przeszłość niż dzień dzisiejszy obecnego establishmentu. W krzywym, satyrycznym zwierciadle znacznie bardziej zdeformowana zostaje młodość niż „wiek męski“ obu przyjaciół. A przecież właśnie tu rysuje się możliwość wymianienia

i wyszydzenia karierowicza, na jakiego wyrósł Willi. Jego wspinanie się po szczeblach władzy zostało opisane w nawiązaniu do słynnej afery politycznej Uwe Barschela, która wstrząsnęła Niemcami w 1987 r. Podobnie jak autentyczny polityk CDU ze Szlezewiku-Holsztyna, filmowy Willi pnie się w górę nie przebiegając w środkach. Idzie także po śladach poprzednika nie biorąc pod uwagę fiaska swoich poczynań. W rezultacie obaj, prawdziwy polityk Uwe Barschel i przypominający go sposobem postępowania bohater filmu Willi, kończą jednakowo – śmiercią samobójczą w wannie. Niestety, Jonas nie wykorzystuje nadarzającej się okazji, aby z poletka socjologicznego wkroczyć dalej w świat polityki. Szkoda, że tego nie czyni, być może wówczas jego przeciętna komedia uzyskałaby bardziej uniwersalny wymiar.

„Wir Enkelkinder“ Jonasa jest jednym spośród kilku nowych filmów, w których Niemcy próbują stawić czoło problemom współczesności. Obok niego warto zasygnalizować wejście na ekrany wyreżyserowanych przez kobiety filmów: „Herzprung“ (reż. Helke Misselwitz) przedstawiającego historię nieszczęśliwej miłości dziewczyny z Brandenburgii i ciemnoskórego chłopaka czy „Nie wieder schlafen“ (reż. Pia Frankenberg), opisującego podróży trzech przyjaciółek przez wielki Berlin. Należałoby też zaanonsować filmy sięgające do motywu wstrząsu, jakim było nadejście zjednoczenia, czyli „nowej ery“ dla Niemiec. Tutaj wyróżniają się: „Stilles Land“ w reżyserii Andreasa Dressena: opowieść o prowincjonalnym teatrze

w Meklemburgii, w którym aktorzy i widzowie uczestniczą w przedstawieniu Becketta „Czekając na Godota” – czytają: na zmiany we własnym życiu w obliczu wieści napływających w 1989 r. z Budapesztu i Pragi; i „Der Störenfried” w reżyserii Thomasa Frickela: gawęda o żarliwym pastorze Oskarze Brüsewitzu z Saksonii, podobnym do znanego Don Camillo, który wszystkie swe siły poświęca walce o obalenie komunizmu.

Wszystkie wymienione tu filmy są autorstwa młodych, nie znanych jeszcze reżyserów i wszystkie łączy jedna wyodrębniająca się prawidłowość: pokolenie dziadów żyło z piętnem odpowiedzialności za wojnę, pokolenie synów borykało się z poczuciem niesprawiedliwego podziału jednego narodu odgrozonego granicą dwóch państw, pokolenie wnuków jest zagubione w nowej rzeczywistości, targane antagonizmami i pełne obaw o przyszłość. Co przyniesie ten stan wewnętrzznego napięcia? Czy stanie się twórczą szansą wyjścia z impasu dla niemieckiego kina lat 90.? Nie znamy jeszcze odpowiedzi na to pytanie.

Anna Pietrzak

książki

NIEOBECNA OBECNOŚĆ

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Odrastanie słów

„Czytelnik”, Warszawa 1991, ss. 94

Program na starość

Wydawnictwo Miniatura,
Kraków–Warszawa 1991, ss. 63

Dwa zbiory wierszy A. Olędzkiej-Frybesowej, wydrukowane niemalże równocześnie, z powodu problemów dystrybucyjnych dotarły do czytelników ze znacznym opóźnieniem. Także ja przeczytałam obydwie książki w końcu ubiegłego roku. Spóźniona lektura nie pozbawia wszakże tej poezji jej zasadniczych, ponadczasowych wartości. Nie jest to bowiem poezja reaktywna, odpowiadająca słowem wiersza na doraźne znaki czasu. Olędzka-Frybesowa od debiutanckiego zbioru wierszy („Okno na wiatr”, 1963) konsekwentnie rozwija model poezji filozofującej. W kolejnych zbiorach: „Powrót w korzenie” (1970), „Trochę więcej być” (1977), „Akty strzeliste Jonasza” (1982) i dwu najnowszych – poznawczo-etyczna pasja i ontologiczna ciekawość dominują nad poszukiwaniami estetycznymi. Myślowy rozmach i wrażliwość wyobraźni zawdzięcza poetka, jak sądzę, w pewnym stopniu swojej stałej profesji tłumaczki literatury: francuskiej, angielskiej i hiszpań-

skiej, a także rozwijanym podczas licznych podróży zainteresowaniom sztuką różnych kultur, które zaowocowały kilkoma tomami esejów o sztuce europejskiej. Tłumaczka wierszy m.in. P. Valéry'ego, J. Supervielle'a i Y. Bonnefoya we własnej poezji ujawnia raczej skłonności do kreatywnych wzlotów (Supervielle) i refleksyjnych zadum (Bonnefoy) aniżeli do postsymbolicznych awantur słownych (Valéry). Praca nad przekładami prozy m.in. S. Weil i A. de Saint-Exupéry'ego nie mogła pozostać tłumaczki obojętną na moralny, a także metafizyczny wymiar rzeczywistości. I chociaż tytuł „Odrastanie słów” sugeruje lingwistyczną formułę zbioru, metapoetyckie „zabawy” zawarte w ostatniej, piątej części tegoż zbioru („Jak mówić”) dotyczą bardziej treści niż formy istnienia. Tytułowy wiersz całości zamieszczony w tym cyklu „analizuje” metafizyczną wartość słów *świętość*, *prawość*, *pokora* i *cisza*, a wiersz „zabawa” kamufluje językową grą zasadniczy problem poznawczy: *słów zawsze / za mało i za dużo // a co najgorsze / zawsze razem / za dużo i za mało (...) zrozum póki nie za późno / zawsze cię będzie za mało / za dużo*.

Dualizm świata, jego materialny i duchowy byt ukonkretniają się w poszczególnych aktach wyobraźni jako rzeczywistość osmotyczna, nieustające przenikanie się obydwu wymiarów. *Miedzy okrzykami gwiazd i beżmyślnym piaskiem* toczy się życie, a w nim *tak dużo tych małych rzeczy, które nie mogą zginąć, bo są za ładne*, owo *piękno nieodpowiedzialne* wszystkich rzeczy stworzonych opromienione niewidzialną obecnością:

opuszczona ferma gdzie kamień zielony mchem i rdzawy porostem / gdy ludzie odeszli jest już tylko obrazem ich obrazu / obrazem ich nieobecnych rąk co są obrazem największej Ręki. Ujmująca jest pokora i dyskrekcja poetki, która nigdy nie przywołuje wprost imienia Bożego używając bądź metonimii, bądź mówiąc zaimkowno o Nim, lub przymiotnikowo o Mądrości Bożej. Ta właśnie dyskrekcja uwiarogodnia eschatyczne przesłanie tej poezji, która „naucza” prawd wiary nie poprzez trywialne moralizowanie, ale poprzez subtelne negowanie możliwości niewiary: *nie przecz / Obecności / kiedy o nią wołają / dni nijakie bo opuszczone*.

