

przegląd powszechny 7-8/863-864/93

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 Osajca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHINY”

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 II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 16000 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 25 VI 1993 r.

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

Spis treści

Świecka duchowość

11

Świecka duchowość to postawa otwartości wobec Boga, otwierająca zarazem na bycie i działanie w świecie. Jej wzór objawiony w Jezusie jest realizowany w jezuickich rekolekcjach.

Jacek Bolewski SJ

„Przebudzenie” i wiele hałasu... o nie

15

Przedmiotem sporu na łamach pracy katolickiej stała się postać i myśl o. de Mello po opublikowaniu w Polsce jego książki „Przebudzenie” („Awareness”) i innych. Hinduskiego jezuitę widziano jako kolejnego przedstawiciela New Age, posądzano go o relatywizowanie doktryny katolickiej. Trudno się zgodzić z tak jednostronnymi ocenami o. de Mello, pomijającymi przy tym postać jego duchowości. Jednakże poruszenie, jakie wywołały książki de Mello, może być używcze dla refleksji nad chrześcijańską duchowością i płynącą z niej teologią.

Carlos G. Valles SJ

Terapia w rekolekcjach o. de Mello

35

Fragmenty książki przygotowywanej do druku w jezuickim wydawnictwie WAM w Krakowie. Autor prezentuje postać o. Anthony’ego de Mello SJ, opisując stosowaną na jego rekolekcjach dla osób duchownych metodę terapeutyczną i pedagogiczną, polegającą na wchodzeniu w różne role i sytuacje życiowe (role-playing), a służącą m.in. do leczenia zaburzeń w kontaktach emocjonalnych i interpersonalnych.

Józef Augustyn SJ

Dar woli Bożej

50

Wola Boża jest darem Boga. Nic otrzymujemy jej w sposób definitywny, lecz jest nam ona objawiana w miarę naszego rozwoju emocjonalnego i duchowego. Szukanie i pełnienie woli Bożej domaga się od człowieka odkrycia prawdziwego obrazu Boga oraz pełnej harmonii działania Boga i działania człowieka. Istotą woli Bożej jest uczestnictwo człowieka w nieskończonej miłości Boga.

Obłąd i władza

62

Rozmowa Romana Warszawskiego z Eliasem Canettim (ur. 1905), laureatem literackiej Nagrody Nobla (1981). Autor m.in. „Auto da fé” i „Tłumu i władzy” opowiada o powstawaniu tej ostatniej książki, dzieła swego życia, i o swych przemyśleniach na temat władzy. Demokracja – mówi – to ciągle niesnaski i utarczki. Lecz jest to cena, wobec której drugą możliwością jest cisza totalitarnego cmentarza. E. Canetti wybiera się do Polski, by – jak twierdzi – zobaczyć ziemię, na której ludzie tak skutecznie przeciwstawiali się totalitaryzmowi.

Henri Madelin SJ

Aspekty katolicyzmu amerykańskiego

70

Niemal „imperialistyczna” władza amerykańskiej opinii publicznej zmusza tamtejszy Kościół katolicki do działania stale w świetle reflektorów i pod naciskiem wolności przyznawanych każdemu w jego życiu osobistym i społecznym. Ewangelia i wynikający z niej system etyczny nie zależą od głosów opinii, ale muszą być głoszone w kulturze, która dowartościowuje jednostki. Chodzi zatem o uwiarygodnienie Kościoła w narodzie głęboko naznaczonym pluralizmem, aby mógł zaproponować swemu społeczeństwu własny oryginalny wkład: zmysł jedności oraz poszanowanie uzasadnionych odmienności.

ks. Jerzy Szymik

Kościół na prerii i w Górach Skalistych

85

Wokół listu pasterskiego episkopatu USA i VIII Światowego Dnia Młodzieży w Denver

Spotkanie młodzieży w Denver jest ważną konsekwencją obchodzonego rok temu jubileuszu 500-lecia odkrycia Ameryki. Episkopat USA skierował w ubiegłym roku list pasterski do wiernych dotyczący Indian, których „godność i kultura były tak często poniżane, poniewierane i niszczone przez instytucje państwowe i religijne”.

Josef Fuchs SJ

„Kto was słucha, mnie słucha”

95

Wskazania moralne biskupów

Postuszeństwo wobec wskazań etycznych biskupów ma w określonych warunkach swoje granice i nie jest kategorycznie wymagane od wiernych. Wskazania te winny być zatem raczej pomocą w podejmowaniu przez wiernych konkretnych decyzji, wypływającą z duszpasterskiej troski, niż autorytatywnym nakazem, przynajmniej wtedy, gdy nie można być pewnym moralnej jednomyślności w Kościele. Wierzący nie powinni się czuć wezwani do większego posłuszeństwa, niż jest to teologicznie uzasadnione.

Aniela Dylus

Etyka cnót a etyka instytucji

107

Etyka cnót jest komplementarna wobec etyki instytucji. Struktury życia publicznego, także gospodarcze, są bowiem puste i nieprzydatne, jeśli brak w społeczeństwie wierności ustalonym regułom, lojalności wobec prawa, umiarkowania w korzystaniu z udogodnień publiczno-prawnych. Normy moralne, którym człowiek musi się poddać, aby sensownie żyć i uniknąć chaosu, muszą przyjąć formę instytucji prawnych i politycznych. Współczesna socjologia podkreśla, że rezygnacja z takich zabezpieczeń oznaczałaby przeciążenie człowieka.

Michał Jagiełło

Żmudzkie korzenie

123

Listy Stanisława Witkiewicza do Michała Brensztejna

Michał Eustachy Brensztejn (1874–1938) – bibliotekarz, bibliograf, badacz życia kulturalnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Mieszkał na Żmudzi, jednak często bywał w Zakopanem i miał silne związki z tamtejszym środowiskiem kulturalnym, współpracował m.in. z „Przeglądem Zakopiańskim”. Stanisław Witkiewicz przyczynił się do poważnego zainteresowania części ówczesnych elit umysłowych polskich wytworami materialnymi kultury ludowej ziem dawnej Rzeczypospolitej wielu narodów. Prezentowane tu po raz pierwszy w komplecie listy obydwóch stanowią przyczynek do dziejów partnerskiego widzenia Litwy i Litwinów przez Polaków.

Czesław Mirosław Szczepaniak

Wiersze

139

Cywilizacyjne zaślepienia

141

Jerzy Gaul

Analiza mechanizmu powstawania i funkcjonowania stereotypu Bliskiego Wschodu na Zachodzie przeprowadzona przez Palestyńczyka, Edwarda W. Saïda, w książce „Orientalizm” stanowi oskarżenie o instrumentalne korzystanie z wiedzy o Oriencie. Trudno się zgodzić z tym zarzutem. Orientalizm przerzucił mosty między Wschodem a Zachodem, zaś to, co będzie po nich przejeżdżało, zależy od obu stron.

**Ks. bp Stanisław Adamski –
duszpasterz powstania warszawskiego**

146

Władysław Jewsiewicki

Ks. bp S. Adamski (1875–1967), społecznik i zasłużony obywatel Wielkopolski i Śląska, ordynariusz katowicki, w czasie powstania warszawskiego przebywał w stolicy. Czemu wokół jego postaci panowała dotąd zмова milczenia?

**Muzeum Adama Mickiewicza w Nowogrodku
otwarte po raz trzeci**

154

Janusz Odrowąż-Pieniążek

Muzeum w Nowogrodku ponownie utworzone przez kustoszy warszawskiego Muzeum Literatury i specjalistów z Białorusi jest ukierunkowane na twórczość autora „Pana Tadeusza” i wskazuje na tworzywo jego wielkiego dzieła tak silnie związanego z ziemią nowogrodzką.

Marszand o rysach księcia Myszkina

161

Zbigniew Florczak

Leopold Zborowski z powołania był poetą, ale stał się – trochę przypadkowo – znanym marszandem. Był odkrywcą Modiglianiego i Soutine’a.

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Ściany placzu 171

(Wystawy fotograficzne: Narmi Michejda, „Jeruzalaim“, ZPAF, Warszawa; Siergiej Chofodilin, „Czarnobyl“, Galeria RdR, Warszawa; kwiecień 1993 r.)

R. Rogozińska: Notatki z drogi duchowej 173

(Prace Janusza Marciniaka, Galeria u Jezuitów, Poznań, kwiecień 1993 r.)

Teatr

J. Godlewska: Utrzymać KONTAKT 176

(Międzynarodowy Festiwal Teatralny KONTAKT'93, Toruń)

A. Górny: Od konieczności – w konieczność 179

(Teatr Nowy w Poznaniu, „Czerwone Nosy“ Petera Barnes, reżyseria – Eugeniusz Korin)

Film

A. Pietrzak: Wściekłe psy 183

(„Psy“ Władysława Pasikowskiego)

Książki

P. Urbański: Na pustej plaży u brzegu niebiosów 185

(Bogusław Kierc, „Dla radości“)

M. Orski: Ten, który nie ocalał 188

(„Nasz starszy brat“, oprac. Tadeusz Różewicz)

E. Kośmicki: Globalne problemy dominacji 192

(Jeffrey E. Garten, „Der kalte Frieden. Amerika, Japan und Deutschland im Wettstreit um die Hegemonie“)

E. Słoka: Amerykanin na Śląsku 194

(John Quincy Adams, „Listy o Śląsku“)

K. Tarka: W kręgu zwycięzców 197

(Jan Karski, „Wielkie mocarstwa wobec Polski 1919–1945. Od Wersalu do Jałty“)

Z. Kubacki SJ: Odwaga w myśleniu: 199

(ks. Tomasz Węclawski, „Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć“)

R. Zaborowski: Miłość i wolność w terapii 202

(Tadeusz Kobierzycki, „Poza Miłością i Wolnością. Syndrom uzależnienia psychologicznego“)

Z życia Kościoła 204

Sommaire

Spiritualité laïque

11

La spiritualité laïque c'est l'attitude d'ouverture à Dieu, laquelle en même temps, nous ouvre sur l'existence et sur l'action ici-bas. Les retraites prêchées jésuites en réalisent le modèle révélé en Jésus.

Jacek Bolewski SJ

„Awareness“ et beaucoup de bruit... à son propos

15

Le Père de Mello et sa pensée ont nourri une dispute dans la presse catholique de chez nous à la suite de la parution, en traduction polonaise, de son livre „Awareness“ (sous le titre „Le réveil“) ainsi que d'autres parmi ses écrits. D'aucuns ont vu dans le jésuite hindou un représentant de plus du New Age; d'aucuns l'ont aussi soupçonné de vouloir relativiser la doctrine catholique. Il est difficile de souscrire à des jugements aussi unilatéraux, passant outre à la spiritualité du Père de Mello. Toutefois, l'agitation suscitée par ses livres peut se révéler vivifiante pour la réflexion sur la spiritualité chrétienne.

Carlos G. Valles SJ

La part de thérapie dans les retraites prêchées du Père de Mello

35

Extraits d'un livre en préparation à l'officine jésuite WAM de Cracovie. L'auteur brosse un portrait du Père Anthony de Mello SJ et décrit sa thérapie et sa pédagogie consistant à adopter divers rôles et situations de la vie courante (jeu de rôles) et servant à éliminer tout ce qui gêne et perturbe les contacts émotifs et interpersonnels.

Józef Augustyn SJ

Le don de la volonté de Dieu

50

La volonté de Dieu est un don dont Dieu nous comble; il ne s'obtient pas une fois pour toutes; il nous est révélé au gré de notre développement affectif et spirituel. La recherche de ce qui est la volonté de Dieu et son accomplissement demandent à l'homme la découverte de la vraie image de Dieu et une harmonie totale entre son action et celle de Dieu. La volonté de Dieu se fonde sur la part de l'homme dans l'amour infini de Dieu.

La folie et le pouvoir

62

Entretien de Roman Warszawski avec Elias Canetti (né en 1905), Prix Nobel de littérature (1981). L'auteur, entre autres, de „Auto de fé“ et de „La foule et le pouvoir“, parle de la façon dont s'écrivait ce dernier livre et de sa réflexion sur le pouvoir. La démocratie – dit-il – offre l'image d'éternels dissensions et affrontements, mais c'est là le prix à consentir qui n'a pour alternative qu'un silence de cimetière imposé par tout régime totalitaire. Elias Canetti a l'intention de venir en Pologne pour découvrir le pays ayant si efficacement défié un totalitarisme.

Henri Madelin SJ

Aspects du catholicisme américain

70

Le pouvoir „impérialiste“ ou presque de l'opinion publique américaine oblige l'Eglise catholique d'outre-Atlantique d'agir constamment dans le feu des projecteurs et sous la pression des libertés dont chacun y jouit dans la vie individuelle et collective. L'Evangile et le système éthique qui en découle ne dépendent pas de l'opinion publique, mais sont annoncés dans une culture qui valorise l'individu. Il s'agit donc de rendre l'Eglise crédible dans une nation profondément marquée par le pluralisme, afin qu'elle puisse offrir à la société sa contribution originale: le sens de l'unité et le respect des différences justifiées.

abbé Jerzy Szymik

L'Eglise dans les prairies et dans les Montagnes rocheuses

85

**Autour de la lettre pastorale de l'épiscopat des USA
et de la VIII^e Journée Mondiale des Jeunes à Denver**

La rencontre des jeunes à Denver est une suite valable du 5^e centenaire de la découverte de l'Amérique célébrée l'année dernière. L'an dernier, l'épiscopat des USA a adressé une lettre pastorale aux fidèles sur les Indiens „dont la dignité et la culture furent si souvent humiliées, maltraitées et supprimée par les pouvoirs publics et les institutions religieuses“.

Josef Fuchs SJ

„Qui vous obéit, m'obéit à moi“.

95

Directives morales des évêques

L'obéissance aux directives éthiques des évêques a des limites dans des circonstances précises, et n'est pas catégoriquement exigée des fidèles. Ces directives devraient donc être pour les fidèles, dans la prise de décisions concrètes, d'une aide traduisant une sollicitude pastorale, plutôt qu'une injonction autoritaire, du moins dans des cas d'incertitude sur l'unanimité éthique dans l'Eglise. Les croyants ne doivent pas se sentir davantage appelés à l'obéissance que cela n'est théologiquement justifié.

Aniela Dylus

Ethique des vertus et éthique des institutions

107

L'éthique des vertus est complémentaire à celle des institutions. Les structures de la vie publique, économiques incluses, sont en effet inutiles et vides de sens si, dans une nation précise, fait défaut la fidélité aux règles adoptées, le respect des lois, la modération dans la jouissance des avantages légaux. Les normes morales auxquelles l'homme doit se soumettre pour vivre raisonnablement à l'abri du chaos, doivent revêtir la forme d'institutions juridiques et politiques. La sociologie d'aujourd'hui souligne que le renoncement à de telles garanties équivaldrait à une surcharge de l'homme.

Michał Jagiełło

Des racines qui plongent en Samogitie

123

Lettres de Stanisław Witkiewicz à Michał Brensztejn

Biblioth caire, bibliographe, chercheur ayant étudié la vie culturelle de l'ancien Grand Duché de Lituanie, Michał Brejnsztejn (1874–1938) vécut en Samogitie (grande contrée de Lituanie), mais alla souvent à Zakopane, entretenant des relations suivies avec les milieux culturels de cette station subcarpatique aux pieds des Tatras; il était collaborateur de la revue culturelle „Przegląd Tatrzański”. Stanisław Witkiewicz (1851–1915), peintre, critique, écrivain, père de Stanisław Ignacy Witkacy, stimula un vif et réel intérêt dans les élites culturelles polonaises pour les cultures populaires des régions ou contrées ayant fait partie de la Pologne polyethnique d'il y a des siècles. Jusqu'ici inédites, les lettres des deux hommes de culture sont une contribution à l'histoire de la perception, dans un esprit de partenariat, de la Lituanie et des Lituanais par les Polonais.

Czesław Mirosław Szczepaniak

Poésies

139

D'une civilisation à l'autre: aveuglements

141

par Jerzy Gaul

Dans son livre „L'Orientalisme”, le Palestinien Edward W. Said procède à l'analyse du cliché du Proche Orient, tel qu'il prit forme et qu'il s'affirme en Occident, et en vient à conclure à une mise à profit instrumentale par l'Occident de l'orientalisme, soit de la science de l'Orient. Cette thèse appelle des réserves fondamentales. En effet, l'orientalisme n'a fait que jeter un pont entre l'Occident et l'Orient; or ce n'est jamais à un pont de décider qui roule dessus et à quelle fin.

Mgr Stanisław Adamski – aumônier de l'Insurrection de Varsovie

146

par Władysław Jewsiewicki

Mgr Stanisław Adamski (1875–1967), évêque de Katowice, ci-devant militant et animateur de collectivités, citoyen émérite de la Grande Pologne et de la Silésie, résida à Varsovie lors de l'Insurrection d'août-septembre 1944. Pourquoi un complot de silence autour de cette noble figure?

Le Musée Adam Mickiewicz à Nowogródek: troisième ouverture

154

par Janusz Odrowąż-Pieniążek

Le Musée à Nowogródek, ville natale d'Adam Mickiewicz (en Biélorussie depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale) a vu sa troisième ouverture. Il a été recréé par des conservateurs du Musée varsovien de la Littérature et des spécialistes de Biélorussie, et est axé sur l'oeuvre de l'auteur de „Messire Thaddée” et sur l'enracinement de sa poésie dans la région de Nowogródek.

Un marchand aux traits du prince Michkine

161

par Zbigniew Florczak

Poète de vocation, Leopold Zborowski devint (le hasard aidant) un marchand internationalement connu. C'est lui qui découvrit Modigliani et Soutine.

Comptes rendus

171

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

* * *

Errata

Filologiczne tłumaczenie zwrotki wiersza Stefana George'a w „PP“ 6/1993, s. 444, winno brzmieć: *Kiedy wreszcie usną smutki naszych myśli, / Narody ujrzą świecenie dwóch gwiazd, / Będą to promienie naszych odległych dni / Płonące ponad Wisłą i Renem.*

Świecka duchowość

Duch Boży uderza jak wichra, ale i porusza lekko – jak tchnienie... Wielość obrazów odpowiada wielu wymiarom jednego doświadczenia – tego samego Ducha, który działa, jak i kiedy chce. W zimowo-wiosennym czasie Wielkiego Postu przeważa jakby działanie uderzające i głośnie – dokonujące się przez rekolekcje w parafiach. Równie uderzające, choć bardziej kameralne, jest działanie Ducha Świętego w grupach, które zbierają się przed Zielonymi Świątkami na czuwaniach połączonych ze wspólną modlitwą. Zwłaszcza w grupach zwanych charyzmatycznymi szuka się działania Ducha, przejawiającego się w darach poniekąd nadzwyczajnych, jak w mówieniu językami czy w uzdrowieniach.

A latem – w okresie urlopów? Czas wakacji sprzyja innej, może mniej widocznej postaci Bożego działania. Możliwość oderwania się od pracy, od codziennych zajęć, stwarza okazję do spotkania z Bogiem – w niedziałaniu. Nie tylko w odpoczynku na łonie przyrody – natury, której piękno stanowiło zawsze „naturalną” („przyrodzoną”) drogę poznania Boga-Stwórcy. Znamienne jest, że według biblijnego obrazu stworzenia Bóg po dokonaniu całego dzieła mógł *odpocząć* (Rdz 2,2), pozostawiając od tej chwili całe działanie w świecie człowiekowi. Dlatego właśnie w swoim „świeckim”, tj. przemieniającym świat działaniu człowiek ma realizować dane mu powołanie – być obrazem samego Boga. Ale nie każde ludzkie działanie jest w sposób automatyczny obrazem Bożego działania, odzwierciedleniem Jego stwórczej woli. Skoro działanie Boga w świecie może być nazwane Jego „odpoczynkiem”, jakby „niedziałaniem”, to również ludzkie działanie winno być otwarte na ten wymiar. Nie wystarczy fizyczny odpoczynek PO pracy, która człowieka wyczerpała. Sama praca winna być działaniem nieustannie otwartym na Boże „niedziałanie”. Winna być – jak to zostało sformułowane najtrafniej w duchowości św. Ignacego Loyoli – *kontemplacją w działaniu*. Bo tylko

w takiej postawie stwórczy „odpoczynek“ Boga przejawia się w pomyślnym – po myśli Bożej dokonywanym działaniu człowieka.

„Świeckie“ działanie otwarte na kontemplację Boga nie jest przywilejem zakonników. Chodzi raczej o duchowość, która może i powinna być wspólna dla wszystkich chrześcijan. Drogę do niej św. Ignacy wskazuje w swoich „Ćwiczeniach duchownych“. To właśnie one jako szkoła duchowości wpłynęły w sposób istotny na odnowę Kościoła u progu czasów nowożytnych. Ich wpływ nie ograniczał się do Towarzystwa Jezusowego. Uformowani w szkole „Ćwiczeń“ jezuici dzielili się z innymi tym, co dla nich samych stało się fundamentem całego życia. Uważa się, że czasy nowożytne przyniosły nowe spojrzenie na podmiotowość i autonomię człowieka, teologicznie akcentowaną już przez Lutra, filozoficznie zaś rozwiniętą przez Kartezjusza. I kiedy dzisiaj słusznie zauważa się jednostronność i zgubne skutki nowożytnej antropologii, należy zarazem przypomnieć o głębszej wizji św. Ignacego. Nie tylko teoretycznie, ale przede wszystkim praktycznie wskazuje on w swoich „Ćwiczeniach“ drogę prawdziwej podmiotowości – wolności, która poddaje się jedynie Bogu i dlatego staje się zdolna do znajdowania Go we wszystkim.

Sens nowej podmiotowości odsłania się przede wszystkim w praktyce. Chodzi najpierw o praktykowanie „Ćwiczeń“. Dokonuje się to najczęściej w domach rekolekcyjnych, które właśnie latem wypełniają się świeckimi szukającymi duchowej odnowy. Istotnym elementem każdego kursu jest indywidualne spojrzenie na własną drogę życiową – zarówno przez modlitwę w świetle słowa Bożego, jak i przez osobisty kontakt z kierownikiem duchowym. Jego rola jest ważna zwłaszcza jako pomoc w rozeznawaniu problemów, które w rekolekcjach odsłaniają aktualną sytuację odprawiającego je człowieka. Jednak tym, kto przede wszystkim działa i pragnie być dostrzeżony, jest sam Bóg. Ignacy zakłada w swoich „Ćwiczeniach“, że to On jest tutaj głównym podmiotem działania. Dlatego zaleca kierownikowi daleko posuniętą dyskrecję, aby pozwolić *Stwórcy działać bezpośrednio ze swoim stworzeniem, a stworzeniu ze swoim Stwórcą i Panem* (CD 15).

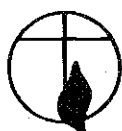
To prawda, że rekolekcje są czasem oderwania – od normalnych zajęć i działań. Stwarza to okazję do stanięcia w prawdzie, jak na pustyni, gdzie pozostaje tylko jedno: sam na sam – z sobą i z pełną prawdą o sobie. Do prawdy tej należy doświadczenie własnej słabości, tak skrzętnie ukrywanej wobec innych. Jednak pełne jej przyjęcie jest możliwe jedynie w świetle doświadczenia Boga. Dopiero miłość pozwala człowiekowi pojąć, jakim bezsens jest zamykanie się wobec niej – w grzechu, wcześniej nieświadomym swej istoty... Dlatego poznanie całej prawdy w rekolekcjach nie może pozostać czysto teoretyczne. Jest procesem sięgającym aż do głębi ludzkiej egzystencji. Nic dziwnego, że może dogłębnie przemienić, gdyż pozwala doświadczyć prawdy, która wyzwala. Pozorne oderwanie od życia okazuje się drogą do jego pełni.

Czym zatem jest „świecka duchowość”? To postawa łącząca dwa wymiary: z jednej strony otwartość wobec Boga, który nie daje się zredukować do świata, a z drugiej strony płynące z tej otwartości bycie i działanie w świecie. Dla chrześcijan najpełniejszym wzorem tej postawy jest Jezus Chrystus. Świadectwo Ewangelii pokazuje wyraźnie, że nie był On gardzącym światem ascetą, czy oderwanym od powszedniego życia mistykiem. Wskazuje On raczej drogę prawdziwej ascezy i mistyki – w złączeniu ze światem, do którego wezwał Go sam Ojciec. Powiedział o sobie: *Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni* (J 5,19). Te słowa odsłaniają nie tylko Jezusową „kontemplację w działaniu”. Pokazują zarazem, że Jego najbardziej autonomiczne działanie „od siebie”, płynie z pełnego oddania się Ojcu. Wskazują głębię ludzkiej wolności wobec świata – najpełniejszego obrazu wolności samego Boga.

Postawa Jezusa, odzwierciedlana w jezuickiej duchowości, jest otwarta dla wszystkich ludzi. Jest drogą, której potrzebuje także dzisiejszy człowiek, rozdarty między dwiema skrajnościami: z jednej strony „pogrążenia” się w świecie w fałszywej i zgubnej „autonomii”, a z drugiej strony rozczarowanej ucieczki od świata w naiwny „mistycyzm”. Skoro człowiek jest sobą tylko jako osoba – na obraz Boga, to bez Niego nie odnajdzie

również siebie. Także próba ucieczki od siebie – prowadzi donikąd. Czy nie lepiej wyznać Jezusowi: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6,68)?

J.B.



Jacek Bolewski SJ

„Przebudzenie“ i wiele hałasu... o nie

Spór o de Mello? Kim jest hinduski jezuita, aby trzeba się było spierać o NIEGO? Przedmiotem sporu stała się u nas najpierw nie tyle osoba, ile opublikowana pod jej nazwiskiem książka „Przebudzenie”¹. Sam fakt, że kwestią sporną są tym razem sprawy związane z życiem duchowym, należy powitać jako szansę pogłębionej refleksji nad dziedziną, która normalnie (niestety) nie zajmuje publicznej uwagi. I to jest może pierwsza trudność obudzonego sporu. Można w nim dostrzec brak przygotowania do takiej dyskusji, brak przejawiający się w samej postawie spierających się stron. Zamiast wysłuchać najpierw uważnie, o co chodzi ojcu de Mello w jego wypowiedziach i jaki jest ich charakter, reaguje się przede wszystkim na elementy szokujące i budzące opór. W sporze rysuje się wyraźnie to, co sądzą polemisci, a za mało dochodzi do głosu postać duchowości, której żarliwym świadkiem był sam de Mello. Brak również spojrzenia całościowego, nie koncentrującego się wyłącznie na „Przebudzeniu”, lecz uwzględniającego także inne publikacje i wypowiedzi autora. To dodatkowy powód, dla którego samo „Przebudzenie” wywołuje tyle nieporozumień. Zanim przeto włączę się bezpośrednio do toczącego się sporu, zaprezentuję najpierw duchową drogę hinduskiego jezuitę.

¹ A. de Mello, *Przebudzenie*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1992. Wszystkie cytaty, którym w tekście artykułu towarzyszy podana w nawiasie stronica, pochodzą z tej książki.

Droga życia

Najwięcej informacji o postaci i duchowej drodze o. de Mello (1931–87) można znaleźć w książce napisanej przez jego przyjaciela i zakonnego współbrata². Książka o. Vallesa jest niejako przedłużeniem „Przebudzenia”. Najpierw dlatego, że opisany w niej kurs był swoistym testamentem Tony’ego (jak autor go cały czas nazywa). Dodatkowe światło na „Przebudzenie” pada również z tego, że w „Rozumieniu” poznajemy całość drogi de Mello – w relacji świadka jej najważniejszych etapów. Uzupełnienie znajdujemy w świadectwie samego de Mello, który dzieli się nim w innej, wydanej w ostatnim czasie pozycji³.

Po ukończeniu długiej formacji zakonnej – w Hiszpanii, Indiach, USA oraz Italii – powrócił do Indii. Tutaj pracował przez krótki okres jako misjonarz, ale niebawem powierzono mu odpowiedzialność za formację młodych jezuitów. Był to niełatwy czas po II Soborze Watykańskim. Tony szybko zjednał sobie wielu zwolenników, a prowadzone przez niego kursy rekolekcyjne cieszyły się wielkim powodzeniem. Nie mogło jednak zabraknąć krytyków. Oczyszczenie de Mello wiązało się nie tylko z „czyśccem” zakonnej wspólnoty. On sam był nieustannie gotów do rewizji swoich wcześniejszych zapatrywań. Lubił siebie nazywać *a rolling stone* – toczącym się kamieniem. Od rekolekcji w stylu ignacjańskim przeszedł do nowej formy kursów, którym nadał nazwę *sadhany*, czyli duchowej drogi. *Sadhana* patronowała odtąd dalszym jego przedsięwzięciom. Tak zatytułował swoją pierwszą książkę, wydaną w 1978 r.⁴ A kiedy jeszcze później dokonał się kolejny zwrot na jego drodze, Tony używał tej samej nazwy, określając dotychczasowy etap jako *sadhanę I* w odróżnieniu od kolejnego, już ostatniego – *sadhany II*.

Sam początek ostatniego kursu z „Rozumienia” przyniósł zaskoczenie. Na ogół Tony zaczynał od pytania o propozycje i oczekiwania uczestników, by wybrać spo-

śród nich te, które najczęściej się powtarzały, i według nich zaplanować przebieg sesji. Tym razem, po kilku wstępnych ustaleniach, oznajmił: *Wiem, co chciałbym robić z wami tym razem. Doszedłem do ważnego momentu w moim życiu – zmieniłem swoje poglądy dotyczące wielu kwestii i odczuwam potrzebę sprecyzowania ich, sprawdzenia i wypowiedzenia. Potrzebuję do tego grupy. Każdego dnia rano postawię jakiś problem, a potem wy będziecie mogli stawiać tyle pytań, ile zechcecie, związanych z danym tematem lub nie, i zobaczymy, dokąd zajdziemy. Możecie spodziewać się bombowych niespodzianek. Mam dla was w zanadrzu kilka.*

Zaskoczenie wiązało się nie tylko z określonymi treściami. Doszedł do tego fakt, że de Mello był zmuszony w drodze wyjątku poprowadzić cały kurs bez zwykłej pomocy swoich współpracowników, którzy z powodu innych zajęć nie mogli mu teraz towarzyszyć. Ale i to nie wszystko. O. Valles dodaje, że od początku kursu opanowało go *niesamowite uczucie, zdecydowane przeżucie, że niebawem Tony umrze i ten kurs będzie dla nas jego duchowym testamentem*. Oczywiście z nikim nie podzielił się wówczas swoim wrażeniem. Jednak właśnie pod jego wpływem odstąpił od wcześniejszego zwyczaju, by niczego w czasie kursu nie notować. Tym razem zdecydował się na pożyczanie papieru i na dokładne notatki, bez których – już po śmierci de Mello – nie doszłoby do „Rozumienia”... A komentując intensywną pracę Tony’ego podczas kursu przyjaciel dodaje:

² Carlos G. Valles SJ, *Unencumbered by Baggage. Father Anthony de Mello: a Prophet for our Times*, Gujarat 1988. Książka jest już przetłumaczona (przez Ewę Nartowską) i przygotowywana do druku w krakowskim wydawnictwie OO. Jezuitów WAM. Roboczy tytuł brzmi: *Rozumienie de Mello*. W niniejszym artykule korzystam z rękopisu polskiego tłumaczenia udostępnionego mi przez o. Henryka Pietrasa SJ. Jeden z rozdziałów tłumaczenia zamieszczamy w niniejszym numerze „PP”.

³ A. de Mello, *Kontakt z Bogiem*, tłum. B. Steczek SJ, WAM Kraków, 1993.

⁴ Polski przekład: *Sadhan. Ścieżka do Pana Boga*, przeł. A. Wiśniewska-Walczyk, Verbinum, Warszawa 1989.

Ani na moment nie można było o tym zapomnieć, że jest wśród nas. Gdy o tym piszę, przysłała mi do głowy przynębiająca myśl. Może właśnie fakt, że sam musiał prowadzić cały kurs, spowodował jego przemęczenie, które doprowadziło do tragicznego końca.

Śmierć o. de Mello 2 VI 1987, na początku kolejnej wizyty w USA, przerwała liczne jego plany, m.in. „re-kolekcji satelitarnych“, w których miał na żywo odpowiadać na pytania widzów ze Stanów i z Kanady. Wolno jednak przyjąć, że jego śmierć była zarazem dopełnieniem. W swym ostatnim liście do Indii pisał: *Nigdy w moim życiu nie czułem się tak szczęśliwy, tak wolny.* Końcowa pełnia była potwierdzeniem tego, co de Mello znalazł już wcześniej. Przez cały czas obecne są na jego drodze te same elementy – różnią się najwyżej akcenty czy waga, jaką im przypisuje. Wiadomo, że już podczas zakonnych studiów filozoficznych w Hiszpanii zetknął się z wielką tradycją tamtejszej mistyki. Z kolei w Indiach, gdzie studiował teologię przed święceniami kapłańskimi, odkrywał związki między duchowym doświadczeniem Wschodu i Zachodu. Od strony teoretycznej niczego już mu wtedy nie brakowało – a był to przecież dopiero początek jego działalności. Znakiem dokonujących się w nim przemian była raczej praktyka. Znający go o. Divarkar SJ zauważa: *Patrząc z zewnątrz, można by wyodrębnić kolejne fazy, kiedy był kierownikiem duchowym, terapeutą i guru.* Ale dodaje zaraz, że nie można ich ściśle rozdzielić: *I rzeczywiście można by powiedzieć, że Tony, zgodnie z wielką tradycją chrześcijańską, był przede wszystkim kierownikiem duchowym.*

Sens osobistych publikacji o. de Mello

Posuwając się dalej w ślad za hinduskim jezuitą muszę dokładniej rozróżnić publikacje, na które on sam się zdecydował, i te, o których po jego śmierci zdecydowali inni – jego współbracia zakonnicy. „Sad-

hana“ – pierwsza własna publikacja de Mello – była propozycją przeznaczoną dla szerokiego grona ludzi zainteresowanych modlitwą i doświadczeniem Boga. Tony abstrahował tutaj od tradycyjnego schematu rekolekcji ignacjańskich starając się raczej przekazać ich ducha – drogi rozmaitych ćwiczeń prowadzących ku doświadczeniu Boga *we wszystkich rzeczach*⁵. W podobnym kierunku zmierzały jego kolejne publikacje. Łączyła je najpierw forma zewnętrzna. Wszystkie one były zbiorami opowieści zaczerpniętych z ludowej lub mistycznej tradycji wielu kultur: buddyzmu, w szczególności zen, chrześcijaństwa, chasydyzmu, sufizmu, hinduizmu, taoizmu itd. Tym jednak, co przede wszystkim je łączyło, była wspólna duchowość – przejaw mądrości związanej z najgłębszym doświadczeniem Boskiej rzeczywistości.

Fakt, że de Mello ograniczał się w swych publikacjach do tego rodzaju wskazówek – konkretnych ćwiczeń lub opowieści, nie był oczywiście dziełem przypadku. Był wprawdzie wybornym znawcą teoretycznej strony duchowości, ale nie zamierzał o tym pisać. Na stosowną sugestię ze strony Vallesa odpowiedział: *Nie jestem pisarzem. Jestem gawędziarzem*. Użył tego ostatniego słowa po hiszpańsku, znając jego dwuznaczność, tj. wiedząc, że „cuentista“ znaczy także... zwodzieciel. Tak, w pewnym sensie ukrywał się za swoimi opowiadaniem, gdyż pozwalały mu one wyrazić to, co w innej formie było trudne do przekazania. Wzywał do otwierania się na ich wewnętrzne znaczenie, które jest ponad słowami i refleksjami. W ten sposób zwracał się do szerokiego kręgu zainteresowanych. Natomiast w spotkaniach grupowych, które sam prowadził, miał do czynienia z osobami lepiej przygotowanymi – głównie księżmi i zakonnikami, przeznaczonymi do formowania innych. Tutaj pozwalał sobie na więcej, licząc na to, że

⁵ Por. J. Bolewski SJ, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Pusty Obłok, Warszawa 1993, s. 87 nn.

w skupionej atmosferze całości kursu będzie można łatwiej pojąć jego wypowiedzi.

Jedyną wypowiedzią o bardziej systematycznym charakterze, którą przyjaciel Tony'ego potrafił wskazać pośród jego opublikowanych za życia pozycji, był artykuł napisany w 1982 r. dla międzynarodowego pisma teologicznego „Concilium”. Pod znamienym tytułem „Chrześcijanin Wschodu mówi o modlitwie” de Mello przedstawia swoją wizję drogi spotkania i doświadczenia Boga. Ale i tutaj odwołuje się do obrazów i przypowieści. Całość opiera się na Jezusowej przypowieści o siewcy. Liczył na zrozumienie, że jego wizja nie jest niczym innym jak żywym wyrazem mistycznej tradycji chrześcijaństwa – jej nieustannej tendencji apofatycznej⁶. W tym samym duchu dzielił się później swoją wizją w węższych kręgach związanych z „Przebudzeniem” i „Rozumieniem”. Najważniejsze było niezmiennie doświadczenie, a jego język mógł się zmieniać przybierając postać bądź chrześcijańską, bądź zaczerpniętą z religii Wschodu. Dlatego również jego opowiadania były zaczerpnięte ze wszystkich tradycji autentycznego mistycyzmu. Nie chciał się wdawać w spór o słowa i pojęcia. To pozostawił filozofom i teologom. Dla niego duchowość była przede wszystkim określoną postawą i praktyką. Z tego wynika waga, jaką przywiązywał do różnorodnych ćwiczeń. To one, nie teoretyczna refleksja czy dyskusje, miały prowadzić do istoty rzeczy: przebudzenia, zrozumienia, ostatecznie – miłości.

Ostatnią książką, którą de Mello przygotował do druku, był jeszcze jeden zbiór opowiadań⁷. Jak długo jego publikacje ograniczały się do tej formy, trudno było stawiać publiczne zarzuty przeciw niemu samemu – nie przemawiał bowiem we własnym imieniu, lecz jedynie wskazywał i przekazywał słowa innych. Sytuacja zmieniła się, kiedy po jego śmierci współbracia zakonnicy zaczęli wydawać teksty głoszonych przez niego konferencji. Najpierw przyszło „Rozumienie” (1988), później „Przebudzenie” (1990), jeszcze później „Kon-

takt z Bogiem“ (1991). W Polsce rozpoczęło się od „Przebudzenia“.

Sens „Przebudzenia“

Jakże się dziwić, że „Przebudzenie“ prowokuje, skoro przewidział to sam autor przekazanej w nim nauki? Chodziło mu o doświadczenie, o którym nawet pojęcie przebudzenia mówi jedynie obrazowo, pośrednio⁶. De Mello tak wyraża swoje intencje: Fakt, że *budzenie nas irytuje*, jest powodem, dla którego prawdziwy guru nigdy nie usiłuje ludzi budzić. Mam nadzieję, że okażę się na tyle mądry, by nie podejmować próby budzenia tych, którzy śpią (9). O czym zatem świadczą oburzone reakcje na „Przebudzenie“? Przeciwnicy de Mello widzą ich powód w rozmaitych jego brakach czy niejasnościach. On sam odwołuje się do wschodniego powiedzenia: *Kiedy mędrzec wskazuje księżyc, idioci patrzą na palec* (109). Chciałby, aby nie zatrzymywać się na jego słowach. Potrafi powiedzieć jeszcze dosadniej powtarzając usłyszaną kiedyś radę: *Nie staraj się ich uszczęśliwiać na siłę, bo narobisz sobie kłopotów. Nie próbuj uczyć świni śpiewu. Stracisz swój czas, a i świnię zdenerwujesz* (12)... Słowa wręcz obraźliwe wobec jego przeciwników? Czy jednak również Jezus nie radził w tym samym duchu: *Nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, was nie poszarpały* (Mt 7,6)?

Prowokacyjne słowa de Mello mają na celu wskazanie trudności na drodze do przebudzenia: *Jedyne, co mogę opisać, to błąd – abyś mógł go porzucić. Jedyne, co*

⁶ Por. tamże, s. 61.

⁷ *Modlitwa żaby. Księga opowiadań medytacyjnych*, t. I i II, przeł. D. Gawelda, WAM, Kraków 1992. W samym *Przebudzeniu* (s. 172) de Mello wspomina o jeszcze jednej książce, którą aktualnie pisze. Miał to być zbiór medytacji, a ta, do której się odwołał, wskazuje, że chodzi o zbiór inny niż *Modlitwy żaby*.

⁸ Zauważmy, że właściwie tytuł jego głośnej książki należałoby przetłumaczyć „Świadomość“ (Awareness), chociaż obraz „przebudzenia“ jest niewątpliwie słuszny i bardziej atrakcyjny.

możę dla ciebie zrobić, to rzucić wyzwanie twej wierze i systemowi wierzeń, które cię unieszczęśliwiają (22). Pierwszym krokiem może być zauważenie i przyznanie, że *w gruncie rzeczy nie chcesz się przebudzić* (13). Objawia się to nie tylko w gwałtownych reakcjach na same słowa. Przeszkodą są rozmaite wyobrażenia i pragnienia, które nie pozwalają ujrzeć rzeczywistości w całej prawdzie. Dlatego drugim krokiem ku przebudzeniu *jest gotowość rozumienia i słuchania, kwestionowania całego twojego systemu wierzeń. Nie tylko wierzeń religijnych, tylko politycznych, tylko społecznych, tylko psychologicznych, ale ich wszystkich razem* (24). W jaki sposób? *Jeśli gotów jesteś słuchać, i jeśli jesteś gotów podjąć to wyzwanie, pozostaje ci tylko jeszcze jedno do zrobienia. Ale w tym już nikt nie może ci pomóc. Czym jest ta najważniejsza ze wszystkich rzeczy? Jest to samoobserwacja. Oznacza ona obserwację wszystkiego, co jest w tobie i dokoła ciebie – tak, jak gdyby wszystko to przydarzyło się komuś innemu (...) jakbyś nie był z tym w żaden sposób związany* (41).

Trzy kroki, z których najważniejszym jest samoobserwacja, prowadzą do coraz wyraźniejszego rozróżnienia wszystkiego, co jest „we mnie”, od samego „ja”. Obrazem wyrażającym ten proces może być niebo z chmurami: *To ty jesteś niebem obserwującym chmury. (...) Nie staraj się na nic wpływać. Nie zatrzymuj niczego. Patrz! Obserwuj!* (42). Tłem tego obrazu jest wspólne przekonanie wielkich mistyków i mistrzów Wschodu, że *najważniejsze pytanie na świecie brzmi: Kim jestem? Albo raczej: Czym jest „ja”?* (49). Nie chodzi o teoretyczną odpowiedź na to pytanie. Istotne jest raczej „rozwiązanie”, które dokonuje się w samym człowieku – rozluźnienie więzów utrudniających bycie sobą. Na czym polega decydująca zmiana? De Mello tak ją opisuje: *Nim byłem oświecony, byłem przygnębiony. Po oświeceniu nadal jestem przygnębiony. Ale jest tu pewna różnica. Z tym przygnębieniem już się nie identyfikuję. (...) Gdy*

po raz pierwszy zająrzałem w ten nowy świat, wydawał mi się przerażający. Pojąłem, co to znaczy być samotnym, nie mieć żadnego schronienia, aby porzucić wszystko i samemu być wolnym. Nie być dla nikogo kimś szczególnym i kochać wszystkich – bo to jest prawdziwa miłość. Ogrzewa dobrych i złych w jednakowym stopniu. Powoduje, że deszcz spada na świętych w takiej samej mierze, jak i na grzeszników (65 n.).

Ostatnie słowa wskazują wyraźnie, że de Mello pojmuje cel opisanej drogi w duchu Ewangelii, gdzie powyższa postawa jest ukazana jako wzór doskonałości – w samym Bogu⁹. Ten wzór zrealizował i wcielił najpełniej sam Jezus. Miłość, która się w Nim objawia, jest prawdziwie wolna od wszelkich więzów – poddana wyłącznie Jednemu. Objawienie tej miłości de Mello widzi w innych słowach Ewangelii o wejściu Jezusa na górę, aby się pomodlić w samotności. *A kiedy nastał wieczór, był tam zupełnie sam (Mt 14,23)*. De Mello komentuje: *Taka oto jest miłość. Czy kiedykolwiek przyszło wam do głowy, że naprawdę możecie kochać tylko wtedy, gdy jesteście samotni? (...) Oznacza to widzenie osób, sytuacji, rzeczy takimi, jakimi są w rzeczywistości, a nie takimi, jakimi sobie wyobrażacie, że są. I reagowanie na nie w sposób, na jaki zasługują (172 n.).*

Najpiękniejsze, ale może i najtrudniejsze są w „Przebudzeniu” słowa, które ukazują głębszy sens tej wolności i samotności – w prawdziwej miłości. De Mello mówi o jej dojrzwaniu na przykładzie przyjaźni: *Przypominam sobie, jak bardzo byłem przestraszony, mówiąc przyjacielowi: „Naprawdę nie potrzebuję ciebie. Mogę być całkowicie szczęśliwy bez ciebie. Mówiąc ci o tym – czuję zarazem, że twoje towarzystwo przynosi mi wielką radość; właśnie teraz nie ma we mnie żadnych obaw, zazdrości, prób zawładnięcia tobą, uczepienia się ciebie. To wspaniałe uczucie być z tobą, nie czepiając się ciebie.*

⁹ Mt 5,48. Por. podobne pojmowanie ewangelicznej miłości u Simone Weil: *Nic jak Bóg...* dz. cyt., s. 139 n.

Jesteś wolny, tak jak i ja". I dodaje pod adresem uczestników kursu: Jestem jednak pewien, że dla wielu z was brzmi to jak mowa w zupełnie obcym języku. Aby w pełni ją zrozumieć, potrzebowałem wielu miesięcy, a pamiętajcie, że jestem jezuitą i wszystkie moje praktyki duchowe dotyczą tego właśnie (148).

Jaki jest sens ukazanej w „Przebudzeniu“ postawy? Ostatnie rozdziały książki wskazują wyraźnie, że celem jest to, co również w Piśmie Świętym jest najważniejsze – miłość... Jednak de Mello jest świadom wielu związanych z nią nieporozumień – tych samych, które odnoszą się zarazem do Boga – jej źródła. Dlatego mówi więcej właśnie o nieporozumieniach, a kiedy wreszcie pragnie wskazać ją samą, podkreśla – jak widzieliśmy – jej związek z wolnością i samotnością. Wprawdzie myśli cały czas o tym samym, jednak zmienia język i akcenty. Dobrą ilustracją tej „niezmiennej zmienności“ są jego własne słowa przypomniane przez przyjaciela. O. Valles był przed laty, w czasie jednego z pierwszych kursów sadhany, świadkiem kazania, które de Mello wygłosił 15 sierpnia – w dniu, który w Indiach jest nie tylko uroczystością Wniebowzięcia, ale i Świętem Niepodległości. Ideą przewodnią było stwierdzenie Tony’ego: *Gdyby mnie zapytano w pierwszych latach moich duchowych poszukiwań, jakie słowa chciałbym usłyszeć z ust człowieka, który pragnąłby mi wyrazić swoje uznanie, odpowiedziałbym: „Niech mnie nazwie świętym“. Po latach moja odpowiedź brzmiałaby: „Niech powie, że jestem człowiekiem, który miłuje“. Dziś chciałbym, by o mnie mówiono: „Jest człowiekiem wolnym“.*

Ostatecznie – „Rozumienie“?

Kursy, o których świadczą „Przebudzenie“ i „Rozumienie“, należą do tego samego, ostatniego etapu drogi de Mello. Nic dziwnego, że wiele sformułowań powtarza się. Jednak właśnie „Rozumienie“ daje wyraźniejszy wgląd w to, jak sam Tony pojmował odmien-

ność i nowość etapu sadhany II. Na czym polegają przeto owe *bombowe niespodzianki*, które zapowiedział w swym ostatnim kursie?

Pierwsza dotyczyła kwestii „zmiany” w rekolekcyjnym procesie. Tony tak to ujął: *Przedtem mówiłem wam: Zmieniajcie się! (...) Zmiana to dojrzewanie i życie, więc jeśli chcecie być żywi, nieustannie się zmieniajcie. A teraz wam mówię: nie zmieniajcie się. Zmiana jest nie- możliwa, a nawet gdyby była możliwa, jest niepożądana. Pozostańcie sobą. Kochajcie siebie, jakimi jesteście.* Wyjaśnia dalej, że dążenie do zmiany wpływa najczęściej albo z braku tolerancji (wobec siebie i innych), albo z chęci spełnienia cudzych oczekiwań. Tymczasem: *Zmiana prowadząca do wzrostu może zaistnieć tylko w wyniku samoakceptacji.* Tony przyznaje: *Poprzednio, jako terapeuta, głosiłem nietolerancję i doprowadzałem człowieka do odrzucenia samego siebie.* W kursach sadhany I panował przymus zmiany, a ci, którzy „czynili postępy”, byli traktowani jako przykład do naśladowania. Największą pochwałą po kursie było zdanie: „Bardzo się zmieniłeś”. Owszem, kiedy zmiana się nie udawała, de Mello radził wówczas, aby swoją sytuację po prostu zaakceptować. Nowe podejście w kursach sadhany II polegało na tym, że teraz od tego rozpoczynał – od wezwania do samoakceptacji.

Innym elementem, znaczącym ostatnie przejście w metodzie sadhany, był nowy akcent w pojmowaniu miłości. De Mello przeniósł punkt ciężkości z doświadczenia miłości na aktywne miłowanie drugiego człowieka: *Nie jest ważne, że jestem kochany i akceptowany, ale że akceptuję i kocham innych.* Zwracał uwagę na różne nieporozumienia związane z miłością – te same, którym poświęcił wiele miejsca w „Przebudzeniu”. Valles przytacza w związku z tym *najbardziej okrutne słowa*, jakie kiedykolwiek usłyszał z jego ust. W trakcie jednej z sesji Tony powiedział: *Uważam, że nigdy nie kochałem nikogo w swoim życiu...*

Jednak największą „bombową niespodzianką” był

w kursie sadhany II temat uwolnienia się od własnego „ja”. Co nowego pojawiło się w ostatnich rozważaniach? Już w „Przebudzeniu” podkreślał konieczność uwolnienia się „ja” wobec wszystkiego, co jest „we mnie”. W „Rozumieniu” formułuje tę prawdę bardziej radykalnie. Valles przekazuje jego myśl jako *w istocie coś bardzo prostego*. I kontynuuje: *„Ja” nie istnieje. „Ja”, „ego” czy cokolwiek, co podpada pod określenie „mnie” jest po prostu iluzją bez żadnej rzeczywistości. Nie o to chodzi, że nie istnieje moje ciało ani dusza; one jak najbardziej istnieją. Chodzi o to, że istnienie „osoby” za, ponad czy wewnątrz układu ciało-dusza jest czystą fikcją, wyobrażeniem niepotrzebnym a szkodliwym. To wymyślone „ja” jest przyczyną wszystkich naszych kłopotów, i pozbycie się go stanowi wyzwolenie.*

Także wcześniej w teologicznym artykule z 1982 r. de Mello mówił o „ja”, że jest złudzeniem, „maja”... Używał wyraźnie języka hinduizmu, choć mógł zarazem powołać się na świadectwa mistyki chrześcijańskiej, np. św. Katarzyny ze Sieny. Znamienne jest, że słowa Świętej przytoczył także w „Przebudzeniu” (112). W „Rozumieniu” posuwa się jeszcze dalej. O ile w „Przebudzeniu” próbował rozróżniać najgłębsze „ja” i wszystko, co tylko przewija się „we mnie” jak chmury na niebie, o tyle teraz, na końcu, jakby neguje to wiecznie się uchylające i w tym sensie transcendentalne „ja” – samo niebo w powyższym obrazie. Przytacza słowa pewnego Irlandczyka, który pytał swego proboszcza: *Kiedy umrę, moje ciało będzie w grobie, a moja dusza w niebie; ale gdzie będę ja?* De Mello dodaje: *W rzeczywistości nie ma takiego „ja”. (...) Weźmy wyrażenie „muszę zbawić moją duszę”. Kim jest to „ja”, które ma zbawić „swoją” duszę? Ktoś, kto nie jest duszą, prawda? (...) Ale kto zbawi „ja”? Oczywiście musimy dołożyć następne „ja” odpowiedzialne za pierwsze „ja”. (...) Iluzja za iluzją. O ile nie pozbedziemy się pierwszego „ja”, nie można wy dostać się z tego labiryntu.*

Jak pojąć te wypowiedzi? Negując odrębne istnienie

„ja“ de Mello zakłada jednocześnie istnienie duszy, nie wchodząc w problematykę tego pojęcia. A przecież w języku filozofii chrześcijańskiej właśnie dusza (duchowa) może być uznana za ten najgłębszy element ludzkiej osoby, który jest „obrazem“ samego Boga w człowieku. W tym sensie opisany przez de Mello proces uwalniania się od „ja“ można opisać w języku bliższym chrześcijańskiej tradycji jako uwalnianie się duszy ku pełnej wolności – w Bogu. „Utrata“ duszy, która jest konieczna w naśladowaniu Chrystusa, aby żyć Jego pełnią (por. Mt 16,25), oznacza po prostu – w przejściu przez śmierć – odsłonięcie nieśmiertelności danej człowiekowi od początku. W tym właśnie duchu można pojąć inną szokującą wypowiedź z „Rozumienia“. Gdy Valles zapytał podczas kursu: *Co się stanie, gdy umrę, gdy umrze ten organizm?* Tony odpowiedział błyskawicznie: *Carlos, nie ma „ja“, nikt nie umiera, nie ma śmierci.* Autor komentuje: *W hallu zrobiła się cisza. To już naprawdę były głębokie wody.*

Dla de Mello liczyły się przede wszystkim rekolekcyjne ćwiczenia, które miały prowadzić do JEDNEGO o wielu imionach... Chodziło o postawę odświeżającą się w słowach św. Pawła: *teraz nie ja żyję, ale Chrystus we mnie* (Ga 2,20). Czy trzeba dodawać, że płynie z tego miłość, która nigdy się nie kończy? Sam de Mello wołał pod koniec mówić o wolności i samotności. Dlatego *najpiękniejsze i najbogatsze w treść* słowa Tony'ego, które Valles zanotował podczas ostatniego kursu, brzmiały według jego świadectwa: *Gdy ludzie słuchają, jak o tym mówię, zauważają: „Tony, słuchając tego, co mówisz, człowiek jest pozbawiony czegokolwiek, na czym mógłby się oprzeć“... a ja wtedy dodaję tym samym tonem: „jak powiedział ptak, gdy zaczął latać“. Teraz już wiecie.*

Uzupełniające uwagi końcowe

Ostatnie wypowiedzi de Mello z „Rozumienia“ wyraźnie pokazały, że zrozumienie ich może przysparzać trudności. Takich wypowiedzi można by znaleźć w jego pismach jeszcze więcej. Czy warto się na nich koncentrować? Tak właśnie postępują ci, którzy najbardziej zdecydowanie potępiają hinduskiego jezuitę. Aby należycie ocenić ich argumenty, spróbuję przyjąć wobec nich tę samą postawę, którą uważam za konieczną wobec poglądów o. de Mello – spojrzenie całościowe, nie ograniczające się do krytyki słów, ale szukające wyrażonej w nich postawy.

Najgłośniej reaguja ci, którzy widzą w o. de Mello kolejnego przedstawiciela New Age, a jego „Przebudzenie“ uważają za *doskonałą* książkę mówiącą, czym jest buddyzm i jak zostać buddystą¹⁰. Polemiści tego rodzaju z góry są podejrzliwi wobec chrześcijańskiej postawy, która w spotkaniu z religiami Wschodu nie szuka przede wszystkim tego, co dzieli, lecz jest otwarta na elementy wspólne. Widzą w tym *tendencję do relatywizowania doktryny katolickiej*. Dla nich wszystko jest jasne. Mają określone, wręcz zamknięte wyobrażenie o tym, czym jest prawda katolicyzmu i czym są poglądy innych religii. Wydaje się, że najchętniej powróciliby do tej *jednoznacznej* wizji, która dominowała w Kościele przed II Soborem Watykańskim. Znamienne jest, że dla nich poglądy Teilharda de Chardin są nadal *kontrowersyjne*. Skwapliwie przypominają, że to nie kto inny, ale „dobry papież“ Jan XXIII polecił potępić dekretem Świętego Oficjum Teilharda de Chardin¹¹. Wątpliwa satysfakcja! Byłaby ona bardziej zrozumiała u przeciwników Kościoła, którzy chętnie mu wypominają niefortunne decyzje z przeszłości! Skąd zresztą pewność, że to ów wielki papież był inicjatorem wspomnianego potępienia? Dzisiaj wiadomo, że w tym samym czasie Święte Oficjum podejmowało z własnej inicjatywy działania dyscyplinarne, które spotkały się

z dezaprobatą nie tylko dobrego, ale i mądrego papieża¹². Był to element zmagania dwóch wyraźnie przeciwstawnych tendencji w ówczesnym Kościele. Skoro zaś – dzięki Bogu – zwyciężyła na Soborze tendencja otwarta, to czy wolno wracać do ciasnych ocen przedsoborowych? Ci sami autorzy, którzy widzą w poglądach o. de Mello jedynie zagrożenie, zarzucają mu *krytykancie nastawienie wobec tradycji chrześcijańskiej*. Owszem, jego krytyka dotyczy tendencji, którą oni sami reprezentują. Na szczęście chrześcijańska Tradycja jest szersza, prawdziwie katolicka – powszechna i otwarta na prawdę, gdziekolwiek ona się objawia.

