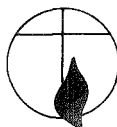


przegląd powszechny

6/862/93

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 Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGLĄD 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 24 V 1993 r.

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

Spis treści

Chrześcijański pluralizm

341

Chrześcijański pluralizm to postawa otwarcia się na Ducha Prawdy, który jest także źródłem prawdziwej wolności. Jedynie On, nie ograniczający się w swym działaniu do Kościoła, ma „monopol” na prawdę.

ks. Helmut Juros

Logos i etos w kulturze europejskiej

344

Kryzys kultury zachodniej ma swe zasadnicze źródło w zakłóconym stosunku logosu do etosu. Napięcie między tymi dwoma podstawowymi elementami porządkującymi przerosło się w przeciwstawianie prawdy i dobra, prawdy i wolności. Podstawowa korelacja została pominięta, a potem odrzucona. Oba elementy zostały sobie przeciwstawione lub zredukowane jeden do drugiego. Cechą kultury europejskiej czasów nowożytnych stała się jej skłonność monistyczna.

bp Jan Chrapek CSMA

Rola i zadania środków społecznego przekazu w przemianach polskich

365

Do zadań współczesnych środków przekazu należy m.in.: uczenie odbiorców rozumienia otaczającej ich rzeczywistości, inspirowanie do twórczej odpowiedzialności i wysiłku uczenia się przez całe życie, zachęcanie do tolerancji, nierównoznacznej jednak z wyzywaniem się własnych przekonań. Zadania te należy przełożyć na różne techniki dziennikarskie, właściwie korzystając z języka i gramatyki poszczególnych mediów oraz szanując naturę i sposób oddziaływania różnych narzędzi komunikowania.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Teolog w radiu

372

Mass media jako media teo-logiczne

Pytanie o relację teologia – środki przekazu powraca jako problem ewangelizacji przez mass media. Ludzka rzeczywistość jest mediatyczna. Objawienie to także wydarzenie komunikacji – samoudzielania się Boga. Kościół jest społecznością tworzoną przez komunikację. Komunikacja jest mówieniem „od – do” z zaangażowaniem wyobraźni, emocji i uczuć, nie zaś wymianą bitów informacji, tez i teorii. Teolog może się tego uczyć od środków przekazu. Takie uczenie się to fascynująca przygoda, w wyniku której może powstać bardziej komunikatywna teologia oraz może zaistnieć bardziej sensowna, czyli teo-logiczna informacja.

Karl Rahner SJ
Od konfliktu do dialogu humanizmów

392

Chrześcijaństwo nie proponuje określonego, konkretnego humanizmu, lecz kwestionuje absolutny charakter każdego humanizmu, ponieważ jedynym głoszonym przez nie konkretem jest Jezus Chrystus. Nieludzki jest tylko ten humanizm, który przeczy relacji człowieka do niczym nie uwarunkowanej, niepojętej Istoty. W sytuacji zagrożenia świata eksplozją demograficzną, degradacją środowiska naturalnego itp. chodzi o dialog wszystkich światopoglądów, zaś podstawą tego dialogu są właśnie owe zagrożenia. Nawet gdybyśmy stali na przeciwnych brzegach, spotykamy się w pytaniu o człowieka, jego świat i nadzieję przyszłości.

Aniela Dylus
Etos gospodarczy w Polsce

407

Wszystkie sfery życia społecznego w Polsce zostały dotknięte kryzysem moralnym. Gospodarka nie jest wyjątkiem. Jednakże przebudowa struktur gospodarczych, choć następuje wolno i z oporami, zmierza w kierunku normalności. Przesadnie negatywna ocena gospodarki wiąże się natomiast z rozczarowaniami postkomunistycznymi.

Zbigniew Sudolski
**Refleksja filozoficzno-moralna Aleksandra Fredry
W 200. rocznicę urodzin**

416

Największy polski komediopisarz miał także dar osądzania świata i jego spraw. Aforyzmy i ogólniejsze refleksje Fredry („Zapiski starucha“ zawierają ponad 1000 sentencji) dotyczą wszechświata, religii i moralności, problemu dobra i zła. Stanowią one wyraz lęku przed apokalipsą społeczną i są rozpaczliwym poszukiwaniem ratunku w odrodzeniu moralnym człowieka.

Niemcy i Polacy – trudne sąsiedztwo

430

Anna Pietrzak

Polska i Niemcy wyraziły wolę dobrego sąsiedztwa teraz i w przyszłości. Co może pełnić rolę pomostu między obydwojema narodami i pomóc rozbić mur uprzedzeń i nieufności?

**Uważajmy na nocne przymrozki
Małe niemieckie miasteczko**

445

Christoph Hein

Niemcy z dwóch stron Elby w gruncie rzeczy są sobie obcy i minie wiele czasu, zanim powstanie niemieckie państwo narodowe.

Znak wielkiego Prymasa

454

Jacek Bolewski SJ

Prymas Stefan Wyszyński został nam dany jako znak, nie tylko na czasy zmagania się z komunizmem, ale również na całą dalszą drogę. Najświętsza Maria Panna – szczególna postać Bożego miłosierdzia, jest znakiem, który najczęściej powraca w rozważaniach i modlitwach Prymasa.

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Skarby krakowskich klasztorów 468

(Wystawa ze zbiorów OO. Cystersów w Mogile, Muzeum Miasta Krakowa, 16 III – 7 V 1993)

R. Rogozińska: Prostota form i bogactwo znaczeń 470

(Wystawa rzeźby Ewy Twarowskiej-Siody i malarstwa Stanisława Rodzińskiego, Galeria u Jezuitów, Poznań, 10–30 XII 1992)

Teatr

J. Godlewska: Zaproszenie do irlandzkiego tańca 473

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Tańce w Ballybeg“ Briana Friela, reżyseria – Judy Friel)

Książki

A. Szymańska: W oku pamięci 476

(Krzysztof Lisowski, „Wieczorny spacer i inne wiersze“; „Wiersze wybrane“)

M. Orski: Homo polonicus według Marka Nowakowskiego 479

(Marek Nowakowski, „Homo polonicus“)

J. Kolbuszewski: Poeta czy wierszopis, klasyk czy romantyk? 481

(Marian Ursel, „O wierszach Aleksandra Fredry“)

E. Kośmicki: Nowa rola Niemiec w Europie 484

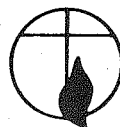
(Gregor Schöllgen, „Angst vor der Macht. Die Deutschen und ihre Aussenpolitik“)

R. Warszawski: Zrywanie bielma, kruszenie skorupy 487

(Ryszard Kapuściński, „Imperium“)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 489

Z życia Kościoła 493



Sommaire

Le pluralisme chrétien

341

Le pluralisme chrétien c'est l'attitude d'ouverture sur l'Esprit de la Vérité lequel est source également de la vraie liberté. Lui seul dont l'activité excède l'Eglise, a le „monopole“ de la vérité.

abbé Helmut Juros

Le logos et l'ethos dans la civilisation européenne

344

La crise de la civilisation européenne tient essentiellement au rapport perturbé entre le logos et l'ethos. La tension entre ces deux ordres fondamentaux a dégénéré en opposition. Ce qu'on met en opposition c'est le Vrai et le Bien, le Vrai et la Liberté. On a d'abord sauté, puis – rejeté la corrélation de base. Les deux ordres, le logos et l'ethos ont été soit mis en opposition soit réduits l'un à l'autre, une des caractéristiques de l'esprit de la civilisation européenne étant la tentation moniste.

Mgr Jan Chrapek CSMA

Le rôle et la mission des communications sociales dans les transformations en Pologne

365

Il appartient aux moyens de communication sociale d'apprendre à leur public à comprendre la réalité qui l'entoure, de l'inspirer à assumer avec imagination les responsabilités qui sont siennes et à consentir l'effort de s'instruire pendant toute sa vie, enfin de l'inciter à la tolérance qui n'a rien à voir avec une carence d'opinions. Ces tâches, il faut les traduire en termes de techniques médiatiques en tenant compte de la spécificité des différents moyens de communication, et en mettant à contribution avec pertinence des arguments et un discours adaptés à leur fin.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Le théologien à la radio

372

Les mass media comme medias théo-logiques

L'interrogation sur le rapport qu'il y a entre la théologie et les communications sociales pose le problème de l'évangélisation par le truchement de celles-ci. La réalité humaine est médiatique, de même d'ailleurs que la Révélation qui est une communication: celle de Dieu par Lui-même. L'Eglise, elle aussi, est une communion qui se constitue par communication. Communiquer c'est parler d'homme à homme, c'est mettre en branle l'imagination, l'émotion et le sentiment, ce qui est foncièrement différent de l'échange d'informations, de thèses et de théories. Le théologien doit apprendre la communication des moyens d'information. Un tel apprentissage c'est une aventure fascinante, capable de rendre la théologie plus communicative et d'instaurer une information plus raisonnable, c'est-à-dire théo-logique.

Karl Rahner SJ

Du conflit au dialogue des humanismes

392

Le christianisme ne propose aucun humanisme précis et remet en question tout humanisme qui s'érige en Absolu, dans la mesure où, en matière d'Absolu, c'est Jésus-Christ qu'il exalte. Un humanisme inhumain c'est celui qui conteste la relation de l'homme à l'Être qui a pour attributs la non-contingence et l'incompréhension. Dans la situation où notre monde est menacé par l'explosion démographique, la dégradation du milieu naturel et d'autres facteurs de trouble, il s'agit de promouvoir un dialogue entre toutes les conceptions du monde, en partant de l'imminence de ces dangers. Même si l'on est des bords opposés, l'interrogation sur l'homme, son avenir et son univers doit servir de pont.

Aniela Dylus

L'ethos économique en Pologne

407

La crise morale a affecté toutes les sphères de la vie collective en Pologne, et l'économie n'y fait guère exception. Toutefois, la refonte des structures économiques, même si elle se fait lentement et non sans accrocs, tend à la normalité. Une évaluation par trop défavorable de l'état de l'économie est la rançon des désenchantements postcommunistes.

Zbigniew Sudolski

**La réflexion philosophique et morale d'Aleksander Fredro
A l'occasion du bicentenaire de sa naissance**

416

Aleksander Fredro (1793–1876), le plus grand auteur comique polonais, avait aussi le don de jugement face au théâtre de la vie et de ses affaires et problèmes. Les aphorismes et les maximes de Fredro (les „Notes d'un vieux bougre“ en comprennent un bon millier) partent sur l'univers, la foi et la morale, le problème du bien et du mal. Ils traduisent une angoisse devant une Apocalypse sociale et sont une recherche désespérée d'un salut dans la renaissance morale de l'homme.

Les Allemands et les Polonais – un voisinage difficile

430

par Anna Pietrzak

La Pologne et l'Allemagne ont exprimé leur volonté de bon voisinage pour maintenant et pour après. Y a-t-il quelque chose qui puisse servir de pont entre les deux nations et de bélier pour abattre le mur des préjugés et de la méfiance?

Gare aux gelées blanches

445

Une petite ville d'Allemagne

par Christoph Hein

Les Allemands des deux côtés de l'Elbe se sentent en fait étrangers les uns aux autres, et il se passera beaucoup de temps avant que ne prenne forme un Etat national allemand.

Le signe d'un grand Primat

454

par Jacek Bolewski SJ

Le primat Stefan Wyszyński, à la tête de l'Eglise de Pologne de 1948 à 1981, nous fut donné pour jalon non seulement pour l'époque du communisme, mais aussi pour la suite du chemin. Sa réflexion et sa prière porte le plus fréquemment sur la Bienheureuse Vierge Marie, signe particulier de la Miséricorde divine.

Comptes rendus468

Do Czytelników „Przeglądu Powszechnego“

Pragniemy poinformować, że stanęliśmy wobec konieczności kolejnego urealnienia ceny naszego miesięcznika. Proponujemy tym razem odmienne rozwiązanie. Aby dodatkowo zachęcić do prenumeraty „PP“, nie zmieniamy jej kosztów. Cena prenumeraty za II półrocze wynosi zatem nadal – 60 000 zł. Natomiast cena pojedynczego egzemplarza w wolnej sprzedaży będzie wynosiła w II półroczu – 16 000 zł. Prenumeratorów zagranicznych prosimy o dodatkową opłatę na porto. Blankiet wpłaty na prenumeratę zamieszczamy na ostatniej stronie tego zeszytu. Dziękujemy za zrozumienie.

Redakcja

Podwójny numer „Przeglądu Powszechnego“ nr 7-8'93 ukaże się na przełomie lipca i sierpnia br.

Chrześcijański pluralizm

Skoro tajemnica Trójcy Świętej najgłębiej uzasadnia wartość wielości – w jedności, to jaki jest chrześcijański sens pluralizmu? Oznacza on najpierw, że wielość nie musi wywoływać lęku ani poczucia zagrożenia. Różne są oblicza wielości. Ich liczba wiąże się z nieprzeliczalną mnogością ludzi żyjących na ziemi od początku dziejów. Nie ma i nie było dwóch takich samych ludzi. To nie tyle fakt, który można by stwierdzić empirycznie. To raczej przekonanie oparte na wierze, iż ostatecznym sensem każdego ludzkiego istnienia jest właśnie jego niepowtarzalna jedyność, nie dająca się sprowadzić do niczego poza stwórczą wolą Boga – Jednego jedynie w wielości. Im głębiej zatem człowiek odpowiada swemu życiowemu powołaniu – w Bogu – tym bardziej staje się sobą, osobą *na obraz i podobieństwo* swego Stwórcy. Taki jest zresztą sens biblijnego zakazu tworzenia przez człowieka Bożych wizerunków. Sam Bóg umieścił w świecie swój własny obraz – w każdym żyjącym na ziemi człowieku. Wielość tych obrazów jest oszałamiającym wyrazem Jego stwórczej inwencji – Boskiej pełni.

Wielość jako bogactwo osób – Boskich i ludzkich – jest darem. Otrzymujemy go w „opakowaniu“, które domaga się rozwinięcia – rozwoju w czasie. Jak w dziejach Objawienia kształtowało się stopniowo poznanie wielości w jednym Bogu, tak ciągle jeszcze ludzkość szuka swojego kształtu. Poszukiwanie trwa w wielu wymiarach – narodów, grup społecznych, zawodowych czy pokoleniowych. Łączy je wspólnota interesów, w których zbiegają się aspiracje i potrzeby jednostek. Ale jednoczenie się wokół wspólnych działań jeszcze nie wystarcza, by można było mówić o pełnej wspólnocie i jedności. Jej źródłem i fundamentem może być jedynie Ten, od którego pochodzi nie tylko jedność, ale i wielość. Inaczej bowiem podporządkowanie się grupie prowadzi do uniformizacji i rezygnacji z podstawowego zadania stawania się o-sobą w najbardziej indywidualnej relacji – jedności z Bogiem.

Jakże kręta jest droga ku takiej jedności, w której wymiar najbardziej jednostkowy otwiera się zarazem najpełniej na wspólnotę. Ciągłe miotamy się między dwiema skrajnościami – indywidualizmem, który uniemożliwia tworzenie wspólnoty, a kolektywizmem powstrzymującym rozwój jednostek. Jakże trudno jest rozeznaczyć, gdzie kończy się wielość jako dar wymagający przyjęcia, a zaczyna wielość związana z grzesznym odrzucaniem Bożego daru. Sam pluralizm domaga się rozróżnienia. Bywa on przejawem sceptycznego czy agnostycznego przekonania, że jedność – czy to w prawdzie, czy w miłości – nie jest możliwa, bo nie istnieje ani jedna prawda, ani prawdziwa miłość. W tej sytuacji wielość poglądów czy postaw jest dodatkowym znakiem braku, wręcz niemożności porozumienia między ludźmi. Ale... Czy taki pluralizm – przy całej swej otwartości na wielość – nie pozostaje zarazem zamknięty, nie tylko na jedność, ale i na głębszy sens wielości? Czy relatywizacja prawdy, która się tu dokonuje, może prowadzić do pełniejszego poznania, poza wzrastaniem w poczuciu, że to niemożliwe?

Nie taki jest chrześcijański sens pluralizmu. Można w nim przyjąć, że jedność w prawdzie nie wyklucza wielości. Skoro bowiem Tym, który prowadzi do pełnej prawdy, jest sam *Duch Prawdy* (J 16,13), to jej najgłębszy wymiar pozostaje niewyrażalny co do litery i daje się pojąć jedynie w *Duchu i prawdzie* (J 4,24). W tym sensie „posiadanie” prawdy oznacza nie tyle zatrzymanie się na sformułowanej już literze, ile raczej otwarcie się na „posiadającego” nas Chrystusowego Ducha, który wskazuje i prowadzi dalej, coraz głębiej. Dlatego w samym Kościele możliwa jest wielość w ujmowaniu jednej prawdy. Wymownym przykładem tej wielości jest świadectwo czterech Ewangelii, których nie da się sprowadzić do jednego, „jedynie słusznego” schematu. Także w innych pismach Nowego, ale i Starego Testamentu można wskazać wiele ujęć teologicznych znacznie się różniących. Dzisiaj widać wyraźniej, że także w teologii próba zharmonizowania ze sobą rozmaitych świadectw biblijnych nie może się dokonać za cenę „ujednoczenia” w systemie, który by nie oddawał bogactwa doświadczenia przekazanego w Piśmie. Trzeba raczej uwzględnić wielość użytych

w Piśmie modeli i porównując je pytać o ich wzajemną relację – otwartą na głębszą prawdę.

Dlatego ciągłym wyzwaniem pozostaje dla Kościoła nie tylko jedność, ale i wielość, która istnieje w nim i w świecie. Musi on odzwierciedlać wielość jednostek z ich osobowym bogactwem, wielość kultur i tradycji cywilizacyjnych. Dzieje chrześcijaństwa pokazują, że spotkanie z wielkimi tradycjami myśli ludzkiej jest ubogacające dla obu stron. Dzisiaj spotkanie winno objąć także wielkie religie świata. Kościół nie ma monopolu na Ducha Prawdy. W konfrontacji ze światem, w którym brakuje wrażliwości na wymiar religijno-sakralny, trzeba się skupić nie tyle na zwalczaniu innych religii, ile na poszukiwaniu wspólnych działań służących dobru ludzkości. Chwałebnym przykładem tej postawy są spotkania w Asyżu, gdzie Ojciec Święty łączy się z przedstawicielami religii świata w modlitwie – bez mieszania odrębnych tradycji, ale i bez mieszania się w odrębność, skoro najważniejsze jest skupienie się wokół Jednego w wielości.

Otwarcie się na prawdę, która nie wyklucza wielości, otwiera zarazem drogę prawdziwej wolności. Właśnie bogactwo i „symfoniczność” jednej prawdy, ku której prowadzi jej Duch, jest warunkiem odnalezienia jej w wolności. Zapewnia o tym Jezus wskazując drogę poznania prawdy i płynącego z niej wyzwolenia (J 8,32). Bo gdzie Duch Prawdy bierze w swe „posiadanie” człowieka, tam otwiera się miejsce na wolność – na poddanie się jedynie Temu, który jako Stwórca człowieka może go w pełni wyzwolić od wszelkiej zniewalającej zależności. A wtedy można przyjąć wszystko – całą prawdę.

J.B.

ks. Helmut Juros

Logos i etos w kulturze europejskiej

Źródła kryzysu współczesnej kultury

Wnikliwa obserwacja okresu po II Soborze Watykańskim skłoniła wielu wierzących do krytycznego stwierdzenia, że w kulturowym optymizmie, tak dalece obecnym na Soborze, tkwią liczne niebezpieczeństwa i ograniczenia. Dlatego też usiłują oni zakwestionować soborową naukę o uzasadnionej autonomii kultury, pojętej jako zamierzona przez Boga i odpowiadająca Jego woli. Mówią, że z powodu wyobcowania człowieka trzeba wnieść słuszny sprzeciw wobec soborowego optymizmu kulturowego. W wyniku tego optymizmu Kościół zatracił swą rolę krytycznej i konstruktywnej instancji wobec świata panującej kultury.

Postawę zakwestionowania i krytyki owego optymizmu niektórzy wierzący postrzegają w soborowym pojęciu samej kultury, ponieważ potwierdza ono, według H. Waldenfelsa, tylko to, *co wydobyła na światło dzienne historyczna analiza nowożytnego rozumienia kultury. Pojęcie to: zwraca uwagę na znaczenie ludzkiego czynu i pracy; podkreśla znaczenie kulturowej twórczości kształtującej społeczeństwo; przyjmuje kulturę jako historyczną kategorię opisową*¹.

Ten sam teolog ubolewa, że w konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes” (nr 53) nie poruszono zależności pomiędzy kulturą a kultem. *Zarówno kultura jak i pojęcie kultu wiążą się z łacińskim słowem „colere”, co oznacza „pielęgnować”, „uprawiać”, „czcić”. (...) Faktowi zagubienia kulturowej istoty i rozplynięcia się kultowej świadomości w czasach nowożytnych należy przypisać*

przypuszczalnie to, że w odniesieniu do kultury element religijny wydaje się dzisiaj całkowicie zepchnięty na margines. „Cultura“ oznacza przede wszystkim pracę na roli, uprawę (...) Ten jednak, kto uprawia ziemię, odnosi się do niej ze czcią, a tym samym wyraża swój szacunek dla Boga i Jego prawa, które objawia się w naturze. Ta postawa czci i szacunku zachowuje swój sens nawet tam, gdzie przy rosnącym ludzkim poznaniu kultura oddziela się od bezpośredniego kontaktu z ziemią i uprawą². Zagubienie elementu kultycznego w pojęciu kultury „Gaudium et spes“ pociąga za sobą istotne konsekwencje. Właśnie tu miałyby tkwić źródło współczesnego kryzysu kultury. Gdy zamiera rozumienie związku między kulturą i kultem, a religia staje się funkcją kulturowej twórczości³, ujawniają się symptomy głęboko sięgającego kryzysu kulturowego. Może to być np. wyzysk i zniszczenie natury, utrata poczucia sensu na różnych etapach życia itd.

Należałoby wziąć pod uwagę to, że powyższe wyjaśnienie stanowi religijno-teologiczną krytykę kultury i że krytykowany proces oddzielenia kultu od kultury musi mieć jeszcze głębsze przyczyny. Tym ważniejsze staje się pytanie o te przyczyny, w których upatruje się źródeł dzisiejszego kryzysu kulturowego. Moja teza brzmi: KRYZYS KULTURY ZACHODNIEJ MA SWE ZASADNICZE ŹRÓDŁO W ZAKŁÓCONYM STOSUNKU LOGOSU DO ETO-SU, w zakłóconym stosunku między tymi podstawowymi elementami porządkującymi, które jak nić przewodnia są obecne na każdym etapie rozwoju kultury europejskiej. Napięcie między logosem i etosem przeurodziło się w przeciwstawianie prawdy i dobra, prawdy i wolności. Podstawowa korelacja i współzależność została pominięta, a potem odrzucona. Oba elementy zostały sobie przeciwstawione lub też zredukowane jeden

¹ H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, s. 403.

² Tamże.

³ Por. tamże, s. 404.

do drugiego. Związek logosu z etosem został przerwany. Cechą kultury europejskiej czasów nowożytnych stała się jej skłonność monistyczna, skłonność do rozumienia obu „części“ tylko na zasadzie „albo, albo“.

W historii kultury można wyodrębnić różne epoki w zależności od panujących idei przewodnich (idea budowy królestwa Bożego, idea postępu). Jednak uprzednia względem tych pojęć jest idea logosu i etosu, będąca kamieniem węgielnym kultury i jej jedności. Nie sprzeciwia się jej pluralizm kulturowy. Prawdziwy pluralizm nie polega przecież na przypadkowej wielości obszarów i faktów kulturowych, które są ze sobą sprzeczne. Przeciwnie, w takim pluralizmie obszary i fakty tworzą spójny system, którego zróżnicowane elementy respektują transcendentną więź między logosem a etosem. Przykładowo: nie wolno, nawet w imię pluralizmu, łączyć współczesnego rozumienia praw ludzkich i stojącej za nimi prawdy o człowieku i o jego godności z jakimkolwiek rasizmem. Wobec takiej wielości sądów i postaw rzeczywisty dialog dotyczący wartości danej kultury jest tylko wtedy możliwy, kiedy jego partnerzy posługują się wspólnym językiem, tzn. gdy dysponują ogólnie obowiązującym aparatem pojęciowym. Logos i etos muszą stanowić podstawę dialogu i wzajemnie się przenikać. W przeciwnym razie grozi nam powstanie takiej sytuacji, która przypominałaby budowę wieży Babel.

Do rzeczywistego dialogu zobowiązuje wyłącznie bezwarunkowy wymóg prawdy (logosu), którą ogarnięci są obydwaj rozmówcy i która staje się możliwa do zaakceptowania w kształcie wyzwalającej miłości (jako etos) i warunkuje jakikolwiek dialog⁴. Powyższe rozważania muszą wystarczyć do zarysowania problematyki, którą będziemy omawiali.

Aby dokładnie oznaczyć i zrozumieć poruszaną problematykę, trzeba zwrócić uwagę na to, że wyrażenie „kultura europejska“ oznacza zachodnią przestrzeń kulturową i zachodnie rozumienie kultury, bez jednoczes-

nego odniesienia jej do innych, pozaeuropejskich kultur, na zasadzie przeciwstawiania lub porównywania ich. Dzięki temu użyte tu pojęcie kultury nie jest kategorią empiryczno-opisową, ale zawiera całą swą normatywną siłę i wartość. Nasza analiza kultury jest oczywiście osadzona w określonej perspektywie historycznej i odnosi się zasadniczo do naszego wieku. Dotyczy więc europejsko-chrześcijańskich czasów nowożytnych, sytuacji przełomu i wywołanego nią poczucia kryzysu, które staje się zrozumiałe w odniesieniu do *oczywistego załamania się zachodnioeuropejskiej filozofii, na miejsce której pojawia się wielość dyscyplin, a więc nauki przyrodnicze, antropologiczne, socjologiczne ze swymi teoriami naukowymi i metanaukowymi*⁵. Czy rzeczywiście żyjemy u schyłku europejsko-chrześcijańskich czasów nowożytnych, u progu nowego czasu, który dałoby się określić jako postchrześcijańską współczesność? Odpowiedź na to pytanie powinny przynieść dopiero dalsze rozważania⁶.

W celu metodycznej poprawności pragnę podkreślić, że w niniejszych rozważaniach zajmuję stanowisko neutralne. Mówiąc o kryzysie zachodniej kultury jako kryzysie naukowo-technicznej cywilizacji, a także w uwagach historycznych dotyczących powstania tego kryzysu wskutek specyficznego rozwoju zachodniej filozofii, wyrażającego się w oddzieleniu logosu od etosu, przedstawiam wyłącznie wnioski naukowe wymienianych przeze mnie badaczy kultury bądź filozofów.

Przejawy kryzysu

Każda kultura jest ludzkim dziełem i z tej racji ma historyczne wymiary. Zachodnioeuropejska kultura także ma swoją historię, okresy wzlotów i upadków. Wiele

⁴ Por. F. Ulrich, *Der philosophische Akt als Ideologiekritik*, w: *Ideologia e filosofia*, Brescia 1967, s. 328–358, 342.

⁵ H. Waldenfels, dz. cyt., s. 3.

⁶ Por. tamże, s. 448 nn.

przemawia za tym, że żyjemy w czasach przełomu i kończącej się epoki. Nasz czas znamionują wartości typowe dla późnej fazy, w której kultura cierpi z powodu wyczerpania swych możliwości i skostnienia. Dochodzi do ostrych napięć, tarć i rozczarowań, do sprzeczności i niepewności dotyczących właściwego ukierunkowania. Instytucje kulturalne podlegają wzrastającemu usztywnieniu i skostnieniu, które to objawy są coraz częściej odbierane jako element hamujący postęp i jego wymogi. Wewnątrz takiej struktury kulturalnej myślenie i działanie człowieka nie uzyskuje od niej żadnej wiążącej logiki ani poczucia sensu. Panująca obecnie kultura nie daje żadnych, choćby częściowo sprawdzonych, odpowiedzi na fundamentalne pytania współczesnego człowieka, którymi mógłby on, a nawet powinien się kierować. Dotychczasowe schematy myślowe i życiowe nie odpowiadają już jego priorytetowym problemom. Coś tu się nie zgadza. Człowiek staje się coraz bardziej wyczulony na negatywne skutki, straty i ciężary wynikające z obowiązującego porządku społecznego. Odczucie, że w dotychczasowym kierunku nie da się bądź też nie powinno się dalej iść, panuje szczególnie wśród wrażliwych młodych ludzi i różnych grup. Czują się oni przeciążeni. Ciężko znoszą tę słabość ukierunkowania w świecie pełnym sprzeczności i dlatego przejawiają tendencje do ucieczki w ideologicznie uproszczony świat rozumienia. Często w sposób agresywny odwracają się od własnej, nie przynoszącej zadowolenia cywilizacji i kultury, a pełni nadziei zwracają się ku innym kulturom czy utopijnym wizjom. Szukają tam nowego oparcia. Właśnie taki czas przełomu i kryzysu kulturowego stwarza najkorzystniejsze warunki do pełnego sprzeczności rozumienia egzystencji, powstawania nowych ruchów i „sekt“, dla działających z poczuciem misji proroków, szamanów i szarlatanów.

Granice kultury naukowo-technicznej

Pytanie, z jakich przyczyn prowadzących do dehumanizacji kultury europejska popadła w tak głęboki kryzys, staje się coraz ważniejsze. Jest ona wprawdzie kreatywnym osiągnięciem człowieka zdolnego do kultury, potrzebującego jej i tworzącego ją, ale w żadnej mierze nie jest czymś dowolnym. Wśród jej najróżnorodniejszych postaci, tzn. najróżnorodniejszych składników (filarów kultury) i wartości, które określają czynniki techniczno-technologiczne, przyrodniczo- i humanistyczno-naukowe, polityczne, etyczno-religijne i literackie, panuje określona racjonalność i logika, która nadaje człowiekowi, jego myśleniu i życiu określony sens i stałość. Logiczny krąg reguł tworzą instytucje społeczne, zwyczaje, prawa, moralność, idee życiowe i światopoglądowe oraz modele dotyczące właściwego ukierunkowania i rozwoju. Człowieka cechuje to podstawowe nastawienie, wyrażające się w nieustannym wysiłku zabezpieczania swej egzystencji, by przez logiczne rozumowanie uchwycić istotę rzeczy (ich daną-zadaną naturę). Cechuje go chęć określenia sensu świata i życia, zdobycia o własnych siłach oparcia, chęć definitywnego opanowania rzeczywistości i samodzielnego ustanawiania sensu. Nienaruszalne wartości podstawowe, wyłączone spod wszelkiej zmienności, powinny się stać gwarantem ludzkiej stabilności. Człowiek jasno odróżnia nieodmiennie wieczną, ostateczną, prawdziwie poznaną rzeczywistość od jej zmiennych elementów. Daje mu to możliwość, ażeby wolę zabezpieczenia siebie, która kryje się za metafizyczną koncepcją, przeobrażać coraz bardziej utylitarystycznie.

Od czasów oświecenia człowiek uważa, że dzięki naukowemu wyjaśnianiu zjawisk, dzięki przyczynowo-rozwojowemu myśleniu przez wysiłki i różne osiągnięcia, przez skuteczną technikę i gospodarkę może panować nad wszystkimi aspektami ludzkiej egzystencji. Uważa, że jest w stanie nimi kierować i na tej drodze

zapewnić stabilność własnego życia. Pierwotne ludzkie fenomeny lub kategorie i obszary człowieczeństwa, takie jak zjawiska nierozporządzalne i nieprzezycięzalne, przypadkowość i ograniczoność, skończoność i zdolność doznawania, świadomość otrzymania życia jako daru oraz wszystko to, czego nie da się konkretnie zakwalifikować, nie ma już pierwszoplanowego znaczenia. Do nowego sposobu myślenia i życia należą: wola panowania, rozporządzanie, tworzenie i zdobywanie osiągnięć, a więc jednostronny akcent na arbitralną wolę człowieka ujawniającą się w procesie produkcji i konsumpcji. Epoka nasza charakteryzuje się więc kulturą wrogą metafizyce, w przeważającej mierze naukowo-empiryczną, tzn. postępem nauk przyrodniczych i rozwojem techniki. Z najbardziej rozpowszechnionego sposobu myślenia, właściwego naukom przyrodniczym, zrodziła się nieufność (podejrzenie) wobec każdego pytania przekraczającego granice doświadczenia oraz empiryczną prawidłowość procesu poznawczego⁷.

Dzisiejsza kultura wraz z postępem naukowym i technicznym jest narażona na wielkie niebezpieczeństwo skostnienia i zjawiskowości, postrzegającej rzeczy wyłącznie w sferze objawowej, a także na ubóstwienie częściowych wartości i selektywnie wybranych dóbr. Jest narażona na niebezpieczeństwo dania pierwszeństwa agnostycyzmowi, przy czym człowiek wystarcza samemu sobie i nie zajmuje się pytaniami domagającymi się ostatecznej odpowiedzi. Kryzys kultury pokazuje, że metodyka nauk przyrodniczych ma ograniczony zasięg w wyjaśnianiu całej rzeczywistości. Stosowana przez nie metoda okazuje się nieadekwatna do poznania całej prawdy. Słusznie uważa się dziś, że metody tej nie wolno uważać za jedyną i najważniejszą regułę. Przyrodoznawcze wyjaśnienia są być może równoznaczne z istotnym wyobcowaniem współczesnego człowieka, dlatego mianowicie, że skutek tego kultura pozostaje zamknięta na transcendentny wymiar człowieka. Dal-

szym skutkiem jest jej zamknięcie się w krótkowzroczności i jednowymiarowości. Żądza posiadania, chęć zdobycia władzy i znaczenia prowadzą człowieka do wyobcowania i odhumanizowania całej sfery kulturowej, mimo nowych możliwości, jakie przyniósł ze sobą postęp naukowo-technologiczny w wielu dziedzinach⁸.

Swe nowe określenie „cywilizacja naukowo-techniczna” kultura nowożytna zawdzięcza faktowi, że nauka i technika są tymi czynnikami, które odciskają piętno we wszystkich dziedzinach życia. Motywem przewodnim tych sił jest nieustanna chęć wprowadzania innowacji. Przetworzenie każdego poznania naukowego na techniczno-przemysłową praktykę wpędza człowieka i jego otoczenie w stan permanentnej rewolucji. Właśnie nauka i technika dają człowiekowi tak potężne środki, że dzięki nim jest on w stanie, przez zaplanowaną interwencję, zmieniać system ekologiczny przyrody, warunki doboru naturalnego, biologiczną reprodukcję, a nawet samą substancję biologiczną. Człowiek z całą swą technologiczną mentalnością, ze swym konsumpcyjnym zachowaniem, ze swymi żądaniami i uprzedzeniami jest twórcą tego procesu, a zarazem jego tworem i ofiarą. Naukowo-techniczna cywilizacja znowu uderza w człowieka i doprowadza do zachwiania fundamentów całej kultury⁹.

Tak więc kultura nie oznacza już pielęgnowania i czci, tak jak to było wcześniej, gdy istniała kultura rolna, ale ludzką twórczość dokonywaną w i na naturze w sensie panowania nad nią. Z pojęciem kultury (cywilizacji) wiąże się pierwszeństwo tego, co ma siłę techniczną, co da się społecznie przeprowadzić i sfunkcjonalizować. W przestrzeni kulturowej to, co jest przydatne,

⁷ J. Alfaro, *Teologie und Lehramt*, w: *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, Leipzig 1985, s. 400–418, 417.

⁸ Myśli przewodnie, a częściowo i sformułowania pochodzą od: H. Renöckl, *Personalisation durch Kultur und die Absetzung von Kultur. Eine theologisch-anthropologische Skizze*, manuskrypt.

⁹ G. Picht, *Die Verantwortung der Christen in der wissenschaftlich-technischen Welt*, w: *ThJB* 1985, s. 35–47, 44–45.

· jest dobre, ponieważ czemuś służy. Dobra kulturowe, o ile w ogóle są oceniane, to tylko w aspekcie funkcji, jaką spełniają. Zgodnie z powyższym natura ujawnia się dziś jako tak przerażająca w formach kulturowych stworzonych przez samego człowieka, że z ich powodu zatracił on bezpośredni dostęp do natury i targają nim nowe niepokoje i obawy. Zanieczyszczenie środowiska wskutek katastrofy w elektrowni jądrowej wzbudza dziś dokładnie tyle samo trwogi, co niegdyś w Średniowieczu zaraza. Nowe obawy wywołują wrogość wobec techniki i nawołują do wyrzeczenia się konsumpcji oraz prowadzenia alternatywnego, prostego życia. Jest to wyraźnym znakiem głębokiego kryzysu kultury, który wiele osób uznaje za doświadczenie przeciwieństwa. Kryzys ów domaga się, by w sposób zasadniczo nowy ułożyć nie tylko stosunki między człowiekiem i naturą, ale przede wszystkim między człowiekiem i kulturą. Współczesny człowiek zapomina tak o naturze jak i o kulturze!¹⁰

Zakłócone relacje między etosem i logosem

Dla dalszego ciągu naszych rozważań decydujące jest to, że kryzys kultury staje się całkiem oczywisty. Poznawcze i czynne zainteresowanie rosnącym opanowaniem natury usuwa na bok wszystkie inne cele, tak, że człowiek coraz bardziej zatracą istotne odniesienie swego myślenia. *W czasach nowożytnych człowiek uważa siebie za podmiot myślenia i tworzenia*¹¹. Wskutek tego kulturę cechuje napięcie pomiędzy możliwością a powinnością. Głębsza analiza i rozeznanie napięć, które odsłania dzisiejszy kryzys kulturowy, doprowadza do wniosku, że człowiekowi nie wolno wszystkiego, co jest w stanie czynić. Załamanie się idei dominacji i nadużywanie władzy we współczesnej kulturze pokazują, że powyższa prawda została zagubiona tam, gdzie wypadł z pola widzenia związek logosu i etosu. Zwraca się uwagę tylko na sam proces tworzenia (etos) bądź też

wyłącznie na ekonomię. Oderwanie nauki i techniki od logosu (związanego z etosem) miało w kulturze nowożytnej ten skutek, że człowiek swą ekspansywną chęcią panowania nad naturą usiłował uzasadnić bezmiar swych życiowych dążeń¹².

Typowymi znakami nowożytnego kryzysu kultury są katastrofy i wojny. W tym aspekcie są one warte refleksji, a zarazem są pouczające. Pokazują to w sposób niemalże przykładowy filozoficzne pisma polskich autorów (Tatarkiewicz, Świeżawski, Ossowska, Kotarbiński), które zostały napisane bezpośrednio po wojnie. Tragiczne ofiary wojny (dla niektórych autorów bolesne osobiście) sprowokowały do stawiania pytań raczej o filozoficzne podstawy niż o moralne wyjaśnienia kryzysu kultury. Przyczyn załamania się europejskiego humanizmu upatrywali oni w ubóstwie nowożytnej filozofii i w takim ukierunkowaniu zachodniej kultury, które doprowadziło do wrogości względem metafizyki, a ostatecznie do jej obumarcia. Dziś zbieramy tylko konsekwencje owego kierunku europejskiego myślenia, które spowodowało wprawdzie fantastyczny rozwój nauk szczegółowych i techniki w czasach nowożytnych, ale zatraciło przy tym filozoficzną mądrość (roztropność). Dzisiaj dziedzictwo tego rozwoju obciąża nas w postaci ekstremalnego utylitaryzmu i pragmatyzmu, który jest skandalem chrześcijaństwa i perwersją zachodniej kultury. Wielkość perwersji polega na tym, że prawda została podporządkowana korzyści i sukcesowi.

Dochodzimy tu do problemu i tezy zawartej w tytule naszych rozważań. Aby etos był tym, czym być powinien, musi być wtórny względem logosu, jednakże w sposób absolutnie konieczny musi się z nim wiązać. (Problem logosu i etosu odnosi się więc do pytania o właściwy stosunek między rozumem /intelektem/ a wolą. Nie chodzi tu o genetyczne, czasowe pierwszeń-

¹⁰ Por. H. Waldenfels, dz. cyt., s. 53–56.

¹¹ Tamże, s. 139.

¹² Tamże, s. 399.

stwo, ale o specyficzną współzależność i priorytet rozumu czy woli względem natury i doskonałości, a więc o pytanie o intelektualizm czy woluntaryzm.) Od czasów patrystycznych aż po Średniowiecze wielka tradycja chrześcijańska opowiada się za prymatem logosu przed etosem, tzn. za pierwszeństwem intelektu przed wolą, a tym samym przeciwko wszelkim możliwym irracjonalnym dewiacjom¹³.

Ku woluntaryzmowi, a przeciw intelektualizmowi, a mówiąc wprost przeciw metafizyce, zwracał się tzw. duch renesansu. Prawda wraz ze swym roszczeniem do absolutności została podana w wątpliwość. Następnie została podważona możliwość poznania jakiegokolwiek porządku w człowieku i w świecie. Rozwój filozofii zmierza ku utylitaryzmowi, który opowiada się za życiem, a przeciwko obcej życiu scholastyce i jej abstrakcyjnej filozofii bytu. Na innej płaszczyźnie etapami pośrednimi tej samej orientacji są protestantyzm i kapitalizm. U Kanta zaś dochodzi do skodyfikowania etyki, która tu ma swe źródło. To właśnie on zniszczył ostatecznie intelektualizm jako podstawę realistycznej metafizyki. Prawda o egzystencji Boga i duszy została podniesiona bądź zredukowana do rangi postulatu praktycznego rozumu (ale nie rozumu teoretycznego), tzn. znalazła uznanie tylko dlatego, że bez niej cała moralność musiałaby się zawalić. W ten sposób logos został oddzielony od etosu. Równowaga pomiędzy nimi została zakłócona.

Od chorej myśli do logosu

Źródło kryzysu zachodniej kultury tkwi w błędzie podporządkowania logosu etosowi. Filozoficzna diagnoza głosi, że chore jest nie tylko zachowanie człowieka, ale przede wszystkim jego myślenie. Działamy fałszywie, bo myślimy fałszywie! Obumieranie zachodniej kultury ma naturę duchową, intelektualną. Filozoficzna mądrość musiała ustąpić miejsca postępowi nau-

kowemu i technicznemu rozwojowi. W pośpiechu szuka się wybawienia w etyce, nawet w etyce chrześcijańskiej, nie pytając przy tym wcale o jej podwaliny. Racje metafizyczne (względnie dogmatyczne) nie są w ogóle brane pod uwagę. A przecież to nie czyn, ale słowo było na początku. Wobec tego także etos musi budować na logosie. Przede wszystkim poznanie i rozumienie, a nie ślepa wola wskazują na właściwe założenia, które musiałyby być podstawą nowego uporządkowania świata. Prawidłowe określenie miejsca logosu i etosu jest najpewniejszą drogą do przezwyciężenia nowożytnego kryzysu kulturowego. Wyjaśnienie dane przez polskich filozofów czasów powojennych głosi, że powrót do prymatu logosu jest głównym wymogiem naszych czasów. Rozwój naszej kultury domaga się ustanowienia jasnej, pierwotnej relacji między logosem a etosem¹⁴. Podobną opinię wyraził jeden z polskich naukowców podczas debaty na Kongresie Nauki Polskiej (w marcu 1986 r.): *Być może po raz pierwszy w historii ludzkości udziałem współczesnego człowieka stają się takie doświadczenia, które domagają się od niego przeformułowania obowiązującego dotąd aksjomatu „primum vivere deinde philosophari” na „primum philosophari deinde vivere”!*

Oznacza to, że człowiek znowu powinien zacząć działać zgodnie z wymogami logosu. Prawda jako odniesienie bycia i rozumienia musi określać ludzkie zachowania. Człowiek określony logosem jest istotą ukierunkowaną na etos i działającą moralnie. Oznacza to, że nie powinno się (a nawet nie wolno) abstrahować logosu od etosu, a etosu oddzielać od logosu. Na mocy wewnętrznego przyporządkowania prawda odnosi się do ludzkich zachowań i jako etos jest elementem konstytuującym działanie ludzkie. Człowiek jako istota działająca moralnie kieruje się ku prawdzie. Może postępować właściwie, ponieważ poznaje to co właściwe.

¹³ S. Świeżawski, *Logos i ethos*, w: *Rozum i wiara*, Kraków 1960, s. 55 nn.

¹⁴ Por. tamże, s. 57–66, 186.

Poznaje prawo jako normę, która staje się etosem działania. Postępowanie mówi o prawdzie ludzkiej egzystencji, która w sposób konieczny jest naznaczona etosem. Człowiek jest istotą, która działa myśląc, a nie samym tylko „Cogito”. Dlatego wewnątrz prawdy (logosu) tkwi etos. Taki etos nie jest elementem heterogenicznym względem logosu, ale elementem, który zwraca się do człowieka i żąda od niego spełniania prawdy. Dzięki temu zarówno logos jak i etos nie są zależne od kaprysu i samowoli podmiotu. Logos stawia dobro naprzeciw zła, to co prawdziwe naprzeciw tego co fałszywe, a etos (prawdę) naprzeciw nieprawdy¹⁵. Prawda ujawnia się zawsze w perspektywie odpowiedzialności i vice versa¹⁶. Faktowi temu sprzeciwia się jednostronność i przeciwstawianie prawdy obecnej w bycie prawdzie obecnej w naturze oraz żądanie i chęć rozporządzania nią w sposób dowolny.

Przewycięzanie fałszu

W klasycznej filozofii (Greków i scholastyków) przestrzeń etosu (odpowiedzialność, wolność) nie jest różna od przestrzeni logosu (prawdy). Logos odpowiedzialności jest tak ściśle związany z logosem poznania prawdy, że równoznacznie można mówić o nim, iż jest logosem sprawiedliwości (etosu), a tym samym jest identyczny z logosem prawdy. Oznacza to, że poznając sprawiedliwość równocześnie poznajemy prawdę rzeczy. Aby oddać czemuś sprawiedliwość, trzeba zaakceptować dwie rzeczy: poznać to i pozwolić mu istnieć takim, jakie jest. Człowiekowi zaś oddaje się sprawiedliwość wtedy, gdy przyznaje mu się to, co mu się należy. To zaś, co określonej rzeczy bądź człowiekowi jest właściwe, poznajemy po tym, co dla każdego z nich jest specyficznym dobrem. Zależność między logosem i etosem tworzy najsilniejszą więź¹⁷.

Myślenie nowożytne różni się w tym punkcie od filozofii klasycznej w sposób radykalny. Spojrzenie wstecz

na historię europejskiego myślenia ukazuje, gdzie się znajdują historyczne korzenie dzisiejszego kryzysu kultury. W historii tej tkwi fałsz, który określa nasze myślenie i działanie oraz sprawia, że dotyczą nas wyżej wymienione skutki. Fałsz ten możemy dostrzec na podstawie efektów naszego myślenia i działania. Musimy poznać i nauczyć się myśleć w sposób właściwy. Działamy fałszywie, bo fałszywe jest nasze myślenie!¹⁸

Dlaczego nasze myślenie jest fałszywe? Jakie myślenie odegrało istotną rolę w powstaniu naukowo-technicznej kultury (cywilizacji) Europy, która jedyna spośród wysoko rozwiniętych kultur była właśnie tą, w której mogło rozwinąć się myślenie naukowe i techniczne? Jak logos poznawania prawdy, który w europejskiej filozofii i nauce równoznaczny jest z logosem logiki, odnosi się do logosu etosu (odpowiedzialności)?

Granice subiektywizmu woli

Żyjemy w epoce subiektywizmu. Filozofia nowożytna wysunęła na miejsce rzeczywistości autonomię podmiotu, której absolutna wolność jest źródłem i podstawą etosu. W czasach nowożytnych logos oznacza formę myślenia świadomości samej w sobie, tzn. taki kierunek myślenia, który prawdę *pragnie odnaleźć w głębi swej świadomości stanowiącej podstawę podmiotu*. Tym samym własne ja, własne sumienie stało się *świadomością, przed którą stoi natura jako etycznie obojętna materia autonomicznego działania*¹⁹.

Od Kartezjusza wola stanowi istotną podstawę rozumy, a co więcej, stała się jego zasadą. Podstawa prawdy nie leży już w Physis, lecz w woli człowieka. Od

¹⁵ J. Möller, *Wahrheit als Problem. Traditionen-Theorien-Aporien*, München-Freiburg 1971, s. 272-276.

¹⁶ G. Picht, dz. cyt., s. 11.

¹⁷ Tamże, s. 40.

¹⁸ Tamże, s. 45.

¹⁹ Tamże, s. 35.

Franciszka Bacona do dziś podstawowa zasada europejskiego nowożytnego myślenia brzmi: Wiedza jest potęgą!²⁰ *Nowoczesna nauka przyrodnicza nie bada istniejącego bytu, takiego, jaki jest on sam w sobie. Kieruje się raczej dążeniem do odkrycia praw, którym musi być posłuszna*²¹.