Cykl „Jak mówić” poprzedzają w „Czytelnikowskim” zbiorze cykle „Portret”, „Pamięć”, „Tu i teraz”, „Jest się bliżej tego co jest”. Zgodnie z wymową tytułów cykl pierwszy stanowi egzystencjalną wizję istnienia bohaterki lirycznej, cykl drugi zawiera wiersze-wspomnienia, trzeci – aluzją do programu Nowofalowców i tematyką podróźniczą – określa stosunek poetki do konkretnego czasu i przestrzeni, w których wypadło jej żyć. Najcenniejsza w tomie, moim zdaniem, część czwarta, nawiązująca tytułem do ewangelicznego pojęcia Obecności, stanowi udaną próbę zmierzenia się słowem z wymiarem Tajemnicy nie dającej się do końca ani określić, ani, tym samym, poznać. W wierszu „Moment bez przecinków” poetka odkrywa trudną do wyartykułowania prawdę, że dopiero wyzbywając się pychy samopoznania i samowyróżniania, dopiero całkowicie milknąc człowiek uzyskuje łaskę ujżenia perspektywy ostatecznej: *wtedy / otwiera się to co*

*zamknięte / jest się bliżej / tego co
jest. W tym zbliżeniu, które nie jest
ani poznaniem, ani żadnym racjo-
nalnym rozwiązaniem, jest – co naj-
wyżej – metafizyczną intuicją zagad-
ki Ofiary, odsłania się obraz będący
kwintesencją chrystianizmu:*

*po między Nim a Nim
ten krzyż co oznacza przestrzeń
przeciętą nożem rozpaczy
(...)
po między Nim a mną
ta przestrzeń Wielkiego Piątku który
[jest na co dzień
(„ten ogień – krzyż“)]*

Czteroczęściowy zbiór „Program na starość” można uznać za przestrzenne rozwinięcie symbolu krzyża. Pomiędzy niebem wiecznej szczęśliwości a piekłem ludzkiej niedoli rozciąga się horyzontalna płaszczyzna *niezwykle zwykłego* życia. Poetycki obraz *bycia coraz więcej i coraz mniej* z pierwszego cyklu tego zbioru nawiązuje bezpośrednio do poznawczych penetracji ze zbioru „Odrastanie słów” pogłębiając tamto paradoksalne *za dużo za mało* przez prosty zabieg gramatyczny (comparativus) o metafizyczną perspektywę nieskończoności. Interpretując przesłanie liryczne całego „Programu” jako poddanie się duchowym pierwiastkom istnienia można dostrzec w postawie poetki tę samą tkliwą czujność, która każe mistykom pograć się w miłosnej kontemplacji Niepojętego: *czy to możliwe / żeby to wszystko znaczyło właśnie to, i tylko, i nic więcej / żeby za ścianą form, zapachów i cieni nie było nic / i piękno zdumiewało tylko pięknem a nie / głosem: idź dalej („Za ścianą“).*

Poznawczy paradoks „bycia więcej” i „bycia mniej” znajduje istotną modyfikację w wierszu „Skorupa”: *czasu na zewnątrz coraz mniej / i coraz więcej / we mnie*. To wyraźny krok w kierunku tajemnicy nieskończoności. *Coraz więcej we mnie* oznacza przede wszystkim pośrednictwo umarłych, których nieobecność jako pojęcie metafizyczne powraca w tytułach i treści wielu wierszy przybierając niekiedy formę przewrotnej apoteozy: *pomnożone nieobecnością / w najodtłkliwsze istnienie (...)* *wszystko / czemu czas powiedział: nie*. Wywyższenie stanu nieobecności umożliwiające przejście żywych *na inne piętro życia* implikuje dalsze przewartościowanie: *świat spełnień drobnych i ostatecznych* przeniesiony zostaje w całości tam, gdzie *Inne oko ogromne / widzi*. Świat zaprogramowany został *i tak / i inaczej* – powiada poetka wyrażając tym samym przekonanie, że ludzkie władze poznawcze pozostają, muszą pozostać bezradne wobec tajemnicy Bożej Mądrości. Konsekwencją tej postawy staje się konieczność uznania zarówno *starszeństwa* praw natury nad *doraźnością* historii, albo faktu istnienia *niepotrzebnego piękna śniegu*, jak i ukrytej dominacji poezji, która *jest potrzebna tylko bardzo nielicznym*, a przecież stanowi *spoiwo i gwarancję*. Poetka przekonuje, że dla każdego, przed kim otwiera się ta szczególna perspektywa metafizyczna, będąca darem (ta)godzenia sprzeczności, darem okazuje się też i świadomość istnienia, i poczucie uczestnictwa w misterium nieobecnej Obecności:

*dzisiaj jestem ta która nigdy nie
[umrze]*

dla której południowy wiatr bije [w tamburyny
blasku dla której iglice dziewczann [i konstelacje
dzikiego kminu pachną mocniej [cynamonem
niż wyspy Siedmiu Mórz
dla której nic
nie wynika już z niczego bo wszystko
[wynika z wszystkiego
(„dzisiaj jestem ta“)

Język paradoksu wybrany przez A. Olędzką-Frybesową do wyrażania prawd niewyrażalnych pełni rolę dobrego ducha tej poezji.

Adriana Szymańska

KONFLIKT OBOLAŁYCH WRAŻLIWOŚCI

Peter Raina

*Spór o klasztor
sióstr
karmelitanek bosych
w Oświęcimiu*

**Warmińskie Wyd. Diec.,
Olsztyn 1991 ss. 132**

Peter Raina, Hindus mieszkający w Berlinie, z wykształcenia historyk, nauczyciel, doskonale zna język polski i potrafi chwycić tzw. gorące tematy. Napisał książki m.in. o Gomułce, antykomunistycznej opozycji w Polsce, zamordowaniu Bohdana Piaseckiego, o ks. Popiełusce i prałacie Jankowskim z Gdańska.

a także monumentalną biografię Prymasa Tysiąclecia, zaś w okresie największego zaostrenia sporu wokół oświecimskiego Karmelu zajął się i tą sprawą, wykazując w tym więcej rzetelności i rozeznania niż większość rodzimych publicystów. Jego książka daje wprawdzie upust nieuchronnym w takich przypadkach emocjom, lecz i szanuje fakty. Stanowi doskonale uzupełnienie do opublikowanego w tym samym czasie w USA prawie 300-stronicowego zbioru artykułów, zatytułowanego „Memo-rtory Offended”, napisanego głównie z pozycji żydowsko-amerykańskich.

W książce Rainy są wyraźnie widoczne dwie warstwy. Jedna ma charakter dokumentacyjny. Zawiera dokumenty i wypowiedzi ukazujące okoliczności założenia i początki klasztoru karmelitanek w Oświęcimiu, a następnie przebieg konfliktu, jaki zrodził się i zaogniał wokół niego. Autor uwzględnił najważniejsze relacje i archiwalne dokumenty z Urzędu ds. Wyznań oraz z archiwów kurialnych i zakonnych. Dowodzi to, że cieszy się pełnym zaufaniem Kościoła w Polsce, bo w materii tak delikatnej nie otwiera się przecież zasobów przed każdym, kto się zgłasza. Również wydanie książki przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne wskazuje, że kwerenda została dokonana rzetelnie i przedstawia punkt widzenia podzielany przez kręgi kościelne. Prócz dokumentów znajdujemy drugą warstwę, tzn. rezultaty przemyśleń autora oraz jego oceny i wartościowania. Na ogół stara się być powściągliwy i ogranicza komentarz do minimum. Zdarczają się jednak zagadnienia, którym poświęca więcej miejsca, a wtedy

jego spostrzeżenia i poglądy są szerzej rozwijane. Można się z nimi zgadzać lub nie, lecz trzeba przyznać, że wiernie odzwierciedlają głosy i zapatrywania milionów polskich katolików i choćby z tego względu nie należy ich lekceważyć.