Jednak o. de Mello ma nie tylko nieżyczliwych, z góry do niego uprzedzonych krytyków. Pojawiają się także głosy bardziej zróżnicowane. Można w nich czytać uznanie dla „Przebudzenia“, choć dalej następuje krytyka mówiąca więcej o jej autorach aniżeli o postawie o. de Mello. Np. ksiądz-poeta wyznaje: *Mnie osobiście nieco drażni chęć, którą łatwo odkryć w piśmiennictwie de Mello, aby za pomocą psychologicznych narzędzi opisać duchowe przeżycia, skupiając uwagę na najróżniejszych kompensacjach, stłumionych uczuciach, zafałszowaniach itd.*¹³ Wypowiedź ta nie świadczy o zrozumieniu postawy hinduskiego jezuitę. Przede wszystkim nie chodzi mu, jak widzieliśmy, o jakiegokolwiek opisywanie *duchowych przeżyć*. Jego intencją jest raczej praktyczne ukazanie różnych przeszkód, które trzeba

¹⁰ Ks. B. Grulikowski, *O „Przebudzeniu” – inaczej*, „Niedziela” 5/1993; w powyższej opinii powołuje się on na „jednoznaczne” stwierdzenie ks. T. Dajczera.

¹¹ Ks. B. Grulikowski, *W odpowiedzi na „Kto się boi „Przebudzenia”?*, „Tygodnik Powszechny”, 2 V 1993; tutaj cytuje on kard. M. L. Ciappiego.

¹² Chodzi o „przypadek” Karla Rahnera. Już po rozpoczęciu II Soboru Watykańskiego Święte Oficjum chciało poddać go w 1962 r. dodatkowej cenzurze prewencyjnej naznaczonej niezależnie od zwykłej, obowiązującej go cenzury wewnątrzkościelnej. Interwencja Jana XXIII udaremniła te zamiary. Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg 1985, s. 115, 179, 205.

¹³ Ks. J. Sochoń, *Która godzina?*, „Więź” 3/1993, s. 150. Z tego artykułu pochodzą także dwa dalsze cytaty.

zauważyć i „przewyciężyć“ (raczej: znosić) na drodze ku życiu autentycznemu. A co począć z faktem, że te przeszkody są w dużej mierze natury psychicznej? Wdzieliśmy zresztą, że sam de Mello bynajmniej nie przeceniał elementów terapeutyczno-psychologicznych. Chodziło mu przecież o DUCHOWOŚĆ, w której integracja elementów cielesno-psychicznych zakłada głębszy, właśnie duchowy fundament. Sam zaś pozytywny opis poszukiwanej postawy duchowej mógł być jedynie przybliżony. Kiedy są to kategorie antropologiczne, jak „zrozumienie“ czy „świadomość“, nie wolno interpretować ich psychologicznie, gdyż byłaby to redukcja najgłębszej postawy do potocznych wyobrażeń. Natomiast fakt, że de Mello rzadziej używał tu języka religijnego, nie oznacza bynajmniej, jakoby uważał opisowaną postawę za odmienną od tej, którą opisywali mistycy. Był raczej przekonany, że ważniejsze jest konkretne opisanie przeszkód na drodze do Boga w języku dostępnym dla każdego człowieka. Doświadczenie i wpływająca z niego postawa były dla niego ważniejsze od opisujących je pojęć. W tym sensie zarzut, że nie można w jego książce znaleźć *precyzyjnej eklezjologii ani chrześcijańskiej antropologii* jest szukaniem w niej tego, co w ogóle nie było intencją jej autora.

W tego rodzaju życzliwej, ale krytycznej postawie wobec „Przebudzenia“ uderza (nie powiem: drażni) jej protekcyjny ton. Krytyk jest przede wszystkim zapatrzoną we własną wizję duchowości (*Zresztą, całe zagadnienie przedstawiłbym zupełnie inaczej*), traktując de Mello tak, jakby hinduski jezuita nie był dość „rozgarnięty“, aby samemu dostrzec wysuwane przez krytyka elementy. W podobnym duchu inny autor zarzuca o. de Mello, że jego zdaniem *pojęcia zamykają nam świat*. Krytyk zauważa: *Teza efektowna, ale czy prawdziwa?*¹⁴ Nie zauważa natomiast, że sam de Mello potrafi docenić wagę poznania pojęciowego tam, gdzie rzeczywiście jest ono nieodzowne (por. 135). Zresztą całą krytykę wspomnianego tu polemisty można pojąć jako zastrze-

żenia intelektualisty wobec drogi duchowej, na której boi się on zagrożenia dla drogich mu prawd. Nie widzi, że de Mello mógłby się zgodzić ze wszystkimi jego zastrzeżeniami, bo chodzi mu (mistrzowi duchowemu) nie o pojęcia, lecz o tę samą autentyczną postawę, której broni na swój sposób intelektualista, słusznie przywiązujący wagę do precyzji pojęciowej.

Może najgłębiej sięga zarzut pod adresem „Przebudzenia“ zwracający uwagę, że *nie wynika z książki szczególna rola Chrystusa w budzeniu duchowym, inna niż np. Buddy*¹⁴. Czy tak? Nie całkiem. Bezpośrednich odniesień do Jezusa jest w „Przebudzeniu“ więcej niż do jakiegokolwiek innej postaci. O nikim innym nie mówi też de Mello tak jak o Nim: *Trzeba stać się Chrystusem* (102). Zastrzeżenia mogą najwyżej budzić pewne wypowiedzi zrównujące jakby Jezusa z innymi ludźmi. Może najbardziej stwierdzenie: *Swego czasu ktoś powiedział coś bardzo pięknego o Jezusie (ten człowiek nie był chrześcijaninem): „U Jezusa wspaniałe było to, że potrafił znaleźć wspólny język nawet z grzesznikami; rozumiał, że nie był ani trochę lepszy niż oni“*. Zauważmy: sam de Mello nie twierdzi, że jest to wypowiedź chrześcijańska. Jak zatem pojmuje zacytowane słowa? Tak mówi dalej: *Jesteśmy inni – na przykład od kryminalistów różnimy się tylko tym, czego nie robimy, lub co robimy, ale nie różnimy się tym, czym jesteśmy. Jedyna różnica pomiędzy Jezusem a tymi innymi jest taka, że On był przebudzony, a oni nie* (36). Mogłoby się wydawać, że tutaj de Mello posuwa się za daleko. Przecież w ujęciu chrześcijańskim Jezus był Synem Bożym, podczas gdy inni... Cóż, także inni ludzie są nazwani w Piśmie, i to już w Starym Testamencie, Synami Bożymi albo wręcz Bogami (por. J 10,33 nn.). W czym zatem tkwi jedyność Jezusa? Czy de Mello ją neguje? Sam zwraca uwagę, że „przebudzenie“, które przypisuje Jezusowi,

¹⁴ K. Suczyński, *Szczęśliwe rozwiązanie?* „Tygodnik Powszechny“, 18 IV 1993 r.

¹⁵ Jonasz, *Jasność*, „Gazeta Wyborcza“, 22–23 V 1993.

oznacza wolność od grzechu (151). Przyznajmy: nawet w tym miejscu może się wydawać, że w oczach de Mello wolność od grzechu nie wyróżnia wyłącznie Jezusa, ale cechuje każdego „przebudzonego”. Można więc najwyżej stwierdzić, że jedność Jezusa nie jest tu nigdzie wyrażona jako jedność jednorodzonego Syna z boskim Ojcem. Nie wolno jednak powiedzieć, że ta jedność jest negowana. Po prostu raz jeszcze hinduski jezuita mówi więcej o tym, co nas z Jezusem łączy, pozostawiając określenie różnicy – i związanych z nią pojęć – teologom.

Podobne uwagi można by dołączyć do innych sformułowań de Mello, związanych z tradycyjną nauką o grzechu pierworodnym. Na pierwszy rzut oka mogą one szokować. Okazją do poruszenia tej problematyki stała się w „Przebudzeniu” wzmianka o księżce angielskiego pedagoga¹⁶, o której Tony stwierdził: *Zrewolucjonizowała moje życie i moje stosunki z ludźmi*. I zadaje sobie pytanie: *A co z grzechem pierworodnym? Neill twierdzi, że każde dziecko ma w sobie Boga. Nasze wysiłki urobienia jego charakteru zmieniają Boga w diabła* (192). Cóż, de Mello nie wdaje się w tym miejscu w teologiczną analizę prowokacyjnych sformułowań. Ale ich kontekst wskazuje wyraźnie, o co mu chodzi: tym, co w każdym człowieku najgłębsze, jest jego przekazana mu przez Boga dobra natura, stworzona na Jego własny obraz. Grzech pierworodny zaciemnia ten obraz, ale go nie niweczy. Można pokazać, że takie właśnie spojrzenie na grzech pierworodny jest bardziej zgodne z Pismem i pełniejsze od wyobrażeń, które w chrześcijańskiej tradycji pojawiły się dopiero później¹⁷. A zatem krótkie uwagi de Mello nie tylko nie negują katolickiej nauki o grzechu pierworodnym, ale pozwalają na głębsze jej pojmowanie – właśnie dzięki temu, że nie absolutyzuje on pojęć, ale otwiera i odkrywa głębsze ich znaczenie na tle doświadczenia Boga, które zarówno w Piśmie Świętym jak i w Tradycji jest pierwszym i fundamentalnym źródłem Objawienia.

Powyższe przykłady pokazują, że nie wystarczy się gorszyć wypowiedziami hinduskiego jezuitę. Trzeba raczej szukać głębiej w kierunku, który on wskazuje. Dopiero wtedy można się zbliżyć do przyświecającej mu prawdy – zarówno w doświadczeniu, o którym sam tak żarliwie świadczy, jak i w pojęciach, może nawet dokładniejszych i bardziej zróżnicowanych od jego własnych. A wówczas będzie można uniknąć pochopnych ocen, których mu nie szczędzili także współbracia zakonni. Nawet ci najbardziej życzliwi chyba nie do końca go pojmują. Dlatego wyrokują: *Niewiele zgodzi się ze wszystkim, co powiedział lub uczynił, zwłaszcza po tym jak przekroczył ustalone granice duchowego ryzyka*¹⁶. Trudno doprawdy powiedzieć, co się kryje za tą oceną... Ten sam autor zauważa kilka lat później w przedmowie do „Kontaktu z Bogiem” de Mello, że jest to *jego dzieło pośmiertne – przepisany tekst konferencji rekolekcyjnych, które sam pieczołowicie zredagował, lecz nigdy nie oddał do druku. Nie wiemy, dlaczego ich wcześniej nie udostępnił ani co pomyślałby dziś o ich publikacji*. A nieco dalej dodaje: *Styl jest nieco archaiczny, a treść nie zawsze jest „posoborowa”*. Co to znaczy? Czy nie kryje się tu odpowiedź na powyższe pytanie, dlaczego – wobec takiej oceny – de Mello nie zdecydował się na druk? Muszę jednak dodać, że po uważnej lekturze „Kontaktu” naprawdę nie potrafię powiedzieć, na czym miałby polegać jego *archaiczny* czy mało *posoborowy* styl. Prawdą jest raczej, że de Mello mówi tu wiele o modlitwie, o Chrystusie i o Duchu Świętym, chociaż sposób, w jaki to czyni, trudno uznać za ostateczny etap jego duchowego rozwoju. Dlatego on sam nigdy by się nie zgodził z opinią innego

¹⁶ A. S. Neill, *Stammerhill*, przeł. B. Białecka, Almaprint, Katowice 1991.

¹⁷ Pierwsze uwagi w tym kierunku por. Niebo – niepokalany początek, „PP” 12/1992, s. 475 nn.

¹⁸ P. R. Divarkar SJ, w: A. de Mello SJ, *Modlitwa żaby*, dz. cyt., s. 6.

współbrata, jakoby właśnie „Kontakt z Bogiem“ był jego *najważniejszą książką*¹⁹.

Co pozostaje? Poruszenie, jakie wywołał de Mello przez „Przebudzenie“, może być prawdziwie ożywcze dla naszej refleksji nad chrześcijańską duchowością i płynącą z niej teologią. Nie jest to bynajmniej „wiele hałasu o nic“. Chyba że „nic“, o które toczy się spór, jest znakiem głębszej tajemnicy – nic jak Bóg... To, co wydaje się niczym, kryje w sobie tajemnicę Tego, który jest – niczym *Nikt i jest Osobą* (C.K. Norwid). Bo wprowadzie wszystko w świat o Nim mówi, ale nic nie jest w stanie wyrazić Go do końca. To wystarcza, aby w szukaniu odpowiedniego wyrazu nigdy nie ustawać – bez końca.

¹⁹ Por. H. Pietras SJ, *Kto się boi „Przebudzenia“?* „Tygodnik Powszechny“ 28 III 1993.

Carlos G. Valles SJ

Terapia w rekolekcjach o. de Mello*

Powróćmy jeszcze raz do Lonavla. Widziałem wielokrotnie Tony'ego przy pracy występującego w różnych rolach i chciałbym w tym miejscu ponownie zwrócić uwagę na tę jego szczególną działalność podczas ostatniego kursu w Lonavla. Tony nigdy nie był monotony, ale 15 dni jego wyłącznych „występów” mogło już spowodować zmniejszenie naszej koncentracji. Aby temu przeciwdziałać, Tony wymyślał sposoby ożywiania naszych spotkań nie ujmując im nic z intensywności. Najważniejszym z nich było odgrywanie scenek – role-playing.

Tony był w tym niezrównany. Potrafił prowadzić takie wchodzenie w role przez godzinę lub dwie ani na moment nie pozwalając nam na zmniejszenie uwagi. Zasada była prosta i zawsze taka sama. Wchodził w rolę osoby z konkretnym problemem – zwykle księdza lub zakonnicy – nadając sobie fikcyjne imię i prosił nas o radę, co ma zrobić w tej sytuacji. Zawsze zaczynał te zajęcia od zwrócenia się do siostry, której na imię było Tina. Wobec tego, gdy usłyszeliśmy: „Tina, jestem starym księdzem, na imię mam Franciszek...”, wiedzieliśmy, że zaczyna się odgrywanie scenek. Wtedy cała grupa słuchała uważnie ich dialogu. Nie było to bynajmniej bierne słuchanie. Każdy z nas w każdym momencie mógł zabrać głos. Reguły gry były bardzo proste. Tina mogła udzielać rad Tony'emu (a raczej Francisz-

* Fragmenty książki przygotowywanej do druku w jezuickim wydawnictwie WAM w Krakowie. Tytuł oryginalny: *Unencumbered by Baggage. Father Anthony de Mello: a Prophet for our Times*. Roboczy tytuł wydawniczy: *Rozumienie o. de Mello*. Tytuł niniejszego fragmentu pochodzi od redakcji.

kowi) tak długo, jak długo miała na to ochotę, albo mogła go przekazać jakiegokolwiek innej osobie z grupy. Jeżeli zbyt długo sama radziła Franciszkowi (a przeważnie tak było i ostatniego dnia kursu Tony wypominał jej to w żartobliwy sposób), każdy mógł wkroczyć do akcji, przejmując rolę człowieka udzielającego rady. W ten sposób kolejno jedna osoba za drugą mogła się wypowiedzieć. Po czym nagle, bez wcześniejszego uprzedzenia, Tony zamieniał się rolami: „Tina, teraz ty jesteś księdzem Franciszkiem, a ja jestem Tiną. Ty opowiadasz mi o swoich problemach, a ja Cię wysłuchuję i staram się ci pomóc“. I znów każdy z grupy mógł się włączyć. Siedzieliśmy w kręgu, żeby wszyscy uczestnicy mogli obserwować twarze pozostałych osób. Każdy z nas był gotowy do interwencji. Pojawiały się niespodziewane reakcje, śmiech, wzruszenie, momenty ciszy, a nawet łzy. Nigdy natomiast nie było nudy. Odgrywanie scenek na zajęciach Tony’ego było znakomitą metodą uczenia się.

Tony potrafił szybko reagować na przekazywane mu rady. Co więcej, umiał w każdej sytuacji zobaczyć dwie strony medalu i wskazówki podawane przez kogoś umiał wykorzystać w ten sposób, że po kilku rundach udzielanych mu rad sytuacja wyglądała na poważniejszą niż na początku, aż dochodziło do tego, że wydawała się całkiem beznadziejna. Wtedy Tony zamieniał się rolami i wykorzystując swój talent i bystrość umysłu doprowadzał do momentu, gdy w sposób naturalny i oczywisty ukazywało się rozwiązanie. Było to zawsze świetne przedstawienie – i jeśli chodzi o mnie – nigdy nie było męczące ani obserwowanie, ani branie w nim udziału. Nie potrafię całkowicie przelać na papier tego, co wtedy przeżyłem. Mogę się jedynie ograniczyć do sporządzenia listy ról i problemów, jakie Tony nam przygotował wraz z relacją z dyskusji, jakie potem następowały. Już sama tematyka i dobór postaci mówią wiele, a krótkie opisy dyskusji powinny dopełnić obrazu tych zajęć.

Ważne ostrzeżenie. Fakt, że Tony zaproponował nam odgrywanie takich sytuacji, świadczy o tym, że nie były to proste problemy z gotowym, ewidentnym rozwiązaniem. Chodziło raczej o sytuacje, w które trzeba było wejść, trzeba było zrozumieć sposób myślenia takiego człowieka, wczuć się w jego położenie, by móc zasugerować wyjście, pamiętając jednak cały czas, że to on sam musi dźwigać swój ciężar. My mogliśmy mieć tylko nadzieję, że mu przyniesiemy ulgę przez szczere zrozumienie, okazaną mu serdeczność, w ten sposób ucząc się, jak mamy sobie radzić w podobnych sytuacjach, gdy pojawiają się one w naszym życiu, co prędzej czy później, w takiej lub innej formie nastąpi. Zajęcia z odgrywania scenek to nie była lekcja z logicznego myślenia, ale szkoła życia.

Jeszcze jedno ostrzeżenie. Wybrane przez Tony'ego tematy mogą się wydawać ograniczone i jednostronne. Ale łatwo to wytłumaczyć. Wszyscy w tej grupie byli uczestnikami poprzednich kursów sadhana, czyli nasze najbardziej oczywiste, uniwersalne problemy osobiste zostały już poruszone podczas tamtych kursów. Dlatego nie pojawiają się one na liście zestawionej w tym miejscu. Sytuacje zacytowane tutaj są o tyle bardziej interesujące, że są bardziej ogólne, istniejące naprawdę, bardzo starannie dobrane przez Tony'ego po dłuższym namyśle. Wskazują one na jego odwagę i szczerłość w wyciąganiu na światło dzienne niektórych sytuacji konfliktowych, które zwykle są wyciszane i tuszowane w oficjalnych kręgach. Moim zdaniem jest to wielka zasługa Tony'ego, jaką oddał społeczeństwu w ciągu swego życia: uważna świadomość problemów naszego zinstytucjonalizowanego życia widzianych od środka i otwarta gotowość do rozmawiania o nich z ludźmi, których te problemy dotyczą. Powiedziawszy o tym wszystkim przystępuję teraz do opisu większości z sytuacji odegranych w Lonavla.

* * *

„Tina, jestem starym księdzem, już po siedemdziesiątce. Mam na imię Franciszek i w zasadzie nic złego się nie dzieje. Przeżyłem długie życie jako kapłan i mam nadzieję, że jest to już zapisane w księgach u Pana Boga, ale szczerze mówiąc to uważam, że jestem teraz całkowicie bezużyteczny. Nie potrafię już robić tego, co robiłem przedtem. Na dobrą sprawę jestem ciężarem dla siebie i dla innych. Ludzie są dla mnie życzliwi i znoszą mnie, nawet pozdrawiają mnie z szacunkiem, gdy mnie mijają, ale poza tym ignorują. Zauważyłem, że nie tylko jestem bezużyteczny, ale także nieatrakcyjny, nawet fizycznie – mam pomarszczoną twarz, często kaszlę; zdaję sobie sprawę z tego, że to nie jest przyjemne być blisko mnie. To spowodowało, że straciłem szacunek do samego siebie. Jest to upokarzające, ale niestety prawdziwe – nienawidzę siebie albo przynajmniej czuję do siebie pogardę. W rezultacie jestem pogrążony w depresji, która chyba skończy się dopiero wraz z moją śmiercią. Z drugiej jednak strony, słyszałem, że ty potrafisz pomóc ludziom, którzy są w dołku i wobec tego – nie bez wahania zresztą – przyszedłem do ciebie jako do «ostatniej deski ratunku». Czy możesz coś dla mnie zrobić?»

Tina robiła, co mogła. Wszyscy staraliśmy się jej pomóc. Ale im bardziej staraliśmy się go pocieszyć, tym bardziej czuł się nieszczęśliwy. Gdy ktoś mu powiedział: „Przypomnij sobie to wszystko, co dobrego uczyniłeś ludziom w przeszłości“, odrzekł: „To mi sprawia jeszcze większy ból, że teraz już nie mogę tego czynić“. Gdy ktoś inny zachęcił go, żeby pomyślał o niebie, uśmiechnął się ze smutkiem: „Wtedy nie będę już potrzebował twojego pocieszania“. Sytuacja wyglądała beznadziejnie. Gdy Tony odwrócił rolę, zgodził się z tym, że było za późno na jakąś zasadniczą pomoc dla tego człowieka, ale zwrócił naszą uwagę na fakt, że zniszczyło go stosowanie „teorii bycia w porządku“ w życiu. Czuł się dobrze, dopóki mógł dla kogoś coś zrobić,

i mógł kimś być, dopóty „był w porządku“. W oczach ludzi, a zatem i w swoim przekonaniu. Identyfikował się ze swoją pracą i skoro praca minęła, „skończył się“ także on. Wniosek: należy jak najszybciej uwolnić się z pułapki „bycia w porządku“ i zdać sobie sprawę z tego, że moja wartość nie leży w mojej pracy, lecz w mojej osobie.

* * *

„Tina, jestem prowincjałem jezuitów. Dobrze wykonuję swoje obowiązki i jestem ceniony zarówno w mojej prowincji, jak i w Rzymie. Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby nadal był na tym stanowisku do końca kadencji, tylko jest pewien szkopuł, który nie daje mi spokoju. Wiem, że tobie mogę o tym powiedzieć, bo jesteś osobą dyskretną, i wiem, że nikomu o tym nie powiesz, zresztą to twój obowiązek jako psychologa zachować tajemnicę, więc nie boję się powiedzieć ci o tym. Poza tym muszę komuś o tym powiedzieć, bo potrzebuję pomocy, a myślę, że ty najbardziej możesz mi jej udzielić. Chodzi o to, że ja jestem agnostykiem. Och, widzę, że cię nie zaszokowałem – co za ulga. Oczywiście spotkałaś się już z różnymi zakonnikami, którzy mają w takim czy innym stopniu trudności w wierze; ja także mam trochę takich wśród moich wiernych. Nic w tym nowego ani dziwnego. Zresztą, jeśli chodzi o mnie osobiście, to nie stanowi dla mnie problemu i nie przeszkadza mi to. Oczywiście nie zaprzeczam ani istnieniu Boga, ani bóstwu Chrystusa, tylko nie wiem i uważam, że aby być uczciwym wobec siebie, nie powinienem zmuszać się do tego, żeby wierzyć w to, w co – w gruncie rzeczy – nie wierzę. Jest to rodzaj wątpliwości pełen szacunku, a co za tym idzie powstrzymywania się od osądzania i dlatego jestem całkiem spokojny, jeśli chodzi o mnie. Problem zaczyna się dopiero, gdy chodzi o moje stanowisko. Jestem prowincjałem i czuję się nieswojo, że będąc agnosty-

kiem jestem przełożonym zakonnym. Jeden z moich księży nie odprawia mszy świętej, gdyż (o czym ci mówiłem, i o czym wiesz) kilku z nich ma wątpliwości w kwestii wiary i praktyk religijnych. Poinformowane o tym władze w Rzymie poprosiły mnie, żebym go przekonał do odprawiania mszy świętej, nie dopuszczając do skandalu wśród wiernych. Ale jak mam go przekonać, skoro sam nie wierzę w Eucharystię? Z tym że nie to jest moim problemem. Chcę cię prosić o radę, czy nie powinienem zrezygnować z funkcji prowincjała. Bo mogę po prostu wrócić do mojej poprzedniej pracy. Uczylem przedtem chemii w szkole i mógłbym znowu wykonywać tę pracę bez żadnych problemów religijnych. Znow, gdybym o to poprosił Rzym, byłbym zwolniony z funkcji prowincjała, nie musiałbym nawet podawać przyczyny. Wiem, jak to przedstawić, żeby oni się zgodzili, nie znając powodu, a więc mógłbym łatwo zamienić obecne stanowisko na pracę zwykłego księdza. Tylko zostaje problem: czy powinienem?”

Rady udzielane kolejno przez członków grupy wydobły na jaw wiele aspektów tego problemu, który wcale nie był akademicki. Problem wiary pojawił się wśród nas i ignorowanie tego faktu mogłoby jedynie przynieść szkodę. Z kolei rozwiązania radykalne nie są żadnymi rozwiązaniami. Czytamy teraz książki, których autorami są poważni teologowie katoliccy, i które mają zgodę Kościoła, a w których można odnaleźć myśli uważane za naszych studenckich czasów za heretyckie. Oczywiście są pewne granice, których nie można przekraczać, ale istnieje także duży obszar, w obrębie którego mogą współistnieć uczciwe wątpliwości z prawdziwym zawierzeniem. Temu, który wątpi, więcej pomożemy przez zrozumienie, niż wywieranie nań nacisku. W postępowaniu z innymi potrzebna jest duża doza roztropności. Nikt nie może narzucać swoich wątpliwości tym, którzy ich nie mają; ani nikt o niezachwianych poglądach nie może ich narzucać tym, których poglądy są nieco mniej pewne. Niektórzy radzi-

li prowincjałowi, żeby nie tylko zrezygnował z tej funkcji, lecz także, aby być uczciwym wobec siebie, żeby zrezygnował z funkcji kapłana. Inni, przeciwnie, uważali, że powinien zostać na tym stanowisku, ponieważ będzie mógł pomagać innym osobom przechodzącym podobny kryzys. Tony włączył się do dyskusji: Prowincjałowi powinna pomóc świadomość, że Biblia, Eucharystia i Magisterium Kościoła, nawet jeżeli w tym momencie nie są dla niego przedmiotami wiary, to jednak na coś wskazują i roztropnie uczyni, jeśli będzie miał wzgląd na to, co przez tyle wieków przekazuje tradycja, nawet jeśli się z tym do końca nie zgadza. Sceptycyzm jest równie szkodliwy jak dogmatyzm. Mądrość stuleci może być ignorowana wyłącznie na własne ryzyko. Z drugiej strony Bogu może bardziej podobać się uczciwa wątpliwość niż wiara na siłę. Pozwólmy człowiekowi, aby był otwarty i postępował do przodu krok po kroku na swojej własnej drodze w pokorze i nie czyniąc szkody. Aha, i jeszcze ostrzeżenie: Jeżeli ktoś do was przychodzi i opowiada wam o swoim „doświadczeniu nawrócenia” opowiadając o swoich przeżyciach po to, by je wam narzucić, to po prostu się wyłaczcie i nie słuchajcie, jego przeżycia były jego, a nie wasze. Może się on mylić albo nie, ale tego nie wiecie. Ceńcie sobie wasze poglądy, ale nigdy nie narzucajcie ich innym. I nigdy nie uważajcie siebie za kogoś lepszego tylko dlatego, że wasze credo jest dłuższe niż innych.

* * *

„Tina, jestem zakonnikiem od wielu lat zaangażowanym w pomoc najuboższym. Dawniej tego nie robiłem, ale potem nadeszła ta fala zajmowania się najbardziej potrzebującymi i zauważyłem to, o czym już przedtem wiedziałem na pół świadomie, że z domem naszego zgromadzenia sąsiaduje slums, w którym mieszkają bardzo biedni ludzie. Zainteresowałem się nimi, zacząłem tam chodzić, pomagać im. Nie mieli bieżącej wody,

musieli chodzić do najbliższej studni po wodę prawie kilometr. Wywalczyłem dla nich u władz lokalnych zgodę i zainstalowaliśmy im wodociąg z bieżącą wodą. Nigdy mi za to nie podziękowali odpowiednio, ale nie szkodzi, mamy pracować wyłącznie dla Boga. Potem zorganizowałem dla nich ambulans, który przyjeżdżał do nich dwa razy w tygodniu z lekarzem i pielęgniarką. Taka podstawowa pomoc. Ale do rzeczy. Ostatnio spotkałem się z nowym rodzajem duchowości. Nie wiem jak to nazwać. Jest taki zwariowany człowiek, nazywa się Tony de Mello, może go znasz. Byłem na jednym kursie, czy jak on to nazywa, no i właśnie. Tam zdałem sobie sprawę z tego, że wszystko jest przemijające, i wobec tego problemy tych ludzi też są przemijające, więc właściwie po co się w nie angażować? W dalszym ciągu do nich chodzę, ale już nie odwiedzam ich z takim zaangażowaniem jak przedtem. Zepsuło się coś w ich wodociągu, i znów muszą tak daleko chodzić po wodę, a ja jakoś nie mam motywacji, żeby znów przechodzić przez te urzędowe załatwiania, żeby mieli wodę. Krótko mówiąc, ja zyskałem pokój duszy, ale oni stracili bieżącą wodę. Poza tym na tym kursie dowiedziałem się, że jedynym sposobem, żeby pomóc innym, jest praca nad własnym duchowym rozwojem. Jedyne sposoby, by wyzwolić innych, to wyzwolić najpierw siebie, a przecież ja to robię, czyli jestem w porządku, prawda? I jeszcze jedno, niektórzy z tych, którzy pomagają innym, wyrządzają więcej szkody, niż przynoszą pożytku, a nawet czasami robią to dla własnego interesu, używając biednych do własnego rozwoju. Co na pewno jest prawdą w niektórych przypadkach, choć oczywiście ja nie należę do tej kategorii ludzi. W każdym razie straciłem serce do tej pracy z ubogimi i myślę nad wycofaniem się z tego co – szczerze mówiąc – nigdy mnie specjalnie nie pociągało, z czego ostatnio zdałem sobie sprawę. Z drugiej jednak strony czuję pewien rodzaj wyrzutów sumienia, że nie mogę już teraz opuścić tych ludzi i zostawić ich na łasce losu.

Boję się także, co powiedzą o mnie moi współbracia. Nie wiem, co mam robić. Możesz mi pomóc?”

Podam tutaj od razu reakcję Tony'ego. Jeśli ktoś miałby myśleć, że uczestniczenie w kursie sadhana miałooby spowodować brak zainteresowania pracą dla ubogich, to niech sam się o tym przekona uczestnicząc w takim kursie. Opory, jakie czasem ludzie powołani do takiej pracy mieli przed wzięciem udziału w kursie sadhana, a także zdecydowane i rozmyślne oszczerstwa, jakie sadhana musiała znosić przez taką grupkę tych, którzy w niej nigdy nie uczestniczyli, wskazuje, że właśnie oni powinni przejść przez taki kurs. Każdy z nas, w każdej pracy powinien sprawdzać swoje intencje i oczyszczać swoje motywy, ale może właśnie pracownicy socjalni potrzebują tego najbardziej ze względu na władzę, jaką mają nad dużą liczbą osób. Czasami praca na rzecz ubogich jest podejmowana z powodu poczucia winy, pragnienia władzy, presji otoczenia, potrzeby zastosowania się do przekonań środowiska, zrekompensowania własnego kompleksu niższości, czy ucieczki od długiej formacji intelektualnej. Jeśli tak się dzieje, to zanim podejmie się pracę wśród ubogich, trzeba się oczyścić, bo inaczej taka osoba może wyrządzić więcej krzywdy niż dobra, ponieważ nieświadomie podąża za własnymi interesami używając do nich – w pewnym sensie – tych ludzi, którym proponuje swoją służbę. Nie waham się powiedzieć, że sadhana jest najlepszym przygotowaniem do pracy z biednymi, bowiem oczyszcza nas ona z mieszanych motywacji i czyni nas bardziej wolnymi, a to jest jedyny sposób przekazywania wolności. Jeśli chodzi o kwestię „przemijalności” cierpienia, które wobec tego miałooby nie być warte naszej uwagi, to czysta teoria. Chodzi o to, by reagować na wydarzenia, a nie na teorie. Jeśli zobaczymy cierpiące dziecko, a będziemy wiedzieli, że temu cierpieniu położy kres zrobienie mu zastrzyku, to oczywiście to zrobimy, a nie będziemy rozmyślać nad tym, że cierpienie jest przemijające. Jeśli zobaczymy, że sta-

ruszka potknęła się idąc po schodach, to instynktownie złapiemy ją, żeby ją uchronić od upadku, a nie będziemy filozofować nad przemijalnością wszystkiego na tym świecie. Trzeba iść za wezwaniem instynktu, nie umysłu. Problem polega na tym, że ludzie zamiast widzieć potrzebującego bliźniego, bardziej mają przed oczyma swoją chrześcijańską wizję, marzenia buddyjskie czy teorię marksistowską i podejmują „działania” zmierzające do realizacji własnych „koncepcji”. Pracujemy na rzecz ubogich, ale w wolności, a nie z powodu ukrytych potrzeb czy przymusów.

* * *

„Tina, jestem hinduską zakonnicą. Nasze zgromadzenie jest raczej dość konserwatywne, co oczywiście stwarza problemy. Zwłaszcza dla tych z nas, które chciałyby iść za duchem czasu, być bliżej ludzi. Bardzo długo nad tym dyskutowaliśmy i niektóre były za, niektóre przeciw. A tymczasem inne zgromadzenia wprowadziły już u siebie zmiany. Nam natomiast nasze przełożone nie pozwoliły. Okropnie się czułam, gdy spotykałyśmy się na rekolekcjach czy seminariach z siostrami z innych zakonów. Niektóre z nich miały sari, czasami piękne sari z dobrego materiału. Wtedy im zazdrościłam i byłam zła na nasze przełożone, że nie pozwalały nam nosić sari. W końcu nasze przełożone w Indiach zebrały się i po wielu dyskusjach zgodziły się poprosić Matkę Generalną w Rzymie, żeby pozwoliła nam nosić tu w Indiach sari, a ona – wyobraź sobie – odmówiła i musimy nosić habity. Widzisz, jakie one są okropne. Nie śmiej się, to wcale nie jest śmieszne. Jestem zła na Rzym za to i w ogóle. Czyż nie jesteśmy Kościołem indyjskim? Czyż nie istnieje inkulturacja? Co one wiedzą o naszych potrzebach tutaj? W dodatku mężczyźni mogą nosić, co im się podoba. Popatrz na niektórych jezuitów, ubierają się, jak chcą, a my, biedne kobiety, jesteśmy przedmiotami kaprysu osób, których nawet nie znamy. Co gorsza zabroniły nam o tym mówić

sobą rozmawiać. Czuję się okropnie, że muszę w ten sposób do ciebie mówić patrząc na twoje piękne niebieskie sari z krzyżykami na obramowaniach, ale mam nadzieję, że przynajmniej rozumiesz mnie i współczujesz mi.“ (Tony głosem, gestykulacją imitował kobietę wypowiadając te słowa i trudno nam było zachować powagę. Jego znakomita gra aktorska w dużej mierze dodawała atrakcyjności tym przedstawieniom.)

Kwestia sari została rozstrzygnięta szybko. Powiedziano siostrze: wybieraj, albo dostosuj się do poleceń i przestań się skarżyć, albo ubierz sari i wtedy znos konsekwencje takiego wyboru. Podejmij decyzję i przestań się tym dręczyć. Tony zabrał się do problemu inkulturacji. Obdarzał gorącą miłością Indie i potwierdzał to czynami, między innymi w ten sposób, że w ostatnich latach na dziewięćmiesięczne „maxi-sadhana“ przyjmował tylko księży i zakonnice z Indii (z bardzo nielicznymi wyjątkami) pomimo wielu zgłoszeń nadchodzących z zagranicy. Ale odrzucał wąski aspekt patriotyzmu, wypowiadając się bez ogródek: „Jeśli myślisz jako Hindus czy Europejczyk, czy Amerykanin, to znaczy, że przestałeś myśleć; bo wówczas myślisz z punktu widzenia swojej kultury, która nie jest tobą“. Tony odrzucał nieistotne elementy tradycji. Kultura, nie jako sztuka i mądrość, lecz jako narzucone dziedzictwo stanowiła dla niego uwarunkowanie tworzące granice, które należy przekraczać.

* * *

„Tina, jestem proboszczem w dość konserwatywnej parafii, a także, z racji swego wieku i tradycji, sam jestem także bardzo konserwatywny. Przyjechałem do Indii – jak wiesz – jako misjonarz wiele lat temu. Jestem tutaj cudzoziemcem, choć kocham Indie jak własną ojczyznę; przepracowałem tutaj wiele lat najłepiej jak mogłem i umiałem nawracając ludzi na chrześcijaństwo i chrzcząc ich. Jak dobrze wiesz, byli to przeważnie ubodzy ludzie z niskiej kasty i pomogłem

im przy pomocy prezentów i pieniędzy, które otrzymałem od dobrych katolików z Europy i Ameryki, więc byli mi wdzięczni. Aby mi sprawić przyjemność i otrzymać więcej pomocy stawali się chrześcijanami. Nazywano ich «ryżowymi chrześcijanami», ale przecież są chrześcijanami, a to chyba najważniejsze, prawda? A Pan ma swoje sposoby powoływania ludzi, i nawet jeśli jedno pokolenie nawraca się na chrześcijaństwo z pobudek egoistycznych, to następne stanie się pokoleniem prawdziwych chrześcijan. A poza tym, powiedz mi, kto działa z czystych pobudek? Krótko mówiąc byłem szczęśliwy i zadowolony z mojej pracy misyjnej. Byłem dumny, że liczba moich wiernych wzrastała i wysyłałem z radością swoje statystyki do Rzymu. Co roku otrzymywałem gratulacje stamtąd za moją gorliwość w pracy apostołskiej. Ale potem przysłała ta cała nowa teologia Soboru Watykańskiego, która mną w dużym stopniu zachwiała. Widzisz, wszystkie moje wysiłki oparłem na dogmacie, że «poza Kościołem nie ma zbawienia», że choć Bóg ma wiele możliwości okazania miłosierdzia, to jednak najlepsza droga do nieba prowadzi przez chrzest. A teraz Sobór mówi tyle razy, że nawet ateista może iść do nieba! Więc co ja tu robię? Jaką wartość stanowi ta praca całego mojego życia? Czyżbym przez całe życie czynił z siebie głupca? Co gorsza, ci młodzi księża urodzeni tutaj utrzymują, że nasza praca jest duchowym kolonializmem i chcą, abyśmy, my misjonarze z innych krajów, opuścili Indie i wrócili do swych domów. Mam zamęt w głowie, a nawet czuję urazę. Z bólem serca muszę wyznać, że grupy starych katolików w mojej parafii odrzucają nowonawróconych z niższej kasty i ubolewają nad obniżaniem się poziomu wiary. Osobiście czuję złość, gdy słyszę to całe mówienie o ekumenizmie, że Hindus może być zbawiony w hinduizmie, a muzułmanin w islamie. Czuję w sumieniu, że to jest mój obowiązek przeciwstawiać się temu i wrócić do czystości wiary. Nigdy nie chodzę, ani nie pozwalam moim parafianom cho-

dzić na spotkania modlitewne z wyznawcami hinduizmu czy islamu. Musimy występować w świętej krucjacie przeciwko wrogom Ewangelii. Prawda?”

Żywo pamiętam to ćwiczenie, ponieważ brałem w nim szczególnie aktywny udział. Nie dorównywałem w dowcipie Tony’emu, ale wtedy byłem w dobrym humorze i tym razem dorównałem nawet jemu. Po dłuższej wymianie ostrych argumentów Tony powiedział: „Czynię tak z obowiązku, to mój obowiązek jako dobrego katolika”, odpowiedziałem natychmiast: „Działając w ten sposób nie jesteś dobrym katolikiem tylko dobrym muzułmaninem wypowiadającym świętą wojnę wszystkim niewiernym!” Tony odparł mój atak przybierając minę lekko obrażonego i zadając praktyczne pytanie: „Nazywaj mnie jak chcesz, ale co mam robić?”, na co mu odpowiedziałem błyskawicznie: „Jeśli jesteś uczciwy... to idź i każ się obrzezać przy najbliższej okazji!” Grupa wybuchnęła śmiechem i zakończyliśmy odgrywanie tej scenki. (...)

* * *

„Tina, jestem Judaszem, a ty jesteś Panem Bogiem. Przyszedłem do ciebie po moją nagrodę. Tak. Nie patrz na mnie z takim zdziwieniem. Przyszedłem po nagrodę, bo w końcu dobrze wykonałem swoją robotę, prawda? Oczywiście, zgadzam się, że mógł ją wykonać ktokolwiek inny, ale Ty, Panie Boże, wybrałeś mnie do tego, a ja wykonałem to solidnie. Tak, Twoje zadanie. Bez niego cały plan by się nie powiódł. Nie byłoby zbawienia całego rodzaju ludzkiego i chwały dla Ciebie. To była nieprzyjemna robota, zgadzam się i właśnie dlatego tym większa jest moja zasługa. Każdy chce zagrać króla na scenie, a nikt nie chce grać łajdaka. A tymczasem bez złooczyńcy nie ma sztuki. Beze mnie nie byłoby Męki Chrystusowej, a bez tej Męki nie byłoby szczęśliwego zakończenia dla naszej Historii Zbawienia, jak to przedstawienie oni teraz nazywają tam na dole. Tak, tak, wiem, że już otrzymałem swoją zapłatę. Wszyscy

wiedzą o trzydziestu srebrnikach, już tyle o tym mówiono, że Ty nie musisz mi powtarzać. Ja chciałbym otrzymać tu należne mi miejsce, abym mógł cieszyć się emeryturą wraz z pozostałymi aktorami tej sztuki. Wszyscy zagraliśmy swoje role, i w końcowym efekcie to wyszło dobrze, prawda? Potrzebowałeś mnie wtedy Panie Boże, a ja odegrałem swoją rolę, aby być pożytecznym. Teraz proszę Cię, żebyś powiedział Piotrowi, by otworzył tę bramę i wpuścił mnie. Znam tego Piotra, miły gość. On także miał kilka ciemniejszych momentów podczas gry, a teraz jest tutaj odpowiedzialnym za całe przedstawienie. Jedno słówko, a znów staniemy się wszyscy starymi dobrymi kumplami. Wiedziałem, że nie możesz mi odmówić, ale dziękuję. A jeślibyś kiedykolwiek mnie potrzebował do jakiegokolwiek roli, wiesz, że jestem zawsze gotów. Czy nie potrzeba tu w niebie skarbnika?”

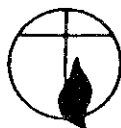
To było ulubione ćwiczenie Tony’ego. Widziałem go w tej roli niejeden raz. Chodziło mu o to, by podkreślić, jak ważną rolę w naszym życiu odgrywają okoliczności i środowisko, w którym żyjemy. Dlatego w dużym stopniu to, co robimy, jest rezultatem schematów myślowych, jakie nabyliśmy w ciągu życia. W tym kontekście zawsze lubił wspominać historię, którą usłyszał w Hiszpanii. Wielki Tydzień jest okresem wzmożonego napływu turystów do Andaluzji, ludzi, których przyciągają procesje, śpiewy, wystawy. W pewnej wiosce andaluzyjskiej odbywają się co roku publiczne obrzędy dziękczynienia Poncjuszowi Piłatowi. Rozumowanie jest bez zarzutu. Bez Piłata nie byłoby Męki Pańskiej. Bez Męki Pańskiej nie byłoby Wielkiego Tygodnia. Bez Wielkiego Tygodnia nie byłoby turystów, a bez nich, z kolei nie byłoby pieniędzy. A zatem Piłat zasługuje na coroczne dziękczynienie składane na rynku przez burmistrza. Także, zgodnie z opinią Judasza, zasługuje na miejsce w niebie, w towarzystwie wszystkich aktorów Boskiej sztuki.

* * *

Wszyscy czytelnicy Tony'ego wiedzą, że jego ulubionym powiedzeniem był cytat z mistycznej wizji Juliany z Norwich. Chrystus zaśmiał się na krzyżu *radośnie* i powiedział jej: *I tak wszystko obróci się na dobre, i będzie dobrem; i wszelkiego rodzaju rzeczy będą dobrem***. Zdanie to umieścił on na końcu swojej pierwszej książki „Sadhana. Ścieżka do Pana Boga“.

tłum. Ewa Nartowska

** Sadhana. Ścieżka do Pana Boga, przeł. A. Wiśniewska-Walczyk, Verbum, Warszawa 1991, s. 168 (przyp. tłum.).



Józef Augustyn SJ

Dar woli Bożej*

Wola Boża jest darem Boga dla człowieka. Dar ten jest wpisany w historię ludzkiego życia. Daru woli Bożej nie otrzymujemy jednak w jednym momencie w sposób definitywny, raz na zawsze – na całą historię naszego życia, ale jest nam ona objawiana stopniowo, w miarę naszego wzrastania duchowego i emocjonalnego, w miarę rozwoju ludzkiej historii. Chociaż zasadnicze powołania życiowe (np. stan życia) są ofiarowane człowiekowi w sposób definitywny, jednak wola Boża w nich się nie wyczerpuje, ale znacznie je przeraża. Bóg kieruje do człowieka ciągle nowe wezwania. Wyływają one z osobistych potrzeb i pragnień człowieka, z potrzeb i pragnień innych ludzi, z potrzeb królestwa Bożego, które jest wśród nas.

Nasza zdolność szukania, rozeznawania i pełnienia woli Bożej jest najpierw łaską, darem, który otrzymujemy od Boga, dopiero na drugim miejscu naszym zadaniem i wysiłkiem – naszym „darem” dla Niego. W krytycznych sytuacjach życiowych nieraz zawieramy z Bogiem swoiste układy, w których za wysłuchanie ważnej dla nas prośby proponujemy Bogu zrealizowanie jakiegoś trudnego dla nas postanowienia, które z góry – najczęściej bez żadnego rozeznania – przyjmujemy jako Jego wolę. Nie wykluczając tego, iż sam Bóg może dać człowiekowi natchnienie do zawarcia takiego układu, trzeba jednak stwierdzić, iż najczęściej układ ten wypływa z bardzo kupieckiego podejścia do naszej relacji z Bogiem. Wydaje się nam, że na wszystko trzeba sobie u Boga zasłużyć.

* Niniejszy artykuł jest fragmentem książki pt. *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?* złożonej do druku w wydawnictwie „M” w Krakowie.

Szukanie i pełnienie woli Bożej domaga się od człowieka najpierw odkrycia prawdziwego obrazu Boga, który zawsze jako pierwszy daje człowiekowi wszystko. Nasze pełnienie woli Bożej jest oddawaniem Bogu tego, co wcześniej otrzymaliśmy. *Chory obraz Boga*¹ sprawia, iż chore jest również nasze szukanie woli Bożej. Utożsamienie w automatyczny sposób woli Bożej z tym, co dla człowieka jest trudniejsze i więcej od niego wymaga, może być przyczyną wielu poważnych pomyłek i błędów w jej szukaniu i odnajdowaniu w codzienności życia, szczególnie dla ludzi, którzy nie akceptują siebie i mają chore poczucie winy.

Jezus szuka woli swojego Ojca

Jeżeli prześledzimy uważnie wszystkie Ewangelie, to łatwo dostrzeżemy, iż troska o pełnienie woli Ojca była centralną troską Jezusa. Jezus nazywa ją *swoim pokarmem* (J 4,34), Jezus żyje dzięki woli swojego Ojca. Znana jest bardzo ostra reakcja Jezusa na słowa Piotra, który chciał Go odwieść od pragnienia pełnienia woli Ojca: *Zejdź mi z oczu szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki* (Mt 16,23). Jezus wyraźnie przeciwstawia myślenie *na sposób Boży* myśleniu ludzkiemu.

Chociaż wola Ojca była tak ważna dla Syna Bożego, jednak i dla Niego nie była ona łatwa do znalezienia. Być może traktujemy czasami Jezusa w taki sposób, jakby wola Ojca była w Nim zaprogramowana, jakby Jezus znał ją doskonale od chwili wcielenia i nie musiał jej szukać, lecz tylko ją wypełniać. Błędnie chyba sądzimy, iż cały wysiłek i trud Jezusa polegał tylko na pełnieniu woli Ojca, którą bez wysiłku odnajdował w swym życiu. Tymczasem wiele faktów z życia Chrystusa wskazuje na coś zupełnie innego. Jezus z niemałym trudem musiał szukać woli Ojca, jak każdy inny

¹ Josef Rudin, *Psychoterapia i religia*, Warszawa 1992, s. 135.

człowiek. Kontemplacja modlitwy w Ogrójcu, pełnej bólu, napięć i niepokojów, pokazuje nam, ile wysiłku i cierpienia kosztowało Chrystusa znalezienie odpowiedzi na pytanie, jaka jest wola Ojca wobec wydarzeń, którym w najbliższym czasie miał stawić czoło. Prośba: *Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich, jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie* (Łk 22,42), odsłania, ile było niepewności w sercu Jezusa w odniesieniu do czekających go dramatycznych wydarzeń. Krwawy pot sączący się na ziemię odsłania, jak bolesne było dla Jezusa znalezienie odpowiedzi na rodzące się pytania oraz zgoda na nie.

Ewangelieści wspominają wiele razy, iż Jezus spędzał całą noc na modlitwie lub też wstawał wcześniej rano i udawał się na miejsce pustynne, aby się modlić. Słowa Listu do Hebrajczyków (4,15), że Jezus był *doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu*, dają nam mocną podstawę biblijną do stwierdzenia, że Jezus był do nas podobny nie tylko w trudzie pełnienia woli Ojca, ale także w trudzie szukania i znajdowania jej w codzienności życia².

Posłuszeństwo i zaangażowanie

Kiedy rozważamy problem pełnienia woli Bożej, powstaje wiele pytań: Jak szukać woli Bożej w naszym zabieganym życiu? Jakich używać środków i metod? Jakie stosować kryteria, aby odróżnić wolę Bożą od ludzkiej woli, a nawet od woli złego ducha? Jakie są znaki woli Bożej? Jaką rolę może odegrać drugi człowiek w szukaniu i znajdowaniu woli Bożej?

Do niedawna wielu ludziom wydawało się, że najważniejszą cnotą w Kościele jest bierne posłuszeństwo, które ogranicza się do pokornego przyjmowania i wykonywania tego, co inni zdecydowali. Chociaż taka postawa również wymaga od człowieka wewnętrznego samozaparcia, to jednak z drugiej strony może być ona bardzo wygodna, ponieważ nie on decyduje, ale jedynie

wykonuje decyzje innych. Człowiek, dla którego najważniejszą i bodaj jedyną „cnotą” jest bierne posłuszeństwo, będzie jednak zawsze pracował w Kościele jak na cudzym. Niestety nasze parafie, klasztory i inne wspólnoty kościelne są pełne takich właśnie ludzi. Są oni podobni do pierworodnego syna z przypowieści o synu marnotrawnym. Choć zawsze przebywał on w rodzicielskim domu i wiernie wykonywał ojcowskie rozkazy, to jednak był pełen urazów i pretensji do ojca i do brata. Obowiązki były dla niego tylko ciężarem. Nie umiał się cieszyć miłością ojca i nie czuł się w jego domu jak u siebie. Nie dostrzegał bowiem w woli ojca jego bezwarunkowej miłości, ale widział w niej jedynie twarde rozkazy, które spełniał z niewolniczą uległością (Łk 15,25-32). Jeżeli człowiek nie podejmuje samodzielnie i w pełnej wolności ważnych decyzji życiowych, ale pozwala się jedynie popychać przez fakty życiowe lub przez innych ludzi, nie jest w stanie autentycznie zaangażować się w szukanie, rozeznawanie i pełnienie woli Bożej. Nie poczuje się nigdy w Kościele jak we własnym domu. To właśnie samodzielne i osobiste decyzje czynią człowieka dojrzałym i odpowiedzialnym za siebie i innych. Wielu jednak samodzielność kojarzy się z lękiem.

Obok cnoty posłuszeństwa do szukania, rozeznawania i pełnienia woli Bożej konieczna jest także cnota zaangażowania i odpowiedzialności za wszystko, co się dzieje w osobistym życiu człowieka. Dojrzała odpowiedzialność za własne życie prowadzi do odpowiedzialności za innych. Nieodpowiedzialność za siebie czyni człowieka niezdolnym do odpowiedzialności za dru-

² Mówiąc, że Jezus był podobny do nas w szukaniu woli Bożej, autor nie chce przez to oczywiście powiedzieć, iż „psychologia” Boga-człowieka, zaangażowana w „proces szukania”, jest taka sama jak psychologia każdego z nas. Autor nie twierdzi także, iż „metody” – „sposoby” Jezusowego szukania woli Ojca są identyczne z naszymi. I chociaż stając przed Jezusem zawsze stajemy przed Tajemnicą, to jednak Jego upodobnienie się do nas „we wszystkim”, a więc także w szukaniu woli Ojca, było realne i prawdziwe.

gich. Istotą szukania i pełnienia woli Bożej jest właśnie odpowiedzialność, czyli odpowiadanie na wezwanie Boże. Do postawy odpowiedzialności wzywa dziś Kościół nie tylko hierarchię, ale także świeckich. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej „Christifideles laici”, komentując zaproszenie Jezusa: *Idźcie i wy do mojej winnicy*, pisze: *To wezwanie Pana Jezusa nie przestaje rozbrzmiewać w dziejach. (...) Dotyczy ono nie tylko biskupów, kapłanów, zakonników i zakonnic, ale wszystkich, także świeckich, których Bóg wzywa osobiście, powierzając im do spełnienia misję w Kościele i w świecie (nr 2). Jako członkowie Kościoła świeccy posiadają powołanie i misję głosicieli Ewangelii. Do wypełnienia tej misji upoważniają ich i zobowiązują sakramenty chrześcijańskiej inicjacji (nr 33).*

Dwa niebezpieczeństwa w szukaniu woli Bożej

W szukaniu i znajdowaniu woli Bożej pojawiają się dwa zasadnicze niebezpieczeństwa. Pierwsze polega na odwoływaniu się tylko do samego działania Bożego z jednoczesnym pomijaniem trudu szukania jej przez człowieka. Drugie zaś nadmiernie akcentuje działanie ludzkie przy jednoczesnym lekceważeniu działania Boga.

Wielu ludzi wierzących uważa, że ich spontaniczne i bezrefleksyjne odczucie woli Bożej jest rzeczywistą wolą Boga. Zwykle nie widzą oni potrzeby rozeznawania źródeł i celów swoich subiektywnych odczuć, ale pragną jedynie wprowadzać je w życie. W takim podejściu znalezienie woli Bożej wydaje się bardzo proste i oczywiste. Trud polega jedynie na jej wypełnianiu. Takie rozumienie szukania woli Bożej wypływa najczęściej z braku podstawowego wglądu w świat własnych emocji i przeżyć. Subiektywizm wielu nieuporządkowanych uczuć bywa wówczas racjonalizowany i przypisywany woli Boga. Wielu ludziom niepewnym siebie, dla których rozeznanie i podejmowanie decyzji jest

bardzo trudne, wydaje się, że znalezienie woli Bożej wymaga jakiegoś „duchowego chwytu“, który nierzadko sami stwarzają na swój własny użytek. Odkrytą przez siebie metodę szukania woli Bożej proponują czasami także tym, którym przewodzą w ich życiu duchowym. Taką metodą może być np. przypadkowo usłyszana opinia, jakieś zewnętrzne wydarzenie lub otwarcie Pisma Świętego w przypadkowym miejscu i znalezienie odpowiedniego cytatu biblijnego. Brak zdecydowania, niepewność nie mogą być jednak zasadniczymi motywami szukania woli Bożej. Zdarza się, i to chyba nierzadko, iż zwrotem „wola Boża“ posługujemy się, aby ukryć własną niepewność, zagubienie i lęk przed zaangażowaniem. Pełnienie woli Bożej domaga się od nas trudu zmagania i walki z własnymi lękami, niepewnością i nieświadomą potrzebą zabezpieczenia się za wszelką cenę.