Osądzająca wola zastrzega sobie prawo decydowania o treściach, które są jej dostarczane w procesie poznania. Autonomia osądzającej woli jest zasadą rozstrzygającą alternatywę, czy coś jest „prawdziwe“, czy „fałszywe“. Potwierdzenie bądź zaprzeczenie zależy od woli, tzn. że UZNAJEMY coś za prawdziwe lub fałszywe, nie szukając przy tym źródła i kryterium (podstawy) w prawdziwym stanie rzeczy. To właśnie wola, a nie rozumowe poznanie decyduje o prawdzie, tak jak zgodnie ze swym własnym prawem ROZSTRZYGA ona, o konkretnych stanach rzeczy²². Teza Kartezjusza brzmi: uchwycenie prawdy zależy od decyzji wolnej woli. Z tej tezy Kant konsekwentnie wyciągnął dalszy wniosek, a mianowicie, że rozum sam w sobie dokonuje rozróżnienia między wolnością a poznaniem prawdy. Następnie rozwinął on antynomię między rozumem praktycznym i teoretycznym oraz zależność między wolnością i prawdą. Na miejsce prawdy wchodzi suwerenna wola, *która na podstawie własnej wolności sama z siebie ustanawia zasadę przyjęcia lub odrzucenia, a więc decyduje o tym, czy coś jest „prawdziwe“, czy „fałszywe“*. Prawda jest podporządkowana autonomicznej wolności. *Właśnie tu tkwi źródło rozłamu między rozumem i racjonalnością. Rozłam ten ujawnia się w wielkim kryzysie naszej cywilizacji, w kryzysie, który dawno się rozpoczął*²³. Problem wolności i prawdy staje się zasadniczą sprawą dla nowożytnej nauki. Kant doskonale wiedział, jakie znaczenie dla nowożytnej filozofii i nauki (kultury) ma teza Kartezjusza. *Wolność jest wyobrażana jako instancja suwerenna rozumu ustanawiającego prawo, która chce uprawomocnić siebie w tej roli tym, że występuje jako najwyższa instancja ludzkiej odpo-*

wiedzialności (...) Dlatego podmiot nowożytnej nauki może uzurpować sobie prawo do rozporządzania naturą w sposób niczym nie ograniczony (...) Subiektywność „logicznego Ja” (Kant), które myśli i działa jako kolektywny podmiot nowożytnej nauki²⁴, myśli i działa zgodnie z zasadą wolności pojmowanej jako autonomia. Podmiot naukowo-technicznej cywilizacji uprawomocniony autonomiczną wolnością posługuje się logiką (...) by przez przymus racjonalności rozporządzać ludźmi i rzeczami. Operatywna logika stała się w naszej epoce teorią władzy, ponieważ jej podmiot zajął miejsce sędziego, a nie występuje już jako ten, kto ponosi odpowiedzialność²⁵. W taki sposób uwolnienie od odpowiedzialności stało się główną zasadą naszej kultury (cywilizacji). Miało to olbrzymie znaczenie zarówno dla nauki nowożytnej jak i jej sposobu postępowania.

Prymat logiki czy logosu?

Logika jest podstawową zasadą naukowo-technicznej kultury nowożytnej, ale tylko w sensie logicznych struktur myślenia. Jej logos nie chce okazywać posłuszeństwa, lecz chce zwyciężać i poznawać. Nie pojmuje już ona logosu jako poznanej struktury bytowej i jako logosu odpowiedzialności (w przeciwieństwie do logosu u Sokratesa i Arystotelesa). W analizie współczesnej nauki miarą dla niej nie jest rozkładanie danej struktury fenomenów na elementy, a następnie zestawianie ich w całość, ale natychmiastowe wcielanie ich w praktykę. Logika kieruje się zasadami, które *logiczne Ja* narzuca również sobie samemu, aby w ten sposób uzyskać zgodność nauki z sobą²⁶. Wskutek tego współczesna

²⁰ Por. tamże, s. 43.

²¹ Tamże, s. 37.

²² Por. tamże, s. 37.

²³ Tamże, s. 42.

²⁴ Tamże, s. 38–39.

²⁵ Tamże, s. 42.

²⁶ Por. tamże.

nauka zdystansowała się od metafizyki i jej ponadczasowej prawdy o bycie, nie odważając się na rozstrzygnięcie sporu między prawdą a wolnością. Logos (prawda) nie narzuca ludzkiemu rozumowi żadnych ram czy ograniczeń. Rozum jest w stanie dowolnie rozporządzać obszarem własnej odpowiedzialności²⁷.

Jest ważne, by przy analizie naszego tematu sprecyzować, o jakiej prawdzie (logosie) mówimy. Czy myślimy o naukowej, czy może o metafizycznej prawdzie nowożytnego myślenia (świadomości), a może o prawdzie rzeczy? Problem związku logosu i etosu w kulturze europejskiej ma różne rozwiązania, w zależności od rozstrzygnięcia tej alternatywy. Przeprowadzona wyżej diagnoza kryzysu kultury nowożytnej ukazuje rozpad tego związku, ponieważ dziś logos jest pojmowany wyłącznie jako prawda naukowa. Prawdziwe jest tylko to, co wytrzyma próbę naukowej weryfikacji. *Verum et factum convertuntur*. Obiektywizm jest najwyższym kryterium prawdy, która nigdy nie przestaje być przedmiotem badania bądź też postępującego urzeczywistnienia. Zgodnie z operatywnym pojmowaniem prawdy myślenie i prawda są identyczne: absolutna immanencja prawdy w myśleniu i myślenia w prawdzie. Prawda jest dziełem aktywności podmiotu. Jest ona subiektywna. (W etyce człowiek dochodzi do prawdy w takiej mierze, w jakiej daje o niej świadectwo i w jakiej angażuje się w etos /Kierkegaard, egzystencjalizm/.) Logos jako naukowa prawda staje się autonomiczny wobec etosu i metafizycznej prawdzie przeciwstawia się tak samo, jak nauka przeciwstawia się metafizyce.

Nauka nie zajmuje się „wartościowaniem“, lecz rozważa swój przedmiot nie biorąc pod uwagę wartości (odrzuca etos). Metafizyka natomiast wartościuje swój przedmiot, względnie przywraca mu najwyższą wartość i jednocześnie analizuje rządzące nim prawa i tak dociera do najwyższego prawodawcy. Nauka nie mówi o prawach, lecz tylko o stałych niezmiennych, które jako takie pozostają w sferze faktu, nie wskazują natomiast

na zależności należące do istoty. Ma to miejsce w metafizyce, natomiast w nauce zostało już zarzucone. Dlatego metafizyka musi okazać się ideologią wtedy, gdy wiąże prawdę z etosem²⁸. W związku z tym Topitsch zauważa: *Może się wydawać zaskakującym i śmiałym stwierdzenie, że postęp w procesie poznawania oraz rozwój kultury stały się możliwe tylko dzięki temu, że odrzucono pytanie o absolutną prawdę, wtedy gdy w ogóle nie przyjmowało się jej do wiadomości, lub odsunęło się ją na takie miejsce, z którego mogłaby ona wyrzucić jak najmniej szkód*²⁹.

Z jednej strony nauka usiłuje *dostrzec rzecz samą w sobie w sposób „czysty”, uwolnić ją od „zależnego od woli wykazu” tego, co jest dobrem, by w ten sposób dotrzeć do niezafałszowanego widzenia materialnej rzeczywistości świata. Z drugiej zaś strony nauka ta chce odłączyć myślenie, a z nim i byt, od woli, która jest ukierunkowana na dobro (bonum) i tak przeciwstawiać sobie prawdę i dobro. Ale jest to fałszywy wniosek*³⁰. Poglądowi temu słusznie można przeciwstawić taką opinię, że przyznając nauce rangę absolutną lub przypisując jej wyłączną i ostateczną prawdę czyni z niej ideologię³¹.

Pokusa ideologii

Rozdzielanie należących do siebie pojęć logosu i etosu jest ideologicznym fałszerstwem. W gruncie rzeczy, bieguny ściśle do siebie przynależą. Nie wolno ideologicznie rozdzielać obu stron tego samego medalu: ani przez wchłonięcie woli (etosu) przez myślenie (co równałoby się identyfikacji prawdy i dobra w bycie

²⁷ Por. tamże, s. 43.

²⁸ J.B. Lotz, *Ideologie und Metaphysik*, w: *Ideologia e filosofia*, dz. cyt., s. 100–107, 100–101; tego zdania jest także E. Topitsch, *Von Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958.

²⁹ E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1961, s. 28; por. F. Ulrich, dz. cyt., s. 349.

³⁰ F. Ulrich, dz. cyt., s. 351.

³¹ J.B. Lotz, dz. cyt., s. 101.

zlogizowanym), ani przez zredukowanie myślenia (logosu) do woli (co równałoby się z kolei identyfikacji rzeczy z praktyką pozbawioną jakiegokolwiek teorii). Oba bieguny logosu i etosu nie są żadną alternatywą. Musi zawieść każda próba krytyki ideologicznej, która usiłuje zniweczyć przekaz ontologicznej różnicy między prawdą, dobrem i rzeczą oraz zamienić jedno pojęcie biegunowe na inne.

W ideologii do takiej sytuacji dochodzi wówczas, gdy prawda bytu jest złożona w ofierze prymatowi woli i interesowi podmiotu oraz kiedy etos zostaje zredukowany do pierwotnej sfery odczuć stając się w ten sposób parateoretycznym zjawiskiem. To co praktyczne bierze górę nad tym co teoretyczne. *W świetle tego przeciwstawienia nie chodzi przede wszystkim o prawdę (logos) ideologii, lecz o jej praktyczne znaczenie. Nie jest ona bowiem tworzona celem usprawiedliwienia określonych interesów i dążeń. Powinna służyć temu, by dążenia te mogły być skutecznie przeprowadzone. (...) Ta struktura myślowa jest ukazywana jako prawda dokładnie i ściśle odpowiadająca rzeczywistości, a następnie przedstawiana jako ogólnie i absolutnie wiążąca i obowiązująca wszystkich (...) Ideologia ma zapewne swą wewnętrzną prawdę. Stąd bierze się w końcu jej moc i siła przyciągająca. Jednak chodzi w niej wyłącznie o prawdę częściową, podporządkowaną interesom ograniczonej grupy. Ta częściowa prawda przez fakt podniesienia jej do rangi prawdy całkowitej zostaje skażona nieprawdą, a nawet w nią przekształcona*³².

Nauka nowożytna ideologizuje swe naukowe pojęcie prawdy, rości sobie do niego wyłączne prawo, nadaje mu określoną postać i przeciwstawia etosowi oraz krytykuje ideologicznie metafizykę wraz z jej absolutnym pojęciem prawdy, które w ten sposób zostaje zredukowane do etosu. Ideologiczna krytyka dokonywana przez naukę, a kierowana pod adresem filozofii mówiącej o bycie, budzi podejrzenia, że zamyka się ona w zobiektywizowanej przez siebie samą prawdzie o bycie, że

pod światem myśli ukrywa rzeczywistość względnie sprowadza ją do pustej refleksji. W tej mierze, w jakiej prawda i dobro od samego początku utożsamiają się ze sobą (...) filozofia okazuje się rzeczywiście „pustą formułą” (Topitsch). Rzeczywista teoria takiej krytyki ideologicznej jest przeniknięta interesami, „wartościami” i wyobrażeniami o celach. Dlatego w żaden sposób nie można jej nadać miana „wolnej teorii”³².

Takiemu stanowisku słusznie można przeciwstawić pogląd, że metafizyka nie jest ideologią odnoszącą się wyłącznie do etosu, a obcą logosowi. Stoi ona po stronie tego co teoretyczne i ogólne oraz przekracza to co praktyczne i szczegółowe. Metafizyka ma o tyle praktyczne znaczenie, o ile pomaga w zdobyciu teoretycznej prawdy, kiedy jest w stanie uzasadnić całość interesów człowieka oraz kiedy prawdziwie osiąga rzeczywistości. Oznacza to, że całość interesów człowieka jest w sposób istotny związana z bytem w ogóle oraz w żaden sposób nie może być od niego oddzielona. Zgodnie z powyższym metafizyka w sposób istotny różni się od ideologii tym, że całościowe interesy człowieka mają swe zakorzenienie w bycie w ogóle. Wyłącznie przez otwarcie się na byt człowiek może dotrzeć do metafizyki, która urzeczywistnia prawdę w całej pełni. Przeciwnie fakt zapominania o bycie strąca człowieka w ideologię (...) Metafizyka jest zredukowana do ideologii wówczas, gdy (...) oderwana od bytu OPINIA jest brana za prawdę i narzucana wszystkim jako absolutnie obowiązująca³⁴.

Podsumowując to, co zostało dotąd powiedziane, możemy stwierdzić: zniszczenie w kulturze nowożytnej związku logosu z etosem, które doprowadziło do jej kryzysu, jest uwarunkowane ideologicznie. Ideologia bowiem pojawia się na tle całości (którą jest logos i etos), tylko jako CZĘŚĆ (jako logos LUB jako etos), której nie wolno stawiać na równi z całością ani na jej

³² Tamże, s. 102–103.

³³ F. Ulrich, dz. cyt., s. 355.

³⁴ J.B. Lotz, dz. cyt., s. 103–105.

miejscu. Patrząc od strony całości, ideologia rzeczywiście ujawnia się jako część, która powinna być przejęta przez całość i ustawiona na odpowiednim miejscu³⁵.

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ

³⁵ Tamże, s. 106.



bp Jan Chrapek CSMA

Rola i zadania środków społecznego przekazu w przemianach polskich*

Zapoczątkowany w 1989 r. proces przyspieszonych przemian społeczno-politycznych i gospodarczych w Polsce, a później w innych krajach bloku państw komunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, zmusza do stawiania pytań o przyczyny takiego sposobu upadku komunizmu oraz roli różnych czynników w powolnym odsłanianiu prawdziwego oblicza tego systemu. Przy tej aluzji pojawiają się również refleksje na temat kierunku zachodzących zmian jak też analizy dotyczące możliwości właściwego sterowania zachodzącymi przemianami tak, by nie zawiodły one ludzkich oczekiwań. W miarę pełna ocena wspomnianego procesu i usystematyzowanie przyczyn jego zaistnienia możliwe będą dopiero w przyszłości. Dziś jeszcze nie sposób odpowiedzieć na pytanie, co przede wszystkim zadecydowało o takim, a nie innym końcu minionego systemu sprawowania władzy, ani ocenić samego przebiegu toczących się przemian. Nie kwestionując dotychczasowych analiz autor niniejszego szkicu pragnie wskazać na rolę środków społecznego przekazu w przyspieszaniu dojrzewania zjawiska nazywanego w literaturze przedmiotu „europejską jesienią '89” oraz zasygnalizować zadania, jakie powinny środki te pełnić w procesie przemian dokonujących się w Polsce.

Harold Innis znany kanadyjski badacz problematyki wielkich przemian o charakterze kulturowym i ekono-

* Tekst będzie opublikowany w pracy zbiorowej *Transformacje dokonujące się w polskim społeczeństwie* przygotowywanej przez Wydział Dziennikarstwa UW.

micznym, w swych analizach dotyczących procesu komunikowania zwrócił uwagę na wpływ technik komunikowania na kształtowanie się wielu zjawisk i struktur życia społecznego i nie tylko. Prowadząc badania nad starożytnymi cywilizacjami ukazywał, jak udoskonalenia w zakresie technik międzyludzkiego komunikowania zmieniały środowisko życia człowieka, jego mentalność i wrażliwość, sposób postrzegania świata, sposób myślenia, i jak oddziaływały na organizację życia społecznego, gospodarczego oraz politycznego. Analizy H. Innisa pogłębiali i aplikowali do współczesności inni: kontrowersyjny M. H. McLuhan, wielki autorytet amerykańskiej nauki Walter Ong, znany socjolog John Carey, autor bardzo wielu publikacji z zakresu oddziaływania mass mediów na życie człowieka G. Gerbner, inspirator wielu międzydyscyplinarnych badań naukowych Robert White. Na podstawie przeprowadzanych analiz wskazywali oni na rolę alfabetu w kształtowaniu się sylogistycznej i linearnej filozofii greckiej. Analizowali wynalazek druku w kontekście wojny trzydziestoletniej, indywidualistycznych nurtów ówczesnej filozofii, pojawienia się protestantyzmu, rodzących się tendencji nacjonalistycznych w ówczesnej Europie itp. Stwierdzano przy tym, że istnieją daleko idące zależności pomiędzy tymi dwiema zmiennymi, tzn. pojawiającymi się nowymi technikami komunikowania a szeroko pojętym środowiskiem człowieka. J. Carey, omawiając wynalazek telegrafu zauważył, iż wpłynął on na sposób myślenia (zmniejszyło się pojęcie przestrzeni i czasu), redagowanie gazet, żeglugę. Wynalazek ten miał też zrozumiałe reminiscencje w wojskowości oraz w innych dziedzinach życia społecznego i gospodarczego. Kolejne, niemal lawinowo pojawiające się wynalazki w zakresie technik międzyludzkiego komunikowania jeszcze bardziej wpłynęły na życie jednostek i całych społeczeństw. Angażując coraz więcej zmysłów ludzkiego postrzegania rzeczywistości kształtowały wrażliwość, sposób kojarzenia i poznania. Ponadto środki te wpły-

wały na rozwój szkolnictwa, oświaty, przepływ informacji, obieg nurtów filozoficznych i politycznych, poczucie uczestnictwa w życiu, poziom zainteresowań oraz świadomość własnej godności jak również niezależności. Nic więc dziwnego, że wynalazki te budziły zainteresowanie polityków, menedżerów gospodarczych oraz instytucji mających w swym programie zadania wychowawczo-informacyjne.

Siły powyższe dostrzegały w tych nowych technikach narzędzie oddziaływania społecznego o wielkim znaczeniu. Zapominano jednak dość często, że użyte niezgodnie ze swą naturą i bez znajomości całego spłotu zależności związanych z ich obecnością w środowisku człowieka mogą się stać narzędziami wywołującymi skutek odwrotny od zamierzonego. Przede wszystkim jednak pojawienie się coraz bardziej technologicznie precyzyjnych narzędzi komunikowania, przekraczających swym oddziaływaniem granice podziałów terytorialnych, utrudniało kontrolowanie przez systemy polityczne treści przekazywanych przez te środki, tworząc swoiste poczucie niezależności, rodzące się z możliwości korzystania z innych źródeł informacji od tych, które zaliczały się do oficjalnych.

Poza tym środki audiowizualne powodują u odbiorców ich treści poczucie, bardzo często reszto złudne, uczestniczenia w zdarzeniach odległych w przestrzeni i czasie. To budzi również w społeczeństwach świadomość niezależności oraz potrzeby poznawcze, które nie mogą być hamowane zakazami ani ograniczane instytucjami „żelaznych kurtyn“. Dodać też należy, że pochodne radia, filmu i TV, takie jak kasety, wideokasety, przekaz satelitarny, tworzyły w państwach totalitarnych, gdzie oficjalne mass media były kontrolowane i sterowane, alternatywny obieg informacji i rozbudzały u odbiorców fascynację nimi oraz subiektywnie duże poczucie niezależności. Ponadto system polityczny istniejący w tej części Europy był oparty na teorii jednostronnego oddziaływania i hołdował przekonaniu, że

odbiorcy są jednorodną grupą (masą), którą można kształtować niemal mechanicznie. Holistyczna wrażliwość współczesnego człowieka, będąca owocem oddziaływania audiowizualnych technik komunikowania, nie znosi zdogmatyzowanych wizji świata oraz zamknięcia w kręgu sztucznych podziałów. Doświadczenie to przyczyniło się także do rozpadu socjalistycznych podstaw minionego systemu władzy.

Sygnalizując tylko niektóre sprawy związane z wpływem technik komunikowania na człowieka i jego środowisko życia oraz sposób postrzegania rzeczywistości jak też uczestnictwa w niej pragnę jedynie zainspirować do dalszego pogłębionego myślenia o tych sprawach. Przytoczone uwagi mają charakter bardzo ogólnikowy, wskazujący raczej niż wyjaśniający, zależności, jakie istnieją między wspomnianymi dwiema rzeczywistościami. Poza tym mam nadzieję, że taki sposób spojrzenia na zdarzenia umownie określane „jesień '89 roku“ jest pomocą do lepszego rozumienia aktualnie dokonujących się przemian. Mają one bardzo burzliwy przebieg, który bardzo często trudno zrozumieć, ponieważ odbiega od oczekiwań, jakie po upadku komunizmu mieli ludzie zahipnotyzowani faktem zwycięstwa i otrzymaną przestrzenią wolności i demokracji. Coraz częściej uświadamiamy sobie, jak trudno żyć z otrzymaną wolnością i jak niełatwo dzielić się demokracją tak, by była ona demokracją „miłosiernej sprawiedliwości“ i „sprawiedliwej równości“ dla każdego.

Ten proces przemian aktualnie dokonujących się na różnych poziomach życia społecznego, politycznego i gospodarczego w naszym kraju wymaga świadomego wsparcia. Należałoby najpierw pomóc sobie nawzajem otrząsnąć się ze złych doświadczeń przeszłości podejmując wysiłek spokojnego rachunku sumienia nad minionym czasem i przyczynami dziejącego się wtedy zła. Tu jest wielka rola ludzi kultury. Jeśli tego rachunku sumienia nie dokonamy, tak jak to zostało uczynione w Niemczech po ostatniej wojnie światowej lub też u nas

w przeszłości, nie potrafimy twórczo zagospodarować otrzymanych możliwości. Dowodem jest aktualny chaos, szum informacyjny, powszechne wzajemne oskarżanie się, podważanie wszelkich autorytetów, walki polityczne, ciągle narzekanie na wszystko i wszystkich itp. Środki społecznego przekazu mogłyby bardzo pomóc w tym dziele oczyszczania się z przeszłości inspirując powszechną dyskusję i wyhamowując pokusę bicia się w cudze piersi oraz wypominania sobie nawzajem błędów czy też dumnego strojenia się w piórka kombatanckich dokonań. By jednak tego rodzaju wysiłek mógł się powieść, ludzie kultury i intelektualiści muszą chcieć rozumieć rzeczywistość i uczyć innych ją rozumieć. Powinni pomóc wysiłkiem swej pracy spokojnie zastanowić się nad źródłami systemu politycznego, który się nie tylko nie sprawdził, ale także stał się niszczycielską siłą dla licznych narodów i kultur. Tymczasem, zamiast spokojnej refleksji oraz wspólnych działań dostrzegamy wokół siebie coś odwrotnego. I choć taki stan rzeczy jest często udziałem społeczeństw przeżywających pierwszą fazę przebudowy swych struktur życia publicznego, to jednak tym bardziej konieczne staje się zahamowanie tego procesu mało konstruktywnych zachowań, akceptujących zasadę „wszystko wolno, nie ma tabu, nie ma granic dobrego smaku i obyczajów”. Należałoby w imię odpowiedzialności za nasze dziś i jutro przeciwstawić się wulgaryzacji środków społecznego przekazu, gdzie przemoc, krew, seks i płytka rozrywka są niemal codzienną strawą serwowaną odbiorcom przez te narzędzia komunikowania. W tej sytuacji bowiem opowiadanie się za jakimikolwiek wartościami nie nobilituje, lecz raczej staje się okazją do ironizowania.

Istnieje także zagrożenie cynizmem i nihilizmem oraz dostrzega się atomizację społeczeństwa będącą owocem wzajemnego oskarżania się różnych grup politycznych oraz niszczenia wszelkich autorytetów. Wymienione zjawiska bardzo często są nagłaśniane przez środki społec-

cznego przekazu, co jeszcze bardziej utrudnia spokojny przebieg przekształceń systemowych. A tymczasem w naturę środków społecznego przekazu jest wpisane działanie na rzecz tworzenia wspólnot, budowania jedności, postaw solidarnościowych oraz wzajemnego ubogacania się itp. Wydaje się, że również ludzie są coraz bardziej zmęczeni „igraszkami wolnego słowa“, odwracaniem uwagi od spraw ważnych.

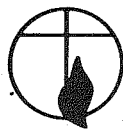
Należy także pamiętać, że rodząca się aktualnie nowa epoka cywilizacyjna niesie głód metafizyki oraz rozbudza potrzebę Nieskończoności. Doświadczenie swoistego rodzaju przekraczania przestrzeni i czasu wpisane w naturę oddziaływania współczesnych środków społecznego przekazu wyznacza określone zadania na dziś, stojące wobec tych środków. Do zadań powyższych zaliczyłbym przede wszystkim:

- uczenie odbiorców rozumienia otaczającej rzeczywistości, zdarzeń i siebie nawzajem oraz własnych zachowań i reakcji, mówimy bowiem tym samym językiem nie rozumiejąc się lub rozumiejąc się błędnie;
- zachęcanie do międzyludzkiej solidarności;
- inspirowanie do twórczej odpowiedzialności „tu i teraz“ za wspólne dobro, którym jest Polska;
- rozwijanie takiej świadomości tożsamości indywidualnej czy zbiorowej, by w niej było miejsce na szacunek dla innych i dla ich odmienności;
- pokazywanie dobra, które ostatecznie zawsze zwycięża;
- budzenie postaw altruistycznych;
- uczenie odbiorców szacunku dla godności własnej i innych;
- budzenie nadziei i optymizmu;
- inspirowanie zainteresowań historią własnego narodu i jego literaturą;
- zachęcanie do najpełniej rozumianej tolerancji, która nie ma nic wspólnego z tanim wyzybywaniem się własnych przekonań;
- inspirowanie do ciągłego wysiłku uczenia się przez

całe życie i zdobywania nowych doświadczeń intelektualnych, artystycznych, duchowych.

Przede wszystkim jednak czeka nas ciągle jeszcze wielka praca nad mową, jaką się posługujemy. Nasze słowa i wszelkiego rodzaju treści przekazu muszą być wolne, tak by wyrażały wewnętrzną wolność człowieka. Niewiele daje wolność mówienia, jeśli wypowiedane słowo nie jest wolne, jeśli jest spętane egocentryzmem, kłamstwem czy podstępem albo nawet nienawiścią lub pogardą dla innych. Nie jest wolne ludzkie słowo i jego komunikat, jeśli nie jest używane do szukania, wyrażania i dzielenia się prawdą. Dlatego też środki społecznego przekazu nie mogą sobie pozwalać na to, by mówić daną prawdę po to tylko, aby uzasadniać kłamstwo. Jeszcze gorzej, jeśli posługują się oszczerstwem. Służba prawdzie, praca nad mową, która powinna być wolna, musi iść w parze z miłością do Prawdy i do człowieka, której przeciwieństwem jest wszelka forma znieważenia.

Wskazując na powyższe zadania stojące dziś – moim zdaniem – przed środkami społecznego przekazu, pragnę zaznaczyć, że nie postuluję taniej i nachalnej pedagogizacji czy też agresywnej propagandy wymienionych wartości. Opowiadam się za tym, aby zadania te przełożyć na różne techniki dziennikarskie, właściwie wykorzystując język i gramatykę poszczególnych mediów, jak też szanując naturę i sposób oddziaływania różnych narzędzi komunikowania. Realizację tych zadań należy wkalkulować w skutki obecności tych mediów objawiające się w szeroko rozumianym życiu społecznym. Tylko bowiem taki sposób wykorzystania ich do realizacji zasygnalizowanych zadań stanie się twórczym wsparciem aktualnego procesu przemian.



Grzegorz Dobroczyński SJ

Teolog w radiu

Mass media jako media teo-logiczne

Wielki Pachomiusz dyktował swoją Regułę młodemu mnichowi sekretarzowi. Przy końcu pewnego fragmentu poprosił tego brata, by przeczytał to, co było już napisane, i podniósł się zaraz, poruszony gniewem. – Dlaczego sposepniałeś, abba? – zapytał młody mnich. – Ponieważ ja podyktowałem ci jedną rzecz, ty zrozumiałeś inną, a napisałeś trzecią.

(R. Kern, Humor Ojców pustyni)

Jeśli pracę sekretarza ojca Pachomiusza uznać nie wyłącznie za kopiowanie słów, lecz za przykład przekazu, możemy w nim odczytać, na czym polega główna troska teologa pracującego w środkach przekazu. Jego zadaniem jest takie sformułowanie komunikowanej treści, aby medium przekształcając ją zgodnie z właściwą sobie techniką i językiem przekazało to, co zamierzał on wyrazić, a nie to, co literalnie powiedział. Przekaz radiowy jako jeden z rodzajów przekazu masowego stawia teologowi pod tym względem interesujące pytania.

W sytuacji polskiej są to pytania nowe. Również w skali Kościoła powszechnego sprawy te nie należą do ostatecznie rozstrzygniętych, bowiem zetknięcie się teologii z przekazem radiowym i telewizyjnym zawiera się w zasadzie w historii obecnego stulecia. Wiele spraw zasługuje na głębsze przemyślenie i niniejszy tekst jest

raczej rodzajem szkicu niż zajęciem dokładnie określonego stanowiska.

Pytanie o relację teologia – środki przekazu w innej wersji – powraca jako problem ewangelizacji przez mass media. Zestawienie obok siebie terminów „ewangelizacja” oraz „środki przekazu” nie jest bynajmniej oczywiste. Dla wielu może to być wyłącznie modny slogan. Środki przekazu to przecież sfera techniki, nowoczesnych metod przekazywania obrazu, dźwięku, manipulowania nimi itd. Ewangelizacja natomiast jest owocem bezpośredniego i osobistego świadectwa, dzielenia się treścią ewangelicznej prawdy, wiąże się z trudem wychowania, a nade wszystko z bezpośrednimi związkami międzyludzkimi w kościelnej wspólnotcie. Czy zatem środki społecznego przekazu nie są intruzem, który narusza intymność dzielenia się ewangelicznymi wartościami i treściami? Czy nie działają destrukcyjnie i czy w związku z tym nie należałoby zachować wobec nich dystans? Na pytania te nie ma prostych odpowiedzi. Z tego powodu i z uwagi na doświadczenia metodycznego używania mass mediów do ateizacji, laicyzacji, nadużywania ich do partyjno-politycznych gier i gier Kościoła oraz świat środków społecznego przekazu pozostają wobec siebie zdystansowane. Dystans bywa potęgowany nadkrytycznym stosunkiem świata dziennikarskiego do Kościoła, a także krytyką – ze strony Kościoła – niewrażliwości tegoż świata na głębsze wartości humanistyczne, etyczne oraz na religijny wymiar życia człowieka i społeczeństwa.

Czy jednak po możliwym przełamaniu barier i nieufności istnieje jasność co do roli i znaczenia mass mediów w życiu wspólnoty kościelnej, w przekazie wiary, w myśleniu teologicznym? Bywa, że jedynym sposobem postrzegania mediów jest instrumentalizm czyli chęć wyzyskania ich jako pomocy audiowizualnych (ale zawsze tylko jako „pomocy”) uatrakcyjnających trudny bądź nudny wykład lub katechezę. Czy wolno poprzestać na takim stanie rzeczy? Czy można popadając

w skrajność widzieć środki przekazu po prostu jako „przedłużenie ambony“?

Elementy odpowiedzi pragnąłbym wydobyć z doświadczenia i refleksji nad nim. Doświadczenie teologa w spotkaniu ze światem mass mediów jest zderzeniem z radykalnie nowym językiem; stąd jego podstawowe zadanie jest zadaniem TŁUMACZA. Ma on dokonać przekładu ewangelicznych treści i wartości na ten język. Punktem wyjścia jest dla mnie spotkanie ze światem radia, natomiast upragnionym punktem dojścia – odkrycie TEO-LOGICZNOŚCI mass mediów w ogóle. Stąd zagadkowy tytuł niniejszego szkicu.

Teolog jako uczeń języka mass mediów

Tłumacz zawsze stoi POMIĘDZY dwoma obszarami językowymi: w jednym z nich jest zdomowiony jako w języku ojczystym, a do drugiego wchodzi jako gość, aby to co obce uczynić swojskim dla ludzi w ogóle nie znających tego obszaru językowego. Teolog-tłumacz buduje most między Objawieniem a językiem przekazu mediów masowych. Jego pierwszym krokiem jest NAUKA swoistego języka, w którym nie czuje się pewnie. Dobrym tego przykładem jest spotkanie z językiem przekazu radiowego.

Radio jako medium

MEDIUM OGRANICZONE. Radio stawia teologa – nie tylko księdza czy osobę z dyplomem fakultetu teologicznego, ale każdego, kto się wypowiada na temat wiary – w trudnej sytuacji¹. Nadający jest pozbawiony kontaktu wizualnego z odbiorcą, jaki ma kaznodzieja czy wykładowca. Wiemy zaś, że w każdym przekazie kontakt ten ma wielkie znaczenie i język ciała, gesty oraz mimika są nie mniej ważne niż sama logika słów. Również słuchacz radia cierpi na ten sam brak. Radio jest MEDIUM ŚLEPYM.

Ponadto nadający i odbiorca są pozbawieni tekstu pisanego. Wprawdzie nadający korzysta ze scenariusza i ze słowa pisanego, wie jednak, że to, co zostało napisane, nie istnieje niezależnie od jego wypowiedzi, nie może być punktem odniesienia w formie przypisu (jak wyobrazić sobie przypis w formie: „Jak powiedziałem w 4 minucie, 47 sekundzie“?). W przekazie radiowym mamy więc do czynienia z nadawcą i słuchaczem, zaś łączy ich dźwięk – brzmiące słowo, muzyka lub inne efekty słuchowe. Radio jest MEDIUM DŹWIĘKU. Słowo radiowe dociera do nas jako „głos radiowy“. Poza słowem radio operuje efektem brzmienia i dźwięku, którym zastępuje bodźce wzrokowe i impulsy dla wszystkich innych zmysłów. Nawet cisza w radiu nie może być zwykłą przerwą (mogłoby to oznaczać dla słuchacza awarię nadajnika, katastrofę), ale przemyślanym efektem.

Trzeba też pamiętać, że przekaz radiowy dokonuje się w czasie. Radio jest MEDIUM CZASU. Wygrywa w czasie konkurencję z innymi środkami przekazu (aby się dowiedzieć, co się stało w świecie, nikt nie czeka do wiadomości wieczornych w telewizji, ale jeszcze zanim wyjdzie z domu i kupi gazetę – słucha dziennika radiowego). Czas jest dla radia jednym z tworzyw, ale zarazem nieubłagalnym „cenzorem“. Nakazuje ostrą selekcję materiału przy tworzeniu audycji. Stawia też wymagania odbiorcy. Czytając książkę możemy przerzucić kilka stron i skrócić czytanie, natomiast słuchając radia nie mamy innego wyjścia niż cierpliwie dosłuchać audycji do końca albo... wyłączyć odbiornik. Ponadto otwierając książkę na dowolnej stronie zawsze można spojrzeć na to, co było przedtem i co jest na kolejnych stronach. Słuchacz włączający radio w trakcie audycji może się tylko domyślać wcześniejszych treści i nie rzadko domyśla się, że teolog powiedział „a“, podczas

¹ Na temat charakterystyki przekazu radiowego zob. A. Crisell, *Understanding Radio*, London 1986, s. 4–18; także R. McLeish, *The Technique of Radio Production. A Manual for Broadcasters*, Londyn 1988², s. 2–9.

gdy on wypowiedział „b“ albo wręcz „z“. Obecność w czasie oraz korzystanie z czasu jako tworzywa czyni z radia medium selektywne.

Jednakże angażując nasz czas i uwagę radio, w przeciwieństwie do swojej konkurentki telewizji, pozostawia spory margines wolności. Nie zmusza do stałej obecności przy głośniku tak jak telewizja przed ekranem. Radioodbiornik często tworzy miłą atmosferę przy pracy i podczas spotkań towarzyskich, nie przeszkadzając innym czynnościom czy konwersacji. Radio jest MEDIUM INTYMNYM I DYSKRETNYM. Ten fakt stawia teologowi wymagania i ograniczenia. Z jednej strony musi on wiedzieć, że wypowiada się do szerokiej publiczności (nie wiedząc jednak nigdy w czasie audycji, jak ona jest duża), ale z drugiej strony nie może zapomnieć, że wchodzi w bardzo indywidualny kontakt z każdym z wielu słuchaczy zastając go w bardzo różnych sytuacjach codzienności. Trudno jest np. obmyślać tak krótki program jak 5-minutowe „Słowo na dzień“ w Programie II zbierając najbardziej duchowe myśli i mieć na uwadze prozaiczny fakt, że... programu być może słucha wiele osób, ale jedni z nich angażują się w to, czego słuchają, a inni (mając do tego pełne prawo) słuchają audycji w czasie... porannej toalety lub śniadania!

MEDIUM WYOBRAŹNI - MEDIUM MOŻLIWOŚCI. Wymieniając cechy charakterystyczne przekazu radiowego wskazywałem dotąd na ograniczenia tego medium. Jednakże radio jest medium o dużych możliwościach. Ważną jego cechą jest potencjalnie duży zasięg. Dzięki temu przez wiele lat możliwy był dostęp do dziennika Radia Watykańskiego w języku polskim o wiele wcześniej, niż stało się to na falach Programu I Polskiego Radia, tak zresztą jak możliwy był dostęp do innych informacji niż spreparowane przez rodzime środki przekazu. Radio jako MEDIUM BEZ GRANIC przestrzennych daje się poznać także jako silny czynnik możliwych przemian świadomości i postaw ludzkich. Radio więc nie tylko

INFORMUJE, ale i ODDZIAŁUJE bez względu na odległość, jaką muszą pokonać fale od nadajnika do odbiorcy. Siła oddziaływania radia może być szczególnie twórcza dla lokalnej wspólnoty, dla budowania i umacniania więzi, tworzenia kolorytu kultury lokalnej. Ten aspekt oddziaływania radia jest w ostatnich latach coraz częściej zauważany. Stąd tendencja do tworzenia radiofonii lokalnej, którą w Polsce przyspieszy rozwój radia komercyjnego.

Jednakże najważniejszą cechą radia, która staje się jego ogromną zaletą, jest to, że radio jest MEDIUM DZIAŁAJĄCYM NA WYOBRAŹNIĘ². Radio musi się odwoływać do ludzkiej fantazji bardziej i inaczej niż pozostałe środki przekazu, choć i one działają na wyobraźnię i na niej bazują. Nie mając szansy odniesienia do bodźców wzrokowych i innych radio nie ma innego wyjścia niż apelować do wyobraźni. Czytając książkę musimy się uciec do wyobraźni, nie mając ani bodźców wizualnych, ani słuchowych. Mamy przed sobą tylko tekst. W wizualnych środkach przekazu wiele jest nam dane jako obraz i dźwięk i nieco mniej miejsca pozostaje dla wolnej fantazji. Odbiorca radia jest skazany na bodźce słuchowe istniejące w czasie. Na podstawie dźwięku on sam rekonstruuje świat, a ponieważ wszystko dzieje się W CZASIE (nawet jeżeli audycja była nagrana wcześniej i nie jest nadawana na żywo), tworzy samodzielnie świat bieżących wydarzeń. Czytając książkę wiemy, że jej ostatnia strona została już napisana, że to wszystko już się wydarzyło. Podczas słuchania radia nasza wyobraźnia tworzy nowy „czas teraźniejszy“.

Wyobraźnia, do jakiej odwołuje się radio, nie jest tylko fantazją odrealniającą, ale uobecniającą realny świat. Słuchając nie tylko wyobrażamy sobie świat teatru radiowego, ale także realny świat wiadomości dzienników, reportaży itd. Wyobrażamy sobie osobę prezentera czy prezenterki, których znamy bezpośrednio tylko jako głosy radiowe. Odległość między słuchaczem a pre-

² A. Crisell, dz. cyt., s. 11.

zenterem radiowym jest... w zasadzie niewielka: prezen-
ter siedzi w studiu nie dalej niż metr od mikrofonu,
a słuchacz znajduje się w podobnej odległości od radio-
odbiornika. Dzieli ich przestrzeń odległości studia
i domu słuchacza. Tę przestrzeń zapełnia nasza wy-
obraźnia sprawiając, że czujemy się zaprzyjaźnieni z ludź-
mi radia i że pozostajemy z nimi w intymnej relacji.
Wiele na ten temat mogłyby powiedzieć znane prezen-
terki i prezenterzy radiowi stale otrzymujący korespon-
dencję od wielbicieli.

Apelując do wyobraźni radio czyni ze swoich ograni-
czeń mocne atuty. Jako medium ślepe staje się MEDIUM
NIEWIDZIALNYM³. Jest medium wielkich możliwości.

Świat mass mediów światem ludzkiej wyobraźni

Co to znaczy, że żyjemy współcześnie w kulturze
mass mediów? Znaczy to, że żyjemy w świecie szcze-
gólnego typu wyobraźni.

Radio jako medium istniejące i opierające się na sile
ludzkiej fantazji pozwala nam spojrzeć inaczej na świat
mass mediów jako na świat zapośredniczony przez wy-
obraźnię. Mówiąc o świecie zapośredniczonym przez
wyobraźnię pragniemy podkreślić szczególnie fakt, że wy-
obraźnia kształtowana przez nowoczesne elektroni-
czne środki przekazu ma inną wrażliwość niż ta, którą
formowała KULTURA DRUKU: traktatów, książek, roz-
praw⁴. Różnice między nimi dają się opisać – jak
zauważa Babin – analogicznie do różnic funkcji lewej
i prawej półkuli mózgu człowieka⁵. Różnice te dają się
określić następująco:

PÓŁKULA LEWA (prawa strona ciała)

kontrola mowy i słowa
funkcje logiczno-matematyczne
„z natury“ linearna, detaliczna
sekwencyjna
kontrolowana
intelektualna

PÓŁKULA PRAWA (lewa strona ciała)

przestrzenno-muzyczna
holistyczna
artystyczno-symboliczna
symultaniczna
emocjonalna
intuitywna, kreatywna

dominująca	cicha, recesywna
światowa	duchowa
aktywna	receptywna
analityczna	syntetyczna
odpowiada za czytanie, pisanie,	odpowiedzialna za rozpoznanie
nazywanie,	wyrazu twarzy
porządkowanie,	pojmowanie w lot,
percepcję porządku i znaczenia,	percepcję abstrakcji
złożone sekwencje ruchu	i rozpoznawanie złożonych figur

Przez całe wieki (zwłaszcza zaś od wynalazku Gutenberga) poznanie i wyobrażenia ludzka były określane przez alfabet, struktury logiczne, abstrakcyjne. Obecnie, w ciągu niewielu dziesięcioleci, doświadczamy zmiany – zaczyna dominować przekaz elektronicznych mediów, które *łączą w sobie radykalną formę dominacji słuchowej z surowością komputera. Nasze zmysły nigdy dotąd nie były tak nadrozwinęte (...) jak dzisiaj, podczas gdy zarazem są tak ograniczone. Ze względu na instrumenty, które tak pobudzają i poszerzają nasze zmysły, funkcje naszego mózgu nie były nigdy tak stymulowane i kształtowane*⁶.

Powstaje pytanie – jak się oswoić z tą sytuacją? Jak może oswoić się z nią teolog przywykły do sylogistycznych wywodów, czytający teksty summ i teologicznych traktatów? Kanadyjscy Indianie zawiązywali dzieciom po urodzeniu oczy, aby rozwinęły inne zmysły i mogły np. usłyszeć nadchodzące zwierzęta. Może niekoniecznie trzeba uciekać się do tak skrajnych wzorców, ale z pewnością jakieś środki winny być podjęte po to, by teologia miała jakiekolwiek znaczenie. Nie można lekceważyć faktu, że, przykładowo, amerykański 18-latek spędza w ciągu roku przeciętnie 20 000 godzin przed TV żonglując pomiędzy jednym z 40-100

³ P.M. Lewis, J. Booth, *The Invisible Medium. Public, Commercial and Community Radio*, London 1989.

⁴ Ostatnio szczególnie dokładnie problem ten w kontekście teologii rozważył, idąc za McLuhanem, P. Babin, *The New Era in Religious Communication*, Minneapolis 1991.

⁵ Tamże, s. 55.

⁶ Tamże, s. 56.

kanałów i pozostając tylko 10 000 godzin w szkole wśród podręczników i lektur⁷. Nie jesteśmy (jeszcze) Ameryką, jednakże nie da się na dłuższy czas uniknąć pytań, które świat środków przekazu oraz rodzaj wyobraźni, do jakiej one apelują, stawiają teologowi⁸.

Wyzwanie wobec języka teologii

Ktokolwiek zajmował się fotografią, wie, że fotografowanie nie jest kopiowaniem świata na kliszy, ale selektywnym przedstawianiem fragmentu rzeczywistości, który wzbudził zainteresowanie i pobudził szczególną wrażliwość fotografa. Sztuka fotografii polega na kadrowaniu. Kadr fotograficzny narzuca nam sposób i zakres poznania świata. Medium determinuje poznanie. Podobnie jest z naszym poznaniem Boga. Każde medium kadruje nam je inaczej. Inaczej więc kadruje poznanie Boga przekaz pisany, a inaczej przekaz określony przez elektroniczne media.

KATECHIZMOWY JĘZYK PRZEKAZU WIARY EPOKI DRUKU. Druk wynaleziony w XV w. miał wielki wpływ na sposób przekazu wiary. Dał możliwość reakcji na degradację wiary u kresu średniowiecza za pośrednictwem: katechizmu, czyli wykładu wiary i moralności dla mas; traktatów naukowych i teologicznych, czyli formacji intelektualnej i duchowej w szkołach i seminariach; krótkich i zwięzłych rozpraw, czyli stworzenia narzędzi do edukacji prostych ludzi. Katechizm – jak podkreśla Babin⁹ – stał się modelem przekazu wiary epoki i ukształtował ten przekaz na kolejne stulecia. Katechizmy były bestsellerami epoki. „Kleiner Katechismus” Lutra od wydania w 1529 r. przez 40 lat osiągnął nakład rzędu 100 000 egz. Katechizm Piotra Kanizego od 1554 r. do śmierci autora w 1597 r. miał 233 wydań. Formacja wiernych tak w Kościele katolickim jak i w protestantyzmie zakładała dokładne nauczanie się i recytację gotowych formuł katechizmowych. Rodził się nowy typ chrześcijanina – taki, który miał w świadomości dokładną kopię formuł wiary i goto-

wych reguł zachowań. Formacja katechizmowa stała się decydującym elementem kształtowania świadomości pokoleń wiernych.

Wraz z katechizmem wynalazek druku przyniósł możliwość bardziej powszechnego dostępu do Biblii. Pismo Święte od czasów Gutenberga (1455) coraz bardziej znane jako drukowana księga w świadomości wiernych zaczynało funkcjonować jako nauka o charakterze teoretycznej instrukcji. Kryzys reformacji i spory doktrynalne pogłębiły ten proces.

Era druku i druk jako medium przekazu ukształtowały wyobraźnię wiary w ramach schematu intelektualno-racjonalnego. Jeżeli jednak druk jako środek przekazu traci na znaczeniu, nie może to pozostać bez wpływu na doświadczenie wiary. Dlatego nie dziwi wyznanie, jakie Richard Molard zawarł w piśmie „Horizons Protestants”: *Protestantyzm narodził się wraz z drukiem i był wyznaniem, w którym druk – drukowana Biblia, katechizm, gazety i czasopisma – odegrał żywotną rolę. Obecny kryzys tych publikacji jest bez wątpienia znakiem kryzysu tożsamości. Jak można pozostać protestantem w świecie, w którym radio i telewizja są najprostszymi formami komunikacji?*¹⁰ Problem wskazany przez Molarda nie dotyczy wyłącznie protestantyzmu. Druk jako medium przekazu i wyobraźnia, jaką ukształtowało słowo drukowane, nie są bez wpływu na chrześcijańską tożsamość, bez względu na przynależność wyznaniową.

KRYZYS JĘZYKA KATECHIZMOWEGO W EPOCE MEDIÓW ELEKTRONICZNYCH. Kryzys chrześcijaństwa,

⁷ Tamże.

⁸ Znamienne jest powiedzenie Jacquesa Séguela, szefa kampanii wyborczej F. Mitterranda: *Kraje, które opanują świat, to te, które wiedzą, jak sprawić, aby ludzie śnili (...)* Rządzić nie znaczy już przewidywać, ale być widzianym w dobrym świetle (...) *Nie ci, którzy rozumują, ale ci, którzy kuszą, odniosą sukces. Społeczeństwo komunikacji będzie społeczeństwem pragnień* (por. P. Babin, dz. cyt., s. 14).

⁹ Dz. cyt., s. 26.

¹⁰ Czerwiec 1975, s. 3.

o którym mówi się dzisiaj, jest – jak zwracają uwagę teoretycy komunikacji społecznej – kryzysem związanym z zaistnieniem innej wrażliwości i innego typu wyobraźni, warunkowanej nie słowem pisanym, ale przekazem radiowo-telewizyjnym. Jest to więc nie tyle kryzys chrześcijaństwa jako takiego, ile jego katechizmowej formy przekazu.

Nie można oczywiście zerwać całkowicie z formułami i intelektualno-racjonalną ekspresją doświadczenia wiary. Spotkanie z językiem elektronicznych środków przekazu pomaga teologowi pojąć, że przekaz wiary powinien się dokonywać w *formie stereofonicznej*¹¹, gdzie formuły katechetyczne są ważnym, ale tylko jednym z dwóch kanałów transmisji. Św. Bernard mówił: *Nauczycie się więcej w lasach niż z ksiąg. Drzewa i kamienie powiedzą wam to, czego nigdy nie dowiecie się od nauczycieli*¹². Obrazy i siły natury są dziś wzmacniane przez przekaz elektroniczny. Jak przekaz radia i telewizji wykorzystuje w sferze techniki drgania fal elektromagnetycznych, tak w swoim działaniu apeluje on do emocji i drgań serca, a nie do sylogistycznie uporządkowanej wiedzy racjonalnej.

Istotę „audiowizualnego przekazu” wiary możemy odnaleźć w pierwszych słowach Listu św. Jana: *To (...) cośmy słyszeli, co oczyma naszymi widzieliśmy, na co patrzyliśmy i czego ręce nasze dotykały, o Słowie życia (...) to wam ogłaszamy* (1 J 1,1–3). Przekaz teologiczny jest przekazem *wewnętrznych drgań wiary*, tak że ludzie przyjmują idee poprzez emocje i uczucia¹³. Aby mówić o wierze w epoce komunikacji audiowizualnej, trzeba *wyjść ponad idee, teorie i formuły (...) i próbować być bardziej otwartym na (...) osobiste doświadczenie. Doświadczenie to udziela się nam poprzez uczucia, emocje, pragnienia, ruch, obrazy i dźwięki (...)* Trzeba wejść na powrót do łona matki¹⁴. Ten typ przekazu nie jest formą ilustracji ani pomocą do wyrażenia abstrakcyjnych tez i teorii, ale „drugim kanałem przekazu”, bez którego „efekt stereofonii” nie jest możliwy.