Pierwszy przytoczony dokument to pismo przełożonej poznańskiego klasztoru karmelitanek adresowane do Urzędu ds. Wyznań w Warszawie (12 I 1983) z prośbą o pozwolenie na założenie domu zakonnego w Oświęcimiu. Motywacja jest klarowna: *W obozie oświęcimskim zginęła Siostra naszego Zakonu Edyta Stein i nasz wielki rodak św. O. Maksymilian Maria Kolbe. Pragnęłybyśmy gorąco właśnie w tym miejscu modlić się o pokój na świecie, aby nie powtórzyły się już nigdy zbrodnie i nienawiść człowieka do człowieka – podobnie zresztą jak to czynią od wielu lat Siostry naszego Zakonu w Dachau. Dalej czytamy: Najodpowiedniejszym dla nas obiektem byłby dom znajdujący się przy ulicy Findlera, w sąsiedztwie obozowej ściany śmierci. Wybudowany jeszcze przez Austriaków z przeznaczeniem na teatr (choć nigdy temu celowi nie służył), zdewastowany przez czas, jest obecnie wykorzystany na magazyn G.S. Po obfitej korespondencji i licznych uzgodnieniach na różnych szczeblach prezydent Oświęcimia wydał 14 VI 1984 r. decyzję o oddaniu w wieczyste użytkowanie z przeznaczeniem na siedzibę klasztoru kontemplacyjnego tzw. starego teatru. Siostry stały się prawowitymi właścicielkami budynku i przylegającego terenu. Żadne świadome i zamierzone obrażenie uczuć żydowskich nie wchodziło w rachubę. 22 IX 1984 r.*

kard. F. Macharski opublikował list pasterski, odczytany we wszystkich kościołach archidiecezji krakowskiej, informujący wiernych o założeniu i celach klasztoru. W tym samym miesiącu karmelitanki wprowadziły się do nowej siedziby, zastając ją niemal doszczętnie zdewastowaną.

W maju 1985 r. rozpoczęły się protesty niektórych środowisk żydowskich w Europie Zachodniej. Streszczenie ich przebiegu i argumentacji nie jest potrzebne. Protesty te, ku oburzeniu Polaków, przerażwały się często w silnie antypolską i antykatolicką nagonkę. Najważniejszą kwestią jest to, jak i dlaczego doszło do podpisania zobowiązań genewskich (22 II 1987), w których strona polska *zaangażowała się w realizację (...) ośrodka informacji, wychowania, spotkań i modlitwy*, co w praktyce oznaczało zobowiązanie do przeniesienia sióstr karmelitanek w inne miejsce. Raina obarcza odpowiedzialnością za to rozwiązanie przede wszystkim red. J. Turowicza, przedstawiając go jako człowieka, który miał *od początku wrogie nastawienie do klasztoru oświęcimskiego*. Dalej padają mocne słowa, że Turowicz *zawsze lubił grać rolę szarej eminencji. Dawał swemu otoczeniu do zrozumienia, że to co robi, robi w interesie Polski i Kościoła katolickiego. Ale w gruncie rzeczy szkodził zarówno Polsce jak i Kościołowi* (s. 38). W tym świetle wybór Turowicza do rozmów genewskich został oceniony jako bardzo niefortunny. Raina dodaje, że Turowicz dokonał wyboru przedstawicieli Kościoła europejskiego *po konsultacji z ośrodkami żydowskimi, narzucając swoją wolę ks. Musiałowi i kard.*

Macharskiemu. Wśród przedstawicieli Kościoła nie znalazł się nikt, kto reprezentowałby stronę bezpośrednio zainteresowaną – ani przełożona siostr karmelitanek, ani prowincjał OO. Karmelitów Bosych w Polsce. Skutkiem niefortunnego zobowiązania oraz faktu, że nie sposób było go dotrzymać, stały się napięcia i konflikty, które osiągnęły apogeum w lecie 1989 r.

Książka Rainy doczekała się pozytywnych recenzji w prasie katolickiej. Natomiast prasa niekatolicka, zawsze żywo zainteresowana przebiegiem sporu, zignorowała ją zupełnie albo cytowała wyrywkowo. Po prawie roku od jej ukazania się zabrał głos J. Turowicz („Tygodnik Powszechny“, nr 48, 29 XI 1992, s. 1 i 6–7). Zarzuty Rainy ocenia jako *atak na porozumienie genewskie z pozycji krypto-antysemickich*, zaś wybór dokumentów uważa za *dość jednostronny, dokonany tak, by wspierać tezy autora*. Ale Turowicz nie wymienia żadnego dokumentu, który zostałaby przez Rainę pominięty. Pisząc w obronie porozumienia stara się oczyścić z postawionych mu zarzutów określając je jako insynuacje. Nie ukrywa jednak, że stale był zwolennikiem przeniesienia siostr. Bardzo wymowne jest to, co napisał: *Na drugie spotkanie genewskie jechałem w nastroju pesymistycznym, obawiając się, że porozumienie nie zostanie osiągnięte. W trakcie wielogodzinnej dyskusji nie zabierałem ani razu głosu. Toteż było dla mnie miłym zaskoczeniem, gdy okazało się, że strona żydowska akceptuje przedstawiony przez kard. Macharskiego projekt budowy ośrodka w Oświęcimiu, obejmującego nowy klasztor dla siostr*

karmelitanek. Gdy przyszło do podpisywania deklaracji końcowej, zapytałem Ks. Kardynała, czy mam deklarację podpisać, bowiem – powtarzam – nie uważałem się za negocjatora. Trzeba przyznać, że decyzja o przeniesieniu siostr została tu opisana nader finezyjnie. W odbiorze wielu czytelników „TP“ J. Turowicz obarcza całą odpowiedzialnością za podpisanie zobowiązań genewskich kard. F. Macharskiego. Ale w takim razie jaką rolę pełnili w Genewie polscy doradcy kardynała? Skoro przynajmniej jeden na pewno nie zabierał głosu, to może w ogóle nie byli potrzebni i byłoby lepiej już na tamtym etapie wziąć innych doradców, którzy byłiby rzeczywistymi partnerami podjętych negocjacji? I jeszcze jedno: dobrze wiadomo, że racje polskie i katolickie nie zostały w Genewie należycie przedstawione! (por. W. Chrostowski, „Dialog u bram Oświęcimia“, „Życie Warszawy“, nr 262, 7 XI 1991, s. 3; „Monopol na dialog?“ „Życie Warszawy“, nr 292, 13 XII 1991, s. 10).

Pacta sunt servanda – głosi łacińska maksyma, która powinna rządzić życiem i postępowaniem wszystkich negocjatorów. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że konflikt wokół klasztoru w Oświęcimiu niesie ze sobą mnóstwo nieudomowień, przemilczeń, stereotypów, oskarżeń i pomówień, które są zarówno bolesne jak i szkodliwe. Książkę Rainy zamyka dokument z 11 XI 1990 r. przytaczający decyzję Urzędu Miejskiego w Oświęcimiu zezwalającą na budowę nowego ośrodka. W pierwszych miesiącach 1993 r. przewidywane jest zakończenie najważniejszych prac przy budowie Centrum. Czy znajduj

się w nim siostry karmelitanki ze „starego teatru”? Na to pytanie nie ma na razie (grudzień 1992) jasnej odpowiedzi. Byłoby prawdziwym nie-szczęściem, gdyby siostry miały się tam przenosić wbrew własnej woli albo gdyby udały się w inne miejsce niż Centrum. Raina ma też rację pisząc na zakończenie, że jest niedozwolone, *by ślady sióstr karmelitanek zostały całkowicie usunięte ze „starego teatru”*. Jedno jest pewne: w całej sprawie popełniono sporo przeoczeń i błędów. Sprowadzają się one do wspólnego mianownika, a mianowicie konfliktu wrażliwości. Zatem chodzi nie o jedną, żydowską, wrażliwość, lecz o dwie, żydowską i polską, równie obolałe i czułe wrażliwości. Trzeba przyznać, że w lokalizacji klasztoru nie wzięto pod uwagę uczuć żydowskich. Ale tak samo w decyzji o przeniesieniu, podjętej kilka lat później, zignorowano zupełnie uczucia polskie i katolickie. Książka Rainy stanowi cenny przyczynek do naświetlenia i pełniejszego zrozumienia nikomu niepotrzebnego i gorszącego konfliktu.

ks. Waldemar Chrostowski

PLACZ GOR I RĘKA CZŁOWIEKA

Sir Edmund Hillary's Sagarmatha

praca zbior., pod red. Hansa
Hoefnera i Lisy Choegyay
Apa Topics RV Verlag
i GeoCenter International Warszawa
Warszawa 1992, ss. 234

29 V 1953 r. sir Edmund Hillary w towarzystwie Szerpy, Tenzinga Norgaya, jako pierwszy stanął na najwyższym szczycie globu – na Mount Evereście. Odtąd życie wielkiego himalaisty nowozelandzkiego zostało na stałe związane z tym regionem, z miejscową kulturą oraz z ludźmi zamieszkującymi u stóp najwyższego łańcucha Himalajów. Hillary w momencie wejścia na Mount Everest miał za sobą zdobycie wielu innych szczytów i w górach niewiele pozostało już mu do zrobienia. Wyżej było już tylko niebo. Być może właśnie dlatego zszedł w doliny, być może dlatego zajął się ludźmi mieszkającymi u stóp największych gór świata.