Drugie niebezpieczeństwo w szukaniu i znajdowaniu woli Bożej polega na odwoływaniu się tylko do ludzkiego działania i utożsamiania go z wolą Bożą. W postawie tej jest ukryte fałszywe założenie, iż Bóg zawsze chce tego, czego chce człowiek, oraz że On nagina się ostatecznie do woli ludzkiej. W takim rozumieniu woli Bożej człowiek żyje według własnej woli, sam planuje i decyduje o swoim życiu, a następnie „ofiarowuje“ swoją wolę Panu Bogu, aby On ją pobłogosławił i przyjął za swoją. Jest to jakby podrzucone przez człowieka Bogu kukułcze jajo. Chociaż Bóg w swoim szacunku do człowieka i do jego wolności jest „zmuszony“ do „tolerowania“ takiego postępowania, to jednak nie jest to postawa, której Ojciec niebieski oczekuje od swoich dzieci. Niewierność woli Bożej uderza nie tylko w Boga, ale przede wszystkim w samego człowieka.

W szukaniu i znajdowaniu woli Bożej muszą się spotkać dwa zasadnicze elementy: działanie Boga oraz ludzki wysiłek. Wszelkie błędy w szukaniu, znajdowaniu i pełnieniu woli Bożej wynikają z niedoceniań, pomniejszania lub wręcz lekceważenia jednego z tych

elementów. Wszechmocnym działaniem Boga możemy próbować usprawiedliwiać własną niechęć do dokonywania dojrzałych wyborów oraz lęk przed zaangażowaniem i podejmowaniem decyzji. Z drugiej strony zaś źle rozumianym darem wolności możemy racjonalizować naszą samowolę i działanie pod wpływem własnych tylko nieuporządkowanych pragnień i potrzeb bez rzeczywistego pytania o wolę Boga w naszym życiu. Szukanie, rozeznawanie i pełnienie woli Bożej domaga się pełnej harmonii działania Boga i działania człowieka.

Znaki rozeznawania woli Bożej

Bóg objawia człowiekowi swoją wolę za pośrednictwem znaków. W rozeznawaniu duchowym człowiek nie tworzy znaków woli Bożej, ale jedynie odkrywa i przyjmuje te, które są mu dane. Wszystkie znaki woli Bożej, jakie Bóg nam daje, choć bywają nieraz trudne do wykrycia, mogą być zawsze odnalezione i odczytane przez człowieka, ponieważ towarzyszy im światło Ducha konieczne do ich rozpoznania.

Dużym niebezpieczeństwem w życiu duchowym jest tworzenie sobie samemu znaków działania Bożego, które wprowadzają człowieka w świat iluzji duchowej. Św. Augustyn stwierdza, iż stwarzanie sobie iluzji duchowej należy, obok pychy, do najcięższych grzechów.

Zewnętrzne znaki woli Bożej, które dostrzegamy w naszym życiu, mają zawsze ściśle powiązanie z wewnętrznymi natchnieniami. Ostatecznym miejscem szukania i znajdowania woli Bożej, miejscem rozeznawania duchowego jest zawsze serce człowieka. Znaki zewnętrzne mają nas naprowadzać na to, co Bóg objawia nam przez nasze serce. Interpretacji znaków zewnętrznych człowiek dokonuje zawsze w swoim sercu. To serce ludzkie przyjmuje Boże wezwania i ono na nie odpowiada.

Znaki działania Bożego w życiu człowieka nazywamy

także znakami czasu. Wola Boża w życiu człowieka jest bowiem zawsze związana z jego czasem. Znaki te zmieniają się wraz ze zmianą sytuacji człowieka dokonującą się właśnie ze względu na upływ czasu. Konieczność szukania i rozeznawania woli Bożej wynika właśnie ze zmian, jakim podlega człowiek w czasie. W „nowym czasie” Bóg daje człowiekowi „nowe” wezwanie, bardziej dostosowane do zmian, jakie w nim się dokonują. Czułość w modlitwie, do której tak usilnie wzywa Jezus, jest związana właśnie z upływem czasu, jakiemu podlega człowiek i królestwo Boże, które w nim jest.

Każde działanie Boga w nas podlega rozeznaniu duchowemu. W sprawach ważnych dla życia subiektywne odczucie wewnętrzne człowieka nie wystarcza. Dlatego udzielanie się Boga duszy ludzkiej, przez które przekazuje On swoją wolę, łączy się zawsze z możliwością obiektywnego rozeznania tego działania. Zewnętrzne znaki, nawet gdyby były bardzo wyraźne, nie mogą być nigdy jedynym i ostatecznym kryterium szukania, znajdowania i pełnienia woli Bożej. Rola znaków zewnętrznych polega przede wszystkim na naprowadzaniu człowieka na odkrycie znaków wewnętrznych – natchnień duchowych, przez które Pan Bóg zaprasza człowieka do pełnienia Jego woli. Odwołajmy się do przykładu uczniów idących do Emaus (Łk 24,13 nn). Z jednej strony otrzymują oni bardzo konkretny zewnętrzny znak – obecność przygodnego wędrowca, który towarzyszy im w podróży, rozmawia z nimi, poucza ich. Z drugiej strony zaś doświadczają natchnień wewnętrznych, które uświadamiają sobie dopiero po zniknięciu towarzysza podróży sprzed ich ludzkich oczu. Będą wówczas dawać sobie wzajemne świadectwo wewnętrzного działania Bożego w ich sercach: *Czyż serca nasze nie pały w nas, kiedy szedł z nami w drogę i Pisma nam wyjaśniał?* „Pałające serce” w sensie biblijnym oznacza działanie Ducha Świętego.

Skuteczność zewnętrznych znaków działania Bożego, nawet tych najbardziej wyrazistych, zawsze zależy od

uległości człowieka wobec działania Ducha Świętego w jego sercu. Misja Jezusa, choć była potwierdzana niezwykłymi *znakami i cudami*, nie była przyjęta przez wielu, którzy byli świadkami tych znaków, ponieważ ich serca były zamknięte na wewnętrzne działanie Boga.

Czym jest natchnienie wewnętrzne? Trudno jest opisać istotę natchnienia wewnętrznego, ponieważ dotykamy w nim tajemnicy Boga działającego w człowieku. Wszelkie schematy, ludzkie ujęcia i opisy będą zawsze zbyt ubogie, aby wyrazić tajemnicę działania Stwórcy w stworzeniu. Ponadto doświadczenie działania Boga w człowieku jest zawsze bardzo indywidualne i osobiste. Ale pomimo tych dwu zastrzeżeń wszystkie natchnienia, pragnienia wewnętrzne mają pewne wspólne cechy, ponieważ udziela ich ten sam Bóg. Także natura ludzka w swej istocie jest zawsze jedna i ta sama. Te najgłębsze i ostateczne pragnienia są również wspólne wszystkim ludziom. Natchnienie wewnętrzne jest pociąganiem człowieka przez Boga, formą zaproszenia do udziału w Jego miłości. Jest duchową fascynacją Bogiem i Jego miłością, formą zakochania się w Nim. Jest to zawsze owoc działania Jego Ducha w nas. Każde duchowe pragnienie, nie tylko to wielkie i gorące, ale także te codzienne, małe natchnienia do dobrego, mają w sobie coś ostatecznego, są zaproszeniem do udziału w pełni życia w Bogu, w pełni Jego miłości.

Nie zawsze jednak doświadczenie bycia pociągającym przez Boga jest dla człowieka od razu jasne i jednoznaczne. Nierzadko (szczególnie u początkujących w życiu duchowym) może być ono mieszane z pragnieniami tylko ludzkimi, które zwykle wiąże się z podstawowymi potrzebami i lękami człowieka. Niejednoznaczność naszych pragnień nie wyklucza jednak autentyczności bycia pociągającym przez Boga. Bóg może nas zapraszać do uczestnictwa w swojej miłości także pośród naszych słabości i grzechów. To właśnie dzięki sile natchnień

wewnętrznych możemy przekraczać słabości i zniewolenia.

Nasze wewnętrzne natchnienia w jakimś sensie zawsze domagają się oczyszczenia. Odkrycie samego Boga, który pociąga i wzywa, przychodzi stopniowo w miarę wewnętrznego dojrzewania człowieka. Natchnienia i pragnienia duchowe, choć są zawsze w jakimś stopniu powiązane z potrzebami czysto ludzkimi, nie wypływają jedynie z nich. Ludzkie potrzeby „cielesne” nie są nigdy źródłem natchnień „duchowych” dla człowieka, ale jedynie jego mniej lub bardziej zmysłowych głodów. Natchnienia są zawsze darem Ducha, dlatego w tym właśnie znaczeniu nazywamy je duchowymi, tzn. pochodzącymi od Ducha Świętego.

Natchnienia wewnętrzne nie zniewalają człowieka, nie determinują jego działania. Nawet jeżeli są bardzo wyraźne i mocne, zawsze są tylko wewnętrznym zaproszeniem Boga. Natomiast ludzkie głody – odczucia wypływające tylko z naturalnych potrzeb człowieka, z jego lęków, konfliktów i zranień – charakteryzują się przymusem psychicznym. Człowiek działający pod ich wpływem nie doświadcza wolności, ale czuje się przymuszany przez swoje potrzeby. Wolność wewnętrzna wobec natchnień jest jednym z najważniejszych kryteriów rozeznania ich autentyczności. W swoim pociąganiu człowieka ku sobie Bóg nie posługuje się nigdy lękiem, przymusem psychicznym czy gwałtem. Byłoby to sprzeczne z wolnością człowieka, którą On sam go obdarował. W natchnieniu i pragnieniu wewnętrznym utrzymanym od Boga jest zawsze zawarte uszanowanie ludzkiej wolności.

Natchnienia i pragnienia duchowe człowieka zawsze zawierają jakiś warunek, „zastrzeżenie”: *Jeżeli chcesz...* (Łk 9,23). Doświadczając natchnień wewnętrznych człowiek czuje, iż nie musi ich przyjmować, choć bardzo pragnie iść za nimi.

Innym ważnym kryterium rozeznania autentyczności natchnienia wewnętrznego jest zdatność duchowa, inte-

lektualna, emocjonalna czy nawet fizyczna do jego spełnienia. Bóg nie daje pragnień, natchnień, które przekraczałyby możliwość wypełnienia ich przez człowieka. Człowiek powoływany przez Boga do wypełnienia jakiegoś zadania czy funkcji winien doświadczać wewnątrz, iż jest zdolny do wypełnienia tego, do czego czuje się wzywany.

Nie wystarcza jednak rozeznanie wyłącznie osobiste. Odczucie subiektywne może być mylące, dlatego konieczne jest poddanie się ocenie, rozeznaniu wspólnoty Kościoła, w ramach której człowiek realizuje swoje natchnienia. Sposób i forma rozeznania wspólnoty, zależy oczywiście od rodzaju powołania, którego człowiek doświadcza. Ale nawet bardzo osobiste natchnienia i pragnienia, które z pozoru mało wiążą się z innymi ludźmi, ale służą najpierw rozwijaniu osobistej doskonałości, winny być rozeznawane z kierownikiem duchowym.

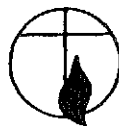
Zdolność duchowa i emocjonalna do wykonywania danego powołania nie musi od samego początku mieć ostatecznej, dojrzałej formy. Ta zdolność może istnieć w jakiejś zaczątkowej postaci. Będzie ona dojrzewać wraz z rozwojem człowieka. Dlatego nie sprzeciwiają się autentyczności powołania nawet znaczne trudności, wątpliwości, lęki czy też inne problemy, które powoływany napotyka w życiu. Pragnienie przezwyciężenia ich, by móc realizować powołanie, jest pewnym potwierdzeniem jego autentyczności.

W powołaniu, które wymaga nieodwracalnej decyzji, a wiąże się z odpowiedzialnością za innych (np. wybór stanu życia: kapłaństwa, małżeństwa), ważnym elementem zdolności psycho-fizycznej jest pewna stałość emocjonalna, czyli zdolność wiernego wypełniania przyjętych zobowiązań. Wielka zmienność emocjonalna, niestałość psychiczna, nad którą człowiek nie byłby w stanie panować, byłaby zagrożeniem dla dokonanego wyboru, a tym samym zagrożeniem dla ludzi, za których powoływany przyjmuje odpowiedzialność. Dlate-

go przed dokonaniem wyboru i podjęciem nieodwracalnej decyzji człowiek niestały emocjonalnie winien stawić jej czoło.

Innym bardzo ważnym kryterium autentyczności natchnień i pragnień jest pewien altruizm, ukierunkowanie ku DRUGIEMU: ku Bogu i ku człowiekowi. Natchnienia, które byłyby skierowane tylko ku sobie i na realizację własnych egocentrycznych potrzeb oraz zamykałyby człowieka w sobie samym, nie mogą pochodzić od Boga. Bóg nigdy nie zamyka człowieka, ale zawsze otwiera na swoją miłość i na miłość innych ludzi. Bóg otwiera człowieka najpierw na dialog z Nim, a przez siebie otwiera i uzdalnia do dialogu z bliźnim.

Szukanie i znajdowanie woli Bożej wymaga od człowieka wielkiego nieraz trudu, trudu na wzór Jezusa. Jest to jednak zawsze trud celowy i sensowny. Istotą woli Bożej jest bowiem zawsze uczestnictwo człowieka w nieskończonej miłości Boga, a tym samym dobro i szczęście samego człowieka. *Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. (...) Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając jego głosu, łgnąc do Niego, bo tu jest twoje życie* (Pwt 30,15.20).



Obłąd i władza

Z Eliasem Canettim, pisarzem,
laureatem literackiej Nagrody Nobla z 1981 r.,
rozmawia Roman Warszawski

Jest hiszpańskim Żydem urodzonym w Bułgarii, piszącym po niemiecku, a mieszkającym na przemian w Zurychu i Londynie. Już choćby to zestawienie daje obraz tego, jak niepowtarzalna i złożona to osobowość, jak oryginalne jest jego dzieło. Bo akurat w jego przypadku to określenie jest chyba najbardziej odpowiednie. Elias Canetti, znany tylko dość wąskiemu gronu czytelników (w Polsce jego nazwisko wciąż prawie nic nie mówi), należy do prawdziwej elity intelektualnej XX stulecia. Takie jego książki, jak „Zaślepienie” (u nas znane pod tytułem „Auto da fę”), „Ocalony język”, „Pochodnia w uchu”, „Głosy Marrakeszu” czy wreszcie pisane z górą 30 lat opus magnum – „Tłum i władza”, wznoszą się na prawdziwe wyżyny przemyśleń i ekspresji. Jest jednym z tych nielicznych autorów stulecia, którym naprawdę chodzi o coś dużego i istotnego. Nie o to, by pozostała po nim wzmianka w encyklopediach, lecz o to, by się przybliżyć do dania wiążącej odpowiedzi na wiele palących pytań nękających wiek XX.

R.W.

– Ma Pan 88 lat, cierpi na artretyzm i astmę i mimo to w najbliższym czasie chce się Pan wybrać do Polski. Dlaczego?

– Od lat już wybieram się do Waszego kraju i obawiam się, że wkrótce będzie już za późno. Jako autor przez dziesięciolecia koncentrujący się na zagadnieniach władzy, chciałem zobaczyć na własne oczy ziemię, na której ludzie tak skutecznie przeciwstawiali się totalitaryzmowi. Nadto, dla mnie jako Żyda, obszar nad Wisłą ma jeszcze inne znaczenie. Zawsze na własne oczy chciałem zobaczyć Oświęcim.

– *Jakie miejsca zamierza Pan jeszcze odwiedzić?*

– W ogóle obawiam się, że będzie to moja ostatnia podróż. Pobyt w Polsce chciałbym wykorzystać maksymalnie. Chciałbym zobaczyć Kraków, o którym tak wiele słyszałem, Gdańsk, najprawdopodobniej także Łódź. Najdłużej chciałbym się zatrzymać w Warszawie. Najdłużej, to znaczy całe trzy dni.

– *Percepcja Pańskich książek w Polsce nie jest dobra. Uchodzi Pan za autora zbyt elitarnego i nazbyt trudnego. Wydaje mi się, że nie jest Pan rozumiany i że Pańska zawiła biografia dla wielu jest wręcz niepojęta! Ktoś taki jak Pan – w mniemaniu wielu – w zasadzie nie powinien istnieć! Dziwi np. to, że jako Żyd od lat związany z Londynem nadal pisze Pan tylko po niemiecku. Dlaczego?*

– Jest tak nie tylko w Polsce. Jest tak na całym świecie. Canetti nie jest autorem bestsellerów, lecz twórcą książek, nad którymi trzeba się pochylić i zamyślić. Po przyznaniu mi Nobla w 1981 r. przez moment było inaczej, zaczął się ogromny zgiełk. Ale była to tylko krótkotrwała aberracja – zgiełk zaczął się tylko po to, by zaraz się skończyć. W chwilę potem wszystko wróciło do normy. I jest tak do dziś.

– *A ta niemczyzna?*

– Moi przodkowie musieli opuścić Hiszpanię w 1492 r. i do Turcji – gdzie się osiedlili – zabrali ze sobą język hiszpański. Ten język w swojej nowej ojczyźnie zachowali 400 lat i on też stał się moją mową ojczystą. Niemieckiego nauczyłem się w ósmym roku życia i potem coraz bardziej wrastałem w niemczyznę. Kiedy miałem 33 lata, musiałem opuścić Wiedeń; wziąłem wtedy ze sobą swój niemiecki tak, jak moi przodkowie niegdyś zabrali z Hiszpanii kastylijski. Jestem najprawdopodobniej jedynym pisarzem na świecie, u którego tak blisko sąsiadują ze sobą języki dwóch wielkich banicji – hiszpański i niemiecki.

Tak dziwnej konstelacji nie należy niweczyć. Jest mądrzej, a także pożyteczniej, by stale mogła ona wywierać swój wpływ. Niekiedy wydaje mi się, że jestem hiszpańskim pisarzem, który

tworzy po niemiecku. Kiedy czytam jakieś stare dzieło kastylijskie, takie jak np. „Celestynę“, mam wrażenie, że się właśnie z niego wywodzę. Nikt nie wie, kim jest w rzeczywistości. Co najgorsze – rzeczywistość tego też nie wie.

– Owa hiszpańska „konstelacja“ wyraźnie daje znać o sobie w „Auto da fé“. Główny bohater tej książki – doktor Kien – wysoki, chudy, kościsty dziwak, pod niejednym względem przypomina Don Kichota...

– Ale równocześnie i tu jest widoczny korzeń niemiecki, germański. Cała książka – historia fanatycznego bibliotekarza, który pielęgnuje swój księgozbiór po to, by go w końcu spalić – jest przecież oparta na motywie wyraźnie faustowskim.

– „Auto da fé“ będące Pańską pierwszą książką zostało bardzo dobrze przyjęte przez krytykę. Książkę porównywano z „Buddenbrokami“, a Pana z Tomaszem Mannem; bowiem obie powieści zostały napisane, gdy ich autorzy mieli po 24 lata. Lecz Pan, po tym nadzwyczaj udanym debiucie, ku zdziwieniu krytyków, zamilkł na prawie 20 lat! Po raz trzeci muszę zapytać: Dlaczego? Co się stało?

– Niezbadane są ścieżki, jakimi chadza ludzki los, a tym bardziej ludzie... Zaraz po skończeniu „Auto da fé“ zainteresowania moje przyciągnął faszyzm i władza. Jedno i drugie było tematem rzeką. Myślę, że jak na opisanie dwóch rzek 20 lat to w sumie okres niezbyt długi... A tyle właśnie mi to zajęło.

– Ale dlaczego właśnie władza? Chorował Pan na nią? Chciał Pan ją mieć? Jakie były tego powody?

– Ja nie, ale kilka innych osób w tym czasie było na nią bardzo chorych. Przypomnijmy – były to lata trzydzieste. W tym okresie po prostu nie można było nie interesować się władzą. To przecież czas, kiedy Hitler dochodził do głosu, najpierw w Niemczech, potem w całej Europie. Na wschodzie szalał Stalin, niczym jakiś stepowy Dracula. W ogóle już wtedy zaczynało mi świtać to, co później miało się stać oczywiste – że w swej istocie władza to zagadnienie centralne dla całego XX stulecia.

– *W ten sposób przez z górą 20 lat powstawało dzieło „Tłum i władza”. Łącznie z czasem, gdy przygotowywał się Pan do podjęcia tego wyzwania, pisanie go zajęło Panu 35 lat! Czy można tak pracować w XX w. – w czasach permanentnego pośpiechu, impresji i – jak mawiał Hermann Hesse – felietonu?*

– Oczywiście, że można, a nawet trzeba. Niestety, przysłowiowa benedyktyńska cierpliwość u wielu dawno już poszła w zapomnienie. Można tak pracować, pod warunkiem że się wybierze autentyczny temat, a nie tylko jego pozór. Dlatego pierwszy wybór często jest tak bardzo istotny.

– *Wpisał się Pan w linię rozważań Nietzschego, Le Bona, Ortegi y Gasset. Powstało dzieło niecodzienne, hybrydowe, z pogranicza socjologii i literatury...*

– „Tłum i władza” to ogromny, blisko 1000-stronicowy esej. Myślę, że dla podjętego przeze mnie tematu była to najodpowiedniejsza, najbardziej nośna forma. Jest zresztą bardzo charakterystyczne dla XX w., że stopniowo zacierały się granice między poszczególnymi gatunkami literackimi. Powstało kompendium wiedzy na temat władzy i został podsumowany pewien etap historii.

– *Za książkę tę w 1981 r., w rok po Czesławie Miłoszu, otrzymał Pan literacką Nagrodę Nobla.*

– Jest to kolejny paradoks, bowiem przyznano ją za pozycję nie do końca literacką. Jeszcze innym paradoksem jest to, że stało się to akurat wtedy, gdy – historycznie rzecz biorąc – kategoria władzy stopniowo zaczęła tracić na znaczeniu.

– *Jak należy to rozumieć?*

– Stało się to akurat wtedy, gdy wszelkie totalitaryzmy zaczęły dość zdecydowanie odchodzić w przeszłość. Było to już m.in. po „polskim przebudzeniu”, które w 1980 r. zakwestionowało sowiecki monopol władzy w jednej części Europy.

– *W książce swej udowadnia Pan to, co wielu od dawien dawna wyczuwało intuicyjnie: że władza i dążenie do niej za*

wszelką cenę jest – lub przynajmniej może być – rodzajem choroby...

– Może trochę inaczej. Stwierdzam, że polityka i władza jest areną, która w szczególności przyciąga ludzi o osobowościach paranoidalnych. Ponad wszelką wątpliwość nie jest to dziedzina dla osób izolujących się i nie potrafiących nawiązać kontaktu – dla osobowości depresyjnych. Raczej jest to miejsce dla tzw. nieomylnych i nawiedzonych. Historia bardzo dobrze zna wielu władców z poważnymi zaburzeniami psychicznymi. Jednym z pierwszych był król Saul, prześladowający Dawida. Innym przykładem może być Iwan Groźny. Wymordował tysiące ludzi i był obsesyjnie przekonany o spisku wymierzonym przeciwko niemu. Pozabijał swoje żony i – jako potencjalnego rywala – zamordował nawet własnego syna. Jednocześnie – co może zakrawać na absurd – był nadzwyczaj pobożny: po dokonywanych przez siebie rzeziach całe godziny potrafił spędzać na modlitwach.

– Czy dla osobowości urojeniowej nie jest charakterystyczne właśnie to, że zwykle wiąże się ona z bardzo sugestywnym i zaraźliwym, udzielającym się innym poczuciem misji?

– Trzeba podkreślić, że choć polityk może zdradzać nawet wyraźne oznaki dewiacyjne, to jego inteligencja wcale nie musi być w jakimkolwiek stopniu zaburzona. Zwykle osoba taka potrafi argumentować logicznie i bardzo przekonująco, jako że jest silnie przeświadczona o własnej racji. Jednocześnie paranoicy często są wyznawcami tzw. idei nadwartościowych i posługują się przesuniętym w stronę fanatyzmu symbolizmem tłumaczącym rzeczywistość – wszystko ubierają w szaty interesu państwa, bóstwa, sprawiedliwości społecznej lub czyhającego na nich spisku.

– Czy – nieco przerysowując – oznacza to, że coś, co w szpitalu mogłoby budzić pewien niepokój psychiatrów, w sferze polityki i walki o władzę może jeszcze uchodzić za całkiem normalne?

– Polityka, która jest permanentną walką, manipulacją i przepychanką, nawet u ludzi całkiem zdrowych może rozwijać postawy nienormalne. Ktoś zostaje nagle wyniesiony przez

grupę, zaczyna wierzyć, że jest wyjątkowy. W dodatku – na nieszczęście – wszyscy mu to powtarzają. Na swoisty paradoks zakrawa fakt, że – przykładowo – żeby pilot umiał latać i był odporny na stres, sprawdza się go nadzwyczaj precyzyjnymi metodami, natomiast ludzi kierujących życiem publicznym ocenia się naskórkowo i intuicyjnie.

– *Jak scharakteryzowałby Pan paranoidalną osobowość polityczną?*

– Przede wszystkim jest to ktoś chronicznie podejrzliwy i nieufny. Ma chorobliwą skłonność do doszukiwania się w wypowiedziach innych ukrytych znaczeń, aluzji, podtekstów. Jest nadwrażliwy na najdrobniejsze objawy lekceważenia, pominięcia, co wynika z głęboko zakorzenionej potrzeby wyjątkowego traktowania. Używając psychologicznej terminologii jest on „ksobny“, wszystko odnosi do siebie. Jest pamiętliwy, długo zalegają w nim nawet najdrobniejsze urazy. Nikomu nie ufa, wydaje mu się, że widzi to, czego inni nie dostrzegają. A jednocześnie ma niezwykłą ambicję i bardzo wysoką samoocenę. Dlatego nieustannie czuje się pokrzywdzony i niedoceniany. Uważa, że wszyscy spiskują przeciwko niemu i nieustannie chcą go wyprowadzić w pole. Jednocześnie paranoik nie zraża się niepowodzeniami, całymi latami potrafi dochodzić swego. Cechuje go nieprzeciętny poziom agresji, którą bez wahania przypisuje innym. Dlatego tkwi w stanie ciągłej obronnej czujności i z otoczenia wybiórczo przyjmuje tylko te informacje, które pasują do jego wizji rzeczywistości. Reaguje atakiem na drobiazgi i nie akceptuje żadnych argumentów, z wyjątkiem tych, które są zgodne z wyznawanymi przez niego poglądami.

– *A jeśli podobnie zachowuje się cała grupa ludzi w danym momencie sprawujących władzę?*

– Wtedy możemy mieć do czynienia z dwoma zjawiskami. Pierwsze nazywamy obłędem udzielonym lub zbiorowym (folie collective). Faktem jest bowiem, że paranoiczna pewność bardzo łatwo może udzielić się innym. Po drugie, ludzie żądni znaczenia o tym typie osobowości łatwo dominują na scenie politycznej. Natomiast apatia społeczna, którą często w takich

sytuacjach się obserwuje, sprzyja tego rodzaju aktywnym, bo nie ma dla nich rozsądnej przeciwwagi; nie ma sensownej kontrpropozycji. W rezultacie „nawiedzeni” robią, co chcą. Grupy paranoiczne tworzą się zwykle w sytuacji deprivacji, lęku, poczucia winy lub stresu. Wtedy łatwo uwierzyć, że to inni są winni złej sytuacji. Przykładowo – kiedy przed wojną w USA kukurydza nie obrodziła, zawsze rosła liczba linczów dokonywanych na Murzynach. Zjawisko to zostało wielokrotnie opisane.

– *Do jakich generalnych wniosków dochodzi Pan w swojej książce?*

– Wnioskiem najbardziej ogólnym jest to, że anarchiści nie mieli racji. Że rozwój społeczny bez władzy jest po prostu niemożliwy. Z drugiej strony – tak jak mówiłem – znaczenie władzy dla poszczególnych społeczeństw będzie stopniowo maleć. Bardziej niż fakt sprawowania władzy w hierarchii wartości liczyć się będzie wolny i nieskrępowany rozwój osobowości. Inaczej mówiąc władza zostanie zdetronizowana przez kulturę... Wiem, że w tej części Europy, gdzie dopiero uczucie się funkcjonowania demokracji, brzmi to jak herezja. Dla Waszych elit, władza i jej sprawowanie to jeszcze szczyt szczęścia, coś, co przesłania wszystko, najczęściej zaś zdrowy rozsądek. Wnioski moje są jednak jednoznaczne, historycznie są one bardzo dobrze podbudowane. Akurat tu nie obawiam się popełnienia błędu. Jestem przekonany, że czas potwierdzi moje prognozy.

– *A czy istnieje coś takiego jak władza idealna?*

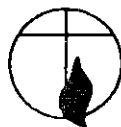
– Chyba tylko u Platona... W rzeczywistości natomiast ułomna i krucha demokracja jest najlepszym sposobem sprawowania i kontrolowania władzy. Demokracja to ciągle niesnaski i utarczki. Lecz jest to cena, wobec której alternatywą jest cisza totalitarnego cmentarza. Jak sądzę, cenę tę warto zapłacić.

– *Jakie z tego nauki dla szarego obywatela?*

– Że nie ma szans, by z szukaniem, a raczej odnalezieniem szczęścia czekał on, aż władza, która stoi nad nim, się udoskonalą. W ten sposób mógłby – po prostu – szczęścia nigdy nie

doczekać. A tymczasem powinien on umieć je odnaleźć, wbrew i na przekór niedostatkom oraz niedoskonałościom władzy. Być może jest to najważniejszy wniosek z mojej nie do końca naukowej i nie do końca literackiej książki.

Zurych, luty 1993 r.



Henri Madelin SJ

Aspekty katolicyzmu amerykańskiego*

Ponad 53 mln Amerykanów to katolicy. Pod względem organizacyjnym i z uwagi na uniwersalizm swego przesłania stanowią oni rzeczywistą siłę wobec wielości denominacji protestanckich i mnożenia się niezliczonych grup religijnych, od sekt do „tele-ewangelistów”. Około połowy XXI w. katolicy prawdopodobnie będą najważniejszym ugrupowaniem, także w porównaniu ze wszystkimi innymi chrześcijanami razem wziętymi. Już dzisiaj katolicy amerykańscy poniżej 20. roku życia są na trzecim miejscu w swoim pokoleniu.

Czas łaski

Lata sześćdziesiąte były dla katolików amerykańskich zdumiewającym okresem: skończył się nierzadko zjadliwy ostracyzm ze strony nieufnego wobec nich społeczeństwa i zarazem czas ten sprzyjał otwarciu nowych perspektyw. Kennedy został wybrany na prezydenta. Po raz pierwszy katolik osiągnął to stanowisko. Ponadto Kennedy okazał się politykiem o szerokich horyzontach, podczas gdy aż do tej pory podejrzewano katolików o ciemne machinacje klerikalne, z powodu ich „zależności” od Rzymu. W wielu kręgach stawiano też pytanie, czy katolicy mogą być prawdziwymi Amerykanami, tzn. ludźmi znającymi smak wolności i szanującymi pluralizm sprzeciwiający się uniformizacji. W przeszłości imigranci irlandzcy, włoscy, polscy, niemieccy pozostając w mniejszości często odczuwali skutki

* *Aspetti del cattolicesimo americano*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3403, 4 IV 1992, ss. 30-41.

twardego prawa większości. Czy zatem teraz, gdy sami mieli wkrótce stać się większością, potrafili nie upokarzać innych narzucaniem własnych przekonań?

Katolicyzm podejrzewano także o stosowanie metody charakterystycznej dla XIX-wiecznego Kościoła europejskiego: szanujemy reguły większości, gdy pozostajemy w mniejszości, ale forsujemy nasze, gdy jesteśmy na zwycięskich pozycjach. Jednak prezydentura Kennedy'ego nie przebiegała tak, jak przewidywali owi źli prorocy. Zbiegła się także z wyborem na tron papieski Jana XXIII, papieża, który nie myślał tracić energii jedynie na obronę katolików, przeciwnie – był otwarty na dążenia *rodziny ludzkiej* do pokoju i sprawiedliwości ponad podziałami wyznaniowymi. Dzięki jego następcy, Pawłowi VI, Sobór zakończył się przyjęciem deklaracji o wolności religijnej, która doprowadziła do zniknięcia frakcyjności w łonie episkopatu amerykańskiego i przyczyniła się do mobilizacji biskupów pod kierunkiem pełnego wigoru teologa jezuickiego, Johna Courtneya Murraya. Dla katolików amerykańskich deklaracja miała fundamentalne znaczenie. Dzięki uznaniu wolności aktu wiary, wiążącej się z dezaprobatą dla jakiegokolwiek przymusu, i akcentowaniu logiki państwa prawa, szanującego publiczne przejawy wiary, Amerykanie mogli być zarazem dobrymi katolikami i prawdziwymi obywatelami swego kraju.

Proklamacja III Synodu Plenarnego biskupów amerykańskich sprzed prawie stu lat (Baltimore 1884) mogła dzięki temu znaleźć urzeczywistnienie społeczno-polityczne: *Uważamy, iż wolno nam sądzić, że znamy zarówno prawa, instytucje jak i ducha naszego kraju i uroczyście oświadczamy, że nie ma między nimi sprzeczności (...). Oświadczamy, że bohaterowie naszego kraju byli narzędziem Boga Narodów, gdy budowali ten kraj wolności¹*. Już tutaj odnajdujemy wszystkie elementy:

¹ Cyt. w: G. Weigel, *Tranquillitas ordinis. The present failure on Future. Promise of American catholic Thought on War and Peace*, Oxford University Press, Oxford – New York 1987, s. 51.

mesjańską rolę Stanów Zjednoczonych, prymat wolności, zgodność religii i demokracji.

Korzenie religijne społeczeństwa

Katolicycy imigranci przybywający do Stanów Zjednoczonych nagle zostawali obywatelami społeczeństwa, które przeprowadziło rewolucję pod hasłem wolności. Wolność ta, nie tylko polityczna, ale i religijna, zasadzała się na wierze w Boga Wszechmogącego. Doświadczenie i idea rewolucji francuskiej były pod tym względem zupełnie odmienne niż teoria i praktyka rewolucjonistów amerykańskich z XVIII w.

Jak zwykle przenikliwy Tocqueville próbował znaleźć motywy odmienności, która stanowi o niepowtarzalności modelu amerykańskiego. Podkreślał dwa jego składniki: pragnienie wolności i znaczenie religii – dwa elementy nie odrębne, lecz połączone ze sobą jak bracia syjamscy. Katolicyzm amerykański rozwijał się w społeczeństwie, którego podstawą była wolność pojmowana na sposób całkowicie nowy niż w ancien régime, kiedy to Kościół i monarchia nieustannie podtrzymywały się wzajemnie. Musiał się on rozwijać w świecie, w którym nie znano laicyzmu typu europejskiego, lecz w którym sposób życia ogółu jest powszechnie nasycony dążeniami i dokonaniem typu religijnego. Dobrze jest pamiętać, że pierwsi osadnicy na tych bezkresnych terenach uciekali przed nietolerancją religijną państw europejskich i marzyli o nowym świecie. Katolicyzm musiał tu zyskać nowe rysy, które by go oddzielały od ciężaru doświadczeń europejskich, naznaczonych piętnem milczącej zgody Kościoła na monarchię absolutną.

Tocqueville (w „Dawnym ustroju i rewolucji”) potrafił dostrzec tę wielką różnicę, analizując religię Amerykanów jako fundament wolności i wolnego społeczeństwa: *Jeśli pierwszego lepszego Amerykanina, spotkane go w jego kraju albo gdzie indziej, zapytam, czy uważa religię za pożyteczną dla stabilności praw i społecznego*

porządku – odpowie mi bez wahania, że społeczeństwo cywilizowane, zwłaszcza zaś społeczeństwo wolne, nie może istnieć bez religii. Poszanowanie religii jest w jego oczach najlepszą gwarancją stabilności państwa i bezpieczeństwa jego obywateli. Nawet najmniej biegli w sztuce rządzenia to jedno przynajmniej wiedzą².

Katolicy mogli tylko zaakceptować takie podejście, zawierające zresztą pewną dozę moralistyki. Przemaszując do studentów moskiewskich w 1988 r. Ronald Reagan zacytował mowę pożegnalną George'a Washingtona, która dobrze oddaje ową mentalność, zawsze tak zaskakującą dla Europejczyków: *Rozsądek i doświadczenie – mówił ojciec demokracji amerykańskiej – nie pozwalają nam mniemać, że można mówić o moralności narodu, pomijając wszelkie zasady religijne. Jest także prawdą, że każdy rząd, który chce być demokratyczny, musi się oprzeć na cnocie i moralności.*

Inny jest także stosunek do zagadnienia niewiary. Rewolucja amerykańska dokonała się nawiązując wprost do Boga Stworzyciela i Zbawiciela. Wszechmoc Boża oddziałuje na każdego człowieka i na całe narody, o czym Biblia nie przestaje mówić na każdej stronie. W tym znaczeniu amerykańskie doświadczenie polityczne jest oryginalne w konfrontacji z europejskim. Jak twierdzi J. Courtney Murray: *Stany Zjednoczone miały, i nadal mają, wielką liczbę agnostyków i niewierzących, ale nigdy nie znały wojującego ateizmu na wzór jakobinów czy doktryny socjalistycznej bądź komunistycznej³.* Inaczej mówiąc w amerykańskiej kulturze religijnej niechęć do wszelkiego absolutyzmu niemal wysysa się z mlekiem matki. Natomiast Europa wciąż tylko powierzchownie uwolniła się od jego dziedzictwa.

Tocqueville podkreślił także dobitnie, że w Stanach Zjednoczonych sekty chrześcijańskie mnożą się i nie-

² Tutaj cyt. za: A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. Anna Wolska, Warszawa 1970, s. 213–214.

³ J. C. Murray, *Noi crediamo in queste verità*, Morcelliana, Brescia 1965, s. 43.

ustannie zmieniają, ale też że chrześcijaństwo nigdy nie podlegało dyskusji. Więcej, te pierwsze niezmiennie czerpią z drugiego, jeśli chodzi o doktrynę i symbolikę. Rozdrobnienie religijne jest konsekwencją ostrzejszego niż w Europie rozdziału Kościoła i państwa. Pierwszą poprawkę do konstytucji wprowadzono w 1791 r. i była ona poświęcona owemu całkowitemu rozdziałowi: *Kongres nie będzie mógł ogłosić żadnego odnośnego prawa wprowadzającego jakąś religię bądź zabraniającego jej praktykowania...* Było to otwarcie drzwi dla licznych ugrupowań religijnych i rozwoju sekt. Ale jest to także cena rzeczywistego oddzielenia polityki i religii.

Na poparcie tej tezy można przytoczyć znamienne anegdotę. W 1783 r. nuncjusz w Paryżu, zatroskany o małą wspólnotę katolików amerykańskich, liczącą około 35 tys. członków, wystosował notę do Benjamina Franklina, tłumacząc mu, że dalsza podległość katolików amerykańskich wikariatowi z siedzibą w Londynie nie jest już możliwa. Proponował, aby tę funkcję przyjął biskup katolicki zamieszkały w jednym z miast amerykańskich. B. Franklin przedłożył tę notę Kongresowi. Ten ostatni uznał, że prośba go nie dotyczy, ponieważ nie ma on żadnego prawa, żeby ją przyjąć bądź odrzucić, jako że odnosi się ona do kwestii *czysto duchowej*.

Katolicyzm przyswojony przez demokrację

Z tego katolicyzmu, szybko oswajającego się z demokracją, wyrosła postać Johna Carrolla (ur. w Maryland w 1735 r.) – symbolu amerykańskiego katolicyzmu wyzbywającego się obcych korzeni i dystansującego się od kolonialnej przeszłości. Mając 13 lat J. Carroll rozpoczął naukę wśród jezuitów, w kolegium w Saint-Omer we Flandrii. Wstąpił do jezuitów, został wyświęcony i wrócił do swego kraju, wstrząśnięty kasatą Towarzystwa w 1773 r. Został misjonarzem, czymś w rodzaju wędrownego kaznodziei, by przenosząc się z miejsca na miejsce umacniać wiarę wśród rozproszo-

nego ludu. Ale w 1776 r. rozpoczął karierę „dyplomatyczno-rewolucyjną”. W roku ogłoszenia niepodległości Stanów Zjednoczonych Kongres zabiegał o poparcie Kanadyjczyków przeciwko Anglikom i pospiesznie wysłał na nieodległą północ delegację złożoną z czterech osób, wśród których znaleźli się Carroll i Benjamin Franklin. Wybór katolickiego księdza stanowił nadzwyczajne wydarzenie, ale był uzasadniony jego otwartością, szerokością jego horyzontów, oczywistym zaangażowaniem na rzecz wolności obywatelskich. Ponadto sądzono, że ksiądz prędzej niż inni będzie mógł skłonić katolików kanadyjskich do opowiedzenia się po stronie zaczynającej się rewolucji przeciw angielskim kolonizatorom protestanckim. Poselstwo nie powiodło się, ale dzięki niemu narodziła się trwała przyjaźń pomiędzy Franklinem i eks-jezuitą.

W 1784 r. Rzym ustanowił Johna Carrolła przełożonym misji rozbitej przez uprzednią kasatę jezuitów. W 1789 r. Rzym niespodziewanie przychylił się do próśb płynących ze stanu Maryland, by w związku z nową sytuacją Ameryki ustanowić tam biskupa. Miał on być nie związany z obcym mocarstwem, lecz z gruntu amerykański, i odważnie kroczyć nowym, demokratycznym kursem. John Carroll został wybrany na biskupa przez kler amerykański, zaś Rzym zatwierdził ten demokratyczny wybór. Była to chwila spotkania się rewolucji amerykańskiej z katolikami, wyrażającymi wolę ostatecznego zakorzenienia się w kraju i w amerykańskim sposobie myślenia. John Carroll pragnął, by decyzja ta dotyczyła również wyboru innych biskupów, lecz w tej kwestii Rzym szybko okazał się nieugięty i w dalszym ciągu wysyłał z Europy misjonarzy, niekoniecznie „inkulturowanych” w rzeczywistości amerykańskiej.

Nowy biskup starał się popierać miejscowe powołania, ale na plon trzeba było długo czekać. Chciał stworzyć Kościół dobrze znający amerykańską way of life, świadomy praktyk i obyczajów republikańskiego ducha, pozostający w zdrowej autonomii od Rzymu, zwią-

zany z nim bardziej duchowo niż na zasadzie interwencjonizmu. Chciał wprowadzić język angielski do liturgii, zamiast łaciny. Opowiadał się za synodami, które odbywałyby się z udziałem kleru, starał się wprowadzać model zarządzania parafiami, w którym wybrane osoby świeckie byłyby odpowiedzialne za kwestie doczesne. Był rzecznikiem ścisłego rozdziału państwa i Kościoła, zgodnie z wolą pierwszych ustawodawców. Dla katolicyzmu amerykańskiego, spragnionego jak najszybszego przyswojenia nowych demokratycznych obyczajów, pozostanie on wielce znaczącą postacią.

Pluralizm wzrasta jednocześnie z rozwojem demokracji – szacunek dla innych nakazuje także poszanowanie ich przekonań religijnych. Europa przyswoiła to sobie późno. Amerykanie szczycą się taką praktyką od swoich początków. Nie można zrozumieć ich stosunku do instytucji rzymskich, jeśli się pomija wspomniane świeckie zasady prawne. Katolicy amerykańscy są dziś całkowicie przekonani do demokratycznej wizji społeczeństwa i ożywia ich – jak innych obywateli tego kraju – mesjańskie pragnienie rozprzestrzeniania tego modelu na resztę świata...

Ameryka marzy o tym, by stać się społeczeństwem bezklasowym. Wszyscy powinni się zjednoczyć w globalną społeczność, własnym wysiłkiem i korzystając z możliwości, jakie daje ich system. Katolicy, synowie imigrantów, w pełni skorzystali z tej szansy. Wydobyli się z początkowej nędzy i Kościół amerykański nie zwraca się już do nich jako do ubogich, ale jako do liderów światowej społeczności. Synowie Irlandczyków stanowią obecnie grupę etniczną, która dzierży procentowy prymat, jeśli chodzi o wyższe wykształcenie, przewyższając nawet wspólnotę żydowską.

Amerykańska kultura szkolna

Już od chwili swego wyniesienia na stolicę biskupią John Carroll rozumiał znaczenie placówek szkolnych.

Sukcesywnie realizowano imponujące przedsięwzięcia mające na celu zapewnienie mniejszościom katolickim takiego poziomu kulturalnego, by czuły się one swobodnie w Stanach Zjednoczonych, pogłębiając jednocześnie wiarę otrzymaną od poprzednich pokoleń. Dziś ze zdumieniem można oceniać przebytą drogę: od sieci katolickich szkół podstawowych i średnich, które od początku odgrywały ogromnie istotną rolę, po 250 college'ów i uniwersytetów katolickich. Wszystko to jest kosztowne. Katolickie szkoły podstawowe i średnie pochłaniają 60% wpływów parafialnych. Na tym odcinku instytucje Kościoła amerykańskiego mają ostatnio gorsze wyniki. Chociaż kontroluje on największą sieć szkół na świecie, dramatycznie spada ich wydajność. W latach 1965–85 liczba uczniów katolickich szkół podstawowych zmalała z 4 476 881 do 1 993 915. Ten deficyt zrekompensowała zwyżka zapisów na katolickie uniwersytety: 588 799 studentów w 1985 r. wobec 384 526 w 1965 r.

Ale amerykański uniwersytet uważa się za niezależny i wolny od wszelkich nacisków typu religijnego. Wielu katolików studiuje na uniwersytetach wolnych od jakiegokolwiek zależności od katolicyzmu. Uniwersytety założone przez katolików przyjmują także profesorów i studentów, którzy katolikami nie są. Wszystko, co dotyczy wolności uniwersyteckiej i granic tożsamości katolickiej, tworzy delikatną sferę i jest przedmiotem dyskusji znacznie szerszych niż na katolickich uniwersytetach w Europie. Można zatem zrozumieć, dlaczego sankcje podjęte wobec takiego teologa jak Ch. Curran, któremu z powodu jego stanowiska w kwestii moralności seksualnej cofnięto status profesora teologii Katolickiego Uniwersytetu Waszyngtońskiego, mogły zajmować tyle miejsca w bieżących informacjach.

Rozwój indywidualizmu, ogólny kult „self”, wzrastające domaganie się uczestnictwa kobiet w życiu kościelnym (dochodzące aż do żądania dopuszczenia ich do święceń kapłańskich), trudności z zaakceptowaniem

hierarchicznej struktury wspólnoty kościelnej w warunkach demokracji, nacisk na tworzenie nowych modeli będący owocem procesów ekumenicznych, rozprzestrzenianie się AIDS i propaganda środków antykonceptyjnych jako sposobu zapobiegania tej chorobie, autonomia teologów, którzy uważają, że są zdolni do pośredniczenia między biskupami a ludem Bożym, dyskusje dotyczące pokoju (w kontekście zagrożenia nuklearnego) i sprawiedliwości (w związku z odsuwaniem problemu ubogich) – wszystko to są problemy, które zmusiły biskupów do prowadzenia twardych batalii z opinią publiczną. Znajdują się oni w bardzo niewygodnej sytuacji pasterzy, którzy chcą być jednocześnie posłuszni wskazówkom Rzymu, oddać sprawiedliwość konstruktywnej krytyce ekspertów i uczestniczyć w demokratycznej debacie społecznej. W deklaracji opublikowanej w 1990 r. 431 teologów, członków amerykańsko-kanadyjskiego towarzystwa teologicznego, przypomniało, że Kościół katolicki tego kontynentu jest Kościołem imigrantów obciążonych licznymi grzechami, szczególnie wobec tubylców i Murzynów. Zarazem w duchu „Gaudium et spes” (nr 44) wyrazili oni chęć przybliżania współczesnej kultury i pośredniczenia między nią a Kościołem (tamże, nr 62). Utrzymują, że perspektywa hermeneutyczna, która stanowi postawę ich krytycznego stanowiska wobec Rzymu, jest taka: *Kościół w Ameryce Północnej musi przede wszystkim jawić się jako przekonujący i wiarygodny.*

Świadomi ryzyka powstania jakiegoś *kompleksu antyrzymskiego* (H. Urs von Balthasar) czy *alergii na Rzym* (Karl Rahner) biskupi amerykańscy kolegiąlnie oraz papież w łączności z kongregacjami rzymskimi postanowili podjąć inicjatywę i doprowadzić do wolnego i poważnego dialogu. Mamy tu na myśli spotkanie biskupów z papieżem i instytucjami rzymskimi, które odbyło się w dniach 8–11 III 1989 r.⁴ Wśród delegatów było 33 arcybiskupów i 3 kardynałów, reprezentujących prawie 400 biskupów Stanów Zjednoczo-

nych. Delegaci wspólnie obradowali przez 4 dni nad tematem „Ewangelizacja a kultura społeczna Stanów Zjednoczonych”. Znowu powiało duchem, jaki ożywiał Johna Carrolla, choć w nieco odmienniej formie. Współcześnie chodzi bowiem o otwarte uwzględnienie kontekstu demokracji amerykańskiej, w której opinia publiczna odgrywa dominującą rolę. Prezentacja stanowisk jednej i drugiej strony była swobodna i szczerą.

Kard. Ratzinger odwołał się do odpowiedzialności biskupów i ich *autorytetu nauczycielskiego* względem teologów. Poruszając różne problemy ubolewał m.in., że: *W hierarchii wartości współczesnego świata indywidualne prawo wolności i wynikające z niego prawa wolności środków społecznego przekazu zajmują pierwsze miejsce, podczas gdy obiektywne wartości moralne, co do których jednak nie można osiągnąć jednomyślności, sprowadza się do prywatnej sfery jednostek, której nie przysługuje żadna ochrona społeczna i publiczna. Mówiąc po prostu można stwierdzić, że istnieje prawo do niemoralnego postępowania, natomiast moralność nie ma żadnych praw. W jednostronnym przeciwstawieniu wobec innych epok może się to wydawać korzystne. Ale z drugiej strony obowiązek dawania świadectwa prawdzie Ewangelii oznacza także gotowość przyjęcia cierpienia za nią*⁴.

Podkreślano także słaby punkt – przedmiot największych dyskusji – społeczeństwa amerykańskiego: jego kult indywidualizmu, zamiłowanie do działania pomijającego wszelkie przepisy, skrajne poszanowanie dla publicznej dyskusji pełnej kontrastów, także w kwestiach religijnych. Zwracano także uwagę na poważny kryzys powołań. W ciągu 10 lat liczba księży diecezjalnych zmniejszyła się o 1,8%, a zakonników o 5%, prawie 15 tys. księży porzuciło kapłaństwo, a seminaria nie wypełniły się. W 1975 r. liczyły 16 682 seminarzystów, gdy

⁴ Zob. G. Caprile, *Incontro con l'Episcopato degli Stati Uniti. Maestri della fede nell'odierna società americana*, „La Civiltà Cattolica” 1989, II, s. 277–284, 379–388, 477–486.

⁵ Tamże, s. 281.

w 1985 r. nie było ich więcej niż 10 328. Wobec zawołanej krytyki postępowania ocenianego przez kard. Ratzingera jako zbyt słabość liczni biskupi bronili społeczeństwa amerykańskiego, w którym muszą prowadzić swą pracę ewangelizacyjną.

Mons. John May, arcybiskup Saint-Louis, a także ówczesny przewodniczący konferencji episkopatu, wskazał ze swej strony pocieszające wyniki, jeśli chodzi o udział w niedzielnej mszy św. Uczestniczy w niej 52% katolików, zatem wyniki te są porównywalne do wyników Irlandii lub Polski. Kraje Europy Zachodniej zostają pod tym względem daleko w tyle. Mons. May nie chciał używać triumfalistycznego tonu. Wolał jedynie mówić o *kontekście kulturowym, w jakim żyjemy i pracujemy*. Wychodząc od stwierdzenia, że *duch demokracji wieje z siłą*, podkreślił on różne aspekty demokracji amerykańskiej, które w sposób nieunikniony wywierają wpływ na Kościół katolicki. Przede wszystkim pluralizm.

Na tej samej ulicy w Stanach Zjednoczonych mogą żyć obok siebie: kolorowa rodzina baptystów wywodząca się z Afryki; kambodżańska para uciekinierów z Indochin wyznająca buddyzm w nienaruszonej postaci; rodzina żydowska przybyła do Ameryki ze Związku Radzieckiego, skąd uciekła przed dyskryminacją; uciekinierzy polscy i latynoamerykańscy szukający jakiegoś domu w lokalnej parafii katolickiej. Ta ulica, ze względu na jej wyjątkową różnorodność, stanowi charakterystyczną dla Ameryki siłą. (...) Jednym z naszych pierwszych ideałów jest WOLNOŚĆ RELIGIJNA. Nasza tradycyjna zasada rozdziału Kościoła i państwa oznacza, że kraj nie może mieć „religii państwowej”. Ale właśnie dlatego, że żadne konkretne wyznanie nie jest wyróżniane, poparciem cieszy się religia jako taka. (...) ORGANIZACJE RELIGIJNE w naszym kraju są silne i większość Amerykanów deklaruje przynależność do formalnie ukonstytuowanych organizacji religijnych. W całej Ameryce kościoły i świątynie wszystkich wyznań zostały zbudowane dobrowolnym wy-

siłkiem ich członków. To samo dotyczy religijnych instytucji oświatowych i wszelkiego rodzaju dzieł miłosierdzia. (...) W Stanach Zjednoczonych istnieje szeroka współpraca ekumeniczna i międzywyznaniowa⁶.

Mons. May kładzie ponadto nacisk na znaczenie opinii publicznej w Stanach Zjednoczonych i wyzwania wynikające z konieczności nauczania uniwersalnych prawd Kościoła katolickiego w amerykańskim kontekście kulturowym: *W naszym kraju środki komunikacji mają ogromny wpływ. W publicznych placówkach oświatowych i kulturalnych panuje całkowita WOLNOŚĆ MYŚLI, a jakakolwiek forma cenzury jest wykluczona. Przeto bez wątpienia źródła informacji są w obfitości; dlatego też za pośrednictwem niektórych środków przekazu szerzy się wśród ludzi materializm, sekularyzacja i hedonizm. Może najbardziej znaczący ze wszystkich jest DUCH DEMOKRACJI, który ożywia całą Amerykę i wpływa na nasze życie. Autorytaryzm jest podejrzany we wszystkich dziedzinach nauki i w każdej kulturze. Nade wszystko szanuje się wolność osobistą. (...) Dlatego utrzymywanie, że jesteśmy Kościołem obdarzonym autorytetem nauczania, który wiąże i rozwiązuje na wieczność, jest zaiste znakiem sprzeciwu dla wielu Amerykanów uważających, że prawo dane biskupom przez Boga jest tak samo niemożliwe, jak boskie prawo królów. W konsekwencji biskupi żyją i działają stale w takiej atmosferze⁷.*

Spółeczeństwo amerykańskie ma u podstawy: zasadę wyboru na wszystkie odpowiedzialne stanowiska, publiczną debatę nad wszelkimi kwestiami spornymi, zasadę podejmowania decyzji większością głosów. Można do tego dodać niechęć do tajnych układów, nieufność wobec tego co narzucone bez krytycznego uzasadnienia, szczególnie poszanowanie wolności osobistej i uznanie roli mniejszości. Ewangelia jest głoszona w społec-

⁶ J. May, *Introduzione*, w: „Regno-Documenti”, nr 34/1989, s. 262.

⁷ Tamże.

czeństwie zdominowanym przez środki masowego przekazu. Kościół prowadzi działalność na oczach wszystkich.

To na pewno niełatwe zadanie, jak podkreślają biskupi w swym ostatnim tekście: *Dzisiejsza ewangelizacja staje wobec poważnych problemów. Z pewnością nie mniejsze są wewnętrzne problemy naszej społeczności wiernych. Więcej niż 17 mln spośród naszych braci i siostr katolików nie praktykuje. Wielu jest niezbyt dobrze wykształconych i wiara jest im obojętna. (...) Tylko 2% ankietowanych katolików deklaruje osobiste zaangażowanie w wysiłek ewangelizacji i tylko jedna parafia na trzy ma jakiś program ewangelizacji. Liczba księży i zakonników zmniejsza się. (...) Według ostatnich badań tylko 49% ankietowanych katolików uważa za bardzo ważną pomoc tym, którzy są w potrzebie; procent ten jest znacznie niższy niż w innych wyznaniach chrześcijańskich⁸.*

Kościół ośrodkiem ogólnonarodowej refleksji

Aby przybliżyć współczesne związki między polityką a religią, katoliccy biskupi amerykańscy ogłosili w latach osiemdziesiątych dwa ważne listy pasterskie: pierwszy dotyczący pokoju, drugi na temat sprawiedliwości ekonomicznej⁹. Uderzała w nich, przede wszystkim w sposobie działania, wola posuwania się naprzód kolejnymi etapami, biorąc jako punkt wyjścia liczne prace specjalistów oraz gromadząc także odmienne opinie prezentujące różne stanowiska. W ten sposób rozpoczęto powszechną debatę na temat użycia broni nuklearnej w celu zapobieżenia istniejącemu zagrożeniu (first use) oraz na temat konieczności uczestnictwa wszystkich obywateli, także tych najuboższych, tak w owocach jak i odpowiedzialności za taki system gospodarczy, który uwzględniałby wszystkich. Kościół katolicki, jeszcze do niedawna Kościół imigrantów włoskich i irlandzkich, obecnie stał się ośrodkiem zgłaszającym propozycje w debacie pomiędzy Amerykanami, doty-

czącej problemów narodowych. Co więcej, refleksje płynące ze strony Kościoła mają charakter globalny, zważywszy na międzynarodową pozycję Stanów Zjednoczonych.