Teolog w roli przekaziciela

Dotychczasowe refleksje wskazują na rozróżnienie między światem teologa (teologią) a światem wyobraźni, w którym są zdominowane współczesne środki przekazu. Czy jednak jest to przepaść nie do pokonania? Wydaje się, że dostrzeżenie trudności teologa w obyciu w świecie tego typu wyobraźni może mieć pozytywne znaczenie skłaniając do pytań, czy uda się odnaleźć narzędzia dialogu w instrumentarium już posiadanym przez teologię. JEŚLI poszukiwanie będzie skuteczne, teologia odnajdzie siebie jako „mediatyczną“, a mass media okażą się mediami teo-logicznymi. Szukając antropologicznych przesłanek tych poszukiwań teolog może zauważyć następującą prawidłowość. Środki społecznego przekazu są niczym innym niż technicznie udoskonalonym działaniem naśladowującym to, co leży w samej naturze człowieka i co tworzy jego rzeczywistość. Nie są one „instrumentem“, ale integralnym elementem ekspresji treści i wartości, a więc także integralnym elementem ewangelizacji.

Antropologia komunikacji Bernarda Lonergana

W jaki sposób natura człowieka jest „mediatyczna“ i ukierunkowana na złożony przekaz oraz jakie znaczenie ma ten fakt dla teologii, ukazał B. Lonergan, do którego analiz chciałbym się odwołać.

Jego zdaniem nasze odniesienie do świata nie jest bierną re- i percepcją (intuicją), ale ma charakter interpretacji. Skoro tak jest, to każdy z nas ma egzystencjalnie do czynienia z problemem komunikacji (przekazu), czyli z problemem relacji między stanem faktycz-

¹¹ P. Babin, dz. cyt., s. 182–187.

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 33. Dziecko komunikuje się z matką przez „współdrżenie“.

nym rzeczy a tym, co poznajemy¹⁵. Co więc poznajemy, kiedy poznajemy?

Istnieje mit, który w mniejszym czy większym stopniu wszyscy dzielimy, że poznanie to ogląd rzeczy jakimi one są¹⁶. Tymczasem prosta obserwacja z pola komunikacji obala ten mit – ileż to razy rodzice tłumaczą dziecku: czyż nie widzisz tego czy tamtego? dlaczego nie robisz, jak ci każe? Nie wystarczy przedstawić kwestię, opowiedzieć wykład itd. To wszystko musi być ZROZUMIANE¹⁷. Sylogizm nie musi przekonać, apologetyka nie musi nawrócić, a oczywistość argumentów dogmatycznych nie przywraca sama z siebie heretyka na łono Kościoła!

Poznanie jest strukturą złożoną. Składa się z aktów percepcji (ale sama percepcja to jeszcze nie poznanie; mogę wszak patrzeć do woli na znaki chińskie i nie dowiem się, co napisano), czyli fazy doświadczenia; z aktów pojmowania, czyli fazy rozumienia (która nie wyczerpuje jeszcze samego poznania, bo rozumiejąc coś nie wiem, czy nie rozumiem źle); i z aktów sądu, czyli fazy refleksji¹⁸. Dopiero gdy wypowiem sąd – poznaję. Temu sądowi dajemy egzystencjalne potwierdzenie, gdy zapada decyzja, w której za sądem idzie czyn – światectwo prawdziwe...¹⁹

Jakie znaczenie ma to z pozoru abstrakcyjne rozważanie (jest abstrakcyjne, dopóki samemu nie doświadczy się, jak się naprawdę poznaje)? Jedną z konsekwencji jest przewartościowanie wyobrażenia o przekazie treści i wartości, jakie każdy z nas w sobie nosi. Jeśli wyznajemy teorię, że poznanie to bezpośredni ogląd – wystarczy to samo, co my oglądamy, pokazać drugiemu. Wystarczy dać do przeczytania książkę, katechizm, summę teologiczną... Jeśli natomiast poznanie jest złożoną strukturą, to aby coś drugiemu przekazać, trzeba: pozwolić mu uczestniczyć w moim doświadczeniu; wprowadzić go w moje rozumienie mojego doświadczenia, aby gdy mówię „a”, on nie rozumiał „b” i odwrotnie; doprowadzić do tego, że będzie on dzielić moją ocenę

prawdziwości interpretacji doświadczenia; i poznana prawda tak go zafascynuje, że i on podejmie podobne jak ja decyzje i może wraz ze mną rzucić się w przygodę, której wyników nikt z nas nie potrafi przewidzieć. W tym procesie poznania uczestniczy cały człowiek: jego inteligencja i uczucie, jego fantazja i zmysł estetyczny.

Nie wgłębiając się w wykład metody teologicznej Lonergana bazującej na tych przesłankach antropologiczno-teoriopoznawczych, zauważmy inne miejsca, gdzie teolog, pozostając w swojej dziedzinie, jest w stanie wyjść naprzeciw środkom przekazu i im właściwemu językowi. Jednym z takich „miejsz” jest posoborowa teologia objawienia.

Teologia Objawienia

Znane nam definicje Objawienia sformułowane przez Vaticanum I (por. DS 3004, 3005, 3008, 3009), a zwłaszcza ich interpretacja w manualistyce XIX i XX w., dość istotnie redukowały jego pojęcie do poziomu racjonalnego przekazu i abstrakcyjnej teorii, którą trzeba zapamiętać, przyswoić jak definicje klasycznego katechizmu (model instrukcyjno-teoretyczny, jak zwykle się mówić w teologii fundamentalnej). Objawienie określano jako „Bożą prawdę”²⁰. Było ono w tym modelu interpretacji rodzajem „informacji”.

¹⁵ B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Londyn 1958², s. 63.

¹⁶ B. Lonergan, *Understanding and Being. An Introduction and Companion to „Insight”. The Halifax Lectures of Bernard Lonergan*, New York 1980, s. 197; *Insight*, dz. cyt., s. 253, 320, 321, 372, 406, 412–416, 425, 496, 581–583, 634–635, 646.

¹⁷ B. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 3–12.

¹⁸ Tamże, s. 272.

¹⁹ Tamże, s. 610.

²⁰ Por. zwł. H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution ueber den katholischen Glauben „Dei Filius” des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg 1968; G. Ruggieri, *Rivelazione*, w: NDT 1332–1352; R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1983³.

Innym językiem przemawia II Sobór Watykański²¹ i jego konstytucja „Dei Verbum“ mówiąca nie o „prawdzie“, ale o Bogu, który zwraca się do ludzi jak do przyjaciół. Tytuł konstytucji napisany dużymi literami podkreśla chrystocentryzm dokumentu i jego skupienie się nie na abstrakcyjnej Bożej Prawdzie, ale na Osobie która jest Prawdą²². Nr 2 konstytucji mówi o „dobroci i mądrości“ Bożej podkreślając wolność Bożego działania i jego miłość²³. Wreszcie mówiąc o Objawieniu „Dei Verbum“ używa określenia „revelare et COMMUNICARE“²⁴. Objawienie jest komunikacją. „Communicare“ wskazuje na zjednoczenie, czyli komunikację nie będącą jedynie przekazem abstrakcyjnych pojęć czy słownych dźwięków, ale poza- i ponadwerbalnym samoudzielaniem się Boga²⁵. W odpowiedzi na samoudzielanie się Boga w osobie Jezusa Chrystusa, człowiek w akcie wiary rozszerza swoje pojmowanie, odmienia własne sądy oraz podejmuje egzystencjalne decyzje odzwierciedlające miłujący stan nawróconego serca. Objawienie jawi się nie jako INFORMACJA, ale jako KOMUNIKACJA. Przyjęcie Bożego Objawienia jako żywej prawdy prowadzi człowieka do uczestnictwa we wspólnocie Kościoła. Nie można więc przy rozważaniu problemu komunikacji nie dojść logicznie do problemu Kościół a komunikacja.

Eklezjologia

Wspólnota, jaką jest Kościół, rodzi się z komunikacji. Model owej komunikacji znajdujemy w znanym opisie zesłania Ducha Świętego (Dz 2). Cud zesłania Ducha Świętego to cud komunikatywności (*Każdy we własnym języku słyszy o wielkich dziełach Bożych...*). Oznacza to, że w kerygmacie pierwotnego Kościoła na pierwsze miejsce wysuwa się konkretny adresat, jego język i że taka jest wola samego Ducha Świętego. Dzięki owemu budowaniu mostu od doświadczenia do osobistej decyzji konkretnej jednostki Kościół rodzi się

w „rekordowym“ tempie. Żywotność Kościoła jest więc na miarę żywotności i autentyczności komunikacji. Zarzykowałbym tezę, że w takiej samej mierze jak ortodoksja Kościołowi jest potrzebna dla jego żywotności autentyczna komunikacja. Wydaje się, że z doświadczeń oraz obserwacji bez trudu da się określić zagrożenia, jakie może stwarzać jej brak: *Będą powtarzane słowa, lecz ich znaczenie jest zagubione. Katedra jest nadal katedrą Mojżesza, ale zasiadają na niej uczeni w Piśmie i faryzeusze. Teologia jest nadal scholastyczna, ale scholastyka przeżywa swą dekadencję. Zakon czyta nadal swe reguły i studiuje konstytucje, ale wątpi się, czy ognisko domowe jeszcze płonie (...) Wtedy nieautentyczność jednostek tworzy nieautentyczność tradycji. I jeżeli podmiot uczyni z takiej właśnie tradycji normę, wtedy pozostaje mu jedynie możliwość autentycznie realizować nieautentyczność*²⁶.

Jeżeli więc w kontekście posoborowych debat ekologicznych przybrało na znaczeniu określenie Kościoła jako *communio*, to logicznym skutkiem dowartościowania wymiaru *communio* jest dostrzeżenie roli *communicatio*, bez której *communio* spełnić się nie może²⁷.

²¹ Por. zvl. R. Latourelle, *Teologia della rivelazione* dz. cyt., s. 333–358.

²² H. Waldenfels, *Das Offenbarungsverstaendnis im 20. Jahrhundert*, w: M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i Br 1951 nn. t. I/1b, s. 197.

²³ Wola Boża jest ukazana jako tajemnica sakramentu miłości (*sacramentum voluntatis*), a nie jako dekret woli („*voluntatis suae decreta*“, DS 3004).

²⁴ DV6; por. wyłączone „*revelare*“ DS 3004.

²⁵ K. Rahner w swojej teologii używa na określenie Objawienia terminu „*Selbstmitteilung*“, czyli samoudzielanie się, które jest komunikacją. Por. *Grundkurs des Glaubens. Einfuehrung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i Br 1976, rozdz. IV (po polsku: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987).

²⁶ B. Lonergan, *Collected Works*, Toronto 1988, t. 1.4, s. 228.

²⁷ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1974, s. 43–57; także *Communio et progressio* 11.

Najnowsze źródło inspiracji teologicznej – „Aetatis novae“

Rozważając postawiony problem zwróćmy uwagę na ostatnie wypowiedzi Kościoła na temat środków społecznego przekazu. Po soborowym dekrete „Inter mirifica“ zagadnienie to rozważano w dokumencie „Communio et progressio“ (CP) z 1971 r. i wreszcie ostatnio w instrukcji pastoralnej „Aetatis novae“ (AE, 22 II 1992).

Doświadczenia ostatnich dwóch lat tak istotne dla Kościołów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej miały miejsce pod przemożnym wpływem środków przekazu; tutaj objawił się ukryty w nich potencjał²⁸. Rzeczywistości środków przekazu nie można więc ignorować. Tak jak Paweł znalazł się niegdyś na ateńskim Aeropagu wobec antycznych bóstw pogańskich, które kształtowały światopogląd ówczesnego człowieka, tak dziś owym Aeropagiem jest świat komunikacji, bowiem środki komunikacji *są dla wielu ludzi głównym środkiem informacji; inspirują one i kształtują zachowania jednostkowe, rodzinne i społeczne* (AE, 1 por. „Redemptoris missio“, 37). Dlatego właśnie doświadczenie człowieka można nazwać doświadczeniem mediatycznym (AE, 2), czyli niebezpośrednim, ale zawsze zapośredniczonym. Rozwija się ono w kontekście kulturowym, społecznym, politycznym, ekonomicznym oraz oczywiście religijnym.

Doceniając tak szeroką perspektywę możliwości oddziaływania środków przekazu Kościół w swoim dziele ewangelizacyjnym odkrywa ich zadanie jako tworzenia *z komunikacji drogi do komunii* (CP, 11). Oznacza to, że bardziej niż przekazowi idei i nastrojów służyć będą temu, aby ludzie mogli ofiarować innym siebie przez miłość (AE, 6). Zakłada to ich w szerokim sensie teologiczną orientację ku samokomunikującej się Prawdzie i absolutnej Miłości trynitarnego Boga. Jest to miłość przebacząca zaszczipiona Kościołowi jako jego najin-

tymniejszy dar. Jako ludzie Kościoła jesteśmy więc szczególnie zaproszeni przez Boga, aby tę miłość komunikować i *tłumaczyć ją na słowa nadziei i czyny miłości*. Tak więc komunikowanie sobie miłości leży w samym sercu wspólnoty eklesjalnej. Odpowiedź na to wezwanie jest warunkiem wiarygodności nauczania. Środki społecznej komunikacji stają się tym samym nie tylko narzędziem, ale także kryterium wiarygodności ewangelizacji, która ma miejsce wewnątrz wspólnoty Kościoła, jak i tej, która tworzy jego misyjność „na zewnątrz”.

Aktualizacja w warunkach Europy Środkowo-Wschodniej

Problem związku ewangelizacji i komunikacji rysuje się we wspólnotach kościelnych Europy Środkowo-Wschodniej w kontekście przełomu. Jest to egzystencjalne doświadczenie analogiczne (bo nie można tu mówić o identyczności) do procesu, który miał miejsce w Kościołach na Zachodzie w teologii, liturgii i w praktyce pastoralnej w latach powojennych. Doświadczenie to jest przejściem od dotychczasowego modelu obecności w świecie do innego, jeszcze nie określonego precyzyjnie, bowiem kontekst kulturowo-społeczno-polityczny jeszcze się sam nie określił. Przemiany dokonujące się na naszych oczach są niepowtarzalne na skalę historii i dlatego nie znajdziemy recept na dzisiejsze czasy w innych znanych nam sytuacjach. Wiemy tylko, że chodzi o to, aby na tej drodze odnaleźć w świecie współczesnym nową nadzieję i nową radość ze spotkania z żywym i zmartwychwstałym Panem. „*Aetatis novae*” naucza, że dialog ze środkami społecznego przekazu jest pod tym względem radykalnym wyzwaniem, bowiem ukazuje w sposób skrajny konieczność *wypracowania (...) antropologii oraz wiarygodnej teologii komunikacji, by (...) teologia mogła stać się bardziej komunikatywna, skuteczniejsza w objawieniu ewangelicznych war-*

²⁸ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 12–23; także *Aetatis novae*, 1.

tości i ich odnoszeniu do współczesnej rzeczywistości w jej ludzkich uwarunkowaniach (AE, 8). Dzieje się tak dlatego, że środki te musi cechować szczególna wrażliwość na odbiorcę i na jego świat wyobraźni, myśli i wartości, tak aby pozostał on wiernym słuchaczem lub widzem. Tak oto mogą się one stać pierwszym narzędziem nowej ewangelizacji, nie dlatego, że ewangelizacja ta używałaby nowej „techniki“, ale dlatego, że mass media są istotnym czynnikiem kształtującym nasz nowy TEO-LOGICZNY światopogląd. Jeżeli zaś miałyby być użyte tylko jako nowa technika, powstawałaby natychmiast uzasadniona obawa, że ewangelizacja stanie się propagandą i ideologią podobnie jak propaganda i ideologią było to, czym karmiono nas za pomocą środków społecznego przekazu przez ponad 40 lat²⁹. Dyskusja polityczna wokół ustawowego zapisu o *respektowaniu wartości chrześcijańskich* w radiofonii i telewizji w naszym kraju daje także pod tym względem wiele do myślenia.

Zmierzając do konkluzji

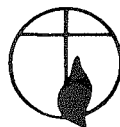
Mówiąc o doświadczeniu teologa w radiu spostrzegaliśmy, jak musi się on oswoić ze specyficznym językiem przekazu radiowego, który bazuje na ludzkiej fantazji i twórczej wyobraźni. Nie każdy teolog uczy się tego języka łatwo. Jednakże faktem jest, że język ten będąc sposobem wypowiedzania się mass mediów kształtuje mentalność i wrażliwość ludzi oraz wpływa na kształt kultury, w jakiej się obracamy. Dlatego teologia i Urząd Nauczycielski podejmują trud osvajania się z nowym językiem i nową kulturą. Jednakże patrząc na człowieka i na Objawienie w Chrystusie możemy dostrzec, że to co nowe nie jest bynajmniej obce.

Ludzka rzeczywistość – nasz świat – jest rzeczywistością mediatyczną. Również samo Objawienie jest wydarzeniem komunikacji, czyli samoudzielania się Boga. Kościół jest społecznością tworzoną poprzez ko-

munikację, której autentyczność jest miarą autentyczności życia wspólnoty eklezjalnej. Komunikacja zaś nie jest wymianą bitów informacji, tez i teorii, lecz mówieniem „od – do” z zaangażowaniem wyobraźni, emocji i uczuć. Skoro jako teologowie możemy nauczyć się tego od mass mediów, to są to niewątpliwie media teologiczne. Uczenie się jest w tym przypadku fascynującą przygodą, w której z jednej strony ma szansę powstać teologia bardziej KOMUNIKATYWNA, a z drugiej strony może zaistnieć bardziej SENSOWNA, CZYLI TEOLOGICZNA komunikacja. Oto jak problem ten w kilku prostych zdaniach nazwał kard. Martini w listopadzie 1991 r. w Bangkoku na Kongresie Międzynarodowych Organizacji Katolickich ds. Komunikacji i Kinematografii: *Proponuję kilka dróg prowadzących do lepszego porozumiewania się: analiza języka mass mediów, ponowne odkrycie bogactwa języka biblijnego, który przypomina język mediów odwołując się do skojarzeń, współbrzmienia, aluzji, przypowieści, enigmatycznych wypowiedzi i symboli. Staram się ukazać to wszystko jako element zarówno komunikacji religijnej jak i tej w życiu codziennym. Zdarza się czasem, że mówimy brutalnie: Mówię to, co myślę. Jezus nie mówił wszystkiego, co myślał. Mówił w przypowieściach. Czyż nie powinniśmy ponownie nauczyć się tego sposobu komunikowania?*²⁹

²⁹ Znaczenie środków społecznego przekazu dla naszego regionu podkreślił m.in. kard. Koenig w wystąpieniu z 12 VI 1992 r. w Grazu, na zjeździe przedstawicieli mass mediów z tego obszaru, oraz abp. J. Foley przed tym samym gremium w Wiedniu, 11 VI 1992 r.

³⁰ Kard. C.M. Martini, *Środki społecznego przekazu w Kościele*, „PP” 9/1992, ss. 312–317, por. s. 316.



Karl Rahner SJ

Od konfliktu do dialogu humanizmów*

Teologiczne i pragmatyczne uzasadnienie chrześcijańskiego humanizmu

Teolog powiada, że – jeżeli człowiek z natury jest istotą społeczną – miłość bliźniego nie może być jedynie skłonnością serca lub wzajemną osobistą relacją, bowiem ta może się utożsamiać z subtelną formą egoizmu, ze względu na swoją intymność i uszczęśliwiającą siłę. Miłość musi być także zwyczajną posługą miłości POLITYCZNEJ, uwzględniającą całą ludzkość, która najbardziej obcego człowieka czyni bliźnim i z bólem tylko pozwała mu jako bliźniemu pozostawać w oddaleniu.

Teolog powie, że chrześcijaństwo to Jezus Chrystus, a zatem można miłować człowieka, który sam będąc sługą wszystkich i TYLKO W TEJ POSTACI będąc prawdziwie kochany jest własnym losem Boga, tak że dla chrześcijaństwa nie ma już po wsze czasy żadnej teologii, która nie byłaby nierozzerwalnie związana z antropologią. Teolog wykaże następnie, że w Jezusie Chrystusie została na zawsze utwierdzona jedność miłości Boga i bliźniego, oddanie się Boga i Jego miłości człowiekowi.

Teolog stwierdzi, że TEOLOGIA MUSI BYĆ ZAWSZE TAKŻE TEOLOGIĄ „POLITYCZNĄ“, dlatego że Kościół jako wspólnota ludzi – a także ze względu na swoją historię – jest nieodzownym miejscem zbawienia po-

* Fragmenty książki K. Rahnera SJ pt. *Polityczne wymiary chrześcijaństwa*. Tytuł niniejszego wyboru pochodzi od redakcji. Publikowane fragmenty powstały w latach 1966, 1970 i 1984 r.

szczególnego człowieka. Powie też, że istnieje tylko jedno zbawienie człowieka, które – jako ostateczność miłości bliźnich w obliczu absolutu Boga – zostanie w całej pełni osiągnięte dopiero w ostatecznej przyszłości. Przeto indywidualne zbawienie duchowe nie jest ucieczką z dziejów ludzkości, lecz ich dopełnieniem w absolutnej przyszłości, którą nazywamy królestwem Bożym.

Teolog zdaje sobie sprawę, że proces zbawienia dokonuje się nie tylko w specyficznym aspekcie religijnym, lecz we WSZYSTKICH wymiarach ludzkiej egzystencji, a zatem i tam, gdzie człowiek nie tłumaczy swego postępowania refleksją religijną, lecz miłuje w poczuciu absolutnej odpowiedzialności, bezinteresownie służąc innym i przyjmując dobrowolnie tajemnice i rozczarowania swojej egzystencji, tzn. w nadziei na istnienie niepojętego Sensu. Teolog wie, że w tym Sensie pełny humanizm jest religijny, a pełna religijność humanitarna.

Teolog powie, że ze względu na potęgę grzechu pełny rozwój człowieka wiąże się nie tylko z walką, lecz jest nieustannie zagrożony ze strony absurdałnej, przez nas samych nieusuwalnej, rzeczywistości winy. Chrześcijaństwo wyznaje w obliczu zmagającego się i umierającego na krzyżu Człowieka, że właśnie taki los oznacza ostateczną radykalizację miłości drugiego człowieka w Bogu. Miłując bliźniego przechodzi się od śmierci do życia; miłuje się wiedząc, że jedynie w Bogu można uniknąć własnych przewinień względem bliźniego, że miłować trzeba aż do końca, do nieuniknionej śmierci.

Dotąd byłoby wszystko w porządku. Teolog może żywić przekonanie, że we wspomnianym potocznym znaczeniu istnieje i jest głoszony radykalny, prawdziwy chrześcijański humanizm. Chrześcijańska nauka o Bogu, Chrystusie, wolności, odpowiedzialności i sądzie, nie jest dowolną lub zbytęcną nadbudową teologiczną ani też lekiem uśmierzającym egzystencjalny ból człowieka, lecz ostatecznym zradykalizowaniem godności

ludzkiej. Bowiem chrześcijańskie posłannictwo przyjmując absolutny wymiar człowieczeństwa nie przestaje być wiarygodne w konflikcie z brutalnym doświadczeniem, w którym człowiek zdaje się jedynie godnym politowania zwierzęciem, śmiesznym epizodem w dziejach natury, do tego stopnia, iż ostatecznie jest obojętne, co robi i co z tego wszystkiego pozostanie.

Teolog może wyjaśnić, że istotnie nie daje się pojąć, w jaki sposób bez owego „ideologicznego“ przekonania o absolutnej godności człowieka i ludzkości jest do pomyślenia faktyczny rozwój historii, w której ludzkość kroczy ufnie ku swojej przyszłości. Ktoś przekonany o nieprzepartej sile tego marszu włącza do swojej aktywności ten pozornie „ideologiczny“ element, doświadcza go i tłumaczy jako wewnętrzną rzeczywistość i prawdę tego świata, a zatem nie uważa go za zbyteczną i szkodliwą „ideologię“.

Teolog mógłby dalej zapytać niechrześcijanina, czy może twierdzić, że tak rozumiane chrześcijaństwo nie jest humanizmem. Mógłby go zapytać, czy to, że chrześcijanie w taki właśnie sposób starają się być ludźmi, nie cieszy go, nawet jeśli sam hołduje mniemaniu, że to i owo w chrześcijaństwie jest ideologią lub mitem, za pomocą których chrześcijaństwo tłumaczy swój humanizm, usiłując uczynić go przejrzystym i skutecznym.

Mógłby zadać niechrześcijaninowi następne pytanie: Czy znany mu jest jakiś BARDZIEJ RADYKALNY humanizm? Czy – przymierzając teorię do teorii, a nie do rzekomej teorii opartej na politowaniu godnej praktyce chrześcijan – jest pewny, że jego humanizm jest PRAKTYCZNIE LEPSZY, tzn. bardziej efektywny? Mógłby swego liberalnie oświeconego brata zapytać, czy jeszcze dzisiaj chrześcijanin wydaje mu się podejrzany jako klerykalny ciemieżca wolności sumienia i obrońca uprzywilejowanej kościelnej władzy w społeczeństwie.

Czy nie byłoby lepiej, gdyby chrześcijanin i „liberał“ współpracowali nad tym, by w społeczeństwie przyszłości osobowość i wolność nie zostały zdławione? (...)

Czy dla danego społeczeństwa nie byłoby lepiej (by uchronić je przed tyranią), gdyby również chrześcijański humanizm włączył się do dzieła ratowania człowieka i by – nie tracąc wiele czasu na teoretyczną dialektykę – pozostawiono raczej doświadczeniu i przyszłości rozstrzygnięcie, po której stronie ludzie bardziej miłują, skąd wypływają wciąż nowe źródła siły do obrony człowieka, która teoria uwierzytliła się w praktyce? Aż dotąd wydaje się chrześcijańskiemu teologowi, że istotnie wszystko jest w porządku. W rzeczywistości jednak rozpoczął on zaledwie dialog z sobą samym, pozwalając chrześcijanom i niechrześcijanom przysłuchiwać się, w nadziei że i jedni, i drudzy również podejmą pytania, które postawił samemu sobie.

Przeciwko humanizmowi absolutnemu i za humanizmem konkretnym

Humanizm nie wypowiada właściwie swego „tak” dla abstrakcyjnej i formalnej idei człowieka, lecz jego „tak” dotyczy określonej, konkretnej, sprawdzonej, wybranej i historycznie ukształtowanej koncepcji egzystencji, zaś chrześcijański teizm powiada właśnie „nie” wobec takiego humanizmu jako WARTOŚCI ABSOLUTNEJ[...] Chrześcijaństwo nie proponuje określonego, KONKRETNEGO humanizmu, lecz kwestionuje ABSOLUTNY charakter każdego humanizmu. Własne doświadczenie humanizmu traktuje zawsze jako względne.

Można wprawdzie nazwać humanizmem już samą afirmację godności i znaczenia człowieka, jego odpowiedzialności wynikającej z wolności oraz duchowego i społecznego charakteru. W tym też znaczeniu chrześcijaństwo można określić mianem humanizmu, i jako takie może ono przystąpić do dialogu z innymi humanizmami, pytając czy także druga strona przyjmie treść takiego twierdzenia, jak je rozumie i jakie czyni założen-

nia. Jednak taki dialog o ABSTRAKCYJNYCH formach humanizmu znajdzie się przecież bardzo szybko w ślepej uliczce – samo zrozumienie abstrakcyjnych kategorii egzystencjalnych jest uwarunkowane humanizmem partnerów dialogu, który trzeba uwzględnić. Nie uda się bowiem nigdy oddzielić horyzontu poznawczego od poznawanego konkretności. Dlatego dialog pomiędzy humanizmami – czy też ich konkretna konfrontacja – staje się praktyczną, a nie tylko czysto teoretyczną próbą przekonania partnera dialogu do własnego, konkretnego humanizmu. Jest to zatem sfera działania (politycznego), a nie teorii.

Takie rozumienie dialogu humanistycznego jest dla chrześcijaństwa jak najbardziej adekwatne, jeżeli z jednej strony pragnie ono pozyskiwać innych, a z drugiej nie traktuje siebie jako abstrakcyjnej idei, lecz jako absolutnie historyczny konkret: Jezusa Chrystusa i Jego Kościół, których nie da się przenieść w sferę czystej teorii. Chrześcijaństwo jako pełnia życia wierzących i ich wspólnoty proponuje KONKRETNY humanizm, czyli podejmowaną przez chrześcijan, historycznie uwarunkowaną, konkretną drogę realizacji człowieczeństwa. Opowiada się ono zatem z jednej strony za konkretnym humanizmem, z drugiej zaś właśnie dzięki owemu rzeczowemu, historycznemu i praktycznemu dialogowi jest zawsze gotowe do dokonania jego radykalnej przemiany. Albowiem – i to jest decydujące – chrześcijaństwo, wyznając niepojętość Boga, samo kwestionuje każdy konkretny humanizm, ponieważ jedynym głoszonym przez nie konkretem jest Jezus Chrystus, który przez cierpienie i śmierć stał się DLA NAS bliskością Boga. Kościół zaś to oczekiwanie przyszłego królestwa Bożego, NIE IDENTYFIKUJĄCEGO się z humanizmem, który my sami ukształtowaliśmy, lub w przyszłości ukształtujemy. Chrześcijaństwo, stawiając każdy konkretny humanizm wobec przyszłości, która należy do Boga, czyni go przemijalnym, tzn. znajdującym swój kres w tym, co po nim następuje. Chrześcijaństwo jako przekonanie

o pochodzącej OD BOGA i KU NIEMU otwartej wolności człowieka wskazuje w niepodważalny sposób na możliwość powstania „niehumanistycznego” humanizmu. Naprawdę niehumanistyczny jest jedynie ten humanizm, który przeczy relacji człowieka do niczym nie uwarunkowanej, niepojętej Istoty. Czyni on samego człowieka absolutem, nie godzi się na zakwestionowanie jego istnienia przez możliwy nowy wybór, uwzględniający historycznie realną i określoną INNĄ perspektywę, konkretyzującą pragnienie uczestnictwa w absolutnej przyszłości Boga.

O ile chrześcijaństwo – jako przyjęcie niepojętej Tajemnicy, którą nazywamy Bogiem – wyklucza immanentne rozumienie człowieka i dowolne nim manipulowanie, o tyle jest ono zakwestionowaniem każdego konkretnego humanizmu oraz otwarciem na nowy humanizm. (...) Dlatego Kościół (...) wzdraga się przed dokonaniem jednoznacznego wyboru i podkreśla, że chrześcijaństwo dystansuje się od każdego humanizmu jako względnego i dającego się zakwestionować, a jednocześnie zobowiązuje chrześcijanina do wyboru konkretnego humanizmu, takiego, w którym może się urzeczywistnić prawdziwe chrześcijaństwo jako ufne powierzenie się człowieka absolutnej przyszłości Boga. Jeżeli Kościół oświadcza dzisiaj, że chrześcijaństwo odpowiada każdej kulturze, a nie tylko jednej określonej, np. europeizmowi lub jego imperialistyczno-kolonialnym celom, to już przez to samo uznaje pluralizm humanizmów za słuszny. I zrozumiałe, że nie można tego uznania ograniczać jedynie do już istniejących humanizmów – zwłaszcza że, jak się zdaje, rozplývają się one w światowej mieszaninie cywilizacyjnej – lecz musi ono rozciągać się na jeden lub wiele (pytanie pozostaje otwarte) PRZYSZŁYCH humanizmów, na który lub na które ludzie w swobodnym rozwoju historycznym twórczo i czynnie się otworzą. Chrześcijaństwo przyjmuje każdy nowy humanizm przyszłości i udziela mu rękojmi, choć jako taki nie jest on właściwie chrześcijański. Nie oznacza to jednak opowiedzenia się za jakimś określonym

i konkretnym humanizmem. Chrześcijaństwo odrzuca natomiast każdy humanizm, który uważa się za absolutny i przez to usiłuje ograniczyć – wprost lub w sposób ukryty – perspektywę konkretnej przyszłości, a tym samym zamknąć człowieka na absolutną przyszłość Boga.

Co Kościół ma wnieść do humanizacji świata?

Miłość bliźniego to nie tylko postawa, lecz nade wszystko konkretny czyn, w którym człowiek bezinteresownie i ponosząc ofiary – a przy tym w sposób rzeczowy – śpieszy z pomocą drugiemu człowiekowi. Ta rzeczowa pomoc, w której musi się zrealizować miłość bliźniego, w znacznym stopniu wymaga ludzkiego doświadczenia. Przy jej realizacji jest możliwa i konieczna współpraca ludzi różnie interpretujących bytowanie, a więc w swym konkretnie nie podlega ona i nie może podlegać dyrektywom Urzędu Kościoła, jakkolwiek jest i pozostaje sprawą Kościoła i chrześcijan. Dlatego humanizacja świata, konkretyzacja i organizacja odpowiedzialności za świat nie może ani bezpośrednio, ani tym bardziej wyłącznie być sprawą Kościoła jako Urzędu i społecznej organizacji. Istnienie świata zsekularyzowanego (w dobrym tego słowa znaczeniu) – z jego możliwościami i wytkniętymi przez niego celami, z jego instytucjami i organizacjami, pluralizmem i nieuniknionymi antagonizmami, nie podlegającego (ani de facto, ani z zasady) bezpośredniemu kierownictwu Urzędu Kościoła, lecz raczej autonomicznego – to rzeczywistość wyraźnie uznana przez sam Kościół. Oczywiście więc, że podmiot bezpośredniej humanizacji świata, a zatem bezpośrednie dostrzeżenie, konkretyzacja i doprowadzenie do celu zadania ludzkości, nie należy i nie może należeć do Kościoła. Gdyby naprawdę żądano od Kościoła, by poczuł się bezpośrednim i odpowiedzialnym podmiotem światowego zadania współczesnej ludzkości, oznaczałoby to w gruncie rzeczy osobliwy klery-

kalizm i sakralizm. Kościół może i musi – jak dalece jest to tylko możliwe – uświadomić dzisiejszemu człowiekowi jego odpowiedzialność za świat, odsłonić przed nim i otworzyć ostateczną głębię tej odpowiedzialności oznaczającej dla człowieka wieczne zbawienie lub nieszczęście. Kościół zawsze może zachęcać chrześcijan do organizowania się w służbie humanizacji świata, do inspirowania się przy tym ostatecznymi motywami chrześcijańskimi, powoływania się na nie również w przypadku, gdyby inni, chrześcijanie lub chrześcijańskie ugrupowania, kwestionowali ich uzasadnienie. Co więcej, Kościół może nawet jako Urząd – jeżeli byłoby to pożądane lub pożyteczne – udzielić pomocy świeckim instytucjom, jeżeli ich najbliższe cele służą jednoznacznie godności i wolności człowieka i mogą być uznane za chrześcijańskie. Kościół jednak jako URZĘDOWY nie jest bezpośrednim i właściwym podmiotem konkretnej realizacji humanizacji świata. Właśnie wtedy, gdy uzna siebie pod tym względem za niekompetentny – a przy tym będzie przykładem zachowania szacunku dla wolności i godności człowieka – może stanowić częściowo przez swój Urząd, częściowo przez innych swoich członków, krytyczną instancję wobec stosunków społecznych, ze wszystkim, co w sposób ewolucyjny lub rewolucyjny należałoby w nich zmienić.

Gdy Kościół pozostawi światu swobodę co do jego własnej odpowiedzialności (której w ogóle nie zamierza światu odbierać), dopiero wówczas staje się wolny dla swego właściwego zbawczego zadania, które jedynie on może wypełnić. Wprawdzie samo zbawienie człowiek realizuje w całej rozpiętości swej egzystencji przenikającej całkowicie przez Ducha Bożego, tak że nie istnieje w tym sensie żadna odgraniczona strefa sakralna, gdzie w sposób wyłączny człowiek miałby do czynienia z Bogiem. Ale właśnie tę prawdę – że cała egzystencja człowieka, a także cały świat we wszystkich swoich wymiarach sięgają ostatecznie życia Bożego, że nie istnieje żaden wymiar horyzontalny, który byłby pełny

bez wymiaru wertykalnego, że dopiero dzięki łasce Bożej staliśmy się wolni do tego, by móc korzystać ze świata, otworzyć się bez zastrzeżeń na bliźniego bez obawy zniewolenia przez otaczające nas środowisko i bez potrzeby ubóstwiania go w celu przetrwania – należy światu ustawicznie głosić (...) I ponad wszystko sam Bóg musi być uwielbiony w duchu i prawdzie, Jego historycznie wcielony dar samego siebie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, przyjmowany i świętowany, ponieważ właśnie ten dar Boży, odnosi się do całego świata. To wszystko zawiera się w zbawczej misji Kościoła.

Niech nikt nie twierdzi, że została tu przedstawiona jedynie bezsilna i mało efektywna ideologia, która niczego nie zmienia w rzeczywistym biegu świata, w wymiarze horyzontalnym. Nawet realistyczny marksizm wie, że ideologiczna nadbudowa oddziałuje na realną bazę. Każda rzeczywiście realna, rozciągająca się daleko przestrzennie i czasowo ocena ludzkiej egzystencji zawiera świadomość, że tzw. element ideologiczny stanowi część rzeczywistości, że bez niego również inne elementy nie mogłyby istnieć w człowieku, ponieważ on także w swej tzw. naturze nie może istnieć bez kultury. Ideologia to nie luksus, który można dowolnie odrzucić. W ten sposób również zbawcze zadanie Kościoła ma bezpośrednie znaczenie dla zadań człowieka podejmowanych przez niego we własnej sferze. Gdyby kiedyś Boże słońce miało rzeczywiście zająć, gdyby człowiek miał kiedyś całkowicie wyczerpać możliwości swojej dotychczasowej historii pod względem „ideologii“, gdyby Kościół nie wypełniał już swego zbawczego zadania, które jest pozornie bezużyteczne i właśnie DLATEGO nie dające się niczym zastąpić – dopiero wówczas okazałoby się, że człowiek zagubił również samego siebie, że to, co poprzednio był gotów usunąć jako zbyteczną iluzję, jest absolutnie konieczne do życia. Człowiek tylko wtedy jest sobą i może siebie znieść, gdy wierząc, ufając i miłując wykracza ponad siebie ku

owej Tajemnicy, którą nazywamy Bogiem. Tej Tajemnicy, stanowiącej ponadludzką tajemnicę samego człowieka, służy misja Kościoła. Im lepiej dostrzega on tę swoją zbawczą misję, bez dodatkowych intencji i zapominając pozornie o człowieku w jego potrzebach, tym bardziej chroni i podtrzymuje człowieka także w wypełnianiu jego ziemskiego zadania – humanizacji swego własnego świata.

Podstawowa zgodność – wyznaczyć i przyjąć realny humanizm

(...) Rozmawiamy ze sobą z pełną świadomością współczesnej sytuacji ludzkości. Jest ona po pierwsze globalna, tzn. poszczególne grupy ludzkości, regiony świata i narody mogą przyjąć i ukształtować swoją ewentualną przyszłość jedynie z własnej inicjatywy w nie dającej się pominąć zależności od położenia i przyszłości CAŁEJ ludzkości. Nie istnieją dzisiaj żadne społeczności i narody (...) które by żyły tylko dla siebie i jedynie przed sobą były odpowiedzialne. Wszystkie zależą od wszystkich. Ta nasza wspólna sytuacja jest jednak równocześnie zróżnicowana wewnętrznie (...) W dzisiejszym wspólnym koncercie nikt nie gra przecież dokładnie na tym samym instrumencie. Gdy jesteśmy w pełni świadomi sytuacji narodów europejskich – ponieważ wszystkie one przeżywają tę samą historię, w której pozostałe narody uczestniczą z różnym zaangażowaniem – wówczas europejska świadomość nie wysuwa żądania, by każdy myślał o wszystkich na całym świecie.

Ta świadomość sytuacji, którą nasze dyskusje muszą zakładać i naturalnie także rozwijać, jest dzisiaj w głównej mierze określana przez świadomość globalnego zagrożenia ludzkości. Jakkolwiek to stwierdzenie może się dziś wydać banałem – charakterystycznym dla współczesnej sytuacji w odróżnieniu od wcześniejszej – nie można takiego poglądu zbyt często wypowiadać, ponieważ zagrożenie nie dotarło jeszcze do powszechnej

świadości, a działania ludzi, narodów i polityków, a zwłaszcza wielkich ugrupowań i mas, nie uwzględniają tego zagrożenia. Świadomość ludzkości w tej mierze wciąż jeszcze przypomina człowieka, który przechodząc z wolna od snu do jawy zaspany pyta, gdzie się znajduje i co ma obecnie konkretnie czynić.

Zagrożenie ludzkości jest wielorakie. Wzrastająca liczba ludzi sprawia, że biologiczna przestrzeń życiowa jednostki staje się coraz bardziej ograniczona, bez względu na to, czy mówi się o eksplozji demograficznej i biologicznie rzecz ujmując przeludnieniu małej Ziemi, czy też myśli się o tym bardziej optymistycznie. Zagrożenie ludzkości ma również źródło w ograniczoności zasobów naturalnych oraz od spowodowanego przez samych ludzi zanieczyszczenia środowiska i kryzysu ekologicznego. Jest wreszcie zależne od konfliktu supermocarstw posiadających uzbrojenie atomowe, które może spowodować ich wzajemne wyniszczenie. Można by naturalnie dalej pytać, czy pewna część tych zagrożeń nie wynika ostatecznie z niedostosowania genetycznego człowieka do dzisiejszej sytuacji biologicznej, ponieważ wyposażenie genetyczne powstało w plejstocenie i pozostało nie zmienione. Te różnorodne zagrożenia są naturalnie wzajemnie powiązane, można je też oczywiście rozmaicie wyjaśniać. W każdym jednak przypadku wspólne i całkowite zagrożenie ludzkości istnieje i stanowi podstawę i warunek dialogu. (...)

Można oczywiście postawić zarzut – z różnych filozoficznych i antropologicznych punktów widzenia – że rozwiązania warunkujące opanowanie sytuacji powinny się mieścić w ramach jakiejś antropologii filozoficznej, wcześniejszej od kwestii sprostania naszej nowej sytuacji historycznej i biologicznej. Na pewno jednak nikt nie zaprzeczy, że podstawowe problemy antropologiczne w sytuacji śmiertelnego zagrożenia stały się bardziej natarczywe. Ponadto jest możliwe, że dzisiejsza sytuacja ze swą nieubłaganą powagą zmusza nas bodaj do zbliżenia antropologicznych punktów widze-

nia, a może nawet do nowego, częściowego przynajmniej porozumienia, którego bez takiej sytuacji nie dałoby się faktycznie osiągnąć. Ludzkość przed dwoma tysiącami lat mogłaby, na przykład (prymitywnie rozumując), bez zagrożenia całej swej egzystencji hołdować rasistowskim ideologiom lub też pojmować dzieje, jako czysto biologiczną walkę o istnienie, podczas gdy dzisiaj można bez trudu dojść do przekonania, że tego rodzaju teorie zagrażają bezpośrednio rzeczywistemu istnieniu ludzkości. Jest zatem – tak mi się wydaje – że w szeregach miar sensownych, aby uwzględniając współczesne zagrożenie rozpatrzyć owe bardziej powszechne problemy (...)

Patrząc rzeczowo – całkowite porozumienie co do tych problemów nie będzie mogło być osiągnięte, bo różne jest nasze pochodzenie historyczne, uwarunkowania społeczne, doświadczenia i zrodzone z nich decyzje. Myślę jednak, że istnieją, zostaną osiągnięte i wyraźnie zrealizowane szczegółowe porozumienia, które poprzedzają całkowite światopoglądowe zjednoczenie, mają sens i znaczenie dla opanowania naszej krytycznej sytuacji, jeżeli zostaną dostatecznie wyraźnie i dobitnie wypowiedziane, przez wielu uznane, stanowią w ten sposób podstawę wspólnych decyzji. Jeżeli stwierdzimy, że jesteśmy wolnymi i odpowiedzialnymi podmiotami historii, wówczas to, co czynimy i co stanowi naszą przyszłość, nie może być przyjęte tylko jako produkt „podludzkiej” przyczynowości, lecz stanowi naszą odpowiedzialną działalność, której nie można na nic innego przerzucić. Jeżeli stwierdzimy, że każdy musi być zasadniczo gotów do zabezpieczenia drugiemu wolnej przestrzeni nie ograniczając już z góry jej granic i że musi ją dla drugiego zagwarantować, nawet gdyby ten drugi wykorzystał ją później niezgodnie z naszymi życzeniami i oczekiwaniami, jeżeli ogłosimy, że tolerancja w tym znaczeniu stanowi regułę i przyjęte zobowiązanie; jeżeli mówimy, że wiele spraw dotyczących nas wszystkich musi być omówione wspólnie w otwartej

dyskusji i każdy z uczestników dyskusji musi zrezygnować z chęci narzucenia partnerom swojej woli, a ta rezygnacja musi być możliwa i mieć znaczenie tam, gdzie ten drugi nie mógłby sam podobnej rezygnacji wymusić; jeżeli jesteśmy przekonani, że władza nie zawsze utożsamia się z prawem, a prawo musi być postrzegane i respektowane, nawet gdy władza sprzyja bezprawiu – wówczas formułujemy zespół wspólnych zasad, które można określić mianem REALNEGO HUMANIZMU. Zasady te, w pewnym stopniu zaostrzone i ogólnie znane, są wcześniejsze od dzielących nas ostatecznie różnic światopoglądowych.

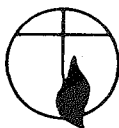
Nie przeczę, że głębokie różnice światopoglądowe zawsze zagrażają ogólnym zasadom realnego humanizmu, ponieważ ten ostatni zawsze będzie interpretowany przez te światopoglądy. Jeżeli jednak wszyscy uznamy i przyjmiemy ten rodzaj humanizmu, to będziemy mogli stawiać sobie wzajemnie pytanie, czy wskutek szczegółowych wyjaśnień wspólnych zasad realnego humanizmu ten lub ów nie narusza ich i nawet praktycznie nie znosi, aczkolwiek zostały przecież przyjęte i uznane. Nie należy mówić, że dlatego ten realny humanizm stanie się zaraz czystym złudzeniem. Jest bowiem w tej sytuacji ze wszech miar możliwe, że protest jednej ze stron dostarczy okazji do teoretycznej i praktycznej rewizji dotychczasowego stanowiska, bez koniecznej potrzeby całkowitego zrywania z nim. Także podstawowe światopoglądy w swym nieuchronnym skomplikowaniu nie są po prostu wielkościami, które albo istnieją jako monolity, albo rozpadają się. Z konieczności są zawsze włączone w rozwijający się proces historyczny, a przez to nie pozostają zawsze i pod każdym względem takie same. Tak np. także w teoretycznym ujęciu teizm chrześcijański w niemałym stopniu zmodyfikował w ostatnich dziesięcioleciach własną interpretację ateizmu. Realny humanizm – terminem tym określamy tu pożądaną i możliwą do osiągnięcia przewagę ważnych do osiągnięcia zasad moralnych – jest więc

zawsze zagrożony przez krańcowe różnice występujące pomiędzy zasadniczymi światopoglądami. Nie można jednak twierdzić, że on sam musi okazać się złudzeniem i mamidłem, u którego źródeł leży naiwność lub nawet podstępne łudzenie, gdy różni jego przedstawiciele zaczęną go wyjaśniać z punktu widzenia własnych pozycji. Pozostaje on wówczas nadal uznawany w historycznym procesie, będzie istniał w dialogu pomiędzy przeciwnymi światopoglądami, stanowiąc nieuniknione założenie i równocześnie przedmiot tego dialogu, którego nie można zaniechać bez odwrócenia się od faktycznego bytowania ludzkości.

Czy dialog nasz ma w ogóle jakieś znaczenie? Nie myślę w tej chwili o pytaniu, czy jest on sam w sobie sensowny i możliwy. Mam na uwadze raczej pytanie, czego właściwie można oczekiwać od dialogu małej grupki intelektualistów. Przecież nie może to być tylko zapełnienie wolnego czasu, zabawa czysto intelektualnej ciekawości. Dialog nie może być oczywiście użyty przez jedną ze stron jako kamuflaż jej prawdziwych zamiarów. Myślę, że nasze znaczenie i sprawność powinniśmy skromnie oceniać, a jednak czuć się powołanymi do takich obrad. Każdy z (...) wielkich światopoglądów miał przecież skromne początki. Powstawał najpierw tylko w głowach i sercach niewielu ludzi. (...) kilka myśli w nielicznych głowach i sercach może mieć przeogromne znaczenie także wówczas, gdy nawet w swoim własnym przekonaniu przy współudziale innych przyczyn potrafi się w jakimś znaczniejszym rozmiarze przekształcać, zmieniać ludzkość i świat. Myślę przeto, że jest sens rozmawiać ze sobą. Nasza pod każdym względem niebezpieczna sytuacja zmusza nas do tego, taki dialog jest możliwy, pomimo wszystkich różnic dzielących nas w ocenie rzeczywistości, które każdy ze swego stanowiska musi oceniać jako bardzo radykalne, jednak nie do tego stopnia, żebyśmy nie mogli ze sobą rozmawiać. Jakkolwiek bowiem mogłoby się to wydawać osobliwe, możliwość dialogu jest już sama w sobie

wewnętrznym czynnikiem wszystkich sprzecznych światopoglądów. Kończę słowami, które nie pochodzą ode mnie: *Nawet gdybyśmy stali na przeciwnych brzegach, to przecież spotkamy się ze sobą w pytaniu o człowieka i jego świat, w trosce o niego i w dzielonej z nim nadziei. Dokonuje się to w tym momencie historii powszechnej, w którym przyszłość człowieka jest poważnie zagrożona. W takiej chwili wszyscy ludzie posiadający zdolności twórcze, zdolni do refleksji i dobrej woli są wezwani – bardziej niż kiedykolwiek – do zjednoczenia swych sił w tym celu, ażeby droga człowieka, droga ludzkości nie została zablokowana lub nie skończyła się katastrofą.* Słowa te wypowiedział Jan Paweł II.

tłum. Julian Humeński SJ



Etyka i rynek

Aniela Dylus

Etos gospodarczy w Polsce

Na wyczerpującą charakterystykę etosu gospodarczego Polski okresu transformacji ustrojowych jest jeszcze zdecydowanie za wcześnie. Brak dystansu czasowego wobec zachodzących przemian, a także zakrojonych na szeroką skalę socjologicznych badań empirycznych uniemożliwia chłodny, spokojny namysł i odpowiedzialne wysuwanie uogólnionych wniosków. Jednakże notowane na gorąco obserwacje mogą stanowić podstawę pewnych hipotez i wskazywać kierunki dalszych poszukiwań.