Dla Szerpów – nepalskiego plemienia tubylczego – stał się jednym z nich. W świecie zyskał natomiast miano ambasadora Himalajów działającego dosłownie na wszystkich kontynentach. Jak nikt inny znał potrzeby regionu i pojawiające się w nim zagrożenia. Jako pierwszy stał się niezmordowanym rzecznikiem ekologicznej ochrony Himalajów i awansu cywilizacyjnego Szerpów w ich rodzimym środowisku.

Temu celowi miała też służyć powołana przez niego w początku lat

70. Fundacja Himalajska, która doprowadziła m.in. do założenia Parku Narodowego Sagarmatha w masywie i w bezpośrednim sąsiedztwie Mount Everestu. Dzięki jej środkom pobudowano kilka szkół w miejscowościach zamieszkiwanych przez Sierpów oraz skanalizowano większość ich wiosek. Powstała też sieć tanich a schludnych hoteli wzniesionych z myślą o coraz liczniejszej rzeszy amerykańskich i europejskich turystów, przyjeżdżających w te strony na tzw. trekkingi – krótkie wypady w wysokie góry – odbywane pod okiem doświadczonych przewodników.

Przewodnikami tymi byli właśnie Sierpowie. Dzięki inicjatywom Hillary'ego ich życie zaczęło zyskiwać nowy wymiar. Nie opuszczając swych rodzinnych stron, doświadczali niespotykanego awansu cywilizacyjnego. W dowód swej wdzięczności kilkakrotnie zgłaszali kandydaturę Hillary'ego do pokojowej Nagrody Nobla.

W 1989 r. w Himalajach, na zboczach Sagarmathy, na skutek uderzenia pioruna doszło do pożaru. W jego wyniku doszczętnie spłonął buddyjski klasztor Tyangboche. Był to ogromny cios dla Sierpów, ponieważ obiekt ten stanowił największy ośrodek kultury buddyjskiej w całym regionie. W jego murach znajdowała się biblioteka staronepalskich manuskryptów oraz wiele przedmiotów o metryce sięgającej X stulecia. Dzięki ofiarności tubylców część unikatowych zbiorów udało się uratować. Mury klasztoru spłonęły jednak po fundament. Jak oszacowano, ich odbudowa i renowacja w tym odległym od głównych szlaków komuni-

kacyjnych miejscu będzie kosztować około miliona dolarów.

Hillary jeszcze raz postanowił przyjść z pomocą Sierpom. Świadomy wagi utraconego zabytku rozpoczął międzynarodową akcję na rzecz rekonstrukcji Tyangboche. Z kasy Fundacji Himalajskiej wydzielono specjalną pulę przekazywaną rokrocznie na odbudowę klasztoru. Rozpoczął też inne akcje mające na celu zgromadzenie odpowiednich funduszy.

Jedną z nich jest edycja albumu poświęconego Himalajom i Sierpom pt. „Sir Edmund Hillary's Sagarmatha”. Album ten powstał dzięki zgromadzeniu kilkudziesięciu unikatowych zdjęć przekazanych Hillary'emu przez fotografików z całego świata, chcących w ten sposób przyspieszyć odbudowę pradawnego zespołu architektonicznego w Tyangboche. Książka ta wyszła do tej pory w 17 krajach i obecnie – dzięki wydawnictwom Apa Topic i Geo-Center International z Warszawy – pojawiła się również na naszym rynku wydawniczym. Zysk ze sprzedaży w całości zasilili Fundację Himalajską, ta natomiast uzyskane tą drogą fundusze przekaże budowniczym Tyangboche.

Album jest naprawdę wspaniały. Takich zdjęć Himalajów w Polsce jeszcze nie reprodukowano. Łatwo można się o tym przekonać porównując zawartość „Sagarmathy” ze zbliżonymi tematycznie albumami, jakie ukazały się do tej pory w Polsce (m.in. z niedawną publikacją Ossolineum pod bardzo zbliżonym tytułem „Park Narodowy Sagarmatha”). Album Fundacji Himalajskiej ukazuje magiczną urodę giganty-

cznych gór, ale nade wszystko dosłownie z odległości wyciągniętej ręki portretuje ludzi – Szerpów – mieszkających u ich podnóża. W tak intymnym, autentycznym zbliżeniu w Polsce jeszcze nigdy ich nie widzieliśmy.

Zważywszy unikatową treść publikacji oraz cel, na jaki mają być przeznaczone pieniądze uzyskane z jej sprzedaży, na pewno warta jest ona wydania 300 tys. zł (bo tyle kosztuje). Gorąco zachęcam pasjonatów fotografii, gór i egzotyki. Płacz gór i ręka człowieka – Szerpowie mówią, że gdy płonęły mury Tyangboche, góry płakały. A ręka? To ręka wyciągnięta. Tym razem zamiast niszczyć, niesie dobro i nadzieję. Ręka o kształcie serca.

Roman Warszawski

MALARZ AUTENTYCZNY

Władysława Jaworska

Władysław Ślewiński

KAW, Warszawa 1991, ss. 208

Ślewiński stanowi pewnego rodzaju zagadkę. Gdy wyłania się na francuskiej scenie, od razu maluje obrazy w pełnym znaczeniu tego słowa. Nic nie wiadomo o jego terminowaniu. Żadnych pierwocin! Ślewiński pozabawia badacza satysfakcji zajrzenia do intymnej fazy przeobrażenia się amatora w profesjonalistę, gdy toczy się walka z trudnościami rzemiosła

i własną naiwnością. Historyk sztuki nie lubi tego rodzaju braków biograficznych, jest przecież *ex definitione* osobnikiem niedyskretnym. A gdy już będzie miał do czynienia z samym malarstwem Ślewińskiego, to znowu mu zabraknie materiału przygotowawczego, szkiców, notatnika, zarzuconych płócien. Jakiś hermetyczny jest ten nasz szlachcic przerzucony fatalną siłą do Paryża i Bretanii w końcu lat 80. XIX w. Jak Atena z głowy Zeusa – pojawia się od razu uformowany malarz, Władysław Ślewiński, prawdziwy pan (jak mówią o nim okoliczni rybacy), a już w 3 lata potem sam mistrz Paul Gauguin maluje jego portret. W tym jest coś ze scenariusza przygodowego filmu, coś magicznego!

Zresztą to już dojrzały mężczyzna, ten fenomen polski na francuskiej arenie awangardowej – ma 32 lata. Wyłonił się z ziemiańskiego środowiska skierniewickiego, rzec można, że wprost z butów z cholewami wskoczył w bretońskie saboty. Tak bez mała było, mamy tu do czynienia z jakimś cyklem ewolucyjnym w wielkim skrócie i bez wyjaśniającej legendy. Brak tych rozmaitych danych (brak literatury przedmiotu!) prof. Jaworska zrekompensuje sobie – z nawiązką – odkrywając w trakcie kwerendy nieznane francuskie dokumenty i prawie połowę całego malarskiego dorobku **SWOJEGO** Ślewińskiego. Użyłem tego terminu, bo odkrycie malarza jest w całości jej dziełem, malarz został przez nią mozolnie, za to w pełni zrekonstruowany i przedstawiony „wrócony na ojczyznę łono”. Chciałoby się powiedzieć, że odkrywanie rzeczy niemożliwych do odkrycia jest

specjalnością autorki – tak samo odszukała kiedyś w Paryżu sensacyjny „Pamiętnik“ Tadeusza Makowskiego, który odsłania nam tego wielkiego malarza z nowej strony, jako mistrza refleksji. Do tego rodzaju eksploracji trzeba mieć naturalnie dużo wrodzonego szczęścia, ale przede wszystkim dużo przedsiębiorczości i charakteru.