Problemy jutra, a zwłaszcza masowy napływ ludzi należących do wspólnoty języka hiszpańskiego oraz ich trudności z odnalezieniem się w amerykańskim tyglu, mogą jednak stanowić poważne wyzwanie dla tej nowej odpowiedzialności Kościoła. Ludzie ci są katolikami i biedakami; ich trudności adaptacyjne powodują, że bardziej niż inni są podatni na wpływy sekt oferujących im konkretną pomoc i odpowiadających ich wrażliwości. Stanowią oni ponad 40% praktykujących w Kościele katolickim. W 2000 r. będą największą grupą etniczną w Stanach Zjednoczonych. Nowe wyzwanie, przed jakim staje katolicyzm tego kraju, to kwestia włączenia ich do demokratycznej i indywidualistycznej społeczności amerykańskiej, dumnej z tych ideałów, ale obojętnej wobec nowych biedaków. Zaznaczająca się obecność grupy hiszpańskojęzycznej, bardziej latynoskiej w podejściu do wolności i autorytetu, może być hamulcem lub szansą.

Niemal „imperialistyczna” władza opinii publicznej zmusza do działania publicznego, stale w świetle reflektorów i pod naciskiem wolności przyznawanych każdemu w jego życiu osobistym i społecznym. Ewangelia i wynikający z niej system etyczny nie zależą wprawdzie od głosów opinii, ale muszą być głoszone w kulturze, która dowartościowuje jednostki. Stare motto, liczące sobie dwa wieki, które zawsze było stosowane w Stanach Zjednoczonych – *E pluribus unum* – staje się dzi-

⁸ Konferencja Episkopatu USA, *Un appel pour une nouvelle évangélisation*, w: „Documentation Catholique”, 3 III 1991, s. 450.

⁹ *The Challenge of Peace: God's Promise and our Response* (marzec 1983); *Economic Justice for All* (listopad 1986). (Por. publikacje w „PP”: Thomas M. Gannon SJ, *Biskupi a polityka Stanów Zjednoczonych w latach osiemdziesiątych*, „PP” 4/1987, s. 30–44; Dariusz Filar, *Biskupi, skrzydła lewe i prawe oraz amerykańska gospodarka*, „PP” 10/1987, s. 24–33 – dop. red.)

siaj szczególnie aktualne. Chodzi o uwiarygodnienie Kościoła katolickiego w narodzie głęboko naznaczonym pluralizmem, aby mógł on w pełni zaproponować temu społeczeństwu swój oryginalny wkład: zmysł jedności oraz poszanowanie uzasadnionych odmienności.

thum. Maria Magdalena Matusiak



ks. Jerzy Szymik

Kościół na prerii i w Górach Skalistych

Wokół listu pasterskiego episkopatu USA
i VIII Światowego Dnia Młodzieży w Denver

W sierpniu 1492 r. z hiszpańskiego portu Palos wyruszyły na wody Atlantyku 3 statki: „Santa Maria”, „Pinta” i „Niña”. Załoga liczyła 90 osób, dowództwo nad całą wyprawą pełnił Genuńczyk Krzysztof Kolumb, a jej celem było odkrycie nowej drogi do wybrzeży Azji Wschodniej. 12 X 1492 r. statki dotarły do wyspy Guanahani (obecnie Watling Island w grupie Wysp Bahama). Europa odkryła Amerykę.

Od tamtego październikowego dnia minęło już 500 lat. Na całym świecie w różny sposób był czczony ten jubileusz. W lipcu ubiegłego roku w Nowym Jorku urządzono wielką paradę żaglowców; 270 statków płynęło majestatycznie w górę rzeki Hudson. Były wśród nich również kopie statków Kolumba. Zorganizowano liczne sympozja naukowe: historyczne, geograficzne, etnograficzne, ekologiczne. Wzmógł się ruch w sferze polityki, zwłaszcza na linii Europa-Ameryka. Wiele interesujących rzeczy działo się też z tej okazji w życiu Kościołów chrześcijańskich obu Ameryk.

Jedną z ważnych konsekwencji jubileuszu będziemy przeżywali tego lata. Oto słowa, którymi Jan Paweł II rozpoczyna uroczyste orędzie do młodzieży całego świata: *Droga Młodzieży! Po spotkaniach w Rzymie, w Buenos Aires, w Santiago de Compostela i w Częstochowie kontynuujemy naszą pielgrzymkę po drogach współczesnej historii. Jej następnym etapem jest Denver, w centrum*

Stanów Zjednoczonych, u podnóża Gór Skalistych w Kolorado, gdzie w sierpniu 1993 r. będziemy obchodzić VIII Światowy Dzień Młodzieży.

Latem ubiegłego roku przez kilka tygodni przebywałem w stanie Utah. Przypominam sobie pewien wieczór spędzony w górskiej chacie Johna Braziera, katolika (choć do niedawna mormona) z parafii pw. Św. Antoniego z Padwy w Helper (diecezja Salt Lake City). Odbywała się tam narada grupki nastolatków na temat kształtu ich aktywności w życiu Kościoła w najbliższym roku katechetycznym. Najdłużej dyskutowano problem: Jak być widocznym – jako grupa młodzieży – w życiu parafii? Młodzi postanowili odwiedzać regularnie i w sposób zorganizowany starszych, zniedołężniałych mieszkańców miasteczka. Nie tylko katolików – to było dla nich oczywiste. Zastanawiali się, jak to robić, by nie tylko dawać, krępując w ten sposób starsze osoby, ale również „brać“, tzn. wyzwać w starych ludziach świadomość wielkiego bogactwa ich obecności w parafii i w osadzie. Następny problem dotyczył organizacji wyprawy do Denver w sierpniu 1993 r. Pytanie dobrze ilustrujące samodzielność tamtych tee-nagers brzmiało: Jak zarobić 300 dolarów, które będą potrzebne na wyjazd do stolicy stanu Kolorado, by spotkać się z Ojcem Świętym i młodzieżą całego świata? Propozycje padały różne: parady, licytacje, pikniki, ćwierćtaty w barach szybkiej obsługi.

Miałem też w ręku program zawierający propozycję przygotowań do „Denver '93“. Przy słabym świetle ogniska udało mi się przepisać z okładki jego główne hasło: *TAK – dla afirmacji życia, wartości, miłości. NIE – dla materializmu, permisywizmu seksualnego, narkotyków...*

A więc „amerykańska“ koncentracja uwagi całego chrześcijańskiego (i nie tylko) świata zostaje w ten sposób przedłużona... Właśnie w związku z tym faktem proponuję poniższą lekturę. Pomoże ona – mam nadzieję – poznać bliżej jeden z aspektów specyfiki amery-

kańskiego katolicyzmu i spraw, którymi żyje tam Kościół. Chodzi o tekst Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Jest to list pasterski skierowany latem 1992 r. do wiernych Kościoła katolickiego w USA, 10-stronicowy, starannie opracowany dokument, o problematyce bliskiej polskiemu katolikowi (bo zakorzenionej w Ewangelii) i odległej jednocześnie (bo dość egzotycznej). Sądzę jednak, że i nad Wisłą warto zapoznać się z jego treścią. Przemawia za tym i światowe znaczenie rocznicy będącej przyczyną powstania listu, i wyjątkowa, ogólnokościelna ranga tego dokumentu. Zagadnienie inkulturacji – o którym w liście sporo – jest wszak jednym z głównych problemów nowej ewangelizacji. Przede wszystkim jednak jest to dla nas okazja do poznania spraw, które są istotne dla naszych amerykańskich braci w wierze. Lekcja powszechności Kościoła, który wspólnie tworzymy. Lekcja zresztą pouczająca – w przededniu „Denver ’93”.

Przed lekturą jeszcze dwie uwagi. Na poniższy tekst składa się tłumaczenie, streszczenie i komentarz. Prezentuję wiernie zasadnicze przesłanie listu, ale dokonuję też wielu skrótów i omówień. W oryginalnej, angielskojęzycznej wersji listu jest mowa kilkadziesiąt razy o *Native Americans*, co należałoby tłumaczyć jako: rdzenni, rodzimi Amerykanie, tubylcy, ludy, które Europejczyk zastał na amerykańskim kontynencie w 1492 r. Przekładałam ten zwrot konsekwentnie jako „Indianie”, co brzmi dobrze dla polskiego ucha, ale jest mało precyzyjne, bo *Native Americans* obejmuje nie tylko Indian, ale i Eskimosów, Aleutów oraz wielką liczbę tzw. Hispanic people, czyli ludów hiszpańskojęzycznych, często identyfikujących się jako Indianie.

Wprowadzenie

Pięćsetna rocznica przybycia Europejczyków na amerykańską ziemię jest zarówno wyzwaniem, jak i wyjątkową okazją do spojrzenia w przeszłość i w przyszłość,

by zobaczyć, jacy byliśmy i jacy mamy być – jako ludzie, jako chrześcijanie, jako naród. Najważniejszą sprawą jubileuszowych obchodów jest dla nas sytuacja Indian żyjących pośrodku naszego narodu – sposobu ich traktowania, ich losu i życia w przeszłości, obecnie i w przyszłości. Wiara Indian jest dla Kościoła w USA błogosławieństwem, bogactwem i wyzwaniem. Wszystkie katolickie wspólnoty w naszym kraju wzywamy do połączenia i spotęgowania działań na rzecz pomocy dla indiańskich braci i siostr, na rzecz sprawiedliwości społecznej i duszpasterstwa wśród nich. (...)

Wypowiadamy te słowa jako pasterze. Będziemy mówili nie tylko o ważnych, czekających nas zadaniach, lecz głównie i na pierwszym miejscu o ludziach – o siostrach i braciach, których godność, kultura i wiara były tak często poniżane, poniewierane i niszczone przez instytucje państwowe oraz religijne. Ich dyskryminacja trwa. Aby jej przeciwdziałać, musimy dokonać nawrócenia naszych serc. Musimy wrócić do Jezusa Chrystusa i głoszonych przez Niego wartości. Jubileuszowy rok 500-lecia jest dla nas wszystkich niepowtarzalną szansą dzielenia się Ewangelią z nową energią. Trzeba znaleźć odpowiedzi na wiele pytań. Trzeba oddać samych siebie – jako Kościół – sprawie rozwoju tych, których przodkowie byli tu na długo przed pierwszymi Europejczykami.

Czas pamięci

Jako Kościół byliśmy często w przeszłości ślepi i nieczuli wobec naszych indiańskich braci i siostr – piszą biskupi amerykańscy – nie dostrzegaliśmy lub nie chcieliśmy dostrzegać rasizmu dominującej kultury, której byliśmy częścią. W tym jubileuszowym roku prosimy Indian o przebaczenie. Obiecujemy wytrwale pracować na rzecz ich praw, ich wolności religijnej i ochrony ich kulturowego dziedzictwa.

Spotkanie z Europejczykami było dla Indian pełne okrucieństwa i cierpienia: Oplakujemy te krzywdy, znisz-

czenia, rażącą niesprawiedliwość wobec indiańskich tradycji i sposobu życia. Wyznajemy, że nader często biali chrześcijanie niewłaściwie rozróżniali konieczne wymagania nowości Ewangelii od tego co konieczne dla zachowania kulturowej tożsamości Indian. Ten błąd przynosił katastrofalne skutki dla sprawy Ewangelii, bowiem Indianie utożsamiali przemoc białego człowieka z chrześcijaństwem. (...)

Jesteśmy jednak równocześnie świadomi zbawczej, wyzwalającej mocy Chrystusowej Ewangelii i wdzięczni za ofiary poniesione przez autentycznych misjonarzy. Podkreślamy, że rozwój chrześcijaństwa na naszej półkuli przyniósł żyjącym tu ludom bezcenny dar wiary z jej siłą humanizacji i zbawienia, z wartościami takimi, jak godność i braterstwo, sprawiedliwość i miłość. (...)

Zachęcamy wszystkich Amerykanów do pogłębiania rozumienia roli Indian w naszej wspólnej historii i do czynnej odpowiedzi na ich słuszne skargi. Odrzucmy na zawsze jakiekolwiek formy rasizmu.

Wiemy, że nie wystarczy wypowiadać mocnych słów: Dlatego chcemy spoglądać nie tylko za siebie, ale również wokół siebie i przed siebie, aby jako Kościół odpowiedzieć na wyzwania, aspiracje i palące potrzeby Indian.

Czas pojednania

Wielu Amerykanów mało wie o życiu i historii Indian – kontynuują biskupi. – Nasze organizacje religijne i szkoły muszą propagować wiedzę o życiu Indian w tym kraju, o tym jak byli traktowani i jak przetrwali. Historia może być lekarstwem, jeżeli będziemy chcieli i mieli odwagę stanąć twarzą w twarz wobec jej prawdy.

Wiedza Amerykanów o Indianach jest kształtowana przez stereotypy mass mediów i przez powszechną ignorancję. Obawiamy się płynących z tego stanu rzeczy uprzedzeń i braku wrażliwości, głęboko zakorzenionych w naszej kulturze, a również w lokalnych Kościołach. Nasze Narodowe Konferencje Biskupów Katolickich zaw-

sze potępiały każdego rodzaju rasizm. Ponownie wzywamy do przezwyciężenia wszelkich uprzedzeń i dyskryminacji, jakie dotyczą naszych indiańskich sióstr i braci.

Pojednanie i pokuta muszą wszakże obejmować przede wszystkim realia życia dzisiejszych Indian w naszym narodzie i Kościele. *Co czwarty Indianin żyje w ubóstwie. Wielu z nich boryka się z brakiem odpowiedniego mieszkania, z bezrobociem, wielu jest dotkniętych alkoholizmem. I chociaż spory procent Indian to prawnicy, lekarze, artyści, to jednak bardzo wielu żyje w beznadziei i bez widoków na przyszłość. Są to efekty wieloletniej dyskryminacji i ekonomicznej biedy.*

Liczba katolików pochodzenia indiańskiego wynosi 250 tys. (w tym: 2 biskupów, 25 księży, wielu diakonów stałych, 90 zakonników i zakonnic, bardzo wielu duszpasterskich moderatorów świeckich). Są oni błogosławieństwem dla całego Kościoła amerykańskiego.

W ramach pojednania i pokuty, czynnego nawrócenia podjęto wiele akcji. Biuro Misyjne ds. Indian-katolików wypracowuje rocznie 3 mln dol., służąc duszpasterskim i duchowym potrzebom wiernych pochodzenia indiańskiego. Konferencja im. błg. Kateri Tekakwitha służy pomocą tym, którzy pracują we wspólnotach Indian-katolików. Narodowa Konferencja Biskupów Katolickich wypracowała specjalny program sprawiedliwości społecznej wobec Indian, (już realizowany). Niektóre diecezje uczyniły „sprawiedliwość wobec Indian“ głównym zadaniem duszpasterskim swego lokalnego Kościoła.

Szczególnie palącym problemem jest sprawa inkulturacji. Kościół jest wezwany do tego, by zakorzeniać Ewangelię we wszystkich narodach i kulturach. Nie jest to zadanie proste: *Autentyczna inkulturacja Dobrej Nowiny składa się z trzech integralnych etapów: kultura, która przyjmuje Ewangelię jest oczyszczana przez Słowo Boże; najlepsze wartości danej kultury zostają uwydatnione przez przeświecenie jej prawdą Ewangelii; Kościół zostaje wzbogacony oryginalnością kultury, którą prze-*

niknęła Ewangelia, a która teraz wnika z całym swoim niepowtarzalnym bogactwem w Kościół.

Biskupi przypominają: słowa Jana Pawła II: *Stykając się z kulturami Kościół powinien przyjmować to wszystko, co w tradycjach ludów daje się pogodzić z Ewangelią, aby wnieść w nie bogactwo Chrystusa oraz samemu ubogacić się przejawiającą się w różnych formach mądrością narodów świata. Szukają dróg prawdziwego pojednania między istotną tradycją wiary i tym co najlepsze w tradycjach indiańskich: Katolicy pochodzenia indiańskiego są bowiem powołani do tego, by być zarówno prawdziwymi wyznawcami Chrystusa, jak i autentycznymi Indianami, wiernymi swej tradycji. Jest to ogromna szansa dla całych Stanów Zjednoczonych. W naszym zsekularyzowanym społeczeństwie Amerykanin, katolik i Indianin jednocześnie, może pomóc bliźnim w odświeżaniu sensu spotkania z Bogiem, sensu istnienia świata i ludzkiego życia. Wzywają liturgistów, teologów i duszpasterzy do realizacji tego zadania: aby uczynić doświadczenie wiary Indian autentycznie katolickim i indiańskim jednocześnie. Stwierdzają: Potrzebujemy waszego głosu i współpracy, nasi indiańscy bracia i siostry! Liczymy na was jako biskupów i kapłanów, zakonników i świeckich moderatorów! Odwołujemy się do waszej wielkoduszności i naturalnej wrażliwości na tajemnicę Boga i bytu. Pomóżcie nam dokonać dzieła twórczej inkulturacji Dobrej Nowiny. Będzie to umocnieniem waszej kultury, błogosławieństwem dla niej i dla całego Kościoła w USA.*

Czas ofiarnego zaangażowania

Biskupi wzywają również wszystkich amerykańskich katolików do ofiarnego zaangażowania po stronie indiańskich sióstr i braci w ich walce o sprawiedliwość społeczną: *Jako biskupi katoliccy dajemy swój głos i poparcie, możliwości działania i konkretne czyny, oddajemy samych siebie dla sprawy wspierania Indian w ich wysił-*

kach na rzecz poprawy efektywności leczenia, problemów mieszkaniowych, walki z bezrobociem i ubóstwem. Te problemy najbardziej w całej Ameryce dotyczą właśnie ich. Chcemy i musimy jako uczniowie Chrystusa wspierać ich obronę własnej godności i praw. Oni są w naszym społeczeństwie najubożsi i najbardziej podatni na różnorodne zranienia. Będziemy aktywnie wspierali wszelkie inicjatywy dotyczące poprawy ich warunków mieszkania, zdrowia i zatrudnienia. Priorytet będą miały te, które doprowadzą do ich samowystarczalności i niezależności ekonomicznej.

Indianie zostali wygnani ze swoich ziem ojczystych, stłoczeni w rezerwach, narzucono im obce prawa, odcięto ich od bogactw naturalnych własnej ziemi. To wszystko należy naprawić dla dobra ich i dla dobra wspólnego. „Kampania Rozwoju Człowieka” (CHD) przeznaczyła już 3,5 mln dol. na rzecz stu projektów dla zagospodarowania terenów zamieszkałych przez Indian, dla odrodzenia ich plemiennych kultur, dla sprawy szkolnictwa i wypracowania odpowiednich systemów prawnych, które będą chroniły ich dobra. Biskupi będą nadal i z jeszcze większą intensywnością wspierali tego rodzaju prace. Zachęcają wszystkich katolików do aktywnego udziału w organizacjach angażujących się czynnie na rzecz publicznej obrony, przestrzegania praw i pomocy finansowej dla Indian (Biuro Misyjne ds. Indian-Katolików, Amerykańska Rada Misji Katolickich, Towarzystwo Rozwoju Kościoła Katolickiego).

Wezwanie do działania

Biskupi powołali Komitet ds. Indian-Katolików przy Narodowej Konferencji Biskupów Katolickich, który będzie służył koordynacji projektów i prac w ramach naszej konferencji. Episkopat wzywa wszystkich do pojednania i współpracy z indiańskimi braćmi i siostrami przez modlitwę i działalność społeczną. Ten historyczny rok biskupi uważają za wezwanie do budo-

wania prawdziwego Ciała Chrystusowego na fundamentach nawrócenia i czynnej miłości. Stwierdzają, że została już wykonana znacząca praca (przekład modlitw eucharystycznych na języki plemienne, wiele wygranych procesów sądowych oddających sprawiedliwość krzywdzonym Indianom, przemiany w mentalności lokalnych Kościołów), ale jeszcze więcej jest do zrobienia. Ewangelizacja nie jest zakończona, jeśli trwa wyzysk słabych, Kościół amerykański musi się stać prawdziwie katolicki – otwarty dla wszystkich dzieci Boga.

Konkluzja

Przed czterema laty na naszej ziemi – piszą biskupi – Jan Paweł II wezwał Indian-katolików, jak i wszystkich nas, z okazji zbliżającego się jubileuszu: „Zachęcam was, abyście jako indiańskie narody zachowywali wasze kultury i podtrzymywali ich żywotność. Niech trwają i rozwijają się wasze języki, wartości i zwyczaje, które tak dobrze służyły wam w przeszłości, a teraz stanowią solidny fundament dla przyszłości. Spotkanie z Ewangelią nie tylko wzbogaca was; ono również wzbogaca Kościół. Czasem, na styku Dobrej Nowiny i kultury, rodzą się trudności i błędy. Jednak Ewangelia nie niszczy tego, co w was najlepsze. Przeciwnie, wzbogaca te duchowe jakości i bogactwa, którymi odznaczają się wasze kultury. (...) Życzę lokalnym Kościołom waszego kraju, by były prawdziwie katolickie w ich wnikanii w indiańskie narody. Niech po katolicku okazują cześć i szacunek dla indiańskich kultur i dla wszystkich ich wartościowych tradycji. Nazywajcie po imieniu niesprawiedliwość, likwidujcie wszelkie uprzedzenia.

Solidarność ze wspólnotami Indian Ameryki jest szczególnym zadaniem dla naszego Kościoła w tym jubileuszowym roku. Modlimy się za wstawiennictwem błog. Kateri Tekakwitha i błog. Juana Diego, abyśmy umieli rozpoznać historyczne błędy, naprawić krzywdy i spro-

stać dzisiejszym wyzwaniom. Modlimy się, aby rok 1992 był czasem pamięci, szlachetnego pojednania i bezgranicznego oddania się pracy dla sprawiedliwości wobec potomków pierwszych Amerykanów.

Wiele znaków wskazuje na to, że nadzieja ta nie jest i nie będzie płonna.

* * *

Jubileuszowe obchody w Stanach Zjednoczonych trwają już kilkanaście miesięcy. Barwne parady żaglowców, huk petard, blask sztucznych ogni, powódź książek i filmów o Kolumbie, uczone kłótnie historyków. Na tym tle głos amerykańskich biskupów zadziwia odmiennością tonacji. Jest bardzo amerykański (konkretny!), a jednocześnie na wskroś ewangeliczny: pokorny, wyciszony, wzywający do ofiarnej służby. Żadnych fanfar, żadnych trąb. Odpowiedzialność, nazywanie zła po imieniu, wola nawrócenia. Oficjalna modlitwa obchodów, które zresztą noszą nazwę Amerykańska Podróż 1492–1992: Wezwanie do Nawrócenia brzmi następująco: *Boże Żywy, wielbimy Cię za obfitości tej ziemi, za dary jej ludów, za wielość jej bogactw naturalnych. Dałeś nam wszystko, czego potrzeba, aby uczynić życie dobrym i wspaniałym dla każdego z jej mieszkańców. W 500. rocznicę chwili, w której Ewangelia dotarła do Ameryk, wyznajemy, że byliśmy i jesteśmy niewiernymi rządcami Słowa. Wyznajemy ze skruchą grzech kolonializmu, który tak wielu pozbawił prawa do korzystania z bogactw tej ziemi i radości z owoców ich pracy. przebacz nam naszą arogancję, nietolerancję i okrucieństwo w stosunku do tych, których zwyczaje, tradycje i kultury różniły się od naszych. Obdarz nas mocą przemiany, uzdrawiania i wyzwalań, tak potrzebną do współpracy ze wszystkimi ludźmi świata, abyśmy jako siostry i bracia tworzyli taką wspólnotę międzyludzką, jakiej Ty pragniesz. Amen.*

Ewangeliczne ziarenko gorczycy wsiane 500 lat temu w amerykańską ziemię rozrasta się w drzewo. I owocuje.

Josef Fuchs SJ

„Kto was słucha, mnie słucha“

Wskazania moralne biskupów*

Przekazane przez Łukasza (10,16) słowa Jezusa: *Kto was słucha, mnie słucha* skłoniły wielu chrześcijan w ciągu długiego czasu do ufania w wielu kwestiach etycznych nauce biskupów i dawały poczucie, że nauka ta jest dla nich wiążąca. Prawdopodobnie utwierdzało to także niektórych biskupów w przekonaniu o ich biskupim posłannictwie i zobowiązaniu do głoszenia moralnej nauki Kościoła Jezusa Chrystusa (lub tego, co za nią uważali). Owi chrześcijanie i biskupi czytali i rozumieli słowa Jezusa przekazane przez Łukasza bardzo zwyczajnie, być może zbyt zwyczajnie – bez uwzględniania egzegezy, hermeneutyki i refleksji o kościelnej rzeczywistości. Czy również dzisiaj nie jest zbyt często podobnie?

Biskupi amerykańskiego stanu Pensylwania wystosowali 14 I 1992 r. list pasterski¹, z przedmową arcybiskupa Filadelfii, kard. Anthony Bevilacqua, w którym zaakcentowali moralne zobowiązanie do sztucznego odżywiania, pokarmem i napojem (wodą), ludzi żyjących definitywnie w stanie koma, a więc w stanie czystej wegetacji. Czynią to, jak powiedzieli, aby sprostać swoim biskupim zobowiązaniom głoszenia wiernym nauki Kościoła i chrześcijańskiej moralności. Nieco wcześniej (a także równocześnie²) również inni biskupi Stanów

* „*Wer euch hört, der hört mich*“. *Bischöfliche Moralweisungen*, „*Stimmen der Zeit*“, nr 11/1992, s. 723–731.

¹ *Nutrition and Hydration: Moral Considerations*, w: „*Origins*“, 30 I 1992, s. 541–553.

² W. Bullock, biskup Des Moines (Iowa), tamże, s. 553–555.

Zjednoczonych publikowali listy pasterskie na ten sam temat i tak samo w poczuciu wypełniania swojego biskupiego obowiązku wobec wierzących – dochodzili jednak w większości do przeciwnego rezultatu. U wierzących (przede wszystkim chorych, lekarzy, rodzin) powstaje tym samym pytanie, jaką wartość mają biskupie wskazania w kwestiach etycznych i jakiego rodzaju zobowiązania z nich wynikają.

Etyczne wskazania biskupów

Wspólnota chrześcijańska ma swoją moralność i powinna nią żyć, zatem zakłada się, że w miarę dobrze ją zna. Pierwsi chrześcijanie, którzy wywodzili się z judaizmu, znali starotestamentowe Prawo i byli pouczani przez nauczycieli Prawa, nawet jeśli reprezentowali oni różne szkoły. Jezus również wypełniał Prawo, według ówczesnego rozumienia, jednak sprzeciwiał się jego wypaczeniom, pochodzącym z zatwardziałości ludzkiego serca. Chrześcijanie wywodzący się ze świata pogan umieli zasadniczo odróżniać dobro od zła (Rz 2,14 n.); ich filozofowie moralności i wędrowni kaznodzieje stanowili dla nich stosowną pomoc. Paweł znał, jak pokazują to katalogi cnót i grzechów w jego Listach, moralne zapatrywania owych chrześcijano-pogan i ich pogańskich nauczycieli.

Jezus i Paweł przynaglają do tego, aby chrześcijanie żyli zgodnie ze swoimi zapatrywaniami moralnymi; jest to warunek przynależności do królestwa Bożego. Jezus, Paweł, apostołowie i inni nauczający uczniowie są faktycznie opiekunami i gwarantami moralności obowiązującej w gminie. Jeżeli pojawiają się nie znane dotychczas problemy etyczne, np.: jakie następstwa ma głoszona przez Pawła wolność? jak mają kształtować wspólżycie małżeńskie chrześcijanie różnego pochodzenia religijnego, względnie chrześcijanie i niechrześcijanie? jak zachowywać się we wspólnym życiu z żydami i poganami (pokarmy, niewolnictwo, bezżenność)? – wówczas

dają oni sensowne rady i wskazania. Jednak nauczają przede wszystkim orientacji chrześcijańskiej i głębokiego chrześcijańskiego znaczenia określonych postaw moralnych (np. 1 Kor 6,12-20).

Autorytetami moralnymi w pierwszych wiekach chrześcijaństwa byli przede wszystkim wykształceni biskupi, chociaż także wykształceni chrześcijanie świeccy. Reprezentowali oni wspólnotę w dyskusji z etykami niechrześcijańskimi, od których z jednej strony byli gotowi przejąć cenne poglądy etyczne, a z drugiej – bronili wobec nich moralnych prawd wspólnoty. Poszczególni chrześcijanie podążali w swych zapatrywaniach moralnych za takimi przywódcami.

W ciągu wieków biskupi zachowywali coraz bardziej jedynie PASTORALNY (duszpasterski i administracyjny) charakter urzędu nauczycielskiego, do którego należała oczywiście również troska o naukę moralną gminy chrześcijańskiej. DOKTRYNALNY zaś charakter (nauczający i badawczy) urzędu nauczycielskiego był w większości reprezentowany przez filozofów i teologów nie-biskupów – kapłanów i świeckich. Oczywiście ci ostatni podlegali pastoralnemu magisterium biskupów, którzy tylko w nielicznych przypadkach byli jednocześnie teologami. Oba magisteria, choć mają różne cele, są zależne od siebie wzajemnie, jeśli ich współpraca ma być owocna; może to jednak z powodu tych różnych celów prowadzić do napięć, przede wszystkim jeśli idzie o kompetencje w sprawach prawd moralnych.

Dzisiaj również wspólnoty chrześcijańskie i poszczególni chrześcijanie widzą w biskupie przede wszystkim swojego PASTERZA, nawet w różnorodnych kwestiach moralnych związanych z kształtowaniem życia czy wykonywaniem zawodu. Często oczekują na konkretne słowo przewodnie swojego biskupa – czasami (na podstawie niezbyt prawidłowego zrozumienia zadań i możliwości biskupich) w niesłusznie przynaglający sposób. Nasila się to wtedy, gdy stwierdzają – ze względu na wiele nowości w świecie, społeczeństwie, Kościele

i w ekstremalnie pluralistycznych (także w kwestiach moralności) mentalnościach i orientacjach życia wielu chrześcijan – własny brak rozeznania i oczekują „autentycznego” wskazania swojego biskupa. Można jednak zaobserwować tendencję przeciwną: „Cóż może znaczyć dla nas wskazanie biskupa, jeżeli biskup nie zna wystarczająco faktów leżących u podstaw dzisiejszych problemów etycznych, jeżeli tworzy sobie osąd o współczesnych problemach na podstawie przekazanej tradycji i ten osąd chce przedkładać jako autentyczne stanowisko Kościoła bądź go autorytatywnie narzucać?” Takie pytanie nie jest całkowicie nieuzasadnione.

Co powinien czynić wierzący chrześcijanin, jeśli wskazanie jego biskupa różni się od wskazań innych biskupów? O co idzie przede wszystkim: o posłuszeństwo wobec pasterza danej diecezji czy o wyjaśnienie i prawdziwe rozwiązanie danego problemu moralnego? Z pewnością o to ostatnie, gdyż zadaniem pasterskim biskupa jest posługa w tej mierze. Co czynić, jeśli biskupi sąsiedni decydują inaczej niż własny biskup? Przed kilku laty pewien amerykański biskup ogłosił, że za naukę moralną w jego diecezji jest odpowiedzialny jedynie JEGO urząd nauczycielski; w tym (osobliwym) oświadczeniu całkowicie pominięto zasadnicze pytanie o prawdę. Oznacza to jednak, że posłuszeństwo wobec własnego biskupa jako takiego nie jest konieczne zobowiązujące. Pozostaje bowiem albo własny osąd (w Duchu Świętym i w jedności z innymi, godnymi zaufania, chrześcijanami), pozwalający pojąć, w którym z różnorodnych wskazań biskupich dana jest prawda albo może też być, że oba wskazania chcą ukazać prawdę, ale najwyżej jedno to czyni. Zatem związenie z prawdą nie jest gwarantowane jedynie przez własnego (a być może także nie przez jakiegoś innego) biskupa.

Oznacza to, że chrześcijanin musi, w świetle środków, jakimi dysponuje, próbować odkrywać, w którym wskazaniu biskupim – lub gdzie indziej – należy szukać, względnie gdzie się znajduje prawdziwe rozwiąza-

nie danej kwestii moralnej. Zgodnie z tym nastawieniem chrześcijanin musi podjąć swoją decyzję. Prowadzi to do stwierdzenia, że posłuszeństwo wobec wskazań etycznych własnego biskupa winno wprawdzie dokonać się z gotowością, ale jednak nie jest ono bezwzględnym wymaganiem. Całkowicie zobowiązujące jest tylko uczciwe poszukiwanie prawdziwego rozwiązania własnego problemu moralnego. Wskazanie biskupie ma w tym poszukiwaniu znaczącą, nawet istotną, ale nie absolutną pozycję. Gdy przed kilkoma miesiącami wysoko postawiony włoski polityk katolicki wyznał publicznie, że w określonym, znaczącym etycznie i politycznie, referendum głosował przeciwko własnemu przekonaniu, a zgodnie ze wskazaniem papieża skierowanym do chrześcijan, to trzeba stwierdzić z uznaniem jego katolicką postawę wierności. Jednak problem znaczenia biskupiego wskazania przypuszczalnie nie był dla niego całkiem jasny.

Kwestię tę można rozszerzyć – także biskup pomocniczy winien jest posłuszeństwo swojemu biskupowi diecezjalnemu i jego wskazaniom etycznym. Jednak bardziej niż posłuszeństwo wiąże go jego absolutne pragnienie prawdy, nawet gdyby spostrzegł, że ta jest zawarta we wskazaniu innego biskupa lub w jego własnym osądzie. Przez święcenia kapłańskie zostaje mu nawet udzielone w Duchu Świętym zobowiązanie do ochrony nauki chrześcijańskiej. O posłuszeństwie biskupów wobec wskazań etycznych biskupa Rzymu należy – wyjąwszy przypadek decyzji nieomyślnej – sądzić podobnie.

Nierzadko mówi się, że problem posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa wobec wskazań biskupich powstaje właściwie nie w odniesieniu do ZASAD moralnych, lecz raczej gdy chodzi o ich konkretne ZASTOSOWANIA do niezliczonych problemów etycznych. Również II Sobór Watykański wskazał, że wobec złożonych lub nowo powstałych problemów etycznych pasterze Kościoła nie zawsze mają od razu jednoznaczną odpowiedź oraz że

także chrześcijanie z mocną wiarą i odpowiedzialnym sumieniem mogą w sposób uprawniony dochodzić przy takich problemach do różnorodnych rozwiązań³. To ostatnie odnosi się nie tylko do chrześcijan świeckich, lecz także do kapłanów i biskupów. Czyż zarówno w przeszłości jak i teraz niektóre problemy etyczne nie były stale dyskutowane, a zatem pozostają otwarte? To, że nie wszystko było zawsze jasne i jednoznaczne, zaznacza się w tym, iż w Kościele, również w hierarchii biskupiej, trzeba było długiego czasu, aby znaleźć jednoznaczne oraz mniej lub bardziej powszechnie przyjęte rozwiązania dla złożonego zastosowania zasad moralnych do konkretnych problemów etycznych.

Czyż problem ten nie pojawia się także, gdy chodzi o zasady etyczne, a więc nie tylko ich zastosowanie (które właściwie dopiero odkrywa pełny sens zasad)? Różnica pomiędzy zasadami i ich zastosowaniem polega głównie na tym, że zasady są mniej konkretne, a więc mniej orzekające niż zastosowania, i dlatego łatwiejsze i łatwiej uznawane. Zatem rozróżnienie zasad i zastosowań nie w pełni rozwiązuje problem jednomyślnych względnie niejednomyślnych przekonań i wypowiedzi moralnych. Przykładowo historia Kościoła zna nie tylko problemy ze stosowaniem zasad etyki seksualnej, ale również z samymi zasadami; można wspomnieć np. pytania o sens i cel małżeństwa. Istnieją wszakże niektóre zasady etyczne, które zostały przyjęte w Kościele mniej lub bardziej powszechnie. Tutaj mogą jedynie – w stopniu obowiązywalności, w jakim są przyjmowane – stać się problematyczne konkretne ich zastosowania w zmieniającym się świecie chrześcijan oraz mogą być postawione pod znakiem zapytania jednomyślne rozwiązania.

Wyrażając się konkretniej: przed kilku laty, w czasie aktualnego wówczas pytania o moralną zgodę na produkcję, posiadanie i wykorzystywanie broni atomowej stanowisko katolików i teologów katolickich, a także biskupów i konferencji episkopatów, względem tej

kwestii – a więc względem zastosowania przyjętych przez Kościół zasad etycznych – nie było jednoznaczne ani jednomyślne. Wypowiedzi różnych biskupów i konferencji episkopatów były rozbieżne. Aby zapobiec tej sytuacji, zorganizowano nawet spotkanie przedstawicieli Konferencji Episkopatu USA z przedstawicielami europejskich konferencji episkopatów (w Watykanie). Konferencja Episkopatu USA opublikowała ostatecznie w 1983 r. w Chicago swój słynny list pasterski „The Challenge of Peace”; ogłosiła jednocześnie, że niektórzy biskupi nie mogli się zgodzić w konkretnych kwestiach z tym dokumentem.

Amerykańscy chrześcijanie musieli tym samym zadać sobie pytanie, za kim z hierarchii biskupiej powinni teraz podążać. Biskupi na konferencji przewidzieli takie pytanie i wskazali, że zawarte w ich dokumencie i ogólnie przyjęte przez Kościół zasady są zobowiązujące, ale już nie w tym samym stopniu ich zastosowania, wchodzące w szczegóły. Powinny one co prawda zostać przez wierzących przemyślane, ale biskupi nie wymagają kategorycznej zgody. To spostrzeżenie i otwarta postawa niektórych biskupów winny jasno wskazać chrześcijanom, że posłuszeństwo wobec wskazań etycznych ich biskupa (lub biskupów) ma w określonych warunkach swoje granice i nie jest bezwarunkowo wymagane. Ponadto biskupi północnoamerykańscy nie wyjaśnili szczegółowo w swoim liście pasterskim, które z ich wypowiedzi etycznych są bezwarunkowo obowiązującymi zasadami, które natomiast jedynie konkretnymi zastosowaniami do niezwykle trudnych i nieprzejrzystych problemów etyki atomowej.

Wieczorem po owej decyzji biskupów USA w Chicago przewodniczący jednej z europejskich konferencji episkopatów zauważył, że jego konferencja, w odróżnieniu od północnoamerykańskiej, wydaje tylko jednomyślnie przyjęte dokumenty. To oczywiście nie wy-

³ *Gaudium et spes* 33, 43.

klucza, że – jak potwierdził biskup innej europejskiej konferencji episkopatu – za takimi „jednomyślnymi” listami pasterskimi mogą stać nie zgadzający się (jak on sam) biskupi, którzy jednak nie naruszają „jednomyślności” biskupiego dokumentu. Być może nie chcą otwarcie wypowiadać swego odmiennego zdania przed innymi biskupami.

Wskazania biskupów w kwestiach etycznych należałoby zatem wydawać bardziej jako pomoc w podejmowaniu decyzji przez chrześcijan, wpływającą z duszpasterskiej troski, niż jako autorytatywny nakaz. Przy najmniej w przypadkach, w których nie można być pewnym moralnej jednomyślności w Kościele. Wierzący nie powinni się czuć wezwani do większego posłuszeństwa, niż to jest teologicznie uzasadnione. Konferencja Episkopatu Niemiec podjęła ostrożną próbę przyjęcia takiej postawy w liście pasterskim o encyklice „*Humanae vitae*” (1968).

Biskupi a bioetyka

Poruszana dotychczas problematyka zostanie poniżej rozwinięta, jak już na początku było wspomniane, na przykładzie ostrej dyskusji w Kościele północnoamerykańskim. W Stanach Zjednoczonych pytanie o zobowiązanie (lub nie) do sztucznego odżywiania pokarmem i płynem (wodą) ludzi, którzy permanentnie i definitywnie znajdują się w stanie czystej vegetacji, jest bardzo sporne – inaczej niż u nas. Pojawia się ono w rozważaniach lekarzy, różnych urzędników, nurtuje teologię katolicką i hierarchię kościelną. Liczni biskupi zajęli, jak wspomniano, stanowiska różne, częściowo przeciwstawne. Ostatnim dłuższym listem pasterskim był już cytowany list kard. Anthony’ego Bevilacqua, arcybiskupa Filadelfii, i pozostałych biskupów stanu Pensylwania z 14 I 1992 r. Celem zrozumienia problematyki poruszanej w tym artykule zostanie on tutaj przybliżony.

Głównym celem pisma pasterskiego jest zgodnie z jego wyraźną wypowiedzią to, że wyznaczeni pasterze przekazują Kościołowi i jego wiernym naukę tego właśnie Kościoła, a tym samym głębsze zrozumienie *rzeczywistości planu Boga dla naszego zbawienia*. Biskupi przyznają, że (rzymski) kościelny urząd nauczycielski nie zajął względem powstałej kwestii wyraźnego stanowiska, nawet w znaczącym dokumencie o eutanazji z 1980 r. W dokumencie tym zostały co prawda przedstawione zasady ważne dla prawidłowego rozwiązania kwestii, ale brakuje wyraźnych zastosowań do wymienionego problemu. Nie jest przypadkiem, że biskupi wskazują na dekret Kongregacji ds. Wiary. Unikanie sztucznego odżywiania ludzi w stanie definitywnej komy pokarmem i płynem traktują bowiem jako eutanazję, tj. jako świadome, nawet jeśli nie zamierzone, spowodowanie śmierci przez zaniedbanie (przynajmniej w przypadku, w którym po pierwsze ludzie ci nie znajdują się w stanie agonii oraz po drugie ich organizm może jeszcze trawić sztucznie dostarczany pokarm). Biskupi rozumieją sztuczne odżywianie ludzi żyjących w stanie wegetacji jako sposób (dopiero w naszych czasach możliwy) dalszego zobowiązującego rozwinięcia tradycyjnej etyki medycznej. Sądzą jako nauczyciele i głosiciele nauki Kościoła, że muszą się o to troszczyć w możliwy dla nich sposób.

Tymczasem owa tradycja etyki medycznej nie jest wcale tak pewna, jak się to wydaje biskupom. Prof. John J. Paris SJ wskazał w niedawno opublikowanym artykule⁴, że taka tradycja etyczna wcale nie istnieje. Wymienia on wielkich etyków XVI w. (D. Soto, D. Banez, F. de Vitoria), ale również bardziej wstrzeżnieli wypowiedzi znaczących teologów moralnych niedawnej przeszłości (jak np. Gerald Kelly). Sądzi on, jak również inni współcześni biskupi i teologowie moral-

⁴ J. J. Paris, *The Catholic Tradition on the Use of Nutrition and Fluids*, w: K. W. Wildes, F. Abel, J. C. Harvey, *Birth, Suffering and Death. Catholic Perspectives at the Edges of Life*, Dordrecht 1992, s. 189–208.

ni, że instrukcję watykańską z 1980 r. o eutanazji należy czytać inaczej niż niektórzy biskupi. Oni bowiem cytują przede wszystkim zdanie, w którym się stwierdza, że przerwanie sztucznych metod leczniczych wobec osób chorych jest dozwolone, jeśli to (o ile da się to rozsądnie przewidzieć) nie prowadzi do spodziewanych rezultatów. Myślano tutaj przede wszystkim o takich metodach terapii, jak sztuczne oddychanie. To nie byłoby odpowiednikiem uśmiercania („suicidiam“). Biskupi, jak Bevilacqua, nie traktują jednak medycznego sztucznego odżywiania pokarmem i płynem jako lekarskiej „terapii“, lecz uważają je po prostu za kontynuację normalnego odżywiania człowieka pokarmem i napojem.

Dokument rzymski kontynuuje jednakże: *Idzie bardziej o proste przyjęcie ludzkich warunków; albo chce się uniknąć olbrzymiego wkładu techniki medycznej, wobec którego stoi znikoma „niewspółmierna“ korzyść; albo też nie chce się składać na rodzinę lub wspólnotę zbyt „wielkich“ obciążeń*. Jako nadmierne obciążenie bez nadziei na powodzenie musi zostać uznane, jak uważa J. J. Paris, nie tylko trwające bez końca sztuczne oddychanie, lecz także sztuczne odżywianie (np. przez sondę lub w inny sposób) pokarmem i płynem. Daje się ono bowiem prowadzić w niektórych warunkach tygodniami, a nawet latami. To zaś byłoby, według rzymskiego dokumentu, *niewspółmierne*. Słowo „niewspółmierne“ zastępuje i precyzuje tradycyjne sformułowanie niezobowiązującej terapii za pomocą „niezwykłych“ środków, o ile stawia nie tylko na sposób terapii jako taki, lecz jednoznacznie na całą rzeczywistość i sytuację chorego człowieka i jego otoczenia. Odżywianie pokarmem i płynem jest jako takie bezsprzecznie normalne i naturalne, nie zaś niewspółmierne; jednak medyczna terapia przez sztuczne aplikowanie tego samego jest niewspółmierna. Co prawda zaniechanie sztucznego odżywiania powoduje szybką śmierć, ale śmierć jest ostatecznie wynikiem patologicznej sytuacji permanentnie chorego w stanie koma, który bez niewspółmiernego, długo

trwającego sztucznego i dlatego obowiązkowego odżywiania jest niezdolny do przyjmowania pokarmu i napoju.

Pensylwański biskup i bliscy mu teolodzy i filozofowie posługują się prawdopodobnie pojęciem życia ludzkiego jako dobra, typowym dla określonej współczesnej szkoły (anglosaskiej) filozoficzno-teologicznej. Według niej życie ludzkie, także czysto wegetatywne, jest podstawowym dobrem (basic good) człowieka podarowanym mu przez Stwórcę, a więc jako takie nie może być nigdy zaatakowane, lecz winno być nieustannie chronione i szanowane. W świetle tej teorii sztuczne odżywianie permanentnie wegetatywnego człowieka ciągle jeszcze służy dobru ludzkiemu, mianowicie dobru podstawowemu, jakim jest życie. Sztuczne odżywianie (tylko wegetatywnego) życia jest postrzegane jako dobry czyn dla chorego człowieka. Pomija się jednak fakt, że życie człowieka jest co prawda darem Boga, ale jednocześnie określonym zadaniem, celem, który należy na tej ziemi osiągnąć. Dobrodziejstwem może więc być dla takiego człowieka tylko to, co jest mu pomocne do wypełnienia jego ziemskiego przeznaczenia. Nie jest to niemożliwe przez ciągle sztuczne odżywianie czysto wegetatywnego organizmu ludzkiego. Owi biskupi, teolodzy i filozofowie akceptują ten fakt w ograniczonym stopniu, jeżeli nie uważają za wskazane, co jest oczywiście, sztucznego odżywiania umierającego lub niezdolnego nawet do wegetatywnego życia (trawienie) człowieka. Jednak oba podane rzekome wyjątki nie przedstawiają wcale właściwego problemu. Jest on zawarty w pytaniu, czy pacjent w stanie permanentnej koma żyje w patologicznej sytuacji, która go sama z siebie prowadzi ku śmierci, jeśli nie dokona się sztucznego przedłużenia takiego życia, a więc przedłużenia patologicznego stanu za pomocą medycznego sztucznego odżywiania, oraz czy ono może być uznane za odpowiedni środek do osiągnięcia wymaganego celu.

Fakt, że ten problem jest dyskutowany wewnątrz

Kościoła i poza nim w przedstawiony sposób, każe uznać za nadzwyczaj wątpliwe próby ze strony kościelnej, aby przy powoływaniu się na jej autorytet ustalać dla wierzących to, co ma być jednoznaczną nauką Kościoła i co za tym idzie bezapelacyjną wolą Boga w przedstawianej kwestii etycznej. Bezsprzecznie wolno biskupom kształtować swoje stanowiska wobec tego problemu, wolno im je – jako ich zdanie – ogłaszać, wolno im głosić, że oni osobiście uważają określony sąd za naukę Kościoła i tym samym wolę Boga. Ale czy wolno im, w danej sytuacji nauczania i różnorodności zdań, zobowiązująco narzucać wierzącym własne zdanie, jakiegokolwiek by było? Czy wolno im wywoływać u wierzących wrażenie, że są zobowiązani do posłuszeństwa wobec stosownego wskazania biskupiego? Czy wolno wykształconym wierzącym, na podstawie wiarogodnej informacji i poważnej refleksji, podążać za rezultatem ich własnej refleksji, bez wyrzutów sumienia, także wówczas, jeśli nie odpowiada ona wskazaniu biskupa?

Jeżeli te przemyślenia są prawidłowe, to nie da się zaprzeczyć, że ani stanowiska biskupie, a jeszcze mniej przeciętne zdania wierzących, nie są w pełni jednomyślne. Czy nie rozwinęła się zatem w Kościele w znacznym stopniu – w przeciwieństwie do tego, co dzisiaj często się mówi – hipertrofia myślenia urzędowo-nauczycielskiego, w które zostaliśmy „uwikłani”? R. McCormick SJ ukuł niedawno ostre sformułowanie – „Magisteriolatry”⁵; być może jest ono zbyt ostre? W każdym razie nieco mniej tego typu wypowiedzi biskupich mogłoby dopomóc do większej samodzielności sumienia i do spokojnego i wyważonego osądu nawet wówczas, gdyby przeciwstawne wskazania i wypowiedzi mogły powodować zamęt u wierzących.

thum. Bogusław Spurgiasz

⁵ R. McCormick, *Moral Considerations III Consiered*, w: „America”, 14 III 1992, s. 211.

Etyka i rynek

Aniela Dylus

Etyka cnót a etyka instytucji

Pojęcie „dobro rzadkie” sugeruje umiejscowienie naszych rozważań w obrębie refleksji nad życiem gospodarczym. Proces gospodarowania określają dwa podstawowe fakty: antropologiczny fakt zależności człowieka od dóbr, za pomocą których zaspokaja on swoje potrzeby, oraz fakt ograniczoności środków danych człowiekowi przez naturę. Przekształcając je w dobra nadające się do zaspokojenia potrzeb musi więc nimi gospodarować oszczędnie. Owa rzadkość dotyczy wszystkich elementów niezbędnych w procesie gospodarowania, które w ekonomii sprowadzono do trzech kategorii tzw. czynników produkcji: ziemi, kapitału i pracy.

W jakim sensie również moralność jest takim rzadkim dobrem, niezbędnym w procesie gospodarowania? Edward Taylor omawiając warunki, w których odbywa się życie gospodarcze, sprowadził je do tzw. *czynników gospodarczych*¹. Wymienił wśród nich *społeczno-duchowy dorobek społeczeństwa* wyrażający się w kulturze, charakterze narodowym, moralności i światopoglądzie składających się na nie jednostek oraz w ich uzdolnieniach umysłowych. Moralności została tu zatem przyznana rola elementu współokreślającego jeden z czynników gospodarczych.

Zastanawiając się nad wpływem moralności na przebieg i efekty gospodarowania najczęściej kojarzy się ją z czynnikiem pracy, znacznie rzadziej natomiast – z kapitałem.

¹ Por. E. Taylor, *Wstęp do ekonomiki*, Gdynia 1947.

Dobro rzadkie – moralność elementem kapitału ludzkiego

W potocznym rozumieniu kapitał to zespół rzeczowych elementów niezbędnych w działalności gospodarczej. Najogólniejsze jego określenie akcentuje jednak inne cechy charakterystyczne. Są to: (1) jakieś zasoby, które można później wykorzystać (2) w sposób społecznie użyteczny (3) osiągając efekty ekonomiczne. Wynika z tego, że kapitałem mogą być zarówno dobra materialne jak i niematerialne, w tym pewne cechy osobowe.

I rzeczywiście, wśród różnych form kapitałowych słowniki ekonomiczne wymieniają też *kapitał ludzki*, na który składa się m.in. posiadana wiedza, umiejętności, talenty czy mistrzostwo osiągnięte w danej dziedzinie. Wagę tej odmiany kapitału podkreśla również encyklika „Centesimus annus” (32): *Istnieje jednak inna forma własności (...) jest to własność wiedzy, techniki, umiejętności. Ów kapitał ludzki obejmuje też kapitał dobrej woli, dobrych intencji oraz cały zespół sprawności moralnych wykorzystywanych w procesie gospodarowania oraz kształtujących się w jego trakcie. Produkcyjność rzeczowych form kapitałowych oraz czynnika pracy niewątpliwie zależy od zasobów tego moralnego elementu kapitału ludzkiego. Jego charakterystyka powinna właściwie zawierać całą etykę cnót gospodarczych, ze szczególnym wyeksponowaniem tzw. cnót mieszczańskich i purytańskich.*

Niezwykle płodna w naukach społecznych była teza Maxa Webera o wpływie protestantyzmu – purytańskiej etyki i kalwińskiej religijnej idei predestynacji – na rozwój kapitalizmu. Niezbędne w rozwoju gospodarczym zasoby pracy oraz kapitału zostały znacznie pomnożone dzięki purytańskiej pilności i oszczędności. W tym duchu kształtowano etos mieszczański. I tak np. purytański kaznodzieja Richard Baxter jako najcięższe spośród wszystkich grzechów uznał niechęć do pracy i marnowanie czasu².

Pomijając spór o historyczną weryfikowalność Weberowskiej tezy³ oraz zachowując odpowiedni dystans wobec przesadnej surowości purytańskiej, nie sposób przecenić wagi dysponowania w życiu gospodarczym przynajmniej minimalnym zasobem owych mieszczańskich cnót. Spośród podstawowego wyposażenia moralnego niezbędnego w życiu gospodarczym niektóre elementy są potrzebne wszystkim jego uczestnikom, inne zaś pozostają w ścisłym związku z pełnioną funkcją.

Każdy podmiot życia gospodarczego winien się odznaczać pewną samodyscypliną i gospodarnością. Ponieważ zaś gospodarowanie jest procesem społecznym, każdy musi być otwarty na komunikację międzyludzką, musi go cechować *wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych* (CA, 32).

Czołową postacią w gospodarce jest przedsiębiorca, który pełniąc przeróżne funkcje musi być wyposażony w cały katalog cnót. Oprócz fachowości i poczucia odpowiedzialności za podejmowane decyzje musi mieć ducha przedsiębiorczości, tj. zdolność do inicjatywy i innowacji, nastawienie na sukces i gotowość do ryzyka. Oczywiście, podejmując uzasadnione ryzyko winien działać roztropnie (por. CA, 32). Poza tym szczególnie pożądana jest dziś u niego świadomość ekologiczna. Jako partner różnych transakcji i umów musi mieć zaufanie do kontrahenta, a jednocześnie nie naruszać jego zaufania, tzn. rzetelnie i wiernie dotrzymywać zawartych kontraktów. W walce konkurencyjnej ma być uczciwy i stosować się do reguł fair play. Wilhelm Röpke wymaga tu od niego nawet rycerskości. Wskazane jest, aby jako pracodawca wypracował sobie humanistyczny, partnerski styl kierowania zespołem. Natomiast jako partner umów zbiorowych musi mieć, podobnie zresztą jak przedstawiciele drugiej strony – fun-

² Por. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum 1985, s. 217.

³ Zainteresowanych można odesłać do bardzo bogatej literatury na ten temat, chociażby: K. Samuelsson, *Protestantyzm a kapitalizm. Krytyka teorii Maxa Webera*, „Znak” 1984, nr 356, s. 897–917.

kcjonariusze związków zawodowych – konieczną w trakcie negocjacji gotowość do kompromisu i cierpliwość. Przedsiębiorca często podejmuje decyzje. Tak jak podmiotowi decyzyjnemu (najczęściej zbiorowemu) rozstrzygającemu w makroskali o kształcie porządku społeczno-gospodarczego, potrzebne jest mu wtedy, według wskazań encykliki, *męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych* (CA, 32).

Pracobiorecę zaś ma cechować kultura pracy: *zdyscyplinowana, twórcza praca* (CA, 32), solidność, pracowitość i wytrwałość. Oprócz tego – *kultura współudziału*: w zarządzaniu, we własności, w zyskach, a wobec kolegów – solidarność.

Elementem procesu gospodarczego jest podział wytworzonych owoców: dystrybucja i redystrybucja. Wszystkich odpowiedzialnych za kształt mechanizmu podziału, chociażby systemu podatkowego, i za jego „społeczną” korektę, ale też w ogóle wszystkich jego uczestników, np. podatników, obowiązuje poczucie sprawiedliwości i wrażliwość na dobro wspólne. Urzędników administracji publicznej zaangażowanych w realizację polityki socjalnej i społecznej – postawa służby. Konsumentów zaś winno cechować umiarkowanie i gotowość do oszczędzania.