Socjologowie badający stan etosu społeczeństwa polskiego w okresie bezpośrednio poprzedzającym upadek realnego socjalizmu sygnalizowali istnienie sytuacji kryzysowej. Wskazywano na *zjawisko totalnej korupcji*, która zagraża *wszechogarniającą katastrofą*¹. Dostrzegany przez socjologów wzrost nasilenia zjawisk patologii społecznej: łapownictwa, zakazanego handlu, kłikowości, a także chuligaństwa i przestępczości² – potwierdzały statystyki policyjne. Rozpowszechniała się „postawa pazerna“, mająca na celu „urządzenie się“ – i to możliwie szybko. Wobec uciążliwych braków na rynku było to możliwe tylko pod warunkiem uprzedniego zbudowania za pomocą łapówek i znajomości całego systemu nieformalnych, prywatnych zależności.

¹ Por. A. Gella, *Polska – społeczeństwem zagrożonym*, w: *Bieżące zagadnienia krajowe*, J. Drewnowski (red.), Londyn 1986, s. 76.

² Por. np. A. Podgórecki, *Całościowa analiza społeczeństwa polskiego*, w: tamże, s. 117–119.

Jego istnienie umożliwiało załatwienie wielu spraw i jednocześnie zwiększało poczucie bezpieczeństwa. System „dojść” był jednak udziałem tylko nielicznych, najbardziej przedsiębiorczych jednostek. Mniej aktywni, bardziej nieśmiali i uczciwi byli odsunięci od wszystkich ważnych życiowo miejsc i pozbawieni oparcia³.

Parę zaledwie lat, które upłynęły od tamtego okresu, zupełnie zmieniło krajobraz gospodarczo-społeczny. Przede wszystkim – zniknęły „zniewalające struktury” centralnego planowania i odgórnego sterowania. Nie ma już gospodarki niedoborów ani konieczności „załatwiania” wszystkiego. A co chyba najważniejsze – zniknęły struktury wymuszające negatywną selekcję do kariery. Pojawiły się za to nowe problemy. Oto jak o nich pisała M. Marody w przełomowym 1989 r.: *Przechodzimy proces gwałtownych i w dużej mierze żywiołowych zmian, rodzą się nowe strategie działania jednostkowego, ale stare nie zniknęły. Produktem ubocznym tego procesu jest rozpadanie się systemu dotychczasowych norm społecznych, narastanie chaosu.* Następstwem tego bywa świadomość, że *prawo silniejszego lub sprytniejszego jest znacznie skuteczniejszym środkiem osiągania celów niż podporządkowanie się regułom społecznym*⁴.

Gdy podejmuje się refleksję nad etosem gospodarczym postkomunistycznej Polski, uderza kumulacja czynników sprzyjających erozji etosu. Nie ma już wprawdzie państwa opiekuńczego, ale pozostały tęsknoty za nim i utrwalone w postawach schematy zachowań, będące mieszaniną bezradności i roszczeniowości. Zrozumiałe, że wielkoprzemysłowa klasa robotnicza może się dziś czuć sfrustrowana. Ta grupa społeczna, której najpierw wmawiano pełnienie przodującej roli, potem była motorem podziwianego przez cały świat solidarnościowego przewrotu i cierpiała w stanie wojennym – nagle znalazła się na marginesie życia społecznego. Czuje się oszukana. W nowej sytuacji okazuje się mało potrzebna i zagrożona bezrobociem. Charak-

terystyczna dla socjalizmu struktura gospodarki z nadmierną rozbudową przemysłu ciężkiego (w niektórych regionach wręcz monoindustrialna) i związana z nią niedostosowana do dzisiejszych potrzeb struktura zawodowa oraz socjalistyczna urbanizacja powodują zrozumiałą immobilność tej grupy. Zorganizowana w związki zawodowe próbuje stawiać żądania, strajkuje, ale mimo słuszności poszczególnych postulatów strajkowych wymiar moralny tego protestu nie jest już dziś – łagodnie mówiąc – bezdyskusyjny. Bo kto właściwie ma być adresatem tych żądań? Związkom zawodowym trudno się odnaleźć w nowej sytuacji. Brak im właściwego partnera – kapitalisty-pracodawcy. Niekiedy zaś ich działania są po prostu krótkowzrocznym forsowaniem egoizmu grupowego.

Jednocześnie odwołujące się do tych frustracji siły polityczne „obrońców ludu” są wystarczająco mocne, aby wymuszać kompromisy opóźniające wolnorynkowe porządkowanie gospodarki. A jest co porządkować! Jak przypomniał niedawno na tych łamach Piotr Jasiński³, kiedy Balcerowicz rozpoczynał reformę naszej gospodarki, właściwie nie była ona ani gospodarką centralnie planowaną, ani rynkową, ale – zanarchizowaną. Po trzech latach transformacji ustrojowych istotną barierą w powodzeniu naszych reform są w dalszym ciągu gospodarcze ramy instytucjonalne: nieuporządkowany i niestabilny system prawny oraz brak gwarancji jego przestrzegania wskutek słabości struktur państwowych⁶.

Mimo pchnięcia we właściwym kierunku dalekie od ukończenia jest też tworzenie systemu konkurencji. Gospodarka dalej jest wysoce zmonopolizowana. Do-

³ Por. E. Bobrowska, *Chaos i życie prywatne*, „W drodze”, nr 4/1987, s. 47–48.

⁴ M. Marody, *Na zakręcie*, „Tygodnik Solidarność”, nr 13/1989.

⁵ Por. J. Jasiński, *Prywatyzacja – problemy nie do uniknięcia*, „PP” 12/1992, s. 397.

⁶ Por. tenże, *Od braków do bankructwa*, „PP” 1/1993 s. 64.

minującą pozycję ciągle jeszcze ma sektor państwowy, a niedoskonała regulacja tego obszaru utrudnia właściwe funkcjonowanie konkurencji.

Opóźnienia procesu prywatyzacji, braki kapitałowe, ujawnienie się ukrytego dotąd bezrobocia, spadek stopy życiowej, a nawet pauperyzacja szerokich kręgów ludności, dziurawy budżet, wysoka stopa inflacji grożąca nawrotem hiperinflacji, jednym słowem niezwykle krucha stabilizacja, a co za tym idzie – brak poczucia bezpieczeństwa dopełniają listę czynników tworzących podatny grunt dla erozji etosu gospodarczego.

Nic dziwnego, że – jak dotąd – sukces gospodarczy nie zawsze staje się udziałem najlepszych. Często osiąga go ci producenci, handlowcy, różni pośrednicy czy podatnicy, którzy zręcznie potrafią przechytrzyć konkurentów, „ustawić się” w korzystniejszej sytuacji, np. przechwycić czyjś oryginalny pomysł i szybko zdyskontować go na własny rachunek, oszukać klientów, zastosować odpowiednie triki reklamowe, bezwzględnie wykorzystać jakąś przymusową sytuację kontrahentów, uniknąć progresji podatkowej przez ukrycie dodatkowych dochodów itp. Być może wiele zachowań na granicy jeszcze dopuszczalnego lub wyraźnie poniżej niej nie jest rezultatem świadomie zaplanowanego oszustwa. Wynika bardziej z przyswojonych wcześniej nawyków, z bezmyślności i niedoinformowania. Przecież często metodą prób i błędów uczymy się dopiero reguł gry demokratycznego kapitalizmu. Bardzo wolno, a niekiedy tylko pod groźbą bezpośrednich sankcji dociera do nas konieczność bezwzględnego przestrzegania praw autorskich i patentów, np. w przemyśle komputerowym czy kaset wideo. Ze zdumieniem dowiadujemy się, że skopiowanie znaku firmowego jest po prostu kradzieżą renomy jakiejś firmy. Ze względu na zupełną nowość w naszym obszarze geograficznym niektórych szacownych już instytucji kapitalistycznych, takich jak chociażby giełda papierów wartościowych, reguły ich funkcjonowania są przejrzyste prawdopodobnie jedynie dla

wąskiego kręgu fachowców. W tej sytuacji również naganność pewnych poczynań, np. manipulacje informacjami o stanie firmy, której akcje wystawiono do publicznej sprzedaży (np. zatajenie informacji o zwolnieniu na pewien czas firmy „Wedel” z podatku obrotowego), nie jest bezpośrednio uchwytne. Niedostateczna znajomość mechanizmów giełdowych i prawa giełdowego może wprawdzie stanowić okoliczność łagodzącą w ocenie moralnej osób odpowiedzialnych za zatajenie ważnej informacji (choć – jak wiadomo – nieznanomość prawa nie jest argumentem przy ocenie prawnej danego czynu). Jeśli jednak właśnie supozycja owej nieznanomości wśród szerokiego kręgu zainteresowanych akcjami tej firmy była w tym przypadku motorem zatajenia w nadziei osiągnięcia osobistych korzyści, tym bardziej obciąża ona autorów tego czynu.

Cytowane poprzednio twierdzenie socjologa o *totalnej korupcji* społeczeństwa polskiego lat osiemdziesiątych na pewno dziś nie zostałoby zweryfikowane, przynajmniej nie w swej „totalnej” skali. Nie dlatego, że nagle staliśmy się lepsi. Po prostu zniknęło wiele korupcjogennych czynników (*struktur grzechu* – jak to się określa w nauczaniu społecznym Kościoła), chociażby gospodarka niedoborów czy nomenklaturowa selekcja do kariery. Wprawdzie i dziś opinię publiczną raz po raz bulwersują ujawniane przez mass media przypadki wielkich afer gospodarczych i przekupstwa czołowych osobistości życia publicznego. Takie pojęcia, jak spółki nomenklaturowe, wyprzedaż majątku za bezcen, afera alkoholowa, nielegalny handel bronią i materiałami radioaktywnymi, natychmiast wywołują negatywne skojarzenia. Jednakże sugerowana przez mass media ogromna skala korupcji jest, jak się wydaje, mocno przesadzona. Pomijając informacje po prostu fałszywe, prefabrykowane w celu dyskwalifikacji przeciwnika politycznego, pomijając „polskie piekielko” zazdrości i podejrzliwości wobec tych wszystkich, którym się powiodło, źródłem wielu bulwersujących informacji może być po

prostu niechęć wobec gospodarki rynkowej. W podtekście ujawniania sensacyjnych wiadomości może tkwić zamiar zasugerowania odbiorcy, że jeśli kapitalizm – to na pewno „drapieżny“. A nawet jeśli ekspozowanie aferowych rewelacji przenika kryształowo czy sta intencja piętnowania zła, to jej niewątpliwym produktem ubocznym jest dyskredytacja gospodarki rynkowej. W związku z tym należałoby sobie życzyć, aby dziennikarze bardziej odpowiedzialnie obchodzili się z delikatną materią publicznego przekazu w tej dziedzinie, tym bardziej że zło jest zazwyczaj o wiele bardziej atrakcyjne i mocniej przykuwa uwagę niż zwyczajne dobro. Łatwo tu więc wywołać mylne wrażenie rzeczywistości „totalnej“ korupcji naszego życia gospodarczego. Przecież odpowiedzialność za słowo obejmuje nie tylko wierność prawdzie jako takiej, ale i взгляд na jej społeczne skutki.

Gospodarce oficjalnej od dawna towarzyszy tzw. gospodarka drugiego obiegu. Podziemie gospodarcze wraz ze swym czarnym rynkiem, przestępstwami dewizowymi, przemytem, spekulacją, łamaniem monopolu państwowych itp. rozkwita szczególnie bujnie w okresach zmian systemowych i przełomów społecznych. Kwitnie także dziś w Polsce. Skala tego drugiego obiegu jest jednak trudna do określenia, a nawet do oszacowania. Wobec bezkarności tej „gospodarki w cieniu“ prawdopodobnie jej zakres jest szeroki.

Okazją dla wielu wątpliwych moralnie poczynąń, często o charakterze korupcyjnym, jest tak bardzo potrzebny polskiej gospodarce proces prywatyzacji. Celowe doprowadzanie jednostek gospodarczych do ruiny, aby je później taniej kupić, tworzenie osławionych spółek nomenklaturowych, w których dawni funkcjonariusze łatwo, szybko i tanio stawali się właścicielami kapitału pochodzącego z państwowych środków, niedoszacowanie wartości prywatyzowanego przedsiębiorstwa, przepłacanie firm consultingowych – to na pewno naganne moralnie, a nierzadko wprost przestępcze

i karygodne działania. Wypada jednak zgodzić się z Piotrem Jasińskim, że i w tej kwestii „NIK-owskie” podejście do sprawy przesłania ogólnogospodarczą wagę prywatyzacji⁷. Skoro filarem nowego systemu gospodarczego jest właśnie prywatna własność środków produkcji, to w ramach transformacji systemowych prywatyzacji przysługuje dziś znaczenie priorytetowe. Także z punktu widzenia zabiegów o stworzenie odpowiednich warunków ramowych dla zdrowego etosu gospodarczego jako pozytywny sygnał należy uznać fakt, że w Polsce na początku 1993 r. już przeszło 50% czynnych zawodowo obywateli pracowało w jednostkach prywatnych.

W ostatniej encyklice społecznej Jan Paweł II analizując niebezpieczeństwa i problemy współczesnego życia gospodarczego zwrócił uwagę, że wielu ludzi żyje w sytuacji, *która rządzi się zasadami „bezlitosnego” kapitalizmu i w której występują najbardziej ponure zjawiska pierwszej fazy industrializacji* (CA 33). Ten fragment encykliki charakteryzuje przede wszystkim gospodarkę Trzeciego Świata. Sądzę jednak, że wielu niezadowolonych rodaków, gdyby tylko znali nauczanie papieskie, skłonnych byłoby odnieść tę charakterystykę do sytuacji polskiej. Tymczasem na pewno nie trzeba jej ukazywać w aż tak czarnych barwach. Mimo to i w polskim życiu gospodarczym dałoby się zestawić dość pokaźny katalog takich ponurych zjawisk. Czy na surową ocenę *bezlitosnego* nie zasługuje np. postępowanie pracodawcy nie wywiązującego się ze swych zobowiązań płacowych (przy założeniu, że jest w stanie to uczynić) albo wymuszającego bezwzględne posłuszeństwo lub rezygnację z przysługujących uprawnień socjalnych szantażem zwolnienia z pracy? Niewątpliwie ponure jest też zjawisko zatrudniania na czarno obcokrajowców, zwłaszcza z za wschodniej granicy, w zamian za bardzo

⁷ Por. tenże, *Prywatyzacja dobra na wszystko?*, „Tygodnik Powszechny”, nr 42/1992.

niskie wynagrodzenie i w warunkach socjalnych urągających godności człowieka.

Z kolei po stronie pracobiorców musimy uporać się z problemem *chorej pracy*, jak to swego czasu sformułował Józef Tischner. Mimo iż zmienione warunki niekiedy wręcz wymuszają zmianę postaw, naprawa szkód w dziedzinie etosu pracy prawdopodobnie będzie trwała znacznie dłużej niż naprawa wynaturzonych struktur.

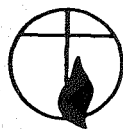
Migawkowo zarysowany obraz etosu współczesnego polskiego życia gospodarczego musi budzić troskę. Jego demonizowanie byłoby jednak przesadą. Przebudowa struktur gospodarczych (transformacje systemowe): stabilizacja, prywatyzacja, budowa systemu konkurencji, regulacje prawne – następuje wolno i z oporami, ale jednak we właściwym kierunku normalności. Zbyt wolno kształtuje się też tak bardzo dziś potrzebna solidna klasa średnia. W kraju, w którym etos rycerski ma bogatsze tradycje niż mieszczański, panuje dziś deficyt nie tylko na kapitał, ale i na „kapitalistyczne” cnoty mieszczańskie.

Niewątpliwie, w dziedzinie etosu gospodarczego jest źle, ale może nie aż tak, jak głoszą malkontenci. Moralność „tu i teraz” jest dobrem rzadkim, chociaż nie tylko w gospodarce. Kryzysem moralnym zostały dotknięte wszystkie sfery życia społecznego. Gospodarka nie jest tu, niestety, wyjątkiem. Wątpliwa to wprawdzie pociecha, ale uzasadnia rehabilitację gospodarki jako sfery, w której rzekomo szczególnie szybko brudzi się ręce. Bardzo rzadkim dobrem okazuje się dziś także powściągliwość w piętnowaniu upadku obyczajów gospodarczych, co w rezultacie zniechęca i paraliżuje, a więc jest szkodliwe społecznie. Przesadnie negatywna ocena gospodarki wiąże się z postkomunistycznymi rozczarowaniami, z rozgoryczeniem, że *po rozpadzie „imperium zła” zło jeszcze istnieje, że Rzeczpospolita nie jest państwem, w którym ludzie są szczęśliwi* – jak to ujął Maciej Zięba⁸. Tymczasem chrześcijański realizm

wymaga liczenia się z obecnością zła w świecie. Daleki od naiwnego idealizowania rzeczywistości, nie pozwala jednak opuszczać rąk, ale mobilizuje do podejmowanej ciągle na nowo jej naprawy, szczególnie zaś naprawy sumień.

Dziś musimy uznać to zadanie za priorytetowe. Bez minimalnych „zasobów” rzadkiego dobra moralności trudno bowiem oczekiwać powodzenia naszej reformy gospodarczej. Brakuje nam jej jeszcze bardziej niż kapitału, a żaden Fundusz Walutowy czy Bank Światowy nie udzieli nam kredytu w tym względzie.

⁸ M. Zięba, *Dziesięć teologicznych lat*, „Tygodnik Powszechny”, nr 4/1993.



Zbigniew Sudolski

Refleksja filozoficzno-moralna Aleksandra Fredry

W 200. rocznicę urodzin

Przedstawiony w tytule niniejszego szkicu problem może w powszechnym odczuciu wzbudzić powątpiewanie lub zdziwienie. Przywykliśmy bowiem przede wszystkim do humoru tego „najmilszego staruszka“, humoru, którego nie jest w stanie zmącić nawet fakt, iż jego inspirator bywał niekiedy też humorzasty. Ale gdzież tu mówić o poważnej refleksji nad światem, człowiekiem, sensem istnienia itp.? A jednak problem ten raz po raz, z większym lub mniejszym nasileniem, wraca w opracowaniach historycznoliterackich. Sygnalizował go już Ignacy Chrzanowski w swej znakomitej monografii „O komediach Aleksandra Fredry“, ale stwierdzał, iż wielki komediopisarz *umysłu filozoficznego nie miał ani na lekarstwo, jedynie praktyczną mądrość życiową, że o jakichkolwiek zaciekaniami się w tajniki świata i ludzkości (...) tak bardzo ulubionych przez romantyków rozmyślaniach o problematach religijnych, nie ma mowy u Fredry*¹. Problemy te nurtowały również Stanisława Pigonia, gdy analizując „Pana Jowialskiego“ pisał o *filozofii* jej tytułowego bohatera i stwierdzał *jakaś tam filozofię*², czerpaną z głębokich pokładów obserwacji życia, wnikliwej introspekcji, umiejętności *wydobycia ze zmiennej fali istnienia znamienności jego przejawów*³. Ale poważne traktowanie tego problemu stało się możliwe dopiero po pełnym wydaniu w „Pismach wszystkich“ A. Fredry jego „Zapisków starucha“⁴, choć nazbyt długo trwa proces przyswajania tego dzieła i jego popularyzacja. Tekst „Zapisków starucha“,

przez badaczy zupełnie dotąd nie dostrzegany lub w najlepszym wypadku traktowany marginalnie, staje się powoli, zwłaszcza w świetle ostatnich prac poświęconych twórczości Fredry, tekstem godnym szczególnej uwagi⁵. To niewątpliwie zagłębienie się w tekst m.in. tych właśnie „Zapisków“ budziło twórczy niepokój S. Pigoń, kiedy pisał o Fredrze: *...starąłem się wnikać w jego osobowość, w jej nie zawsze łatwe do rozeznania zawiloci (...)* Czym się rozeznał w tym człowieku? czy taki on był cały? w czym był rdzeń i jaka pojemność jego istoty? (...) Co to za bogata, a jaka skomplikowana indywidualność, co za splot niespodzianek i zdumiewających antynomii, skłóconych, a przecież w jakiś sposób spojonych przeciwieństw. Wiązka skłonności i pasji, trudnych do rozplątania i ujęcia w ład⁶. Niepokój Pigoń wynikał ze świadomości całego bogactwa antynomii naszego komediopisarza: racjonalisty, libertyna, wietrznika i wartogłowa, poety i gospodarza, wylewnego causera i milczka kryjącego w sobie rozdarcie i biegunowość. Kończąc swą długoletnią zażyłość z dorobkiem pisarskim Fredry Pigoń z godną podkreślenia uczciwością badacza stwierdzał: *...przystanawszy na progu rozstania, nie mogę przecież nie wyznać, że hojnego gospodarza nie rozeznałem „do woli“, że mimo wielokrotnych prześwietleń i dociekań zostawiam w jego organizmie duchowym pewne punkty nie dość przebadane, nie całkiem jasne. Czy to prześwietlacz był nie dość sprawny,*

¹ I. Chrzanowski, *O komediach Aleksandra Fredry*, Kraków 1917, s. 14.

² S. Pigoń, *W pracowni Aleksandra Fredry*, Warszawa 1956, s. 149, 184.

³ Tamże, s. 192–193.

⁴ A. Fredro, *Pisma wszystkie*. Wydanie krytyczne, oprac. S. Pigoń, t. XIII Proza, oprac. K. Czajkowska i S. Pigoń, Warszawa 1968, s. 221–271; tekst *Zapisków starucha* otrzymał tu po raz pierwszy pełną wersję z podziałem na 5 części, z odrębną numeracją wewnętrzną. Dalej cytaty według tego wydania.

⁵ Por. Z. Kuchowicz, *Aleksander Fredro we fraku i w szlafroku*, Łódź 1989; B. Zakrzewski, *Wstęp do: Zapiski starucha*, KAW, Wrocław 1991; M. Urseł, *O wierszach Aleksandra Fredry*, Wrocław 1992.

⁶ S. Pigoń, cyt. za wstępem K. Czajkowskiej do t. XIV *Pism wszystkich*, s. 6.

*czy też osobnik badany zbyt przezornie i zapobiegliwie umiał się uchylać i chować za zasłoną nieprzenikliwości?*⁷

Nie pretenduję bynajmniej do rozwiązywania wszystkich pytań i wątpliwości, jakie nasuwa bogata osobowość Fredry, sądzę jednak, iż klucz do zrozumienia jego duchowości znajduje się w przebogatych „Zapiskach starucha”. Już sam fakt, iż pierwsze znaczące refleksje poeta zaczął spisywać w 1820 r., kiedy miał zaledwie 27 lat, a kontynuował je od połowy 1869 r. i w latach następnych, jako 70-paroletni pisarz, prowadzi nas do wniosku, że ten największy nasz humorysta posiadał dar osądzania świata i jego spraw dochodzący bardzo wcześnie do głosu w przejawiającej się skłonności do aforystyki, sentencji i ogólniejszych refleksji. Był w tym nieodrodnym dzieckiem swego stanu, który od wieków przejawiał skłonności do aforystyki oraz sentencjonalnej refleksji i moralizatorstwa. Wzorem też swych wielkich poprzedników: Mikołaja Reja, Wacława Potockiego, Andrzeja Maksymiliana Fredry czy Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, przejawiał Fredro zainteresowanie tą znaczącą formą wypowiedzi. Jego zapiski młodzieńcze w „Książce dla mnie samego” z 1820 r. mają wprawdzie charakter ułamkowy i stanowią niewielki procent z ponad 1063 sentencji połączonych obecnie jednym tytułem „Zapisków starucha”, potwierdzają jednak tę szczególną predylekcję. W tym bilansie znajduje się też około setki aforyzmów pochodzących z wydania zbiorowego „Dzieł” (Warszawa 1880, t. XI), nie mających oparcia w autografach i prawdopodobnie pochodzących również z wcześniejszego okresu. Niewątpliwie paremiografia dawała Fredrze szczególną satysfakcję twórczą na starość, wówczas ze szczególnym zamięłowaniem spisywał i porządkował swoje refleksje i spostrzeżenia. Nie systematyzował jednak materiału ani pod względem chronologicznym, ani tym bardziej pod względem treściowym, spisywał je jako swoje *trzy po trzy*, tworząc typowo szlacheckie *silva rerum* odznaczające się bogactwem oraz różno-

rodnością myśli i wrażeń, a niewątpliwie ze względu na swą formę utrudniające badania.

Przede wszystkim interesuje nas tu refleksja podstawowa na temat zagadki wszechświata, religii i idei moralnych, problemu zła i dobra, świadomości etycznej autora. Jest znamienne, iż jedna z pierwszych refleksji Fredry dotyczyła już podstawowych relacji między Stwórcą i człowiekiem, sięgała w głąb zagadki bytu. W 1820 r. A. Fredro zanotował: *Bóg, by znośne ludziom zrobił życie, z wszelkich rozkoszy, jakie tylko być mogą, splątał węzeł przezroczysty, w środek włożywszy nadzieję. Każda rozkosz czyli ukontentowanie ma swój koniec na wierzchu – ten węzeł jest to szczęście. Każdy człowiek podług upodobania koniec sobie wybiera, widzi nadzieję i rozplątywać zaczyna. Kto więcej rozpląta, jest szczęśliwszym, ale zawsze śmierć zaskoczy, nim się całą nić wyciągnie* (IV, 29)⁸.

Tak sformułowana refleksja filozoficzna zawiera dość silne elementy racjonalistycznego sposobu myślenia, oświeceniowego deizmu. Boga i świat zdaniem Fredry można zrozumieć za pomocą rozumu i osiąganego przez człowieka szczęścia. Ale sprawa nie jest prosta i jednoznaczna – Fredro jest niewątpliwie w jakimś stopniu dzieckiem racjonalizmu i wolterianizmu, ale jego pojęcie Boga i sensu istnienia będzie, w miarę upływu lat, podlegać ewolucji. I tak w jednej z sentencji wyznaje: *Boga tylko sercem pojąć można, rozumem nigdy. – Nie pojmuję Boga, ale go czuję* (V, 1). Coraz więcej też sentencji będzie demaskować bezradność rozumu wobec Boga i zagadki wszechświata, którą jedynie sercem i sumieniem można rozwiązać. Jest też w tym pojęciu serca i sumienia jakieś echo filozofii J.J. Rousseau: *Wykazując postęp cywilizacji narodu, tysiące rubryk ma ROZUM, a ani jednej STAN SERCA. – A w sercu to*

⁷ S. Pigoń, *Z tajemnic osobowości twórczej Fredry*, w t. *Wiązanka historyczno-literacka*, Warszawa 1969, s. 233.

⁸ Wszystkie następne cytaty pochodzące z *Zapisków starucha* z t. XIII *Dzieł wszystkich* informują o ich części i kolejnym numerze refleksji.

właściwie odbłask Boga (II, 138). *Bój się Boga! Nie rozumuj o rzeczy, której nie rozumiesz* (I, 225). *Sumienie pociechą i wsparciem, ale dla tego, który je ma* (I, 324). *Na śmiertelnej pościeli: czyste sumienie – ostatni uśmiech świata* (II, 107). *Tuli się w objęcia wiary – dusza skołatana* (II, 111). *Jeden widzi czarne, drugi wszystko różowe. Między nimi Los się śmieje, bo także nic nie wie* (I, 373). (Podobne zob.: I, 281; II, 223). W swym wykazie „Chorób chronicznych” stwierdza: *Chorobą świata – Brak wiary. A jednak Bóg tylko uzdrawiać może* (t. XIII, cz. I, s. 276).

Sumienie będące odbiciem Boga pozwala człowiekowi zakorzenić się w transcendencji, odnaleźć sacrum i dostrzec właściwą hierarchię wartości. Coraz częściej też daje poeta upust swym refleksjom na temat wiary, nieszczęścia niedowiarstwa, potrzeby budowania ludzkiej psychiki na silnym fundamencie w obliczu potęgi zła: *Tyle szelmostwa na tym świecie, że tylko wiara strzeże pocziwego człowieka od samobójstwa* (I, 63). *Niedowiarstwo jest cierniem – nieszczęście je zbiera i daje starości* (IV, 16). *W swoim wyznaniu wiary szeroko i długo powiedziałeś, czym nie jesteś – a nie powiedziałeś, czym jesteś. Mnie się zdaje, że niczym. Czy zgadłem?* (V, 26; podobne: I, 474). *Po omacku – niedaleko zajdziesz* (I, 474). *Niebaczny! Kładziesz gzymsy, a mur pęka* (I, 385). *Nie buduj na bagnie, nim go osuszysz* (I, 381). *Nie CO kleisz, ale CZYM kleisz – trwałość zapewnia* (I, 199). *Byłoby na tym świecie jako tako, gdyby nie to przeklęte Ja* (I, 422). (Podobne zob.: I, 378; I, 180; I, 150; V, 29; III, 13; I, 457; II, 222; V, 18). W tej metaforze nawiązującej m.in. do budowania słyszymy nie tyle echa wolnomularstwa, ile potrzeby odwołania się do tradycji, w której Fredro-tradycjonalista znajdował istotny fundament i gwarancję odnalezienia podstawowych idei moralnych.

W relacji między Bogiem i człowiekiem poszukuje Fredro niejednokrotnie zawiłych motywów działań, trudnych do jednoznacznej oceny, ujawniających całe

bogactwo odczuć. Największe zagrożenie widzi w wybujałym egocentryzmie, ale ukazuje bezwzględłą potrzebę odróżnienia zła i dobra, ludzką tęsknotę za dobrem i prawdą będącą potwierdzeniem transcendentji. Odróżnienie dobra i zła, odkrycie świata wartości i antywartości, sacrum i profanum, nie zostaje wyraźnie zakorzenione w chrześcijaństwie, jedynie przez podkreślenie silnego związku z tradycją korzenie aksjologii Fredry dają się zidentyfikować. Oto przykłady: *W rozmaitych społeczeństwach rozmaite są pojęcia: co złe, a co dobre. Ale jednak między złem a dobrem jest zawsze granica* (I, 296). *Złe od dobrego łatwo rozróżnić, byle chcieć* (I, 295). *Prawda, nieprawda – mieszają się z sobą nieustannie, a każdy tylko ze swego stanowiska ocenić je może* (I, 328). *Mama dziecięciu powiada: „To be!” – I dziecię nie płacze, bo wierzy, że „to be!”... Dziecię podrosło, napiera się, krzyczy..., bo nie wierzy, że „to be!” – Później ślepą wiarę trzeba zastąpić przekonaniem. Nie pomoże WIECZNE: Be!* (II, 175). *Przy świetle gwiazd sam powoli trafię do domu. Ale jak mi twoją latarkę zagasisz w pół drogi – zbłądzą niezawodnie* (II, 173; zob. też podobne: I, 409; I, 275; II, 6; I 228).

Prawda zawiera w sobie moc nobilitującą; szlachetność rodziców promieniuje na dzieci, a wierność wyznawanym zasadom jest cenniejsza od życia w hańbie: *Nieskazitelność rodziców – najdroższym klejnotem dzieci* (V, 96). *Rodzicielskie błogosławieństwo – pogrobowe światło nad ciemną drogą życia* (II, 108; zob. też: II, 114; V, 43).

Dochodzenie do prawdy dokonuje się w ogromnym wysiłku; w drodze ku prawdzie człowiek musi się otworzyć na drugiego człowieka, przezwyciężyć egoizm, a także w modlitwie szukać siły do swych zmagania z złem. Chrześcijańskie powinowactwa myśli Fredry są tu już wyraźne: *W zamęcie namiętności – zaświeć, Panie, przewodnim promykiem! Obudź, o Panie, miłość bliźniego!* (II, 171). *Całym sercem umiem dziękczynić, ale nie mogę osiągnąć wiary w skuteczność prosby. A jednak*

codziennie proszę: – Uspokój Boże, duszę moję! (II, 170). Bez wiary nie ma siły (I, 375). Są dramata serca, których nikt drugi ani widzieć, ani zrozumieć, ani pojąć nie może. Te raki nurtujące w duszy – bolesne, ale znośne są tylko tajemnicą. Biada temu, kto by chciał otworzyć ranę. Nie wyleczy, a powiększy cierpienie (I, 189). Każdy człowiek ma trzech głównych wrogów: jednego w górze, drugiego na dole, a trzeciego z boku. Pierwszym jest SIŁA, drugim BOJAŻŃ, a trzecim ZAWIŚĆ (II, 275). Brutus niegdyś wyrzekł: „Cnoto! Jesteś niczym!” – A echo powtarza od wieku do wieku: „Cnoto! Jesteś niczym!” (II, 164; zob. też: I, 531; I, 374; I, 13; II, 33; I, 364; II, 152; II, 279).

W świecie zdominowanym przez zło kontakt z najwyższym dobrem, wiara w uzdrawiającą siłę modlitwy staje się wielką łaską i jako częsty motyw powraca również w „Wierszach osobistych” Fredry:

*Wierzę w mądrość odwieczną, w jej święte zamiary,
Wierzę, że tak być musi, całą siłą wiary,
Ale dziś w ludziach tyle złości widzę,
Że jako człowiek sam sobą się brzydzę.*

(„Wierzę w mądrość”, „Wiersze osobiste”, t. XII, s. 137; podobny „Mój pacierz”, tamże, s. 126).

Strudzony życiem poeta zachowuje do końca iskrę nadziei, wierzy w zwycięstwo dobra, choć jego wiedza o świecie bywa okrutna i chwilami jesteśmy też świadkami dramatycznych wyznań potwierdzających załamywanie się jego optymizmu: *Na tym świecie niezawodnie lepiej rentuje się złe jak dobre. – Może kiedyś bilans nastąpi (II, 298). Bóg stworzył człowieka egoistą, a człowiek odział się w hipokryzję. Takim był i takim będzie od początku do końca świata (II, 15). Spór zła z dobrem – ruch; ruchem – życie; życie – zagadką. Zagadka! wszystko zagadka! Bóg tylko jeden rozwiązać ją może (I, 143). (Zob. też: III, 67; III, 20; III, 34; I, 119; I, 184; I, 492; III, 55; III, 11; I, 527).*

Wystąpienie obok siebie podobnych wyznań całkowicie jednak przeczy lansowanej przez J.M. Rymkie-

wicza tezie o konserwatywnym nihilizmie pisarza, o negowaniu przez niego czy też relatywizacji wszelkich przyjętych wartości⁹. Cytowane wypowiedzi z „Zapisków starucha” świadczą niekiedy o przeżywanym przez pisarza dramacie zwątpienia, ale jego tęsknota za dobrem, przeciwstawianie się relatywizacji przyjętych wartości, norm i zasad jest tendencją zdecydowanie dominującą. W jednym z „Wierszy osobistych” pisał m.in.:

*O Boże!... Gwiazdkę nadziei
Rzuć raz jeszcze nad mym grobem,
Prześlij płomyk w przyszły czas,
Co jeżeli nie oświeci,
Niech przynajmniej z dala tli.*

*Bez światła straszno w tym życiu,
A bez wiary nie ma światła,
Wszędzie tylko czarna noc;
Okropne wszędzie zwątpienie (...)*

(„Modlitwa moja”, „Wiersze osobiste”, t. XII, s. 141–142)

Człowiek rozdarty między dobrem i złem, dramatycznie zmagający się ze zwątpieniem, ma jednak obowiązek podejmowania odpowiedzialnych decyzji i walki ze złem, od której nikt uwolnić go nie może; następstwa bowiem relatywizacji wartości są tragiczne w skutkach tak dla jednostek jak i dla zbiorowości. Nie nazywa wprawdzie Fredro zła grzechem, ale ogromna część opracowanych przez niego sentencji tworzy prawdziwy rejestr wykroczeń przeciwko moralności i dobru jednostkowemu i społecznemu. Wśród podstawowych wad uniemożliwiających poznanie prawd ogólnych i przesłaniających człowiekowi właściwą i mądrą ocenę świata wymienia Fredro m.in. namiętność, nienawiść, egoizm, lenistwo, kłamstwo, pochlebstwo, ob-

⁹ Por. J.M. Rymkiewicz, *Aleksander Fredro jest w złym humorze*, Warszawa 1977, s. 341–363.

mowę, obłudę, pychę, zbytek, marnotrawstwo, chciwość, złodziejstwo, oszustwo i zawiść.

Znacznie skromniej wypada oczywiście pochwała dobra, ale i tu dwie zwłaszcza refleksje nie pozostawiają wątpliwości co do kierunku, jaki chciałby Fredro nadać rozwojowi jednostki i społeczności ludzkiej: *Rozwój zgody, miłości, cnoty – to duch w czasie, którego czuć i wielbić nie przestanę. Błagam Boga, aby go nam zesłał za przewodnika, w krótkiej wędrówce naszego życia. Uderzcie się w piersi! – Czy to jest ten duch czasu, któremu służycie?! (II, 211). Do rzeczy! do rzeczy, panie Arfisto! Pomyślmy pierwszej o chacie i komorze. Przekleństwo jednego kołka nie zabije, jednej grządkki nie zasieje. Do rzeczy więc! Do zgody! do prawdy! – a potem pieśń wypłytnie z głębi serca, miła Bogu i ludziom (II, 273).*

Świat wartości, jaki sentencje Fredry otwierają przed człowiekiem, jest niezwykle bogaty i niestety obcy współczesnemu mu „duchowi czasu”. Problem ten wymaga osobnego omówienia.

Panoszące się zło Fredro odczuwa jako „ślepotę społeczną” i wyższe zrządzenie losu. Źródła zła potrafi dostrzec jedynie Bóg. Człowieka obowiązuje czujność, a jego zasługa jest tym większa, im większy jest trud poniesiony w osiągnięciu dobra: *Za ogólna ślepotą społeczeństwa, aby nie miała być wyrokiem skrytych sądów Opatrzności (I, 529). Omijaj ile możności śliskie ścieżki, bo dwa przeciw jednemu, że wcześniej-później upadniesz (I, 292). Człowiek sądzi czyn. – Powód czynu tylko Bóg (II, 110). Nie ten mądry, co nigdy nie zabłądzi na prostej drodze, ale ten, co krętymi szlakami doszedł do celu (III, 42). Człowiek błądzi jako człowiek. Ale nie racja, aby błądził, bo człowiek (I, 125). (Zob. też: V, 85; I, 323; I, 293).*

Ciekawą refleksję budzi chrześcijański nakaz przebaczenia, darowania win w obliczu potęgi pamięci tak eksponowanej przecież przez romantyków. Znaczące jest również podkreślenie sensu cierpienia: *Łatwiej przebaczyć, jak zapomnieć (I, 61). Jediną pociechą jest wiara w nasze cierpienie (I, 433).*

Nie brak też refleksji o wymiarze eschatycznym, mówiących o ostatecznych losach jednostki ludzkiej, choć w pierwszej sentencji nietrudno dostrzec elementy satyry; porażenie śmiercią, zagadka wieczności jest jednak faktem boleśnie i często przez Fredrę odczuwanym: *W niebie niemylnie najwięcej matek, w czyśccu autorów, w piekle demagogów* (V, 83). *U podwoi wieczności w błogosławieństwo rozplywa się żal serca* (II, 112). *Nie tyle boimy się starości dla słabości ciała, ile dla słabości duszy* (IV, 19). *Każdy za siebie – Bóg za wszystkich* (II, 13).

W obliczu szerzącego się zła tym większego znaczenia nabiera potrzeba szeroko zakrojonej akcji umoralniającej, która natrafia jednak na ogromne trudności z powodu odwrotu społeczeństwa od tradycji i braku ludzi potrafiących swym przykładem i talentem dać świadectwo: *Niedziela teraz nie jest dniem nabożeństwa, ale tylko dniem wykwinniejszego stroju albo szalonej swawoli* (III, 61).

Największym nieporozumieniem jest zdaniem pisarza próba oddziaływania siłą: *Póki ćwiczą biczem – cnoto, jesteś niczym* (III, 81).

Jedynie wytrwała perswazja, nawiązanie do tradycji i przypomnienie podstawowej prawdy o chrześcijańskich korzeniach narodu, o zaciągniętym długu teraźniejszości wobec przeszłości, daje możliwość przezwyciężenia tak ujemnie przez Fredrę ocenianego „Ducha czasu”. Wśród „Nowych herbów...” zwraca uwagę opis herbu Polska: *Herb POLSKA – W skalistym polu rycerz w pełnej zbroi. Hełm wyszczerbiony, kopia złamana. Na tarczy napis: „Państwo i chrześcijaństwo”. „Moją przyszłością żyjecie!!!”* (t. XIII, cz. I, s. 274).

Dla komediopisarza i wielkiego miłośnika teatru specjalnego znaczenia nabiera dydaktyczna rola sceny narodowej i uprawianego z talentem aktorstwa: *Jedną z wielkich zalet aktora jest umiejętność powiedzenia sentencji moralnej. Powinny słowa zdawać się z serca pochodzić: czasem nagle, wraz z udawaniem myśli, czasem*

jak gdyby mimo woli mówiącego, z naiwnością często, a zawsze naturalnie. Nigdy zaś (jak to zwykle) po odkrzyknięciu i z zająknięciem, rozmiarowym tonem kaznodziei (IV, 25).

Szczególną uwagę przywiązuje poeta do umiejętności uprawianej dydaktyki; szczególnie wymagający jest wobec moralizatorów, szafarzy zasad etycznych – ich natręctwo, brak inteligencji, rozmijanie się w życiu codziennym z głoszoną nauką przynosi społeczeństwu ogromne straty: *Człowiek dobry, sumienny, rozumny – ale zdawało mu się, że wszystkie prawdy trzyma w garści, i szafował nimi bezwzględnie. Tak że koniec końców zatonął w ogólnej niemożności i ze swoimi prawdami razem (II, 26). Tak szastał morałami, że mu samemu nic nie zostało (V, 36; zob. też: I, 344; II, 69; I, 28; I, 25).*

Rozumiejąc potrzebę szeroko zakrojonej akcji umoralniającej Fredro przestrzega jednocześnie przed niebezpieczeństwem fanatyzmu nie mającego nic wspólnego z wiarą oraz przed zdemoralizowanym duchowieństwem, którego niewłaściwa postawa szkodzi religii i naprawie społeczeństwa. W swym krytycyzmie wobec przywódców duchowych Fredro jest nieodrodnym dzieckiem Oświecenia: *Niby to, a nie to – wiara nie fanatyzm, duchowieństwo nie religia (I, 41). Prosto ze szkoły – poszedł w apostoły (I, 387). Apostoł ludzkości – rzadko pości (I, 115). Duchowy przewodnik sumienia: Gość, domownik, doradca, gospodarz – w końcu pan. Lubi władzę dla zasady, a pieniądze z gustu (I, 307; zob. też: V, 37; II, 76).*

Kończąc rozważania na temat refleksji filozoficzno-moralnej Aleksandra Fredry występującej przede wszystkim w „Zapiskach starucha” należy przypomnieć, iż powstawały one w znacznej rozpiętości czasu, stąd ich ideowa niejednorodność. Niektóre sentencje znakomitego komediopisarza wykazują z pewnością pewien indyferentyzm religijny, ale nietrudno zauważyć, iż zdecydowanie dominuje w nich postawa przezwyciężania obojętności w sprawach ogólnospołecznych, religijnych czy

moralnych, jak również ogromne zaangażowanie w proces moralnej oceny ludzkich postaw i zachowań oraz wyraźne odrzucenie relatywizmu etycznego. Fredro był niewątpliwie nieodrodnym dzieckiem epoki kryzysu religijnego, tendencji laickich i wolnomularskich, racjonalistycznych i antyklerykalnych, ale jego refleksje filozoficzno-moralne ukazują wyraźnie narastający proces coraz głębszego pojmowania tej problematyki. O ile może być w pewnym stopniu słuszne stwierdzenie, iż w twórczości dramatycznej A. Fredry całkowicie brak rzeczywistego przejęcia się chrześcijańską koncepcją życia i człowieka, dostrzegania i wyraźnego dystansowania się wobec problemów zła i dobra¹⁰, o tyle w warstwie konkretnych przemyśleń i dydaktyki moralno-obyczajowej dostrzegamy wręcz odmienną tendencję. Refleksje osobiste zebrane w „Zapiskach starucha” świadczą o wyraźnym przewyżczeniu obojętności i coraz bardziej przenikliwym uświadamianiu sobie tego, jak fundamentalne znaczenie dla narodowej egzystencji ma wierność wobec tradycji i wpisanego w nią kodeksu zasad moralnych. Fredro coraz wyraźniej nawiązuje też do chrześcijaństwa. Dostrzeżenie ewolucji, jaką Fredro przechodzi w ciągu całego swego życia, pozwala zrozumieć całą złożoność refleksji filozoficzno-moralnej pisarza, a ujawniające się w nich niekiedy sprzeczności pozwalają docenić podjęty przez pisarza trud poszukiwania prawdy. Dlatego też jego sentencje stanowią niekiedy prawdziwy stop elementów racjonalnych i irracjonalnych, laickich i religijnych, ujawniają dramatyczne przewyżczanie poglądów i nawyków myślenia w młodości; jego pogłębiający się pesymizm w ocenie świata, ukazywanie słabości rozumu czynią go z czasem bliższym filozofii Pascala niż Woltera, bliższym filozofii przewyżczającej sceptycyzm w ocenie świata i jego zasad moralnych. Czy w takiej postawie jest pogarda dla świata i nienawiść do ludzi, czy jest ona przejawem

¹⁰ Por. Z. Kuchowicz, *dz. cyt.*, s. 167; M. Inglot, *Komedie Aleksandra Fredry. Literatura i teatr*, Wrocław 1978.

gniewu i złego humoru? Czy jest to postawa mogąca jedynie budzić w nas litość i odrazę?¹¹ Nic bardziej błędnego niż taki sąd.

A jakie są źródła tego dramatycznego zmagania się pisarza z oceną świata i jego rozwoju, wartościowania podstawowych zachowań ludzkich? Czy przyczyną tego jest rzekomo postępujące zdziwaczenie i mizantropia Fredry, jego ciężkie choroby: podagra i hipochondria, czy nawet symptomy choroby psychicznej? Podstawowe nieporozumienie i niewłaściwe próby interpretacji całej złożoności oceny strony filozoficzno-moralnej świata przez Fredrę biorą się z tego, iż zbiór jego sentencji bywa zwykle traktowany jako monolit, jako dzieło jednolite, nie widzimy w nim całego złożonego procesu tworzenia, obróbki myśli notowanych niekiedy przypadkowo i cyzelowanych w ogromnej rozpiętości czasowej. J.M. Rymkiewicz dając najpełniejszy dotąd osąd „Zapiszków starucha” stwierdzał, iż należy je traktować: *nie [jako] luźny zbiór notatek, ale jako zamknięte dzieło, w pełni objawiające nam mądrość starego Fredry; z tym że jest to dzieło (...) nie tyle skonstruowane, ile zdekonstruowane, chaotyczne (...) samo się na naszych oczach dekonstruujące; i jest to dzieło (...) które może być traktowane nie jako zapis pamiętnikarski, ale jako utwór prozatorski, którego narrator, stary Fredro, został przez starego Fredrę wykreowany – więc całe to dzieło jest wyrazem takiej samej, jak w niby-pamiętniku („Trzy po trzy”) wizji świata¹².*

Otóż przypomnieć trzeba przede wszystkim, iż „Zapiski starucha” (cz. I–V) są w znacznej swej części skonstruowane przez wydawcę, że jest to „opuscula dispersa”, że zawartą w nich wizję świata i jego podstaw filozoficzno-moralnych Fredro kształtował przez kilkadziesiąt lat. Odślaniał w nich świat niewiele mający wspólnego z idyllicznością jego komedii szlacheckich. Dlatego właśnie gdy czytamy te „Zapiski”, *świat człowieczy jawi się jako coś chaotycznego i pozbawionego hierarchii i sensu, a życie ludzkie jako coś podarowanego na strzępy i uzależnionego od przypadku¹³.*

W istocie jednak tej destrukcji filozoficzno-moralnej świata winien jest według Fredry przede wszystkim rozpad istniejących struktur społecznych i obowiązującego dotąd systemu etycznego. Cień Wielkiej Rewolucji Francuskiej przesłaniał wówczas świat. W jednej ze swych sentencji Fredro zanotował: *Ideolog spłodził demokratę, demokrata demagoga, demagog komunistę, komunista nihilistę* (V, 51).

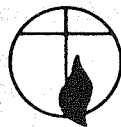
Całkowite zanegowanie norm etycznych prowadzi ku zgubie całego świata i głębokiego przeżywania przez Fredrę tego dramatu ludzkości. Nie jest to oczywiście kwestia *złego humoru* pisarza czy starczych dziwactw i fanaberii, lecz wyraz ogarniającego go lęku przed apokalipsą społeczną, ujawnieniem wszelkich schorzeń i rozpaczliwe poszukiwanie ratunku w odrodzeniu moralnym człowieka. Dlatego nie dziwi nas świadectwo wystawione Fredrze przez jego spowiednika, który ze wzruszeniem odchodząc od śmiertelnego łoża pisarza miał oświadczyć: *Quelle belle âme, mon Dieu! quelle belle âme!*¹⁴

¹¹ J.M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 13–15.

¹² Tamże, s. 91.

¹³ Tamże, s. 93.

¹⁴ „Mój Boże, co za piękna dusza! Co za piękna dusza!”, Zofia z Fredrów Szeptycka, *Wspomnienia z lat ubiegłych*, przygotował do druku, wstępem i przypisami opatrzył B. Zakrzewski, Wrocław 1967, s. 291.