Straciwszy powierzony mu przez ojca majątek Ślewiński rzuca wszystko, zrywa ze wszystkim, bez środków do życia zjawia się w Paryżu (nawet pracuje fizycznie), uczęszcza jakiś czas do Académie Colarossi (potem wciągnie tam Wyspiańskiego) i niebawem już jest związany z nowatorską grupą Gauguina w Pont-Aven, w Bretanii. Równocześnie przyjeżdżają do Francji pierwsi polscy poszukiwacze nowoczesności: Podkowiński i Pankiewicz, którzy dadzą się porwać postimpresjonizmowi. To, co robi i głosi Gauguin, jest już reakcją na impresjonizm, ruch nosi nazwę „syntetyzmu“ i polega na wyrazistym określeniu płasko rozumianej formy i silnego koloru, ze stanowczym wyeliminowaniem wszelkiej ulotności optycznej. Czy to znaczy, że bez Gauguina, że POZA Gauguinem Ślewiński nigdy nie stałby się Ślewińskim? W zasadzie autorka książki nigdzie tego pytania tak nie stawia, ale materiał informacyjny, jaki zgromadziła, jest dostateczną odpowiedzią. Choć do końca wierny pamięci Gauguina, nasz malarz idzie własną drogą.

Jest fenomenem na tle sztuki w Polsce, w istotny sposób splecionej z obyczajową gawędą, wyręczającej często narodową publicystykę. Matejko, Kossak, Chełmoński byli tego naj-

wybitniejszymi przykładami, obok całej plejady pomniejszych malarzy konia, polowań i bitew. To malarstwo, stosunkowo dalekie od istotnych zagadnień pikturalnych, miało w naszych warunkach mocne uzasadnienie. Gdy Ślewiński (obok Pankiewicza i Podkowińskiego) ucieka do Paryża, to uzasadnienie właśnie się wyczerpuje. Ślewiński sygnalizuje kryzys tzw. sztuki narodowej. Nieudany dziedzic Piłaskowicz ma wszystkie cechy artystycznego wyrodka. O ile sam fakt znalezienia się i samorealizacji w tak różnym środowisku ma cechy sensacji, o tyle jego życie i praca od tego momentu przebiegają po linii prostej, bez żadnych wahań. Gdyby trzeba było najkrócej określić charakter jego sztuki, to powiedziałbym, że w Ślewińskim dominuje potrzeba autentyczności. Widać to już w samym wyborze malarstwa jako powołania, widać to doskonale w jego powadze formalnej. Potem, w czasie 5-letniego pobytu w Polsce (Tatry, Kazimierz nad Wisłą) do jego pierwotnej bretońskiej formuły obrazu wejść pewne nowe zjawiska. W. Jaworska pisze o *rozjaśnieniu palety* pod wpływem polskiego krajobrazu. Ślewiński nigdy jednak nie odejdzie od zasady zwięzłości i oszczędności. Będzie stale wybierał jednoznaczny obiekt malarski, czy stanie się nim bretoński prosty rybak, czy góral z Poronina, skały oblane morzem czy zredukowany do mrocznej wizji Czarny Staw albo jabłka i dzban z kwiatami na serwiecie, albo portret i autoportret. Jestem przekonany, że Ślewiński należy do mistrzów polskiego portretu, nawet zabrakło mi trochę tego stwierdzenia u W. Jaworskiej (chyba że źle

czytałem jej książkę!). W każdej kompozycji Ślewińskiego uderza dążność do sformułowania wizji drogą najkrótszą i najprawdziwszą – zobaczenia formy w jej postaci zasadniczej i jednoznacznej. Taki „Sierota z Poronina“ (może najlepszy w pewnym sensie obraz Ślewińskiego) – siedzący na krześle chłopak góralski. Pion ciała i krzesła budują samą istotę kompozycji, którą tylko podkreśla poziom kapelusza i górnej poręczy krzesła. Obraz – w całym znaczeniu tego słowa – klasyczny. Jednolity również w tonacji; gama barwna najlepszego Ślewińskiego będzie zawsze krańcowo oszczędna. O ograniczeniu jego palety do kilku tub farby pisali najpierw jego uczeń, Kamiński, potem jego pierwszy monografista (1928), wybitny malarz i poeta, Tytus Czyżewski.

Współcześni Ślewińskiemu krytycy polscy (z dwoma czy trzema zaszczytnymi wyjątkami, zresztą literaci, Kasprowicz czy Przesmycki, lepiej go rozumiejący niż zawodowi krytycy) nie mogli się pogodzić z tym zupełnym brakiem efektowności i malarzskiej elokwencji. Wtedy w Polsce żądano od malarstwa dużej skali barwności, zdobności folklorystycznej i czynników literackich, od czego Ślewiński był jak najdalej. Różnił się także od swego mistrza, Gauguina, który używał symboliki i lubił pod obrazami nazwy całkiem literackie.

W recepcji sztuki Ślewińskiego największe wrażenie robi na ogół obraz najmniej dla niego typowy – w secesyjnej pozie ujęta „Czesząca się kobieta“ o rudych włosach. Zresztą rzecz bardzo piękna, tylko sprzeczna z surową estetyką naszego malarza. *Miedzianą syreną* nazwie ten obraz

Antoni Potocki, jeden z tych krytyków, którzy umieli się poznać na talencie i nowocześnieści Ślewińskiego. Tego rodzaju „miedzianych syren“ (tylko znacznie gorzej malowanych) było wtedy niemało, jak przystało na czasy symbolizmu i modernizmu; sam Arentowicz namalował kilka rudych piękności o długich włosach. W. Jaworska podkreśliła wyjątkowość tego utworu w kontekście Ślewińskiego, dając przy okazji krótką rozprawkę o *całej plejadzie rudowłosych Salome, Judyty, Galatei i Trojańskich Helen, mniej czy więcej fatalnych*. Także w rozdziale poświęconym martwym naturom Ślewińskiego czytelnik znajduje mini-monografię dzieł tego gatunku, jakim u Francuzów i u nas jest „martwa“, przez Anglosasów znacznie trafniej zwana „cichym życiem“ (stilllife). prof. Jaworska od dawna wie, jak się pisze dobre książki.

Prace jej dotyczące Ślewińskiego ruszyły już w 1957 r., gdy w „Sztuce i życiu“ opublikowała rozprawę pt. „Gauguin-Ślewiński-Makowski“. To było pierwsze i znamienne oznaczenie pola wielkich poszukiwań, mających trwać przeszło 30 lat. Kolejno powstawały dzieła o Makowskim i o grupie syntetyków z Pont-Aven. Wreszcie – pełny katalog tzw. oeuvre Ślewińskiego, dołączony do wielkiej warszawskiej wystawy w Muzeum Narodowym w 1983 r., ukazującej świetnego malarza w pełni jego dzieła. Dla wielu z nas była to istotna satysfakcja moralna na tle ponurego okresu stanu wojennego.

Tok książki-albumu, jej ciąg interpretacyjny został przepleciony sześcioma „Intermezzami“, w których zawarto relację o przygodach bada-

cza w pogoni za nie znanym w wielkości i ukrytym dziełem Ślewińskiego. To wątek detektywistyczny, powiedzmy sobie, tej bogatej książki. Zakrawiające na cud odkrycie we Francji dwóch domów (pp. Buffetaud i Lagrange), gdzie od dziesięcioleci spoczywała prawie połowa całego dorobku naszego artysty, prawdziwe źródło miało w energii i dociekliwości prof. Jaworskiej. Ślewiński został też wprowadzony przez nią do nauki i muzeów francuskich. W 2-tomowym „Larousse de la peinture”, nazwisko Ślewińskiego powtarza się w dwóch hasłach: „Ślewiński” i „Pont-Aven”. Gdy syn zesłańca na Sybir uciekł do awangardowego środowiska francuskich malarzy, było w tym coś z fenomenu społeczno-kulturowego. Poza tym nie był Ślewiński żadnym burzycielem porządku. Osiągnąwszy swoją Formę (jak by powiedział Gombrowicz), zamknął się w niej na całą resztę życia, obojętny na inne, nowe propozycje estetyczne. Podobno, jak pisze autorka książki, mawiał: *Szlachcic polski może uprawiać tylko rolę albo sztukę. I uprawiał ją po swojemu.*

Zbigniew Florczak

JACEK BOLEWSKI SJ, *Prosta praktyka medytacji*

Wyd. Maszachaba, Kraków 1992, ss. 106

Przewodnik medytacji wyrosły z wieloletniej praktyki autora w przyjmowaniu doświadczenia medytacyjnego oraz dzielenia się nim na kursach medytacyjnych; porusza także kwestie, jak medytacja i doświadczenie religijne, elementy modlitwy medytacyjnej, jedność modlitwy i życia.