Zaprezentowany katalog najważniejszych cnót gospodarczych można jeszcze długo uzupełniać. O wadze tego składnika kapitału ludzkiego boleśnie przekonał się sami. Przed 1989 r. wydawało się, że wystarczy zreformować zniewalające struktury gospodarki centralnie sterowanej, a szybko uporamy się z trudnościami. Te iluzje przysły dość szybko. Bez moralności, choćby tylko gotowości do kompromisu stron spierających się w jakiejś kwestii (np. kształtu prywatyzacji), nie da się nawet przeprowadzić koniecznych reform. A jeśli już podstawy strukturalne życia gospodarczego zostaną prawidłowo zorganizowane, to odpowiednie wyposażenie moralne jest warunkiem właściwego funkcjonowa-

nia całości. Etyka cnót niewątpliwie jest komplementarna wobec etyki instytucji. Przecież struktury życia publicznego, także struktury gospodarcze, są puste i nieprzydatne, jeśli brak w społeczeństwie wierności ustalonym regułom, lojalności wobec prawa, umiarkowania w korzystaniu z możliwych udogodnień publiczno-prawnych⁴.

Moralnością jako dobrem rzadkim należy więc mądrze gospodarować: chronić już posiadane zasoby przed demoralizacją i starać się o ich powiększenie.

Gospodarowanie moralnością jako elementem kapitału ludzkiego

Pytanie o mądre gospodarowanie wyposażeniem moralnym jest pytaniem o podmiot, adresata i strategię formacyjną⁵. Większa odpowiedzialność za zahamowanie erozji etosu spoczywa na tym podmiocie gospodarczym, którego pozycja rynkowa jest silniejsza. Lider rynkowy ma bowiem większe szanse wpływu na to, aby działanie gospodarcze moralnie dobre okazywało się jednocześnie działaniem najbardziej efektywnym. Dlatego też więcej się od niego wymaga niż od przeciętnego uczestnika rynku⁶.

W proces odnowy etosu winny się włączyć różne związki i stowarzyszenia gospodarcze. Przecież związki zawodowe, stowarzyszenia przedsiębiorców czy pracodawców nie mogą się odżegnywać od zadań formacyjnych. Przede wszystkim same muszą się strzec egoizmu grupowego. Jeśli uda im się stworzyć i rozpropagować odpowiednio atrakcyjne wzory osobowe wiarygodnego przedsiębiorcy, rzutkiego a uczciwego biznesmena, rze-

⁴ Por. B. Sutor, *Politische Ethik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, s. 13.

⁵ Szerzej nt. kształtowania postaw w życiu gospodarczym por. A. Dylus, *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej* (4. 1), Warszawa 1992.

⁶ Por. P. Kosłowski, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*, Tübingen 1988, s. 222-223.

telnego fachowca, odpowiedzialnego przywódcy związkowego, wniosą wkład do opanowania zagrożenia dominacji interesów partykularnych nad dobrem wspólnym. Mogą przy tym nawiązać do inspirowanego wartościami chrześcijańskimi tradycyjnego etosu zawodowego rzemieślników, rolników, kupców, pielęgowanego w poprzednich pokoleniach w obrębie poszczególnych stanów czy cechów. Popularyzacja przykładów tych przedsiębiorców, którym udało się połączyć sukces ekonomiczny z wysokim standardem moralnym, wydaje się tym ważniejsza, im bardziej w szerokich kręgach społeczeństwa jest rozpowszechniony sceptycyzm co do takiej możliwości.

Oczywiście, wychowanie moralne, w tym także kształtowanie odpowiednich postaw wobec gospodarki, rozpoczyna się w rodzinie. Jej rola w tym względzie, mimo nie zawsze korzystnych przemian kulturowych, które stały się jej udziałem, nadal pozostaje najważniejsza. Nie wyręczy jej w tym ani szkoła, ani zakład wychowawczy, choć i te instytucje mają swe miejsce w budowie zdrowego etosu, podobnie jak środowiska zakładów pracy, wspólnoty zawodowe, a nawet kręgi sąsiedzkie, koleżeńskie czy przyjacielskie. W zadaniu kształtowania cnót gospodarczych zupełnie wyjątkowe miejsce przypada Kościołowi, zaś w jego obrębie wspólnotie parafialnej oraz tzw. katolicyzmowi społecznemu, czyli inspirowanemu wartościami chrześcijańskimi ruchowi katolików świeckich.

Jeśli obok tradycyjnych form wspólnotowych wystają nowe, na miarę zmieniających się potrzeb i kontekstu społecznego, które inaczej niż dawniej, ale z równym zaangażowaniem podejmują się kształtowanie etosu (np. niektóre ruchy ekologiczne, nowe wspólnoty religijne), zasługują one na poparcie. Są zwykle atrakcyjne głównie dla młodego pokolenia. Inspiracje do ich zawiązywania się mogą pochodzić ze strony Kościoła. Nawet różne kontestujące „wspólnoty alternatywne” mogą wносить pozytywny wkład na rzecz dobra wspól-

nego, jeśli np. tak kształtują wrażliwość moralną swoich członków, aby byli zdolni ciągle od nowa reagować na wyzwania współczesności.

Niektórzy etycy⁷ twierdzą nawet, że warunkiem powodzenia wszelkich innowacji w życiu społecznym jest zaangażowanie się na ich rzecz małych wspólnot. Po prostu ideały etyczne muszą zostać skonkretyzowane historycznie i przyswojone przez ruchy społeczne. Dopóki nie stoi za nimi pewna siła społeczna, dopóty ich oddziaływanie pozostaje bezskuteczne. Bez przeżywania wspólnie z innymi hierarchii wartości, bez doświadczenia, że odpowiedzialne działanie innych zmierza mniej więcej w tym samym kierunku, jednostka nie będzie w stanie na trwałe zmienić ani swojej postawy, ani stylu życia. Bez poparcia innych rzadko dokonuje się radykalnego zwrotu, w obawie aby nie pozostać „naiwnym frajerem”. Np. jeśli ktoś krytycznie oceniając poziom konsumpcji swego środowiska będzie usiłował podnieść standard etyczny w tej dziedzinie, a przede wszystkim zahamować skalę konsumpcji luksusowej, będzie nieskuteczny, gdy działa w izolacji. Jako jednostka jest bowiem związany ze swoim środowiskiem i obowiązującymi w nim zasadami. Chociażby tylko przestrzeganie reguł gościnności zakłada przecież zachowanie pewnego poziomu konsumpcji. Dlatego też znacznie łatwiej próbować grupowo przeciwstawiać się nieakceptowanym wzorcom społecznego zachowania i wspólnie z innymi rozwijać nowy styl życia.

Odbudowa etosu, następująca równocześnie z kształtowaniem się nowych, zróżnicowanych form życia wspólnotowego, jest procesem, który nie może zostać społeczeństwu narzucony z góry przez polityków czy elity społeczne. Również żaden moralista ani reforma-

⁷ Por. np. B. Fraling, *Verantwortung für die Armen in der Welt. Individualethische Ansätze im kirchlichen Ethos*, w: *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie*, Hünermann, M. Eckholt (red.), München 1989, s. 59–61; F. Hengsbach, *Das Interesse an Wirtschaftsethik*, „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften“ 1988, s. 146.

tor nie jest w stanie do końca go zaprogramować ani sfabrykować. Nie powinien zresztą tego czynić, jeśli nie chce się narazić na zarzut arbitralnego manipulowania procesami społecznymi⁸. W punkcie wyjścia wszelkich prób kształtowania etosu (a także reformy struktur) musi tkwić przekonanie, że podstawowych wartości etycznych nie da się wymyślić czy wytworzyć. Jako dane i zadane człowiekowi są uprzednie wobec niego.

Ponieważ na kształt życia gospodarczego i społeczno-politycznego decydujący wpływ mają „siły kierownicze” i ponieważ w związku z tym na nich spoczywa największa odpowiedzialność, także za poziom etosu społecznego, właściwe kształcenie i wychowanie kadr kierowniczych daje szansę kształtowania poczucia tej odpowiedzialności. Elity gospodarcze kształci się w szkołach menedżerów i szkołach biznesu, coraz liczniejszych także u nas. Również czynni zawodowo przedsiębiorcy, bankowcy, handlowcy mają możliwość dalszego kształcenia na przeróżnych kursach, szkoleniach i seminariach. Programy tego kształcenia zawodowego jako przedmiot obowiązkowy przewidują również etykę⁹, a liczne podręczniki z tego zakresu pomagają w realizacji celu szkolenia etycznego. Jest nim najpierw uświadomienie oraz interioryzacja wagi komponenty etycznej obecnej w decyzjach ekonomicznych, zdolności do przemyślanego i konstruktywnego operowania kryteriami etycznymi, do samodzielnego rachunku dóbr przy podejmowaniu decyzji dotyczących własnego przedsiębiorstwa.

Formy tego szkolenia bywają niezwykle zróżnicowane. Konkretnie programy zazwyczaj stanowią mieszaninę różnych form, przy czym preferuje się metody aktywizujące. Oprócz tradycyjnego wykładu podstaw etyki stosuje się różne środki treningu etycznego, polegającego np. na analizie kryteriów wartości zawartych w regulaminach własnego lub obcego przedsiębiorstwa, na grupowej analizie pewnych przypadków, na odegraniu z podziałem na role jakiejś typowej sytuacji, zwłaszcza

cza konfliktowej, z codziennej praktyki zakładu pracy i omówieniu wynikających z tego wniosków. Niekiedy uczestnicy szkolenia przeprowadzają na poszczególnych stanowiskach pracy wywiady celem ustalenia, jakimi systemami wartości etycznych kierują się w swoich decyzjach kierownicy różnych szczebli. Analizując wyniki ujawnia się czasem ukryte dotąd problemy utrudniające stosunki międzyludzkie w zakładzie pracy, zaś korzystając z pomocy tzw. poradnictwa etycznego próbuje się je rozwiązać¹⁰. Nawet przy założeniu, że między nauczaniem etyki a odpowiedzialnym postępowaniem nie ma prostej współzależności, przedstawione formy szkolenia etycznego kształtują jednak wrażliwość moralną menedżerów i dlatego są warte popierania.

W kształceniu i wychowaniu moralnym najpierw należy koncentrować uwagę nie tyle na nakłanianiu do określonego, słusznego moralnie działania gospodarczego. Chodziłoby raczej o pogłębioną, całościową formację, o pomoc w odkryciu i uruchomieniu tych pokładów wrażliwości moralnej, które decydują w ogóle o człowieczeństwie, a nie tylko o poprawnym zachowaniu w obrębie gospodarki. Jest wskazane, aby nawiązywać przy tym do najbardziej podstawowych wartości, kształtować postawy, których społeczna waga nie podlega dyskusji. Można najpierw odwołać się do interesu własnego i pokazać, że przestrzeganie reguł etyki gospodarczej jest korzystne ekonomicznie, jeśli tylko rachunek strat i zysków zostanie przeprowadzony z uwzględnieniem dłuższej perspektywy czasowej. Wychowanie moralne winno w tym przypadku zmierzać do wypracowania gotowości do rezygnacji z krótkofa-

⁸ Por. W. Kroh, *Katholische Soziallehre am Scheideweg*, „Theologische Berichte”, nr 14/1985, s. 146.

⁹ Np. znajduje się ona w programie większości amerykańskich Business-School. Por. K. W. Dahm, *Manager auf die Schulbank? Probleme der Vermittlung von ethischer Kompetenz*, w: *Moderne Zeiten – soziale Gerechtigkeit?* Bochum 1989, s. 172.

¹⁰ Por. tamże, s. 172–175.

lowych korzyści. Trzeba też ciągle od nowa przypominać nienaruszalność zasady wzajemności, zwanej też złotą regułą. Na zasadzie tej opierają się przecież wszelkie formy współżycia między ludźmi. Również zachowanie gospodarczych reguł gry jest podstawowym warunkiem istnienia i funkcjonowania rynku. W procesie kształtowania cnót gospodarczych należy też w pełni wykorzystać inspirację chrześcijańską. Idea chrześcijańskiej caritas może i powinna pomóc przy odbudowie etosu. Wprawdzie chrześcijańska caritas nie jest głównie techniką, organizacją, racjonalnym planowaniem, ale jest również tym wszystkim.

Postulat minimalizacji pozytywnych wymogów moralnych

Ochrona moralności jako rzadkiego dobra kapitałowego polega nie tylko na zapobieganiu demoralizacji i kształtowaniu postaw. Równie ważne w tym względzie są zabiegi zmierzające do ustanowienia odpowiedniego *porządku pozytywnego*, jak postulował Nell-Breuning. Komentując ten postulat Goetz Briefs wyjaśniał: *To co dobre i słuszne, musi zastać odpowiednie środowisko norm i instytucji, które pozwalają na możliwie swobodną jego realizację*¹¹. Wskazane więc, aby podejmować starania w celu tworzenia takiej „warstwy ochronnej” moralności. Nie trzeba będzie wtedy nadwierać sił moralnych człowieka. Można je chronić i zachować na te sytuacje, kiedy ich uruchomienie okaże się niezbędne. Optymalne rozwiązania instytucjonalne w gospodarce gwarantują więc minimalizację pozytywnych wymogów moralnych. Jeśli przez moralność rozumieć będziemy właśnie owe pozytywne wymogi: normy moralne, postulaty, zachęty, apele – to wręcz wskazane jest, aby były one dobrem rzadkim!

Zwolennicy ochrony moralności w obszarze gospodarczym wyłącznie drogą kształtowania postaw, a więc nie doceniający wagi reform strukturalnych i regulacji prawnych, prowadzą niekiedy oderwane od rzeczywi-

stości spekulacje dowodząc, że „gdyby wszyscy“ lub „gdyby większość“ solidnie pracowała, nie dopuszczała się nieuczciwości, nie ulegała zgubnym tendencjom – można by poprawić sytuację gospodarczą i zachować wysoki poziom etosu. Za koniecznością ujęcia zamiarów większości w ramy prawne przemawia jednak fakt, że w życiu gospodarczym jednostka albo zdecydowana mniejszość postępująca nieetycznie jest w stanie wymusić u innych naśladowictwo. Wśród etyków panuje dziś daleko idąca zgoda co do tego, że wniosłe apele, wezwania i groźne przestrogi nie tylko nie są skuteczne, ale wręcz szkodliwe. Powodują bowiem u adresatów – i to najczęściej fałszywie dobranych – poczucie bezsilności i zniechęcenia. Przemawianie do sumienia i pobudzanie dobrej woli jednostek nie zlikwiduje trudności. Historyczną weryfikacją tej tezy jest chociażby fiasko tych systemów gospodarczych, które swoją efektywność usiływały opierać na propagandowej mobilizacji jednostek do ofiarności, bohaterstwa pracy, socjalistycznego współzawodnictwa, patriotyzmu i poświęcenia dla dobra kolektywu czy przyszłych pokoleń.

Z punktu widzenia biologicznej, psychicznej i społecznej konstytucji człowieka reguły postępowania, w tym także normy moralne, którym musi się poddać, aby sensownie żyć i uniknąć chaosu, potrzebują gwarancji instytucjonalnej. Jeśli mają efektywnie pełnić funkcję stabilizatora humanistycznych stosunków międzyludzkich, muszą przyjąć formę instytucji prawnych i politycznych. Rezygnacja z takiego instytucjonalnego zabezpieczenia egzystencji oznaczałaby przeciążenie człowieka, jak to podkreśla współczesna socjologia (np. Arnold Gehlen, Helmut Schelsky).

Ten porządek pozytywny: normy, instytucje, struktury, systemy, nie jest przy tym opozycyjny wobec moralności ani nawet neutralny aksjologicznie. Zawiera

¹¹ G. Briefs, *Laissez-faire Pluralismus. Demokratie und Wirtschaft des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1966, s. 69.

się w nim swego rodzaju racjonalność oraz podstawowe wartości etyczne, bez których ani gospodarka, ani społeczeństwo w ogóle nie mogłyby istnieć¹². Zadanie najogólniejszego określenia kształtu instytucjonalnego zabezpieczenia moralności spoczywa na etyce społecznej, rozumianej jako etyka instytucji, struktur i systemów społecznych.

Różnie się określa jej przedmiot. Jedna z propozycji polega na sprowadzeniu głównego problemu etyki społecznej do pytania: *Jakie dla danego obszaru społecznego ustanowić mechanizmy rozwiązywania konfliktów, aby skłaniały one ludzi do właściwego z punktu widzenia dobra wspólnego postępowania?*¹³ Oczywiście jest to zadanie dla kogoś, kto może mieć wpływ na stanowienie takich mechanizmów – nie tylko dla jednostek, ale też dla pewnych gremiów decyzyjnych. Chodzi tu o pewne urządzenia społeczne, które w sytuacjach konfliktowych niejako automatycznie pobudzają poszczególne jednostki, i to niezależnie od ich osobistej doskonałości, do odpowiedniego zachowania. Mogą to być np. warunki ramowe zabezpieczające sprawne funkcjonowanie konkurencji, system własności prywatnej czy umowy zbiorowe. Dla danego kompleksu zagadnień społeczno-gospodarczych z reguły można przedłożyć wiele propozycji ich rozwiązania. Posługując się rachunkiem dóbr trzeba jednak umieć trafnie wybierać, np. spośród alternatywnych programów gospodarczych, i stale szukać rozwiązań optymalnych.

Równoważny projekt etyki społecznej sprowadza jej główny problem do pytania: Jak ma wyglądać porządek strukturalny instytucji życia społecznego, określający jakoś bezpośrednich relacji międzyludzkich typu ja-ja, ja-ty/my, ja/my-to, którymi zajmuje się etyka indywidualna? Chodzi oczywiście o takie ukształtowanie tego porządku, aby nie utrudniał, ale umożliwiał i ułatwiał odpowiedzialne postępowanie we wszystkich obszarach odniesień człowieka¹⁴. Z tego punktu widzenia np. organizacja ubezpieczeń społecznych, system

podatkowy, struktura zarządzania przedsiębiorstwem, system organizacji pracy, ustawodawstwo ekologiczne i wiele innych spraw są przedmiotem zainteresowania nie tylko nauk ekonomicznych i prawnych, ale także etyki społecznej.

Problem „godnościowego” porządku tego, co pośredniczy w bezpośrednich stosunkach międzyludzkich jako problem strukturalny, stanowi jednak wyzwanie głównie dla polityków. Wymaga bowiem dogłębnej znajomości kauzalnych i funkcjonalnych współzależności życia społecznego. Działania podejmowane w najlepszych intencjach, ale niekompetentnie, wywołują zwykle nie zamierzone, szkodliwe skutki.

Mimo to w procesie kształtowania struktur jest miejsce dla etyki społecznej. Przecież rdzeniem każdej koncepcji społeczno-gospodarczej jest jakaś idea przewodnia. Etyka może i powinna dostarczać impulsów do jej krystalizacji. I tak np. podstawa ideowa ordoliberalizmu, tj. idea porządku (*ordo*), jest wyraźnie zakotwiczona w chrześcijańskiej myśli społecznej. Etyka społeczna ma wskazywać politykom punkty orientacyjne w postaci zasad społecznych, dobrze uzasadnionych celów i priorytetów. Ma też pomóc dostrzec, a czasem przewidzieć, etyczno-społeczne implikacje określonych koncepcji polityki gospodarczej i społecznej. Nie powinna natomiast wyręczać polityków w wyborze konkretnych rozwiązań profilaktycznych i zbyt pośpiesznie orzekać o słuszności etycznej danego rozwiązania. Konkretyzacja polityczna winna natomiast stanowić przedmiot namysłu chrześcijańskiego ruchu społecznego¹⁵. Nieste-

¹² Por. W. Ockenfels, *Kleine katholische Soziallehre*, Trier 1992, s. 85; G. Briefs, *Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft*, w: *Gewerkschafts-probleme in unserer Zeit. Beiträge zur Standortbestimmung*, Frankfurt/M., s. 207.

¹³ W. Schmitz, głos w dyskusji nt. *Kościół – gospodarka*, w: *Kirche – Wirtschaft*, F.M. Schmölz (red.), Wien 1989, s. 154.

¹⁴ Por. A. Rich, *Wirtschaftsethik*, Gütersloh 1984, s. 58–67.

¹⁵ Por. W. Weber, *Person und Gesellschaft*, München-Paderborn-Wien 1978, s. 134.

ty, dziś w Polsce, po 45-letniej luce w tym zakresie, jest on dopiero na etapie tworzenia się.

Z punktu widzenia etyki społecznej konkretne decyzje polityczne cechuje niekiedy wyraźna niejednoznaczność. W procesie decyzyjnym wyważania skutków politycy często są zdani na wybór mniejszego zła. Podejmując trudne decyzje, np. co do kierunku reformy gospodarczej, form prywatyzacji czy reprivatyzacji, winni kierować się wypracowaną w etyce społecznej regułą decyzyjną zalecającą dane działanie dopiero wtedy, gdy jego przewidywane skutki uboczne są mniej szkodliwe niż skutki zaniechania tego działania. Oczywiście w skomplikowanej rzeczywistości społecznej niełatwo zastosować tę prostą regułę. Trudno najpierw przewidzieć kombinację wszystkich możliwych skutków danej decyzji. Trudno też wymierzyć i porównać ze sobą rzeczywiste i prawdopodobne jej następstwa. Dlatego decyzja polityka podejmowana w warunkach niepewności zawsze będzie obciążona ryzykiem błędu.

Zmiany systemowe oraz określona polityka państwa tworzą ramy, które długofalowo i na wielką skalę określają stan etosu społeczeństwa. Stanowiąc jego „kontekst dalszy” mogą wpływać hamująco na procesy erozji etosu gospodarczego. Bezpośredni wpływ na ten proces mają jednak działania instytucjonalne podmiotów jednostkowych i zbiorowych najbardziej zagrożonych spadkiem etosu. W celach samoobrony mogą próbować stwarzać takie mechanizmy działania, które chroniłyby „swoich” przed negatywnymi skutkami niemoralnych działań bądź przed uleganiem samemu negatywnym wpływom otoczenia. Chodzi tu np. o różne przedsięwzięcia podmiotów gospodarujących podejmowane w celu ochrony przed nieuczciwymi konkurentami. Aby zabezpieczyć prawidłowe funkcjonowanie konkurencji – tak aby preferowała ona rzetelne dokonania – mogą oni ustanowić normy regulujące jej przebieg oraz wywierać nacisk, by kompetentne instancje

wprowadziły w życie przepisy wykluczające nieuczciwą konkurencję¹⁶.

Zintegrowana grupa o wysokim etosie, chociażby grupa zawodowa zorganizowana w związki bądź stowarzyszenia, jest w stanie skutecznie przeciwstawić się demoralizacji. Jej członków obowiązują bowiem pewne normy etyki zawodowej, niekiedy nawet skodyfikowane, których nieprzestrzeganie jest obwarowane sankcjami: od zmniejszenia uznania społecznego, uszczerbku na prestiżu, bojkotu towarzyskiego, aż do pozbawienia prawa wykonywania danego zawodu. Egzekwowanie wierności tym normom może mieć charakter nieformalny albo zostać powierzone takim instancjom, jak sądy honorowe czy izby zawodowe. Kodeksy etyki zawodowej przynajmniej częściowo wypełniają obszar wolny od prawa, nie objęty jeszcze sankcjami karnymi, a więc szczególnie podatny na negatywne tendencje.

I wreszcie, aby ograniczyć indywidualny wysiłek moralny, winno zaangażować się państwo wraz z dostępnymi mu środkami: prawodawstwem, sankcjami, przedsięwzięciami organizacyjnymi i odpowiednią polityką. Właśnie na państwie, które zresztą definiuje się jako państwo prawa, spoczywa powinność stworzenia obowiązujących wszystkich jednakowo reguł prawnych, minimalizujących negatywne tendencje w etosie.

Ze względu na dynamikę współczesnego życia społeczno-gospodarczego nie można raz na zawsze określić wyczerpującego zestawu instytucjonalnych środków, które wyzwalałyby człowieka z nadmiernego wysiłku moralnego. Oprócz koniecznych przedsięwzięć będących bezpośrednią reakcją na szczególnie dotkliwe społecznie zjawiska, np. na przejawy korupcji, bardziej skuteczna jest działalność zapobiegająca uruchomieniu negatywnych tendencji społecznych. Polega ona po prostu na kształtowaniu wolnego i zarazem sprawiedliwego

¹⁶ Por. H. Schneider, *Theorie der ökonomischen Grenz-moral*, Tübinger Dissertation 1956 (ms), s. 71.

porządku społecznego. W warunkach współczesnego wysoko rozwiniętego społeczeństwa system społecznej gospodarki rynkowej z korygowaną zależnie od sytuacji polityką gospodarczą i społeczną najlepiej, jak się wydaje, chroni dobro rzadkie, jakim w gospodarce jest moralność.



Michał Jagiełło

Żmudzkie korzenie

Listy Stanisława Witkiewicza do Michała Brensztejna

Dzięki uprzejmości wielu mych litewskich znajomych mam przed sobą odbitki listów Stanisława Witkiewicza do Michała Brensztejna. Nie jest to żadna rewelacja, choć chyba coś więcej niż ciekawostka. Dla mnie te odnalezione listy znaczą oczywiście dość dużo, choćby tylko ze względu na fakt ich długotrwałego poszukiwania. Zaczęło się ono z chwilą przeczytania w archiwum Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem dwóch listów Brensztejna do Witkiewicza, tematycznie związanych z zagadnieniem „stylu zakopiańskiego”. Wynikało z nich jednoznacznie, że Witkiewicz korespondował z Brensztejnem, a zatem, że gdzieś na Litwie należy szukać listów slanych z Zakopanego do Telsz.

Latem 1967 r. opowiedziałem o tym świeżo poznanemu alpiniście litewskiemu, którego zainteresowała informacja, że Brensztejn zbierał zabytki starej sztuki żmudzkiej i że sam Witkiewicz usilnie go do tego zachęcał. Rozmowa o Żmudzi, Litwie, Polsce i o naszych wspólnych splątanych dziejach toczyła się w scenarii kaukaskich lodowców z wyniosłą Uszbą w tle.

Upłynął czas jakiś i niespodziewanie odwiedziło mnie w Pogotowiu Górskim dwóch Litwinów powołujących się na tego z Kaukazu. Pamiętam, była mroźna zima, Tatry skute lodem, a my wspinaliśmy się na Granaty w rejonie Hali Gąsienicowej rojąc o wspólnej litewsko-polskiej wyprawie w Pamir. Gdy stanęliśmy na szczycie, jeden z braci Litwinów upewniwszy się, że prócz nas nie ma nikogo w odległości paru kilometrów, powiedział z powagą: *To będzie piękny wysoki szczyt, my będziemy stali na jego wierzchołku trzymając dużą flagę*

Polski, dużą flagę Litwy – tej samej wielkości! – no i, co zrobić, flagę Sojuza. Tylko że ona będzie – ot, mała, malusienka.

Po tym akcie odwagi zeszliśmy do „Murowańca” i tam, przy bigosie, szła opowieść o fascynacji kulturą polską i zarazem o głęboko wpojonym lęku przed polską dominacją. Zeszło i na Witkiewicza i wtedy jeden z moich gości zakrzyknął, że słyszał o Brensztejnie, więcej, że jego ciotka, bibliotekarka, wspominała kiedyś o skrzyni pełnej rękopisów.

Minęły miesiące i trzymałem w ręku karteczkę z adresem, pod który należało napisać z prośbą o dostęp do spuścizny po Brensztejnie. Napisałem na blankiecie Muzeum Tatrzańskiego przybijając stosowne pieczęcie i prosząc dyрекcję o zamaszyste podpisy. I nic. Mniej niż kamień w wodę – ni kręgu, ni plusku. Ponowiłem. Bez odpowiedzi.

W sierpniu 1975 r. znalazłem się w Pamirze na sprawdzianie wysokościowym. W doborowym towarzystwie, m.in. Andrzeja Czoka, Wojciecha Wróza i Piotra Malinowskiego, mozolnie zdobywałem metry na siedmiotysięczniku. Biwakowaliśmy na stromym stoku w namiotkach ustawionych na półkach wyrąbanych czekanami w zlodowaciałym śniegu. Pamiętam dobrze tę noc, ponieważ rozmawialiśmy wtedy o życiu i śmierci, o górach i pracy na nizinach, o sztuce i wyborach politycznych. Rozmawialiśmy, co rzadkie, długo, szczerze, bez obowiązującego w naszym świecie ukrywania prawdziwych przyczyn pędu do gór i w ogóle uczuć. Nigdy przedtem nie miałem okazji do takich rozmów ani z Andrzejem, ani z Wojtkiem. Los nie dał nam szansy na powtórzenie spotkania. Obaj zostali na stałe w najwyższych górach świata.

Wciąż jednak jesteście razem, na lodowym stoku. Jest noc. Jasno przy księżycu. Zimno. Chowamy się, skuleni, w śpiwory. Śni mi się, że ktoś woła mnie po nazwisku, choć jakoś niezwyczajnie: *Michał Jogailla tu jest?* Ktoś szarpie rękaw namiotu. To nie sen. To mój

Litwin, ten, który przywiózł mi karteczkę od ciotki innego Litwina podającej adres, pod który...

Litwin szeptem opowiada, że „radzieccy”, nie chcąc dopuścić, by Polacy rozpoczęli sezon na tej rozłożystej treningowej górze, skrzyknęli ekipę pościgową. On, mój brat Litwin, wiedząc, że jestem w polskiej drużynie, zdradza mi tę tajemnicę: *Radzieccy chcą was wyprzedzić. Biwakują, to znaczy, biwakujemy kilkadziesiąt metrów poniżej was. Oni są bardzo zmęczeni pościgiem. Ja jestem najlepszy z nich. Muszę wracać. Bywaj, bracie, i nie daj się zaskoczyć.*

Nazajutrz w południe stajemy na szczycie. Jest z nami mój Litwin. Ponieważ to nie jest ów wymarzony dziewiczy siedmiotysięcznik – nie powiewa nad nim ani Orzeł, ani Pogoń. Jest natomiast na stałe osadzony oblodzony metalowy graniastosłup przypominający, że góra ta poświęcona została Leninowi. Ot, życie.

Schodzę bez Litwina, który czeka na „radzieckich”.

Po paru dniach doszło do dłuższej rozmowy między mną i Litwinem. Znow historia i współczesność, Polska i Rosja, a w środku mała Litwa, Wilno i Vilnius, Kowno i Kaunas, katolicyzm i komunizm. Jest, a jakże, ród Witkiewiczów: Jan Witkiewicz w rodzinnej legendzie uważany za Wallenroda, albowiem będąc na służbie cara przemysliwał ponoć o wolnej Polsce; Stanisław – malarz, pisarz, krytyk sztuki, i jego syn Stanisław Ignacy, który też otarł się o carskie wojsko, a nawet o rewolucję. Od pewnego momentu w rozmowie uczestniczy lekarz-alpinista, rosyjski Żyd zdumiewająco dobrze poruszający się w dziejach polsko-litewsko-rosyjskich i nie kryjący swej niechęci do „październikowego przewrotu”. Spacerujemy po pamińskiej łące położonej na wysokości Alp płosząc świstaki – surki ukryte wśród kwitnących rododendronów. Arkadia. Horyzont zamykają błyszczące w słońcu góry: Pik Lenina, Pik Dzierżyńskiego, Pik XIX Zjazdu KPZR – przypominając nam politykę, geopolitykę i osobiste uwikłania w system.

Wracamy do bazy niczym spiskowcy, okazało się bowiem, że każdy z nas ma jakieś swoje listy do odszukania – jeśli nie chcemy się znaleźć w sytuacji Tadżyka wypasającego stado jaków, który nie wiedział, jakie rodzime nazwy nosiły kiedyś zamykające horyzont góry.

Biegły lata bez nadziei na wypłynięcie listów Witkiewicza. W opublikowanym tomie pt. „Listy o stylu zakopiańskim...” zamieściłem dwa listy Michała Brensztejna do Stanisława Witkiewicza pochodzące z archiwum Muzeum Tatrzańskiego¹. Ale sprawy nie uważałem za zamkniętą.

Biegły lata. Jesienią 1990 r. w imieniu kierownictwa naszego Ministerstwa Kultury i Sztuki podejmowałem na Suwalszczyźnie Dariusza Kuolysa – ministra Kultury i Oświaty Litwy, oraz towarzyszącą mu Halinę Kobeckaite odpowiedzialną w litewskim rządzie za sprawy mniejszości narodowych.

Pani Halina pochodzi z Karaimów osadzonych przed wiekami w Trokach, jej ojciec pisał się Kobecki i był znaną postacią symbolizującą intelektualne związki Karaimów z kulturą polską i litewską. Córnica kontynuuje tradycje rodzinne: tłumaczy z języków tureckich, świetnie włada polskim i ma serce do mniejszości narodowych, jeśli tylko służą Litwie. Wyzwalającej się z niewoli Litwie.

Pan minister jest młodym naukowcem, historykiem literatury zajmującym się piśmiennictwem Wielkiego Księstwa Litewskiego, niespodziewanie wyniesionym na odpowiedzialne stanowisko.

Odwiedzamy Sejny i Puńsk spotykając się z mieszkającymi tam „od zawsze” Litwinami. Trudne rozmowy o sytuacji Polaków na Litwie, ze szczególnym uwzględnieniem Wileńszczyzny oraz Litwinów w Polsce, z myślą przede wszystkim o Suwalszczyźnie. Radość z odzyskiwanej wolności wymieszana z nieufnością. Po obu stronach granicy podobne obawy o los mniejszości w czasie, gdy większość może swobodnie ujawniać swe

narodowe uczucia. Są też i różnice. Litwini boją się polskiej dominacji i na swej Pogoni chcieliby uciec od Orła, najchętniej wymazać z historycznej pamięci okres jagielloński. Natomiast wielu z nas idealizuje historyczne więzy Polski z Litwą bez głębszej znajomości rzeczywistych dziejów ziem litewskich. I u nich, i u nas nie brak też politycznej głupoty, a nawet łajdactwa. Płonąc ze wstydu spostrzegam na świeżo pobielonej ścianie domu, w którym mieści się litewskie stowarzyszenie w Sejnach, jeszcze świeższy napis, sporządzony wyraźnie na przyjęcie gości z Wilna: *Litwini do gazu!*

Na szczęście nasi goście są litewskimi patriotami i zarazem zwolennikami partnerskich związków z Polską. Znając wybornie dzieje Litwy, nie wstydzą się używać określenia „nasza wspólna przeszłość” oczekując z polskiej strony zrozumienia ich sytuacji politycznej i psychicznej. Najważniejsze dla nich jest uznanie przez Polskę podmiotowości Litwy – i to pod każdym względem. Nie do przyjęcia jest odcinanie się od wspólnej przeszłości, co zdarza się u nas – powiada Darius Kuolys. – Ale nie do przyjęcia jest dla nas pogląd, że dawna Litwa nie miała swej kultury.

Pan Darius zorientowawszy się, że ma we mnie uważnego słuchacza, ciągnie opowieść o Wielkim Księstwie Litewskim i o swych poszukiwaniach rzadkich książek, ja – oczywiście – rzucam na stół Witkiewicza i Brensztejna.

Po paru miesiącach mogłem wręczyć memu litewskiemu koledze kserokopię ważnej dla niego książki, nie omieszkalem też wspomnieć o swej sprawie. I wreszcie doczekałem się. Podczas któregoś z pobytów w Wilnie Kornelijus Platelis – wiceminister kultury, przekazał mi tekę kserokopii dokumentów odnoszących się do

¹ *Listy o stylu zakopiańskim 1892–1912. Wokół Stanisława Witkiewicza*, wstęp, komentarz, opracowanie Michał Jagiełło, Wydawnictwi Literackie, Kraków 1979, ss. 683–689. Za tym wydaniem przedrukowuję oba listy Michała Brensztejna wykorzystując także w *Żmudzkich korzeniach* fragmenty przypisów do tej korespondencji.

rodziny Witkiewiczów. Były tam także dwa listy Stanisława Witkiewicza do Michała Brensztejn z 1902 r.²

Stanisław Witkiewicz mieszkał wtedy w Zakopanem tworząc i propagując „styl zakopiański”. Michał Eustachy Brensztejn (1874–1938) mieszkał wtedy w rodzinnych Telszach na Żmudzi, co nie przeszkadzało mu często bywać w Zakopanem. Bibliotekarz i bibliograf, badacz życia kulturalnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, był tak związany z Zakopanem, że współpracował z „Przeglądem Zakopiańskim”, gdzie ogłosił m.in. wyjątki z kroniki ks. Józefa Stolarczyka pt. „Z niedalekiej przeszłości Zakopanego”. Był mocno wciągnięty w sprawy zakopiańskie i dlatego wykrzyknął w liście: *Bajeczne Pańskie Błoto!* Mowa o cyklu artykułów Witkiewicza, które pt. „Bagno” ukazały się w „Przeglądzie Zakopiańskim” (1902, nry 32–34), a następnie pod tym samym tytułem w formie broszury (Lwów 1903). Były one wymierzone przeciwko ówczesnemu prezesowi Komisji Klimatycznej i zarazem radnemu gminy zakopiańskiej – Andrzejowi Chramcowi. Chramiec, reprezentujący interesy większości gminy, prowadził wobec Zakopanego politykę daleko idącej eksploatacji, celem uzyskania z uzdrowiska jak największego zysku przy niewielkich nakładach. Gwałtowne wystąpienie Witkiewicza, nacechowane humanitarną troską o człowieka i moralizatorską pasją, było zarazem zbyt ostrą, jednostronną, może nawet krzywdzącą oceną A. Chramca.

Sprawa była w swoim czasie głośna i zakończyła się, przynajmniej formalnie, procesem wytoczonym Witkiewiczowi przez stronników Chramca oskarżających pisarza o zniesławienie. Rozprawa toczyła się przed sądem lwowskim w 1903 r., a ostatecznym werdyktem było uniewinnienie Witkiewicza, co zostało przyjęte z radością przez większość opinii.

Brensztejn zamieścił w warszawskim „Głosie” (1903, nr 18 i następne) artykuł pt. „O Zakopane”, w którym poruszył sprawę „Bagna”, opowiadając się oczywiście

po stronie Witkiewicza (por. „Przegląd Zakopiański” 1903, nr 21/22).

Przede wszystkim jednak zbierał okazy sztuki ludowej u siebie, na Żmudzi. Był przekonany, że jest to „zakopiańszczyzna”, czyli dowód na istnienie w przeszłości „stylu polskiego”. Odnajdywanie w różnych częściach ziem dawnej Polski zabytków architektury drewnianej, podobnych w elementach konstrukcji i zdobnictwa do budownictwa i ornamentyki podhalańskiej, było bowiem traktowane przez Witkiewicza i jego zwolenników jako koronny dowód na istnienie kiedyś owego wspólnego stylu, oczywiście polskiego. Bressztejn, zbieracz i znawca miejscowych wyrobów sztuki i rzemiosła ludowego, dobitnie wyraził to przekonanie w artykule „Styl polski (W obronie zakopiańszczyzny)”, („Ate-neum” 1903, z. 6) pisząc: *Osobiście stwierdziłem, iż ornament „zakopiański” zaniesiony został aż nad brzegi Bałtyku i rzeki Świętej: na Żmudzi. (...) Trudno będzie wytłumaczyć sobie przyczynę, która potrafiła spokrewnić myśl zdobniczą w umyśle górala i Żmudzina, jeżeli nie przyjmiemy za zasadę, że ten ornament był przedtem już „polski” i przez Polaków zaniesiony później razem z chrześcijaństwem do Kiejstutowego księstewka, albo, jak przypuszcza Stanisław Witkiewicz (w liście prywatnym do piszącego te słowa), iż zarówno jak Polacy, tak i Litwini swe pierwociny artystyczne czerpali z jednego wspólnego im źródła.*

Tym wspólnym źródłem miał być jakiś prapolski styl, najlepiej przechowywany na Podhalu.

Twierdzenia te nie dla wszystkich były oczywiste. Marian Wawrzeniecki w pamflecie „Wyjaśnienie w sprawie stylu zwanego zakopiańskim” („Przegląd Tygod-

² Znalazł się tam też mały kartonik bez daty z trudno czytelną informacją przekazaną Bressztejnowi przez Witkiewicza, zapewne przez posłańca. Działo się to podczas któregoś z pobytów Bressztejna w Zakopanem i – być może – rzecz dotyczyła przygotowywanego opracowania *Krzyże i kapliczki żmudzkie*. Oto treść bileciku: „Drogi Panie! Odpowiedź jest – dokumen[ty] są. [?] Wczoraj się z tym do Pana wybierałem, teraz jak tylko można będzie [?] przyjdę. Ściskam rękę [...] Wasz SW”.

niowy“ 1902, nr 35) kpik: *Coraz, niestety, częściej styszę – w druku i w ustach publiczności – zdanie: że styl (?) zakopiański był kiedyś (?) na obszarach dawnej Polski panującym (!!). Tu i tam jakaś zapalona neofitka p. Witkiewicza wyszukuje sprzęt „zupełnie odpowiadający wymaganiom zakopiańszczyzny”. Jeżeli sprzęt taki znalazł się np. na Podlasiu, zaraz krzyk: „patrzcie niedowiarki, zacofańcy, sceptycy, jak daleko sięgał niegdyś ten styl (?)” itp. płytychne wnioseczki. Stanisław Lack w artykule „O stylu zakopiańskim” („Zakopane“ 1908, nr 5) dobitnie stwierdzał: *Styl polski nigdy nie zaginął, ponieważ go nigdy nie było...**

Niedostatki rzeczowej argumentacji zwolennicy „stylu” starali się zastąpić swoistą historiozofią. Dla Brensztejna spotykana na Litwie i Żmudzi „zakopiańszczyzna” jest już nie tylko cennym zabytkiem dawnego „polskiego” stylu w architekturze i zdobnictwie, ale również świadectwem wielkości Rzeczypospolitej i jej kulturalnego posłannictwa na wschodnich rubieżach Europy. Rodzące się wątpliwości zagłuszano motywacjami narodowymi. Cytowany już S. Lack w artykule o „stylu zakopiańskim” („Zakopane“ 1908, nr 10) napisał wręcz: *Co do stylu narodowego to jest to pojęcie sztuczne, raczej polityczne niż artystyczne.*

Nie wdając się w szczegółowe rozważania nad zagadnieniem „stylu zakopiańskiego”, stwierdzić trzeba, że ruch zapoczątkowany przez Witkiewicza przyczynił się do poważnego zainteresowania się części naszych elit umysłowych wytworami materialnymi kultury ludowej ziem dawnej Rzeczypospolitej wielu narodów. Dotyczyło to nie tylko górali podhalańskich, ale także Huculszczyzny, ziemi krakowskiej, a nawet Żmudzi.

Michał Brensztejn należy właśnie do tych badaczy-amatorów, którzy dostrzegli piękno w rzemiośle artystycznym miejscowego ludu i stali się propagatorami sztuki stosowanej bliskich im okolic i regionów. Szczęśliwym trafem, a może i dzięki świadomemu wyborowi, Brensztejn szukając „zakopiańszczyzny” zaczął zbierać

drewniane krzyże oraz inne wytwory w drewnie z najbliższej sobie okolicy. Telsze (lit. Telsiai) to serce Żmudzi. W „Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich“ (Warszawa 1892, t. 12) czytamy: *Telsze, żmudzkie Telszej, w kronikach krzyżackich Talsen, zbudowane na 5 wzgórzach, nad jez. Mastis, przy wypływie z niego strumienia Durbinas*. Miasto posiadało wtedy cerkiew prawosławną, kościół katolicki i kaplicę na cmentarzu, dwie synagogi i dwa żydowskie domy modlitwy, szkołę miejską, rządową szkołę dla żydowskich chłopców i prywatną dla żydowskich dziewcząt, szpital, aptekę, stację pocztową i telegraf.

Ani słowa nie znajdziemy o kultywowaniu języka litewskiego. Nie te czasy. Ale przeszłość przeziara w nazwach miejscowych i w legendach zastępujących wykład historii. *Podług miejscowego podania miasto założone być miało przez rycerza Dżugas, który przy pomocy przyjaznych sobie duchów wszędzie miał gromić Krzyżaków z niestłuchanym męstwem, a taką siłą był obdarzony, że sam jeden maczugą swoją setki Niemców zabijał, dęby ogromne z korzeniami wyrzywał itp.* Rycerz ów, zwany niekiedy Telem albo Talszem, wykopał jezioro i założył nad nim miasto, i jeszcze przed śmiercią zdążył usypać sobie mogiłę. *Jakoż o pół mili za miastem, przy drodze do Olsiad, wznosi się wielki kurhan, który lud dotąd górą Dżuga nazywa...*

Wróćmy do faktów potwierdzonych dokumentami. Telsze stanowiły dzierżawę królewską i dlatego Zygmunt III ufundował tu kościół farny, zaś Paweł Sapieha, dzierżawca telszewski, sprowadził bernardynów. Stanisław August pod sam koniec panowania ogłosił Telsze za miasto wolne *Rzpltej i nadał herb z wyobrażeniem św. Stanisława, biskupa krakowskiego*.

Diecezja telszewska, zwana do 1840 r. żmudzką, została ufundowana przez Władysława Jagiełłę w 1416 r. W rok później został wyświęcony pierwszy biskup tej diecezji – Maciej Żnin, rodem z Wilna, zwany także

Maciejem Wilnianinem. Nie jest wykluczone, że był on Litwinem, skoro jego następca to Mikołaj Polak, zwany tak być może w odróżnieniu od poprzednika. Wymieniony w liście Brensztejn bp Maciej Wołonczewski rządził diecezją w latach 1860–75. W długim szeregu biskupów telszewskiej diecezji spotykamy znane litewskie i żmudzkie rody Radziwiłłów, Sapiechów, Giedrojców i tych mniej lub wcale nie znanych, ale o litewsko brzmiących nazwiskach: Wiżgajło, Raudonas, Narkustis. Maciej Wołonczewski (1801–75) jest znany w dziejach Litwy jako Matiejus Valančius, autor cenionej i dziś monografii w języku litewskim pt. „Žemajtiu wiskupiste“ (1848, „Biskupstwo żmudzkie“ wyd. pol. 1899). Biskup był znany pisarzem, historykiem i działaczem zasłużonym dla kultury litewskiej.

Z listów wiemy, że Brensztejn interesował się także Krozami (lit. Kražiai). Nieoceniony, cytowany już tu „Słownik geograficzny“ (Warszawa 1883, t. 4) podaje, że za czasów pogańskich na górze zwanej *Miedziakalnie (góra drzew?) miała być oddawaną cześć bogini myślistwa Medžiojma zwanej, którą wyobrażano w szacie ze skóry niedźwiedziej z łukiem w ręku. I dalej: W r. 1257 król Mendog, po przyjęciu wiary chrześcijańskiej, nadając wiele dóbr na Żmudzi zakonowi inflanckiemu, darował także Kroże. Ostatecznie miasto dostało się Radziwiłłom na dziedzictwo przywilejem Zygmunta Augusta.*

Kościół farny założono już w 1413 r. z polecenia Jagiełły i Witolda. W dwa wieki później stanęło tu *kolegium jezuickie wielkie murowane*, z którym był związany Kazimierz Sarbiewski. Jezuici prowadzili tu także seminarium kształcące proboszczów diecezji żmudzkiej. Nie jest wykluczone, że Brensztejn mówiąc w swym liście o *szkole* ma na myśli właśnie jezuickie kolegium, szkołę średnią zaliczaną do ważniejszych na Litwie w okresie od XVII do XIX w. i zwaną Atenami żmudzkimi.

Miasto było nasycone historią, a leżąc w środku Żmudzi także prehistorią. „Słownik geograficzny“ po-

wołując się na publikacje niemieckie wspomina, że *jeden z miejscowych miłośników starożytności rozkopał kilka kurhanów w okolicy Kroż znajdując grobowiska z kamieni złożone, z których jedne zawierały zwłoki lub popioły ludzkie, drugie kości końskie. Z owych kurhanów wydobywano sprzęty najrozmaitsze, broń, łzawniki, czyli lakrymatoria, a niekiedy i małe posązki bóstw niegdyś tu czczonych.* Podajemy za Grzegorzem Błaszczykiem, autorem „Litwy współczesnej” (Warszawa-Poznań 1992), że w Krożach doszło do tzw. rzezi kroskiej z 1893 r. *W tym czasie na polecenie władz carskich kozacy dokonali masakry ludności cywilnej, broniącej miejscowego kościoła przed zamknięciem. Wydarzenie odbiło się głośnym echem na Litwie i poza jej granicami.*

Na potrzeby niniejszego tekstu, będącego tylko wprowadzeniem do lektury korespondencji między Brensztejnem i Witkiewiczem, wystarczy przypomnieć o rzeczywistych, a nie domniemanych, zainteresowaniach i dokonaniach kolekcjonera z Telsz. Michał Brensztejn wystawiał zabytki sztuki żmudzkiej na II wystawie Polskiej Sztuki Stosowanej w Warszawie w 1902 r., a „Materiały” PSS (z. 3, 1903) zamieściły fotografie pięknie rzeźbionych *zakończeń kądzieli*. Sprawozdawca „Kraju” (1902, nr 43) napisał: *Uderzyła mię przede wszystkim nad wyraz ciekawa i bogata kolekcja krzyżów żmudzkich, zebrana przez p. Michała Brensteina [!]. Bogactwo tam form wielkie i niepospolita pomysłowość zdobnicza* (Albertus, „Z pałacu sztuki polskiej. Wystawa sztuki stosowanej”).

Brensztejn przy poparciu S. Witkiewicza i Mariana Sokołowskiego wydał nakładem Akademii Umiejętności album pt. „Krzyże i kapliczki żmudzkie”³, na który

³ Michał Brensztejn, *Krzyże i kapliczki żmudzkie. Materiały do sztuki ludowej na Litwie (z 64 tablicami)*, Kraków 1906. Jest to odbitka z t. IX Materiałów Komisji antropologiczno-archeologicznej i etnograficznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Autor pokłonił się S. Witkiewiczowi reprodukcją z „Kłosów” (1878) jego obraz pt. *Procesja na Żmudzi*, przedstawiający poświęcenie „krzyża-kapliczki”.

złożyło się 91 rysunków. Starymi krzyżami na Litwie interesował się również Franciszek Krzywda Polkowski, autor rozprawki „Krzyże na Litwie” („Materiały” PSS, z. 12, 1909). Najpełniejszym jednak opracowaniem tego tematu jest dzieło (w języku litewskim i francuskim) noszące tytuł: „Lietuvie Kryžai. Croix Lithuaniennes” (Wilno 1912). Autor wstępu, Jonas Basanavičius – wielka postać litewskiego odrodzenia narodowego, często powołuje się na pracę Brensztejna.

Dodajmy, że Michał Brensztejn jest autorem wartościowego opracowania pt. „Nauka w Republice Litewskiej” odznaczającego się obiektywizmem opisu („Nauka Polska”, t. 19, 1934).

Prezentowane listy są przyczynkiem do dziejów partnerskiego widzenia Litwy i Litwinów przez Polaków. Stanisław Witkiewicz ma tu niewątpliwe zasługi jako ten, który skupiał wokół siebie „zakon” miłośników sztuki ludowej i którego stać było na dostrzeżenie *starej cywilizacji Litwy*. Ale nawet jemu postawa partnerska nie przychodziła łatwo.

Zakopane, 28 sierpnia 1902

Szanowny i Drogi Panie!

.....

.....

Kropki wyrażają te wszystkie łgarstwa, którymi ludzie się tłumaczą z niepisania listów. Żadnych tłumaczeń niech Pan nie bierze na serio, oprócz jednego: łajdactwo! Pomimo to niech Pan przebaczy, gdyż serce mam przepełnione wdzięcznością i radością. Widzę już w rocznikach Akademii pracę p. M. Brensteina [!] o rzeźbie religijnej na

Żmudzi. Opowie Pan, gdzie i kto to robi, przytoczy nazwiska „Die-wodioków” [?], masy ilustracji i mnóstwo okazów ze starych krzyżów – albo też nowe kupione w Warsztatach – do Muzeum Narodowego.

Tak sobie wyobrażam Pańską dalszą wolę i chęć urzeczywistnioną. Prof. Sokołowski omdlał ze wzruszenia i radości. Do niego niech Pan to wysyła. Okazy zaś rzeźby do Muzeum Narodowego. Okropnie się cieszę i okropnie jestem Panu wdzięczny, że się Pan tym zajął. Ocali się tym sposobem stara cywilizacja Litwy.

Tu, Drogi Panie, Pan wie, jako bywa. Piękne Tatry – tłum przyjezdnych i to zakopiańskie bagienko, o którym napisałem aż cztery artykuły do „Przegl[ądu] Zakop[iańskiego]”. Zjadło mi to cały sierpień – ale było koniecznym. Nie dlatego, żebym wierzył w natychmiastowy skutek, ale może się wykrystalizuje jakaś grupa ludzi uczciwych, która utrzyma się ponad bagnem. Zresztą czasem człowiek potrzebuje powiedzieć kanalii, że jest ona kanalią.

Co Pan tam porabia w kraju pagórków leśnych, kraju łąk zielonych. Te cudowne zaułki nad rzeczulkami, gdzie stoją stare krzyże i dęby – „smutkialis” zadumany nad drogą koło mostku [?] – i to wszystko tak pamiętam! Niech się Pan tej starej ziemi kłania.

Co z Krozami? Portret będziemy mieli, ale nie ten, o którym mówiłem, tylko kopię z niego zrobioną dawno i w turbanie – ale podobną.

Więc Drogi Panie! Proszę nie kłać, przebaczyć i „diawuki” [?] zbierać. Pańska kuzynka panna Jaczynowska [?] – bardzo miła osoba – przyrzekła też swoją pomoc w tym kierunku. Będzie w zakonie.

Ściskam serdecznie drogiego Pana i jestem zawsze z szacunkiem i życzliwością

Wasz Stanisław Witkiewicz

Proszę najuprzejmiej ucałować ręce żonie.

17 IX/1 paźdz. 1902 r. w Telszach

Dziękuję za list. Niech Pan sobie wyobrazi, że wysłałem na Warszaws. Wystawę Sztuki Stosowanej: 56 rysunków krzyżów; 10 pralników, 18 kądzieli, 4 igły do nich i dwie figury P. Jezusa w oryginałach. Otrzymałem list od Warchałowskiego proszący o to. Ślę pozdrowienia i uścisk dłoni.

Michał Brensztejn

14 września 1902 r. w Telszach

Drogi Panie!

Przede wszystkim czołobitność i niewypowiedziane dziękczynienie za Pański list. Po pierwsze był on dla mnie ostrogą do pracy; po drugie dowiedziałem się czegoś.

Otóż zdaję sobie sprawę ze swych czynności: Kroże odłożyłem, bo mi obiecano dostarczyć rękopis nie znanego dotąd pamiętnika biskupa Wołonczewskiego, kapelana szkoły z tych czasów.

Całą siłę zwróciłem na krzyże i mam ich narysowanych z całą ścisłością i dokładnością w wielkości 24 ctm. – pięćdziesiąt i kilka z powiatów telszewskiego i szawelskiego, lecz ciągle jeszcze rysuję. Również zbierałem i zbieram usilnie przedmioty codziennego użytku Żmujdzinów – zdobione przez nich własnoręcznie: mam więc 23 rzeżane odręcznie „lentele“, czyli „priwarbstie“, tj. deszczułki, do których przy kołowrotku przytwierdza się kądziel za pomocą prześlicznie wyrobionej igły drewnianej, zakończonej łańcuszkiem, którego kółka wszystkie są z jednego kawałka wycięte [tu odręczny rysunek „lenteli“ – M.J.J.]. Również mam już 10 pralników, czyli u Mazurów „kijanek“, „kołtuwies“ po żmujdzku, z nich jeden kolorowany.

Otóż na wszystkich tych przedmiotach uwydatnia się w zdobnictwie styl zakopiański, zdaniem moim dowodzący, że na Litwę kulturę i pojęcia estetyczne przynieśli z sobą Polacy, nie zaś Niemcy lub Rosjanie. Może za daleko we wnioskach idę, ale mi się tak zdaje.

Posyłam Panu kilka zdjęć z tych przedmiotów, niestety nie ze wszystkich i nie z najlepszych. Znajdzie Pan tu półkę zrobioną przez prostego, nie umiejącego ani czytać, ani pisać chłopaka, z ornamentacją zakopiańską.

Zakopiańszczyzna wszędzie od A do Zet. Podziwiać należy szczególną zdolność Żmujdzina do rzeźbiarstwa, przecież wszystko to czyni on za pomocą szczyryka marnego lub gwoźdźcia, a przy tym jakie szlachetne proporcje! Również do kowalstwa – mam kilkadziesiąt zakończeń żelaznych na kapliczkach żmujdzkich, kutych na Żmujdzi, i ani jednego powtarzającego się.

Wściekły jestem, że nie mogę tego wszystkiego wysłać do Warszawy na wystawę sztuki stosowanej, porozdziawiałoby gęby jak wierzeje.

Błagam Pana co prędzej i jak najobszerniej wyrazić mi swoją opinię co do posyłanych zdjęć.

Całą zimę spędzę w domu, ażeby móc pracować i zbierać, i zbierać. Na przyszły rok przywiozę do Krakowa całe muzeum żmujdzkie – niech patrzą.