Niemcy i Polacy – trudne sąsiedztwo

Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe, praca zbior. pod red. Ewy Kobylińskiej, Andreasa Lawaty'ego, Rüdigera Stephana, „Piper“, München–Zürich 1992, ss. 581

Zanim w księgarni małego uniwersyteckiego miasteczka w Niemczech wzięłam do ręki książkę „Deutsche und Polen...“, zdążyłam jeszcze przez szybę przeczytać na jej okładce: *Od 1990 r. Republika Federalna Niemiec i Polska mają wspólną granicę, wiele przemawia za tym, że jest to jedna z najważniejszych granic Europy. Od problemu położenia geograficznego zaczynały się już nieraz wielkie historyczne dysputy. Polskie miejsce na mapie świata w sąsiedztwie dwóch potężnych żywiołów, rosyjskiego i niemieckiego, było zawsze opcją polityczną kształtującą w przemożny sposób narodowe losy.*

Przygotowany przez wydawnictwo „Piper“ z Monachium tom esejów nie jest tam czymś zupełnie nowym. Wcześniej w tej samej oficynie ukazał się drukiem tom „Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen“. Przedstawiono w nim historię, kontakty kulturalne, stereotypy łączące mieszkańców krajów położonych po obu brzegach Renu. Tym razem, w 1992 r., zgromadzono około pół setki krótkich szkiców pióra polskich i niemieckich naukowców, publicystów, artystów i pisarzy, w których starano się wyjaśnić kluczowe pytania i niełatwe doświadczenia obu społeczeństw zdobyte we wzajemnych stosunkach. Jak pisze we wstępie wydawca: *Ideologiczny i polityczny podział Europy odszedł już w przeszłość, ale wiele problemów pozostało nie rozwiązanych i mogą być one nadal przyczyną zatarłów, a wśród nich delikatne kwestie mentalności, tożsamości narodowej lub wspomnień. Najnowsza historia wykopała głęboką przepaść pełną win, wzajemnych oskarżeń, uprzedzeń i przesądów. Teraz powstaje szansa otwarcia niemiecko-polskiego dialogu bez tabu, bez względów ideologiczno-politycznych. Do tej właśnie swobodnej rozmowy ma zachęcać wydana książka. (Przewidywane jest także opublikowanie jej w języku polskim.)*

Z bagażem historii

Poczucie ciągłości, kontynuacji, istnienie przodków jest dla każdego narodu niezbędnym fundamentem budowania świadomości historycznej. Świadomość współczesnego pokolenia Niemców i Polaków

kształtowała się w zupełnie odmiennych warunkach: po II wojnie światowej w RFN próbowano wymazać z pamięci czasy nazistowskie, w NRD propaganda wręcz się ich wypierała, natomiast w Polsce gorycz *pojałtańskiego porządku*, jaki zapanował zgodnie z wolą Stalina, chciano osłodzić frazesami o *piastowskim rodowodzie* Ziemi Zachodnich, nazywanych szumnie Odzyskanymi.

Rudolf Jaworski (rozdz. „Leben mit Geschichte“) twierdzi, że trudno jest dzisiaj pisać o historii, ponieważ wymaga to odkłamywania przeinaczeń, których przez ponad 40 lat dokonano w NRD. Starano się oczyścić pierwsze ludowo-demokratyczne państwo niemieckie z zarzutów korzeni nazistowskich. Historycy NRD-owscy zadbali o to, aby elementy nazistowskie albo zimna wojna zostały wpisane na karty historii RFN. A państwo robotników i chłopów starano się powiązać np. z odległą tradycją wojny chłopskiej. Z kolei w RFN ciężące Niemcom „przekleństwo historii“ i tzw. niewybraną przeszłość pomijano milczeniem, koncentrując całą uwagę i energię społeczeństwa na przyszłości kraju o wysokim standardzie życia. Obecnie zjednoczone Niemcy muszą szukać oparcia w swojej historii, idea Rzeszy została zdyskredytowana, sięga się więc do wcześniejszych symboli. Konsoliduje się Niemców wokół obchodzonych uroczyszc: Roku Lutra, Roku Fryderyka II czy 750-lecia Berlina.

Można uważać tego typu działania za manipulacje historyczne, ale podobna dowolność w traktowaniu historii jest widoczna także w Polsce. Historia była i u nas narzędziem w ręku polityków. W PRL-u wzorcami narodowymi były czasy potęgi państwa polskiego: Polska Jagiellonów, zwycięstwo Sobieskiego pod Wiedniem, powstania narodowe XIX w. Tak skonstruowany panteon historyczny jest pełen przemilczeń i zafałszowań. Ponownej krytycznej oceny wymagałoby zarówno szlacheckie życie ponad stan jak i późniejsza perspektywa „ofiary“ (Polacy, jako ofiary zachłanności terytorialnej swoich sąsiadów). W Polsce, inaczej niż w Niemczech, nie traktuje się historii jako instancji odwoławczej, lecz raczej powołuje się na nią jak na idealny, traktowany z całą powagą wzór, z którego jest się dumnym. Dlatego w Polsce nie istnieje „łaska dla później urodzonych“, jak w Niemczech dla tych, którzy nie przeżyli wojny; każdy dźwiga na plecach „garb historii“, balast lub gorset, bywa, że nieco za ciasny.

Ekspansja i fascynacja

Jednym ze stereotypów w polsko-niemieckich stosunkach albo w ogóle w stosunkach Niemców z ich wschodnimi sąsiadami jest teza

o niemieckiej ekspansji na wschód. Samo określenie „Drang nach Osten”, jak dowodzi Hans Lemberg (rozdz. „Der Drang nach Osten – Mythos und Realität”), pochodzi z lat sześćdziesiątych XIX w. i jest romantycznym określeniem narodu, który kieruje się ku niebu, ku wschodowi. Nie jest przypadkiem, że ta myśl jest łączona z nazwiskiem Johanna Gottfrieda Herdera, którego liryka przyczyniła się do narodowego przebudzenia Słowian. Herder użył w rozmowie przenośni, w której przeciwstawił pokojowych, łagodnych Słowian wojowniczym, agresywnym Germanom, i to porównanie chętnie wykorzystywały obie strony. Podobne znaczenie ma cytat z Goethego, w którym poeta wskazuje na podbój jako cel, który jest wyznacznikiem poruszania się Niemców na wschód. Drang nach Osten łączy w sobie dwa fenomeny odległe w czasie: średniowieczne Ostsiedlung, Ostkolonisation (XIV w.) obejmujące tereny Danii, Polski, plemion nadbałtyckich (późniejsze Prusy) oraz XIX-wieczną agresywną prusko-niemiecką politykę wobec Polaków o wyraźnie ekspansywnym charakterze i akcentach skrajnie nacjonalistycznych. Wytarty slogan przejęła później hitlerowska NSDAP, używała go też strona rosyjska – Stalin uznał Wielką Wojnę Ojczyźnianą za wojnę obronną przed naporem germańskiego Drang nach Osten. Na przykładzie tego bon motu można prześledzić, jak przysłowia, frazesy, idiomy odrywają się od podłoża, na którym zostały stworzone, i rozpoczynają samodziśny byt.

O ile Drang nach Osten budzi w Polakach raczej niemiłe skojarzenia i jest powszechnie znane, o tyle Polenbegeisterung (fascynacja, oczarowanie Polską) to zwrot wymieniany tylko przez specjalistów. W długich dziejach wzajemnych stosunków okresy wrogości były częstsze i znacznie poważniejsze niż okresy pokojowego bądź przyjaznego współistnienia. Miał jednak miejsce krótki epizod, który można byłoby nazwać „miesiącem miodowym”. Lata od 1830 do 1848 okazały się we wspólnej historii czasem, jaki nie zdarzył się nigdy przedtem ani nigdy potem, *kiedy serca były jednym rytmem*. Przede wszystkim, co podkreśla Gerd Koenen (rozdz. „Vormärz und Völkerfrühling ein deutsch-polnischer Honigmond”) polskie powstanie w 1830 r. i w jego następstwie przetaczająca się przez Niemcy fala Wielkiej Emigracji obudziły uczucia sympatii i współczucia. Pierwsza grupa polskich oficerów została przywitana owacją, mieszkańcy południa – Drezna, Norymbergi, Monachium – cieszyli się, że mogą gościć Polaków w swoich domach, zapanowała atmosfera braterskiego święta. W polskim powstaniu dostrzeżono elementy młodzieńczej, studenckiej brawury, obudzenia ludu, które miało niebawem przy-

nieść ożywczy powiew Wiosny Ludów w całej Europie. Płomień Polenbegeisterung dość szybko wygasł, ale nie można nie dostrzegać, że wniósł wiele do wzajemnego poznania po obu stronach.

Utracona ojczyzna

Podobnie jak w historii tak i w literaturze odcisnęły się trudne spory terytorialno-graniczne między sąsiadami. Topos utraconej ojczyzny odgrywa do dziś dużą rolę tak w literaturze polskiej jak i niemieckiej, zwłaszcza powojennej. Zdaniem Huberta Orłowskiego (rozdz. „Der Topos der verlorenen Heimat”) w obu przypadkach nie bez znaczenia jest fakt przesiedlenia po 1945 r. na zachód dużej liczby ludności (Polaków z Kresów na Ziemię Odzyskane, Niemców ze Śląska, Mazur i Prus Wschodnich do NRD i dalej do Bawarii, Westfalii, Schleswiku-Holsztyna). Utracona ojczyzna na wschodzie uzyskała status ponownie odzyskanej ojczyzny na kartach literatury.

W samym zawartym w tytule sformułowaniu drzemie wiele emocji, nostalgii, samoświadomości narodowej, związanych z ziemią dzieciństwa. Regionem odtwarzanym z pamięci była zatem dla Siegfrieda Lenza kraina mazurskich jezior, dla Güntera Grassa – przedwojenny Gdańsk, dla Horsta Biefka – kopalniany pejzaż Górnego Śląska. Oczywiście te miejsca nadal istnieją na mapie, ale nie mają nic wspólnego z wyidealizowanym, pełnym niepowtarzalnych przeżyć obrazem z wyobraźni pisarzy. Ta szczególna aura, podróż do świata, który bezpowrotnie przeminął, stała się również tworzywem dla polskich literatów. I tak Stanisław Vincenz ożywił arkadyjski mit Huculów z wysokich karpackich połonin, Czesław Miłosz odtworzył z pietyzmem atmosferę Wilna, Julian Strykowski sportretował życie wschodniogalicyskich Żydów, a Andrzej Kuśniewicz nigdy nie rozstał się z Podolem. Wszystkich wymienionych twórców łączą trzy dominanty ich prozy: topografia obszaru „utraconego” z „odzyskanym” jest identyczna (krajobrazy, ludzie); na pierwszy plan wysuwają się przeżycia z młodości; ten typ literatury jest tym bardziej nostalgiczny, im bardziej ociera się o barierę prywatności i dotyczy losu jednostki bez historii (wykorzenionej ze swego rodzinnego gniazda).

Utraconą ojczyznę można też rozumieć bardziej dosłownie, jako kraj wspomnień emigrantów. W przypadku literatury polskiej na wychodźstwie powstały jej największe dzieła (wystarczy przytoczyć przykład „Pana Tadeusza” czy „Dziadów”). Los pisarza-emigranta przedstawił chyba najpełniej Józef Wittlin, skarżąc się na odcięcie od żywej mowy, od problemów współczesności. Emigracja, pisał, daje

pisarzowi poczucie wolności (choćby była trudna do zniesienia na co dzień – życie w getcie emigranckim), prowadzi do zaostrzenia spojrzenia na sprawy kraju, ale powoduje też gorzkie poczucie osamotnienia i zapomnienia. Naturalnie i Niemcy mieli swoich „genialnych wygnańców“, a wśród nich J.W. Goethego („Lotta w Weimarze“) i T. Manna („Doktor Faustus“). Wojciech Karpiński (rozdz. „Literatur im Exil“) zakończył swe rozważania wartym przytoczenia wnioskiem: *Znaczenie sztuki nie zależy od adresu, paszportu, narodowości twórcy, lecz od jego zdolności utrwalonych w słowach, kolorach, dźwiękach, które mają tym większą wartość, im więcej pozostało w nich rzeczywistych wspomnień przeniesionych w świat iluzji.*

Spółeczeństwo – tradycja a współczesność

Pora, aby po tematach historycznych i literackich oddać głos socjologom i zwięźle porównać tradycje, strukturę i styl życia obu społeczeństw.

Niemcy są do dzisiaj typowym społeczeństwem mieszczańskim. Burżuazja stała się silną warstwą społeczną już w czasach Reformacji, a w okresie Oświecenia wypracowała swój katalog cnót. Należały do niego: praca i oszczędność, porządek i posłuszeństwo, skromność i szacunek dla domu. Te właśnie cnoty, według Tadeusza Namowicza (rozdz. „Aufklärung“) stały się później podstawą *etosu mieszczańskiego społeczeństwa*. Oświeceniowe idee, m.in. Arbeit i Ordnung, przeniknęły głęboko do świadomości Niemców, stały się poniekąd ich cechą narodową.

Kultura polska, szlachecko-arystokratyczna z jednej i chłopska z drugiej strony, nigdy nie dopuściła do poważnej konkurencji ze stanem trzecim. Mieszczaństwo polskie było przeważnie cudzoziemskiego pochodzenia (niemieckiego bądź żydowskiego) i mimo domagania się równych praw w okresie Sejmu Czteroletniego w praktyce nigdy nie stało się liczącą siłą społeczną. Nie zdołało nawet wypracować swego pozytywnego wizerunku. Jako element obcy było traktowane z lekką ironią i lekceważeniem. Nora Koestler (rozdz. „Soziale Schichtung“) uważa, że tu właśnie tkwią głębsze przyczyny pogardliwego określania w Polsce Niemców jako Szwabów.

Niemiecka kultura rozwijała się przez wieki na podstawie idei federalności i silnych regionalizmów (historyczne rozbięcie na luźno zrzeszony Bund – Związek Państw Niemieckich, zaowocowało przywiązaniem do samodzielności w obrębie dzisiejszych landów). Dlatego, jak zaznacza Thomas Schmid (rozdz. „Stadt – Dorf, Metropole

– Provinz“) Niemcy są bardziej prowincjonalne, niż zwykło się sądzić. Jakkolwiek rywalizacja i nierówność szans rozwojowych jest zauważalna oczywiście i w Polsce, to w Niemczech dołącza się do tego szczególnie sentyment lokalny (można nim tłumaczyć popularność lokalnej prasy, szczególne zainteresowanie i dbałość o sprawy „własnego podwórka“). Na gruncie tych regionalizmów wyrosło pojęcie nie znane w innych częściach Europy – niemieckie *Gemütlichkeit*. W prostej definicji słownikowej znaczy ono tyle co przytulność, swoboda, nastrój dobrego samopoczucia i jest blisko spokrewnione z „das deutsche Gemüt“ (niemiecki charakter, niemiecka dusza). Na czym polega osobliwa specyfika tych pojęć? Leszek Żyliński (rozd. „*Gemütlichkeit*“) wyjaśnia, że są to synonimy niemieckiego myślenia, klimatu, atmosfery mieszczańskich domów (*Niemiecki człowiek był właściwie niemieckim obywatelem – mieszczaninem* – T. Mann). *Gemütlichkeit* łączy się zatem z codziennością, urządzeniem mieszkań, inicjatywami obywatelskimi (np. Zielonych). Uniformizacja Europy zapewne wyprze staromodne hasła. Prawdopodobnie jednakowo odejdą w przeszłość: polskie „Honor i Ojczyzna“ i niemieckie „*Gemütlichkeit*“ – może trochę żal?

To samo rozróżnienie płynące ze społecznego rodowodu (w Polsce – szlacheckiego, w Niemczech – mieszczańskiego) dotyczy najwyższych warstw społeczeństwa, czyli inteligencji. W 1978 r. ukazała się w Niemczech książka Dietza Beringa będąca analizą niemieckiego stereotypu intelektualisty jako *wewnętrznego wroga*, kogoś obcego. Do 1945 r. nie używano nawet słowa „intelektualista“ w pozytywnym sensie, mówiono raczej o uczonym, człowieku głębokiego ducha. Jak zauważa Ewa Kobylińska (rozd. „*Intellektuelle*“), po moralnej katastrofie faszystów tradycje mieszczańskiego intelektualizmu zostały poddane surowej krytyce. Wykształcenie i duchowość okazały się czymś w rodzaju kompensacji, zadośćuczynienia za bezsilność polityczną. Inteligencja nigdy nie uzyskała uprzywilejowanej ani nawet prestiżowej pozycji społecznej. Absolwenci zasłużonych uniwersytetów (np. w Heidelbergu) przejmują co prawda monopol w kulturze i wolnych zawodach, ale nie upoważnia ich to do przyznawania sobie szczególnego statusu w społeczeństwie. Współczesna inteligencja lewicowa w Niemczech wyróżnia się poczuciem identyfikacji z Europą Zachodnią i pacyfizmem (szczególnie widocznym podczas wojny w Zatoce Perskiej).

W odróżnieniu od niemieckiego polski stereotyp intelektualisty jest zupełnie przeciwny. Twórcy już w micie romantycznym byli predestynowani do tego, aby przenieść wartości duchowe i narodowe

i przekazać je następnym pokoleniom. Polska inteligencja, spadkobierczyni znakomitych nazwisk, odziedziczyła po przodkach nie majątki (fortuny większości zostały zaprzepaszczone), ale misję duchową będącą namiastką przywództwa politycznego. To wielkie zadanie moralne obowiązujące w XIX w. zostało przeniesione w wiek XX. Dlatego pisarze-dysydenci i opozycja intelektualna mieli wyjątkową zdolność do mobilizowania społeczeństwa przy kolejnych „wstrząsach” komunistycznej władzy (wypadki 1956, 1968, 1976 r., powstanie KOR-u). Nie do pominięcia jest też masowy akces inteligencji do związku zawodowego „Solidarność” w 1980 r. W perspektywie jednoczącej się Europy wydaje się, że współpraca tych dwóch tak różnie ukształtowanych środowisk intelektualnych, niemieckiego i polskiego, może przynieść wiele pożytku.

Na koniec tego pobieżnego przeglądu spraw społecznych kilka uwag dotyczących stylu życia. Andrzej Siciński (rozdz. „Lebensstil – Aufgabe oder Frage?”) podejmując próbę analizy tego tematu wprowadza rozgraniczenie: dla Niemców wybór stylu życia jest raczej zadaniem, które określona grupa stawia przed sobą i dąży do jego realizacji. Dla Polaków ten sam wybór sprowadza się do pytania, czy można żyć inaczej, jakie stosować normy postępowania, jakiemu modelowi się podporządkować. W Niemczech styl życia jest ściśle związany ze środowiskiem (im wyższa pozycja społeczna i możliwości zarobkowe, tym wyższa stopa życiowa), pracą i sposobem spędzania wolnego czasu. Niemcy w dużej części są domatorami i zwolennikami perfekcyjnie zorganizowanego, często grupowego wypoczynku.

W Polsce z racji niestabilności ekonomicznej dominuje styl życia bliższy improwizacji niż zasadom planowania. Występują mniejsze różnice finansowe pomiędzy grupami społecznymi (większość społeczeństwa stać na bardzo niewiele w sferze materialnej, a samochód i własne mieszkanie pozostają wciąż dobrami luksusowymi). Ostry rozdział życia zawodowego od prywatnego jest łatwo dostrzegalny. Styl życia zależy, jak wiadomo, od zasobności portfela, a tego u Niemców i Polaków na szerszą skalę nie sposób porównać. A zatem różnice w stylu życia (czytaj: zamożności) nie wymagają komentarza, o podobieństwach zadecyduje przyszłość.

Miejsce Kościoła w życiu publicznym

Porównanie typów religijności niemieckiej i polskiej jest problemem nadzwyczaj złożonym. Na jej współczesny kształt bowiem składają się wielowiekowe doświadczenia, zupełnie różne po obu stro-

nach. Mówiąc w największym skrócie „Polak–katolik“, ma za sobą przeszłość XVI-wiecznej tolerancji religijnej, XIX-wiecznego narodowego charakteru katolicyzmu i Kościoła jako tarczy obronnej w walce z komunizmem. „Niemiec–protestant“ natomiast może się odwołać do silnych wpływów Reformacji i Oświecenia oraz licznych ruchów sekularyzacyjnych i heretyckich, w sporze z którymi hartowała się jego osobowość religijna.

Jak zauważa Brigitte Waterkott (rozd. „Glaube und Religiosität“), bez wątpienia centralnym punktem polskiej pobożności ludowej jest kult Matki Boskiej Częstochowskiej. Mieści się w nim i wspomnienie narodowej historii (obrona Jasnej Góry przed Szwedami), i poczucie wspólnotowej więzi (Matka Boża – królowa Polski – patronka Polaków). W polskiej pobożności dużą rolę odgrywa emocjonalność i elementy narodowo-patriotyczne (zainicjowana przez prymasa S. Wyszyńskiego pielgrzymka obrazu Czarnej Madonny po kraju, polskie Msze Św. za Ojczyznę, powszechny charakter przygotowań do wizyt papieskich).

W Niemczech nie znane jest zjawisko łączenia spraw religijnych z polityką. Religijność jest bardziej jednostkowa, zredukowana do obszaru ściśle prywatnego, chętnie nawiązuje do idei ekumenizmu (liczne wspólne katolicko-protestanckie nabożeństwa). Niemiecka pobożność odwołuje się dzisiaj do pracy w małych grupach: charyzmatycznych, pomocy dla Trzeciego Świata, obrony środowiska naturalnego człowieka. Zainteresowaniem cieszą się też grupy synkretyczne, które próbują odnaleźć elementy wspólne w chrześcijańskiej tradycji (praktyki medytacji, ruch New Age itp.).

Maria Janion (rozd. „Der »polnische« und »deutsche« Teufel. Über die Figuren des Bösen“) wspomina, że w Polsce swoistą *suchość* protestantyzmu odbiera się, jako *abstrakcyjny, filozoficzny, zrationalizowany, rozsądny* wymiar tej wiary w przeciwieństwie do *barwności, rytualności, teatralności* katolicyzmu. „Barokowy“ wymiar wiary katolickiej wyłoblił specyficzny, zewnętrzny rys polskiej pobożności.

Inne są też oczekiwania społeczeństwa co do miejsca i roli Kościoła w życiu publicznym. W Polsce, jak stwierdza Klaus Ziemer (rozd. „Kirche“) Kościół jako jedyna instytucja nie skażona zależnością od partii komunistycznej zachował autorytet i dość powszechnie akceptowane prawo do zajmowania własnego stanowiska w istotnych sprawach narodu. Co prawda, nie można nie zauważać, że po 1989 r. wraz z wprowadzeniem religii do szkół i wielką debatą o dopuszczalności aborcji podniosły się głosy o klerykalizacji życia publicznego. W Niemczech Kościół, tak protestancki jak i katolicki, ma oficjalnie

mniejsze wpływy na arenie politycznej. Powszechnie oczekuje się od niego, aby ograniczał swą działalność do sfery moralności i pytań dotyczących wiary. Ale jest zrozumiałe, że i na tym gruncie pojawiają się drażliwe pytania, np. o sytuację azylantów.

Pisząc o sprawach religijno-kościelnych nie sposób nie poruszyć kwestii stosunku niemieckich katolików do „polskiego Papieża”. Heinz Joachim Fischer (rozd. „Der Papst aus Polen und die deutschen Katholiken”), korespondent „Frankfurter Allgemeine Zeitung” w Rzymie i Watykanie, relacjonując ten problem stwierdził, że jakkolwiek pielgrzymka Jana Pawła II do Niemiec w 1980 r. została przyjęta z życzliwością, to Niemcy (być może przez wypracowany przez nich system demokracji, który odsuwa Kościół na dalszy plan w życiu państwa i jego obywateli) czują się nie rozumiani przez Ojca Świętego. Wyczuwają daleko posuniętą rezerwę Stolicy Apostolskiej wobec nich. Przypisują to faktowi, że Papież jest nie z tego (czytaj: zachodniego) świata i jego osobiste zainteresowania koncentrują się raczej na Europie Wschodniej i krajach rozwijających się (Afryce, Ameryce Południowej). Jest sprawą bezsporną, że Jan Paweł II to jedna z głównych postaci historii II połowy XX w., ale Niemcom wydaje się bardziej obcy duchowo niż jego poprzednicy, papieże-Włosi.

Wobec nacjonalizmu

Ile uczuć narodowych potrzebuje jeden naród, aby zachować własną godność i zarazem nie stwarzać zagrożenia dla innych? – pyta Janusz Reiter (rozd. „Wieviel Nationalgefühl braucht ein Volk?”), ambasador Polski w Niemczech. Znalezenie odpowiedzi na to pytanie wydaje się nagłą potrzebą chwili. Zwłaszcza że w tej delikatnej sprawie łatwo dać się zwieść pozorom. Przeciwwstawienie wygląda znakomicie: z jednej strony Niemcy, dzieci nacjonalizmu tego stulecia, którzy w ucieczce od swojej przeszłości prześcignęli wszystkich swoich sąsiadów; z drugiej strony Polacy, którzy – po prawie dwóch wiekach narodowej walki o przeżycie – na skutek nieustannego spierania się o to, co leży w interesie narodowym, wydają się tak skłóceni, że budzą się wątpliwości, czy rzeczywiście mają prawo zwać się Europejczykami. Ten kusząco prosty obraz jest jednak fałszywy. Co to znaczy być Niemcem? Co to znaczy być Polakiem?

Nacjonalizm jest szczególnym rodzajem duchowej choroby – to zostało w Niemczech starannie zdiagnozowane i opisane. Jednakże większość diagnoz brzmiała jednoznacznie: nie chodzi o wrodzoną

chorobę Niemców. Może ona przybierać formę wywyższenia lub kompleksu niższości, ale za każdym razem regułą choroby jest zakłócone poczucie samoświadomości (samorozumienia), które uniemożliwia narodowi zgodne współzycie z sąsiadami. Christian Graf von Krockow pokazał, jak neurozy wilhelmińskiego społeczeństwa Niemiec zaprowadziły na nacjonalistyczne manowce. Porażka I wojny światowej zaostriżyła jeszcze tę chorobę. Republika weimarska niemal masochistycznie otwierała rany tzw. traktatu wersalskiego. Ból Niemców miał być ostrogą, cierpienie – zachętą do ponownego wymarszu. Jest szczęśliwym zbiegiem okoliczności, że po II wojnie światowej jako nowe zadanie postawiono przewyciężenie „syndromu wersalskiego”. Strata terenów wschodnich byłaby idealnym podłożem nowego, antypolskiego nacjonalizmu. Udaremnienie roszczeń terytorialnych można nazwać niekłamany sukcesem powojennych zachodnich Niemiec. Ten sukces nie był w żadnym razie przypadkowy, osiągnięto go dzięki terapii, podporządkowanej motto: *Abschwören durch Ablenken* (wyrzeczenie poprzez odwrócenie uwagi). Nie tylko kampania wychowawcza aliantów, ale rosnący poziom życia i osiągnięta wolność były decydującym argumentem za przyjęciem nowej, proeuropejskiej polityki. I tylko w ten sposób Adenauer mógł osiągnąć swój cel: na tyle związać Niemcy z zachodnim światem, żeby odczuwali to jako rodzaj gratyfikacji. Tą drogą spełniły się nadzieje T. Manna (zawarte w „*Betrachtungen eines Unpolitischen*”) na przełamanie wyobcowania Niemiec i ich szybką integrację zachodnioeuropejską. To, że tego rodzaju polityka została zaakceptowana przez samych Niemców, którzy 10 lat wcześniej byli odurzeni nacjonalizmem, należy do zdumiewających zmian powojennego czasu. Pytanie o wiarygodność tego przeobrażenia zostało po raz pierwszy postawione, kiedy w Republice Federalnej Niemiec zakończył się etap odbudowy i weszła ona w fazę stabilizacji. Teraz, kiedy „terapia zajęciowa” wypełniła swoje zadanie, nie da się powstrzymać wątpliwości. Rewolta 1968 r. sformułowała je najradykałniej. W latach osiemdziesiątych w tzw. sporze historyków powrócono na nowo do kłopotliwych pytań. Czy patriotyzm, jak to głosili niektórzy, jest rozrzedzoną formą nacjonalistycznej trucizny, czy też konieczną substancją? Kiedy jest konieczny? Kiedy konstytucyjnego patriotyzmu można użyć w Niemczech?

Polski nacjonalizm po 1945 r. został mocno stłumiony. Polski patriota nie zaznał smaku zwycięstwa po wygranej wojnie. Czasy powojennej władzy komunistycznej stworzyły narodowi szansę fizycznej egzystencji, ale nie dały mu okazji do psychicznego rozwoju.

Patriota czuł się jak każdy zwykły człowiek, który dźwiga ciężkie brzemie z obowiązku, z przeznaczenia losu. Optymistyczna samoświadomość była raczej nie znana, podobnie i duma narodowa co najwyżej wymuszona. Tylko w początkach lat osiemdziesiątych rozbrzmiało hasło w amerykańskim stylu: *It's exciting to be Polish*, i zaraz zgłaszało pod wpływem wojennego prawa w 1981 r. Uczucia patriotyczne manifestowały się w kościołach, na uroczystościach żałobnych, w szczególnym narodowo-religijnym klimacie przy wtórze pieśni „Boże, coś Polskę”. Wytworzyła się mentalność ludzi zamkniętych w oblężonej twierdzy. Idea narodowa posłużyła jako spoiwo przeciw komunizmowi. Uwolnienie z jego okowów okazało się o wiele trudniejsze. Stan oblężenia przeminął, ale nastrój święta jeszcze nie nadzedł. Polski patriota jest w niezręcznej sytuacji „pomiędzy”: przebrzmiałą chwałą bohatera wolności a dystansem, jaki dzieli go od zwykłego Europejczyka, dawnym posłannictwem „Chrystusa narodów” i dzisiejszym szyderstwem „handlarza narodów”, w końcu pomiędzy deklaracjami o demokracji i normalności a ich realnym kształtem. Nie ma już powodu do tego, aby znajdować nowe alibi do niestawiania trudnych pytań. Między innymi o postawę wobec nacjonalizmów.

Mur uprzedzeń

Polaków i Niemców oddziela od siebie niełatwa do pokonania bariera psychiczna składająca się z zadawnionych urazów i nie wybaczonych krzywd. O tym, jak głęboko tkwi cierni, świadczy choćby slogan: *Solange die Welt besteht, der Deutsche dem Polen kein Bruder sein wird* (jak długo istnieje świat, Niemiec nie będzie Polakowi bratem). Czy po tragicznych doświadczeniach zwłaszcza starszej generacji możliwe jest przezwyciężenie przeszłości i zapoczątkowanie innych, bardziej niż dotąd życzliwych kontaktów między sąsiadami? Hans Adolf Jacobsen (rozdz. „Deutsche und Polen: 1945–1991”) uważa, że oprócz trudnej hipoteki z czasów nazistowskich na stosunkach polsko-niemieckich również negatywnie zawążyło wyłącznie propagandowe braterstwo między PRL a NRD. Obecna zadeklarowana normalizacja stosunków wymaga wyjaśnienia i rozwiązania sprawy odszkodowań dla milionów ofiar nazizmu – dla polskiej strony, i sprawy „wypędzonych”, przesiedlonych i niemieckiej mniejszości w Polsce – dla strony niemieckiej.

Sama tak chętnie przywoływana „normalizacja” także rodziła się w bólach. Artur Hajnicz (rozdz. „Deutschland 1989–90: Die andere

Seite verstehen“) wracając do polityki kanclerza Helmuta Kohla w okresie zabiegów dyplomatycznych o zjednoczenie Niemiec zauważa, że początkowo potwierdzenie granicy na Odrze i Nysie interpretowano jako cenę zjednoczenia. Opieszałość kanclerza nie była podyktowana wyrachowaniem, lecz raczej prowadzeniem swoistej gry politycznej z rozmówcami. Przypomnijmy tutaj, że przy kolejnych spotkaniach 2 + 4 (RFN + NRD i ZSRR + USA + W. Brytania + Francja) nie było miejsca dla istotnie w niej zainteresowanej Polski i jej ówczesnego premiera, Tadeusza Mazowieckiego. To wykluczenie (po kompleksie Jałty!) było bardzo źle odbierane przez społeczeństwo polskie (znów się mówi o nas bez nas!). W końcu 1990 r. nastawienia niemieckie zmieniły się, zaczęto mówić nie o cenie, opłacie, koncesji, lecz o wspólnych interesach. W rezultacie 14 XI 1990 r. ministrowie spraw zagranicznych Hans Dietrich Genscher i Krzysztof Skubiszewski podpisali układ graniczny, a w październiku 1991 r. układy – graniczny i o dobrym sąsiedztwie – zostały ratyfikowane przez oba parlamenty.

A zatem niezbędne kroki w polityce zostały zrobione, teraz przyszedł czas rozbijania muru uprzedzeń i nieufności. Marek Prawda (rozd. „Polnische Neurosen und die Deutschen“) wylicza cztery elementy polskiej neurotycznej osobowości, które w szczególnie sposób dają o sobie znać przy próbie nawiązania partnerstwa z Niemcami. 1. Kompleks wrogości – będący bezpośrednim następstwem wojny, który w blisko 50 lat po jej zakończeniu powoli słabnie. 2. Granica ugody – społeczeństwo polskie powołujące się na chrześcijańskie wartości w rzeczywistości jak bardzo gorzką pigułkę przełknęło w 1965 r. „List biskupów polskich do biskupów niemieckich“ ze słowami: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, który był pierwszym symbolicznym wyciągnięciem ręki w kierunku Niemców. 3. Syndrom oblężonej twierdzy – niemiecka historia Ziem Zachodnich była do niedawna polskim tabu. Kiedy Jan Józef Lipski w ogłoszonym w 1982 r. esej „Zwei Vaterländer, zwei Patriotismen“ (Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy) podważył tę narodową „świętość“, spotkał się z głosami pełnymi oburzenia. Był pierwszym „wołającym na puszczy“, ale z upływem czasu przyłączyli się do niego inni. Poczucie oblężenia i obrony przed nim minęło. Opinia, że we Wrocławiu nawet kamienie mówią po niemiecku, przechodzi z łatwością przez usta, zwłaszcza młodszej generacji Polaków. 4. Kompleks biednych krewnych – ten ostatni, ekonomiczny aspekt sąsiedztwa, jest dla Polaków wstydliwym problemem. O ile Niemcy, nasyceni swoimi znacznymi możliwościami finansowymi, dyskutują dzisiaj o rzeczach niematerialnych, o tyle

Polacy znani do niedawna ze swego nonszalanckiego stosunku do „posiadania” obracają się obecnie w kierunku pieniądza, który wypiera z potocznych rozmów wszystko inne, a zwłaszcza świat ducha i kultury.

Zbudowanie muru uprzedzeń było wynikiem wielowiekowej historii, zburzenie go nie jest sprawą prostą. Ale tylko bez tego muru kontakty wrogów mogą się zamienić w kontakty przyjaciół.

Otwarcie dialogu

Polska i Niemcy wyraziły wolę dobrego sąsiedztwa teraz i w przyszłości. Co może pełnić rolę pomostu między narodami? Karl Dedecius (rozd. „Kulturvermittlung oder die Brücken der Sprache”) proponuje pośrednictwo kultury i języka, podkreślając wagę przekładów literatury pięknej. Christoph Klessmann (rozd. „Polen in Deutschland”) i Jerzy Tomaszewski (rozd. „Deutsche in Polen”) odwołują się do mniejszości narodowych, które mogłyby się podjąć funkcji forpoczty. Polonia w Niemczech jest dość liczna i o różnym stopniu zakorzenienia. Najstarsza jej gałąź sięga drugiej połowy XIX w. i kolonii polskich artystów-malarzy (J. Brandt, B.T. Ajdukiewicz, W. Kossak, bracia Gierymscy) skupionych wokół monachijskiej Akademii Sztuk Pięknych. Następni przybyli tu nie w wyniku poszukiwania źródeł sztuki, a po prostu pracy i domu. W latach sześćdziesiątych napłynęło do Niemiec około 350 tys. przesiedleńców, głównie Mazurów (w okręgu Ruhry zaczęła nawet ukazywać się polskojęzyczna prasa: „Wiarus polski” w Bochum i „Narodowiec” w Herne). W latach osiemdziesiątych Polacy ściągali tu „za chlebem” i powiększali szeregi Gastarbeiterów.

Mniejszość niemiecka w Polsce to problem nieco bardziej skomplikowany. Jak podaje Wolfgang Benz (rozd. „Flucht – Vertreibung – Zwangsaussiedlung”) przed 1939 r. na terenach Rzeszy niemieckiej na wschód od Odry mieszkało około 10 mln Niemców. Po 1950 r. około 7 mln z nich znalazło się w RFN i NRD jako „wypędzeni”. Według obecnych danych szacunkowych w Polsce pozostało około 800 tys. Niemców: 75 tys. w okolicach Elbląga, 50 tys. na wschodnim Pomorzu, 10 tys. w okolicach Szczecina i 700 tys. na Śląsku. Właśnie Śląsk ma swój osobliwy, niemiecko-polski rodowód. Od wieków był on, jak pisze Stanisław Bieniasz (rozd. „Schlesien – die dritte Option”), terytorium spornym. Spór dotyczył nie tylko bogactwa tej ziemi, węgla, ale i jej duchowego dziedzictwa. Ślązacy – i ci, którzy mówili po polsku, i ci, którzy mówili po niemiecku – na Śląsku czuli się u sie-

bie, w domu, nawet mówiło się o nich „słowiańscy Prusacy“ albo „pruscy Słowianie“. Górny Śląsk ciążył bardziej ku kulturze polskiej, Dolny Śląsk – ku wpływom niemieckim. Górny Śląsk zamieszkiwali głównie katolicy, silnie przeciwstawiający się polityce Kulturkampf. Dolny Śląsk był bardziej jednorodny. Historia Śląska – od trzech powstań, aż po przymusowe wysiedlenia – to splot fatalnych nieporozumień. Dla tej ziemi potrzebna byłaby jakaś trzecia droga (autonomiczna?) przy pytaniu o narodowość. Może Śląsk właśnie ma największe szanse bycia pomostem między Polską a Niemcami? A może tę szansę ma Szczecin jako port albo Gdańsk jako miasto z tradycjami hansaatyckiego handlu?

Nie rozstrzygajmy. Oddajmy głos Günterowi Grassowi, który w rozmowie z Pawłem Huellem powiedział: *Mieszkam w Gdańsku w hotelu „Heweliusz“. Sam Heweliusz był spolonizowany. Jego rodzina przybyła z Dolnej Saksonii. Nie uważał się za Niemca, ale za Gdańszczanina. W Gdańsku, który pamiętam, i tym, który był kiedyś miastem Heweliusza, spotykali się wędrowcy z Niderlandów, kupcy z Anglii, Żydzi – był on o wiele bardziej międzynarodowy, niż jest dzisiaj. To, do czego dążymy, to aby i Niemcy, i Polacy czuli się Europejczykami. A wtedy nie będzie odgrywało roli to, czy Heweliusz był Polakiem, czy Niemcem. Listy pisał przecież po łacinie.*

* * *

Książka liczy sobie prawie 600 stron. Jest zatem zrozumiałe, że musiałam dokonać selekcji obszernego materiału. Nie starczyło tu miejsca np. na przedstawienie wątku czarnej legendy, jaką są otoczone w Polsce niektóre postacie z niemieckiej historii (Krzyżak, Fryderyk II Wielki, Otto von Bismarck), ani na pokazanie sporu wokół pochodzenia Mikołaja Kopernika czy problemu antysemityzmu w obu krajach. Wielowiekowa historia niemiecko-polskich stosunków nie da się ogarnąć w jednej książce, choćby była ona tak polifoniczna i tak starannie przygotowana, jak pozycja wydawnictwa „Piper“.

Przed nami nieznane jutro i ambitna misja nauczania się pokojowego życia pod dachem *wspólnego, europejskiego domu*. Niechaj za motto do wypełniania tego zadania posłuży zwrotka wiersza Stefana George'a skierowana do Wacława Rolicz-Liedera, w której poeta porównuje dwa narody i ich przyszłość do gwiazd płonących na niebie nad Wisłą i Renem:

*Einst wenn die Trauer unseres Sinnes entschlafen
Erblicken die Völker zweier Sterne schein.
Dies sind dann unsrer entfernten Tage strahlen.
Die brennen werden über Weichsel und Rhein*.*

Anna Pietrzak

** Kiedy zasną smutki naszych myśli / spostrzeżesz: narody świecące jak dwie gwiazdy,
/ które będą opromieniać nasze dalekie dni, / które będą płonąć nad Wisłą i Renem.*



Uważajmy na nocne przymrozki

Małe niemieckie miasteczko*

Małe miasteczko ukryte nad brzegiem morza, schowane w zbożach, małe miasteczko, które się nazywa Jerichow. Uwe Johnson¹, zmuszony do opuszczenia NRD, tak naprawdę nigdy nie opuścił tego miasteczka i nigdy nie przestał o nim pisać. Pewnego dnia, w 1972 r., wysunął hipotezę, która wydawała się całkowicie nierealna, głupia. Wyobraził sobie, że drogie mu miasto, Jerichow, w całości – ze zwierzętami i ludźmi – zostało przyłączone do Republiki Federalnej. Jerichow jako obszar przyłączony należy do RFN. Ale tylko Jerichow. (...) Dzisiaj Jerichow – Uwe Johnson nie dożył tego dnia – jest przyłączone wraz z Wismarem i Bad Kleinen, miastem, gdzie kiedyś prześiadano się na pociąg międzynarodowy do Hamburga. Całą Meklemburgię, a wraz z nią Pomorze Zachodnie i cztery inne Bundeslandy – mimo iż są stare – nazywa się teraz nowymi Bundeslandami. (...)

Jeszcze można czuć, prawie namacalnie dotknąć czegoś, co jest wszędzie, o czym w pośpiechu i radości zapomniano. Mieszkańcy Jerichowa i Travemünde rzeczywiście stali się obcy jedni dla drugich. To prawda, zauważono to już wcześniej, kiedy ci z Zachodu jeździli, coraz to rzadziej, w odwiedziny do tych ze Wschodu albo kiedy ci ostatni, zaopatrzeni w wymagane pozwolenie, jechali odwiedzić swoją rodzinę mieszkającą na Zachodzie. Dziwni ludzie, jak bardzo różnią się od nas – mówiono wracając z jednej z takich podróży. W pewnym sensie uparci i naiwni. Mówiono też, że są zimni i aroganccy. A potem padały słowa: „Niech sobie nie myślą, że my ich potrzebujemy, my również żyjemy w dobrobycie”. Albo: „To proste, wolę Włochy. A poza tym patrzą na nas dziwnie, kiedy im się mówi, że się spędziło trzy dni w Nowym Jorku i że to nie była zabawa, jak myślał,

* *Prenons garde au gel nocturne. Une petite ville allemande*, „Etudes”, 12/1992, ss. 639–648. Skróty w tekście pochodzą od wydawcy francuskiego.

¹ Ur. w 1934 r. na Pomorzu. Po studiach anglistycznych w Rostocku i Lipsku, w 1959 r., przed zbudowaniem Muru, osiedlił się w Berlinie Zachodnim. W 1979 r. opuścił Niemcy, aby zamieszkać w Anglii, gdzie zmarł w 1984 r. Jego twórczość, mało znana w Polsce, jest jedną z najznakomitszych we współczesnej literaturze niemieckiej. *Granica, Dwa punkty widzenia*, a przede wszystkim *Jeden rok w życiu Gesine Cresspahl* stanowią całość, która – ponad rozdarciem politycznym – jednym spojrzeniem obejmuje całe Niemcy. Johnson szuka prawdy w głębi pamięci swoich bohaterów, łącząc aspekt historyczny i polityczny.

lecz wyczerpująca praca". Tak więc wszystko sprowadzało się do uroczystości rodzinnych i spotkań, w których trzeba było uczestniczyć. Rozmowy przebiegały wtedy w atmosferze dyskusji politycznej, której nikt nie cenił i nie chciał. I kiedy wracano do siebie, Mur, który dzielił – przez pewien czas – mniej boleśnie odczuwali ci z Jerichowa. Przyzwyczajano się do Muru. Kolejne lata i czas, mistrz wszystkich, zrobiły swoje. Mur stał się nieomal częścią codzienności i z jednej, i z drugiej strony. Wszyscy musieli się do niego przyzwyczaić. Od czasu do czasu ową codzienność zakłócała podróż na Zachód, na którą w końcu dostało się zezwolenie. Zakłócały ją również radiowe informacje o wypadkach na granicy niemieckiej. Podawano: próba agresji na granicy została odparta, albo: inwazja się nie powiodła. Niekiedy wspomniano o strzelaninie i o jednym zabitym, lecz dziennikarze z drugiej strony natychmiast temu zaprzeczali.

Otóż stało się, że upadł system polityczny państwa, w którego granicach mieściło się miasteczko Jerichow. Nie dlatego, że państwo tego chciało, lecz dlatego, że już nie miało siły, aby – raz jeszcze – zrobić z ludźmi porządek. Wraz z państwem runął Mur. Były dni pełne radości, długie noce wypełnione alkoholem i muzyką. Politycy mówili o najpiękniejszych dniach Niemców. Pojawiały się także jak zwykle wypowiedzi pełne wyborczych obietnic.

Przez pewien czas dyskutowano nad sposobem spotkania: zjednoczenie czy przyłączenie. Zjednoczenie było jednak niemożliwe. Jeden z partnerów był na to za słaby. Przymierze zakłada istnienie porównywalnych partnerów, w pewnym sensie równych sobie. Pozostało więc przyłączenie. Jerichow przeszło na Zachód i otrzymało swego oficera z Bundeswehry.

Dla Niemców była to wielka chwila. Jak wesele. Jednak następnego dnia potwierdziło się to, o czym wiedziano od lat – Niemcy naprawdę są obcy jedni dla drugich. To, czego jedni od drugich oczekiwali – po tak wylewnych uściskach – równie dobrze mogłoby uregulować porozumienie gospodarcze. Chodziło bowiem o nieruchomości, grunty, siłę roboczą, infrastrukturę przemysłu, kwestie organizacyjne, podstawowe dobra konsumpcyjne i towary luksusowe.

Zjednoczenie nastąpiło przez gospodarkę. Nowy wygląd Jerichowa jest tego wymownym przykładem. Modernizacja kanalizacji zajmie jeszcze kilka lat, zaś renowacja dróg pochłonie jeszcze dużo czasu i pieniędzy. Natomiast ogromne tablice reklamowe, sklepy z wędlinami, nowa metalowa tablica na budynku poczty z federalnym orłem – wyglądają dokładnie tak jak w Travemünde. Mimo to nawet sytuacja ekonomiczna jest przyczyną niepokojów i skarg. Żałosne

jest, że nie uporano się jeszcze z problemem podstawowej czystości miasta. Urzędnicy sądowi pracują dzień i noc, jednak coraz bardziej oczywiste się staje, że jeśli zjednoczenie Niemiec ma się kiedykolwiek dokonać, powinno ich być coraz więcej. Dzień, w którym zjednoczenie naprawdę się dokona, określą owi urzędnicy. Będzie to wtedy, kiedy ostatni zasadniczy problem zostanie rozwiązany.

A reszta? Należałoby mówić o stosunkach państwo–naród, o „narodzie kulturowym“, o tożsamości niemieckiej. Ważne jest, by wskazać tych, których w Niemczech się cytuje: poetów i myślicieli, np. Goethego. Co Goethe mówi na ten temat? U Nietzschego czytamy: *Co Goethe rzeczywiście myślał o Niemcach? Wielu tematów nigdy bezpośrednio nie poruszał i za swego życia zachował bardzo subtelne milczenie. Prawdopodobnie miał ku temu swoje powody. Bardzo subtelne milczenie* – sformułowanie to zawiera ocenę wielkiego człowieka o Niemcach.

Cokolwiek by było, Jerichow podnosi głowę. Jego mieszkańcy chcą się najpierw wyrzec narodu. Zadowolają się krajem, konkretniej swoim krajem, swoim Bundeslandem i swoją dumną flagą. I tak nigdy nie rozumieli się dobrze z mieszkańcami innych Bundeslandów. Wystarczył ich sposób mówienia, z którego nie rozumieli żadnego słowa, chociaż to też był niemiecki. (...)

Struktura federalna jest silna i skuteczna i myślę, że z tej racji jest ona płodna i zbawienna. Przemawiają za tym racje historyczne. Niemcy powstały dość późno, dużo później niż inne narodowe państwa Europy; ani imperium, które zostało utworzone z tego powodu, ani kolejne Rzesze niemieckie nie odniosły sukcesu ani w niemieckich krajach, ani u ich sąsiadów. Nie ponaglajmy więc: albo minie wiele czasu, zanim państwo narodowe ujrzy światło dzienne, albo w ogóle go nie będzie. Będziemy mogli żyć z nim lub bez niego, jak w poprzednich wiekach.

Co do „narodu kulturowego“, wspomnimy o nim tylko dlatego, że chcemy, by praca ta miała charakter całościowy, ale też natychmiast o nim zapomnimy. W gruncie rzeczy jest to tylko wymysł nauczycieli niemieckiego i Instytutu Goethego, który działa za granicą: idea stworzona przez partie, które widzą w tym swój interes, i przez ludzi, którzy mogą i chcą nią żyć. (...)

Dwa państwa niemieckie

Pozostaje jeszcze pytanie o tożsamość niemiecką. Wydaje się, że – przynajmniej do tej pory – jedynie w zachodniej części Niemiec pyta-

nie to nie stwarza żadnego problemu. Ludzie z NRD bardziej skomplikowali sobie życie z tego powodu i nadal nie potrafią pokonać tej przeszkody. Nie ma perspektywy zbliżenia. Niemcy stali się obcy jedni dla drugich i tacy pozostają. Niepokój, jaki wywołuje w tym momencie odczucie tak wielkiej różnicy, jeszcze bardziej ich krępuje i oddala od siebie.

Różnica ta uwidoczniła się już dawno, np. w sztuce. Nie potraktowano tego poważnie. Heinrich Böll powiedział, że nigdzie na świecie nie ma literatur *tak bardzo oddalonych jedna od drugiej, jak te z dwóch części Niemiec* i tylko popadając w sentymentalizm można mówić, że *używają tego samego języka*. Jednak nie tylko w literaturze mówi się dwoma różnymi językami. Artyści wyrazili to przed innymi (...). Obecnie jest to oczywiste. Mówimy po niemiecku i nie rozumiemy się. Parafrazując Marka Twaina: wspólny język oddziela Niemcy Wschodnie od Niemiec Zachodnich.