JAN GÓRA OP, *Dokąd ty nie chcesz*

TUM Wyd. Wrocław. Księgarni Archid., Wrocław 1992, wyd. I, nakł. 10 000 + 350 egz., ss. 247

Autor, znany dominikanin, duszpasterz akademicki, kaznodzieja i pisarz, przedstawia opowieść o duszpasterstwie wśród młodzieży stawiając pytanie o to, jak głęboko można uczestniczyć w życiu innych i czy istnieje granica w tym względzie.

PETER HINGSTON, *Wielka księga małego biznesu*

przeł. Tomasz Wyrozumski
Wyd. Signum, Kraków 1992, ss. 190

Autor, angielski inżynier i przedsiębiorca, twórca licznych firm, udziela osobom rozpoczynającym działalność gospodarczą porad nt. badania rynku, zagadnień prawnych, gromadzenia środków finansowych, zatrudniania pracowników itp.

KONGREGACJA DS. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Nauczanie społeczne Kościoła w skrócie*

Wyd. Wrocław. Księgarni Archid., Wrocław 1992, wyd. I, nakł. 5000 + 350 egz., ss. 160

Książka adresowana do zainteresowanych rozwojem życia społecznego, szczególnie dla obracających się w kręgu teologii. Porusza takie problemy, jak natura nauki społecznej, jej wymiar historyczny, zasady i wartości, kryteria oceny.

CHARLES LEPETIT, *Śladami Karola de Foucauld*

przet. Teresa M. Micewicz.

Wyd. Maszachaba, Kraków 1992, ss. 144 + ilustr.

Większość biografii K. de Foucauld wtlacza go w pewne ramy. Autor tej książki nie ukrywa, że staje wobec człowieka niezgłębionego, którego osobowość zawiera pewne cechy trudne do uchwycenia.

GUSTAW MEYRINK, *Golem*

przet. Antoni Lange. Wyd. Signum, Kraków 1992, ss. 288

Słynna powieść z 1915 r. nawiązująca do znanej legendy o sztucznym człowieku stworzonym przez rabiego Loewe w Pradze. Stawia pytania o granice poznania, możliwości panowania nad światem i cenę, jaką się płaci za takie pragnienia.

AURELIA POLAŃSKA, *Wprowadzenie do ekonomii pracy w gospodarce rynkowej*

Uniwersytet Gdański, Gdańsk 1992, wyd. I dodruk, nakł. 300 egz., ss. 96

Skrypt dla studentów ekonomii zawierający wiedzę o zasadach i metodach efektywnego wykorzystania indywidualnego zasobu pracy w gospodarce.

O. ALEKSANDER SCHMEMANN, *Misja prawosławia*

przet. Tamara Penwell. Bractwo Młodz. Prawosławnej w Polsce, Białystok 1992, ss. 24

Broszura z serii „Biblioteczka Bractwa”, zawiera tekst wygłoszony na Konferencji Prawosławnych Studentów Ameryki w 1968 r.

BARBARA SIENKIEWICZ, *Literackie „teorie widzenia” w prozie dwudziestolecia międzywojennego*

Wyd. Obserwator, Poznań 1992, ss. 204

Autorka ukazuje swoistą cechę tytułowego okresu literackiego – symbiozę sztuk i jednocześnie dynamikę przemian koncepcji artystycznych.

„Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”

UMCS, Lublin, vol. XLIII/XLIV 1988–1989, vol. XLV 1990 (*Discernere vera ac falsa. prace ofiarowane Józefowi Szymańskiemu w 60. rocznicę urodzin*)

HUGO STEINHAUS, *Wspomnienia i zapiski*

oprac. Aleksandra Zgorzelska
„Aneks”, Londyn 1992, ss. 587

Wspomnienia polskiego matematyka (1887–1927) światowej sławy będące panoramą całej epoki: dwóch wojen światowych, walk w Legionach, przedwojennego Jasła i Lwowa, zagranicznych i polskich uniwersytetów. Błyskotliwa obserwacja zmian politycznych w kraju i na świecie pisana przez jednego z najodważniejszych ludzi w Polsce.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI, *W kręgu wartości*

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 177

Zbiór esejów wygłaszanych z różnych okazji jako odczyty w UJ i KUL, a kontynuujący rozważania zawarte we wcześniejszej książce autora pt. *Istnienie i wartość*.

BP KALLISTOS WARE, *Jak czytać Biblię*

przeł. Tamara Penwell. Bractwo Młodzi. Prawosławnej w Polsce, Białystok 1992, ss. 92

Pozycja z serii „Biblioteczka Bractwa”, której zadaniem jest określenie, jak być prawosławnym we współczesnym świecie.

WAYNE WEIBLE, *Listy z Medziugorja*

Wyd. Maszachaba, Kraków 1992, ss. 248

Autor, amerykański dziennikarz i wydawca, luteranin, przeżył w Medziugorju głębokie nawrócenie zakończzone przyjęciem katolicyzmu w 1991 r. Książka to zbiór listów ludzi z różnych środowisk, na których życiu zaważył pobyt w Medziugorju.

KS. STANISŁAW WIELGUS, *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblioteka polska*

Red. Wyd. KUL, Lublin 1992, wyd. I, nakł. 1000 + 25 egz., ss. 177

Książka dotyczy życia i twórczości, związanej z wykładem Pisma Świętego, tych uczonych, którzy pracowali w centrach naukowych pozostających pod administracją polskich struktur kościelnych.

Praca i uczciwość

studia pod red. Anny Pawełczyńskiej, seria „Z problemów moralnych współczesności”. Wyd. Archid. Warsz., Warszawa 1992, nakł. 3000 + 350 egz., ss. 180

W okresie powojennym dokonała się w Polsce dewaluacja norm uczciwości i wartości pracy. Książka stanowi zbiór artykułów socjologicznych dotyczących tych kwestii w odniesieniu do różnych grup zawodowych.

Z życia Kościoła

1. LESZEK KOŁAKOWSKI wypowiedział się NT. KOŚCIOŁA w wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej” (21–22 XI 1992). Opowiadając się za rozdzieleniem Kościoła i państwa Kołakowski stwierdza, że *hasło neutralności nie załatwia różnych ważnych spraw*. Do takich zalicza wychowanie dzieci w wartościach i symbolach ich cywilizacji. *Dzieci muszą znać historię swojej cywilizacji, a jej bardzo ważną częścią jest historia religii*. Problemem, przed którym stoi Kościół na Zachodzie, i przed którym, zdaniem Kołakowskiego, musi stanąć Kościół w Polsce, jest kwestia nowego języka w przekazie wiary. Przekaz wiary to przede wszystkim świadectwo życia kapłanów i ludzi świeckich. *Jeżeli tego nie ma, to ciągłość jest stracona i słowo pada na martwą ziemię. Na to nie ma środków instytucjonalnych, tego się nigdy nie załatwi prawem, ustawami, przymusem. Kościół musi sam siebie winić, jeżeli jego słowo nie dociera do ludzi*.

2. CHRZEŚCIJANIE O WARTOŚCIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH. Tak można by zatytułować ankietę opublikowaną na łamach „Polityki” (28 XI 1992). Wypowiedzieli się w niej przedstawiciele 4 Kościołów chrześcijańskich działających w Polsce.