Panie! Panie! przecież to zakopiańszczyzna! Na miłość Boga!

Proszę prędzej odpowiedzieć, bo z ciekawości ze skóry wyskoczę.

Bajeczne Pańskie Błoto! [sic!] Dawno już należało się sprawić takie lanie. Przysięgnę, że skutek będzie niedługo, tylko należy w oddzielnych broszurach je rozestać do wszystkich redakcji i wpływowych osób na kuli ziemskiej. Napisałem o tym do Beka.

Dodaję, że przedmioty wszystkie, których posyłam fotografie, są z powiatów telszewskiego i szawelskiego i 1/3 natur. wielk. Marzę o podobnym wydawnictwie, jak Matlakowskiego. Na początek będą krzyże i te lentele, i pralniki.

A może Pan by się zgodził napisać tekst to wydawnictwa, ja bym skreślił tylko parę słów historyczno-etnograficznych. Mam nadzieję, że dojadę do 100 krzyżów. Ale kto to wyda?! Ho, Ho! gdybym ja miał pieniądze, tobym ani chwili nie czekał, ino w fotodrukach sypnął.

Żona moje śle serdeczne pozdrowienie Obojgu Państwu.

Ja ściskam dłoń Pańską, całuję rączki Pani Witkiewiczowej i śle pokłon talentowi P. Stanisława juniora, i czekam na odpowiedź przedszą niż w pół roku. Życzliwy i z szacunkiem

Michał Brensztejn

PS. Wiele bardzo ozdób w stylu zakop. znalazłem na krzyżach.

Zakopane, 18 września 1902

Drogi Panie!

Odpisuję natychmiast. Zdumienie moje tak wielkie, jak Pana i nie dziwię się Pańskiemu WRZASKOWI radosnemu. Cieszę się razem z Panem z tych odkryć. Niech Pan tylko dalej to robi. Będzie to jedna z najdziwniejszych i najciekawszych prac nad naszą kulturą. Rzeczy te są identycznie takie same, jak nasze. Sądzę, że wniosek Pana co do przeniesienia ich z Polski nie da się uzasadnić, że słuszniej by było przypuszczać wspólną podstawę jakiejś PRAKULTURY. Tak czy tak cieszę się z tego niewymownie. Nie chcę PODZIAŁÓW dalszych. Znaleźć jak najwięcej łączników między częściami dziś rozdzielonymi jest ze wszystkich względów konieczne. Więc niech Pan pracuje. Tylko, co do krzyżów: trzeba robić fotografie. KONIECZNIE. Trzeba mieć składaną drabinę – ustawiać i z niej fotografować. Oprócz tego niech Drogi Pan stara się o starych i nowych dewuków [?], niech Pan

dotrze do gniazda – zbierze materiał etnograficzno-historyczny. WYDAMY! O to niech się Pan nie boi. Akademia się TRZĘSIE [?], a zresztą wydawcę znajdziemy – tego jestem pewny.

Nie ma Pan pojęcia, jak się cieszę. Te krzyże od lat 26 (w 76 byłem na Żmudzi) śnią mi się, a zatem [?] sprawdza się tu jeszcze raz, że trzeba tylko spojrzeć w życie ludu – żeby odkryć cuda. I jak na Żmudzi, tak samo gdzie indziej, skoro się skieruje uwagę na te rzeczy, będą się odkrywać skarby.

Teraz tak: niech Pan na razie ograniczy zakres zbadania i opracowania do krzyżów i tych rzeczy drewnianych, ale co się da zebrać w innych sferach życia, niech Pan notuje i zbiera. Budownictwo, tkactwo, stare ubiory, obrazy itd. Na teraz jednak, jako pierwszą część: RZEŻBA RELIGIJNA I ZDOBNICTWO NA ŻMUDZI. Jeżeli moje pisanie się do tego przyda – będę pisał.

Jest Pan po prostu boski! Tylko jedno: fotografie są dobre jako ostrość, ale trochę a czasem bardzo za mało kontrastowe – do reprodukcji będą trudne. Trzeba fotografować w wielkim świetle i dobrze eksponować. Nie wiem, czy dobrze radzę co do ekspozycji, zdaje się jednak, że tak.

Jeszcze jedno: niech Drogą Pan poszuka swastyki – niespodzianego krzyżyka – w tej czy owej formie.

Zatem jeszcze raz cieszę się niezmiennie i jestem Panu wdzięczny za zajęcie się tą sprawą i zajęcie się tak dzielnie i skutecznie. Cieszy mnie zapal Drogiego Pana – proszę w nim trwać i dokonać czynu, za który „sławę niezmierną Pan pozyska”. Dobrze.

Co do BAGNA – zjadło mi cały sierpień. W rezultacie mogę być posadzony do kozy za oszczerstwo – zapraszam więc Drogiego Pana do Sącza na rozmowę o krzyżach. Tymczasem może wydamy to w odblasku.

Tu sezon piekielnie ruchliwy i czynny. Tatry piękne – cudne. Styl się rozwija. Teraz szkicuję trzy dwory: nad Bzurą, nad Śluczą i nad BOHEM!

Ściskam Pana najserdeczniej i winszuję zdobyczy. Niech Pan będzie zdrow, silny i wesół i przyjeżdża z robotą gotową. Proszę najuprzejmiej ucałować ręce żony i podziękować za pamięć. Pozostaję z szacunkiem i życzliwością

Wasz Stanisław Witkiewicz

Staśka jeszcze nie ma.

CZESŁAW MIROSLAW SZCZEPANIAK

Zapisek o Aniele z dawnych lat

Powraca do mnie Anioł z dzieciństwa
Z czasów gdy świat był zamknięty na
klucz choroby Za Nim depcze moja
młodość z obandażowanym skrzydełkiem

Ballada za siedmioma kolorami

Od dzieciństwa zżyłem się z tęczą
Obserwowałem jak spina niebo z ziemią
W szczerym polu skubała zieleń
Pochyliła się nad zbożem i sadem

Od dzieciństwa zżyłem się z tęczą
Przed którą paw chowa ogon w krzaki
Podobno w tęczy drzemie Anioł
Zapięty na siedem kolorowych guzików

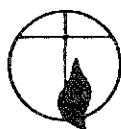
Ballada wyszeptana

Gdy zgiełk na świecie
Trzeba się oddalić
Aby lepiej słyszeć

Drży zwornik epoki
Człowiek człowiekowi
Nie ustąpi miejsca

Formierz z Grecji i
Prawnik z Rzymu
Niech rzuca kładkę

A Ciebie Panie
O jedno proszę żebyś mnie
Wysłuchał gdy milczę



Cywilizacja zaślepienia

Edward W. Said, *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991

Walka ze stereotypami jest ze wszech miar godna polecenia, zwłaszcza gdy dotyczy stereotypów cywilizacyjnych – zniekształconych obrazów jednych cywilizacji w oczach drugich. Reperkusje wzajemnych uprzedzeń są szczególnie groźne, gdyż przejawiają się w skali globalnej rzucając cień na losy całej ludzkości. Doznaliśmy tego na własnej skórze będąc bez mała pół wieku na pierwszej linii frontu Wschód–Zachód. Poznając empirycznie rzeczywistość Wschodu zażęskniliśmy za Zachodem popadając w bezkrytyczne zauroczenie, prawdziwą dewiację środkowoeuropejską, ulegając mitowi dobrego Zachodu i złego Wschodu. Z takim nastawieniem trudno słuchać gorzkich słów pod adresem Zachodu: oskarżeń o imperializm, wyzysk, obojętność. Trzeba jednak przyznać, że w wielu przypadkach polityka państw zachodnich prowadzona wobec krajów tzw. Trzeciego Świata była więcej niż dwuznaczna. Chodzi nie tylko o różne formy eksploatacji, ale także o przedziwną i szczególnie irytującą mieszkańców Europy Środkowej amnezję dawnych grzechów komunistów. Ostatnia miała miejsce w Kambodży, gdzie ludobójczy Czerwoni Khmerzy zostali dopuszczeni do wspólnego stołu konferencyjnego. Potępienie Zachodu nie może jednak przekraczać pewnych granic. Nie chodzi tutaj o kwestię smaku, lecz o prawdę historyczną, którą trudno utrzymać wyłącznie w barwach białych i czarnych. A tak właśnie postępuje Edward W. Said, palestyński Arab studiujący na najlepszych uczelniach amerykańskich i prowadzący tamże działalność naukową. Podjął się on analizy mechanizmu powstawania i funkcjonowania na Zachodzie stereotypu Wschodu, ściślej Bliskiego Wschodu – świata islamu.

Główne założenie metodologiczne Saida jest następujące: *Pola badawcze, podobnie jak twórczość najbardziej nawet wybitnych artystów, są określane i wypełniane przez społeczeństwo, przez tradycje kulturalne, okoliczności historyczne i instytucje stabilizujące, takie jak szkoły, biblioteki, administracje; nadto, zarówno piśmarstwo naukowe, jak artystyczne nigdy nie jest wolne, zawsze natomiast ograniczone w środkach wyrazu, założeniach i intencjach.* Przyjmując taki punkt widzenia, przypominający klasowe podejście marksistowskie (jak burżuazyjne, to z definicji złe), Said wyrusza na krucjatę przeciw Zach-

dowi. Głównym obiektem ataku jest orientalizm. Pod terminem tym autor książki rozumie nie tylko akademicką dyscyplinę naukową, ale także pewien sposób myślenia o Oriencie – zachodni sposób na dominację, przebudowę i sprawowanie władzy nad Wschodem. Filipiki przeciw imperialistom są zrozumiałe, zwłaszcza w świetle obficie cytowanych wypowiedzi mężów stanu, naukowców, artystów. Sposób ich doboru budzi jednak sprzeciw. Nie można przytaczać sentencji Arthura Jamesa Balfoura, Evelyną Baringa (Lorda Cromera) czy George'a N. Curzona, apologetów angielskiej ekspansji kolonialnej, nie wspominając ani słowem, że w II poł. XIX w. życie polityczne w Anglii upłynęło pod znakiem nieustannej rywalizacji konserwatystów i liberałów. Przywódca tych ostatnich, William Gladstone, wielokrotny premier, prowadził politykę bardziej znuansowaną. Przyswiecała mu myśl o „małej Anglii”, odsuwał więc sprawy imperialne na drugi plan i więcej uwagi poświęcał reformowaniu kraju. Stać go było na wycofanie wojsk z Afganistanu, z uporem walczył o autonomię dla Irlandii. To prawda, że po jego ustąpieniu górę wzięły tendencje szowinistyczne, lecz i wtedy nie wygasły głosy sprzeciwu dobiegające z łona opozycji liberalnej.

W podobnym stylu Said demaskuje podstawowe dogmaty orientalizmu: o absolutnej i stałej różnicy między Wschodem i Zachodem, o niższości tego pierwszego i wyższości drugiego, o niezmienności Orientu, o jego zacofaniu, degeneracji i niedorozwoju, o możliwości wyjścia z zacofania jedynie przy pomocy Zachodu. Jeśli są to wszystko twierdzenia całkowicie fałszywe, jak sugeruje Said, dlaczego uległo im tylu entuzjastów Orientu, zarówno naukowców, jak artystów? Dlaczego początkowa fascynacja ustępowała uczuciom przeciwnym? A może w orientalizmie tkwi jednak jakieś ziarno prawdy, które Said lekceważy? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba wnikać głębiej w tok wywodu autora, sięgnąć do innych, nie wyłożonych explicite założeń metodologicznych.

Said kwestionuje sens wyróżniania całości religijnych, kulturalnych czy rasowych, radykalnie odmiennych od *nas*, bo jak można wtedy *pozostać w konsekwencji człowiekiem*? Cóż jednak zrobić, jeśli świat jest zróżnicowany i nawet laik dostrzega specyfikę kontynentów, ludów, kultur? Czym innym jest porządkowanie rzeczywistości, czym innym jej wartościowanie, a zwłaszcza opatrywanie tego co obce negatywnymi etykietami. Gdy uznajemy, że w historii rozwoju ludzkości występowały różne religie i cywilizacje, trzeba pytać o naturę wzajemnych relacji. Czy mogą być pokojowe, czy też wyłącznie konfliktowe? Jeśli przyjmijemy tezę Feliksa Konecznego o nieustannej

konkurencji międzycywilizacyjnej, konflikty są nieuchronne. Potwierdza to zresztą historia. Nie brak licznych dowodów agresji Zachodu na Wschodzie, ale także Wschodu na Zachodzie, by wspomnieć tylko najazdy Arabów, a później Turków. To prawda, że ekspansja Wschodu ustała definitywnie w XVIII stuleciu. Nie był to jednak efekt świadomych działań, lecz słabości m.in. technologicznej i militarnej Orientu.

Jedną z bardziej lansowanych tez orientalizmu było przekonanie, że współczesna cywilizacja Orientu to tylko zdegenerowane resztki dawnej świetności. W twierdzeniu tym tkwi ziarno prawdy, gdyż nie da się ukryć, że apogeum cywilizacji islamskiej przypadło na wieki VIII–XVI, zaś lata późniejsze były niewątpliwym okresem застоju. Said wykorzystuje krytykę rzeczywistości islamskiej w XIX i początkach XX w. jako dowód europocentryzmu i antrpocentryzmu Europejczyków. Nie oszczędza nawet Marksa, który wypowiedział wiele cierpkich słów pod adresem despotycznego Wschodu. Wystarcza to do zakwestionowania obiektywizmu Marksa i oskarżeń o uleganie orientalnej idei – odrodzenia tkwiącej w letargu Azji. W rzeczy samej Marks w zaangażowaniu Anglii w Indiach widział szansę na postęp i rewolucję społeczną. Podwójna misja imperium – burzycielska i odnowicielska – wynikała z przekonania o wyższości technologicznej i organizacyjnej Zachodu. Dla wielu Europejczyków przesłanką zaangażowania Zachodu w sprawy Orientu była wyższość kulturalna, cywilizacyjna, a nawet rasowa. Ten ostatni argument podchwytuje Said traktując go jako koronny dowód przeciwko twórcom i funkcjonariuszom imperiów. W rzeczywistości sytuacja była bardziej skomplikowana. Rasizm XIX-wieczny odbiegał swoją treścią od XIX-wiecznych przykładów. Kazimierz Dziewanowski w książce „Brzemie białego człowieka” przekonująco wskazuje na podstawową różnicę. W pierwszym przypadku była to postawa i filozofia oparta bardziej na przekonaniu o własnej wyższości niż cudzej niższości. Różnica to niebłaża, gdyż przekonanie o własnej wyższości nakładało liczne obowiązki. Wynikały one m.in. z poczucia misji – Anglicy mieli należeć do rasy, którą sam Bóg wybrał do rządzenia. Z tego brało się przekonanie o konieczności dźwigania *brzemienia białego człowieka* (określenie Rudyarda Kiplinga) – obowiązku podejmowania starań w celu wyprowadzenia świata barbarzyńskiego na szlaki lepszej przyszłości. Dobro krajów kolonialnych pojmowano bardzo różnie, lecz pewne korzyści były niewątpliwe, nie tylko w sferze oświaty i gospodarki, ale także administracji. Wkład Europejczyków zwłaszcza w tę ostatnią dziedzinę miał swój walor, zyskujący na znaczeniu w świetle

wstrząsających walk międzyklanowych toczonych w cierpiącej głód Somalii. Rasizm XX-wieczny wyrastał natomiast z przekonania o niższości innych ludzi, wyzwał więc nienawiść, a ta w rezultacie prowadziła do ludobójstwa. Los Indian amerykańskich w XIX i Żydów w XX w. świadczy aż nadto wymownie o skutkach pogardy dla innych ludzi, klas czy narodów.

Nie można natomiast odmówić Saidowi racji, gdy krytykuje twierdzenie orientalistów o niemożności samodzielnego wyrwania się z piekła zacofania. *Chyżość cywilizacyjna* (określenie F. Konecznego), z jaką można gonić konkurentów na drodze cywilizacyjnego rozwoju, nie jest uzależniona od stanu zacofania, lecz jedynie od rozumnego ustalenia celu i sposobu jego realizacji. Niewątpliwe dokonania powojennych islamskich modernizacji, z którymi niestety nie szły w parze osiągnięcia w poszanowaniu praw ludzkich, są tego dowodem. Said nie lubi jednak modernizacji, która siłą rzeczy otwiera furtkę dla wpływów Zachodu. Piętnuje fakt przyjęcia przez Orient postawy konsumpcyjnej nie tylko w sferze materialnej, ale także ideologicznej. Denerwuje go nowa warstwa ludzi wykształconych, którym według Saida przydzielono rolę w procesie modernizacji: legitymowanie i nobilitowanie ideałów nowoczesności, które przyjęli z zewnątrz. Faktu wzorowania się kultury Bliskiego Wschodu na wzorach europejskich i amerykańskich nie można interpretować wyłącznie w kategoriach brutalnego nacisku Stanów Zjednoczonych. Potrzebne było do tego, przynajmniej częściowe, przyzwolenie ze strony Orientu.

Nie bardzo zatem wiadomo, jaki cel ma przyświecać społeczeństwom islamskim. Można podejrzewać, że Saidowi marzy się jakaś rewolucja, sądząc po żarliwości, z jaką atakuje jej przeciwników. W imię czego ma być przeprowadzona? Zbankrutowanych ideałów marksistowskich, czy też dogmatów fundamentalistycznych? Wiadomo jednak skądinąd, że tak ideologia marksistowska (casus Algierii) jak i własna tradycja (Iran) nie musi wcale sprzyjać rozwojowi i jakże często wyzwała procesy inwolucji.

Teza o politycznej funkcji orientalizmu zubaża nie tylko percepcję jego reprezentantów, lecz również krytyków. Said wpada we własne sidła i jakkolwiek zarzeka się, że reakcją na orientalizm nie może być okcydentalizm, w gruncie rzeczy przygotowuje pod niego grunt. Sam bowiem posługuje się zestawem fikcji ideologicznych i stereotypów o bardzo różnej proveniencji. Widzi Zachód w kategoriach męskiej dominacji, hegemonii klas posiadających, władzy Białego Człowieka itp. Na dodatek za wszystko wini kulturę liberalną. Ma ona z pewnością wiele grzechów na sumieniu, lecz oskarżanie jej o opóźnianie

procesu wzrostu zrozumienia innych kultur jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Skąd by się wzięły liczne ułatwienia dla mniejszości etnicznych w Stanach Zjednoczonych, czego chyba doświadczył sam Said, robiący tam karierę naukową? Wszelka krytyka jest nieodzowna i Said uczynił na tym polu niemało. Kolejnym krokiem na drodze osiągnięcia prawdziwego porozumienia musi być samokrytyka, która pozwala dostrzec własne błędy, a tych nie brak również po stronie Wschodu. Czy tak trudno zrozumieć nerwowe reakcje Zachodu wobec agresji irackiej na Kuwejt i nieustannie podejmowanych prób budowy islamskiej bomby atomowej? Z faktu poświęcania na Zachodzie tak dużej uwagi sprawom Orientu można się tylko cieszyć. Nie ma bowiem nic gorszego niż obojętność. Natomiast z oskarżeniem o instrumentalne wykorzystywanie wiedzy o Oriencie nie należy przesadzać. Orientalistyka polska ma na swoim koncie niemałe osiągnięcia, lecz trudno byłoby oskarżać np. archeologów z Kazimierzem Michałowskim na czele o działanie na szkodę krajów islamskich. Orientalizm przerzucił mosty między Zachodem a Bliskim Wschodem i to, co po nich będzie przejeżdżało, zależy od dobrej woli obu stron.

Jerzy Gaul



Ks. bp Stanisław Adamski – duszpasterz powstania warszawskiego

1 VIII 1989 r., w 45. rocznicę powstania warszawskiego, księgarnie warszawskie rozpoczęły sprzedaż mojej pracy, książki-albumu pt. „Powstanie Warszawskie 1944 okiem polskiej kamery”, wydanej przez „Interpress”. Przedstawiłem w niej próbę zdokumentowania dziejów powstania warszawskiego przez fotoreporterów i operatorów filmowych działających w powstaniu od 1 VIII do 2 X 1944 r.

W trakcie zbierania materiałów do tej pracy (od 1960 r.) wykorzystałem spośród licznych wspomnień ustnych i opublikowanych także wywiad z reżyserem filmowym, Jerzym Gabrylskim¹, w którym zainteresowała mnie szczególnie wiele znacząca dla mnie informacja o tym, jak jego ekipa filmowała m.in. msze św. odprawiane przez ks. bpa Adamskiego z okazji świąt: Żołnierza, Wniebowzięcia Matki Boskiej i rocznicy Cudu nad Wisłą, przypadających 15 sierpnia. Uroczystość ta miała miejsce na dziedzińcu Poczty Głównej (dziś róg ulicy Wareckiej i pl. Bohaterów Powstania Warszawskiego). Poza świadectwem J. Gabrylskiego spotkałem się jeszcze z notą o pobycie ks. bpa Adamskiego w Warszawie podczas powstania w książce Jacka Wołowskiego: *15 sierpnia biskup Adamski z Katowic, który znalazłszy się w dniu wybuchu powstania w Warszawie, zgłosił do niego swój akces, odprawił na dziedzińcu PKO mszę polową*². O pobycie bpa Adamskiego w Warszawie podczas powstania jest wzmianka w meldunku (11 IX 1944 r.) Oddziału Informacyjno-Wywiadowczego KG AK Okręgu Warszawskiego w rubryce o nastrojach ludności północnego Śródmieścia³. Te relacje były dla mnie zaskoczeniem, bowiem w licznych materiałach dotyczących powstania, do których miałem dostęp w ciągu ponad 30 lat poszukiwań (wywiady z uczestnikami i autorami dokumentacji, powstańcami, pamiętniki, opracowania syntetyczne itd.) nie było w ogóle mowy o żadnym biskupie aktywnie biorącym udział w powstaniu. Przejrzałem bardzo dużo zdjęć fotoreporterskich, w tym cały zestaw serwisu fotograficznego dla gazetki ściennych AK pt. „Warszawa walczy”. Żaden z fotoreporterów powstania w rozmowie ze mną nie wspomniał ani razu, że zrobił zdjęcie biskupa. To samo tyczy się operatorów filmowych; dopiero po wielu

latach Seweryn Kruszyński przyznał, że kręcił zdjęcia jakiegoś biskupa odprawiającego mszę św., nazwiska jednak nie znał. Zastanawiał mnie szczególnie fakt milczenia, brak relacji o udziale w powstaniu ks. bpa Adamskiego we wspomnieniach lub opracowaniach autorów zbliżonych do kół katolickich⁴.

Rozpocząłem bardziej energiczne poszukiwania. Byłem przekonany, że bp S. Adamski (1875–1961), ordynariusz katowicki, z całą pewnością czynnie uczestniczył w powstaniu na obszarze północnego Śródmieścia. Niestety, ciągle nie napotykałem opisu jego działalności duszpasterskiej. W powstańczych sprawozdaniach prasowych z wyświetlanych kronik filmowych (sierpień 1944, kino „Palladium” przy ul. Złotej 7), zamieszczonych w kilku poważnych czasopismach spośród ponad stu wychodzących podczas powstania gazet i piśmiek nie spotkałem ani słowa o bpie Adamskim⁵.

A jednak wzmianka we wspomnieniach J. Gabryelskiego o sfilmowaniu mszy św. odprawianej przez bpa Adamskiego znalazła całkowite potwierdzenie. Jest ono w zdjęciach ekipy filmowej Wydziału Propagandy KG AK, działającej pod kierownictwem Antoniego Bohdziewicz, które znajdują się w archiwum Wytwórni Filmów Dokumentalnych w Warszawie, przy ul. Chełmskiej 24. Odnalazłem też we wspomnianych kronikach powstańczych dwie sekwencje filmowe ze mszą św. odprawianą przez ks. bpa S. Adamskiego: jedną 15 VIII 1944 r. na dziedzińcu Poczty Głównej na pl. Napoleona, drugą – w ogródku kawiarni „Napoleonka”, między ulicami Warecką a Nowym Światem, 26 VIII, z okazji święta Matki Boskiej Jasnogórskiej. W zdjęciach fotograficznych powstania natrafiłem tylko na jedno (autorem był fotoreporter BIP-u PSW „Tor”), które ukazywało bpa Adamskiego żegnającego grzebanych we wspólnej mogile poległych w Filharmonii 28 sierpnia. Tak tę chwilę opisał Zbigniew Świętochowski, spiker radiostacji powstańczej (zdjęcie w mojej pracy na s. 66): *Tego samego dnia spadł także na Śródmieście północne huraganowy ogień ze wszystkich chyba rodzajów broni. Niemcy dążyli do gwałtownego zgnięcia powstania. Cały dzień znoszono na placyk Zgoda–Jasna zawinięte*

¹ *Jak filmowałem powstanie warszawskie*, „WTK”, nr 2, 1 I 1959.

² *Tak było*, Warszawa 1947, s. 233.

³ *Ludność cywilna w Powstaniu Warszawskim*, Warszawa 1974, t. 2, s. 362.

⁴ W. Bartoszewski, *1859 dni Warszawy*, Kraków 1974, *Dni walczącej Warszawy*; *Kronika Powstania Warszawskiego*, S. Podlewski, *Wierni Bogu i Ojczyźnie*, Warszawa 1982.

⁵ Te trzy kroniki – z 5, 21 i 28 sierpnia – są dziś rozpowszechniane przez Wytwórnę Filmów Dokumentalnych w Warszawie na videokasetach pt. *Warszawa walczy. Kroniki Powstania Warszawskiego*.

*w papiery trupy. Leżały rzędem, wiatr szeleścił papierami. Wystawały gołe, woskowego koloru nogi – buty zdjęto, mogą przydać się tym, którzy ich nie mają. Złożono ich w mogiły po dwudziestu. Ludzie płakali. Modlitwy odmówiono chóralnie. Przemawiał jakiś biskup i pułkownik...*⁶ Tym biskupem był właśnie ks. S. Adamski (w mojej pracy zdjęcie na s. 245). Łatwo go poznać po siwych włosach, okularach i piusce na głowie. Na zdjęciu z serwisu fotograficznego w gazetce ściennej AK „Warszawa walczy” pod fotografią jest tylko podpis: *Zbiorowy pogrzeb tragicznie poległych w Filharmonii. Foto PSW „Tor”*. To samo zdjęcie zostało powtórzone w książce Jana Ostaszewskiego pt. „Powstanie warszawskie” (Rzym 1945), w formacie pocztówkowym, z podpisem: *Ostatnia posługa (ciała poległych owinięte w gazety)*.

Celem potwierdzenia tożsamości ks. bpa Adamskiego odwiedziłem Warszawską Kurię Arcybiskupią przy ul. Miodowej. W archiwum Kurii nie zdołano zaspokoić mojej ciekawości, natomiast otrzymałem wskazówkę, iż w Kanie Nadarzyńskiej niedaleko Warszawy przebywa ks. prał. Jan Tworowski, który w powstaniu był kapłanem w Centralnym Szpitalu Polowym w podziemiach gmachu PKO przy ul. Świętokrzyskiej. Napisałem pod wskazany adres i otrzymałem odpowiedź pozytywną. Ks. Tworowski pamiętał, że istotnie bp Adamski spełnił posługę duszpasterską w Śródmieściu północnym, nie wiedział natomiast w jakich okolicznościach i gdzie. Z kolei napisałem do Londynu, do Tadeusza Żenczykowskiego, który był szefem Wydziału Propagandy KG AK. Odpowiedział, że dobrze pamięta bpa Adamskiego, opisał nawet jego wygląd. Pamięta także zdjęcie fotograficzne małego placyku na Jasnej i Zgoda (tzw. pod Orłami), na którym odbywał się pogrzeb wielu zabitych akowców. Biskup odmawiał modlitwy i żegnał poległych. Tymczasem kierownik Archiwum WFD Włodzimierz Reklajtis, ze swej strony, szukał możliwości identyfikacji osoby biskupa na zdjęciach filmowych z powstania znajdujących się w jego zbiorach. Posiadaliśmy reprodukcję klatki filmowej dużego formatu z podobizną biskupa. Kiedy W. Reklajtis spotkał na jakimś zebraniu pewnego dostojnika kościelnego, poprosił go o identyfikację postaci biskupa. Rozmówca oświadczył mu, że może to być ordynariusz łomżyński, ks. bp Mikołaj Sasinowski. Wobec tych rozbieżności należało nadal prowadzić poszukiwania. Udałem się do dominikana Kasznicy, powstańca warszawskiego, do warszawskiego KIK-u. O. Kasznica istotnie był powstańcem, lecz na Mokotowie. Kiedy jednak okazałem zdjęcie filmowe biskupa, od razu wykluczył osobę bpa Sasinowskiego, który był kapłanem w I Korpusie Wojska Polskiego

w Szkocji, a sakrę biskupią otrzymał dopiero w 1970 r. Dane te potwierdziła na piśmie Kuria Diecezjalna w Łomży. O. Kasznica poradził, aby zdjęcie biskupa posłać do Kurii Diecezjalnej w Katowicach z prośbą o rozpoznanie osoby. 15 XI 1988 r. otrzymałem odpowiedź twierdzącą z wyjaśnieniem, że bp Adamski przebywał w Warszawie w latach 1942–45. Mieszkał wtedy u swego brata, Walerego (Jana) Adamskiego przy ul. Kanonia 12. W czasach powstania spowiadał, odprawiał msze św. i udzielał sakramentu chorych. Zatem sprawa udziału ks. bpa S. Adamskiego w powstaniu została całkowicie wyjaśniona. Dla pełnej dokumentacji pobytu bpa Adamskiego w Warszawie należy dodać, że rodzina Adamskich w połowie 1944 r. przeniosła się z ul. Kanonia na ul. Warecką 14 w północnym Śródmieściu, następnie, na początku września, na ul. Chmielną, a po kilku dniach nocą przedostała się przez Aleje Jerozolimskie do Śródmieścia południowego, do narożnego domu przy ul. Poznańskiej i Hożej, do mieszkania dra Hanasza. Należy także sprostować informację katowickiej Kurii Diecezjalnej co do brata bpa Adamskiego. Otóż ks. Walerian (nie Walery) Adamski przebywał w Warszawie, powstanie zaskoczyło go na Mokotowie, skąd został wywieziony przez Niemców do obozu w Oranienburgu.

Potwierdzenie tożsamości bpa Adamskiego na zdjęciu filmowym z powstania przez Kurię Diecezjalną w Katowicach pozwoliło mi w poczuciu pełnej odpowiedzialności zamieścić w mojej cytowanej pracy odpowiednią notę i reprodukcję klatki filmowej przedstawiającej bpa Adamskiego odprawiającego mszę św. 15 VIII 1944 r. na dziedzińcu Poczty Głównej.

Jednakże wyjaśnienie udziału bpa S. Adamskiego w powstaniu warszawskim w moim głębokim przeświadczeniu nie było całkowite. Pozostała do rozwikłania sprawa zмовy milczenia wokół jego osoby, sprawa zadośćuczynienia moralnego postaci wielkiego społecznika i obywatela, szczególnie zasłużonego w Wielkopolsce i na Śląsku⁶. Wypada w tym miejscu dodać, że bp Adamski przed I wojną światową był bliskim współpracownikiem ks. Piotra Wawrzyniaka, wybitnego działacza spółdzielczości kredytowej i rolniczej, który umocnił polski system bankowy w zaborze pruskim. Po jego śmierci w 1910 r. ks. S. Adamski kontynuował dzieło swego poprzednika. Postanowiłem dotrzeć do źródła tej zмовy milczenia. Napisałem znowu do T. Żenczykowskiego (kpt. „Kani”), szefa Wydziału Propagandy KG AK

⁶ „Za wolność i lud”, nr 8/1957.

⁷ Zob. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1962, t. 1, s. 29.

podczas powstania warszawskiego, z prośbą o wyjaśnienie. Oto odpowiedź z 21 XI 1988 r.: *W mojej pamięci wyraźnie pozostała wiadomość, że biskup Adamski był w czasie powstania w Warszawie i pełnił czynności duszpasterskie. Przed powstaniem było cicho o jego pobycie w Warszawie. Być może świadomie, gdyż biskup Adamski po wkroczeniu Niemców na Śląsk nie przeciwstawiał się zgłaszaniu Ślązaków na jakąś Volkslistę. Robił to dla ocalenia olbrzymiej ilości ludzi. Władze Polski Podziemnej nie miały mu tego za złe, choć tego NIE ROZGLĄSZANO (podkr. moje – W.J.). O ile wiem, to i władze kościelne zrozumiały pobudki biskupa. Po zakończeniu wojny powrócił on do Katowic i nowe władze, uczulone na duchowieństwo i na sprawy Volksdeutschów, nie stawiały mu również żadnych zarzutów. Może więc dlatego niełatwo było Panu znaleźć potwierdzenie obecności biskupa w Warszawie.*

Sprawę Volkslisty wyjaśnił dostatecznie sam Adamski w broszurze wydanej w Katowicach⁸ w 1946 r. Na wstępie bp Adamski podkreśla, że po zajęciu przez Niemców Śląska biskupi śląscy – aż do przymusowego wysiedlenia – stanowili jedyny autorytet dla ludności polskiej i byli świadomi swej wielkiej odpowiedzialności przed narodem. Dlatego, jak wyjaśnia, postanowił skorzystać z postępów Niemców zamieszkanych na Śląsku: *Przed wojną Niemcy na Śląsku maskowali się jako Polacy. Wchodzili jako Polacy do polskich urzędów i organizacji, wiedzieli o wszystkim, mogli informować władze niemieckie o zamierzeniach polskich, zdolali skutecznie paraliżować zabiegi polskie. Po wybuchu wojny ci właśnie zdrajcy informowali władze niemieckie o polskich „agitatorach” i organizacjach, powodując śmierć wielu i straty ciężkie.*

To dało pochóp do projektu, aby w podobny sposób maskować się wobec Niemców i udając Niemców pozostać na miejscu, przenikać ich organizacje, organizować wywiad, ratować ludzi, paraliżować zabiegi wrogie polskości.

Nie chcąc samodzielnie decydować w tak ważnej sprawie narodowej bp Adamski, jeszcze w październiku 1939 r., przesłał do premiera Rządu na Uchodźstwie, gen. W. Sikorskiego, pisemne sprawozdanie o sytuacji Polaków na Śląsku w związku z zarządzeniami okupanta, proponując jednocześnie przyjęcie jego projektu jako właściwego dla postępowania Polaków w aktualnych warunkach. Sikorski, a także Rada Narodowa, której zreferował sprawę z polecenia premiera rządu polskiego Arka Bożyk – zaakceptowali projekt bpa Adamskiego i drogą radiową (BBC) powiadomiono Polaków na Śląsku o decyzji. Wspomniany projekt „maskowania się” po raz drugi referował w Paryżu ks. prał. Zygmunt Kaczyński, który wy dostał się na

Zachód w marcu 1940 r. Komunikaty rządu londyńskiego nadawane kilkakrotnie przez BBC zachęcały Ślązaków do stosowania się do projektu „maskowania się”. Polacy je słyszeli mimo zakłócenia odbioru przez Niemców. Ks. bp Adamski wykorzystał w celu zyskania skuteczności realizacji swego projektu dążenia Niemców do wykazania się przed swoimi władzami zwierzchnimi i światem wielkością wzrostu niemieczyny na okupowanych terenach. Wydał odpowiednie dyrektywy Polakom, by w celu uniknięcia wysiedlenia, pozbawienia ich majątku i miejsc pracy przyjmowali narzucone przez władze niemieckie dokumenty⁹. *Wierzyliśmy przecież* – pisał ks. bp Adamski, *że wojna zakończy się klęską Niemiec w niezadługim czasie*. Te argumenty dowiodły słuszności zastosowania „fortelu wojennego”. Polacy, mieszkańcy Śląska poszli za radą swoich biskupów. W rezultacie większość Polaków przyjmowało tzw. placówkę – nowe dowody osobiste z odciskiem palca i oświadczeniem, że *przychyla się do niemieckości*. Władzom niemieckim chodziło o to, by stwierdzić narodowość polską celem wysiedlenia Polaków ze Śląska. Podobnie rzecz się miała z wprowadzeniem obowiązującej w 1941 r. niemieckiej listy narodowościowej. Polak, który chciał pozostać na Śląsku, musiał ją podpisać. Umiejętność przewidywania i dalekowzroczność wielkiego społecznika-kapłana, ks. bpa S. Adamskiego, zwyciężyły. Polacy na Śląsku przetrwali okupację niemiecką, utrzymali polskość i swój stan posiadania. Pewnym potwierdzeniem powyższego jest zapis we wspomnieniach Stanisława W. Dobrowolskiego o Górnoślązaku Edwardzie Wernerze, który służył w wojsku niemieckim i nadesłał (do Krakowa) informację spod Stalingradu. *Nie wiem, czy jego naiwnie zaszyfrowane meldunki mogą dać coś więcej, niż informacje o nastrojach w wojsku niemieckim, niemniej świadczyło to o wysokim stopniu gotowości Górnoślązaków do służenia Polsce, choć nieraz w niemieckim mundurze. Nie były to wypadki odosobnione, lecz raczej reguła; folkslistę podpisali przecież zgodnie z zaleceniem katowickiego biskupa Adamskiego upoważnionego do tego (jak mówiono) przez samego gen. Sikorskiego*¹⁰.

Ks. Romuald Rak w swym szkicu¹¹ dokonał szczegółowej analizy

⁸ *Pogląd na rozwój sprawy narodowościowej w województwie śląskim w czasie okupacji niemieckiej*.

⁹ W. Oszełda, „*Volkslista*” na Śląsku, „Przegląd Zachodni”, nr 5/1948, s. 502–508; K. Popiołek, *Śląsk w oczach okupanta*, Katowice 1960, s. 77–78, 81.

¹⁰ *Memuary pacyfisty*, Kraków 1989, s. 157.

¹¹ *Biskup Adamski a folkslista (w odpowiedzi Józefowi Garlińskiemu z Londynu)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, t. XVIII/1985; „*Oberschlesisches Jahrbuch*”, Berlin 1991, t. 7, s. 223–231.

stosunków na okupowanym przez Niemców Śląsku oraz postępowania bpa Adamskiego w zakresie ratowania polskości na Śląsku po uprzednim uzyskaniu zgody rządu gen. Sikorskiego i przyzwolenia Stolicy Apostolskiej i stwierdził słuszność obranej wówczas drogi w warunkach okupacji niemieckiej. Takie stanowisko zajmują również autorzy licznych publikacji na ten temat.

28 II 1941 r. o godzinie 9.00 rano Gestapo wywiozło księży biskupów Stanisława Adamskiego i Juliusza Bieńka wraz z członkami Kurii do Generalnej Guberni, a cały majątek został skonfiskowany na rzecz Rzeszy. Przywieziono duchownych do Krakowa i pozostawiono na ulicy przed pałacem metropolity krakowskiego, ks. A.S. Sapiehy¹². Po kilku tygodniach pobytu w Krakowie Adamski wyjechał do Warszawy, gdzie zamieszkał u swego brata, a ks. bp Juliusz Bieńek znalazł schronienie w Kurii kieleckiej.

Po ukazaniu się w sprzedaży mojej książki-albumu otrzymałem list z Poznania (z 6 X 1989 r.) od bratanicy bpa Adamskiego, córki Jana, Krystyny Pietkiewicz, która potwierdziła udział swego stryja w powstaniu, w którym sama również brała udział. *W miesiącu sierpniu – pisała – Stryj bardzo aktywnie uczestniczył w życiu powstańców jak i ludności. Co wieczór było nabożeństwo. Któregoś dnia Stryj wrócił do domu z oparzoną ręką po nabożeństwie w Sztabie zaburzonym nalotem na Prudential. Musiał wracać przez gruzy i oparł się o jakieś rozgrzane żelastwo (miał wtedy 69 lat).*

Po kapitulacji powstania rodzina Adamskich wyszła z Warszawy 2 X 1944 r. Przez obóz w Ursusie (obóz w Pruszkowie był już przepełniony) dotarła do Częstochowy, a po wyzwoleniu do Katowic, gdzie bp Adamski ponownie objął diecezję.

Jan Osmańczyk pisał¹³, że 18 III 1945 r. w Opolu, z okazji przyłączenia tych ziem do Macierzy, miało miejsce spotkanie ówczesnych władz PRL na czele z prezydentem KRN, Bolesławem Bierutem. Podczas bankietu obok niego siedział ks. Adamski, biskup katolicki diecezji katowickiej. Jednak kiedy zaczęto wznosić toasty, biskup opuścił zebranie – ponoć bardzo spieszył się na nieszpory – powiedział Bierut Osmańczykowi zapraszając go na opuszczone miejsce (z którego ten nie skorzystał).

Na zakończenie swego listu K. Pietkiewicz pisze o powojennych losach bpa Adamskiego. *Stryj, za swoje listy pasterskie, w 1953 roku został usunięty z Katowic i wywieziony do Lipnicy. Odczytano mu wyrok skazujący na 3-letnią banicję, podpisany przez Min. B.P., ale nie dano do rąk. Dokładnie po upływie tego czasu wsiadł w pociąg i wrócił do Katowic w maju 1956 r. (miał wtedy 81 lat) wywołując wielką kon-*

sternację Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa. Następnego dnia zjawili się funkcjonariusze UB w towarzystwie lekarza i ponownie zawieźli Stryja do Lipnicy. W październiku 1956 zaproszono Stryja do powrotu. Tym razem powrót był wielką manifestacją ze strony górników i ludności całego Górnego Śląska. Stryj nadal spełniał swoje duszpasterskie obowiązki mimo podeszłego wieku i przebyciu lewostronnego porażenia połowiczego. Zmarł 12 listopada 1967 roku w wieku 92 lat. Odbył się manifestacyjny pogrzeb prowadzony przez ówczesnego ks. Kardynała K. Wojtyłę. Kazanie wygłosił ks. Prymas S. Wyszyński.

Udział bpa S. Adamskiego w pracy duszpasterskiej w powstaniu warszawskim od 29 VIII do 2 X 1944 r. został udokumentowany na zdjęciach filmowych ekipy Wydziału Propagandy KG AK, które podczas powstania nie zostały, z braku prądu i wody, wywołane i dlatego nie były wyświetlone w kinie „Palladium”. Ukryte przez poszczególnych operatorów filmowych doczekały wyzwolenia Warszawy, po czym zostały poddane obróbce laboratoryjnej. Opracowane w 1992 r. są obecnie dostępne¹⁴.

Zbieg okoliczności natury narodowej i państwowej oraz względy bezpieczeństwa osobistego nie pozwoliły ujawnić taktyki ratowania Polaków na Śląsku, a także roli, jaką odegrał w tym dziele ks. bp Stanisław Adamski. Po wojnie sprawa ta z wolna przycichła i poszła w zapomnienie. W przeddzień 50. rocznicy powstania warszawskiego godzi się, w imię prawdy historycznej w celu upamiętnienia zasług ks. bpa S. Adamskiego dla ratowania polskości – do niej powrócić.

Władysław Jewsiewicki

¹² E. Wichura-Zajdel, *Z dziejów duchowieństwa śląskiego w czasie wojny 1939–1945*, Warszawa 1968, s. 53–54.

¹³ *Był rok 1945*, Warszawa 1985, s. 119.

¹⁴ *Warszawa walczy*, Cz. II, *Kroniki 4 i 5 oraz Exodus*.



Muzeum Adama Mickiewicza w Nowogrodku otwarte po raz trzeci

Ostatni – przed długą przerwą – numer „Przeglądu Powszechnego” ukazał się z datą styczniową 1953 r., był to nr 1 (731), tom 235. W dziale „Materiały historyczne” ukazało się w tym numerze dokończenie publikacji (rozpoczętej w numerze grudniowym 1952 r.) „Nieznanych listów Teofila Lenartowicza do Gustawa Zielińskiego z lat 1879–1881” w opracowaniu Olgierda Poryckiego. Tenże Olgierd Porycki był autorem – w ostatnim i przedostatnim numerze – recenzji teatralnych i filmowych (te podpisywał innym pseudonimem: Jacek Orpieński), które w „PP” zamieszczał w latach 1951 i 1952 równocześnie z recenzjami książek. Z oczywistych względów musieliśmy pisywać pod pseudonimami. Bolesław Hertyński, autor sprawozdań z wystaw, to Zbigniew Herbert, trzej moi koledzy z tego samego roku polonistyki warszawskiej pisywali pod pseudonimami: Bogusław Grodzicki (Zdzisław Najder), Marian Olszewski (Ryszard Górski), Paweł Wołowski (Zbigniew Kubiszewski); Ryszard Wasita pisywał pod pseudonimem Marek Krupiński, Maria Dernałowicz jako Celina Komornicka (podpisana raz z błędem: Komarnicka), w latach 1950 i 1951 Wacław Sadowski pisywał pod pseudonimem Wacław Rola, ale po przełomie ideologicznym zaczął publikować w pismach o orientacji marksistowskiej.

5 III 1953 r. zmarł Józef Stalin. Od redakcji „PP” wymagano, aby – nie poprzestając na informacyjnym nekrologu – zamieściła artykuł redakcyjny o wielkości zmarłego. Redaktor o. Jan Gwałbert Piwiński i o. Stanisław Wawryn poinformowali współpracowników o swoim „non possumus”. Następny, lutowy numer, przygotowany do druku, już się nie ukazał.

Po 40 więc równo latach Olgierd Porycki, czyli Janusz Odrowąż-Pieniążek, wraca na łamy „PP”. Jako dyrektor Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie prezentuje nowo, ale już po raz trzeci, otwierane Muzeum Adama Mickiewicza w Nowogrodku, do którego powstania w nowym, współczesnym kształcie przyłożył ręki.

J.O.-P.

12 IX 1992 r. odbyło się w Nowogródku trzecie z kolei otwarcie Domu-Muzeum Adama Mickiewicza. Połączone było z odsłonięciem pomnika Mickiewicza dłuta mińskiego rzeźbiarza, Walerego Januszkiewicza, który zrealizował po 160 latach takie oto życzenie wyrażone przez Poetę w słowach skierowanych w 1832 r. do Ignacego Domeyki: *Żegoto, jeśli za co, to za „Pana Tadeusza“ muszą kiedyś postawić mi Nowogrodzianie pomnik na placu w Nowogródku.*

Pomnik Adama stanął jednak nie na placu, gdzie posrebrzoną rękę ciągle jeszcze na zachód wyciąga Włodzimierz Iljicz Lenin, ale na placyku przy Górze Zamkowej, w niewielkiej odległości od kopca usypanego ku czci Mickiewicza w 1931 r., teraz przed uroczystościami uporządkowanego. Przedstawia postać Mickiewicza z lekko uniesioną ręką, pełnego zadumy. Rzeźba ta była pracą dyplomową Januszkiewicza (1987). Odlew był już gotowy od pewnego czasu, jednak odsłonięcie pomnika zdecydowano połączyć z otwarciem Domu-Muzeum Adama Mickiewicza po rewaloryzacji i z zupełnie nową ekspozycją stworzoną głównie przez Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie.

Uroczystości mickiewiczowskie w Nowogródku zgromadziły Polaków zwłaszcza z Białorusi (z władzami Związku Polaków na Białorusi i jego oddziałów), Litwy, a także z Polski, przede wszystkim z Białegostoku i okolic. Oficjalne władze Rzeczypospolitej Polskiej reprezentowali: wiceminister kultury i sztuki Michał Jagiełło, ambasador RP w Mińsku prof. dr Elżbieta Smułkowa, wicewojewoda warszawski Krzysztof Łypacewicz, przewodniczący Sejmowej Komisji Kultury pos. Juliusz Braun. Władze Białorusi: minister kultury Jewgienij Wajtowicz, wiceministrowie Władimir Gilep i Władimir Ryłatko, władze miejskie – mer Nowogródka, działający aktywnie Georgij Bako. Uroczystości mickiewiczowskie połączone ze świętem miasta zakończyły się wzmacnianym przez gigantofony koncertem białoruskich solistów i zespołów na wzgórzu pod resztkami murów zamkowych z udziałem kilkuset widzów.

Po raz pierwszy otwarto nowogródzkie Muzeum Adama Mickiewicza przed 54 laty, na rok przed II wojną światową – 11 IX 1938 r. Po remoncie domu (który spalił się w 1881 r., a odbudowany został w 1887 r.) zebrano w nim pamiątki, których większość dziś już nie istnieje. Zostały zniszczone wraz z domem uderzeniem niemieckiej bomby 22 VI 1941 r. Jak wiemy, był tam fotel Adama Mickiewicza, jego notatki, obrazek św. Antoniego pochodzący z tegoż dworku, akta sądowe ojca i dziadka, kilka książek z biblioteki domowej Mickiewicza, przekazanych z Paryża po śmierci wnuka Poety, dra Lud-

wika Goreckiego, a także nieco pamiątek po Maryli Wereszczaków-
nie: krucyfiks, szal, lustro, kufer z Tuhanowicz. Wśród ocalałych
z dawnego Muzeum eksponatów należy wymienić zakupiony przez
przedwojenny Komitet Mickiewiczowski od wdowy po rzeźbiarzu
Antoine Bourdelle'u model paryskiego pomnika Mickiewicza.

Na jubileuszowy rok mickiewiczowski 1955 władze Białorusi od-
budowały dworek w kształcie przedwojennym i w 100. rocznicę
śmierci Poety otworzyły tu Dom-Muzeum Adama Mickiewicza z wy-
stawą biograficzną urozmaiconą kilkoma pamiątkami i kopiami por-
tretów oraz fotografiami przesłanymi przez ówczesne Muzeum Ada-
ma Mickiewicza w Warszawie (obecnie Muzeum Literatury). Był to
początek współpracy między warszawskim i nowogródzkim Muzeum,
ożywionej jednak dopiero w 1987 r., kiedy to podpisano umowę
o bezpośredniej współpracy. Dzięki tej wspólnej inicjatywie w dwa
lata później przystąpiono do rewaloryzacji domu rodzinnego Poety
wraz z całym otoczeniem. Wykonał ją na koszt strony białoruskiej
wileński oddział polskiego przedsiębiorstwa „Budimex” wraz z Biało-
stockim Kombinatem Budowlanym na podstawie projektu inż. arch.
Michała Bałasza. Podstawą projektu była dokumentacja znajdująca
się w warszawskim Muzeum Literatury, zebrana przede wszystkim
przez syna Poety, Władysława Mickiewicza, który – jak wiemy –
odwiedził dom rodzicielski dwukrotnie: w 1861 i 1922 r.

Realizacja odbudowy domu jest nie tylko próbą przywrócenia go
do kształtu z początków XIX w., ale i odtworzenia jego otoczenia,
a więc oficyny, śpichrza, altany i studni z kołowrotem. Jednocześnie
w projekcie uwzględniono wymogi, jakie powinna spełniać nowo-
czesna i wygodna ekspozycja (połączono dworek z oficyną podziem-
nym przejściem). Całość prac wykonano wyjątkowo starannie: gonty
zostały zrobione przez specjalistę pochodzącego z ziemi augustow-
skiej, kafle do kominka i pieców – przez artystę-ceramika z Mińska.
Wykonano charakterystyczne dla dworów tego okresu belki sufitowe
i dębowe okna z okiennicami, powiększono także piwnice, które
w przyszłości mogą się stać salami przeznaczonymi do wystaw cza-
sowych. Zadbano o ukształtowanie terenu i zieleni.

Gdy w październiku 1990 r. Muzeum A. Mickiewicza w Nowo-
gródku i Muzeum Literatury w Warszawie przystąpiły do prac zwią-
zanych ze wspólną realizacją stałej wystawy w dworku – nie przypusz-
czaliśmy, że zakres prac i stopień udziału w nich strony polskiej
będzie tak duży. Zadanie konsultacji scenariusza wystawy, który
przedstawiła strona białoruska, przerodziło się w udział autorski,
a później także eksponatowy. W efekcie tych wspólnych prac zmienili

się charakter ekspozycji. Z Polski dostarczono blisko 200 oryginalnych obiektów muzealnych z przełomu XVIII i XIX w., które stanowią teraz zasadniczy trzon materiałowy wystawy.

Plac, na którym ongiś stanął dworek, ojciec Poety – Mikołaj Mickiewicz – wówczas komornik miński, zakupił w 1804 r. Były tu piwnice i fundamenty domu (należącego kiedyś do burmistrza nowogródzkiego, Fiodora Tyczyny), który spalił się podczas pożaru Nowogródka w 1751 r. Na nich już w 1806 r. stanął dom murowany, który wedle słów Ignacego Domeyki był *najlepszy w całym miasteczku, gdzie tylko klasztory i kościoły były murowane*. (Był jeszcze w Nowogródku i pałac radziwiłłowski, w którym w 1812 r. kwatrował brat Napoleona – król westfalski Hieronim, choć istniała też legenda, że zamieszkał on właśnie w dworku Mickiewiczów.) Wiemy, że dom ten *choć nie ubogi, zamożnym też nie był*. Nie znamy jednak szczegółów, jak dokładnie wyglądało jego wnętrze. Dlatego wcześniejszy pomysł jego odtworzenia w całości nie miałby uzasadnienia.

Koncepcja autorów ekspozycji poszła więc w innym niż pełna rekonstrukcja kierunku. Dworek pełni częściowo funkcję domu-muzeum (w dwóch salach) i ekspozycji biograficznej, która obejmuje całość życia i twórczości Poety, przenosząc się z dworku do przejścia podziemnego łączącego dworek z oficyną, która znów mieści bibliotekę i salę koncertową. Wedle zachowanych wspomnień odtworzyć można było z dużą dozą prawdopodobieństwa jedynie gabinet ojca Poety.

Zamierzeniem tej więc części wystawy była rekonstrukcja wnętrza z początku XIX w. Celem było stworzenie atmosfery pokoju nowogródzkiego prawnika, uczestnika wydarzeń politycznych i historycznych przełomu XVIII i XIX w. Podstawą doboru eksponatów były przede wszystkim wspomnienia brata Poety, Aleksandra Mickiewicza.

Przywiezione z Polski oryginalne meble nawiązują do skromnego i praktycznego wyposażenia pokoju-gabinetu „komornika mińskiego”. Kryta czarną skórą sofa, empirowe biurko, biblioteczka – zaspokajały niewygórowane zapewne gusta i potrzeby Mikołaja Mickiewicza. Wyeksponowano tutaj cenne książki, zwłaszcza związane z profesją pana Mikołaja, datą swych wydań nie przekraczające roku jego śmierci – 1812.

Broń i jedwabna makata pochodzą z XVIII w. Do uczestnictwa pana Mikołaja w insurekcji kościuszkowskiej nawiązują portrety Kościuszki, Rajmunda Korsaka i Jakuba Jasińskiego, a także dwie akwarele Aleksandra Orłowskiego: „Odpoczynek patrolu Gwardii Narodowej” oraz „Obrona przeprawy przez Wojsko Polskie”.

Portret Napoleona i obraz Damela „Odwrót z Wilna“ nawiązują do nadziei, jakie wiązał pan Mikołaj ze zbliżaniem się do Nowogródzyny Wielkiej Armii napoleońskiej i do dramatycznego epilogu.

Osoba ojca Poety jest więc w tym pokoju pretekstem, a nie celem przedstawienia wystawienniczego. Zamierzeniem autorów było ukazanie symbolicznego uwikłania ludzi tego czasu w dramatyczny bieg historii. Obecny wygląd salonu nawiązuje raczej do literackiej wizji salonu w Soplicowie i ta „*licentia poetica*“, przynależna także autorom wystawy, ma tu swoje uzasadnienie. U państwa Mickiewiczów salonik był niewątpliwie skromniejszy, ale w okolicznych dworach – Tuhanowiczach, Cząbrowie, a więc prawzorach Soplicowa – był zapewne taki właśnie.

Salon więc czy inaczej pokój gościnny to także rekonstrukcja wnętrza. Dobór eksponatów z przełomu XVIII i XIX w. nawiązuje do historii opowiadanej anegdotycznie, choć nie zawsze obiektywnie – „domowo“. To usprawiedliwia niesystematyczny, ale barwny jej wykład – tradycja podaje, że w tym pokoju państwo Mickiewiczowie spotykali się z dziećmi rozmawiając o historii i współczesności. Oryginalne eksponaty rekonstruują więc raczej przedmiot tych rozmów niż otoczenie, w którym się odbywały.

Oryginalne eksponaty, które zostały przywiezione z Polski, stanowią tu główny trzon wystawienniczy. Meble, obrazy oraz rzemiosło artystyczne zostały dobrane tak – jak już wspomniano – by stworzyć klimat salonu w średniozamożnym dworze szlacheckim tych ziem.

O chwale i przewagach oręża polskiego przypominają eksponaty zgromadzone wokół kompletu mebli: stołu, kanapy i krzeseł. Obraz „Bitwa Polaków z Turkami“, portret króla Jana III są symbolem sarmatyzmu. Portret Michała Górskiego trzymającego buzdycan, który w oryginale obok szabli perskiej oglądamy na tle XVIII-wiecznej makaty, i portrety związanych z Wielkim Księstwem Litewskim hetmanów: Wincentego Gosiewskiego, Michała Kazimierza Paca i Jana Karola Chodkiewicza, wreszcie obraz przedstawiający św. Kazimierza – umiejscawiają nas w historii tych ziem.