Staliśmy się obcy jedni dla drugich. Trudno jednak było nam to uznać, przynajmniej w momencie zjednoczenia Niemiec. Nie można było odrzucić przymierza. Przez pewien czas Wschód i Zachód marzyły o Pięknym Przymierzu². Politycy – jak przystało na profesjonalistów – marzyli o nim dłużej niż inni. Oczywiście narieczona była uboga, dlatego narieczony sam zdecydował o terminie kontraktu, jak się to robi zazwyczaj w negocjacjach gospodarczych lub prywatnych, kiedy partnerzy są bardzo przypadkowi. Narieczona, aby wejść do nowej rodziny, została zobowiązana do całkowitego wyrzeczenia się swoich skromnych dóbr – pamiątek cennych dla niej, a bez wartości dla niego. Matężństwo, które było nie do pomyślenia kilkadziesiąt lat temu, zostało zawarte. I jak jest napisane w Biblii, w Pięcioksięgu, w III rozdziale Księgi Rodzaju (Upadek): *A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy*. Odkrywają, że są sobie obcy. Unikają się, szukają schronienia u starych i zaufanych przyjaciół i ubolewają nad mezaliansem. Obydwoje czują się oszukani. Narieczona siedzi na łóżku i płacze, a na zewnątrz narieczony, żałując ogromnych wydatków ślubnych, krzyczy grożąc wyważeniem drzwi. Dalszy opis jest zbyteczny. Przyszłość pokaże, według której komedii lub farsy, gdzie owa scena wielokrotnie była przedstawiana, dokonuje się przyszłość Niemiec. (...)

By zrozumieć trudności Niemców, winniśmy szukać poza Elbą – zrozumiemy je, jeśli zrozumiemy ich historię. Niemcy Zachodnie, była Republika Federalna, zawsze uważały, że są Niemcami. Tym różnią się od NRD, która przywiązywała bardzo dużą wagę do swej nazwy, w całości lub w skrócie. Niemcy Zachodnie odrzuciły formę

skróconą i ograniczoną – RFN. Zawsze się mówiło o Niemczech, nawet wówczas, kiedy dotyczyło to jedynie części zachodniej. To dlatego niemal w każdym kraju była ambasada niemiecka i ambasada NRD. Zawody sportowe wygrywali Niemcy lub byli to sportowcy z NRD; istniały produkty „made in Germany” i „made in GDR”. Pewnego dnia był nawet mecz piłki nożnej Niemcy – NRD.

Jest to problem języka, lecz można by z niego wyciągnąć naukę, która oświeci sytuację. Dla Niemców z Zachodu już przed upadkiem Muru Niemcy były w całości. Oni oczywiście wiedzieli, że brakuje im kilku prowincji, zabranych podczas wojny. Zadowalali się jednak tym, co pozostało, i twierdzili, że są zadowoleni. Domyślali się – nawet wiedzieli – że z drugiej strony Elby jest inny kraj, gdzie się mówi po niemiecku, nawet jeśli niektórzy wyobrażali sobie, że rosyjski stał się tam językiem rodzimym. Cokolwiek było, ten reżym ich nie dotyczył i nie chcieli, żeby tak było. Urządzili się w Niemczech i niewielu tylko przychodziło na myśl, żeby się wybrać do NRD, zamiast po raz dwudziesty jechać do Toskanii. NRD była państwem nieznanym, szarym, strzeżonym przez bardzo antypatyczną nadgraniczną policję. To była „Strefa” (okupacji sowieckiej). Politycy z Zachodu nawoływali do zjednoczenia – na szczęście nie za często – lecz nikt tak naprawdę nie wiedział, co to ma oznaczać. Było tak, jak gdy się jest dzieckiem: z okazji urodzin wujek życzył nam dużo zdrowia. Myśmy mu dziękowali, nie bardzo wiedząc, dlaczego każdego roku powtarza to samo zdanie. Jednak dziecko chciało mieć rower lub mówiącą lalkę. To była gwałtowna potrzeba. Zdrowie wydawało się abstrakcyjne i zbyteczne. Wszyscyśmy wówczas podejrzewali, że wujek mówi tak, ponieważ po raz kolejny zapomniiał i o urodzinach, i o prezentach albo po prostu, że jest skąpy.

Kiedy mówiono o jedności narodu niemieckiego lub o zjednoczeniu, myślano wyłącznie o tym, że będzie to dzień wolny od pracy: zadzwoniłoby się do przyjaciół pytając ich, czy dom w Tessin będzie wolny na kilka dni. Rozbicie Muru i to wszystko, co nastąpiło potem, zaskoczyło ludzi. 4 XI 1989 r. dobrze to pokazał. Podziwiano naród, który pozbywał się swego rządu. Kiedy się to działo, w siedzibie ARD, państwowej telewizji zachodnioniemieckiej, przez kilka minut dyskutowano, czy przeprowadzić bezpośrednią transmisję z ogromnej manifestacji, która odbywała się na Alexanderplatz. W końcu zdecydowano, że będzie kontynuowana retransmisja meczu Borisa Beckera. Myślę, że była to decyzja uzasadniona, ponieważ te Niemcy, była Republika Federalna, bardziej identyfikowały się z Borisem

² Jest to aluzja do traktatu, który w 1763 r. zakończył wojnę 7-letnią.

Beckerem – i nadal tak jest – aniżeli z tym dziwnym krajem, który leży z drugiej strony Elby.

Potem Mur runął. I oto ci inni Niemcy przybyli i bardzo wyraźnie – do znudzenia wręcz – zaczęli twierdzić, że oni, ci, których często nazywano braćmi i siostrami, również są Niemcami. Wówczas zaczęła się stara jak świat historia nieszczęśliwej rodziny: do rodziny, która żyje według ustalonego porządku, przybywa – nie wiadomo skąd – ktoś, kto deklaruje, że on również należy do rodziny. Ze zmieszaniem przypominamy sobie, że kiedyś się mówiło o jakichś braciach i siostrach. Była to jednak metafora, nie zaś rzeczywistość tak bardzo nieprzyjemna i zobowiązująca. Zresztą mówiąc to myślano raczej o relacji rodzinnej, która zadowoliłaby się platoniczną miłością. Teraz zaś przybył ten z Jerychowa. Siada się wraz z nim w salonie, pije się jego zdrowie, wymienia uściski. Gdyby ktoś powiedział, że będę przeżywał coś podobnego! – mówimy. Jednak wkrótce potem czas łaski mija, zaś nowy krewny zaczyna się domagać swoich praw. To wszystko, co w przeszłości było tak dobrze zorganizowane, załamuje się. Porządek, do którego tak bardzo się przywykło, zostaje zakwestionowany. Wszystko, co nowe, wnosi z sobą skrępowanie i zobowiązanie.

Z tego punktu widzenia sprawy były łatwiejsze dla Niemców ze Wschodu. Ani NRD, ani jej rząd, ani – à fortiori – jej obywatele nigdy nie mogli się wypowiedzieć w imieniu całych Niemiec. NRD zawsze uważała się za część Niemiec. Druga część była niedostępna. Trochę uczestniczyło się w jej życiu, gdy począwszy od godz. 20.00, niekiedy nawet wcześniej, oglądało się reklamy telewizyjne. Odbiór był duży, ograniczany jedynie odległością. Interesowano się wszystkim: od salonów samochodowych do magazynów politycznych, od gier telewizyjnych w sobotę wieczorem do rosyjskich filmów zakazanych w NRD, a puszcanych na Zachodzie o północy. Obraz Zachodu, jaki miała NRD, był oczywiście częściowy, dlatego niewłaściwy, nawet błędny. Mimo to wzbudzał on zainteresowanie zrodzone z poczucia przynależności do tej samej wspólnoty, a być może i z pewnej sympatii. Od chwili zjednoczenia trzeba było, aby połączyły się we wspólnym wzroście dwa ramiona wyrosłe z tego samego pnia. Otóż wrastać razem i być częścią tej samej całości są to dwie bardzo różne sprawy. Niemcy ze Wschodu nie mieli kłopotów z poczuciem przynależności do całości; natomiast źródłem problemów i cierpień jest wspólne wzrastanie. W każdym razie jest to proces bardzo powolny. Rozkłada się on co najmniej na pokolenia. Jako działkowicz wiem, że można pomagać wzrastaniu, nie można jednak wywoływać go siłą. (...)

Niemcy i ich historia

W każdej z dwu części Niemiec wszędzie bez przerwy powiela się te same przesady, niezależnie od tego, czy ma to miejsce w gazetach brukowych, czy szanujących się dziennikach, w barach i rodzinach, przedsiębiorstwach, kinach i teatrach. Są one tak popularne, ponieważ fakt bycia cudzoziemcem jest odczuwany ze względu na starcia, niekiedy bardzo bolesne. W gruncie rzeczy wynika to z nieumiejętności akceptacji historii i jej zaskakującego biegu, którego ani Niemcy, ani inne kraje świata nie przewidziały. Przesady dotąd bardzo rzadko wyrażane publicznie, nagle ujawniły się, wybuchły i obecnie hałaśliwie wypełniają życie codzienne. Być może to, że ten wrzód pękł, było konieczne i użyteczne, nawet jeśli niepokoi to niejednego w Niemczech i za granicą. Być może ta erupcja oskarżeń, skarg, krytyk i wzajemnych wymówek przyczyni się do zjednoczenia; być może jest to burza, która oczyści atmosferę. Jednak biadania wypowiedane po obu stronach granicy są przykre i męczące. Ponadto są śmieszne. Raz jeszcze dowodzą, że Niemcom trudno jest żyć z własną historią. (...)

Już od dwu lat dyskusja w Niemczech i sposób, w jaki Niemcy z Zachodu postrzegają Niemców ze Wschodu, są naznaczone kontrowersjami dotyczącymi Stasi – tajnej służby bezpieczeństwa NRD. Rozwiązanie państwa pozwoliło dotrzeć do całej dokumentacji najbardziej mrocznych i krwawych wydarzeń, zazwyczaj uważanej za tajemnicę państwową i nietkniętej przez dziesiątki, a nawet setki lat. Zważywszy że chodzi o nieprzyjaciela z czasów zimnej wojny, którego się odsłania, można tym razem mieć nadzieję, że wszystkie dokumenty, zwyczajne i nadzwyczajne, na ogół ściśle tajne, zostaną podane do wiadomości. Oczywiście z wyjątkiem tych, które mogłyby ujawnić, że zwycięzca również popełnił błędy, że on również się skompromitował. Te dokumenty pozostają utajnione, a osoby, wobec których się miało i nadal się ma zobowiązania i których wciąż się potrzebuje, nie będą rozliczane ze swojej przeszłości. W 1945 r. zwycięzcy uniewinnili kilka osób bez żadnego procesu. Pierwsze informacje na ten temat zaczęły wychodzić na światło dzienne dopiero kilka, jeśli nie dziesiątek lat później. Nie wątpię w to, że Niemcy potrafią uszanować tę starą tradycję.

Obecnie szanse na lepsze poznanie historii są mimo wszystko większe niż poprzednio. Republika Weimarska nie pretenduje do roli imperium. Wielu dawnych funkcjonariuszy wciąż pozostaje na swych stanowiskach. Naziści odwoływali się do przeszłości w takim stopniu, w jakim było to im potrzebne. Zadowalało ich rozliczenie się z prze-

ciwnikami. To, co się wydarzyło w 1945 r. na wschód od Niemiec, jest całkowicie porównywalne: krępujące dowody zostały ukryte pod płaszczkiem antyfaszyzmu, do którego można było się odwoływać nadużywając go i powodując nowe niesprawiedliwości. Na Zachodzie rozliczono się z lekceważoną dyktaturą mówiąc, że był to totalitaryzm. Podzielano z nią jednak antykomunizm. Po załamaniu się systemu socjalistycznego historyk Nottle twierdził, że powinien usprawiedliwić samego Adolfa Hitlera: Hitler byłby *prekursorem świata zachodniego*, któremu *nie powinno się zarzucać braku szczerości w antybolszewizmie i w antymarksizmie*. Nie podaję w wątpliwość szczerości Hitlera w tym względzie, ale najpóźniej w dniu, kiedy Niemcy zaczną się domagać jego kanonizacji, zweryfikuję ważność mego paszportu, choć dziś jestem szczęśliwy i wdzięczny, że mogę żyć w kraju, którego paszportem się legitymuję. (...)

W Niemczech Wschodnich dyktatura, która panowała od 1945 r., została zwyciężona siłami obywatelskimi. Jednak nawet to jedyne w swoim rodzaju osiągnięcie – czy kiedyś coś podobnego wydarzyło się w Niemczech? – nie gwarantuje demokratycznej świadomości. Konieczne jest wykrycie winnych i osądzenie ich. Jest to jednak tylko jeden z warunków poprzedzających prawdziwą demokrację. Nie nauczymy się jej ustanawiając się sędziami innych. W ten sposób przygotowujemy jedynie drogę do kolejnej niesprawiedliwości. Ten, kto będzie chciał rzucić przysłowiowy pierwszy kamień, najpierw powinien zapytać, co pchało go do układania się z rządem, co było – i co od tej chwili jest – z jego zdolnością adaptacji, jaką cenę był gotów zapłacić, aby zrobić karierę, którą mu proponowano. Autorytet, któremu się ulega i który chce naszej uległości, to nie tylko oficer Stasi. Uległość nie ogranicza się do bycia szpiclem. Istnieją inne jej formy. Słowa mogą się zmienić, ale moralność nie zna tych rozróżnień. A ten, kto – mimo wszystko – czuje się upoważniony do rzucenia pierwszego kamienia, musi być świadom, że przestaje być ofiarą i staje się oprawcą, że jest ofiarą i katem jednocześnie. (...)

Niemcy się zmieniły, Niemcy się zmieniły. Małe miasteczko Jerichow odtąd przypomina opis Uwe Johnsona. Są jednak zmiany, których nie chciał lub nie mógł opisać.

Cudzoziemiec

Nieznamy – pisze Uwe Johnson – który zapytałby w aptece, gdzie jest pralnia, nie tylko otrzymałby odpowiedź, że jest ona „naprzeciw, obok stacji Shella”, lecz otrzymałby również informację na temat szyb-

kości i jakości usług. Nie jestem pewien, czy zawsze tak się dzieje. Dzisiaj czynnikiem decydującym jest pochodzenie nieznanego cudzoziemki, która stawia takie pytanie, oraz sposób, w jaki je postawiła: po niemiecku, w języku ojczystym, czy w pięknym dialekcie Jérichowa albo w języku zbliżonym do niemieckiego, z silnym obcym akcentem. W Niemczech osoba, która chce po przyjacielsku zasięgnąć informacji, nie może być za bardzo obca. Nie chcę powiedzieć, że w tych przemienionych Niemczech panuje niechęć do cudzoziemców. Byłoby to zbyt nieprecyzyjne i generalizujące podejście do bardziej zniuansowanych wydarzeń. Tutaj bardzo dobrze dokonuje się tego rozróżnienia – są cudzoziemcy i cudzoziemcy. Są tacy, których się przyjmuje z dużą sympatią, bez najmniejszej niechęci. Przybywają z krajów, które się lubi i szanuje.

Obawiam się jednak, że przyczyna zmian w Niemczech jest poważniejsza niż to, co się określa słowem „ksenofobia”. Stanowi ono przykrywkę do tego, o co naprawdę chodzi. Rzeczywiście, niechęć dotyczy jedynie części cudzoziemców przybywających z tych krajów, wobec których czujemy się lepsi; oszczędza natomiast tych, z którymi chcemy i możemy się porównać. Obawiam się nawet tego, że racją nowej nienawiści i nowych gwałtów będzie zadawniona dyskryminacja niemiecka odróżniająca „rasę panów” i „rasę niższą”, „życie wartościowe” i „życie byteczne”. W historii prowadziło to Niemców do eksterminacji narodów i całych grup społecznych. (...) W Niemczech demokracja jest jeszcze bardzo delikatnym kwiatem. Uważajmy na nocne przymrozki.

*Christoph Hein
thum. Zbigniew Kubacki SJ*



Intuicje maryjne

Znak wielkiego Prymasa

Szukając znaków pochodzących z nieba nie wolno odrywać oczu od ziemi. „Nie bać się nieba“¹, znaczy także widzieć w nim nie zagrożenie dla życia rozpoczętego na ziemi, ale jego dopełnienie. W tym duchu można dziękować za dar życia w każdym przypadku, nawet wtedy, kiedy wydaje się ono po ludzku chybione. Wątpliwości co do sensu ludzkiego życia nie są rzadkie. Nie brakuje wypowiedzi drastycznych. Pod względem teologicznym najbardziej dramatyczne słowa można spotkać w... słowie Bożym, w Biblii. Może na pierwszym miejscu tam, gdzie wątpliwości zostały przypisane samemu Bogu, który widząc, że *wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobie nie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się*. Dalej opis kary potopu został poprzedzony Bożym komentarzem powtarzającym: *żał mi, że ich stworzyłem* (Rdz 6,6 n.). Trudno pozo stawić te słowa bez komentarza. Na początek warto przytoczyć jeden, wyrażony w postaci modlitwy do bolejącego nad stworzeniem Boga. Modlący się człowiek prosi, nawiązując do słów o nieudanym jakoby stworzeniu: *Ojcze, choćby moje życie było jeszcze bardziej nieudane, jest moim szczęściem. Bez łaski życia nie miałbym nadziei Nieba*.

Ostatnie słowa są modlitwą naszego Prymasa Tysiąclecia². Mod litwa może się wydawać zuchwałą. Tam, gdzie sam Bóg – zdaje się – powątpiewa o sensie ludzkiego życia, Prymas się przeciwstawia. Gotów jest wprawdzie przyjąć, że jego własne życie jest jeszcze gor sze, a jednak – z drugiej i głębszej strony – broni go w imieniu samego Boga, w perspektywie Nieba. Jakby chciał pocieszyć Boga i przypomnieć Mu, że przecież stworzył człowieka na swój własny obraz i że nawet największe zło nie zdoła go całkowicie zniwieczyc. Czyżby Bóg zaiste mógł o tym zapomnieć? Może trzeba się zdobyć na słowa mniej zuchwałe: to nie Bóg powątpiewa o sensie ludzkiego życia, ale biblijnemu autorowi ze Starego Testamentu tak się wyda wało... Zresztą nie na długo, skoro nieco dalej każe pogodzić się Bogu ze słabością stworzonego człowieka w słowach: *Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem* (Rdz 8,21).

Starotestamentowe słowa i wizje nie wyrażają pełnej prawdy o Bogu i człowieku. Nie należy się tym gorszyć, skoro pełnia objawia się dopiero w świetle Jezusowej Ewangelii. W tym pełnym świetle modlił się i żył Prymas. Przytoczona modlitwa pochodzi z okresu, który mógł się wydawać najtrudniejszy w jego życiu. Były to lata, kiedy pozostawał uwięziony. Odcięty od świata, pozostawiony w niepewności co do swej przyszłości, miał dość powodów do rezygnacji i poddania się. Owszem, poddał się – ale jedynie samemu Bogu. *Soli Deo*. Hasło to obrał sobie na początku swej posługi biskupiej jako znak na całą dalszą drogę. Stąd czerpał siły, aby nie poddać się nikomu i niczemu innemu.

Wielki Prymas został nam dany jako znak – nie tylko na minione czasy zmagania się z komunizmem, ale również na całą dalszą drogę. Sens tego znaku jest wieloraki. Lata więzienne wykazały, że okres najtrudniejszego doświadczenia można przeżyć jako czas łaski. Podtrzymywała Prymasa modlitwa, nie tylko innych, ale i osobista, szczególnie za prześladowców. Zauważa w swych zapiskach: *Nie zmuszą mnie niczym do tego, bym ich nienawidził* (Z 50). Modlitwa daje owoce, otwierając spojrzenie na niewysłowioną głębię Bożej miłości: *Miarą dla miłosierdzia Bożego jest nie tyle świętość i chwała Jego przyjaciół, ile zbawienie największych łotrów. Dopiero widok zbawionych zbrodniarzy, których cały świat znienawidził, a których Bóg jeszcze uratował, otworzy nam oczy na potęgę miłosierdzia Bożego. Ale to może stać się dopiero w życiu przyszłym, gdyż obecnie nie jesteśmy zdolni tego pojąć* (Z 87). Szczególna postać Bożego miłosierdzia jest znakiem, który najczęściej powraca w rozważaniach i modlitwach Stefana Wyszyńskiego – Najświętsza Maryja Panna.

Wzrastanie pod znakiem Niewiasty

Powróćmy najpierw ze Sługą Bożym do początku. Pierwsze zanotowane ślady jego powrotu do lat dziecięcych można znaleźć w zapiskach z czasu uwięzienia. W dniu 11 X (1953 r.) poświęconym wówczas wspomnieniu Bożego Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny zapisał: *Wśród lektury dziennej przewijają się myśli, które snują się wokół mego związku z Matką Bożą. Wcześniej straciłem Matkę*

¹ Taki jest tytuł książki, do której wejdą zarówno niniejsze „Intuicje maryjne” drukowane w „PP”, jak i dodatkowe refleksje. Autor ma nadzieję, że ukaże się ona jeszcze w tym roku w krakowskim wydawnictwie „Znak”.

² Kard. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 173 (= Z 173).

rodzoną, która miała szczególne nabożeństwo do Matki Bożej Ostrobramskiej, dokąd jeździła z pielgrzymką, jeszcze z Zuzeli. Ojciec mój natomiast ciągnął zawsze na Jasną Górę. Cześć Matki Bożej w życiu domowym była bardzo rozwinięta; często odmawialiśmy wspólnie różaniec w godzinach wieczornych (Z 32).

W późniejszych latach nurt pobożności maryjnej nigdy nie ustał w życiu seminarzysty i kapłana, który swoją prymicyjną mszę św. odprawił przed ołtarzem Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze. Zauważa jednak: *Nabożeństwo maryjne ożywiło się we mnie szczególnie w czasie ostatniej wojny. Związałem się gorąco z ołtarzem Matki Boskiej Wrociszewskiej, przed którym spędzałem co dzień długie godziny wieczorne. W ciągu pracy mojej w Laskach, wśród dziatwy ociemniałej, podtrzymywałem ducha strwożonych sytuacją przyfrontowego życia głównie modlitwą do Matki Bożej. Miał pewność, że jego życie musi iść drogą maryjną, jakkolwiek by płynęło. Odtąd wszystkie ważniejsze moje sprawy działy się w dzień Matki Bożej. „Zwiastowanie” biskupstwa lubelskiego miało miejsce w Poznaniu z ust Jego Eminencji Kardynała Hlonda – w dzień Zwiastowania Najświętszej Panny (1946). Od razu postanowiłem sobie, gdy następnego dnia składałem konsens kanoniczny, że na mojej tarczy biskupiej będzie mi przewodziła Matka Boża Jasnogórska. (...) A później, gdy otrzymałem wiadomość o powołaniu mnie na stolicę „Bogurodzicy Dziewicy” – do Gniezna, w liście datowanym 16 XI 1948, a więc w dzień Matki Bożej Miłosierdzia – moje nabożeństwo do Matki Najświętszej stało się programem pracy (Z 32 n.).*

Dodatkowym znakiem stały się dla Prymasa przekazane mu później słowa jego poprzednika wypowiedziane na łożu śmierci: *Pracujcie i walczcie pod opieką Matki Bożej. Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Najświętszej Maryi Panny. Sam wspomina, że te pocieszające słowa umacniały go i prowadziły: Nigdy ich nie traciłem z mej świadomości. Bóg pozwolił mi rozpalić w duszy obraz „Niewiasty obleczonej w słońce, a księżyc pod Jej stopami”. Ona też walczyła. Sens tej walki stał się dla Prymasa jasny właśnie w czasie trzyletniego uwięzienia, kiedy sam doświadczył nasilenia złych mocy, ale głębiej – Bożego miłosierdzia: Był to czas łaski, światła, sposobności do modlitwy. Tam niemalże w pełni narodził się program dziewięcioletniej Nowenny przed Tysiącleciem Chrześcijaństwa Polski, tam też zrodził się tekst Ślubów Jasnogórskich i inne teksty pomocnicze. A przede wszystkim tam wzbudziła się jasna świadomość, że jeżeli kto zdoła uratować Polskę katolicką, to właśnie Niewiasta obleczone w słońce, Bogurodzica Dziewica, Bogiem sławiona Maryja³.*

Idea Ślubów nawiedziła Prymasa w trzecim, przedostatnim miejscu więziennego pobytu (w Prudniku – w 1955 r.), kiedy czytając „Potop” uświadomił sobie, że trzeba upamiętnić trzechsetną rocznicę obrony Jasnej Góry i ślubów Jana Kazimierza (W 142 n.). Nowy tekst ślubowania powstał 16 V 1956 r. Był to dzień liturgicznego wspomnienia św. Andrzeja Boboli, wielkiego czciciela Maryi w Jej wileńskim wizerunku Matki Miłosierdzia. W zapisie pochodzącym z owego dnia Stefan Wyszyński zwraca uwagę na dodatkowy element maryjnego znaku w swoim życiu. Wspominając o zaprogramowanych przez siebie obchodach rocznicowych na Jasnej Górze dodaje w słowach zwróconych do Maryi: *To jest tak oczywiste, że pierwszy Prymas, który rządzi Kościołem w Twoim Znak, Jasnogórska Pani, powinien być przed Tobą, powinien sam powtarzać odnawiane Śluby. – A jeśli nie będę wbrew temu prawu mojemu, to już będzie jakaś wielka tajemnica, Matko, tajemnica Twoja i moja. Może jej nie pojmę, ale wystarczy, że Ty wiesz, czego potrzeba. Poddam się tej tajemnicy w pokorze, chociaż z prawa mego zrezygnować mi, jako Prymasowi Polski, nie wolno (W 100).*

Na czym polegała wspomniana tajemnica? Sam wielki Prymas uchyla jej rąbka i pozwala się domyślać jej głębi. Najpierw dostrzega w niej wyraźny znak swego maryjnego niewolnictwa, które przypieczętował 8 XII 1953 r. w Stoczku Warmińskim, drugim miejscu internowania. W dniu uroczystych obchodów 26 VIII 1956 r. notował: *Teraz wiem prawdziwie, że jestem Twoim, Królowo świata i Królowo Polski, niewolnikiem. Bo dziś, w dniu wielkiego święta Narodu katolickiego, każdy, kto tylko zapragnie, może stanąć pod Jasną Górą. A ja mam pełne do tego prawo, mam święty obowiązek i któż tego goręcej pragnie niż ja? A jednak, mając tak potężną i tak Dobrą Panią, mam zostać w Komańczy. (...) W tej chwili cała Polska modli się o moją obecność na Jasnej Górze. Tylko my dwoje wiemy, że jeszcze nie przyszedł czas. Jaki jest zatem głębszy sens jego nieobecności? Prymas ufa, że właśnie dzięki temu jeszcze wyraźniejsza będzie obecność Maryi: *Modliłem się o największą chwałę Twoją na dziś. Chciałem ją zdobyć za cenę mej nieobecności. Ufam, że Królowa Niebios i Polski dozna dziś wielkiej chwały na Jasnej Górze. Jestem już w pełni spokojny. Dokonało się dziś wielkie dzieło. Spadł kamień z serca. Oby stał się chlebem dla Narodu (Z 249 n.).**

Tak, Prymas był i jest znakiem dla narodu. Wzrastając pod znakiem Niewiasty, olbrzymiejąc w wymiarze społecznym – we własnych

³ S. Kard. Wyszyński Prymas Polski, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paryż 1980, s. 42 n. (= 42 a.).

oczach stawał się coraz mniejszy. W tym duchu mógł po latach „zamknąć usta” wszystkim, którzy z okazji jubileuszu pragnęli okazać mu swoją wdzięczność: *Boję się bowiem, że ktokolwiek będzie mówił, nie rozumiejąc dogłębnie tego „misterium”, przypisze człowiekowi to, co można przypisać tylko Bogu samemu* (W 21).

Soli Deo! Misterium, którego znakiem jest Prymas, oznacza jeszcze więcej. W obliczu jasnogórskiego obrazu mówił o nim: *Jest to element zasadniczy, tworzywo dla misterium, które nas łączy w świętej służbie i nadziei, że bramy piekielne w Polsce nie zwyciężą Kościoła Chrystusowego. (...) Idzie o to, aby wszyscy zrozumieli, że to jest tajemnica Boża, wola i moc Boga, który w Polsce chce działać przez Panią Jasnogórską, „daną jako pomoc ku obronie Narodu Polskiego”, ku obronie duszy Narodu i jego chrześcijańskiej kultury. Wobec wielkości tej sprawy trzeba wszystko poświęcić, na wszystko być zdecydowanym i zawsze gotowym, aby wszystko przyjąć. Ta gotowość i świadomość, że Bóg działa, i to – przez Maryję, decyduje o powodzeniu Kościoła świętego w Polsce. Co z tego wynika? Prymas dodaje: Niechaj się głowią teologowie nad tym, jak to jest... Ja sam się wahałem, czy mam mówić: „Per Mariam – Soli Deo”, ale teraz tak mówię, bo tak wierzę... Mam na to mnóstwo dowodów, że właśnie Matka Chrystusowa jest Zwiastunką mocy Ojca, który miłuje swoje dzieci, wierzące Jego Synowi w Polsce* (W 21 n.).

Maryja w tajemnicy Kościoła

Pytając dalej o sens znaku, jakim pozostaje Prymas, trzeba powrócić do wspomnianego już znaku Niewiasty. Z przytoczonych słów wynika wyraźnie, że Sługa Boży widział w nim przede wszystkim Maryję. A co z innym, fundamentalnym wymiarem niebieskiego znaku, który wiąże się z tajemnicą wspólnoty – Kościoła? Więż Maryi z ludem Bożym konkretyzowała się dla Prymasa najpierw w więzach, jakie zacieśnił przez swoje Śluby obejmujące naród polski. Królowa Polski była dla Jej czciciela związana w szczególny sposób z Kościołem w ojczyźnie, dana jako znak na czasy nowego, komunistycznego „potopu”. Poszerzenie tej perspektywy dokonało się na fali odnowy, zapoczątkowanej w Kościele powszechnym przez II Sobór Watykański.

Mówiąc o Soborze Stefan Wyszyński już od początku podkreślał jego maryjne ramy. Zwracał uwagę na postawę inicjatora – Jana XXIII, który ważniejsze dokumenty przygotowujące Sobór wydawał w święta Matki Boskiej, a początek obrad ustalił na ówczesny

dzień liturgicznych obchodów Bożego Macierzyństwa Maryi (11 X 1962 r.). Prymas przywiązywał wielką wagę do faktu, że jeszcze przed Soborem tenże papież wygłosił pochwałę *Matki Bożej, i to w szczególnej postaci, bo... Jasnogórskiej, nazywając Ją – Madonna Nera, quam habemus carissimam! – Czarną Madonną, najdroższą sobie. Jej opiece i trosce powierzył wszystkie prace soborowe*⁴. Zachęcony tym faktem Prymas obdarował wizerunkiem Pani Częstochowskiej następnego papieża, któremu po śmierci Jana XXIII przyszło kontynuować i uwieńczyć dzieło Soboru. Paweł VI umieścił obraz w swoim prywatnym gabinecie, a podczas uroczystej audiencji dla wszystkich ojców soborowych z Polski kazał go przenieść do wspólnej sali, tak że Matka Boża Jasnogórska stała się w owym dniu (16 X 1963 – 15 lat przed wyborem Jana Pawła II) znakiem jedności papieża z polskim episkopatem...

Przełomową datą nie tylko soborowej, ale całej współczesnej mariologii był 29 X 1963 r. Tego dnia odbyło się głosowanie zakończone decyzją, aby nauczanie Soboru o Matce Bożej przedstawić nie w osobnym dokumencie, lecz jako część konstytucji o Kościele. Decyzja zapadła nieznaczną większością głosów (1114 za połączonym dokumentem, 1074 przeciwko) ujawniając dramatyczne, niespotykane w innych przypadkach rozdzielenie ojców Soboru. Odtąd jednak został ustalony kierunek dalszego rozwoju – miejsce tzw. teologii przywilejów, koncentrującej się na osobie Maryi w relacji do Chrystusa, zajęło spojrzenie na Matkę Bożą w łączności z Kościołem. Istotna dla rozstrzygnięcia toczącego się sporu była jednomyślna postawa Prymasa i polskich biskupów. Wobec zarzucanego im często, zwłaszcza na Zachodzie, ciasnego tradycjonalizmu, mogło się wydawać, że opowiedzą się w głosowaniu po stronie zwolenników autonomicznego dokumentu o Maryi. Tymczasem polscy biskupi pod przywództwem kard. Wyszyńskiego przyłączyli się do rzeczników złączenia Matki Bożej z tajemnicą Kościoła (M 100), wpływając tym samym na wynik głosowania, które przy ich odmiennej postawie dałoby przeciwny rezultat...

Jeszcze wyraźniejszy był wpływ Prymasa i polskich biskupów w kwestii maryjnego tytułu Matki Kościoła. W czasie, kiedy postępowywały prace nad soborową konstytucją o Kościele z włączonym do niej rozdziałem maryjnym, polski episkopat uchwalił na Jasnej Górze memoriał do Pawła VI (4 IX 1964 r.) z dwojaką prośbą: aby Ojciec Święty w czasie Soboru ogłosił Maryję Matką Kościoła; aby wszyscy

⁴ S. Kard. Wyszyński, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Warszawa 1988, s. 48 n. (= M 48 n.).

ojcowie soborowi razem z Ojcem Świętym oddali Kościół i całą ludzkość Niepokalanemu Sercu Matki Najświętszej. W dniu otwarcia kolejnej, trzeciej sesji Soboru (15 IX 1964 r.) memoriał został wręczony Ojcu Świętemu podczas prywatnej audiencji, jakiej udzielił Prymasowi. Następnego dnia kard. Wyszyński poinformował także ojców soborowych o polskiej inicjatywie. Kolejnym krokiem było wręczenie uczestnikom Soboru jasnogórskich różańców z *prośbą o modlitwę za zwycięstwo Kościoła*. Prymas wspominał później: *Na Soborze nie prowadziliśmy żadnej propagandy, aby Maryja została nazwana Matką Kościoła. A jednak stało się to, czego tak gorąco pragnęliśmy. Czyż to nie dowód, że jest w tym moc i wola Boża?* Dodał też: *Jest główną opinią, że jeśli biskupi polscy tej sprawy nie podjęli i nie przedstawili Ojcu Świętemu, prawdopodobnie nie miałyby miejsca to, co się stało* (M 66).

Co się zatem stało? Paweł VI ogłosił Maryję Matką Kościoła podczas uroczystości w bazylice Św. Piotra na zakończenie III sesji Soboru. Owocem sesji było uchwalenie najważniejszego, długo roztrząsanego dokumentu – konstytucji dogmatycznej o Kościele. Pod koniec długich uroczystości w świątyni udekorowanej wielkimi arrasami maryjnymi papież wygłosił przemówienie o Najświętszej Pannie – Matce Kościoła. Następnie wieczorem tego dnia (21 XI 1964 r.), który był poświęcony w liturgii Ofiarowaniu Najświętszej Maryi Panny, Ojciec Święty z licznymi ojcami soborowymi modlił się w bazylice Santa Maria Maggiore przed słynnym maryjnym obrazem Salus Populi Romani (Zbawienie Ludu Rzymskiego), aby podziękować za opiekę Bożej Matki nad Soborem.

W tym miejscu trzeba zauważyć, że spełnienie życzeń Prymasa i polskich biskupów nie było jednak pełne. Wprawdzie Ojciec Święty przychylił się do pierwszej prośby, kiedy ogłaszając Maryję Matką Kościoła dodawał: *Ustanawiamy również, aby odtąd Lud chrześcijański oddawał Matce Bożej, pod tym właśnie najmiłszym imieniem, jeszcze większą cześć i do Niej zanosił swe prośby*. Ale czy papież dokonał poświęcenia świata Maryi w sposób, jakiego oczekiwali polscy biskupi? Owszem, w dalszych słowach Paweł VI przypomniał o poświęceniu dokonanym wcześniej. Nadto ponowił dawne zawieszenie. Jednak – był to akt samego papieża, nie Soboru, jak tego oczekiwali polscy biskupi.

Sam Prymas miał świadomość, że dzieło poświęcenia świata Maryi czeka jeszcze na dopełnienie. Świadczą o tym kolejne działania, jakie podejmował z polskim episkopatem. Jakże długa jest lista inicjatyw! Rozpoczyna ją Memoriał Episkopatu Polski do Ojca Świętego Pawła VI

w sprawie oddania narodu polskiego Maryi, Matce Kościoła, 3 V 1966 r. na Jasnej Górze, podczas głównych uroczystości Tysiąclecia Chrztu Polski⁵. Akt, o którym tutaj mowa, został dokonany w planowanym terminie i dotyczył *oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła Chrystusowego*. Następnie po liście pasterskim, który ustanawiał w Polsce święto Maryi Matki Kościoła, biskupi polscy wystąpili z listem zapowiadającym kolejny akt – *oddania świata Maryi, Matce Kościoła przez Biskupów polskich*. Sam akt nastąpił 5 IX 1971 r., a po tygodniu został powtórzony we wszystkich parafiach; biskupi nie omieszkali przypomnieć, że dzień 12 września poświęcony liturgicznemu wspomnieniu Imienia Maryi stanowi zarazem *rocznicę pamiętnego zwycięstwa Jana III Sobieskiego pod Wiedniem, przez które Polska pospieszyła na ratunek Kościołowi i zagrożonemu chrześcijaństwu* (K 71). W tym samym czasie (we wrześniu 1971 r.) polski episkopat zaapelował zarówno do wszystkich episkopatów katolickich świata jak i do papieża Pawła VI o oddanie świata Maryi, Matce Kościoła. Przypominając, że w następnym roku minie 30 lat od aktu dokonanego przez Piusa XII (31 X 1942 r.), biskupi dodali: *Ojciec Święty Paweł VI oddał wprawdzie świat Maryi na zakończenie III sesji Soboru w obecności wszystkich Ojców soborowych. Obecnie jednak pragniemy go uprosić, aby uczynił to kolegalnie, to znaczy razem ze wszystkimi biskupami świata. Poza tym prosimy, aby oddał świat Maryi właśnie jako Matce Kościoła* (K 84).

W liście pasterskim na święto Matki Kościoła w 1976 r. biskupi polscy przypomnieli swoje wcześniejsze starania dodając: *Nadeszła wreszcie chwila długo oczekiwana. Ojciec Święty, przezwyciężając różne opinie, spełnił prośby biskupów polskich. Uczynił to w dziesiątą rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II, w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8 grudnia, w Roku Jubileuszowym 1975. Następca świętego Piotra dokonał wprawdzie modlitewnego Aktu zawierzenia świata Maryi, Matce Kościoła. Dwudziestu ośmiu biskupów z Polski było uczestnikami tego Aktu* (K 138). Trudno nie zauważyć, że nie był to jednak akt kolegalny, o jakim wcześniej myślano... Wspomniany list podkreśla wszakże: *Ojciec Święty wyraził życzenie, aby wszyscy biskupi Kościoła katolickiego powtórzyli w swoich diecezjach ten Akt zawierzenia*. Oczywiście, polscy biskupi to wypełnili. Inni – raczej się z tym nie spieszyli.

To jeszcze nie koniec. Nieznużony w swych zabiegach Prymas doczekał spełnienia zaiste nieoczekiwanego. *Zwycięstwo, gdy przyj-*

⁵ *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 23–29 (= K 23–29).

dzie, będzie to zwycięstwo Maryi... Pamiętne słowa umierającego poprzednika zostały przypomniane przez Prymasa Tysiąclecia w znamienym momencie: dokładnie 30 lat od dnia pierwszego ich wypowiedzenia 22 X 1978 r., podczas uroczystej intronizacji papieża Jana Pawła II (W 329). Wybór polskiego kardynała na urząd papieski był dla Prymasa znakiem owego zwycięstwa, znakiem nowego początku... Sługa Boży nie miał wątpliwości, że Ten, który właśnie z myślą o Maryi obrał na swoją drogę biskupią hasło *Totus Tuus*, poprowadzi dalej wspólne dzieło polskiego episkopatu. Kolejnym znakiem spełniania się dzieła był akt zawierzenia na Jasnej Górze podczas pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny. Mówiąc o tym Prymas zauważał: *Obecnie w oparciu o Akt papieski możemy z większą łatwością i pewnością modlić się o urzeczywistnienie kolegialnego oddania świata Maryi Matce Kościoła. Możemy też śmieiej wołać do Ojca Świętego, aby to uczynił. Zresztą on już powiedział: „Przygotowuję drogę, oswajam ludzi z tą myślą. Przyjdzie chwila, że zaproszę biskupów całego świata, aby wraz ze mną dokonali aktu zawierzenia Kościoła i ludzkości Matce Najświętszej – jak uczyniłem w Meksyku i na Jasnej Górze“ (M 144).*

Stało się to znowu – niespodziewanie... na drodze, która prowadziła przez śmierć wielkiego Prymasa. Polscy biskupi dostrzegli spełnienie w uroczystym akcie 7 VI 1981 r. Tego dnia Ojciec Święty łączył się z 300 biskupami katolickimi z całego świata i z przedstawicielami innych Kościołów we wspólnej modlitwie. Polscy biskupi wspominali o tym w swym liście do wiernych: *Ojciec Święty dokonał dawno oczekiwanego Aktu zawierzenia rodziny ludzkiej Matce Kościoła. Tak długo oczekiwaliśmy na ten Akt. (...) Dokonało się to, na co czekaliśmy – w jakże bolesnych okolicznościach. Ojciec Święty ugodzony zdradziecką kulą pada ciężko ranny w rocznicę objawień fatimskich 13 maja bieżącego roku. Milenijny Prymas Polski na kilkanaście dni przed wypełnieniem się tego największego pragnienia jego życia, odchodzi do Boga. Polska pogrążona w bólu i żałobie. W tych prawdziwie kalwaryjskich okolicznościach dokonało się rzeczywiste oddanie współczesnego świata Matce Kościoła. Tak, jak po raz pierwszy w dziejach, z krzyża padły słowa „Oto Matka twoja“ – „Oto syn Twój“, tak i teraz w bólu i w męce, Zastępca Chrystusa ponowił oddanie. Ufamy, że Bogurodzica, Matka Kościoła, przyjęła je matczynym sercem (K 189).*

A jednak – jakby nie dość było spełnienia – pojawia się jeszcze jeden element – akt oddania świata Matce Kościoła dokonany przed fatimską figurą w Rzymie 25 III 1984 r. Ostatnie słowo w tej kwestii?

Znaczenie Matki Kościoła

Wszystkie opisane akty służyły jednemu – związaniu drogi Kościoła w świecie z Maryją, jego Matką. Jaki jest sens tego związku? Wielu teologów, także ojców soborowych, nie zgadzało się na upowszechnianie maryjnego tytułu Matki Kościoła. Wskazywali, że w chrześcijańskiej Tradycji obowiązywał inny obraz – Kościoła jako Matki. Był to nurt nawiązujący do obrazów samego Pisma Świętego, gdzie – jak widzieliśmy – znak Niewiasty nosi wyraźne rysy wspólnotowo-kościelne. Zresztą również w innych miejscach Pisma właśnie Kościół jest stawiany u boku Chrystusa jako Jego Oblubienica (por. Ef 5,23 nn.). W tym duchu była interpretowana przez Ojców Kościoła biblijna relacja Adama i Ewy: Chrystusowi jako nowemu Adamowi (por. 1 Kor 15) towarzyszył Kościół jako nowa Ewa – nowa matka wszystkich żyjących (Rdz 3,20) w Chrystusie.

Czy wielki Prymas nie zdawał sobie z tego sprawy? Chociaż w swych rozważaniach preferował wyraźnie maryjną interpretację biblijnych znaków Niewiasty, to przecież znał Tradycję. Jednak był zarazem przekonany, że nie wolno na tym poprzestawać, skoro kościelna Tradycja żyje i nadal się rozwija. Dlatego nawiązując do tradycyjnych interpretacji i do związanych z nimi oporów soborowych ojców podkreśla: *Głowa widzialna Kościoła, „Vicarius Christi”, Paweł VI, pokazał wahającemu się Soborowi Matkę. Właśnie z krzyża, z męki, w ramiona stojącej pod krzyżem Matki Jezusa, „spada” rodzący się nowy niejako w nowej szacie i na nowo oglądany Kościół-matka. I dodaje: My się jeszcze boimy, aby naszym słabym umysłem, słabym mózgom i głowom nie pomieszała się matka Kościół i Matka Kościoła. Ale Maryja stoi spokojnie... Jak stała pod krzyżem Chrystusowym, aby doczekać się: „Oto Matka twoja – Oto syn Twój”, tak stoi spokojnie w dziejach Kościoła, aby doczekać się radosnej chwili, gdy matka Kościół z boku zda się umierającego w świecie współczesnym Chrystusa, wpada w Jej ręce – Matki życia, Matki Kościoła i Matki jedności. To czyni ten, „qui facit utraque unum”. Matkę Kościół oddaje Matce Kościoła (M 38 n.).*

W śmiałych słowach Prymasa Tysiąclecia dawne obrazy nabierają nowej głębi. Tak bardzo jest przekonany o prawdziwości opisanej wizji, że mówi wręcz o nowym objawieniu maryjnym w czasie Soboru. Nawiązując do jawień w La Salette, w Lourdes i Fatimie powiada: *Wydaje mi się, że w wieku XX, za naszych czasów dokonano się jeszcze jedno wielkie objawienie Maryi. Dokonało się ono nie gdzie indziej, tylko właśnie w auli soborowej. Na czym polegało?*

Zapewne, byliśmy przyzwyczajeni do oglądania Maryi w kościołach. Ale Kościół obecnie oczekuje od nas, abyśmy oglądali Maryję w wewnętrznej organizacji, w życiu i dynamice wewnętrznej Kościoła działającego. To było „objawienie” doktrynalne, naukowe, teologiczne. Tutaj byli – już nie ma Bernardetta, Hiacynta czy inne dzieci, ale biskupi, teologowie, biegli, mędrcy, filozofowie (...). Im wszystkim Sobór odważnie pokazał Maryję, obecną w misterium Chrystusa i Kościoła. To jest objawienie na czasy dzisiejsze (M 79 nn.). Dlatego Prymas sądzi, że autentyczna odnowa w duchu soborowym musi uwzględniać nie tylko Chrystusowy, ale także Maryjny wymiar tajemnicy Kościoła. Odwołując się do kolejnego obrazu biblijnego zaczerpniętego z opowiadania o początku Jezusowych znaków w Kanie daje następującą charakterystykę przemian w Kościele: Wydaje się nam, że w niezliczonych dyskusjach na temat odnowy soborowej dotknięto już wszystkiego, poruszono „trony” papieży, biskupów i kapłanów, próbowano nawet dokonać zmian w programach odnowy, poprzestawiać wszystko, co tylko da się przestawić czy zakwestionować, lecz nie dostrzeżono „unum necessarium”, tego co jest istotne w Kościele Bożym. Nie zauważono misternego, dyskretnego działania Chrystusa w „wodzie”, która napętnia nasze „stągwie”, działania spowodowanego – jak w Kanie Galilejskiej – proszącymi oczyma czuwającej Matki, szeptem Jej warg, którego nie dostrzega nikt z weselników. A przecież wtedy dokonuje się misterium przemiany... (M 87).

Jaka głębsza jedność kryje się w paradoksalnej dwoistości tytułów Kościoła-Matki oraz Maryi – Matki Kościoła? Pierwszą odpowiedź można znaleźć w samych wypowiedziach soborowych. Najpierw uderza tutaj fakt, że Sobór najwyraźniej unika tytułu Matki Kościoła... Wypowiedź, która niejako wskazuje najbliżej w tym kierunku, mówi o Maryi, że jest złączona ze wszystkimi ludźmi, którzy mają być zbawieni, pochodzeniem z rodu Adama, a co więcej, jest „zgołą matką członków [Chrystusowych] (...) ponieważ miłością swoją współdziała w tym, aby w Kościele rodzili się wierni, którzy są członkami owej Głowy”. Dlatego to doznaje Ona czci jako najznakomitszy i całkiem szczególnie członek Kościoła i jako jego typiczne wyrażenie oraz najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości; Kościół też katolicki pouczony przez Ducha Świętego darzy Ją synowskim uczuciem czci jako matkę najmilszą (KK 53).

Widać wyraźnie: chociaż opisane jest w tych słowach macierzyństwo Maryi nie tylko wobec Kościoła, ale wobec wszystkich dostępujących zbawienia, to jednak nie mówi się o Matce Kościoła. Jedynym tytułem z Tradycji Ojców, który można było w tym kontekście przy-

wołać, jest przytoczony wyżej zwrot św. Augustyna o Matce *członków* Kościoła... Jak to rozumieć? Może tak, że należy odnaleźć jedność – intuicji Ojców oraz nie znanego im jeszcze sformułowania o Matce Kościoła. W tym sensie nowy tytuł Matki Kościoła wyrażałby nie nową prawdę o Maryi jako Matce członków Kościoła – Chrystusowego Ciała.