Zdaniem ks. Henryka Paprockiego, przedstawiciela Kościoła prawosławnego, wartości chrześcijańskich nie można ograniczyć do zbioru pewnych norm moralnych, gdyż istotą chrześcijaństwa jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. Ponieważ chrześcijaństwo jest jedynie efektem osobistego spotkania z Bogiem, *system wartości chrześcijańskich jest (...) systemem wartości człowieka, który się nieustannie doskonali, a nie państwa czy społeczeństwa*. Podobny ton ma wypowiedź ks. Włodzimierza Nasta z Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Według niego termin „wartości chrześcijańskie” przypomina worek, do którego obok najszlachetniejszej wartości, a jest nią Jezus Chrystus, wrzuca się śmieci. Tymczasem ważniejsze jest życie wymaganiami Chrystusa niż mówienie o nich. O niezbędności wartości chrześcijańskich w polskim społeczeństwie mówił bp Tadeusz Majewski, zwierzchnik Kościoła polskokatolickiego. Wartości te są uniwersalne, wiążą się z naszą kulturą i *nie można ich utożsamiać z dogmatami Kościoła rzymskokatolickiego*. W ankiecie wypowiedzieli się również księża katoliccy: Mieczysław Krapiec i Jacek Salij. Zdaniem pierwszego, choć społeczeństwo może i powinno kierować się wska-

zaniem religii, to jednak mówienie o wartościach chrześcijańskich w dyskursie politycznym jest okropnym nadużyciem słowa. Natomiast dla ks. Salija wartości chrześcijańskie to prymat etyki nad techniką, osoby nad rzeczą, być nad mieć.

3. W komunikacie z 258. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski BISKUPI wypowiedzieli się NT. WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH W ŚRODKACH SPOŁECZNEGO PRZEKAZU: *Nagłaśnia się wszelkie próby podważania wartości chrześcijańskich, a nawet z pogardą mówi się o krzyżu, modlitwie i podstawowych zasadach moralnych, uznawanych przez ogromną większość społeczeństwa. Rodzą się pytania: Czy najwyższe władze państwowe mogą zachować bierność i obojętność, gdy obraża się uczucia religijne obywateli? Czy niektóre laickie kręgi niechętnie kulturze chrześcijańskiej mają prawo zamazywać i ośmieszać wartości chrześcijańskie oraz wartości polskiej kultury narodowej? Kogo reprezentują Posłowie Parlamentu, którzy w kraju o zdecydowanej większości chrześcijan odrzucają wniosek o przestrzeganie w środkach przekazu chrześcijańskiego systemu wartości?*

Komunikat ten pojawił się w kontekście dyskusji politycznej nt. wpisania do nowej ustawy o radiofonii i telewizji wzmianki o respektowaniu wartości chrześcijańskich. W niektórych środowiskach i czasopismach wywołał on głosy krytyczne. Adam Michnik w „Gazecie Wyborczej” (7–8 XI 1992) pyta, czy episkopat rzeczywiście rezerwuje sobie prawo orzekania, co jest, a co nie jest wartością moralną, co przynależy do polskiej kultury narodowej? Stefan Niesiołowski twierdzi natomiast, że ci wszyscy, którzy sprzeciwiają się przestrzeganiu systemu wartości wszędzie tam, gdzie dzieją się sprawy ważne dla narodu, podcinają korzenie, z których wyrastamy, szkodzą najżywniejszym (...) interesom Polski („Niedziela”, 15 XI 1992). Jego zdaniem o tym, co jest, a co nie jest naruszeniem wartości chrześcijańskich powinni decydować pracujący w Radiokomitecie dziennikarze pozostający w łączności z Kościołem i uprawnieni przez Episkopat (zob. „G.W.” 31 XII 1992 – 1 I 1993).

29 XII 1992 r. Sejm przyjął ustawę o radiu i telewizji z poprawką senatu, zobowiązującą mass media do respektowania chrześcijańskiego systemu wartości.

4. Listem duszpasterskim z 27 XI 1992 r. BISKUPI POLSCY WŁĄCZYLI SIĘ DO DYSKUSJI WOKÓŁ PROJEKTU USTAWY O OCHRONIE PRAWNEJ DZIECKA POCZĘTEGO. Czytamy tam m.in.: *Każdy człowiek, a zwłaszcza wierzący, ma obowiązek występowania w obronie poczętego*

życia i nie może popierać referendum w tej sprawie. (...) Katolicy, którzy opowiadają się za naruszeniem prawa do życia, są w konflikcie z Prawem Bożym i nauczaniem Kościoła.

S. Niesiołowski, jeden z sygnatariuszy „Projektu“, na zarzut, że propozycja ta jest krokiem ku rządowi teokratycznemu w Polsce, odpowiedział, że projekt jest proponowany zgodnie z zasadami demokracji parlamentarnej w naszym kraju. Natomiast Zbigniew Bujak, przewodniczący Społecznego Komitetu ds. Referendum, podczas dyskusji z S. Niesiołowskim, (17 XII 1992, „Sztandar Młodych“), oświadczył, że osobiście przyjmuje, że życie człowieka zaczyna się w chwili poczęcia. Nie chciałby jednak swojej wizji narzucać innym obywatelom. Dlatego jest za taką ustawą, która dawałaby możliwość, aby każdy w swoim sumieniu zdecydował, czy w chwili poczęcia mamy do czynienia z osobą ludzką czy nie. Jerzy Turowicz jest natomiast przeciw aborcji, przeciw referendum i przeciw karalności kobiet. W swojej argumentacji powołuje się na prymasa J. Glempa, który 11 I 1992 r. powiedział: *Nigdy nie postulowaliśmy karania kobiet, zawsze będziemy głosić miłosierdzie.*

5. 11 XI 1992 r. SYNOD GENERALNY KOŚCIOŁA ANGLIKAŃSKIEGO PODJĄŁ DECYZJĘ O DOPUSZCZENIU KOBIET DO ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH. Decyzja została zaakceptowana wymaganą większością 2/3 głosów każdej z 3 grup (75% biskupi, 70,4% księża, 67,3% świeccy). Arcybiskup Canterbury George Carey stwierdził, że decyzja ta nie jest porzuceniem tradycyjnej koncepcji kapłaństwa, lecz raczej *rozszerzeniem tego samego kapłaństwa na kobiety*. Jego zdaniem dopuszczenie kobiet do kapłaństwa wcale nie podważa 2000-letniej tradycji Kościoła. Obecnie w Anglii pracuje około 1300 kobiet-diakonów, z których większość pragnie otrzymać święcenia kapłańskie.

Rzecznik prasowy Watykanu, Joaquim Navarro Valls, przypomniał, że dopuszczenie kobiet do święceń kapłańskich dotyczy bezpośrednio samej natury sakramentu kapłaństwa: *Kościół katolicki wierzy, że z racji teologicznych nie czuje się uprawniony do dopuszczenia do podobnych święceń*. Podkreślił również, że decyzja ta *stanowi nową znaczną przeszkodę na drodze do pojednania z Kościołem katolickim*. Zdaniem kard. Bazylego Hume'a, prymasa Kościoła katolickiego w Anglii, nie można zmienić tradycji Kościoła tylko dlatego, że zmieniła się sytuacja kobiety w społeczeństwie. Jednak dla niego decyzja Kościoła anglikańskiego nie oznacza zerwania dialogu ekumenicznego: *Mimo nowej przeszkody, stworzonej przez Kościół anglikański, będziemy nadal modlić się i pracować razem*. Co do groźby

opuszczenia Kościoła anglikańskiego przez niektórych kapłanów, to według Hume'a chodzi tu bardziej o opozycję, niż o rzeczywistą intencję zostania księdzem katolickim. Negatywnie zareagowała również rosyjska Cerkiew prawosławna. Powołuje się ona na tradycję biblijną i praktykę Kościoła, zgodnie z którą ani pośród 12 apostołów, ani też w późniejszej działalności Kościoła nie było żadnej kobiety. Gunnar Staasett, przewodniczący Światowej Federacji Luterkańskiej, ocenił decyzję Kościoła anglikańskiego jako pozytywną ze względu na dialog ekumeniczny z Kościołami luterkańskimi. Równocześnie wyraził nadzieję, że decyzja ta nie będzie stanowiła nieprzekraczalnej przeszkody w dialogu z prawosławnymi i katolikami.