Następna grupa obrazów jest związana z magnacką i szlachecką obyczajowością: autorska kopia obrazu Aleksandra Orłowskiego „Uczta u Radziwiłła“ w Nieświeżu, niżej portret Karola Radziwiłła „Panie Kochanku“, Stanisław Leszczyński w stroju wojewody poznańskiego, scena olejna z wojny północnej (sympatie pradziada Poety były podówczas po stronie Szwedów). Jest tu także portret szlachcica w mundurze sędziego ziemskiego z czasów właśnie Mikołaja Mickiewicza.

Nad narożnym kominkiem portrety królów Jagiellonów: Władysława Jagiełły, Aleksandra i Zygmunta Augusta, a także Stefana Batorego. Stojący na kominku XVIII-wieczny zegar francuski jest pono związany z Mickiewiczem – wedle jednej wersji stał on w pokoju Poety w Wilnie, wedle drugiej jest z tego właśnie domu. Stojący pod kominkiem rokokowy parawan-ekran pochodzi z pałacu Chreptowiczów w pobliskich Szczorsach, które młody Mickiewicz odwiedzał wielokrotnie. Wreszcie nad drzwiami XVIII-wieczna figura Chrystusa na krzyżu dopełnia wyposażenia wnętrza.

Częściowo zrekonstruowano także typowe wyposażenie sieni. Inne pokoje poświęcono ekspozycji biograficznej. Tak więc dzieciństwo i młodość Mickiewicza ulokowano w tzw. dawnym pokoju chłopców. Tradycyjnie uważa się, że pokój tej zajmował Poeta ze swoim bratem Franciszkiem. W związku z brakiem udokumentowanych informacji o jego wyposażeniu w ekspozycji nawiązano tylko do charakteru tego typu wnętrz z początku XIX w.

Okres wileńsko-kowieński, przełom romantyczny ukazano w tzw. dawnym pokoju jadalnym, na lewo od wejścia, stoją tu wprowadzić meble z Tuhanowicz, pochodzą jednak z końca XIX w. W dawnej sypialni matki ukazano pobyt w Rosji 1824–29. Z tej sali zwiedzający zapamiętają przede wszystkim dwa portrety młodego Mickiewicza: jeden pędzla Józefa Oleszkiewicza z 1827 r., drugi „Na Judahu skale” Walentego Wańkowicza z 1828 r. Żegnają one zwiedzających tę część ekspozycji, która jest zlokalizowana na parterze dworku Mickiewiczów.

Dalsza część ekspozycji mieści się w przejściu podziemnym łączącym dwór z oficyną, w której – na parterze – znajduje się sala odczytowo-koncertowa, szatnia, na piętrze biblioteka, w bocznej zaś sali podziemnego przejścia sala z ekspozycją poświęconą życiu i twórczości Mickiewicza na emigracji, gdzie eksponowano m.in. uratowany z wystawy przedwojennej model paryskiego pomnika Mickiewicza Antoine’a Bourdelle’a.

W przejściu więc prezentowane są w skrótowy, syntetyczny sposób, w ciekawej szacie plastycznej następujące grupy eksponatów: dokumentacja związana z najważniejszymi pomnikami Adama Mickiewicza odsłoniętymi w Polsce, na Białorusi, Litwie i Ukrainie, a także portrety Mickiewicza w rzeźbie i płaskorzeźbie, widoki Nowogródka i okolic związane z Poetą w malarskich realizacjach artystów takich, jak Michałina Krzyżanowska (m.in. „Zamek w Nowogródku”) oraz Stanisław Czajkowski („Altana Maryli” i „Dwór w Cząbrowie”) z okresu dwudziestolecia międzywojennego.

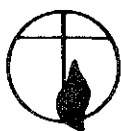
Eksponowano tu także wybór ilustracji do „Pana Tadeusza”, jubileuszowe wydanie poematu z 1898 r. i jego białoruskie przekłady oraz rękopisy kilku tłumaczeń.

Ciąg wystawienniczy uzupełniają wizerunki Mickiewicza prezentowane głównie w fotografiach oraz dwa olejne portrety: Henryka Rodakowskiego z 1856 r. i Aleksandra Kamińskiego z 1850 r. (kopie), wreszcie odlew rzeźby wykonanej przez Davida d'Angersa w 1835 r.

Muzeum Adama Mickiewicza w Nowogródku nie jest więc odtworem wnętrza domu dzieciństwa Mickiewicza. Jest to przede wszystkim ekspozycja. Ważnym jej elementem są zrekonstruowane za pomocą oryginalnych mebli, obrazów i tkanin pomieszczenia, jednak główny jej akcent skierowany jest bardziej ku twórczości autora „Pana Tadeusza” i wskazuje na twórczo jego wielkiego i tak silnie związanego z ziemią nowogródzką dzieła.

Autorami koncepcji merytorycznej i plastycznej ze strony polskiej są kustosze Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie: Wojciech Chmurzyński i Jacek Chromy (autor folderu, na którym oparta jest niniejsza informacja), a ze strony białoruskiej Lila Usenko, dyrektor Muzeum Mickiewicza w Nowogródku, oraz plastycy Aleksander Stupień i Stanisław Kiczko. Przy samej realizacji uczestniczyło wielu innych specjalistów z Polski i Białorusi. Ekspozaty oryginalne pochodzą głównie ze zbiorów Muzeum Literatury, Muzeum Narodowego w Warszawie, Muzeum Mickiewicza w Nowogródku oraz kilku innych muzeów polskich i białoruskich.

Janusz Odrowąż-Pieniążek



Sztuka – procent od kontemplacji

Marszand o rysach księcia Myszkina

Leopold Zborowski, bohater tego szkicu, z powołania był poetą, ale stał się, trochę przypadkowo, znanym w świecie marszandem. Co prawda znanym nie wszystkim, np. redaktorzy Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN (na którą jesteśmy skazani, choć część jej haseł po prostu nie jest wiarygodna) nie słyszeli nazwiska Zborowskiego, odkrywcy Modiglianiego i Soutine'a, niepospolitej postaci szczytowego okresu tzw. École de Paris.

Opowieść o Zboro (albo o Zbo), jak o nim mówili jego francuscy przyjaciele, wolałbym osadzić w kontekście zjawiska niezbyt znanego, jakim jest rynek sztuki w ogóle i zawód marszanda w szczególności. Słowo „marszand” stało się u nas szerzej zrozumiałe dopiero w ostatnich dziesięcioleciach. Po francusku wyraz ten znaczy po prostu „kupiec”, ale w krytyce i historii sztuki jest używany w sensie handlarza obrazów i jako taki wszedł do obcych języków. Józef Czapski pisze to słowo w transkrypcji oryginalnej: marchand – wymawiając je z polską. Słowniki podają ogólnikowo, że marszandzi odegrali dużą rolę w XIX i XX w. Teraz już mamy nawet swoich własnych marszandów, co prawda dopiero od niedawna.

Rzecz jasna, samo zjawisko handlu sztuką jest dość starodawne, choć długi czas sztuka ograniczała się do swoich funkcji religijnych i rytualnych. Aż do XIX w. handlarze przedmiotami sztuki nigdy się nie zrzeszali w cechach jak inne zawody. Jednak już w tekstach antycznych mowa jest o wygórowanych cenach dzieł malarza Apellesa czy rzeźbiarza Fidiasza, musieli więc już wtedy działać pośrednicy, pierwotni marszandzi. Na razie jednak obchodzi nas środowisko École de Paris, z którego zawód marszanda wziął swój początek, a termin narzucił się całemu światu. Wielkie postaci w tym fachu to Durand-Ruel, Kahnweiler, Maeght, którym w znacznej części swoje sukcesy zawdzięczają Renoir, Picasso i Chagall. Dostatecznie wcześniej potrafili oni poznać się na oryginalnej wartości nowego malarstwa, które stało się zrozumiałe, czytelne i w końcu sławne dopiero po wielkim kryzysie końca lat dwudziestych. Artysta i marszand zawierali w zasadzie

kontrakt. Niektórzy handlarze obrazów po prostu „utrzymywali” swoich malarzy zastrzegając sobie wyłączność obrotu ich dziełami. Wielokrotnie robili na tym fortuny, choć sam twórca przeważnie żył nędźnie, a często przedwcześnie umierał, bo w tym środowisku nie prowadziło się higienicznego i regularnego trybu życia. Kombinacja: marszand robiący pieniądze kosztem przymierającego głodem (i pragnieniem!) artysty – jest jednym z klasycznych układów, wyeksploatowanym przez literaturę i film. Na tym tle pojawił się wyraz, którego trzeba raczej używać w jego brzmieniu francuskim – „peintre maudit”. Dosłowny jego przekład, „wyklęty malarz”, nie tłumaczy się po prostu, bo „peintre maudit” jest ściśle związany, epoką i środowiskiem Montmartre’u czy Montparnasse’u w Paryżu. Dziwię się, że Kopaliński w swoim bogatym „Słowniku mitów i tradycji kultury” zapomniał o tym zjawisku określonym ścisłym terminem.

Praktykę kontraktów nierzadko zastępowały inne, wyższego rzędu powiązania między kupcem a artystą. Po prostu przyjaźń i zażyłość. W takich przypadkach marszand był z reguły kimś więcej niż kupcem, był kolekcjonerem. Ten rodzaj stosunków najlepiej ilustrują Picasso i Kahnweiler, autor przetłumaczonej i u nas książki pt. „Moje galerie, moi malarze”. Wielcy marszandzi-kolekcjonerzy specjalizowali się w obranym gatunku malarstwa, czasem specjalizacja dotyczyła tylko paru artystów. Stworzona już w 1846 r. galeria Francis Petit, tradycyjnie pozostająca w rękach tej rodziny, w naszych czasach, gdy jej właścicielem był już Georges Petit, została z jego woli przekształcona w towarzystwo anonimowe. Aż do 1933 r. zajmowało się ono wyłącznie sztuką awangardową, zwłaszcza surrealistami. Taki Denis René np. ograniczył się do tzw. kinetyzmu, który w zasadzie nie ma nic wspólnego z malarstwem sztalugowym, bo jego istotą jest ruch. Pierre Matisse opiekował się tylko jednym dziełem – malarza polskiego pochodzenia, Balthusa (Baltazar Kłossowski-Rola). David był marszandem Bernarda Buffeta. David-Weil, bo tak brzmi jego nazwisko, kolega szkolny Prousta, w pełni zasługuje na miano kolekcjonera, i to o szerokich horyzontach. Dzięki książkom i wspomnieniom ogólnie jest znane nazwisko Ambroise Vollarda, zmarłego w 1939 r. Studiował najpierw prawo odwiedzając równocześnie aukcje sztuki i w końcu w 1894 r. założył swój własny boutique z obrazami, przy rue Laffitte. Wtedy poznał Renoira, z którym związała go trwała przyjaźń. W 1901 r. Vollard pierwszy urządził wystawę Picassowi, który wkrótce miał go sportretować w swej ówczesnej kubistycznej manierze. Obraz ten znajduje się w zbiorach im. Puszkina w Moskwie. Wielką rolę odegrał Vollard w karierze Cézanne’a (pisałem

o tym w „PP“ 1/1992), Bonnard, Degasa. Ofiarował swoje zbiory paryskiemu muzeum w Petit Palais. Marszandem z zawodu był brat Vincenta van Gogha, Théo. Do najszynniejszych i najbogatszych marszandów należał Paul Guillaume, który upierał się, wbrew oczywistej prawdzie, że odkrył Modiglianiego jeszcze przed Zborowskim. Przed I wojną światową Guillaume urządził wystawę poświęconą słynnemu Baletom Rosyjskim i jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na sztukę murzyńską. Łączyła go przyjaźń z Apollinaiem, wraz z nim wydał album prezentujący maski afrykańskie. Dużo mu zawdzięczają De Chirico i Henri Rousseau. W 1923 r. przyczynił się do urządzenia wielkiej i sławnej galerii amerykańskiego kolekcjonera Barnesa. Ten był z zawodu chemikiem, a rewelacyjne odkrycia w tej dziedzinie przyniosły mu fortunę, która pozwoliła mu oddać się największej pasji, kolekcjonowaniu dzieł sztuki, głównie szkoły francuskiej z końca XIX w. i z XX w. W tych zakupach pomocni mu byli rodzeństwo Leo i Gertruda Stein oraz Paul Guillaume, który zwrócił jego uwagę na Modiglianiego i Soutine'a. W zbiorach Barnes'a znajduje się jeden z paru portretów Zborowskiego pędzla Modiego. Wdowa po Guillaume wzbogaciła słynną kolekcję. Przejęły ją jako dar muzea paryskie i w 1946 r. odbyła się jej wystawa, w Orangerie w Tuileries. Oddany w zasadzie nowemu malarstwu École de Paris Guillaume kolekcjonował także, z równą namiętnością i znawstwem, klasyków impresjonizmu, głównie Renoira i Cézanne'a. Jego portret wykonany przez Modiglianiego znajduje się w Mediolanie.

* * *

Przytoczone tu nazwiska nie wyczerpują rejestru znanych marszandów i kolekcjonerów. Po I wojnie szybko się zorientowano, że zawód ten może być kopalnią złota, więc marszandzi się rozmnożyli. Nie brakło między nimi zwykłych oszustów, znaleźli się także genialni fałszerze, o czym też swego czasu pisałem. Na tym różnorodnym tle Leopold Zborowski przedstawia się zupełnie wyjątkowo. Przede wszystkim różni się od tamtych wielkich marszandów skromnym zasobem środków, jakimi nawet w najlepszym okresie dysponował. Ale przede wszystkim miał inny stosunek do twórczości w ogóle, co sprawiało, że jego postępowanie nie zawsze było zgodne z twardymi zasadami handlu. Dlatego może w tamtym środowisku uchodził raczej za amatora.

Szkoda, że nie ma u nas książki o Zborowskim, która byłaby równocześnie książką o jego znakomitych faworytach, przede wszystkim o Modiglianinie i Soutinie, także o Utrillu, jak i o całym tym nie-

zmiernie barwnym, socjologicznie ciekawym środowisku paryskim tamtych czasów. Oryginalna postać Zboro, przez krytyków francuskich niełojalnie często pomijana, zasługuje na rzetelną opowieść napisaną przez jego rodaka. Tylko Roman Zrębowski, niesłychanie interesujący krytyk i pamiętnikarz, poświęcił mu kilkanaście serdecznych stron. Informacje o Zborowskim są rozsiiane w rozmaitych pracach i memuarach tamtej epoki. Stosunkowo najczęściej podał ich Amerykanin Pierre Sichel w swojej gruntownej monografii Modiglianiego. Książka na szczęście została zauważona przez polskich wydawców. Sichel parokrotnie powołuje się także na świadectwo Luni Czechowskiej, przyjaciółki Anny i Leopolda Zborowskich, która, jak się zdaje, czuła do Modiglianiego coś więcej niż przyjaźń. O ile wiem, teksty Czechowskiej, którymi dysponuję, nie były tłumaczone na polski.

W Paryżu oskarżano Zborowskiego o rozmaite „przestępstwa”. Plotkowano, że wyzyskuje swoich podopiecznych, że po śmierci nieśczęsnego Modiego żył jak bogacz. Wszystko to zostało wyssane z brudnego palucha. Zborowski umarł jako kompletny bankrut. A nikt nie przeliczy, ile pieniędzy dał swego czasu Modiglianemu, bo istnieją tylko strzępki ich korespondencji, gdzie jest mowa o długach malarza wobec marszanda, wiadomo za to dokładnie, że opiekował się nim jak bratem. Ludzi o czarnym podniebieniu nie brak. Taka Marewna Worobiowa w swoim „Life in Two Worlds” (przytacza ją Sichel) opublikowała insynuacje ciężko krzywdzące Zborowskiego. Według niej był to *polski poeta, który także lubił wachać kokainę, Żyd polski, który, wspomagany przez narkotyki miał się za drugiego Rimbauda. Nie wiem, jakim sposobem wypłynął na Montparnasse; wiem tylko, że prowadził nędzną egzystencję aż do dnia, gdy pewna Polka zaopiekowała się nim i ocaliła go od nędzy i obłędu. Mieszkali przy ulicy Joseph-Bara i we dwoje zaczęli „protegować” malarzy, między innymi Modiglianiego i Soutine’a. Ofiarowywał się, że będzie także moim marszandem, ale żądał, bym zmieniła nazwisko na Stebel, na co się nie zgodziłam. Czy aby czasem w rzeczywistości nie było całkiem odwrotnie? Nie wiadomo, czym się Zboro naraził Worobiowej. Wątpliwe jednak, by mając do czynienia z takimi artystami, jak Modi, Soutine, Utrillo, Derain, napraszał się na marszanda Worobiowej, której nazwiska nie ma w najobszerniejszych słownikach malarstwa.*

Porównajmy te pomówienia ze świadectwami osób wiarygodnych. Makowski w swoim „Pamiętniku”, który jest perłą wśród tego rodzaju dokumentów (odkryła jego „Pamiętnik” prof. Władysława Jaworska), parokrotnie wymienia Zborowskiego jako swego przyja-

ciela. Jaworska cytuje także w przypisach *piękne wspomnienia* Gabriela Fourniera w jego książce „*Cors de Chasse*” z 1957 r., gdzie pisze m.in.: *Oto jak Leopold Zborowski, student Sorbony i biedny poeta, stał się marszandem obrazów jedynie po to, ażeby pozwolić swym przyjaciołom jeść i malować; bo nigdy nie postępował jak handlarz. Był poetą i zawsze nim pozostał. Poetą cudów, bo czyż jego życie nie było cudem? Potrafił być przyjacielem wszystkich, którzy korzystali z jego wspianymyślności, malarzy wybranych proroczym darem, bez uprzedzeń rasowych. Zborowski może być uważany za założyciela École de Paris i inspiratora tej nowej ojczyzny Sztuki, której był czarodziejem. Z jakim uczuciem została wyrażona ta opinia! Ze swej strony W. Jaworska pisała: *Łowca talentów, bezinteresowny handlarz, romantyczny mecenas, sam biedny – był żywicielem przymierających głodem, najędźniejszych malarzy, którzy z czasem stali się czołowymi przedstawicielami sztuki nowoczesnej. Będąc sam poetą, swoją karierę marszanda zaczął w kawiarniach od tego, że chcąc pomóc jednemu czy drugiemu z przyjaciół potajemnie pod stołem w kawiarniach XIV dzielnicy Paryża sprzedawał małe rysunki i akwarele Utrilla, Deraina, Henri Rousseau, a potem Modiglianiego i Soutine’a.**

W tym samym tonie pisze w swoim malarskim dzienniku Jan Cybis, oburzony, że od czasu ukazania się filmu o Modiglianinie weszło w zwyczaj źle mówić o Zborowskim, którego znał osobiście. Cybis twierdzi, że w okresie koniunktury Zborowski zarobił spore pieniądze i roztrwonił je w towarzystwie artystów wożąc ich po najlepszych restauracjach i rozmaitych wesołych lokalach. Potem nie miał złamanego grosza. *W roku 1927, czy 1929 – notuje Cybis – wybierając się na południe Francji spotkałem Zborowskiego na Montparnassie, chorego, bladego jak papier. Zazdrościł mi, nie mógł sobie pozwolić na wyjazd, który z pewnością był mu bardziej potrzebny niż mnie. Soutine zresztą oddaje Zborowskiemu sprawiedliwość mówiąc, że bez niego nie byłby sobie w życiu poradził.*

Eugeniusz Geppert, nasz wybitny malarz obracający się w młodości również w środowisku paryskim, w książce „*Wspomnienia dalekie i bliskie*” zapisał: *Rola Leopolda Zborowskiego wymagałaby głębszego opracowania, gdyż jego stosunek do artystów był wyjątkowy jak na marszanda. Nie wiem, czy to jest możliwe i czy jest dostateczny materiał źródłowy, ale jakieś wspomnienia szerzej ujmujące jego życie i choćby takie momenty, jak Zbrowski-Modigliani, Zborowski-Soutine czy Utrillo, uwypukliłyby i człowieka, i epokę bogatą w wypadki i ludzi. (...) Moje osobiste zetknięcia się z nim były stosunkowo nieliczne. Bywałem w jego galerii na 26 rue de la Seine, byłem w jego mieszkaniu*

i co najważniejsze on był w naszej, tj. Malickiego i mojej pracowni, chcąc osobiście obejrzeć nasze prace, w wyniku czego kupił nawet u mnie jedno płótno. (...) Ale, jak powtarzam – to jest zbyt mało, by bardziej wnikliwie scharakteryzować postać Zborowskiego. Z moich rówieśników z paryskiego okresu chyba pierwszy zyskał w jego oczach uznanie Eugeniusz Eibisch, co mu w dużym stopniu ułatwiło późniejszy start. Zbo był nie tylko właścicielem galerii, handlującym obrazami i lansującym wybijające się indywidualności, ale był także poetą i w całym jego obojętnym, w delikatnej sylwetce, czuć było raczej artystę, entuzjastę i marzyciela.

* * *

Trudno byłoby znaleźć zestaw tak podobnych do siebie opinii o jednym i tym samym człowieku. Zofia Kozarynowa w londyńskich „Wiadomościach“ (gdą się jeszcze ukazywały) wspomina dobre słowa wypowiedziane o Zborowskim przez naszego świetnego rysownika, Zdzisława Czermańskiego. Zacytujmy wreszcie zdanie J. Czapskiego z artykułu pisanego w 1959 r.: *O Zborowskim pisze Szittiya (francuski krytyk) zjadliwie i niesprawiedliwie robiąc z tego chorego, może nieraz nieobliczalnego, ale zawsze solidarnego z malarzami-nędzarnami, przeciwni burzujom, poety i marchanda – zimnego spekulanta i snoba, udającego un homme du monde. Trzeba było być czymś więcej niż snobem i spekulantem, by przyjaźnić się z Modiglianem, Derainem, Kislingiem, Soutine'em, być ich marchandem, kiedy jeszcze nikt się nimi nie interesował. Z wdzięcznością przeczytałem słowa Waldemara George, we wstępie do wystawy Soutine'a: „Pierwszy Zborowski bronił go z zacieklnością i entuzjazmem. Nigdy nikt nie powie z dostateczną siłą, jakie były zasługi oddane sztuce żywej przez tego kupca, który umarł biedny“.*

Tak samo, ale przed Soutine'em oczarował Zborowskiego Modigliani, w czym nie było nic dziwnego. W niesłychanie wybrednym malarstwie Włocha jest melodyjność i autentyczna poezja, może być ono porównane do sonetów Petrarki, a przecież i Zborowski był przede wszystkim poetą. Na pewnej wystawie Modiglianego Zborowski powiedział do Luni Czechowskiej: *To bardzo wielki malarz. Szkoda, że nie mam dość pieniędzy, aby mógł żyć spokojnie i nie musiał rysować na kawiarnianym tarasie.* Potem Zboro jakiś czas płacił pensję Modiemu, dostarczał mu materiałów malarskich, artysta nawet mieszkał w największym pokoju mieszkania Zborowskich zamienionym na pracownię.

Pewne konkretne informacje o Zborowskim pochodzą głównie od Douglasa Goldringa, autora „Artist Quarter“. Na tym się oparł

w swej książce o Modiglianin Pierre Sichel. Zboro urodził się w Zaleszczykach, w marcu 1889 r. Jak świadczą portrety malowane przez Modiglianiego, nosił czarne wąsy i brodę, miał poważną owalną twarz i zamyślonę spójrznię. Przypominał podobno Lenina, który w tamtych czasach także zaglądał do kawiarni „Rotonde”. Pochodził z zamożnej żydowskiej rodziny, która wyemigrowała do Kanady, z nieznanymi przyczynami zostawiając chłopca pod opieką krewnych. Od dzieciństwa był chory, miał wadę serca. Studiował w Krakowie literaturę, w Paryżu zjawił się niedługo przed wybuchem wojny, zapisał się na Sorbonę. Należał do awangardowej grupy poetyckiej tzw. konstruktywistów, „Groupe 41 Degré”. W swoich poezjach często wspominał Polskę. Był już wtedy młodym małżonkiem Hanki Cirowskiej, ze starej szlacheckiej rodziny, dziewczyny o urodzie Madonny, kształcącej się na nauczycielkę. Widocznie była to mocno zubożała rodzina. Bywalcy „Rotonde” wspominają Leopolda: *Siedział tu pijąc bez końca café crème i bazgrząc w notesie – błady brodacze o melancholijnych oczach*. Wiersze nie dawały ani centa, adresował jakiś czas koperty za 3 franki od 500 sztuk, psując oczy przy sztucznym świetle. Czapski pisał w latach sześćdziesiątych: *Zborowski był obok Vollarda marchandem chyba najwybitniejszym, o genialnym instynkcie odkrywczym. Dziś na tej samej ulicy, gdzie „urzędował” Zboro, na zmianę w Galerie Benezit „urzęduje” przyjaciółka Zborowskich i Modiglianego, pani Lunia. Przyjmuje wszystkich gościnnie, jakby to był jej dworek. Każdy wyznawca Modiglianego pozna jej delikatne rysy według wiele razy reprodukowanych portretów, gdzie Modi uchwycił charakter jej twarzy, choć ją mocno przestylizował. Chodzi o Lunię Czechowską-Chroszczo, autorkę serdecznych, pięknych, bez fałszywej literackości wspomnień o Modiglianin (przy okazji i o Zborowskich), które ukazały się w książce A. Ceroniego pt. „Amadeo Modigliani” (Mediolan 1958).*

Według relacji Luni Zborowski był kiedyś przyjacielem jej męża, podobno przybył do Paryża nie z Krakowa, ale ze Lwowa. Jako cudzoziemiec został internowany i wyszedł z tego z nadszarpniętym zdrowiem. Z trudnością wybrnął z biedy wyszukując u bukinistów cenne książki i sztychy. W końcu zajął się obrazami. Nie był mu obojętny los artystów żyjących w nędzy. Wspierając Modiglianiego rozumiał, ile ryzykuje. Przeciwności się przyciągają, pisze Czechowska. Modi był stale podniecony, drażliwy i gwałtowny; Zboro (choć należał do tej samej kategorii intelektualistów) – cierpliwy i łagodny, szczęśliwy w małżeństwie, wierny swej dystygowanej żonie. Jedyłą jego słabością był poker, zresztą grał źle, bo nie umiał bluffować.

Według Jacquesa Lipchitza Modi i Zboro poznali się dzięki Kislingowi. Według innych wersji zbliżyła ich do siebie żona japońskiego malarza Foujity.

* * *

Największą dla nas cenę ma świadectwo wysoce wykształconego krytyka sztuki, Romana Zrębowicza. Jego pięknych książek („Spotkanie z czasem“, szkice o „Nowoczesnym malarstwie francuskim“) nie wznawia się od 30 lat. Trochę starszy od Zborowskiego, urodzony w Stryju, Zrębowicz skończył dwa fakultety we Lwowie, historię sztuki i filologię polską, nadto studiował w wiedeńskim Kunsthistorisches Museum. Uzupełniał tę wiedzę w muzeach holenderskich i niemieckich. Wiele podróżował, pisywał do różnych pism, wykładał w Kijowie, redagował „Wiadomości Artystyczne“ i „Krokwie“. Na koniec został kustoszem Muzeum Sztuki w Łodzi, inicjując wspaniałą tradycję tej instytucji (niedawno ostatni dyrektor tego muzeum, Ryszard Stasławski, został odznaczony francuską Legią Honorową).

P. Sichel, autor często tu cytowanej monografii Modiglianiego, oddałby wiele, gdyby mu ktoś powiedział o istnieniu wspomnień Zrębowicza, bezpośredniego świadka tamtych czasów, i to jakiego! Mógłby wtedy skorygować swój wizerunek Zborowskiego, jako notorycznej ofiary swego romantyzmu. Dobry charakter Zboro nie ulega wątpliwości, Zrębowicz to wciąż podkreśla. Ale był czas, gdy galeria Zborowskiego prosperowała. Zrębowicz opowiada o bajecznym interesie zrobionym na autoportrecie Modiglianiego sprzedanym londyńskiej galerii Thompsona za 40 tys. ówczesnych franków (majątek!), który następnie Zboro odkupił za 100 tys., żeby sprzedać jeszcze raz – za 350 tys. franków. Dzięki pośrednictwu krytyka włoskiego, Lionello Venturiego, trafił się włoski milioner, Ricardo Gualini, który koniecznie chciał mieć ten obraz. Zrębowicz maczał palce, wcale zręcznie, w tej transakcji.

Osobną rzecz poświęconą niezwykle mu marszandowi Zrębowicz zatytułował wręcz sensacyjnie: „Polski odkrywca mistrzów palety francuskiej“ („O nowoczesnym malarstwie francuskim“). Cytuje: *Oryginalna postać Zborowskiego była w Polsce prawie nie znana, natomiast w Paryżu cieszył się on niezwykłą popularnością. Znała go cała cyganeria na Montparnasse, której często udzielał bezwrotnych pożyczek. Znały go szerokie koła artystów, pisarzy, kolekcjonerów, wielkich międzynarodowych antykwariuszy, filmowców, muzeologów, reżyserów teatralnych itp. Osobiście, jako przyjaciel i doradca artystyczny Zborowskiego, miałem możliwość gruntownie poznać zarówno jego charakter, jak i jego bohemiczny tryb życia. Zborowski łączył w sobie szereg*

wykluczających się cech charakteru: pewne rysy księcia Myszkina z powieści Dostojewskiego sąsiadowały z fanatyzmem Marata; przy wybitnych zdolnościach spekulatywnych i handlowych Zborowski, jak Balzac, marzył o kopalniach srebra i złota, o rozbiciu banku w Monte Carlo; obok uwielbienia dla sztuki i literatury klasycznej żywił namiętne przywiązanie do skrajnie rewolucyjnych prądów w sztuce.

* * *

Wiadomości o nim docierały do kraju w formie bałamutnej czy wręcz kłamliwej. W swojej „Europie zbierającej siano” Kaden-Bandrowski nazwał Zborowskiego *snobistycznym handlarzem obrazów*. Nie masz proroków we własnym kraju. Ale może to zrozumiałe. Szkoła paryska, z całą swoją rewolucyjną nowoczesnością z trudem i opóźnieniem przedzierała się do Polski. Głównie dzięki kapistom. Wystarczy poczytać Czapskiego, aby się przekonać, jakie boje musieli oni staczać po powrocie do kraju na początku lat trzydziestych.

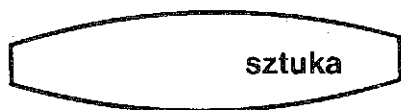
Zborowski umierał dosłownie w nędzy. Podobno tylko jeden André Derain śpieszył mu w tych ostatnich chwilach z pomocą. Kiedyś Modigliani był u Czechowskiej: *W czasie, gdy przygotowywałam obiad, poprosił mnie, abym na chwilę uniosła głowę i, przy świetle świecy, naszkicował zachwycający rysunek, na którym napisał po włosku: „La Vita e un Dono; dai pochi ai molti: da Coloro che Sanno e che hanno a Coloro che non Sanno e che non hanno”*. Co w tłumaczeniu M. Skibniewskiej brzmi: *Życie jest darem: od nielicznych dla wielu; od tych, którzy wiedzą i mają, dla tych, którzy nie wiedzą i nie mają*. Subtelny aforyzm charakteryzuje umysł wielkiego Modiglianiego, ale może się także odnosić do jego marszanda-przyjaciela, który umiał tyle innym darować i zostawił wokół siebie przykrą próżnię, niewytłumaczalną dziurę w pamięci – bo był otoczony tłumem tych, którzy nie wiedzą i nie mają.

Przechowuję nr 716/717 „Wiadomości” redagowanych kiedyś w Londynie przez Grydzewskiego. Jest tam wspomnienie o „Modiglianinie i Zborowskim” pióra Zofii Kozarynowej. Jest ona autorką najpiękniejszych wspomnień pt. „Sto lat. Gawęda o kulturze środowiska”. W artykule zamieszczono odbitkę odręcznego listu Zborowskiego do Emanuela Modiglianiego, brata artysty, z 1920 r. Cytuję autorkę artykułu. *Niepocieszony Zborowski napisał do brata malarza, Emanuela, długi rozbrajający list z opisem pogrzebu i szczegółowym sprawozdaniem z ostatniego okresu choroby. List pełen superlatywów, naiwny, wzruszający prostotą uczucia i okropną francuszczyzną. (...) Bibliografia odnotowuje dwa poematy Zborowskiego o Modiglianinie. Nie dotarły do nas, przypuszczam, że były pisane po francusku, więc chyba ktoś mu poprawił.*

Można by – nawet wypadaloby – pominąć takie szczegóły, ale jak nie ulec pokusie, skoro to wszystko stanowi tak nierozdzielną całość: ta polska francuszczyzna, ta zacność tak swojska, te kłapciaste włosy, kusy wąsik i szczotkowaty zarost, to skupowanie obrazów, które komuś musiały przynieść miliony, a jego zostawiły w biedzie. Na portrecie Modiglianiego ma głowę przechyloną i skupiony wyraz niebieskich oczu, patrzących blisko i głęboko, jak gdyby utkwionych w zawieszonym przed nim obrazie przyjaciela. Jest też cień zatroskania: chciałby ten obraz kupić i dobrze sprzedać, ale nie, nie sprzeda, zatrzyma go dla siebie.

Zbigniew Florczak





sztuka

ŚCIANY PLACZU

Narmi Michejda

Jeruzalaim

ZPAF

Siergiej Chołodilin

Czarnobyl

Galeria RdR

Warszawa, kwiecień 1993 r.

W kwietniu były czynne w Warszawie m.in. dwie wystawy fotografii współczesnej poświęcone miastom: Jerozolimie i Czarnobylowi. Miasta te dzieli w linii powietrznej dwa i pół tys. kilometrów i tysiąclecia od momentu wejścia w historię świata. W historii tej stały się one wyrazem dwu kierunków – ku wciąż odradzającej się nadziei i drogi donikąd.

Jerozolima w obiektywie Narmi Michejdy, polskiej Żydówki urodzonej *po Shoah*, jak sama pisze w dostępnym na wystawie biuletynie, jest miastem oglądanym przez emocje młodej kobiety poszukującej śladów życia i śmierci swoich przodków. *Szukałam odtłaków kamieni i pamięci – pisze – gdziekolwiek dane było mi się znaleźć*: w miejscach straceń, na terenach dawnych obozów koncentracyjnych, zdewastowanych cmentarzy, zburzonych synagog w całej Europie.

Po długich staraniach, jesienią

1991 r. udało się jej zdobyć upragnioną wizę do Izraela na trzytygodniowy pobyt. Było to tuż po zakończeniu konfliktu w Zatoce Perskiej. Zagrożona ludność odetchnęła. Wielojęzyczny tłum znów wypełnił jerozolimskie place, świątynie, kawiarnie. Tłum w fotogramach Michejdy jest ograniczony do niewielkich skupisk, do pojedynczych osób na tle kamiennej architektury, w opawie wąskich ulic i zaułków. Wyjątek stanowi Ściana Placzu, przed którą zawsze mrowie narodu. To miasto kamieni białych i barwnych w promieniach słońca od świtu do zmierzchu, przeciętych ostrą lub łagodną smugą cienia lub osłoniętych mrokiem nocy, miasto wgrzyzione wąwozami uliczek w głębokie pokłady gruzu. Domy, świątynie, place starego miasta są zgrupowane wokół świętych ostańców: Skały, nad którą w VII w. Arabowie rozpięli złotą kopułę meczetu Omara, Golgoty i Grobu Chrystusa nakrytych bazyliką z V w., ujęte w kłamry murów świątynnych i miejskich, jak wszystko tutaj wznoszonych, burzonych i odbudowywanych po wielokroć. Zachodnia część muru zburzonej Świątyni Jerozolimskiej, odbudowana z jej kamieni – to Ściana Placzu. Zamurowane wejście do biblijnego raju.

Z desperacją korespondenta wojennego autorka tropi ślady przeszłości, nawet zapuszcza się nocą w zaułki niebezpieczne i w dzień. W biały dzień, w czasie robienia zdjęć, na sąsiedniej ulicy została zabita młoda turystka z Niemiec, która w dyskusji z Arabem broniła prawa Żydów do osiedlania się na ziemiach Izraela, a jej towarzyszkę raniono.

Aby oddać niespokojny obraz tego miasta-palimpsestu, przekazać jego wielowarstwowość i przenikanie się tysiącleci, w części fotogramów artystka zastosowała multiplikację, przez nakładanie barwnych klisz uzyskując wrażenie mnogości obrazów. W innych koncentruje się na szczególe: na licu płaskorzeźbionej starej płyty kamiennej z motywem roślinnym i wieloramiennym świecznikiem, na tablicy ciasno pokrytej maltańskimi krzyżami. Wiele tu także migawkowych ujęć charakterystycznych sylwetek: trzech uzbrojeni żołnierze kroczą przez kadr ostro po jego przekątnej, dwie zakonnice szparoko przemierzają pusty plac z kamienną ścianą w tle, smukły chłopiec z pejsami, w długim czarnym chałacie, zdobi niską kamienną framugę, kłęcząca postać z krzyżem w tle głębokiej wnęki, bez troskie dzieci w wozie ulicy. Zdjęcia nie były podpisanane. Mówiły za siebie.

Kreacyjna śmiałość kadrowania, malarskie manipulowanie kolorem i formą, emocjonalny stosunek do tematów, przez które Michajda wyraża fascynację miastem, przesądzają o oryginalności tych kameralnych prac. Ich nerwowy dramatyzm został jednak poddany silnej kontroli wymogów estetyki. To różni je od zdjęć przeważnie spotykanych w albumach poświęconych Jerozolimie.

Inne zgola były fotografie Siergieja Chołodilina. Jego wielki reportaż o Czarnobylu, szczególnie wypełniający ściany małego niskiego pomieszczenia galerii, porażał samą treścią. Prace zostały pogrupowane tematycznie: „Opuszczone miejsca“, „Życie trwa na gruzach“, „Oni już nie żyją“, „Ofiary“. W tej części

pokazano zdjęcia dzieci, które przeżyły katastrofę lub urodziły się tuż po niej i dogorywają w szpitalach.

Wystawę dużych, barwnych fotogramów zamyka czarno-biała, a właściwie negatywowa odbitka przedstawiająca wielki pochód pierwszomajowy z szarymi flagami i niesionymi przez tłum portretami wodza rewolucji o czarnej twarzy, ubranego na białe. To dla tego i wszystkich innych pochodów na Ukrainie i Białorusi, na których granicy leży Czarnobyl, zwlekano prawie tydzień z ogłoszeniem alarmu, z podaniem do wiadomości prawdy o zagrożeniu 30 mln ludzi mieszkających wtedy w promieniu awarii reaktora. Miała ona miejsce 26 IV 1986 r. Pochody odbyły się. Liczba ofiar czarnobylskiej dżumy przekroczyła do dziś 8000 osób. Niektórzy podają wyższe liczby. Bilans jeszcze długo nie będzie zamknięty. Mowa o setkach lat.

Zobiektywizowaną informację fotograficzną Chołodilina trudno omawiać jako zjawisko artystyczne. Jej celem było ostrzeżenie: betonowa czapa nakrywająca wciąż aktywny reaktor jest niebezpieczna. Wystawę tę w Polsce pilotowały osoby związane z ruchem ekologicznym. Przed Warszawą była pokazana w Gdańsku i w Poznaniu. Jej mottem mogłyby być słowa powtarzane przez naszych wschodnich sąsiadów: *Czarnobyl – nasz bol*.

Krystyna Paluch Staszkiel

**NOTATKI
Z DROGI DUCHOWEJ**

*Prace
Janusza Marciniaka*

**Galeria u Jezuitów
Poznań, kwiecień 1993**

Współczesny polski artysta, którego twórczość jest skupiona na zagadnieniach religijnych, pojętych nie w duchu tak czy inaczej rozumianego panteizmu, lecz jednoznacznie związanych z treściami biblijnymi, chrześcijańskimi, musi dziś odczuwać wielkie osamotnienie. Samotność ma oczywiście działanie stymulujące i bywa często jednym z warunków twórczej pracy. Znana Mickiewiczowska sentencja: *Samotność mędrców mistrzyni* – ma znacznie bardziej odległy, bo starożytny rodowód. Z drugiej jednak strony brak szerszego zainteresowania sztuką religijną i poczucia jej ważności musi deprimować i zniechęcać. Trwanie w obranej postawie artystycznej i zarazem duchowej wymaga obecnie samozaparcia i głębokiej wiary w sens takiej twórczości. Ten stan rzeczy ma niejedną przyczynę, jednak dwa zagadnienia wydają się tutaj szczególnie znaczące. Pierwsze z nich to wielokrotnie już sygnalizowane i omawiane zjawisko niemal całkowitej obojętności zarówno znacznej części duchowieństwa oraz wiernych wobec jakości artystycznej sztuki kościelnej, a także niechęć czy wręcz wrogość tej społeczności do wszelkich twórczych, niekonwencjonalnych i indywidualnych prac religijnych.

Produkcją kościelną rządzą w dalszym ciągu podobne mechanizmy

jak sztuką masową. Także tutaj ceni się jedynie to co czytelne, a więc łatwe w odbiorze, co konwencjonalne, a także tanie i proste w realizacji. Artysta, który nie jest w stanie nagiąć się do tych powszechnych i niewybrednych gustów, musi się pogodzić z twórczością w izolacji ze „świadomością nieszczęścia”. Z drugiej bowiem strony spotyka się z lekceważeniem bądź sceptycyzmem znacznej części środowisk artystycznych. Z wyjątkiem lat 80. współczesna sztuka religijna zawsze była zjawiskiem marginalnym i nie odgrywała żadnej roli wśród rozmaitych aktualności artystycznych. Obecnie ogólna atmosfera jeszcze mniej jej sprzyja. Ma to istotny związek ze wzrastającą, także w tym środowisku, eskalacją postaw antyklerykalnych czy antykościelnych. Należy sądzić, że nasilająca się w ostatnim czasie krytyka wystaw przykościelnych ma też takie właśnie podłoże. Obok rzetelnej, bezstronnej, choć nie apologetycznej analizy pojawia się również daleka od obiektywizmu napastliwość i arogancja. W tej sytuacji odbywa się dziś coraz mniej wystaw sztuki religijnej, coraz rzadziej też porusza się związane z nią zagadnienia w piśmiennictwie fachowym czy mass mediach. Po okresie wzmoczonego zainteresowania tą dziedziną twórczości nastał czas milczenia. Rozczarowanie, przesyt, dezaktualizacja?

Tym bardziej warto odnotowywać wszystko, co przełamuje tę złą passę, co jest wartościowe i godne uwagi. Do takich należy niewątpliwie wystawa w Galerii u Jezuitów prac poznańskiego malarza i krytyka sztuki – Janusza Marciniaka. To jeden

z tych artystów, którzy od wielu lat z uporem i zaangażowaniem tworzą sztukę o charakterze religijnym, nieczęsto prezentowaną szerszej publiczności. Tym razem pokazał on prace z cyklu „Ostatnia Wieczerza” i „Ukrzyżowanie”.

Fascynacja tematyką pasywną oraz wątkiem Wieczerzy wiąże się tu z poczuciem trwałej, także pozaartystycznej więzi z dziś już historycznym ruchem wystaw przykościelnych, z wiernością wobec pewnych postaw, które ukształtowały się w latach 80. w nurcie kultury niezależnej. Źródło zainteresowań J. Marciniaka tą problematyką znajduje się jednak jeszcze znacznie głębiej, jest bowiem związane z formacją duchową artysty, jego głęboko refleksyjną naturą, a także wielką otwartością i wrażliwością na otaczającą rzeczywistość: *...ciągle musimy wracać do bólu i cierpienia, żeby je przekuć w miłość i współodczuwanie, bo jest to jedyna racja (...) sens naszego istnienia. Dlatego słucham tego co poniżone, co rozpacza* (wywiad z artystą, „PP” nr 10/1992). Krzyżowa śmierć Chrystusa jest tu przedstawiona w aspekcie cielesnej i duchowej męki, w tym wszystkim, co było w niej najbardziej brutalne, a zarazem ludzkie. Zmaltretowany tors Zbawiciela, malowany szerokimi, impulsywnymi pociągnięciami pędzla, pulsujący krwawymi smugami o bogatej fakturze, przekształca się tu nieledwie w strzęp mięsa (Ecce Homo). Nie jest to jednak wizerunek naturalistyczny; w niektórych wersjach cyklu tors ów ulega wręcz dematerializacji, przekształcając się w dynamiczną, skąpaną w świetle, bardzo malarską plamę barwną o szerokiej skali

modulacyjnej. Czerwień nadal pozostaje kolorem dominującym, ewokując atmosferę niewyobrażalnego cierpienia, wręcz kosmicznego dramatu. Takim znakiem plastycznym o bogatych konotacjach, odsyłających zarówno do biblijnego opisu Męki Pańskiej jak i indywidualnych doświadczeń bólu, stają się także znakomite głowy Chrystusa, tym razem wykonane techniką papier maché („Siedem słów Chrystusa na krzyżu”). Ekspresyjnie uformowane twarze o chropawej fakturze i rozwartych ustach są jedną wielką metaforą krzyku, wstrząsającą wizją pełnej cierpienia agonii.

Wszystkie te prace artysta traktuje jako ślad-zapis własnej drogi wewnętrznej, wyraz plastyczny przemyśleń i przeżyć. Rodzą się więc one najpierw w sferze mentalnej, choć oba procesy: dyskursywny i artystyczny, są ze sobą integralnie związane. Warto w tym miejscu przypomnieć inną, znamioną wypowiedź Janusza Marciniaka (z cytowanego wywiadu): *Przeciwstawienie treści formie odczułem niegdyś jako wielkie wewnętrzne rozdarcie. Trzeba było zdecydować się na wybór... Wybrałem „treść”. Zrozumiałem ją jako wyższą potencję formy. W pewnym momencie życia stwierdziłem, że stan mojej wiedzy dojrzał do próby wypowiedzenia go dostępnymi mi środkami artystycznymi. Zwróciłem się całkiem otwarcie ku sferze przeżyć duchowych. To stwierdzenie, a także rezultaty artystyczne takiej postawy zasługują na uwagę także w kontekście rodowodu malarskiego poznańskiego twórcy. Do tej bowiem pory bezwzględnie najbliższa była mu tradycja koloryzmu, gdzie, jak wiemy, warstwa*

pikturalna obrazu stanowi wartość absolutnie nadrzędną. Gwałtowny i niepowstrzymany napór treści, które w końcu musiały znaleźć ujście w działaniach plastycznych, skłonił artystę do wyboru odmiennej drogi, choć wcześniejsze fascynacje nie osłabły i znajdują wyraz w tkance malarzkiej niektórych obrazów, a także w bardzo ostatnio ożywionej działalności krytyczno-literackiej.

Pewnym drogowskazem w ukształtowaniu tej nowej postawy stała się sztuka późnogotycka w swym nurcie ekspresyjnym, a w szczególności wywodzące się z tych tradycji malarstwo Grünewalda. Łączy ono głębokie treści religijne, ów charyzmatyczny przekaz aspektu grozy (wg określenia Jerzego Nowosielskiego) z najwyższej miary jakością malarzką. Treść i forma stanowią tu nierozdzielalną jedność, zaprzeczając tym samym oczywistości powszechnie przyjętego w historii sztuki podziału.

Ważnym tematem w twórczości J. Marciniaka jest też osoba Judasza. Również w tym przypadku praca nad cyklem rysunków poświęconych tej postaci została poprzedzona refleksją nad motywami zdrady apostoła, jego rolą w historii zbawienia i tajemnicą samotnej, samobójczej śmierci. Twarz Judasza została wyobrażona za zasłoną z własnych dłoni, w których usiłuje on schronić się przed ludzką wzdargą i równocześnie przed sobą samym ujrzanym w innym człowieku. To niewidoczne, a więc pozbawione indywidualności, oblicze-maski staje się równocześnie twarzą każdego, naszą twarzą. Czyż my wszyscy nie nosimy w sobie Judasza...

Najbardziej aluzyjne, bo odarte

z jakiejkolwiek dosłowności są prace z cyklu „Ostatnia Wieczerza”. Jedna z nich to martwa natura z trzynastu namalowanych na płótnie jabłek, ułożonych w barwny okrąg („Ostatnia Wieczerza kosmiczna”). W drugim przypadku 13 niebieskich papierowych talerzy zostało ustawionych w tym samym porządku wprost na podłodze galerii. Obok nóż, kubek i bochenek chleba, wszystko wykonane w tym samym tworzywie i kolorze nieba („Ostatnia Wieczerza błękitna”). Nie od dziś wiadomo, że martwa natura czy pejzaż, uznane powszechnie za kategorie sztuki świeckiej, potrafią ewokować doznania o charakterze pozazmysłowym. Tym razem obraz z jabłkami sytuuje się jeszcze bardziej jednoznacznie w sferze sacrum, świadcząc tym samym o nieostrości podziału na sztukę religijną i świecką. Artysta nie odwołuje się tu do popularnej tradycji ikonograficznej. Pozbawiając tę scenę wątków epickich i posiłkując się jedynie czytelną symboliką kolorów i figury koła, przydaje owym przedstawieniom bardziej uniwersalne znaczenia. Ostatnia Wieczerza ujrzana została tu rzeczywiście sub specie aeternitatis, stając się tym samym wizją artystyczną głębokiej teologicznej prawdy, że dzięki śmierci Chrystusa komunizm Boga z człowiekiem będzie trwać w wymiarze kosmicznym przez całą wieczność.

Renata Rogozińska


 teatr

 UTRZYMAĆ KONTAKT

Międzynarodowy Festiwal Teatralny KONTAKT

Toruń 1993

Na murze przy warszawskiej Trasie Łazienkowskiej pojawił się napis wymalowany przez jakiegoś anonimowego pozytywistę: *Myśl globalnie, działaj lokalnie!* Jak leitmotiv dźwięczała mi w głowie ta formułka podczas całego Międzynarodowego Festiwalu Teatralnego KONTAKT w Toruniu. Bowiem Krystyna Meissner, dyrektorka tamtejszego Teatru im. Horzycy, wraz ze swoim zespołem właśnie to hasło realizuje już od trzech lat. Niemalże bez hałasu, prawie nie zauważana przez największe krajowe mass media, doprowadza w Toruniu do kulturalnej integracji sporej części Europy.

KONTAKT jest mianowicie miejscem spotkań teatrów, twórców teatralnych i dziennikarzy z krajów sąsiadujących; trzeba jednak dodać, że pojęcie geograficznego sąsiedztwa traktuje się w Toruniu dosyć swobodnie. W tym roku przyjechało na festiwal, poza czterema polskimi, 15 zespołów: z Gruzji, Litwy, Estonii, Rosji, Ukrainy, Jakucji, Białorusi, Czech, Słowacji, Holandii, Rumunii. Obserwatorami, czyli gośćmi KON-

TAKTU, byli też Anglicy, Austriacy, Belgowie, Niemcy, Francuzi i Węgrzy.

Po takiej wyliczance nikogo nie powinno zdziwić stwierdzenie, że dominującą cechą KONTAKTU⁹³ była różnorodność. W dodatku organizatorzy, którzy wszystkie przedstawienia oglądają wcześniej, nie dokonywali selekcji pod kątem z góry założonej, a w efekcie ograniczającej formuły festiwalu. Liczyła się przede wszystkim jakość artystyczna spektaklu, znaczenie teatru w rodzimym kraju, rozgłos, jaki wywołuje jego produkcja – brano pod uwagę zarówno zespoły otoczone chóralnymi zachwytaami, jak i te, których działalność spotyka się z ostrymi protestami. To ostatnie kryterium też owocowało korzyściami; pozwalało mianowicie choć po części zrozumieć rodzaj napięć dominujących wokół teatru i w samym teatrze jakiegoś kraju. W rezultacie mieliśmy w Toruniu przegląd najróżniejszych poetyk, stylów i gatunków, które na równych prawach funkcjonują we współczesnym międzynarodowym życiu teatralnym. Obok spektakli umieszczonych w tradycyjnej przestrzeni albo przynajmniej we wnętrzach były przedstawienia uliczne z elementami niemal cyrkowymi. Pojawiła się forma dramatyczna, teatr lalkowy, musical, pantomima. Była agresywna, brutalna tzw. awangarda, a z drugiej strony trochę spektakli, których kształt można by mniej lub bardziej trafnie określić jako klasyczny.

Ta różnorodność sprawiła, że dość długi (9-dniowy) i wymagający sporej kondycji festiwal (co najmniej dwa spektakle dziennie plus najróż-

niejsze spotkania) wywoływał wprawdzie zmęczenie, ale nie – znużenie. Zarazem jednak tak całkowita odmiennność każdego z przedstawień okazuje się kłopotliwa przy próbie przedstawienia syntetyzującej relacji z KONTAKTU. Nie sposób bowiem zbudować jednorodnej, hierarchizującej konstrukcji z elementów nie mających żadnych cech wspólnych. Pozostaje zatem tylko próba omówienia, z konieczności pobieżnego, kilku poszczególnych spektakli, wybranych wedle własnych upodobań, które – notabene – w paru punktach są zbieżne z werdyktem wielonarodowego jury. Tu zresztą nie mogę się powstrzymać od powiedzenia, że w przypadku dwóch pierwszych nagród kolejność, moim zdaniem, zdecydowanie powinna być odwrotna. W werdykcie bowiem wielkie przedstawienie Krystiana Lupy „Kalkwerk” według Bernharda (o którym pisałam w „PP” 4/93) zostało zepchnięte na drugie miejsce przez „Wilki i owce” z moskiewskiej Pracowni Piotra Fomienki. Lapidarne i całkowicie subiektywne uzasadnienie mojej opinii: „Kalkwerk” jest arcydziełem sztuki teatru, przedstawienie Fomienki natomiast po prostu – w tym zestawieniu – tylko bardzo dobrym spektaklem.

Istotnie jednak bardzo dobrym, szczególnie aktorsko. Fomienko, reżyser i wykładowca Akademii Sztuki Teatralnej, zrobił to przedstawienie ze swoimi niedawnymi studentami. Owa grupa młodych ludzi, zdaje się, stanowi nową jakość w rosyjskim aktorstwie. Z jednej strony kontynuują znakomitą tamtejszą tradycję stylu realistycznego, z drugiej natomiast ujmują tę technikę w nawias świadomej, teatralizującej konwen-

cji. Tworzy to frapującą, znakomicie zespoloną całość. Ten początkujący zespół cechuje przy tym beżłędne wyczucie formy scenicznej, aktorzy potrafią równie dobrze, choć używając odmiennych środków, zagrać drapieżną komedię, czyli Ostrowskiego, jak i oniryczną, wysublimowaną miniaturę teatralną. To drugie przedstawienie, zaprezentowane przez Pracownię Fomienki – „Przygodę” Cwietajewej – przygotował 24-letni Macedończyk Iwan Popowski, który w Moskwie kończył reżyserię. „Przygoda” przeważnie bardzo się podobała, mnie jednak, w warstwie inscenizacyjnej, wydała się trochę zbyt manieryczna i kokieterijnie zadowolona ze swojej teatralnej urody.

Dojrzałą sztukę aktorską zaprezentowała także grupa z estońskiego Teatru Młodzieżowego; zagrali „Romeo i Julię” w stylowym przedśionku Pałacu Eskenów. Większość wykonawców tego przedstawienia nie przekroczyła chyba dwudziestki i młodość głównych bohaterów nadała rzadko spotykany autentyzm przeżyciom Szekspirowskiej pary. Pełne emfazy dialogi i tyrady, które w tej sztuce zwykle traktuje się w kategoriach licentia poetica, nabrały życia i siły dramatycznej. Jednakże festiwalowych nagród aktorskich nie dostali ani Romeo, ani Julia, natomiast zdobył ją wykonawca roli Merkucja, Marko Matvere. I rzeczywiście w pełni na nią zasłużył. Merkucjo bywa zazwyczaj istotnym motorem akcji, ale rzadko pełnokrwistą figurą; Matvere zaś zdołał, nie łamiąc konstrukcji sztuki, wysunąć swego bohatera na główny plan i stworzyć bardzo indywidualną postać renesansowego chuligana.

Marne z kolei aktorstwo prawie zniweczyło wrażenia, których oczekiwało się po sławnej „Trylogii antycznej” – „Medea”, „Trojanki”, „Elektra” – w reżyserii Andrei Serbana. Serban, znany ze swych sukcesów w nowojorskim Teatrze La MaMa i współpracy z Peterem Brookiem, po rewolucji 1989 r. został dyrektorem Teatru Narodowego w Bukareszcie. „Trylogia” jest przedstawieniem, które imponuje inwencją inscenizacyjną, rozmachem układów scenicznych, jednak na tym tle nijaka gra i dysharmonijna rozmaitość mizernych aktorskich środków (może poza „Medea”) tym bardziej rażą i przeszkadzają. Teatr rumuński był, nawiasem mówiąc, głęboko dotknięty pominięciem przez jury, co przedstawiciel tego teatru wzruszająco otwarcie wyłożył w specjalnym przemówieniu.