Dawny tytuł Kościoła-Matki wyraża niewątpliwie wspólnotowy, kolektywny wymiar chrześcijaństwa. Ale wspólnota to nie wszystko. Jeśli życie w niej nie ma się przerodzić w kolektywizm niwelujący jednostki, to nie wolno zapominać również o indywidualnym, osobowym wymiarze chrześcijańskiej prawdy o Bogu i o człowieku. Przypomnieniem winna być osoba Maryi. Jej macierzyństwo rozciąga się na całą wspólnotę Kościoła – nie jako grupę czy masę niezróżnicowanych elementów, lecz jako organizm złożony z członków. Taki jest zresztą najgłębszy sens ewangelicznej sceny, która poświadcza macierzyńską relację Maryi wobec Kościoła. Stając się Matką dla umiłowanego ucznia Jezusa, czyli dla tego, który trwał w najbardziej osobowej relacji do Boskiego Mistrza, Maryja nie niszczy tej relacji, ale pozwala jej rozwijać się dalej i głębiej – u każdego z Jezusowych uczniów z osobna. Relacja do Chrystusa znajduje swoiste przedłużenie i pogłębienie w relacji do Maryi – najpierw u szczególnie umiłowanego ucznia, następnie u każdego, kto w ślad za nim otwiera się na Bosko-ludzką miłość. Czyż nie ten właśnie głęboko indywidualny aspekt został podkreślony przez Jana Pawła II w jego maryjnej encyklice?

Indywidualno-osobowy rys relacji do Maryi jako Matki członków Kościoła przejawia się dodatkowo w innych określeniach, którymi obdarza Ją Sobór. Są to znowu sformułowania zaczerpnięte z Tradycji – nawiązują do św. Ambrożego nazywającego Matkę Bożą *typem*, czyli pierwowzorem Kościoła co do *wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem* (KK 63). Współcześni teologowie mówią w tym kontekście o Maryi jako *źródłowym Kościele*⁶, widząc w Niej jednostkowe, osobowe wcielenie tego wszystkiego, co jest i winno być charakterystyczne dla wszystkich członków Kościoła. Co więcej, w przytoczonych wcześniej słowach Soboru łączność z Maryją została rozciągnięta na *wszystkich ludzi, którzy mają być zbawieni*. Na wszystkich?

⁶ Por. J. Kard. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Freiburg 1980 (pol. wyd. nosi tytuł: *Dlaczego właśnie Ona?* Warszawa 1991).

Otwarta perspektywa maryjna

Ostatnie rozważania pozwalają na dokładniejsze sformułowanie jedności, którą w biblijnym znaku Niewiasty tworzy jego maryjny i kościelny wymiar. Co znaczy fakt, że ta sama postać może wskazywać zarówno pojedynczą osobę Bogurodzicy jak i więcej osób złączonych we wspólnocie, która wreszcie może być czystym znakiem Bożej obecności w świecie?

Wcześniejsza refleksja nad biblijnym świadectwem o Matce Bożej pokazała jego swoistą dyskreję⁷. Owszem, w końcu została uznana Jej nadzwyczajna rola w Bożym planie – Jej dola ludzkiej Matki Bożego Syna... Ale sam Jezus zadbał niejako o to, aby w Jej macierzyństwie podkreślać nie to, co wyróżnia Maryję pod względem szczególnej więzi *ciała i krwi* z Synem, ile raczej to, co łączy Ją z innymi wierzącymi jako przyjmującymi słowo Boże – ze wszystkimi, którzy dzięki wierze w *imię Jego*, nie narodzili się *ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga* (J 1,13). To szersze spojrzenie, w którym także inni ludzie mogą być opisani w kategoriach związanych z osobą Maryi, przejawiało się także w znaku Niewiasty... Co dalej? W samym Piśmie oraz w zbliżonej do niego Tradycji Ojców przeważał nurt obejmujący Kościół – wspólnotę Chrystusowych uczniów – i na tym tle Maryję, także w tym, co Ją wyróżnia. Dopiero później, po ogłoszeniu dogmatu o Jej Bożym macierzyństwie (431 r.), uwaga wiernych i teologów zaczęła się koncentrować na samej postaci Maryi, co doprowadziło po wiekach do sformułowania nowych dogmatów. W tym świetle trzeba postawić na nowo pytanie o jedność obu wymiarów jednego znaku. Skoro mianowicie wypowiedzi Pisma, które dotyczyły Niewiasty-Kościola, zostały w spojrzeniu na Maryję odniesione do Jej wniebowzięcia i niepokalanego poczęcia, to czy odkryta w ten sposób prawda o Jej końcu i początku ogranicza się tylko do Niej?

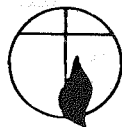
W tym miejscu nie chodzi o pełną odpowiedź na to pytanie. Istotne jest raczej wskazanie perspektywy w spojrzeniu na tajemnicę Maryi – perspektywy, którą można określić jako maryjną – otwartą na wspólnotę z innymi ludźmi. Czy istoty tajemnicy Maryi nie należy szukać w jedności dwóch elementów: z jednej strony pełni łaski, której zgłębianie i formułowanie rozwija się w ciągu wieków w wierze Kościoła, z drugiej zaś strony ewangelicznej prawdy o tym, że owa pełnia łaski była dana Dziewicy-Matce z Nazaretu w sposób tak dyskretny, tak bardzo wtopiony w kościelną wspólnotę Chrystusowych uczniów, że z początku pozostała Ona (Maryja i łaska) prawie nie zauważona?

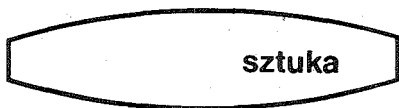
Nakreślona tu perspektywa maryjna wymaga stopniowego wypełnienia – w nieustającym spojrzeniu na tajemniczy znak Niewiasty, znak łaski łączącej niebo z ziemią. Dopełnienia domaga się także znak, jaki pozostawił nam wielki Prymas swoim życiem i nauczaniem. Znamienne są np. jego uwagi o niepokalanym poczęciu. Można odnieść wrażenie, że tajemnica ta niezbyt do niego przemawiała. Widział w niej znak odosobnienia Maryi, zauważając: *Dlatego też wielkość, wspaniałość i zadanie Maryi nie wyrażają się w Niepokalanym Poczęciu, bo to jest przywilej wyjątkowy...* Ważniejsza była dla niego tajemnica macierzyństwa: *Maryja jest samotna w swoim Niepokalanym Poczęciu, ale jako Matka jest po prostu oblężona*⁸. Trudno nie zauważyć, że Prymas Tysiąclecia różnił się w swym ujmowaniu niepokalanego poczęcia od św. Maksymiliana, który potrafił dostrzec właśnie w tej tajemnicy głębię postrzeganą przez Prymasa raczej w macierzyństwie – wobec Boga i Kościoła. Czy zatem szukając pełniejszego spojrzenia na Maryję nie stajemy przed pytaniem, w jaki sposób ujęcia obu największych świadków pobożności maryjnej naszego wieku – w Polsce, a zarazem w całym świecie – nie sprzeciwiają się sobie, lecz dopełniają?

Jacek Bolewski SJ

⁷ Por. *Błogosławieństwo Maryi*, „PP” 7-8/1988, s. 15-30.

⁸ S. Kard. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, Poznań 1984, s. 18-20, 28 n. Wskazanie tych wypowiedzi zawdzięczam ks. Tadeuszowi Siudemu na zjeździe w Huelva; por. sprawozdanie *Maryjny wymiar ewangelizacji*, „PP” 1/1993, s. 127-133.





**SKARBY
KRAKOWSKICH KLASZTORÓW**

*Wystawa ze zbiorów
OO. Cystersów
w Mogile*

**Muzeum Miasta Krakowa
16 III – 7 V 1993**

Z inicjatywy Muzeum Historycznego w Krakowie, wspartego skromną dotacją z Funduszu Kultury, w położonej przy Rynku Głównym kamienicy „Krzysztofor” została otwarta druga już wystawa wybranych dzieł sztuki sakralnej, dokumentów i starodruków przechowywanych w tutejszych klasztorach. W ubiegłym roku pokazano zbiory OO. Kapucynów, w przyszłym planuje się udostępnić publiczności skarby OO. Paulinów na Skałce.

Gromadzone od stuleci, uchronione przed kataklizmami dziejowymi i pożarami, te trudno dostępne nawet dla badaczy dobra kultury, dzięki przychylniej postawie ich dysponentów, przypominają długo dezinformowanemu społeczeństwu zasługi klasztorów nie tylko dla Kościoła, ale i dla kultury narodowej oraz rozwoju gospodarczego kraju. W tej ostatniej dziedzinie cystersom przypadła w dawnych wiekach szczególnie ważna rola, co w związku z wystawą warto sobie uprzytomnić.

Na naszych ziemiach pojawili się już w XII w. W Jędrzejowie osiedli około 1140 r., w Wąchocku – w 1179 r. Do końca wieku powstało 7 dalszych wspólnot, a w stuleciu następnym ich liczba wzrosła do 25. Był między nimi i klasztor w Mogile pod stołecznym Krakowem, założony w 1222 r. przez bpa Iwo Odrowąży, kanclerza księcia Leszka Białego, protektora cystersów. Osadzeni zostali tu na żyznych gruntach w rozwidleniu Wisły i ujścia do niej rzeczki Dłubni, nie opodal kopca-mogily legendarnej księżniczki Wandy.

Cystersi przybywali do Polski ze swego macierzystego klasztoru Morimond w Burgundii – jednej z czterech filii Citeaux, skąd wzięli surową regułę i nazwę. W regule tej głównym obowiązkiem mnichów była obok modlitwy praca, głównie na roli. Rozumiana kompleksowo: prócz uprawy zbóż, zakładania ogrodów i sadów oraz hodowli zwierząt budowali młyny i zakładali stawy rybne. Oczywiście wznosili kościoły i budynki klasztorne, wyposażali je w sprzęty, a z czasem w wytwory rzemiosła i sztuki wykonywane przez uzdolnionych zakonników. Zdarzało się, że w swoich włościach, ale i poza ich obrębem, na prośbę panujących jako fachowcy wydobywali i przetwarzali kopalne zasoby ziemi. W Morimond wydobywali sól na potrzeby własne i na sprzedaż.

W Małopolsce na zlecenie Leszka Białego, a potem jego syna, Bolesława Wstydliwego (okresowo także Konrada Mazowieckiego, nim został przegrany z Krakowa), cystersi z Wąchocka zajmowali się górnictwem rud metali, również szlachetnych,

oraz hutnictwem, a także eksploatacją słonych źródeł. Im to po najeździe tatarskim w 1249 r. zlecił książę Bolesław odbudowę zniszczonego podkrakowskiego zagłębia solankowego. Przy okazji pogłębiania studzien w Bochni odkryli wtedy bogate pokłady soli kamiennej. Dwa lata później, kiedy można już było przystąpić do wydobywania soli systemem górniczym, sprawa stała się głośna i pod rokiem 1251 odkrycie odnotowały źródła. Do gotowego szybu wydobywczego, na znak wzięcia go w posiadanie, wrzuciła zapewne swój złoty pierścień księżna Kinga, jak mówi o tym piękna legenda. Dopiero wtedy na teren kopalni wkroczyli fachowcy świeccy ściągani przez księcia z dzielnic i krajów sąsiednich mniej wyludnionych i takich, do których nie dotarła nawała tatarska. Znalazona w Bochni, a wkrótce także w Wieliczce, sól twarda ze względu na wysoką cenę stała się prawdziwym bogactwem kraju trapionego najazdami i kryzysem władzy, a w następnym stuleciu – jednym z głównych czynników rozkwitu zjednoczonego państwa. Wieki całe, w pojedynczych przypadkach aż do rozbiorów w XVIII stuleciu, klasztory korzystały z nadań władców na sól w Żupach Krakowskich. Korzystali z nich i cystersi z Mogiły.

Wyrazem przychylności Bolesława i Kingi dla tego klasztoru było uczestnictwo pary książęcej w konsekracji tamtejszego kościoła w 1266 r. oraz zwolnienie wsi klasztornych z podatków zagwarantowane w wystawionym w tymże roku dokumencie opatrzonym pieczęcią władcy. Pokazano go na wystawie wraz z innymi znakomicie zachowanymi per-

gaminami: dokumentem fundacyjnym z 1222 r., bullą Grzegorza IX z 1128 r., w której bierze on klasztor mogiński pod swoją opiekę, oraz innymi, opatrzonymi pieczęciami Kazimierza Wielkiego, Jagiełły, Zygmunta Starego, Zygmunta Augusta. Obok gablot z archiwaliaми pokazano okazałą gotycką skrzynię, w której przechowywano dokumenty.

Zespół ten uzupełniły rękopisy i starodruki z bogatej biblioteki klasztornej, m.in. „Agenda” opatów mogińskich z XVI w., iluminowana przez tutejszego zakonnika, Stanisława Samostrzelnika. Temu wybitnemu artyście przypisywany jest także obraz Chrystusa Cierpiącego pokazany na wystawie. Już pod sam koniec życia mnich-artysta wykonał w Mogile polichromię kościoła i krużganków. Pozostałe jego prace, zachowane do dziś, znajdują się w bibliotekach kościelnych i państwowych, a słynne iluminowane przez niego modlitewniki Zygmunta Starego, Bony, kanclerza Szydłowickiego i Wojciecha Gasztołda trafiły do zbiorów Muzeum Brytyjskiego w Londynie, do kolekcji Oxfordu, mediolańskiej Ambrozjany oraz Muzeum Bawarskiego w Monachium. Przypadająca na pierwsze cztery dekady XVI w. twórczość Samostrzelnika, podobnie jak twórczość Wita Stwosza nosząca cechy przełomu sztuki gotyckiej i renesansowej, stanowi szczytowe osiągnięcie polskiego iluminatorstwa.

Obrazów i rzeźb ołtarzowych z wieków wcześniejszych i późniejszych pokazano więcej, m.in. portrety Jana III Sobieskiego i Marii Kazimiery. Z osobą tego hojnego króla wiąże się wyjątkowo piękny

zespół szat liturgicznych, składający się z kapy, ornatu, dwu dalmatyk, dwu stuł, manipularza i bursy pokazanych obok ornatów z XVI i XVII w. oraz naczyń liturgicznych, głównie kielichów, opatrzonych datami: 1644, 1645, 1789, dwu ampułek z XVII w. i skrzynki na relikwie z końca XV w.

Istniejąca od bez mała dziewięciu stuleci wspólnota Mogiły w naszym wieku, już po przejściu kataklizmu obydwu wojen światowych, została poddana niezwykłej próbie. Tereny bezpośrednio okalające klasztor – miejsce pielgrzymek od XV w. do słynącej cudami rzeźby Chrystusa Ukrzyżowanego – zostały przemienione w latach 50. w wielki plac budowy Nowej Huty. Sanktuarium przeżyło wtedy prawdziwą inwazję wiernych, którzy długo nie mogąc się dobić u władz zgody na wzniesienie nowego kościoła domagali się posługi duszpasterskiej w ciasnych wnętrzach świątyni klasztornej. Zdesperowani mieszkańcy z ówczesnym biskupem krakowskim Karolem Wojtyłą na czele postawili w końcu na swoim, ale przez te lata oczekiwania mogiłscy zakonnicy ku niemałemu stropieniu, a początkowo nawet niechęci swego prowincjała, byli zmuszeni nagiąć starą surową regułę do wymogów nowych czasów. Informacji tych nie było na wystawie. Dostarczył nam ich film o Mogile z serii „Klasztory polskie” pokazany niedawno w telewizji.

Informator dostępny na wystawie, wielkości kartki wyrwanej ze środka zeszytu szkolnego, zawiera wiadomości o historii klasztoru i eksponatach ograniczone do najniezbędniejszego minimum. Autorem meryto-

rycznego opracowania wystawy i folderu był Janusz T. Nowak, a klaszornego opracowania plastycznego – Witold Turdza. Należałoby życzyć dyrekcji Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, aby udało się jej zdobyć fundusze na katalogi z prawdziwego zdarzenia do następnych wystaw z tego cyklu. Skarby krakowskich klasztorów w pełni na to zasługują.

Krystyna Paluch Staszkiel

PROSTOTA FORM I BOGACTWO ZNACZEŃ

Rzeźby Ewy Twarowskiej-Siody i malarstwo Stanisława Rodzińskiego

**Galeria u Jezuitów,
Poznań, 10–30 XII 1992**

Poznańska Galeria u Jezuitów, o której otwarciu i zamierzeniach pisano już obszerniej w poprzednim numerze „PP”, zainaugurowała swą działalność wystawą prac poznańskiej rzeźbiarki Ewy Twarowskiej-Siody oraz malarza Stanisława Rodzińskiego.

W poszukiwaniu prac artystycznych, w intencji których można odnaleźć choćby tylko podświadome postrzeganie różnych aspektów rzeczywistości „sub specie aeternitatis”, zwrócono się w pierwszej kolejności do artystów, w twórczości których

ten punkt widzenia odgrywa absolutnie pierwszoplanową rolę.

Jest on szczególnie wyraźnie obecny w obrazach znanego i cenionego malarza z Krakowa – STANISŁAWA RODZIŃSKIEGO. Jednoznacznie religijny charakter tych płócien wynika przede wszystkim z ich tematyki, związanej głównie z ikonografią pasyjną. Artyście bliskie jest zwłaszcza wyobrażenie Chrystusa Ukrzyżowanego, a także scena Oplakiwania. Te właśnie tematy pojawiły się na omawianej wystawie w kilkunastu wariantach. Sakralną atmosferę ewokują jednak także inne warstwy obrazu, nawet wówczas, gdy jest to martwa natura czy pejzaż. Sprzyjają jej zwłaszcza: uderzająca prostota środków artystycznych oczyszczonych z wszelkiego gadulstwa, efektownej wirtuozerii, pozorów formalnej czy ikonograficznej odkrywczosci, efekty luministyczne, a także nastroj medytacji, wyciszenia bądź – przeciwnie – ogromne napięcie duchowe.

Obrazy Rodzińskiego sprawiają wrażenie malowanych w stanie wielkiego skupienia, wręcz modlitewnej koncentracji. Naturalne kształty, sprowadzone do form najprostszych, prymarnych, ukazują swe duchowe oblicze, pozamaterialne piękno. Dominują barwy mroczne, nieomal monochromatyczne, tła są z zasady puste, choć znaczeniowo na pewno nie neutralne, pojawiają się pojedyncze postacie sprowadzone do kilku zgeometryzowanych, płaskich plam. Niektóre pejzaże, oparte na grze kilku linii i niewielu płaszczyzn, ocierają się wręcz o abstrakcję. To dążenie do ascezy środków malarzkich, do zneutralizowania elemen-

tów o charakterze zmysłowym, a tym samym uzyskania odpowiedniej przezroczystości, dzięki której mogą się ujawnić wartości sakralne, przypomina podobne działania podejmowane w różny sposób w sztuce religijnej minionych stuleci. Przycho-
dzą tu na myśl silnie odrealnione dzieła mistrzów przedromańskich i romańskich, a także przykłady sztuki bizantyjskiej i wczesnogotyckiej, łączące harmonijnie irrealizm ze zmysłowym pięknem naturalnych form. Z kolei koncentracja artysty na wątkach pasyjnych o silnie emocjonalnym charakterze budzi skojarzenia ze sztuką późnego średniowiecza, zwłaszcza z dramatycznymi wyobrażeniami plastyki niemieckiej. Malarstwo Rodzińskiego nie ma jednak charakteru wtórnego, eklektycznego. Zastosowane tu środki artystycznego wyrazu, wywodzące się z bogatego arsenału form sztuki współczesnej, zostały przekształcone przez artystę w osobiste, jedyne w swoim rodzaju pismo malarckie. Dzięki niemu obrazy krakowskiego twórcy bez trudu można rozpoznać wśród wielu innych.

Zupełnie odmienny charakter mają prezentowane na tej samej wystawie rzeźby Ewy TWAROWSKIEJ-SIODY. Zarówno ich formy jak i ewokowane przez nie znaczenia sytuują się w innych rejonach sztuki i ducha. Obie te sfery, przenikając się wzajemnie, są przecież wystarczająco pojemne, by mogły ogarnąć najbardziej różnorodne działania artystyczne. Prace poznańskiej rzeźbiarki, zdaje się, łączy z omawianymi wcześniej obrazami pewna wspólna i godna podkreślenia właściwość: oszczędność środków wyrazu, prostota form

przy równoczesnym bogactwie duchowych znaczeń. Te ostatnie, czytelne i stosunkowo łatwe do sprecyzowania w płótnach Rodzińskiego, w rzeźbach Twarowskiej-Siody, choćby ze względu na ich niefiguracywny charakter, są trudno uchwytnie i wymykają się jednoznacznym uogólnieniom.

Tworzywem tych prac jest przede wszystkim kamień i drewno. Nie mamy tu jednak do czynienia z kształtowaniem materii rzeźbiarskiej w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, a więc z formowaniem nowych kształtów i nadawaniem oryginalnych treści. Chodzi tu zasadniczo o wydobywanie na światło dzienne wnętrza materii, o obnażenie tego co ukryte, co tkwi pod powierzchnią i dlatego pozostaje zwykle niedostępne poznaniu. Zagłębiając się we wnętrza drzew i kamieni artystka pragnie pokazać nie tylko nieruchome struktury materii, ale także dynamiczne procesy stawiania się i wzrostu. Celem jej twórczych działań: zmagania się z oporną materią, docierania do jądra rzeczy, wnikania w świat odwiecznych procesów i zjawisk – jest zmiana własnego wymiaru istnienia, przekroczenie stanu świadomości (z autorskiego wstępu do katalogu wystawy). Czas roślin i kamieni jest przecież nieporównywalny z przestrzenią i czasem, w jakich żyje człowiek.

Nacinane przez artystkę kamienie otwierają się różnie, w zależności od ich struktury krystalicznej. Jedne rozchylają się jak płatki kwiatów, inne na kształt kart książki (cykl „Otwarcie”). Potężną księgę tworzy też rzeźbiarka z cienkich arkuszy fornu, a z obłoki bukowej układa

spiralne taśmy, nadając im znaczący tytuł „Kalendarz”. W tych kwiatach, księgach, kalendarzach czytać można nie tylko o czasie i sposobach formowania materii, o historii konkretnych kamieni i drzew, ale także o prawach rządzących naturą, kosmosem, o potęgę sił nadprzyrodzonych czy losie dusz w zaświatach – słowem o wielu tajemnicach bytu i nieskończoności. Trzeba bowiem pamiętać o pradawnej, jakże bogatej symbolice drzew i kamieni, o treściach, które dzisiaj, na skutek zaniku wyobraźni symbolicznej, nie zawsze bywają uświadamiane. Kamień stanowił niegdyś znak skondensowanej siły i życia, był uważany za siedlisko ponadludzkiej mocy, która budziła w pierwotnym człowieku religijny lęk i pełną uszanowania trwogę. W nim objawiał się Bóg, w nim także ukryta była moc zmarłych, duchy przodków. Zarówno kamienie jak i drzewa bywały znakiem teofanii sacrum, miejscem wdarcia się zaświatów w naszą codzienność. Przez przypisywane im znaczenia człowiek potrafił wyrażać niepojęte bogactwo świata i ukryty sens rzeczywistości. Drzewo przez wiele tysięcy lat było alegorią odradzającej się natury, a tym samym obrazem kosmosu, symbolem życia, później Ofiary i Zmartwychwstania. Przenikanie do wnętrza drzew i kamieni stanowi więc w tym kontekście próbę aktualizacji dawno już zapomnianych sensów metafizycznych, dotarcia do rzeczywistości wyższego porządku, uchwycenia Tajemnicy.

Bogactwo i głębia treści ukrytych w rzeźbach Ewy Twarowskiej-Siody nie może nam jednak przesłonić ich swoistego piękna i szlachetności.

Masywne, surowe i równocześnie mistrzowsko ukształtowane prace prowadziły ciekawy dialog z otaczającą je, dostojną, barokową przestrzenią, a także ze znajdującymi się często w bliskim sąsiedztwie obrazami Rodzińskiego, pełnymi ekspresji i dramatycznej siły wyrazu. Monumentalne podziały architektoniczne i wyeksponowane na ich tle dzieła sztuki dopełniały się wzajemnie, dając dowód całkowitej spójności elementów doczesnych i nadprzyrodzonych, ducha i materii, świata natury i kultury.

Renata Rogozińska

teatr

ZAPROSZENIE DO IRLANDZKIEGO TAŃCA

Teatr Powszechny w Warszawie

Tańce w Ballybeg *Briana Friela*

przekład – Małgorzata Semil
reżyseria – Judy Friel
scenografia – Krystyna Kamler
prapremiera polska 25 IV 1993 r.

... myślę o tańcu. O tańcu z półprzymkniętymi oczami, bo gdyby je otworzyć – czar by prysł. O tańcu takim, jakby słowa zastąpił ruch – jakby ten rytuał, ta pozbawiona słów ceremonia stała się teraz rozmową, sposobem wyznawania sobie rzeczy intymnych i świętych, sposobem nawiązywania kontaktu z innym światem. O tańcu takim, w którym samą istotę życia i wszystkie nadzieje odnajduje się w tych kojących tonach, w stłumionych rytmach i w tym hipnotycznym bezgłośnym ruchu – mówi Michael, bohater i narrator sztuki Friela.

Taniec jest najważniejszym elementem Lughnasy, irlandzkiego święta plonów, które wywodzi się z celtyckiej tradycji. Każdego lata bogobojną katolicką wieś ogarnia ekscytacja i niepokój. Podświadoma, genetyczna pamięć pogańskiej przeszłości dochodzi do głosu i wydaje wojnę chrześcijańskiej duszy. Odzywa się tłumiona przez resztę roku potrzeba żywiołowego świata, uczest-

niczenia w radosnym rytuale. Jedni poddają się chętnie, inni się bronią, ale doświadcza takich chęci każdy bez wyjątku. Bo w sierpniu duchy dawnych bogów próbują odzyskać swoją władzę nad całym hrabstwem Donegal, zmieniają barwę irlandzkiej codzienności, zaprawiają ją nastrojem tajemnicy i niezwykłości. Taki właśnie sierpień 1936 r. wspomina Michael (Piotr Kozłowski) – wówczas 7-letni chłopiec, dziś dorosły mężczyzna, nieślubny syn jednej z pięciu siostr żyjących nie opodal wsi Ballybeg. Było to dla niego lato pamiętne z wielu powodów. W domu pojawił się cudowny wynalazek – radio. Michael pierwszy raz zobaczył swojego ojca, Gerry'ego (Jerzy Zelnik). Po latach powrócił Jack (Franciszek Pieczka), katolicki misjonarz, opiekun trędowatych w Ugandzie, jedyny, ukochany brat, duma siostr i chluba całej okolicy.

Przed wszystkim jednak ten sierpień stał się początkiem końca rodzinnego domu; ta świadomość nadaje wspomnieniom narratora ton dramatyczny. Niedługo po wydarzeniach, które oglądamy, nowa fabryka odebrała klientów Agnes (Jadwiga Jankowska-Cieślak) i Rose (Dorota Landowska), zarabiającym dotąd na życie jako chałupniczkami. Jesienią obie uciekły z domu i wszelki ślad po nich zaginął. Po wielu latach okazało się, że popadły w całkowitą nędzę i umarły w przytułku. Kate (Ewa Dałkowska), głowa rodziny, miejscowa nauczycielka, też straciła pracę; z powodu Jacka. Wyszło bowiem na jaw, że Jack został wydany z Ugandy przez władze kościelne. Misjonarz całkowicie poddał się uwodzącej sile afrykańskich

wierzeń i zaczął praktykować tamtejsze obrzędy.

Po tym sierpniu nic już w rodzinie Mundych nie będzie takie jak dawniej.

Ballybeg z początku wydaje się polskiemu widzowi nieco egzotyczne, zaś mieszkańcy tej dziwnej wsi – ekscentryczni. Jednakże szybko akceptuje się kształt świata Friela, a odmienność opisywanej przez niego rzeczywistości zaczyna się traktować jako coś naturalnego i w pełni przekonującego. Irlandzki koloryt w polskim teatrze tchnie autentyzmem; pewnie także dlatego, że spektakl wyreżyserowała Irlandka, w dodatku córka autora – Judy Friel.

Niewątpliwie największą siłą tego przedstawienia jest sugestywna atmosfera. A właściwie jej osobliwa podwójność – ożywcze podnienie, charakterystyczne dla Lughnasy, łączy się tu z przecuciem nadciągającej katastrofy, finału dotychczasowego życia. Ta niejednoznaczność jest zresztą cechą firmową sztuki i spektaklu. Każdy z bohaterów ma twarz powszednią i drugą, wstydliwie skrywaną naturę, pełną dziwnych, nierozsądnych marzeń i pomysłów. Wszyscy aktorzy grający w tym przedstawieniu umiejętnie, choć różnymi środkami, wydobywają z postaci Friela ich złożoność. Symbolicznym obrazem psychologicznych powikłań, dręczących mieszkańców Ballybeg, jest świetna teatralnie scena zbiorowego tańca siostr. Muzyka płynąca z radia wprawia je w trans. Poddają mu się wszystkie: cicha, poważna Agnes, romantyczna Chris, matka Michaela (Justyna Sieńczyłło), rubaszna Maggie (brawurowa rola Joanny Żół-

kowskiej), niedorozwinięta Rose. Najdłużej opiera się Kate, kostyczna i zasadnicza, ale i ona w końcu ulega nakazowi swojej drugiej natury.

W całym przedstawieniu naturalizm sąsiaduje z umownością, realizm zdarzeń z nastrojem magii i poezji – w reżyserii, rytmach, grze. I w pięknej scenografii K. Kamler, ciepłej, utrzymanej w beżach, zieleniach i brązach, gdzie starannie obmyślane znaki delikatnie sygnalizują teatralność *entourage'u*, przełamują dosłowność obrazów odtworzonej z pietyzmem starej wiejskiej kuchni, ogrodu, pola ze zbożem, które widać na horyzoncie. Jest to najtrafniejszy sceniczny wizerunek tego Ballybeg, które Friel opisał z nostalgią, ale bez czułościowości i tanich sentymentów.

Dobrze się stało, że właśnie tą sztuką Teatr Powszechny zdecydował się otworzyć warszawski Festiwal Literatury Irlandzkiej. Oczywiście, wybór nie był kwestią przypadku. B. Friel należy do najbardziej znanych współczesnych dramatopisarzy irlandzkich, a „Tańce w Ballybeg” zrobiły wielką międzynarodową karierę. Sztuka z Dublina powędrowała na sceny Londynu i stamtąd na Broadway; w zeszłym roku Friela i twórców broadwayowskiego przedstawienia uhonorowano aż trzema prestiżowymi nagrodami Tony. W Polsce jednak, poza specjalistami, mało kto słyszał o Frielu. Zapatrzeni w produkcję artystyczną światowych potęg, mamy skłonność do lekceważenia twórczości krajów, które pozostają na drugim planie ekonomicznym i politycznym. „Tańce w Ballybeg” udowadniają, jak niesłuszny to pogląd. Ale nie tylko z tego powodu

ten znakomity dramat wydaje się właśnie u nas pozycją potrzebną i ważną. Jest zjawiskiem istotnym, bo po raz kolejny dobitnie uświadamia, że nie podbija się świata imitacjami cudzego stylu. To, co nazywamy często z pogardą prowincjonalizmem, jest najlepszym potencjalnym źródłem sukcesu artystycznego. Friel zwycięża także dzięki upartemu, można powiedzieć, wyzywającemu „regionalizmowi” swoich sztuk. Dzięki wierności już nawet nie wobec Irlandii, ale wobec zupełnie peryferyjnego, z naszego punktu widzenia, Ballybeg (w rzeczywistości – Derry), które jest miejscem akcji większości dramatów Friela. Dzięki wierności etnicznym zwyczajom, mającym jedyną, wyjątkową i dlatego frapującą obcych, aurę. Takim jak tańce w Ballybeg.

Joanna Godlewska

książki

W OKU PAMIĘCI

Krzysztof Lisowski

*Wieczorny spacer
i inne wiersze*

Wyd. Znak, Kraków 1992, ss. 69

Wiersze wybrane

Wyd. Miniatura, Kraków 1992, ss. 112

Rotacja pokoleniowa w świecie literatury, a szczególnie w poezji, jest tak duża, że poeci niedawno całkiem młodzi, nadal zresztą młodzi, nie spodziewanie stają się klasykami. Ta refleksja towarzyszyła mojej lekturze dwu zbiorów wierszy K. Lisowskiego: „Wierszy wybranych” i nowej książki poetyckiej, które ukazały się prawie równocześnie. Lisowski, niepełna 40-latek, wydał już 6 zbiorów wierszy, nie licząc dwóch wyborów i dwóch zbiorów liryków dla dzieci. Nie ilość jednak, ale wewnętrzna dynamika rozwoju tej poezji skłania mnie do rozważań nad istotą twórczej dojrzałości. Wyróżniony kilkoma nagrodami poetyckimi (Bursy – 1976, Piętaka – 1981) i stypendium Fundacji Mickiewicza w Toronto (1987) doskonalił swoje wiersze w ramach własnej poetyki jakby nieopstrzeżenie na tle starszego o 10-lecie pokolenia Nowej Fali, a także pokolenia rówieśników, z których część, jak Bronisław Maj czy Kazimierz

Nowosielski, wędrowała ścieżkami Nowej Prywatności, część, jak Jan Polkowski czy Antoni Pawlak i Tomasz Jastrun, poddała się moralnym i politycznym imperatywom epoki „Solidarności”. Droga Lisowskiego jest osobna. Ten poeta od początku, od pierwszych wierszy owładnięty duchem klasycyzmu, zrównoważony językowo i refleksyjny, poddany wyobraźni rytmem dawnej i niedawnej przeszłości, szuka i odnajduje w poezji nie tylko swoją prywatną tożsamość, ale też demona historii pojmowanej nie doraźnie i partykularnie, lecz w jej działaniu uniwersalnym. W debiutanckim tomie „Próba obywatelstwa” (1975) w wierszu „Rozmowa z poetą” tak odpowiada na postawione przez siebie pytanie: *co pozostało: / ślad sennych płóz na śniegu / i okruszyn trwanie / i śmiech w Dolinie Śmierci naszej / amen.*

Mistrzami poety są, szczególnie w kilku pierwszych zbiorach, Wisława Szymborska i Czesław Miłosz. Lisowski nie posługuje się, co prawda, ironią z taką swadą jak autorka „Stu pociech”, jednak symboliczno-klasyczne realia jego wierszy przywodzą niekiedy na pamięć docieklawą i drobniagową brawurę słowną pierwszej damy naszej poezji. Czy nie z ducha poezji Szymborskiej jest właśnie wiersz „Nowe czasy” („Wypożyczalnia i inne wiersze”, 1979) rozpoczynający się słowami: *Po końcu świata / obudzimy się o niebo lepsi / wstaniemy cicho do swoich zajęć / ustawimy za oknami wypróbowane krajobrazy?* A „Pisane w wigilię” („Drzewko szczęścia”, 1980), wiersz z mottem z Miłosza – *Dużo śpię i czytam Tomasza z Akwinu* – na

pozór anti-Miłoszowy, czy nie ma tej ponadczasowej, typowo Miłoszowej ekspresji? Z poezji Miłosza wywodzą się rozważania nad czasem i pamięcią, nad ludzkim zagubieniem w ciemności historii i metafizyki. Począwszy od zbioru „Pewne kręgi mistyków” (1982) K. Lisowski zaczyna się dopracowywać własnego, niezależniającego się od mistrzów głosu. Można by, idąc tropem jego własnego wiersza, nazwać ten głos *nową rzeczowością*, można też, biorąc pod uwagę najnowsze utwory poety, mówić o innej jeszcze klasyczności wywodzącej się po trosze z poezji Adama Zagajewskiego, w znacznym jednak stopniu z samorodnej wyobraźni Lisowskiego stawiającej na coraz większą indywidualizację szczegółu z jednoczesnym pogłębieniem perspektywy metafizycznej. Wprowadzeniem w nowy, odświeżony głęboko osobistym doznawaniem świata ton jest wiersz „Noszący pamięć” ze zbioru „Pewne kręgi mistyków”, wiersz bliższy poetyką najlepszej prozie galicyjskiej – M. Brandysowi, Buczkowskiemu, Kuśniewiczowi czy P. Szewcowi – niż wielkim mistrzom lirycznym. Odnajdujemy tu nostalgię za światem już nie istniejącym; we wspomnieniach konkretnych osób, miejsc, przedmiotów, ożywa stary Kraków, by w najnowszych wierszach znowu powracać na równi z wizją dawnego Lwowa i innych miejscowości kresowych w całej okazałości ich realnego istnienia, a przecież obecnych tylko za sprawą czułej wyobraźni i serdecznej pamięci poety.

W zbiorze „Wieczorny spacer” czuła nuta pamięci nabiera nowych tonów lirycznych. *Wszystko martwe*

*/ w pamięci tylko, / w zapamiętaniu zapachów i barw jedynie, / w niepojętej, nieodwracalnej przegranej – mówi poeta w wierszu „Polowanie”. Nie można widać przenosić w sobie / kraj-obrazów. Ta gorzka refleksja jest wszakże zaprzeczeniem tego, co się naprawdę dokonuje w strofach najnowszego zbioru wierszy Lisowskiego. Przeszłość wkracza tu bowiem w sposób iście epicki. „Wypisy z herbarza”, „Bielany w czerwcu”, „Dzień zaduszny”, „Epitafium dla Józefa Węgrzyna”, „Jadąc przez Lwów” i tytułowy wiersz „Spacer wieczorny” to symboliczne tropy na drodze pamięci, z której na nowo powstają pogrążone w niebycie przestrzenie obejmujące życie paru pokoleń, pojawia się owo *intensywne i osobliwe światło przypomnienia / mojego i może nie mojego*. Osobliwością nowych wierszy Lisowskiego jest właśnie intensywność obrazów oświetlonych *światłem przypomnienia*, skupienie w *oku pamięci* będącym *opatrnością poetów*, jakby kilku warstw doznań wzajemnie się przenikających, od przeszłości do przyszłości, od szczegółowych wspomnień po *szósty zmysł niepamięć*. Metafizyczny wymiar tej poezji spełnia się w przepływie imaginacyjnego czasu między obrazami, uczuciami, pragnieniami, w niewyraźnej wprost tęsknocie za tym, co było i co będzie, za pełnią istnienia tu i tam, nie tylko tu i teraz. W wierszu pt. „Na peronie w Tarnowie Zachodnim” poeta wyznaje: *spojrzałem na zegarek – / tylko trzy minuty / rozmyślałem o wieczności*. Te trzy minuty są w „Wieczornym spacerze” znakiem eschatycznej zadumy nad sensem istnienia, ale także wskazówką dla czytelnika*

nika, co dla poety ma w jego poszukiwaniach wartość nadrzędną. Wartości religijne wypełniają więc nie tylko strofy mówiące wprost o Bogu, ale i całą tę przestrzeń ożywionego mocą wyobraźni wielowymiarowego świata, z którym poeta czuje się autentycznie spokrewniony:

Pisząc o drzewie – morwie czy

*[jesionie,
chciałbym także zadowolić drzewo,
nie pochlebstwem, ale słowa trafny*

*[dźwiękiem,
by morwa, jesion, młody kasztan*

*[w deszczu
przyjęły ten znak więzi, sygnał*

*[pokrewieństwa
między ptakami, roślinami, ludźmi,
tworzącymi las, który szumiąc podoba*

*[się Jemu.
(„Pokrewieństwo“)]*

Franciszkańska tonacja zacytowanego utworu nie świadczy bynajmniej o tym, że poeta przestał być nękany niepokojami, lękami i troskami o los świata. Emocjonalny chłód, jaki cechował wczesne wiersze Lisowskiego, w „Wieczornym spacerze“ został przełamany żarliwością uczuć kierowanych ku wszystkim obiektom uwagi. Nie jest to, oczywiście, niekontrolowana, irracjonalna gorączka, lecz raczej serdeczne skupienie nad każdym dostrzeżonym przejawem życia, nad każdym przedmiotem wydobywanym słowem z chaosu rzeczywistości. *Istnieje między nami / pomiędzy światami / niewidoczna nić (...)* roztopia się w przestrzeni / spaja rozdarte – mówi poeta w wierszu „Nić“, mając z pewnością na myśli Opatrzność, ale też funkcję ludzkiej duszy, która potrafi dostrzec taką działalność Opatrzności. W wierszu „Tam

gdzie bywamy, tam gdzie nie byliśmy“ w pięknym obrazie będącym próbą oddania słowem doświadczenia realności i nierealności istnienia poeta najpełniej wyartykułował nostalgiczną skłonność ludzkiej duszy do pojednania z Bogiem, do rozplynięcia się w nicości. Wiersz ten kończy się następująco:

*tam nas nie dosięga i nie boli
żadne porównanie
tłoczmy się i przepychamy
by zdobyć dla siebie przynajmniej
szczyptę tej nicości*

Jest w nowym zbiorze wierszy K. Lisowskiego kilka utworów stanowiących twórczy efekt podróży do Ameryki i innych miejsc świata. Oprócz refleksji nad emigracyjnym losem Polaków, oprócz opisów krajobrazów i obserwacji zaoceanicznej scenerii wielkomiejskiej, wiersze z podróży przynoszą dodatkowo powiew przestrzeni ponadziemskiej, jakby oko poety zyskując dystans do obiektów mu najbliższych nabierało szczególnej jasności i precyzji widzenia także tego, co znajduje się na co dzień pod ręką, opromieniając to właśnie najbliższe blaskiem nieskończoności. *Stare drogi ciągle krzyżują się z młodymi ścieżkami* – stwierdza poeta na początku wiersza „Fr. Nullo – Rondo“, by nieco dalej westchnąć: *niemożliwa pamięci / otwarta na tylu stronach / księgi*. Poetycka księga pamięci K. Lisowskiego ma w sobie, paradoksalnie, coraz więcej życia. Ostatnie utwory zbioru, do których należy m.in. „Stworzenie świata“, wiersz zadedykowany córce i umiejscowiający dziecko w centrum kosmosu, są przepełnione tak czystą i tkliwą

miłością do rzeczy stworzonych, że zdaje się ona odbiciem uczuć samego Stwórcy.

Adriana Szymańska

**HOMO POLONICUS
WEDŁUG
MARKA NOWAKOWSKIEGO**

Marek Nowakowski

Homo polonicus

POMOST, Warszawa 1992

Pisząc przed dwoma laty na łamach „Przeglądu Powszechnego” o jednej z poprzednich książek Marka Nowakowskiego („Dwa dni z Aniołem”) uznałem ją za przyczynek do zainicjowanej wówczas przez ks. Józefa Tischnera dyskusji o Homo sovieticus. Dziś pisarz sam zabiera głos w tej polemice, o czym świadczy już intencja polemiczna tytułowego hasła jego książki...

Homo polonicus jest w interpretacji autora produktem dziejowym różnym od Homo sovieticus, aczkolwiek – co zresztą jest oczywiste – zakresy obu tych symbolicznych definicji mniej lub bardziej mieszały się, zachodziły na siebie w praktyce społecznej ostatnich kilkudziesięciu lat w naszym kraju. Homo polonicus nie może wszakże uchodzić za zwykły podgatunek sovieticus – bowiem nigdy nie poddał się bezwolnie i bez reszty prawom oraz nakazom wschodniego totalitaryzmu. Nigdy, z małymi wyjątkami grona zażartych ideowców, nie zostały u nas zaszczone

w zbiorowej skali – jak to nazywał Witkacy, a po nim w „Zniewolonym umyśle” Miłosz – zarazki Murti Binga. W czasach najdotkliwszej, najbardziej napastliwej sowietyzacji Homo polonicus pozostawał mniej lub bardziej sobą – czego wcale nie należy jednak liczyć mu na duchowy plus, a tym bardziej poczytywać za odruch wierności wobec jakichś idei nadrzędnych czy ideałów moralnych. Broń Boże.

Cały światopogląd Stasia Bombiaka, bohatera omawianej tu mini-powieści reprezentującego równocześnie analizowany przez autora symbol, obracał się zawsze – jak on to sam nazywa – wokół prawa mamony i również w nowej sytuacji historycznej do niego się sprowadza; negatywny spadek poprzedniego systemu wcale mu nie wiąże rąk, nie pozbawia go inwencji, wręcz przeciwnie. Widok mrowiska targowego w mieście wyzwala w nim większe podniety i emocje. *Oto wolny rynek. W tym tumultcie, gwarze i smrodzie czuł się wspaniale. Przenikały życiodajne fluidy... W przybliżeniu obliczył obrót pieniądza, który według jego mniemania mógł dziś przepłynąć przez rozległą przestrzeń placu. Ten pieniądz usuwa wszelkie przeszkody... Wali jak fala powodziowa i nic mu się nie oprze. Ile w tym nieoczekiwanych możliwości! Poczul radość życia.*

Takiego Stasia Bombiaka nie sposób uznać za ofiarę zmieniających się systemów czy za ułomny twór ludzki – dzieło minionej epoki realnego socjalizmu. Homo polonicus zawsze był sobą i pozostał sobą – dając się niezmiennie powodować temu specyficznemu napędowi życia, który można określić jako konieczność do

wychodzenia na swoje czy może inaczej: umiejętność wyciągania jak największych dla siebie korzyści w ramach narzuconych ogólnie układów politycznych i międzyludzkich. W czasach pogłębiającego się bezładu peerelowskiego stał się on pragmatycznym, zręcznym i przebiegłym realizatorem schizofrenii stosowanej – sztuki całkowicie odmiennego postępowania w miejscach publicznych i w życiu prywatnym. Deklaratywnemu posłuszeństwu, nadgorliwej często spolegliwości wobec systemu wykazywanej na terenie instytucjonalnym towarzyszył zadziwiający brak hamulców moralnych w życiu osobistym. To na przykład, że w jednym roku szły na pochód pierwszomajowy miliony Polaków, zaś w następnym – kiedy zaistniała taka możliwość – stawily się na miejscu zbiórek już tylko garstki manifestantów, można wytłumaczyć tylko faktem, że Homo sovieticus występował w PRL-u jako rzadkość. Zaś milionowy tłum Homo polonicus ruszał przed trybuny i wymachiwał czerwonymi chorągiewkami nie tyle nawet ze strachu, ile w sobie wiadomym celu. Uczestnictwo w kultywowanej przez władze sferze totalitarnego sacrum było w końcu niezbyt dolegliwym, a ileż załatwiającym haraczem. Niechodzenie na pochód groziło naruszeniem ustabilizowanej sytuacji bytowej: można było nie dostać za rok czy dwa paszportu, zostać przesuniętym w dół na liście przydziałów mieszkań czy czasów, nie dostać awansu i tak dalej. *A ja do trybuny gębę jak małpa szczerzyłem, łapami machałem* – wyznaje Stasiu Bombiak, autorska konkretyzacja symbolu Homo polonicus. – *Trzeba*

było wtedy chodzić. Nie poszedłeś, podpadłeś... Każdy dźwigał ten komunistyczny krzyż. Myślisz, że mnie to pasowało – wtóruje bohaterowi wzdychając były kapitan UB, zapewniający mu dziś obstawę w jego interesach.

Stasia Bombiaka trudno uznać za wypalonego przez wschodni totalitaryzm, wytrawionego duchowo jakiegoś homunculusa PRL-u. Dotyczy to i innych czołowych postaci nowej prozy Nowakowskiego, które nigdy nie dały się tak naprawdę zniewolić, sprowadzić do roli marionetek systemu. Specyfika psychologii Homo polonicus polegała na tym, że potrafił on, i potrafi, przystosować się – zewnątrz, pozornie – do wymaganych od niego zasad życia zbiorowego, zaś wewnątrz postępować tak, jak mu dyktuje tzw. chłopski rozum i program wyłącznie własnego zysku i sukcesu.

Stasiu Bombiak jest typem psychologicznym wykształconym i wydoskonalonym w ogniu walki z systemami totalnymi – nie tylko z totalitaryzmem sowieckim. Jego charakter hartował się już w czasie hitlerowskiej okupacji – kiedy to część społeczeństwa poświęcała się walce z wrogiem, a nie mniejsza chyba część oddawała się z zacięciem i polotem walce o „rąbanek”. Jak już nadmienilem, fundamenty strategii egzystencjalnej Bombiaka i jego pobratymców nie zmieniły się wraz z upadkiem imperium sowieckiego i narodzinami polskiej demokracji; zmieniły się tylko jej formy i techniki – na mniej drapieżne, oszukańcze, bardziej wysublimowane. Generalnie można rzec – wczytując się w intencje M. Nowakowskiego – że Homo polonicus naszego wczesnego kapita-

lizmu dziedziczy zasadnicze konstytutywne cechy psychiki swego poprzednika z epoki schyłkowego socjalizmu. Dla Stasia Bombiaka pojęcie „oni” nie przestało istnieć z upadkiem komunistów. To, co było kiedyś „ich” i co można było poczytywać sobie nawet za zasługę polityczną zagarnąć, wyciągnąć „im”, wcale nie stało się teraz – wraz ze zmianą warunków politycznych, z narodzinami polskiej wątlej demokracji – „nasze” czy „swoje”. Cała Polska wygląda dziś w oczach Homo polonicus jak obszar pokątnego handlu, jak *jeden wielki bazar. Dostał naród handlowego przyspieszenia* – powiada z uznaniem na targowisku Bombiak. – *Kombinujesz, zarobisz, stracisz. Pomnażasz, obracasz. Skrzydeł ludzie dostali.* Tylko żał mu, że brakuje czasu na korzystanie z całej palety możliwości „obracania”, nie trzeba chyba dodawać, że nielegalnego albo półlegalnego; bohater powieści Nowakowskiego wymienia pieniądze, handluje trefnym wschodnim spirytusem poza układami podatkowymi i zabiera się za przemysł futer z byłego imperium wschodniego do Niemiec.

Zwierciadło fabularne, jakie pisarz w tym tomie i w innych, zwłaszcza w zbiorze „Wilki podchodzą ze wszystkich stron”, stawia przed współczesnymi Polakami, jest demaskatorskie, szydercze, dotkliwie karykaturalne. Ale zapewne też wciąż żyjemy w takiej KARYKATURALNEJ przestrzeni społecznej, ukształtowanej przez dzieściolecia zniewolenia, obłudy, udawania i owego nieprzepartego impulsu do WYCHODZENIA za wszelką cenę NA tak zwane SWOJE.

Mieczysław Orski

POETA CZY WIERSZOPIS, KLASYK CZY ROMANTYK?