6. 16 XI 1992 r. konstytucją apostolską „Fidei depositum” Jan Paweł II ogłosił OPUBLIKOWANIE NOWEGO „KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO”. Pierwszej prezentacji dokonał 16 listopada w Paryżu kard. Jean-Marie Lustiger, natomiast 7 grudnia w Rzymie oficjalnej prezentacji dokonał kard. Joseph Ratzinger.

Pierwszy katechizm Kościoła katolickiego został opublikowany po Soborze Trydenckim w 1566 r. Ukazał się w kontekście katechizmu Marcina Lutra (1529). Obecny „Katechizm” ukazuje się w kontekście sekularyzacji i pluralizmu życia społecznego. Pierwsza jego wersja, licząca 672 strony, pojawiła się w języku francuskim. „Katechizm” ma się ukazać w 16 językach, również po polsku. Idea powstania „Katechizmu” wyłoniła się podczas synodu biskupów w 1985 r. Papież w odpowiedzi na petycję synodu ustanowił (w listopadzie 1986 r.) komisję, której zlecił przygotowanie projektu. Opracowywane projekty (w sumie było ich aż 9) były oddawane do szerokiej konsultacji. Prace trwały 6 lat. Uczestniczyło w nich 16 dykasteriów, 797 biskupów indywidualnie, 23 grupy biskupów poza konferencjami episkopatów, 295 przedstawicieli biskupów (więc 1092 biskupów), 29 konferencji episkopatów, 12 instytutów, 62 inne osoby. Geograficznie: 40% respondentów pochodziło z obu Ameryk, 31% z Europy, 15% z Azji, 11% z Afryki, 3% z Australii i Oceanii. 10% respondentów oceniło końcowy projekt negatywnie, natomiast 78% pozytywnie, 2% wyraziło się o nim z rezerwą. Wpłynęło ok. 24 000 poprawek, z czego najwięcej dotyczyło rozdziału poświęconego zagadnieniom moralnym.

Celem „Katechizmu” jest przedstawienie w duchu II Soboru Watykańskiego całej doktryny katolickiej dotyczącej wiary i moralności. Składa się on z 4 części: wyznanie wiary (Credo), liturgia wiary (sakramenty), życie wiarą (moralność), modlitwa człowieka wierzącego.

„Katechizm“ jest przeznaczony przede wszystkim dla biskupów i osób odpowiedzialnych za katechezę, co nie oznacza, że nie mogą z niego korzystać inni chrześcijanie czy ludzie niewierzący. Odnosił wielki sukces wydawniczy we Francji (tylko w listopadzie i grudniu sprzedano ponad 500 tys. egz.), w innych krajach francuskojęzycznych oraz we Włoszech i Hiszpanii.

7. O „KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO“, ANTYKONCEPCJI, NIHILIZMIE, RELACJACH KOŚCIOŁ – PAŃSTWO, ORAZ ROLI PAPIEŻA W KOŚCIELE POWSZECHNYM mówił prefekt Kongregacji ds. Doktryny Wiary kard. Joseph Ratzinger w wywiadzie udzielonym „Le Monde“ (17 XI 1992).

Na pytanie, czy „Katechizm Kościoła katolickiego“ nie jest instrumentem „centralizującym“ władzę w Kościele wokół Kościoła rzymskiego, kard. Ratzinger odpowiedział, że „*Katechizm*“ jest *znakiem jedności pomiędzy Kościołami lokalnymi i w żaden sposób nie wyklucza używania innych instrumentów w nauczaniu i przekazywaniu wiary*. Ustosunkowując się do kwestii antykoncepcji kardynał podkreślił, że nauczanie zawarte w encyklice „*Humanae vitae*“ *może być zrozumiane jedynie w kontekście logiki wiary*.

Jako kolejne nieporozumienie Ratzinger odrzucił przypisywanie Kościołowi katolickiemu polityki chrześcijańskiego podboju Europy: *Absurdalne byłoby dążenie do powrotu systemu chrześcijaństwa politycznego. (...) Nie pragniemy narzucić chrześcijaństwa na Zachodzie, lecz pragniemy, aby podstawowe wartości chrześcijańskie i wartości liberalne, które dominują w dzisiejszym świecie, mogły się ze sobą spotkać i wzajemnie się wzbogacać*. W poszukiwaniu porozumienia dotyczącego podstawowych wartości etycznych życia społecznego katolicy pragną uczestniczyć na równi z innymi i wraz z nimi. Działanie to ma na celu przeciwstawienie się największemu niebezpieczeństwu, jakie zagraża krajom europejskim, a mianowicie nihilizmowi, tzn. *porzuceniu wszelkich wartości podstawowych w życiu społecznym*.

Kolejna seria pytań dotyczyła problemów wewnętrznych Kościoła katolickiego i dialogu ekumenicznego. Jak należy zrozumieć prymat papieża w Kościele powszechnym? Ratzinger stwierdził, iż *posługa Piotrowa należy do elementów wewnętrznych życia Kościoła. Jest to rzeczywistość teologiczna chciana przez Boga*. Nie oznacza to jednak, że forma tej posługi nie może być zmieniona. *Tak istotna rzeczywistość teologiczna, jaką jest prymat posługi Piotra, była w przeszłości realizowana w bardzo różnych formach historycznych. Na drodze do jedności nie może umknąć naszej uwagi to, że realizacja tej rzeczywi-*

stości (...) może przybierać nowe formy. To powinno zachęcać do dialogu.

8. Bądźcie świadkami i twórcami Królestwa Bożego. Z taką EGZORTACJĄ, skierowaną DO ZAKONNIC I ZAKONNIKÓW AFRYKI francuskojęzycznej, zwrócili się wyżsi przełożeni zakonnici zgromadzeni na początku grudnia w Kigali, w Rwandzie. Pośród licznych problemów, z którymi boryka się Afryka, przełożeni zakonnici wyróżnili 3: kwestie demokracji, wzrastającej nędzy oraz głębszego wcielania Ewangelii w kulturę afrykańską.

W sytuacji wielu napięć, podziałów, bratobójczych wojen i prześladowań religijnych, które – w kontekście demokratyzacji wielu krajów Afryki – osiągają niebezpieczne wymiary, osoby zakonne powinny się stawać *twórcami jedności*. Mimo że, jak wyraźnie zaznaczają sygnatariusze egzortacji, zakonnicy nie powinni się angażować politycznie, to jednak nie powinni też pozostawać obojętni wobec polityki uprawianej w ich krajach. W tym duchu zwrócono się do ludu Rwandy prosząc o zaprzestanie walk i gwałtów.

Na kontynencie, gdzie katastrofy naturalne, głód, nieszczęście uchodźców, AIDS prowadzą wiele osób ku beznadziei, osoby zakonne przez głoszenie i realizowanie wartości ewangelicznych, takich jak wolność, sprawiedliwość, pokój i miłosierdzie – winni być znakiem nadziei dla ludów Afryki.

Poruszono również temat inkulturacji. Stwierdzono, że wyzucie z własnej kultury stanowi wielkie niebezpieczeństwo dla Afryki: *Życie bez kultury jest prawdziwą śmiercią. Niekiedy jednak przesadne przywiązanie do tradycji hamuje nowe inicjatywy. Za przykładem Chrystusa, który nie przyszedł zniszczyć, ale wypełnić (por. Mt 5,17), powinniśmy się wsłuchiwać w naszą kulturę i być otwartymi na kulturę innych.*

oprac. Z.K.

Ogłoszenie

12 XII 1992 r. na wyspie Flores w Indonezji miało miejsce trzęsienie ziemi, podczas którego zginęło wielu ludzi, a wielu zostało rannych. Tragedia dotknęła także pracujących tam księży werbistów (wśród nich jest większość Polaków) zabijając jednego i raniąc 50 oraz niszcząc ich domy i kościoły. Księża werbiści zwracają się do wszystkich ludzi dobrej woli z prośbą o pomoc modlitewną i materialną dla poszkodowanych.

Ofiary pieniężne można kierować pod adresem:

**Referat Misyjny
Seminarium Misyjnego Księży Werbistów
14-520 Pieniężno, kol. 19**

z dopiskiem: **pomoc poszkodowanym na Flores**

lub na konto bankowe:

PKO/Braniewo nr 17617-19826-136