Marian Ursel

O wierszach Aleksandra Fredry

Wyd. Uniw. Wrocław., Wrocław 1992,
ss. 331

Że Aleksander Fredro wierszem pisać umiał – i to dobrze – o tym wie każdy, kto pamięta czy to słynne: *Jeśli nie chcesz mojej zguby, / Krrro-kodyla daj mi luby, czy choćby owo kapitałne: Bardzo proszę, Mocium Panie, / Mocium Panie, me wezwanie, / Mocium Panie, wziąć w sposobie / Jako ufnąć ku osobie.* Istotnie też w komediach Fredry wiersz jest potoczysty, giętki, świetnie wpada w ucho i znakomicie oddaje cechy języka mówionego postaci, stąd nie przypadkiem tyle Fredrowskich zwrotów i powiedzeń wkroczyło do polszczyzny codziennej i nabrało mocy „słów skrzydlatych”. Tę sprawność wierszowania w komediach przyznawano Fredrze nieraz, mówił o niej nawet Seweryn Goszczyński, dochodzący do konkluzji, że komedie tego pisarza nie są poezją. Tak się też stało, że w powszechnej świadomości Fredro funkcjonuje jako komediopisarz, nie zaś jako poeta. Wiersz tych komedii nie uczynił z Fredry poety, tak samo zresztą, jak nie uczyniły z niego poety w tych wyobrażeniach – bajki, choć całe pokolenia na pamięć znały „Pawła i Gawła”, pamiętając też, że gdy *osiłkowi w żłoby dano / W jeden owies, w drugi siano*, wówczas, nie mogąc się zdecydować, co jeść, *osiłina pośród jadła*

- / *Z głodu padła*. Osobiwą sławę wierszopisa przyniosły Fredrze tylko, przez długi czas mało komu znane, nim się na nie w naszych czasach rzucili pokątni wydawcy, obsceniczne poematy młodzieńcze, które nieśluszenie nominowały go do autorstwa niby-Mickiewiczowskiego apokryfu o Telimienie i mrówkach, który, jak wiadomo dzięki Romanowi Kalecie, spod czyjegoś innego wyszedł pióra.

Na kwestię, czy Fredro był poetą, inaczej się jednak spojrz, gdy się nie tyle przypomni (rzecz przecie była znana), ile uprzytomni, jak to czyni Marian Ursel w omawianej książce, że spod pióra Fredry wyszło aż 330 wierszy, pieśni, elegii, epitafiów, powiastek i obrazków, dum, ballad i bajęd, satyr, pamfletów, bajek i przypowiastek, różnych wierszy patriotycznych, osobistych, refleksyjnych, okolicznościowych, epigramatów, fraszek i tzw. zabawek wierszem oraz powieść poetycka. Dla samego Fredry był to dział twórczości o tyle ważny, że myślał o jego zgromadzeniu w odrębnym tomie, stało się jednak tak, że nie tyle owe wiersze (bo o części z nich pamiętano), ile Fredro jako autor wierszy poszedł w faktyczne głębokie zapomnienie. Od czasu do czasu poszczególnym utworom nieco uwagi poświęcali historycy literatury, całość jednak owego dorobku wierszowanego autora „Zemsty” stała się przedmiotem analizy dopiero w nowej książce Ursela.

Stosowność okazji zajęcia się tym działem twórczości Fredry wynika nie tylko z faktu, iż 20 VI 1993 r. upływie dokładnie lat 200 od dnia urodzin wybitnego komediopisarza,

praprawnuka Elżbiety Drużbackiej. Rocznicowa okazja ma tu oczywiście pewne znaczenie, ważniejsze jest jednak to, na co uwagę zwrócił Ursel już we wstępnych swych rozważaniach. Tradycyjnym już przedmiotem historycznoliterackich rozważań stały się próby rozstrzygnięcia, czy Aleksander Fredro był klasykiem, czy romantykiem, prowadzące czy to do koncepcji *obojactwa literackiego Fredry* (Stanisław Pigoń), czy do myśli o jego *samotnictwie literackim*. Ursel, celnie wyzyskując sugestie Pigionia i Zakrzewskiego, poszukując odpowiedzi na to samo pytanie zwrócił się ku wierszom Fredry, by dojść do wyników autentycznie ważnych.

Wiele uwagi przywiązując do *literackiego samouctwa* Fredry, wskazuje więc Ursel na siłę związków jego wierszy z tradycją i poetyką oświeceniową oraz klasycystyczną, równie wyraźnie akcentując wiele różnych czynników natury romantycznej, często dotąd nie zauważanych, takich jak np. związki jego wierszy z folklorem. Dlatego badacz dochodzi do konkluzji, iż w *świecie wierszopisarstwa jawi się poeta jako bliższy tradycji romantycznej*, co z kolei o tyle ma doniosłe znaczenie, że w odkrywczy sposób pokazuje w swej książce Ursel, iż *Fredrze-komediopisarzowi potrzebny był Fredro-poeta, i na odwrót*. Są to ustalenia ważne, wiążą bowiem w jedną całość dorobku Fredry jego wiersze i komedie. Zbudowawszy własną wersję literatury oświeceniowej, zakorzenionej w klasycyzmie, na swój indywidualny sposób budował Fredro własny model poezji: wierny, powiada Ursel, epoce starej, tworzył w duchu nowej -

zapowiadał (lub przynajmniej współtworzył) nowy rodzaj pisarstwa. W odwadze tych konstatacji posuwa się Ursel nawet do twierdzenia, iż *Fredro-staruch* pisał już w sposób nowoczesny, a nawet wyprzedził swój czas.

Na pierwszy rzut oka stwierdzenia takie sprawiają wrażenie wręcz nieprawdopodobnych. Przecież jednak Ursel ma rację, ukazuje bowiem zupełnie nowe oblicze Fredry, wskazując np., że tematyka eschatyczna otwiera i zamyka jego wierszopisarstwo, przy czym, o ile w utworach młodzieńczych jest ona wolna od zabarwienia religijnego, o tyle w utworach starego Fredry pojawiło się w związku z nią np. przekonanie, że *Boga tylko sercem pojąć można, rozumem – nigdy. Nie pojmuję Boga, ale go czuję*. Z innej zaś strony rzecz biorąc, wskazuje autor omawianej książki na aktywny, acz dla realizmu i naturalizmu niechętny, stosunek Fredry do nowych zjawisk w życiu społecznym, przede wszystkim zaś w literaturze i kulturze. Ta duża szerokość zainteresowań tematycznych Fredry jako wierszopisarza stanowi także istotną miarę ważności tego działu twórczości autora „Ślubów panieńskich”.

Rzecz znamienna, znajdując tak celne rozwiązanie dla arcytrudnej kwestii klasyczności czy romantyczności Fredry, Ursel w omawianej książce z nadmierną jakby ostrożnością mówi wciąż o wierszach Fredry bądź o jego wierszowaniu, unikając określeń: „poezja Fredry” bądź „poetycka twórczość Fredry”, choć, rzecz jasna, pojawiają się one czasem na kartach jego książki. Wynika to chyba stąd, że choć Ursel przekonany jest (jak się to już rzek-

ło), że *Fredro-staruch* pisał już w sposób nowoczesny, to jednak nie do końca nabrał pewności, że były te wiersze prawdziwie dobrą poezją, nie zaś tylko wierszopisaniem. Spoglądając na ten dorobek Fredry przede wszystkim pod kątem jego zawartości i pojemności znaczeniowej oraz ich różnorodach konwergencji z literacką i kulturową tradycją, a także licznymi aspektami współczesności, autor omawianej książki na plan dalszy zepchnął problem artyzmu owych wierszy. Trochę to tak wygląda, jakby, mając dla swego bohatera bardzo wiele sympatii, bał się Ursel go skrzywdzić nazbyt surowym wyrokiem, albo też tak, jakby autor dobrej metodologicznie książki (taka ona jest w istocie) obawiał się, że próbując odpowiedzieć, czy Fredro pisał ładne wiersze, sprzeniewierzy się rygorom naukowości. Ostatecznego więc rozstrzygnięcia, czy jako autor wierszy Fredro był poetą, czy wierszopisem, książka Ursela nie przynosi. Tak jednak rzecz wygląda tylko wówczas, gdy nazwanie „poeta” pojmuje się na sposób wartościujący właśnie w związku z domniemaną wielką raną artystyczną czyjegoś wierszowania, ale także w związku ze sposobem wypełniania społecznej roli poety w danej epoce literackiej. A przecież – i to Ursel pokazuje dowodnie – Fredro jako autor tych wierszy jakichś prób „bycia poetą” w gruncie rzeczy nie podejmował. On po prostu pisał wiersze związane z tym, co go spotkało, co widział, czego doznał, czasem je drukował i nawet myślał o zgromadzeniu ich w książce, która by była jego rozmową ze współczesnością. Dlatego za wielką, autenty-

czną zaletę książki Ursela uznać trzeba, że faktycznie uchyla ona celowość stawiania pytań w rodzaju: Czy Aleksander Fredro wielkim poetą był? Wystarcza tu bowiem konstatacja, że napisał on kilka świetnych wierszy, że (jak pokazał Ursel) był autentycznie ciekawym poetą i że głębokie odczytanie jego wierszy prawdziwie wzbogaca naszą wiedzę tak o Fredrze-człowieku i Fredrze-pisarzu, jak o czasach, w których przyszło mu borykać się z życiem, z własnymi problemami egzystencjalnymi, tak ważnymi, jak ludzki lęk przed śmiercią.

Gdy się zatem zważy, że książka Ursela o wierszach Fredry jest pierwszym, i jak dotąd jedynym, akcentem związanym z 200. rocznicą urodzin pisarza i tyle zarazem wnosi nowego do znajomości Fredry jako praca bezsprzecznie pionierska, wówczas wypadnie skonstatować, że mamy do czynienia z dziełem ważnym, choć wszystkich jeszcze problemów i wątpliwości nie rozstrzygającym. Co jednak chyba najważniejsze, lektura tej książki uzmysławia, że Fredro-wierszopis, dużą część swych doświadczeń czerpiący wprost z życia, może i dzisiaj być jeśli nie czytelnico żywy, to w każdym razie atrakcyjny, ciekawy i nawet pouczający, sporo dający do myślenia nie tylko badaczom literatury. Starczy tu w roli dowodu przypomnieć jego bardzo osobisty wiersz „Wierzę w mądrość“: *Wierzę w mądrość odwieczną, w jej święte zamiary, / Wierzę, że tak być musi, całą siłą wiary, / Ale dziś w ludziach tyle złości widzę, / Że jako człowiek sam sobą się brzydzę.*

Nie jest to z pewnością – w tym przypadku – poezja wielka, jest to

jednak poezja mądra doświadczeniem życiowym, które z czasem stając się zdobyczą każdego człowieka, nie każdego doprowadza do refleksji nad światem i sobą. Książka M. Ursela bardzo wyraziście ukazuje to ludzkie oblicze Fredry – autora wierszy, i dlatego jest czymś więcej niż tylko historycznoliteracką monografią po raz pierwszy tak systematycznie zbadanego zjawiska.

Jacek Kolbuszewski

NOWA ROLA NIEMIEC W EUROPIE

Gregor Schöllgen

Angst vor der Macht

Die Deutschen und ihre Aussenpolitik

Verlag Ullstein GmbH,
Berlin – Frankfurt am Main 1993,
ss. 188

Niemcy znajdują się obecnie w całkowicie odmiennej sytuacji politycznej niż w ciągu ostatnich 40 lat. Po zjednoczeniu stają się ponownie mocarstwem europejskim odgrywając określoną rolę polityczną w Europie, zwłaszcza Środkowej. Powstaje problem podejmowania przez Niemcy tej nowej roli politycznej i przygotowania się do jej odegrania. Nabiera on szczególnej aktualności w świetle załamania się dotychczasowych struktur politycznych w Europie Środkowej i Wschodniej. Próbę odpowiedzi na te kwestie stanowi książka prof. Gregora Schöllgena

„Obawa przed potęgą. Niemcy i ich polityka zagraniczna”.

Prof. Schöllgen jest jednym ze znawców niemieckiej polityki zagranicznej. Według niego przyszedł rozwój polityczny, a także społeczno-gospodarczy w Europie będzie zależeć od podjęcia przez Niemcy międzynarodowej odpowiedzialności jako europejskiego mocarstwa. Istotne znaczenie ma uniknięcie dawnych niechętności, błędów czy zbrodni. Książka jest zatem próbą odpowiedzi na pytanie o zdolność Niemiec do podejmowania nowych działań politycznych w stosunkach wewnętrznych i zagranicznych. Poszczególne rozdziały wyjaśniają najbardziej istotne problemy niemieckiej polityki zagranicznej („Istniejąca sytuacja”, „Przedstawiony punkt widzenia”, „Priorytety do 1990”, „Rola historyków”, „Perspektywy od 1990 roku”).

Konieczne staje się szerokie zrozumienie nowej sytuacji kraju, aby rozwiązać iluzję wielu Niemców, że polityka mocarstwowa to jedynie sprawa niechlubnej przeszłości. Niemcy stały się ważnym czynnikiem politycznym w Europie i w świecie i tak też są postrzegane przez sąsiadów i sprzymierzeńców. Dla wielu współczesnych Niemcy to już obecnie najsilniejsze mocarstwo europejskie. W zasadzie o jakimś kraju możemy mówić, że odgrywa on rolę mocarstwową, tylko wtedy, gdy na podstawie swojego znaczenia społeczno-kulturowego, ludnościowego, gospodarczego, politycznego, militarnego, a także geograficznego współdeterminuje on historię całego kontynentu. Taką rolę odgrywały już Prusy począwszy od 1740 r., gdy opanowały Śląsk. Natomiast klasy-

czną rolę mocarstwową odgrywały Niemcy przez kilkadziesiąt lat przed I wojną światową. Po II wojnie mocarstwa sprzymierzone próbowały przeszkodzić w ponownym odrodzeniu się Niemiec jako ewentualnego mocarstwa. Symbolicznym potwierdzeniem tego stanowiska było formalne rozwiązanie państwa pruskiego. Terytorium i liczba ludności zjednoczonych Niemiec są znaczne, zaś język niemiecki należy do najważniejszych w Europie (jest językiem ojczystym dla 92 mln ludzi). Głównym atutem Niemiec jest jednak ich ogromny, nowoczesny potencjał gospodarczy, wzmocniony w wyniku integracji europejskiej. Marka niemiecka należy do najsilniejszych na świecie i jest najważniejszą walutą europejską. Armia niemiecka liczy 370 tys. żołnierzy. Niemcy są też atrakcyjne dla wielu krajów, zwłaszcza Europy Środkowej i Trzeciego Świata. Prawdopodobna ocena położenia Niemiec staje się ważna dla uniknięcia w niemieckiej polityce zagranicznej zarówno ignorancji, jak i arogancji: *Niemcy mają dużą szansę, aby udowodnić swoim sąsiadom, że dawne przesady są przestarzałe, a nowe niemieckie mocarstwo nauczyło się czegoś na podstawie błędów i pomyłek z przeszłości* (s. 35).

W ciągu 40 lat istnienia NRF dla większości ludności niemieckiej sprawy polityki zagranicznej stały się obce. Oprócz swego statusu międzynarodowego Niemiec pozycję taką utrzymywało świadome dystansowanie się wielu Niemców od niemieckiej polityki mocarstwowej i światowej, polityczny styl pierwszego kanclerza Niemiec, Konrada Adenauera, stosunek SPD do polityki zagrani-

czej, jak również nabrzmiałe wewnętrzne problemy gospodarcze i społeczne. Jest też charakterystyczne, że pierwsze oficjalne wizyty zagraniczne w Niemczech odbyły się dopiero na przełomie lat 1954/55. Aż do 15 III 1991 r. Niemcy nie mogły uprawiać w pełni samodzielnej polityki zagranicznej w stosunku do Berlina lub Niemiec jako całości (jedynie pod kontrolą sprzymierzonych). Dlatego przez wiele lat traktowano *dobrą politykę wewnętrzną* Niemiec jako ich najlepszą politykę zagraniczną (s. 55). Przy tym najważniejsze znaczenie miały stosunki ze zwycięskimi mocarstwami. W okresie od 1949 do 1955 r. Niemcy uzyskały członkostwo NATO i Unii Zachodnioeuropejskiej. Jednakże nadal traktowano stosunki zagraniczne głównie jako przedłużenie problemów wewnętrznych. Takie cele, jak ponowne zjednoczenie czy równouprawnienie w stosunku do innych państw, wydawały się początkowo bardzo odległe.

Patrząc z perspektywy historycznej do 1990 r. można stwierdzić następujące cele polityki zachodnioniemieckiej: ponowne zjednoczenie, bezpieczeństwo i równouprawnienie z innymi państwami. Kwestia zjednoczenia Niemiec była reprezentowana już na forum KBWE, a w praktyce stało się ono możliwe po gwałtownym załamaniu się imperium radzieckiego. Nastąpiło to tak niespodziewanie, że nie istniały żadne scenariusze zjednoczenia. Obecnie po 40 latach praktycznej nieobecności polityka mocarstwowa i państwo narodowe stają się ponownie kategoriami myślenia politycznego w Niemczech.

W ujęciu G. Schöllgena istotnym wyzwaniem staje się dla Niemiec

uprawianie polityki zagranicznej bez popełniania starych błędów, a także nie uzgodnionych z innymi krajami działań politycznych i gospodarczych, szczególnie na obszarze byłego „obozu socjalistycznego“, gdzie wszelka pomoc powinna mieć charakter międzynarodowy. Oznacza to więc intensyfikację współpracy w obrębie Wspólnot Europejskich, NATO, KBWE, Rady Europy, Unii Zachodnioeuropejskiej. Wiadomo bowiem, iż im bardziej Niemcy są związane z innymi krajami, tym mniejsze jest niebezpieczeństwo prowadzenia nacjonalistycznej polityki. Także w obecnej sytuacji politycznej NATO zachowuje swoje dominujące znaczenie jako organizacja obronna na wypadek destabilizacji politycznej na peryferiach europejskich, a także jako środek obecności USA w Europie. Także Niemcy powinny zwiększyć swoją gotowość uczestniczenia we wspólnym chronieniu pokoju, gdyż obecnie *nie istnieje już urlop z historii świata* (s. 137). Współcześnie wojny i wojny domowe stały się ponownie środkami polityki europejskiej. Do współpracy ogólnoeuropejskiej zmusza też strumień uchodźców, katastrofy ekologiczne na ogromną skalę, kontrola handlu narkotykami, nielegalne wywożenie odpadów, zwłaszcza z elektrowni atomowych, epidemia AIDS. Niemcy powinny być zainteresowane kontynuowaniem dotychczasowych europejskich procesów integracyjnych i zapobieganie ekscesom nowego nacjonalizmu i szowinizmu.

G. Schöllgen próbuje naszkicować nową rolę Niemiec w wyniku ich zjednoczenia i załamania się dotychczasowych struktur politycznych

w Europie. Niemcy stają się obecnie najważniejszym mocarstwem europejskim, od czego nie mogą uciec obywatele tego kraju i państw sąsiednich. Zakłada to również ogromną odpowiedzialność za rozwój sytuacji politycznej w Europie.

Eugeniusz Kośmicki

ZRYWANIE BIELMA, KRUSZENIE SKORUPY

Ryszard Kapuściński

Imperium

Czytelnik, Warszawa 1993, ss. 334

Kiedy na przełomie 1989 i 1990 r. rozeszła się plotka, że R. Kapuściński zaczyna pracę nad swoją kolejną książką i że tym razem będzie ona poświęcona byłemu Związkowi Radzieckiemu, reakcją było powszechne zdziwienie. Jak to? O Związku Radzieckim? On? – specjalista od Trzeciego Świata? Toteż na końcowy rezultat czekano z dużym zaciekawieniem i niedowierzaniem zarazem, że może być on równie udany jak „Cesarz“, „Szachinszach“ czy „Wojna futbolowa“. Ja byłem spokojny, dość wcześnie zdałem sobie sprawę, że rozważania na temat WŁADZY IMPERIALNEJ w Etiopii czy w Teheranie były tylko jakby placówką i wprawką do zmierzenia się z tematem jeszcze większym, a wyrastającym ze wszystkich poprzednich wątków podejmowanych od z górą 30 lat przez Kapuścińskiego – wstępem do opisanie sowieckiego imperium.

I nie pomyliłem się.

„Imperium“ – książka, która znajduje się już na rynku (a właściwie nigdzie jej nie ma, bo co przywożąc kilkadziesiąt egzemplarzy do księgarni, książka natychmiast znika), przerasta to wszystko, co do tej pory napisał Król Polskiego (teraz chyba już światowego) Reportażu. Z jednej strony jest to ten sam Kapuściński, znany ze wszystkich poprzednich tomów tworzonego przezeń „Nowego opisanie świata“; z drugiej – znając tu sumę doświadczeń, przemyśleń i umiejętności, wynikających z blisko 40-letniego nieprzerwanego jeżdżenia po świecie i nieustannego dziwienia się jego aberracjom. Właśnie – to bardzo charakterystyczne dla pisarstwa Kapuścińskiego (bo przecież nie dziennikarstwa, jak chce Krzysztof Mroziwicz w „Polityce“). Pisze on jasnym, prostym, kryształowo przejrzystym językiem, z którego co przecinek wyziera ogromne zdziwienie. Ta umiejętność świeżego, dziecięcego wręcz dziwienia się w „Imperium“ została doprowadzona do perfekcji. W rękach Kapuścińskiego owo zdziwienie przeradza się w precyzyjne narzędzie obnażające absurd, bezduszość i okrucieństwo świata, w którym żyjemy. Nazywanie spraw po imieniu, nieprzerwane pytanie o właściwe (prawdziwe!) znaczenie słów, pojęć i kryjących się za nimi zjawisk, z lektury „Imperium“ czyni nieomal katharsis (notabene właśnie pod tym tytułem w warszawskiej „Kulturze“ na początku lat 80. ukazywały się fragmenty innej książki Kapuścińskiego, która później – już w twardych okładkach – została nazwana „Szachinszach“).

Co zdanie, co akapit autor zdziera bielmo z naszych oczu, rozbija sko-

rupę zakrzepłą wokół słów i pojęć. Świętą, klasyczną próbkę tego mamy już na samym początku książki, w momencie, gdy opisuje, jak w 1958 r. przekraczał granicę między ZSRR a Chinami. Ktoś inny napisałby: „Dojechaliśmy do granicy i przez kilka godzin staliśmy wśród śniegu i zwojów kolczastego drutu“. A. Kapuściński? Dokonuje najprawdziwszego rozbioru słowa „granica“ i wynikającego z niego „odgródnienia“, „przegrodnienia“, „oddzielenia“. Powstaje cały mini-esej socjologiczny. Z kształtu granicy państwa, ze sposobu kontroli podróźnych autor potrafi odtworzyć cały system i charakter kryjącego się za nią reżimu. Prekursorami tej metody są: francuski... paleontolog Lamarck i polski antropolog Malinowski. Ten pierwszy na podstawie jednej odnalezionej kostki potrafił zrekonstruować całego dinozaura. Drugi – przyglądając się naczyńiom, w jakich plemiona tubylcze podają przygotowaną przez siebie strawę, umiał odtworzyć cały system zależności hierarchicznych funkcjonujących w danej społeczności. W dziedzinie wiwisekcji społeczeństw współczesnych Kapuściński czyni to samo. To główna zasada uprawianej przez niego literatury.

Innego przykładu zastosowania „metody Kapuścińskiego“ dostarcza opis placu przed Pałacem Zimowym w Petersburgu. *Widok tego placu – czytamy – jego koncepcja, plan i kompozycja mają w sobie głęboką symbolikę mówiącą więcej o tym kraju niż dziesiątek rozpraw i podreczników. Ponieważ plac ten jest egzemplifikacją charakteru i struktury władzy. Jego formę najwyższą symbolizuje Pałac Zimowy – siedziba panującego. Nato-*

miast jej prawym ramieniem najwyższym i jedynym, nie jest ani władza duchowa (nie widać cerkwi), ani władza przedstawicielska (nie widać budynku parlamentu), ale armia, wojsko, oręż (gmach Sztabu Generalnego).

Monarcha i jego armia – czy to dlatego orzeł rosyjski, herb i symbol państwa, ma dwie głowy, a nie jedną?

Metoda ta daje niepowtarzalny efekt. Czytelnik w zasadzie obraca się wokół faktów, które zna, w scenarii, która z pozoru wcale nie jest dla niego obca. A jednocześnie dowiaduje się, jak mało rozumie i wie. I dlatego chłonie tę książkę. Strona za stroną – od początku do końca. Gdy kończy, znów chciałby zaczynać od nowa.

Być może jest na to spora szansa. Z tego bowiem, co wiem, „Imperium“ to zaledwie pierwsza część trylogii, jaką autor zamierza napisać na podstawie materiałów zebranych w ciągu trzech lat podróży po ulegającym dezintegracji „Imperium zła“. Jeśli dwa następne tomy odkrywczością i siłą wyrazu dorównają pierwszemu, powstanie dzieło na miarę trytomowego „Archipelagu GULAG“ Sołżenicyna.

Nie tak dawno, z obszernego wywiadu zamieszczonego w „PP“, mieliśmy okazję dowiedzieć się, co autor „Imperium“ myśli o świecie, wieku XX i przyszłości (nr 4/1993, s. 46 nn. – red.). O tym, co świat sądzi o Ryszardzie Kapuścińskim i jego pisarstwie, dowiadujemy się z notatki na odwrocie książki: *Tak jak Marquez jest wielkim czarnoksiężnikiem współczesnej powieści, tak Kapuściński jest niezwykłym czarodziejem reportażu. „Wojna futbolowa“ jest doskonałym przykładem jego*

pisarskiej magii – stwierdza John le Carré. W sukurs przychodzą mu inni. John Updike: „Cesarz” to magiczna refleksja, która często przemienia się w poezję i aforyzm. Podobnie uważa Salman Rushdie: *W książkach o Hajle Selasje i o Szachu opisy Kapuścińskiego dokonują tego, co tylko sztuka jest w stanie uczynić: uskrzydlać naszą wyobraźnię. Dzięki jego niezwykłemu połączeniu reportażu i sztuki, stajemy wreszcie tak blisko tego, co sam autor nazywa nie dającym się przekazać, prawdziwym obrazem świata.*

W następnej książce Kapuścińskiego te same superlatywy dotyczyć będą „Imperium”. Co do tego nie ma żadnych wątpliwości.

Roman Warszawski

Piotr Abelard, *Historia moich doli niedoli i inne listy*

przekład, wstęp i oprac. Leon Jachimowicz
IW Pax, Warszawa 1993, ss. 146

Tom listów biograficznych średniowiecznego filozofa i zarazem jedyna autobiografia uczonego, jaką pozostawiło po sobie średniowiecze.

ks. Józef Augustyn SJ, ks. Krzysztof Osuch SJ, *Doświadczyć zbawienia*
seria: Duchowość Ignacjańska (10)
WAM, Kraków 1992, ss. 36

Ogólne spojrzenie na Pierwszy Tydzień „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli.

św. Bernard z Clairvaux. *O rozważaniu* (Pisma, t. 4)

WAM, Kraków 1992, ss. 152

Ostatnie dzieło św. Bernarda, napisane w latach 1148–1153

Georgette Blaquiére, *Łaska bycia kobietą*

Wyd. M, Kraków 1993, ss. 170

Nawiązując do przesłania Ewangelii książka przedstawia różne aspekty życia kobiety w ich codziennym wymiarze.

Andrzej Borowski, ks. Jerzy L. Kontkowski SJ, Zofia Zarębianka, *Dwa-
naście Bożych słów*

WAM, Kraków 1992, ss. 93

Trójgłos (naukowiec, kapłan, dziennikarka) nt. każdego z przykazań Dekalogu i dwóch przykazań miłości: Boga i bliźniego.

Franciszek Buba, Stanisław Krawczyk, *Droga. Droga Krzyżowa z prologiem i epilogiem*

WAM, Kraków 1993, ss. 37 + ilustr.

Poetyckie ujęcie stacji Drogi Krzyżowej.

Carlo Caretto, *Bóg, który nadchodzi.*
Tom II

Wyd. M, Kraków 1992, ss. 128

Autor pomaga nam w większym otwarciu na Boga, który nieustannie do nas przychodzi.

Wojciech Chudy, *W łupinie orzecha, czyli filozofia bez przesady*
Michalineum 1992, ss. 172

Zbiór felietonów filozoficznych mających za cel popularyzację nietatwej problematyki filozofii klasycznej.

Mary Craig, *Błogosławieństwa (Fragment autobiografii)*
Wyd. M, Kraków 1992, ss. 184

Wstrząsający opis zmagania autorki z cierpieniem. Jej dramatem było urodzenie dwójki ciężko upośledzonych dzieci.

kard. Godfried Danneels, *Błogosławieni jesteście. Rozważania wielkanoce w rycinach Gustave'a Doré*
przeł. Aldona Towtkiewicz
Wyd. M, Kraków 1993, ss. 48

Prymas Belgii, teolog, pisarz i poeta w swoim rozważaniu przybliży sens ośmiu błogosławieństw.

Jan Dobraczyński, *Mocarz. Opowieść o św. Andrzeju Boboli*
IW Pax, Warszawa 1993, wyd. II, ss. 186

Książka ukazuje ostatnie lata życia św. Andrzeja Boboli na tle wojen kozackich i szwedzkich, najazdu na Wilno, ślubów Jana Kazimierza.

Omer Engelbert, *Życie św. Franciszka z Asyżu*
Wyd. OO. Franciszkanów, Niepokalanów 1991, wyd. III, nakł. 10 000 egz., ss. 262

Wznowienie biografii z 1947 r. (wyd. franc.) bez komentarzy „prostujących” zapatrywania autora, a drukowanych w wyd. II.

Stefan Filipowicz, *Z amerykańskiej perspektywy 1981–1990*
WAM, Kraków 1992, ss. 309

Autor przez 7 lat prowadził rubrykę religijną Głosu Ameryki, wcześniej pracował w Radiu Watykańskim. Zbiór relacji ukazujących z perspektywy dziennikarza i zarazem duszpasterza problemy społeczeństwa i Kościoła amerykańskiego oraz tamtejszej Polonii.

Henryk Fros SJ, *Święci i błogosławieni Towarzystwa Jezusowego*
WAM, Kraków 1992, ss. 203

Biografie świętych i błogosławionych zakonu prezentowane w porządku chronologicznym, od św. Ignacego Loyoli po toczące się procesy beatyfikacyjne. Książka jest zaopatrzona w indeks alfabetyczny.

Ferdynand Gregorovius, *Idea polskości. Dwie księgi martyrologii polskiej*
przeł. Franciszek Jeziółowicz, wstęp i oprac. Janusz Jasiński
Wspólnota Kulturowa „Borussia”, Olsztyn 1991, wyd. I, nakł. 1500 egz., ss. 172

Autor, Niemiec urodzony na Mazurach, jeden z największych przyjaciół Polski w XIX w., znawca średniowiecznego Rzymu i Grecji, dostrzegał ideę polskości w republikanizmie.

Paul Gundersen, *Za wszystko dziękujcie*
przeł. Bogumiła Olech
Verbinum, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 63

Zapiski śmiertelnie chorej kobiety, matki i żony, dotyczące jej walki z chorobą i będące świadectwem chrześcijańskiej postawy wobec śmierci.

Jerzy Grzybowski, *Wy jesteście solą ziemi. Chrześcijaństwo za wschodnią granicą*
Verbinum, Warszawa 1992, wyd. I, ss. 136

Szkice o odradzającym się życiu religijnym za naszą wschodnią granicą

Henry Hazlitt, *Ekonomia w jednej lekcji*
Signum, Kraków 1993, ss. 204

Nowe, zmienione przez autora, wydanie książki z 1946 r. Odnosząc się do gospodarki światowej autor stwierdza, że problem, przed którym dziś stoimy, jest natury politycznej. Chodzi o nadmierny interwencjonizm państwowy. Tymczasem w gestii rządów leży tworzenie zrębu praw skierowanych przeciw przymusowi i oszustwu oraz ich egzekucja.

Benedict M. Heron OSB, *Modlitwa o uzdrowienie. Wyzwanie*
Przedmowa bp Maurice Taylor STD
Wyd. M, Kraków 1992, ss. 164

Angielski benedyktyn porusza zagadnienia posługi uzdrawiania, a szczególnie analizuje, jakie miejsce w tej posłudze spełnia modlitwa.

Władysław Hryniewicz OMI, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*
Verbinum, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 360

Autor jest aktywnym uczestnikiem dialogu obu Kościołów. Prezentuje refleksje na marginesie kolejnych sesji i spotkań, będące świadectwem wspólnie przebytej drogi.

ks. Tomasz Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, t. 3
Wyd. M, Kraków 1993, ss. 74

Religijna interpretacja dziejów narodu wybranego od wejścia do Kanaanu do opuszczenia go przez wygnañców.

Andrzej Karol, *Jezuita romantyczny o. Maksymilian Ryló*
WAM, Kraków 1992, ss. 118

Udokumentowana biografia mało znanego jezuity, misjonarza (Liban, Chartum), o którym wcześniej pisał ks. Marcin Czermiński w 1911 r.

ks. Stanisław Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*
RW KUL, Lublin 1992, wyd. I, nakł. 1000 + 25, ss. 164

Prezentacja idei francuskiego tomisty i personalisty.

Franciszek Kardynał König, Jakub Kremer, *Życie wiarą dzisiaj. Chrześcijaństwo u progu III tysiąclecia*
Wyd. „Kerygma”, Lublin 1992, ss. 132
przeł. Ryszard Rubinkiewicz SDB

Wiedeński kardynał i światowej sławy teolog oferują nowoczesne wprowadzenie do wiary chrześcijańskiej koncentrując się na Credo i naświeblając najważniejsze postanowienia Vaticanum II.

Ks. Tadeusz Loska SJ, *Wszystkie moje źródła są w Tobie. Nabożeństwa eucharystyczne. Godziny święte - Spotkania modlitewne*
WAM, Kraków 1992, ss. 344

Zbiór wydany z myślą o Apostolstwie Modlitwy.

Jerzy Surwiło, *Rachunki nie zamknięte. Wileńskie ślady na drogach cierpień*

Biblioteka „Magazynu Wileńskiego”, Wilno 1992, ss. 326

Książka Jerzego Surwiły jest poświęcona tym, o których do tej pory nie wolno było mówić – Polakom z Wileńszczyzny i Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej walczącym i ginącym w czasie II wojny światowej i po niej. Przedstawiając relacje tych, którzy przeżyli, i wspomnienia o tych, których już nie ma wśród nas, autor próbuje wypełnić lukę w naszej najnowszej historii. Ze względu na mijający czas i coraz mniej liczne szeregi uczestników tamtych wydarzeń jest coraz trudniej ustalić niektóre fakty. Nie da się dokładnie obliczyć, ilu obywateli polskich z Wileńszczyzny i Kresów pomordowano, aresztowano i zesłano do łagrów Sybiru, Kazachstanu, Workuty; także coraz mniej liczne są relacje uczestników walk z września 1939 r. i żołnierzy AK z oddziałów działających na terenie Wileńszczyzny. Autor nie próbuje rozstrzygać sądów i poglądów, które panowały i nadal panują na Litwie wokół oceny działalności AK i oddziałów partyzanckich. Zbierając relacje i wspomnienia pragnie ocalić pamięć o poległych i przedstawić żyjących weteranów. Im wszystkim – żołnierzom Września, akowcom, zesłańcom, kościuszkowcom, żołnierzom polskim ze Wschodu i Zachodu pochodzącym z Wileńszczyzny i Kresów – poświęca tę książkę pragnąc *wypełnić skromną część testamentu żywych i martwych, których rachunek krzywd nigdy nie będzie zamknięty.* (HS)

Mieczysław Albert Krapięć, *Dzieła. T. 1 Teoria analogii bytu*

RW KUL, Lublin 1993, wyd. II poprawione, nakł. 5000 + 25 egz., ss. 438

Teoria podstawowego wymiaru analogiczności – analogii bytu. Analogia to „wspólność”, która o człowieku, drzewie, kosmosie pozwala mówić, że istnieją, są bytami.

Johannes B. Lotz SJ, *Bóg we współczesnym świecie*

seria: Duchowość Ignacjańska (11)
WAM, Kraków 1992, ss. 55

Książka poświęcona istocie, źródłom i przewycięzaniu ateizmu.

siostra Marie-Laetitia, *Tajemnica radości*

Wyd. M, Kraków 1993, ss. 68

Książka przełożonej klasztoru Sainte Marie des Anges w Cordes przywracająca w prostych słowach smak prawdziwej radości – owocu Ducha Świętego.

Ralph Martin, *Mężowie, żony, rodzice, dzieci. Fundamenty rodziny chrześcijańskiej*

Wyd. M, Kraków 1993, ss. 212

Autor, jeden z pionierów Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym, ojciec sześciorga dzieci, porusza zagadnienia życia rodzinnego: zrozumienie między małżonkami, życie seksualne, wychowanie dzieci.

Z życia Kościoła

1. KSIĄŻKA ANTONY'EGO DE MELLO, „PRZEBUDZENIE“, WYWOŁUJE WIELE KONTROWERSJI W PRASIE I ŚRODOWISKACH KATOLICKICH W POLSCE. Cieszy się ona zainteresowaniem czytelników (łącznie nakład 100 tys. sprzedanych do końca kwietnia). Proponowane przez o. de Mello, hinduskiego jezuitę, łączenie doświadczeń duchowości Wschodu z chrześcijaństwem wywołało w prasie katolickiej mieszane reakcje. Zarzuca się de Mello *relatywizowanie doktryny katolickiej*, ukazywanie Kościoła jako tego, który odciąga swych wyznawców od życia, kwestionowanie tradycyjnej ascezy chrześcijańskiej, przedstawianie człowieka jako wolnego od odniesień do Boga i ludzi, co jest niczym innym jak propagowaniem New Age (zob. ks. Bronisław Grulkowski, „Niedziela“ nr 5, z 31 I 1993). Z drugiej strony obrońcy książki (zob. ks. Henryk Pietras SJ, „Tygodnik Powszechny“, nr 13, z 28 III 1993) nie tylko nie upatrują w niej zagrożenia dla autentycznej wiary chrześcijańskiej, lecz przeciwnie, uważają, że książka *ukazuje Chrystusa jako ostateczny cel człowieka, jako najlepszy wzorzec tego, co nazywa przebudzeniem*. „Przebudzenie“ wzbudziło takie zainteresowanie środowisk katolickich, że redakcja „Tygodnika Powszechnego“ postanowiła udostępnić łamy swego pisma „sprawie de Mello“. Reakcje są różne.

2. W LIŚCIE DO KARMELITANEK W OŚWIĘCIMIU JAN PAWEŁ II WEZWAŁ SIOSTRY ZAKONNE, BY OPUŚCIŁY STARY KLASZTOR i przenieśli się do nowo wybudowanego, lub powróciły do klasztorów macierzystych. *Aby być miłością w sercu Kościoła, przybyłyście kiedyś do Oświęcimia. Czy trzeba wyjaśniać, jak bardzo w tym właśnie miejscu winno bić serce Kościoła? Jak bardzo tutaj potrzebna jest miłość, jaką Chrystus do końca umiłował człowieka? (...) Obecnie z woli Kościoła macie przenieść się na inne miejsce w tym samym Oświęcimiu. (...) Proszę Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, aby dał każdej poznać Jego wolę i szczegółowe powołanie na karmelitańskiej drodze. W dalszym ciągu bowiem Oświęcim – i to wszystko, co się z nim łączy – jako tragiczne dziedzictwo Europy i ludzkości, pozostaje zadaniem Karmelu*. List papieża pojawił się w kontekście nowego aspektu sporu o Karmel, jaki miał miejsce na początku kwietnia między przedstawicielami różnych organizacji żydowskich i Kościoła katolickiego. Pod koniec marca Kalman Sultanik, wiceprezes Świa-

towego Kongresu Żydów, wystosował do bpa Tadeusza Rakoczego list, w którym informował, że Kongres nie przyśle swojej delegacji na obchody 50. rocznicy wybuchu powstania w getcie warszawskim, jeśli siostry nie przeniosą się do nowego klasztoru.

W związku z obchodami rocznicy powstania w getcie warszawskim papież przesłał też list do żydowskich organizacji w Polsce: *Jako chrześcijanie i żydzi idąc za przykładem wiary Abrahama, wezwani jesteśmy do tego, by stać się błogosławieństwem dla całego świata. Jest to wspólne zadanie. Dlatego konieczne jest, abyśmy – chrześcijanie i żydzi – byli najpierw błogosławieństwem jedni dla drugich.* Do słów papieża nawiązał abp Henryk Muszyński, który 18 kwietnia uczestniczył w uroczystości religijnej w warszawskiej synagodze. Po uroczystości powiedział, że po raz pierwszy w historii stosunków chrześcijańsko-żydowskich w Polsce biskup katolicki i rabin modlili się razem w synagodze.

3. PATRIARCHA EKUMENICZNY KONSTANTYNOPOLA, BARTOLOMEOS I, WYPOWIEDZIAŁ SIĘ NT. „KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO“. W wywiadzie udzielonym miesięcznikowi „Trenta Giorni“ (marzec) patriarcha podkreślił punkty zbieżne i różnice między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. Centralne miejsce, jakie w „Katechizmie“ zajmuje tajemnica Chrystusa, uczestnictwo człowieka w życiu Trójcy, wizja Kościoła jako misterium Chrystusa oraz liczne odniesienia do nauczania Ojców Kościoła, Bartolomeos I odczytuje jako punkty pozytywne. Różnice dotyczą głównie roli papieża w Kościele, szczególnie *kiedy Katechizm określa papieża jako fundament Kościoła, wyposażony we władzę pełną i uniwersalną.*

4. ZA WIĘKSZĄ AUTONOMIĄ KONFERENCJI EPISKOPATÓW W PODEJMOWANIU DECYZJI DOTYCZĄCYCH ŻYCIA KOŚCIOŁA opowiedział się wybitny francuski teolog Yves Congar w wywiadzie udzielonym miesięcznikowi „Trenta Giorni“ (marzec). Jego zdaniem rozszerzenie władzy papieskiej nad poszczególnymi Kościołami lokalnymi uniemożliwia dialog z prawosławnymi oraz nazbyt przyzwyczajają biskupów i wiernych do realizowania jedynie wytycznych papieskich, zaś pomniejsza własną inwencję i odpowiedzialność. Rozwiązanie, oparte na „Dekrecie o pasterskich rozwiązaniach w Kościele «Christus Dominus»“ II Soboru Watykańskiego, Congar widzi w utworzeniu – na wzór patriarchatów istniejących na Wschodzie – struktur pośrednich między Stolicą Piotrową a biskupami. Zalicza do nich konferencje episkopatów, które – jako forma kolegiałności biskupiej – nie czeka-

jąc na działanie ze strony papieża, mogą podejmować decyzje natury pastoralnej i nakładać na biskupów pewne normy prawne.

15 kwietnia, podczas sesji naukowej zorganizowanej przez Fakultet Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu w Louvain (Belgia) o. Hervé Legrand – teolog i ekspert przy Radzie Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) – opowiedział się za przyznaniem większej autonomii konferencjom episkopatów. Działanie takie byłoby konkretnym wyrazem kolegialności biskupów, podkreślanej przez II Sobór Watykański, oraz w większym stopniu uwzględniałoby inkulturację wiary.

5. INSTYTUCJONALNE WZMOCNIENIE RADY KONFERENCJI EPISKOPATÓW EUROPY (CCEE) było centrum debaty odbywającej się w Sankt Gallen (Szwajcaria) 22–23 III 1993 pod przewodnictwem kard. Carla Marii Martiniego. Przedstawiciele prawie wszystkich europejskich konferencji episkopatów wyrazili pragnienie lepszej współpracy pastoralnej pomiędzy Kościołami lokalnymi w całej Europie oraz pogłębienia dialogu ekumenicznego.

Podczas kolejnego spotkania CCEE w Rzymie (15–17 IV br.) wybrano nowego przewodniczącego. Został nim arcybiskup Pragi Miloslav Vlk. Nowymi wiceprzewodniczącymi zostali bp Karl Lehmann (Niemcy), przedstawiciel Europy Zachodniej, i bp Istvan Seregély (Węgry), przedstawiciel Europy Wschodniej.

Przemawiając do członków Rady – przedstawicieli 28 z 33 konferencji episkopatów – Jan Paweł II podkreślił podwójne zaangażowanie Kościoła w Europie. Po pierwsze jest nim ewangelizacja: wzmocniona współpraca pomiędzy diecezjami i episkopatami, współpraca pomiędzy wyznaniem chrześcijańskim, podkreślenie rzeczywistej kolegialności i hierarchicznej komunii (communio) w Kościele. Po drugie papież zwrócił uwagę na większą solidarność w Europie, której promotorem powinien być Kościół.

Konkretnym wyrazem wzmocnionej roli CCEE mają być sympozja i sesje organizowane w tym roku w różnych miejscach Europy. „Życie Ewangelią w wolności i solidarności“, „Jakie są wezwania katechetyczne rodzące się w Europie wielokulturowej i wieloreligijnej?“ „Nadzieja i niebezpieczeństwa związane z migracjami w Europie. Jak Kościół odpowie na ksenofobię?“ „Ewangeliczne wartości, kultura mass mediów i nowe tworzenie Europy“ – to niektóre z proponowanych tematów.

6. Z APELEM O OTWARCIE SZKOLNYCH DRZWI UCZNIOM BĘDĄCYM NOSICIELAMI WIRUSA HIV zwróciła się w marcu br. komisja edukacji

Kościół katolickiego w Hongkongu. Wezwała ona wszystkie szkoły katolickie (270 szkół, 315 uczniów) do zaopiekowania się chorymi na AIDS: *Uczniowie ci również mają prawo do nauki*. Większość uczniów nosicieli wirusa HIV zarażała się przez transfuzję krwi bądź ich matki były nim zarażone. Komisja zaleca, by w szkołach prowadzone były zajęcia tłumaczące przyczyny i skutki AIDS.

7. Z POSTULATEM O ZNIESIENIE OFICJALNEGO POTĘPIENIA FUNDAMENTALNEJ DOKTRYNY REFORMACJI O ZBAWIENIU PRZEZ SAMĄ ŁASKĘ zwrócili się do Watykanu zebrani w marcu br. na Florydzie teologowie i przedstawiciele Kościołów katolickiego i luterńskiego Stanów Zjednoczonych. Kolokwium – którego owocem była wystosowana do Watykanu prośba – współprzewodniczyli abp Rembert George Weakland ze strony katolickiej i bp Herbert Chrilstrom ze strony Kościoła luterńskiego. Wśród uczestników byli m.in. kard. Edward Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady do Promocji Jedności Chrześcijan, oraz Eugen Brand, sekretarz generany ds. ekumenicznych Światowej Federacji Luterńskiej.

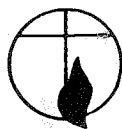
W 1997 r. minie 450. rocznica potępienia przez Sobór Trydencki nauczania Lutra o *usprawiedliwieniu przez wiarę*. Tę datę uczestnicy kolokwium wybrali jako moment zniesienia przez Watykan oficjalnego potępienia protestanckiej doktryny.

8. „ETYKA, EKONOMIA I ROZWÓJ. NAUCZANIE BISKUPÓW Z PIĘCIU KONTYNETÓW” to temat kolokwium zorganizowanego w dniach 1–3 IV br. przez Uniwersytet we Fryburgu Szwajcarskim i Międzynarodowy Instytut Jacquesa Maritaina. Wśród 200 uczestników z całego świata było wielu chrześcijańskich przedsiębiorców, naukowców i przedstawicieli Kościoła hierarchicznego, m.in. kard. Roger Etchegaray, przewodniczący rad papieskich „Sprawiedliwość i Pokój” i „Cor Unum”. Zgromadzono przeszło 1400 różnych dokumentów biskupich poświęconych ekonomii i rozwojowi.

Mimo ducha otwartości i wzajemnej serdeczności w trakcie dyskusji odnotowano różnice zdań między biskupami a chrześcijańskimi przedsiębiorcami. Ci ostatni uważają, że biskupi zbyt często padają ofiarą uproszczonego pojmowania ekonomii i rozwoju. Żenuje ich tak często powtarzane przez biskupów hasło *opcji preferencyjnej na rzecz ubogich*. Podkreślają, że w nauczaniu biskupów jest za mało elementów konstruktywnych, które wspierałyby dialog między Kościołami i przedsiębiorstwami. Prof. Ramon Sugranyes de Frach, przewodniczący Instytutu Jacquesa Maritaina, oświadczył, że *Kościół*

nie ma modelu ekonomicznego, który mógłby zaproponować światu. Istnieją natomiast wymagania chrześcijańskie w ekonomii, tzn. wymagania respektowania osoby ludzkiej i podstawowej sprawiedliwości, które winny się znajdować w każdym systemie ekonomicznym. Podsumowując kolokwium kard. Etchegaray podkreślił celowość takiego spotkania jak i bogactwo nauczania biskupów świata w dziedzinie ekonomii, mówiąc, że jest ono istotnym elementem w realizowaniu ich misji apostolskiej.

oprac. Z.K.



Ogłoszenie

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy proponuje Czytelnikom książkę „SKRADZIONE DZIECIŃSTWO”. Jest to powieść oparta na autentycznej relacji polskiego franciszkanina, o. Zbigniewa L. Królikowskiego, wybawcy tysięcy polskich dzieci wywiezionych po 17 IX 1939 r. w głąb Rosji. Książka, opatrzona licznymi zdjęciami, opowiada o ich tragicznej wędrówce przez Iran, Liban, Indie, obozy w Afryce, Australii i Kanadzie. Można ją kupić pisząc pod adres:

Wydawnictwo WAM
ul. Kopernika 26
31-501 Kraków

z dopiskiem „Skradzione dzieciństwo”

Po otrzymaniu zamówienia Wydawnictwo prześle ją za kwotę płatną przy odbiorze lub za przedpłatę w wysokości 22 000 zł. POŁOWĘ WPŁYWÓW ze sprzedaży WAM przeznaczają NA DAR DLA SZPITALA PEDIATRYCZNEGO na Prokocimiu w Krakowie.