Znakomicie natomiast zaprezentowała się w Toruniu Holandia, z której przyjechały dwa teatry: Triangel Henka Boerwinkla (specjalna nagroda Teatru z Getyngi) i Dogtroep, „nomadzi teatru ulicznego” (III nagroda główna). Boerwinkel jest twórcą jednego z najśłynniejszych teatrów marionetek, jego scenarzystą, reżyserem, scenografem i wykonawcą. „Metamorfozy”, które pokazał na festiwalu, to spektakl złożony z króciutkich scenek, będących najlepszymi fragmentami wcześniejszych przedstawień Teatru Triangel. Wszystkie uderzają mistrzowską precyzją i wszystkie mieszczą się w wyrazistej Boerwinklowskiej stylistyce plastycznej, ale każda z nich ma inny charakter, nastrój. Zdarzają się satyryczne obrazki obyczajowe, makabreski, mini-dramaty egzystencjalne

i mini-traktaty omalże filozoficzne; zdaje się, że wyobraźnia Boerwinkla nie ma granic. Może jest to zresztą narodowa cecha holenderskich twórców teatru, bo podobne wrażenie odnosi się oglądając występ ulicznego zespołu Dogtroep. Nieco szkicowa fabułka stanowi pretekst do żywiołowej zabawy, której głównymi składnikami są różne przedziwne efekty specjalne i niezwykle pomysłowe konstrukcje, maszynerie własnego wyrobu.

Wśród ciekawszych wydarzeń festiwalowych warto może jeszcze wymienić teatr z Jakucji, który pokazał „Mój wymarzony błękitny brzeg” według Ajtmatowa – spektakl generalnie cechujący się pewną surowością, ale równocześnie błyszczący kilkoma pięknymi scenicznymi obrazami. Co prawda egzotyka tego przedstawienia wydawała się trochę przyrządzona na pokaz, jak towar eksportowy.

Podczas festiwalu trafiło się kilka ewidentnych porażek artystycznych, ale nie sądzę, by koniecznie trzeba się było nad nimi rozwodzić. Nie one nadawały ton KONTAKTOWI; poza spektaklami bardzo dobrymi lub dobrymi, reszta utrzymywała się przeważnie, używając żargonu gazetowego, w górnej strefie stanów średnich.

Staralam się wywieść na początku tej relacji, że pomiędzy przedstawieniami festiwalowymi nie istniały żadne punkty styczne. I to prawda, ale może niepełna. Bowiem większość z nich coś jednak łączyło: niechęć do aktualizujących akcentów politycznych. Teatr, który oglądaliśmy w Toruniu, nie chciał być trybuną, lecz miejscem, gdzie opowiada się histo-

rie o ludziach i ludzkich uczuciach. Historie, o których kształcie nie decydują przede wszystkim czasy i miejsce na mapie. Być może o takiej wizji KONTAKTU w pewnej mierze zadecydowała nieobecność Berliner Ensemble, który w ostatniej chwili odwołał swój przyjazd; propozycja teatru niemieckiego, „Wessis w Weimarze“ Hochhutha, miała być właśnie spektaklem stricte politycznym i aktualnym. Tak czy inaczej, ogólna aura festiwalu wywoływała wrażenie całkowitego oderwania się od groteskowej, koślawej codzienności. Opowieści o jednostkowych, najistotniejszych ludzkich sprawach nadawały rzeczom inne proporcje, zmieniały skalę ważności. Gdzieś tam, w prawdziwym świecie, odwoływano w tych dniach rząd, obalano parlament; w Toruniu świadomość rejestrowała te wydarzenia, ale naprawdę liczył się dramat Pulcinelli, walczącej ze swoim bogiem, Henkiem Boerwinklem, tragedia Medei i Bernhardowskiego Konrada.

Joanna Godlewska

OD KONIECZNOŚCI – W KONIECZNOŚĆ

Teatr Nowy w Poznaniu

Czerwone Nosy

Petera Barnes

inscenizacja i reżyseria –

Eugeniusz Korin

scenografia – Paweł Dobrzycki

kostiumy – Irena Biegańska

muzyka – Jerzy Satanowski

choreografia – Ewa Wycichowska

premiera – kwiecień 1993 r.

„Czerwone Nosy“ P. Barnes

to teatr potrzeb i tęsknot, których po trosze sami zaniechaliśmy. Nie bardzo dzisiaj znajdujemy w sobie przekonanie do artystycznych, całościowych wizji ludzkiego świata, gdzie nieodwołalnie rozstrzyga się i wyrokuje o jego naturze i prawach nim rządzących. Ale też sztuka Barnes

wyrasta z gleby szekspirowskiej. Zda się, że to duch Szekspira patronuje demaskatorskiemu, drapieżnemu słowu (przekład S. Barańczaka!), dosadności sytuacji scenicznych czy rewolucyjnej formie teatru w teatrze, gdzie jak w diabelskim zwierciadle zestawiają się, mieszają i zaskakująco odwracają splecione porządki ludzkiego świata, wystawiając na próbę wiarę, zasady i działania wszystkich.

Teatr Nowy nie uląkł się rozmachu wizji Barnes. Realizacja trwa trzy i pół godziny i teatr nie skąpi miejsca dla żadnej z 33 postaci występujących w sztuce. Trzeba jednak dodać, że Teatr Nowy przeżył niedawno doświadczenie szczególne – śmierć wielkiego aktora, Tadeusza

Łomnickiego, w czasie prób „Króla Leara”. Powaga medytacji Leara nad przeznaczeniem człowieka została w tak nieoczekiwany sposób autoryzowana przez los rzeczywisty. Kiedy oglądałem „Czerwone Nosi”, trudno mi było oprzeć się wrażeniu, że oto Teatr Nowy, który zrezygnował z realizacji i ugiął się przed losem w poszanowaniu jego wyroków, musiał jednak wrócić na to jedyne w swoim rodzaju „pole bitwy” innymi drogami. U Barnesa przeznaczenie człowieka jest rozpięte w przestrzeni, której kres wyznaczają dwa bieguny: czas śmierci i czas wolności. Zaczyna się więc od dżumy, jej straszliwej odmiany – Czarnej Śmierci szalejącej w Europie w latach 1347–51, kiedy wyginęła 1/3 populacji. A do tego trwają jeszcze śmiertelne zapasy wyniszczającej ziemię francuską wojny stuletniej. Nie ma więc ani tych co wygrywają, ani przegranych. Jest zakwestionowany byt człowieka, życie znalazło się w zawieszeniu między ziemią, która przestała wiązać człowieka nadziejami i koniecznościami, a niebem, które jeszcze go nie osądziło. Właśnie taki człowiek, pozbawiony ziemskich, nagle unieważnionych celów, postawiony wobec granic ostatecznych – buntuje się, rzuca wyzwanie. Upomina się zuchwale o swój udział w rozrachunku, jaki śmierć prowadzi z życiem. Doprawione czerwone nosy prześmiewców i kłownów są jak język, który pokazuje się zarazie i śmierci. Choć wiadomo, że za chwilę znowu ktoś padnie. Rodzący się śmiech na przedstawieniach grupy oddaje dotąd niedosiężny świat – budzący podziw, respekt czy nienawiść – na łaskę aktorów i popołitej gawiedzi, tak

jak wszyscy oni są zdani na łaskę śmierci. W przedstawieniu widać, jak to przeobraża uczestników grupy, tych prześmiewców z początku tak kalekiego i marnego statusu, którzy chłoszcząc, wynosząc ponad, poniżając lub ośmieszając budują swą duchową autonomię. Nie będą potem umieli wyrzec się tej niezbywalnej już wartości, swego człowieczeństwa, bez względu na konsekwencje.

Bo przecież kiedyś zaraza ustępuje. Odjęta zostaje groza powszechnej śmierci. I nagle okazuje się, że uwolnieni od zarazy nie czują się bardziej wolni, niż kiedy ta wolność zależała wyłącznie od tego, co sami czuli żyjąc w jej okowach. Bo teraz ważne stało się ograniczanie, odnajdywanie wyłącznie własnego miejsca i akceptowanie reguł godzących różnorakie konieczności. Bo znowu życie może obdarzać jednych, a drugich – nie. Nie ma zarazy, która zrównuje, są wielcy i mali, dobrzy i źli, wyniesieni i pognębeni. Śmierć jest znowu nieszczęściem, które dezorganizuje, bo nie jest oczekiwane. I jest taka scena „nicpozbierania” i rezygnacji, kiedy po wygaśnięciu zarazy umiera jeden i drugi – i wszyscy chodzą błędnie, wytraceni zarówno z kolein strachu jak i uniesień, nie mając w sobie żadnej odpowiedzi. Puszka Pandory duszy ludzkiej otwiera się na nowo i wszystkie możliwości składające się na człowieka rozpełzają się po świecie.

Czy to znaczy, że doświadczenie zarazy przekreśla całkowicie nowy czas? Czy może, jakie człowiek w sobie odnalazł, nie znajdują miejsca w nowym, diametralnie innym świecie? Myślę, że przedstawienie udziela tej ważnej dla Barnesa odpowiedzi

i jest ona w spektaklu czytelna. Z pozoru wydaje się, że tym możliwym związkom zaprzecza się brutalnie i jednoznacznie. Oto w nowej sytuacji Czerwone Nosy musiałyby zrezygnować ze swej niezależności duchowej, teraz ich śmiech zwraca się przeciwko innym, ich racjom i interesom, i to przede wszystkim tych, którzy mają władzę. A przecież nie poddali się prawom zarazy, więc czy mogli ulec prawom życia? Wołać zgiąć niż zgodzić się na fałszywe gry wobec niego. Jak mówi Flote, *życie jest na to za poważne*. Decyzja papieża, uosabiającego najwyższą władzę, jest jedynie logiczną konsekwencją. Wyrok na Flocie wykonuje zresztą jeden z Czerwonych Nosów. Bo wolność to zarówno czas dla tych, którzy pozostają wierni, jak i sprzeniewierających się. Papież wypowiada potem jednak znamienne słowa: *Nie ponosi całkowitej porażki ten, kto pokazuje glorię. Żyje, sprawuje władzę, pije krew. Wstaw się za mną u naszego Ojca, bracie Flote...*

Uwolniony od koszmaru świat nie odwróci się całkowicie od tego, co się stało. Będzie pamiętał, bo czuje się winny i potrzebuje przebaczenia. W epilogu słuchamy urywków rozmów Czerwonych Nosów z czasu wielkich uniesień i tryumfu. Teraz dochodzą do nas ze scenicznego pomrocza. Rodzaj nagrobnego epitafium, które nie jest jednak martwą literą wyrytą w kamieniu, lecz projekcją czyjejs żywej pamięci. Nie wiemy tylko, kto czuje się taki zobowiązany wobec zamkniętej bezpowrotnie przeszłości. Zapewne jest to papież, Klemens VI, ale skala napięcia pozwala i nam, widzom, przyznać się do tej sprawczej roli.

Reżyser E. Korin i pozostali realizatorzy z powodzeniem budują frenetyczny, jaskrawy obraz średnio-wiecznego życia i śmierci splatających się w kolejnych paroksyzmach strachu i śmiechu, wzniosłości i sztyderstwa, pokutnego żalu i tonu prześmiewczego. Jedynie w kilku początkowych scenach zabrakło równowagi tych przeciwstawnych elementów i nie czuło się za śmiechem przyczajonej grozy, a za błazenadą drżenia i lęku. Dodajmy, że poczucie szczególnego realizmu, nagłe odniesienia metafizyczne zderzające się z plebejską rubasznnością, która łączy się z ogólną deklasacją tego co „wysokie“, co miało kiedyś uznaną pozycję – wszystko to nie daje się łatwo przełożyć na kategorie zmysłowe i estetyczne końca XX w. Dlatego zdarzają się chwile, że odbieramy je jako przerysowanie albo rodzaj teatralności, który ma więcej wspólnego z manifestacją uczuć niż budowaniem rzeczywistego przeżycia. Natomiast wszędzie tam, gdzie pojawia się forma teatru w teatrze dystansująca widza wobec natarczywie eksponującej się rzeczywistości, wprowadzająca grę umowności i dośladnego, realistycznego detalu aktorskiego czy sytuacyjnego, przedstawienie uzyskiwało naturalną pulsację znaczeń. W miarę zresztą jak Czerwone Nosy odkrywają wartość swej misji, dojrzuje całe przedstawienie.

Ewolucowanie zuchwałych buntowników z przekonania czy taktycznych zamysłów ku postawom głęboko ludzkim odnajdujemy przede wszystkim w rolach Mariusza Sabiniowicza i Mirosława Konarowskiego. Siostra Małgorzata w wykonaniu Antoniny Choroszy, na początku

pełna niefrasobliwej, prowokacyjnej lekkości, z jaką czeka na gwałt, aby zadać sobie w ten sposób pokutę, nie przekonuje, później jednak nabiera wyrazu dramatycznego, jest świadoma swego wyboru, w sytuacji kiedy tak mało i dużo jednocześnie od niej zależy. Dynamikę i barwność wędrującej grupy wspiera niewidomy Gruc Michała Grudzińskiego, jąkała Frapper Pawła Binkowskiego, bardzo dobra Bożena Borowska jako Bempo w scenach teatru w teatrze, Sława Kwaśniewska, która sceną śmierci Mamuski Metz przełamuje dominantę prześmiewczego rozhuśtania. Mirosław Kropielnicki w roli Sonneriego świetnie kontrapunktuje krzykliwą galerię obnoszących się ze swoim strachem, cierpieniem i zagubieniem. Postać delikatna w rysunku, kolorze i układzie choreograficznym stawia nas wobec tego co niewypowiedziane, co daje o sobie znać w zapadającej nagle ciszy kruchym dźwiękiem dzwonek przy kostiumie. Wreszcie przeciwstawiony Czerwonym Nosom papież Klemens VI w wykonaniu Witolda Dębickiego – powściągliwość i umiar doprowadzone aż do granic ostateczności. Jakby nie był to człowiek, lecz czysta, wypreparowana konieczność osądzania ludzi i świata, co logika władzy nieodwołalnie na nim wymusza. Sama fizyczna postać jest niejako zepchnięta na plan dalszy, natomiast wydobyty zostaje głos, który staje się dla nas coraz bardziej wszechobecny i wszystkowiedzący. Wreszcie Flote Janusza Andrzejewskiego, zgrzebny, wiejski klecha, jak szara odrośl ziemi, od której daleko wyobraźnią ani wrażliwością oderwać się potrafi. A jednak to on

właśnie porwie za sobą innych i uparcie, rzec by można po omacku, będzie walczył o duchową rację, o wsparcie dla ich „chwilowej egzystencji”. Jakby to jego posłannictwo, tak udane, mieliśmy odczytywać bardziej jako dar łaski niż znaczący i własny wybór. Ale Barnes nie chce pozostawiać złudzeń, nie kryje postaci poza granicą niewiadomego, on to niewiadome widzi przede wszystkim między człowiekiem a światem. Nagrobne epitafium zamyka właśnie Flote słowami: *Boże, przyjmij i nas*. Nie ma innych możliwości, jak przejście od konieczności w inną konieczność. I nie gdzie indziej, jak w tym imadle, zawiera się u Barnes'a przestrzeń człowieka, jego niewoli i wolności, życia i śmierci – aż po ten ostateczny, pełen pokory wybór, sprzymierzający Flote'a z wiecznością.

Andrzej Górny



WŚCIEKLE PSY

Psy

Władysława Pasikowskiego

Pomimo znacznego opóźnienia postanowiłam napisać parę słów na temat najgłośniejszego polskiego filmu minionego sezonu. „Psy” zdobyły aż 5 nagród na XVII Festiwalu Polskich Filmów Fabularnych – Gdynia’92 (przypomnę: za reżyserię, za główną rolę męską dla Bogusława Lindy, za drugoplanową rolę kobiecą dla Agnieszki Jaskółki, za muzykę dla Michała Lorenc’a oraz za montaż dla Zbigniewa Nicińskiego i Wandy Zeman), zostały też uhonorowane „Złotą Kaczką ’93” – nagrodą czytelników tygodnika „Film”. Miarą sukcesu kasowego może być informacja, że w ciągu 15 tygodni od premiery obejrzało go ponad 300 tys. widzów, a wpływy brutto z jego rozpowszechniania wyniosły 7 mld złotych. Nie sposób zatem pominąć tych faktów milczeniem.

„Psy” to sprawnie opowiedziana historia dwóch przyjaciół-esbeków, którzy wraz ze zmianą ustroju przeżywają znamienny zwrot swoich „karier”. Franc (Bogusław Linda) przechodzi zwycięsko przez sito weryfikacji i trafia do policji kryminalnej, Olo (Marek Kondrat) wyrzucony z roboty przystępuje do współpracy z mafią narkotykową. Obaj nie są bohaterami dla „grzecznych panie-

nek”: upozowani na twardych facetów, cynicznych i odartych z wszelkich zahamowań, czują się w świecie bezprawia jak ryby w wodzie, ich życie zaczyna się tam, gdzie kończą się zasady. Oczywiście bohaterów-gliniarzy wszyscy świetnie znamy, pełno ich w amerykańskich filmach. Znamy też sytuację, gdy dwóch kumpi staje przeciw sobie... ale w produktach „made in USA” polaryzacja postaw jest jakby bardziej czytelna. Tu zatopiony w rynsztoku jest każdy, kto z nim się zetknie.

Film o zwartej, dynamicznej akcji potrzebuje błyskotliwych aktorów. W obsadzie reżyser nie popełnił większych błędów, powierzając rolę brawurowego policjanta B. Lindzie postawił na czarnego konia (zresztą Linda sprawdził się już w „Krollu”), angażując zaś na jego przeciwnika M. Kondrata dał obu aktorom szanse pokazania doborowego duetu. (Jerzy Stuhrt zauważył nawet po koleżeńsku, że to właśnie Kondrat stworzył kreację niepodobną do dotychczasowych.) Adwersarzy musi podzielić coś więcej aniżeli tylko miejsce pracy. Najlepiej, gdy jest to kobieta. Angelika, dziewczyna Franca, stała się łupem przechodnim i powodem do zemsty. Motyw miłości i zazdrości jest słabo zarysowany psychologicznie i równie marnie zagrany. Debiutantka A. Jaskółka pełni rolę ozdoby w „męskim” filmie i raczej jest, niż gra na ekranie. Zresztą dobór aktorek to nie najmocniejsza strona Pasikowskiego – kobiety w jego filmach występują wyłącznie w roli męskich zdobyczy.

Opowieść o „węszących psach” na tropie przestępstwa i w pogoni za forszą jest obficie zanurzona w specy-

ficznie polskim sosie. Mamy więc sceny palenia tajnych akt, szyderczą i robiącą przykre wrażenie zbrukania mitu scenę wynoszenia z libacji pijanego ubeka z piosenką „Janek Wiśniewski padł”, wreszcie poboczny wątek pochodzenia dziewczyny, córki księdza (!), dorastającej w sierocińcu wśród zwyrodniałych wychowawców. Ten ostatni element scenariusza wydaje się odpryskiem walki z „propagandą czarnych” (w opiniach wziętych prosto z magła „propagandę czerwonych” rządy „Solidarności” zamieniły na „propagandę czarnych”, a ta jest nieusuwalna przez ośmieszenie i drwinę). Być może da się ją pokonać opluciem? We mnie ta próba wywołała obrzydzenie, ale w kinie „Muranów” byli i tacy, którzy przyjęli ją z niezdrowym chichotem.

Konstrukcyjną osią fabuły jest z jednej strony chęć uruchomienia fabryczki amfetaminy i przerzutu narkotyku na Zachód, z drugiej – zadania mające na celu udaremnienie tych zamiarów. Sama „wschodnia mafia” jest u Pasikowskiego pokazana z większą dbałością o wiarygodność i prawdopodobieństwo niż np. w groteskowym ujęciu w „VIP-ie” Juliusza Machulskiego. Posługuje się też klasycznymi, mafijnymi środkami działania: przekupstwem, torturami, zabójstwami. Reżyser nie oszczędza widzom scen przemocy i wyrafinowanego okrucieństwa (przyznając, że podczas sceny zamęczenia azjatyckiego przemytnika przez mafijnych chłopców od „mokrej roboty” zamknęłam oczy). Przesycone agresją obrazy wzmacniają jeszcze dialogi jak ze słownika wulgaryzmów. Wszystko to nie jest

bynajmniej przypadkiem, lecz mieści się w artystycznej koncepcji reżysera. Na często wysuwany zarzut o skrajną brutalizację przedstawionego świata Pasikowski odpowiada z niezmienną pewnością siebie: *To tylko flic story*. Aż ciśnięć się na usta wątpliwość: Doprawdy?

Wraz z pozytywnym przyjęciem filmu „Psy” dało o sobie znać niepokojące zjawisko: kompletne rozminięcie się głosów krytyki z gustami publiczności. Ta pierwsza nie odmawiając Pasikowskiemu sprawności realizatorskiej i werwy w reżyserskim fachu dość powściągliwie wypowiadała się o samym „dziele”, widząc w nim polską odmianę czarnego kina, filmu, w którym totalna demoralizacja urasta do symbolu prawdziwego życia, a główny bohater w imię własnego swoistego kodeksu honorowego wydaje i wypełnia wyroki. Publiczność zlekceważyła „pis-maków” i poszła do kin głosując nogami. Fenomen wysokiej frekwencji jest też zagadką socjologiczną. Czyżby nastolatkowa widownia znalazła sobie nowych idoli? Stanisław Manturzewski z „Polityki” (nr 2/1993) widzi w „Psach” – kino *niepokoju niemoralnego*, a nawet moralitet (chyba à rebours?), przekorną odpowiedź na frustrację Polski prowincjonalnej, elektoratu Tymińskiego, wreszcie stresu przywaciarzy z Łomianek, a także niektórych biznesmenów i polityków, których fortuny rosną i pekają jak bańki mydlane. Moim zdaniem, chociaż kino czerpie inspirację z życia, nie wolno łączyć elementów rzeczywistości ze światem fikcji i poddawać ich wzajemnym interpretacjom. Można natomiast zastanowić się nad tym, co nas spotka jutro.

Czy przewaga „Psów” nad całą resztą polskich filmów świadczy o godnym podziwu profesjonalizmie ich twórcy, czy może o czymś o wiele groźniejszym – o nowej tendencji polskiego kina, które widzi swoją przyszłość w kreowaniu świata bez zasad? Zakończenie filmu, osadzenie Franca w więzieniu za zabójstwo to, niestety, bardzo nikła namiastka sprawiedliwości.

Na koniec refleksja na poły metaforyczna. Tytułowe „psy” są chyba wściekłe. Kąsają kogo i gdzie popadnie. Jak wiadomo, wściekliwość jest niebezpieczna, jej ofiary poddaje się serii bolesnych zastrzyków. Może czasem nie od rzeczy jest przypomnieć o tym cięлко zachwyconej widowni?

Anna Pietrzak

książki

NA PUSTEJ PLAŻY U BRZEGU NIEBIOŚÓW

Bogusław Kierc

Dla radości

Szczecin 1992

Zacznijmy od cytatu. *O takich jak Kierc mówi się – w zależności od intencji – że są nawiedzeni, natchnieni lub nazywa się odmiencami. Gdy się w coś angażują, czynią to całym sobą. Jeżeli coś ich pochłonie tak, iż zatracają się ostre granice między działaniem, w którym uczestniczą, a resztą życia, jeżeli działanie i życie staje się tym samym, mają wówczas poczucie pełni. Wtedy przynajmniej dla nich tracą sens różne rozgraniczenia, cząstkowe definicje.* Tak pisał przed 15 laty Tadeusz Burzyński. I chyba pomimo upływu czasu słowa te nadal są aktualne. Potwierdziła je przecież dwuletnia działalność Bogusława Kierca jako dyrektora, reżysera i aktora Teatru Współczesnego w Szczecinie (sezony 1990/91 oraz 1991/92).

Tak więc rola literaturoznawcy, któremu przychodzi zaprezentować najnowszy tom poetycki Kierca, jest niełatwa. I to z kilku co najmniej powodów.

Po pierwsze, trzeba oscylować pomiędzy pozytywną waloryzacją dwóch zupełnie różnych zjawisk. A więc albo przyjąć, że dobrze jest, jeżeli twórca całkowicie zmienia i poetykę, i tematykę, i aksjologię.

Wtedy zadanie piszącego może być dość proste. Wystarczy pokazać kontrasty między starym a nowym. Można jednak opowiedzieć się za „ewolucjonizmem” i twierdzić, że tomy wcześniejsze muszą jakoś przygotowywać czy zapowiadać analizowany.

Druga trudność wynika z faktu, że recenzowana książka poetycka „Dla radości” jest pierwszą po wielu latach nieobecności Kierca w obiegu oficjalnym. Tomiki z lat 80., wydane przez Robotniczą Oficynę Wydawniczą „Fenix” („Modlitwa przeciw rozpacz”, „Łagodny, miły”, „Źródło światła”), są nam znane – z oczywistych powodów – tylko dzięki bibliografii. Z tego kłopotu można jednak wybrnąć twierdząc, iż są to dwie różne sprawy, dwa autonomiczne zjawiska literackie. Nie muszą więc być brane pod uwagę jako kontekst interpretacyjny.

Wreszcie trzecia sprawa – będąca jednak raczej ułatwieniem niż utrudnieniem – to fakt, iż B. Kierc to nie tylko poeta, ale również znakomity eseista, reżyser i aktor. Czy można nie odwoływać się do tych sfer jego twórczości?

Zadajmy zasadnicze pytanie. Jak mogło dojść do powstania (nazwijmy go tak umownie) metafizycznego, sakralnego czy religijnego tomu „Dla radości”? W odczuciu literackiej publiczności Kierc jest przecież przede wszystkim autorem tekstów erotycznych. Wydaje mi się, iż można wskazać – wspólnistniejące ze sobą w porządku chronologicznym – 3 modele, 3 doświadczenia, które konsekwentnie prowadziły do tomu metafizycznego, a po części także religijnego. To pierwsze określenie

chciałbym rozumieć najprościej. Idzie tu o teksty wyrażające pierwotne sądy egzystencjalne, nakierowane na poznanie bytu i jego pryncypiów (prawdy, dobra, piękna, a także odrębności, jedności i realności). A jeżeli bytu, to także Bytu doskonałego i samoistnego – Boga.

1. Narcyz ogląda swe odbicie w lustrze wody. Najpierw postrzega je jako Innego, Drugiego. Kontempluje je (a więc siebie) jako dzieło sztuki. Zatrzymuje się przeto na sobie – pomimo spojrzenia na siebie z zewnątrz. Uświadamia sobie jednak, że człowiek sam sobie nie wystarcza, że potrzebuje Drugiego, który mógłby być nie tylko jego dopełnieniem, ale i tym, który przez opozycję, przez różnicowanie, doprowadzi go do pełnego poznania samego siebie.

Kiercowski Narcyz – niekoniecznie, oczywiście, wprost nazywany i ujawniany – znalazł się w sytuacji znacznie lepszej niż Owidiuszowy. Formą realizacji doświadczenia Narcyza jest dla Kierca właśnie aktorstwo. I tu artysta jawnie przyznaje się do powinowactwa z owym efebem. Ale – zastrzega – jest to bardzo swoista odmiana narcyzmu: *Nie tyle podziwianie samego siebie, ile dziwienie się samemu sobie, odkrywanie w sobie nietożsamości, ustawiczne odzwyczajanie się od siebie, ile dziwienie się samemu sobie, zaskakiwanie siebie sobą* („Teatr daremny”, 1981). To chyba właśnie fascynacja mitem Narcyza wprowadziła do twórczości Kierca nieomal obsesyjny motyw nagości. By móc siebie poznać, trzeba być nagim, trzeba otworzyć się na własną nagość, na to, czym się jest bez maski, formy, kostiumu.

Takim subtelnym, choć wyraźnym, znakiem Narcyza jest postać małego, nagiego chłopca (często wbiegającego w szumiące morze), która wielokrotnie pojawia się w wierszach, również z tomu „Dla radości” („Kościół”, „On – ja”).

2. I znowu nagość, tyle że zwielokrotniona. Kontemplacja portretu nagiego, 37-letniego (wówczas więc rówieśnego poecie) Albrechta Dürera („Teatr daremny”, s. 30, 40–41 oraz wiersz „A.D.” z tomu „Niewinność”). Ja-Kierca chce być nagim Dürerem, chce się z nim utożsamić – i jednocześnie nie chce. Poznając go, jego nagość (resp. istotę), ale poprzez siebie i swą własną nagość: *Już widzę odbijającego się w Dürerze siebie*. Do czego prowadzi to spotkanie? Do stwierdzenia między Ja i Ty symetrii, jedności, czy też asymetrii, różności? Czy nie ma ono na celu zatarcia bądź zlikwidowania odrębności Ja i Ty?

Co łączy te dwa punkty poetyckiego doświadczenia? Otóż – motyw lustra, zwierciadła. Siebie oraz Drugiego pojmuję się i doświadcza jako zwierciadło: Ja odbijam się w Tobie, Ty odbijas się we mnie... To, oczywiście, bardzo bliskie filozofii dialogu (E. Levinas, J. Tischner), obecnej przecież jako niezwykle istotny kontekst interpretacyjny w dziele Kierca-reżysera. Myślę tu przede wszystkim o „Drugim szczęściu Hioba” według Anny Kamińskiej. Na czym polegała tam klęska (znowu nagiego) Młodzieńca? Hiob przez swe dzieje, swą postać – także w sensie fizycznym (problem starości, tak boleśnie przeżywany przez samą Kamińską) – stał się lustrem, w którym Młodzieniec mógł ujrzeć istotę

człowieczej egzystencji. Ale nie zobaczył jej, ponieważ nie potrafił zamilknąć, ponieważ wiedział wszystko i wcale nie chciał się niczego od Hioba nauczyć (wbrew swym zapewnieniom). Dlatego nie dokonało się usprawiedliwienie jego istnienia, nie wytworzyły się między nim a Hiobem żadne wartości. Młodzieniec był na nie zamknięty. Dlatego cały spektakl został w sensie logicznym rozpięty między dwoma wierszami: „Hiob i Młodzieniec” oraz „Modlitwa Hioba”.

3. Erotyzm ocalający – znowu nagość i zwierciadło, ale już nie tylko one. Bowiem właśnie zbliżenie intymne i wszystko, co się z nim wiąże, pozwala, by dokonało się całkowite otwarcie na Drugiego – spotkanie. Zostaje przeciwyćziony egoizm, nawet tak niewinny, jako owo *dziwienie się sobie*, oraz nieco przedmiotowe traktowanie siebie i Drugiego (jako zwierciadła). Spotkanie, które się teraz realizuje, ma wartość transcendowania: przez nie człowiek przekracza samego siebie, oddaje siebie Drugiemu, a nawet – odnajduje istotę bytu. Tak więc zrealizowało się nareszcie to, co było jedną z programowych idei Kierca-eseisty, owo *coś międzyludzkiego – międzyludzkie człowieczeństwo*: *Wydaje mi się – pisał – że sensowny znak tego, co robię, czym jestem, znajduje się w innych ludziach. W ich odkrywanych JA, stanowiącym osierdzie mojego... To chyba także jest pierwszą ciekawością teatru: wzajemna przenikliwość człowieczej substancji życia („O międzyludzkie człowieczeństwo“).*

I właśnie ten „erodyzm ocalający” stanowi fundament jednego z najważ-

niejszych i najpiękniejszych wierszy tomu „Dla radości“, zatytułowanego „Na pustej plaży u brzegu niebiosów“: (...) *zagnieżdżony w naszych ciałach, dałeś / odczuć im czasem, jakie są wspaniałe, // kiedy najczulszym jedyną się spletem / i w coraz głębszą grążą się pieśczętę, // i toną w takiej miłości olbrzymiej, / że ich wywoła tylko Twoje Imię, // które z ich ludzko-ludzkiej liczby mnogiej / uczyni jeden. Uczyni ich Bogiem.*

Wydaje się, że przywołany tu utwór wskazuje bardzo ważny kontekst interpretacyjny, a zarazem źródło inspiracji Kierca. Czy strofa tego wiersza (dystych) i jego rytm nie są świadomym ukłonem w stronę innego wrocławskiego poety, XVII-wiecznego mistyka, Angelusa Silesiusa? A więc wspaniała tradycja europejskiej mistyki. Poza Silesiusem ważni są tu niewątpliwie św. Jan od Krzyża, św. Teresa... Ale inspiracje nie oznaczają tu w żadnym przypadku naśladowania języka poetyckiego Mistrzów. Jest to raczej wspólnota myśli, problemów, odczuć, a także korzystanie z poetyki konceptu i paradoksu, służącej próbie wyrażania tego co niewyraźalne.

Poezja jest bowiem dla Kierca szczególnym *miejszem mistycznym*, miejscem spotkania Boga i człowieka, ale także Boga i świata. Ona stanowi *szczylinę wąską światła*, rozpraszającego mrok – mrok nie nazwany, zawiniony bądź nie zawiniony, wewnętrzny bądź zewnętrzny... W niej wyraża się pragnienie przekroczenia granicy między tym co doczesne a tym co wieczne, uobecnienie „zaświatów“. Jest to możliwe choćby przez znaki sacrum – różę mistyczną, ranę w boku Chrystusa... Ale owe

znaki natychmiast podlegają konkretyzacji, stają się materialne i namacalne. To ważny dla rozumienia Kiercowskiego widzenia świata sensualizm. Świat musi być postrzegany zmysłami, by możliwe było doświadczenie materii uwielbionej – doczesności, ku której pochyla się wieczność. Zniesienie granicy między sacrum i profanum jest bowiem możliwe. Więcej, jest ono tożsame ze zlikwidowaniem przepaści między Bogiem i upadłym aniołem, czyli przestrzeni, w której bytuje człowiek. Ale czy na pewno – zniesienie? Różnica między Stwórcą, człowiekiem i szatanem jest ontologicznie nieredukowalna. A więc może – przewyżczenie? Też nie. Boga się nie zwycięży, no bo i po co? A więc – po prostu – przemienienie. Czyli – zbawienie. Wypełnienie Pełnią – Chrystusem, tego, co leży między Bogiem i szatanem – świata i człowieka. Dokonuje się to jednak znowu bardzo sensualistycznie: przez dźwięk, pieśń, a więc ostatecznie – przez słowo. Także słowo poetyckie – odblask, refleks Logosu.

Piotr Urbański

TEN, KTÓRY NIE OCALAŁ

Nasz starszy brat

oprac. Tadeusz Różewicz
Wydawnictwo Dolnośląskie
Wrocław 1992, ss. 232

Opublikowana niedawno nakładem Wydawnictwa Dolnośląskiego książka „Nasz starszy brat“ w opar-

cowaniu Tadeusza Różewicza przynosi wszystko, co pozostało ze spuścizny literackiej i pamięci po Januszu Różewiczu, obiecującym poecie, a zapewne i prozaiku, który – jak tytuł innych młodych w latach okupacji – poświęcił swój talent i życie najważniejszej sprawie wolności kraju. Niewiele tego: garść wierszy legitymujących się dobrą znajomością warsztatu lirycznego, ale niezdecydowanych jeszcze w wyborze poetyki, wahających się między Skamandrem a Czechowiczem. Trochę prozy zwiastującej umiejętności narracyjnej, lecz również zawieszonych jeszcze u progu wyborów formalnych. Nieco więcej fragmentarycznych notatek i dzienników z kilku lat – na ogół dość skąpych, enigmatycznych, co – zdaje się – jest spowodowane w dużym stopniu względami na okoliczności obiektywne: autor, jako oddany i głęboko zaangażowany w struktury podziemia konspirator, z pewnością musiał temperować swą szczerość obawiając się, że jego zapiski mogą się dostać w niepowołane ręce. Wyjątkowo tylko, raz czy dwa, wyrwyją mu się wyznania świadczące o związkach z ruchem oporu i o skomplikowanej sytuacji bytowej, i tak nader ogólnikowe: *...specjalnie nie staram się robić postępów w hierarchii. Błyskawiczne postępy były na początku. Zobaczymy, jak to będzie po wojnie. Ciągnie mnie, diablo mnie ciągnie polityka. Żeby z tego powodu diabli nie wzięli sztuki (...) Sam widzę te swoje kolosalne braki. Dużo czytuję. Fakt. Ale wyraźnie jeszcze nic się nie zmienia i nie kształtuje.*

Niechby był bogaty i sam w sobie tłumaczący obecności w książce jest ten zestaw tekstów i zapisków, które

dokumentują okrutnie ucięte przez historię jedno życie. Ale też nie z tego tylko – niejako archiwalnego – powodu powstała ta książka. Jej głęboki, uniwersalny sens i humanistyczne przesłanie biorą się ze skonfrontowania wątłego dorobku pisarza, który ledwo zdążył zaanonsować swój talent, ze skrupulatnie i rzetelnie przygotowanym wyborem wspomnień, listów i innych świadectw byłych obserwatorów czy może i współuczestników biografii bohatera tomu. Wśród wspomnień na czoło wysuwają się wypowiedzi braci. Stanisław pisze bardzo konkretnie i rzeczowo, choć – jak przystało na reżysera – plastycznie; jego tekst dostarcza najwięcej wiadomości o konspiracyjnej działalności brata, który w 1943 r. awansował na szefa II Wydziału Okręgu Piotrkowskiego Armii Krajowej i był w tym czasie kierowany do najbardziej odpowiedzialnych zadań na terenie Rzeszy. Znajomość języka i odpowiednie zalety psychiczne pozwalały przełożonym wyposażać Janusza nawet w papiery pracownika niemieckiej policji. Wpadł z całą grupą piotrkowską w następstwie prowokacji i zdrady; dramat rodziny odnotowuje Stanisław: *Nie pamiętam, kiedy widzieliśmy się ostatni raz. Czy była to Wielkanoc 1944 roku? Nie pamiętam. W czerwcu przestały przychodzić listy. Wreszcie ktoś przekazał wiadomość, że Janusza złapali Niemcy w Łodzi... Mijały tygodnie i miesiące. Matce nic nie powiedzieliśmy. Coraz dłużej stała w oknie i patrzyła na drogę. Pewnego dnia zjawił się w naszym domu Zbigniew Glinicki z Łodzi. Powiedział, że Janusz nie żyje. Został rozstrzelany 7 listopada z gru-*

pa kolegów z Armii Krajowej. W dalsze szczegóły konspiracyjnej kariery Janusza wprowadzają odnalezione po latach jego współpracownicy: Halina Kłab-Szwarcowa i Maria Śpiewakowa. Jednak głównemu inspiratorowi tomu może nie tak bardzo zależy na samych detalach i faktografii – tą zajmą się historycy. Bardzo osobisty, głęboko nurtujący tekst-wyznanie Tadeusza Różewicza zatytułowany „Tylko tyle” ujawnia rzeczywiste intencje towarzyszące powołaniu książki „Mój starszy brat” do edytorskiego bytu: tu chodzi nie tylko o rachunek wystawiony historii, ale i o fundamentalny wciąż w pisarstwie autora „Niepokoju” rozrachunek z sobą, ze swoim życiem na tle powojennej cywilizacji. *Ocalałym prowadzonym na rzeź* – oświadczał kiedyś światu zmagający się z tym wyzwaniem ocalenia, ocalenia spośród tylu innych, bohater poczci T. Różewicza. Dziś ten, który ocalał, przypomina tego, który nie przetrwał. To właśnie tkwiący u podstaw Różewiczowskiej psychy imperatyw uświadamiania ludzkości dość względnych i przypadkowych zasad i podstaw jej powojennej trwałości wyznacza genezę książki.

Intencją jest też pogłębiony dzięki dystansowi dzielącemu nas od lat okupacji zamiar refleksji nad losem całego światnie zapowiadającego się pokolenia literackiego, które stanęło wtedy przed dramatycznym wyzwaniem. Czas wojny zawsze rujnuje wieloletni dorobek pokoju; czas TEJ wojny podważył, zakwestionował sens całego rozwoju ludzkości, rozkwitu rozumu ludzkiego. Okazało się, że kwintesencją osiągnięć ducha może być udoskonalony, wypracowa-

wany jak nigdy przedtem system totalnego zniewolenia człowieka przez człowieka; że postęp cywilizacji w dziedzinach nauki i sztuki może przygotować pole do nieporównywalnego z niczym w całych wcześniejszych dziejach regresu moralności i kodeksu człowieczeństwa. Dla młodego pokolenia Polaków – dojrzewającego przed Wrześniem 1939 w atmosferze rodzimej tradycji patriotyczno-romantycznej, w dość anachronicznym kręgu lektur obowiązkowych i legend środowiskowych – szok nawały hitlerowskiej mógł się skończyć tylko najbardziej tragicznymi rezultatami. Iluż wrażliwych, czytanych, utalentowanych szło bez wahań, rezygnując z osobistych aspiracji i prywatnego życia, na starcie z żelaznym molochem hitlerowskiej armii: iluż stykało się od razu z okrutnymi, nieludzkimi warunkami walki i życia, do jakich nikt ich wcześniej nie przygotował. Pokolenie wychowane na bohaterskiej klechdzie powstańczej, na poematach polskich romantyków, trafiało w sam środek największego konfliktu totalitarnego.

Dla wielu nie mogło to się skończyć inaczej, niż się skończyło dla Janusza Różewicza. I dla Baczyńskiego, i Gajcego, i Trzebińskiego, i tylu innych. Ich światopogląd i widnokrąg poznawczy podlegał przekształceniom na polach bitwy. Twórczość Różewicza, a także m.in. Jana Józefa Szczepańskiego, Tadeusza Konwickiego, daje najlepsze świadectwo tym metamorfozom ideowym, przewrotom hierarchii etycznych, zmianom strategii życiowej wynikającym z nowych doświadczeń. Świadomość kruchej, do zobojętnie-

nia spowszedniałej granicy między życiem a śmiercią towarzyszyła wszystkim uczestnikom tego walczącego pokolenia. Była to śmierć traktowana jako egzamin z godności ludzkiej, a również ze sztuki oparcia się słabościom ciała. W jednym z najbardziej wstrząsających literackich świadectw tamtego czasu, elegii prozą napisanej po śmierci przyjaciela, Wacława Bojarskiego – poety i redaktora pisma „Sztuka i Naród” – Andrzej Trzebiński pisał: *Umarłeś, drogi mój, naprawdę, i ja wiem, że czeka mnie to samo w mojej śmierci, nie sen, nie wizja umierania, ale ono samo (...) Trochę boję się, że wbrew oswojeniu się z tą myślą, mogę się nieco zblamować wtedy. Śmierć jest wieczorem autorskim jedynym i trudnym*. Nie wiemy i nie dowiemy się nigdy, czy poeta dopełnił narzuconego sobie regulaminu umierania, lecz w legendzie pozostał taki, jakim marzył pozostać w pamięci potomnych: wzniosły, z ustami zakneblowanymi gipsem, naprzeciw wymierzonych weń łuf plutonu egzekucyjnego. Nie znamy też szczegółów śmierci Janusza Różewicza, wiadomo, że był torturowany przez Gestapo i że się nie załamał – ale niewiele więcej; dostatecznie wstrząsająco przedstawiają w książce obaj bracia moment powojennej ekshumacji zwłok Janusza. Choć dla tego, co pisze Tadeusz, ważniejsza jest przedwojenna pamięć: *Zachowałem w sobie obraz uśmiechniętego pełnego życia młodego Janusza / nastąpiła przemiana / jestem teraz Stary jestem od Ciebie starszy prawie o pięćdziesiąt lat / nie poznasz mnie kiedy się spotkamy / zobaczysz starego człowieka który rozgląda się bojaźliwie*

dokoła i przechodzi ulicę w nieprzepiętym miejscu.

U wszystkich autorów pokolenia wojennego – tych, którzy przeżyli, i tych, którzy nie ocalili – nabrzmiewały w ówczesnej twórczości silne intuicje własnej śmierci, wkalkulowanej w światową rozgrywkę militarną. Były one następstwem nie tylko rzeczywistych fizycznych zagrożeń, ale wynikały też z ogólnej diagnozy stanu świata. Śmierć wydawała się jedynym logicznym następstwem sytuacji, w jaką wpędziła się ludzkość. Nawet w swoim dość bezpiecznym azylu wiejskim Zofia Nałkowska uważała, dokumentując tę myśl w „Dziennikach czasu wojny”, że tego konfliktu nie będzie można przeżyć, i odczuwała – jak to określiła – *wstyd uprzywilejowania*, że się w ogóle jest, kiedy tylu innych ginie. Ten wstyd uprzywilejowania, faktu, że się przeżyło, stymuluje powojenne wątki twórczości Tadeusza Różewicza i odzwierciedla się też w kształcie tomu „Nasz starszy brat”.

Mieczysław Orski

**GLOBALNE PROBLEMY
DOMINACJI**

Jeffrey E. Garten

***Der kalte Frieden
Amerika,
Japan und Deutschland
im Wettstreit
um die Hegemonie***

Campus Verlag
Frankfurt – New York 1992, ss. 272

Po II wojnie światowej stosunki polityczne i gospodarcze miały dwubiegunowy charakter – USA versus ZSRR. Jednakże na początku lat 90. sytuacja ta zmieniła się. ZSRR rozpadł się na historyczne części, które znajdują się na różnym etapie poszukiwania tożsamości politycznej i gospodarczej. Natomiast USA zostały jedynie pyrrusowym zwycięzcą, gdyż w kraju pojawiło się wiele trudnych do przezwyciężenia problemów gospodarczych i społecznych. Do przeszłości należą więc stare sfery dominacji z okresu zimnej wojny, a kategoria wyłącznej przewagi militarnej traci wyrażnie na znaczeniu. Rozwijają się obecnie 3 duże bloki gospodarcze, pomiędzy którymi panują różne formy rywalizacji: Ameryka Północna łącznie z Kanadą i Meksykiem, EWG razem z wschodnioeuropejskim zapleczem, a także Japonia z wschodnioazjatycką sferą wpływów gospodarczych. Kształtująca się współcześnie sytuacja na świecie staje się przedmiotem szerokiego zainteresowania przedstawicieli nauk społecznych, a także dziennikarzy, polityków i zawodowych dyplomatów.

Jedną z najciekawszych książek dotyczących tej problematyki jest niewątpliwie praca amerykańskiego ekonomisty i polityka J.E. Gartena zatytułowana „Zimny pokój. Ameryka, Japonia i Niemcy w sporze o hegemonię”. Głównym celem J. Gartena jest próba diagnozy przyczyn słabości USA w dziedzinie gospodarczej i społecznej w porównaniu z ich najważniejszymi partnerami i rywalami. W swoich rozważaniach J. Garten przyjmuje perspektywę średniookresową, sięgającą do 2000 r., i nawołuje do zmiany dotychczasowych założeń polityki amerykańskiej, a nawet całego amerykańskiego sposobu działania w gospodarce. Poglądy J. Gartena są także bliskie koncepcjom wielu doradców prezydenta B. Clintona, a popierają je obecnie czołowi ekonomiści amerykańscy, m.in. L. Thurow, P. Krugman czy R. Lawrence.

Istniejące stosunki gospodarcze i polityczne pomiędzy USA, Japonią czy Europą J. Garten określa jako *zimny pokój*. Istota tych stosunków staje się całkowicie odmienna niż w okresie zimnej wojny. Na czoło wysuwają się takie problemy, jak protekcyjizm w handlu zagranicznym, ponoszenie ciężarów zbrojeń i zapewnienie bezpieczeństwa w świecie, rosnący strumień uchodźców, ochrona środowiska, umacnianie się gospodarczych bloków regionalnych czy też silne konflikty w światowych organizacjach gospodarczych, takich jak GATT, MFW czy Bank Światowy, będących dawniej pod prawie całkowitą dominacją amerykańską. W ujęciu J. Gartena Niemcy i Japonia są nie tylko rywalami czy partnerami USA, jak to przyjmowano

w dychotomicznym obrazie świata. Ich zachowanie stanowi mieszanie obustronnych strategii, co prowadzi do rewizji dotychczasowych amerykańskich stereotypów klasyfikowania poszczególnych państw czy narodów jako „przyjaciela” czy „wroga”. Świat przypomina więc bardziej niestabilną sytuację lat 30. naszego wieku, a same USA nie mają już gwarancji na dominację w gospodarce i polityce. Ostatecznych przyczyn słabości gospodarki amerykańskiej należy zatem szukać w różnicach pomiędzy istniejącymi rodzajami kapitalizmu. USA – w porównaniu z Niemcami i Japonią – są najbardziej zorientowane na rynek, który jest dla nich podstawą funkcjonowania życia gospodarczego. Natomiast gospodarka Niemiec i Japonii zdecydowanie różni się od amerykańskiej. Dotyczy to przede wszystkim organizacji i prowadzenia polityki gospodarczej, stosunku do karteli i monopolu w gospodarce, koncepcji handlu zagranicznego, polityki przemysłowej, funkcjonowania systemów finansowych, roli banków, giełd w kierowaniu przedsiębiorstwami, horyzontu działań gospodarczych, kosztów kapitału, stosunku do zatrudnionych pracowników w przedsiębiorstwach (kapitału ludzkiego) czy wreszcie nauki i technologii.

Pojawia się zasadnicze pytanie: Czy dalsze konflikty i chaos w dziedzinie stosunków międzynarodowych są nieuniknione? Dzisiejszą sytuację charakteryzuje pewnego rodzaju „próżnia przywódcza” w skali międzynarodowej, a różne konflikty międzynarodowe, wydaje się, stanowią istotę stosunków lat 90. Obecnie żadne państwo nie jest w stanie

odgrywać podobnej roli przywódczej jak USA w latach 1945–65. Takiej roli nie są w stanie obecnie pełnić USA, a Niemcy czy Japonia, które koncentrują się na swoim „zapleczu”, nie mają też odpowiednich warunków oraz politycznych przyzwyczajęń do odgrywania roli przywódczej. Amerykańska pozycja przywódcza w świecie stała się problematyczna w wyniku kumulacji różnego rodzaju problemów o charakterze wewnętrznym. Należą do nich ogromne długi publiczne (3,5 bln dol.), brak sprawnego systemu bankowego, upadek technologiczny wielu gałęzi amerykańskiego przemysłu czy wreszcie rozkład stosunków społecznych z gwałtownym narastaniem przemocy. Tradycyjna amerykańska nadzieja na sukces staje się coraz bardziej iluzoryczna. Co więcej, społeczeństwo USA staje się coraz bardziej dualistyczne, klasowe, niemal jak w krajach rozwijających się.

Specyfika gospodarki i społeczeństwa USA, Japonii czy Niemiec sprawiają, że nowe, jednostkowe, globalne kierownictwo nad światem jest raczej nieprawdopodobne, przynajmniej w dawnym zakresie. Nie znana jest także w dotychczasowej historii świata sytuacja podziału przywództwa, a stosunki międzynarodowe nadal są oparte – w dużym stopniu – na narodowych egoizmach i płynących z nich motywacjach. Nie wyklucza to jednak różnego typu sojuszy czy kooperacji pomiędzy trzema lub dwoma głównymi partnerami. Co powinny jednak uczynić USA, aby nadal nie tracić swoich wpływów w świecie? Problem ten głęboko nurtuje J. Gartena. Według niego USA potrzebują zmiany myś-

lenia i koncepcji politycznych, a także gospodarczych, aby zrozumieć siebie same i własne uczestnictwo w gospodarce i polityce światowej. Spora część tożsamości amerykańskiej jest oparta – zdaniem J. Gartena – na już przestarzałych wzorach myślenia i działania. Większość ogromnych amerykańskich środków finansowych nadal jest wydatkowana na zbrojenia, a cała strategia gospodarcza polega na dążeniu do zaspokojenia krótkookresowych potrzeb konsumpcyjnych. Kolejnym przestarzałym aspektem amerykańskiego myślenia staje się nadmierny indywidualizm wywodzący się jeszcze z czasów pionierskich, a także aroganckie przekonanie o uniwersalizmie amerykańskiego posłannictwa.

Chociaż koncepcje J. Gartena są ściśle osadzone w społecznych realiach amerykańskich, to jednak wielokrotnie pojawiają się w jego książce problemy gospodarcze i polityczne Polski i innych krajów Europy Środkowej. Krytyczne spojrzenie autora ułatwia zrozumienie obecnej sytuacji Polski w Europie. Jest to jedynie możliwe na tle zmieniających się globalnych problemów gospodarki i polityki.

Eugeniusz Kośmicki

AMERYKANIN NA ŚLĄSKU

John Quincy Adams

Listy o Śląsku

Centrum Badań Śląskoznawczych
i Bohemistycznych
Uniwersytetu Wrocławskiego
Wrocław – Warszawa 1992, ss. 111

Było to latem 1800 r. Mający wówczas 33 lata John Quincy Adams (1767–1848), ambasador USA przy dworze pruskim w Berlinie, syn ówczesnego prezydenta Stanów Zjednoczonych, Johna Adamsa (1735–1826), odbył w ciągu ostatnich dni lipca, w sierpniu i z początkiem września długą podróż po Śląsku, w czasie której zwiedził nie tylko wszystkie większe miasta Dolnego Śląska, ale poznał także różne zakątki tej krainy i wszedł na kilka górskich szczytów, już wówczas uchodzących za swoistą atrakcję turystyczną. Wrażenia z tej podróży Adams opisał w regularnie wysyłanych listach do młodszego brata, mieszkającego w Filadelfii, ten zaś, za zgodą autora, przekazał je do druku w jednym z czasopism. Było to o tyle uzasadnione, że czyniąc owego brata formalnym adresatem listów Adams w gruncie rzeczy kierował swe spostrzeżenia i uwagi do szerszego kręgu czytelników. Nie miały te listy charakteru korespondencji prywatnej. Wybrana przez Adamsa forma listu z podróży była bowiem świadomie i starannie wybraną konwencją gatunkową, widomą utrzymaną w literackich gustach jego epoki. Warto zaś pamiętać, że mniej więcej od czasów ogłoszenia drukiem słynnej „Podróży sentymentalnej

przez Francję i Włochy“ Wawrzyńca Sterne’a (1768) właśnie opisy podróży, potocznie po polsku zwane „podróżami“, stanowiły ulubioną lekturę szerokich kręgów literackiej publiczności. Ponieważ zaś śląskie listy Adamsa – świadomie zdyscyplinowane, zwarte i krótkie: ograniczone z reguły do jednej strony, by czytelnika nie nużyć – odznaczają się nieprzypadkowymi walorami literackimi, przeto nie było rzeczą przypadku, że zostały przyjęte bardzo dobrze. Miarą swoistego sukcesu literackiego J.Q. Adamsa, później, w latach 1825–29 szóstego z kolei prezydenta Stanów Zjednoczonych, jest zatem fakt, iż już w 1804 r. w Londynie ukazał się ich książkowy przedruk, piracki zresztą, dokonany bez wiedzy i zgody autora. To zaś londyńskie wydanie stało się podstawą przekładu niemieckiego (Wrocław 1805), francuskiego (Paryż 1807), wreszcie zaś po latach także polskiego, wydanego niedawno we Wrocławiu.

Dzisiejsze polskie na Śląsku zainteresowanie świetną literacką pracą Adamsa jest tak samo nieprzypadkowe, jak nieprzypadkowe ono było przed 190 laty i w gruncie rzeczy trochę podobne są tego powody, aczkolwiek, rzecz jasna, nie wszystko tu tak samo wygląda. Najchętniej bowiem dziś odczytuje się „Listy o Śląsku“ Adamsa jako swoiste, kapitalne zresztą, źródło wiedzy o Dolnym Śląsku, obiektywnie zaświadczające o – najogólniej rzecz biorąc – infrastrukturze krajobrazu i stylu życia jego mieszkańców. Tak bowiem dzieło Adamsa widział Grzegorz Pisarski, który w 1985 r. w „Rocznikach Muzeum Ziemi Młodzikiej“ ogłosił

własny przekład listów XX–XXIV. Wydane niedawno tłumaczenie całości literackiej części dzieła Adamsa (słusznie pominięto w edycji część drugą – „statystyczną“) uprzytamnia bowiem, że wartości poznawcze tych listów mają nieporównanie szerszy wymiar. Rzecz w tym, że w dziele Adamsa fascynujące jest nie tyle to, co widział, zobaczył i opisał, ile to, jak owe rzeczy, krajobrazy i zjawiska widział. Zapewne ten właśnie sposób widzenia świata przedstawionego musiał być atrakcją dla czytelnika listów Adamsa na początku XIX w. i tą wspaniałą atrakcją pozostaje on do dzisiaj. Między innymi także dlatego świetna proza Adamsa jawi się dzisiaj jako kapitalny dokument psychologiczny, zaświadczaający o tym, jak Amerykanin widział „śląską Europę“ na początku XIX w.

Warto więc sobie uprzytomnić, że Amerykanin J.Q. Adams, syn wybitnego bojownika o niepodległość Stanów Zjednoczonych, miał świetne europejskie wykształcenie, zdobyte w Passy i w Lejdzie, że dysponował ogromną kulturą klasyczną, świetną znajomością wielkiej literatury starożytnej i literatur europejskich, jednocześnie zaś z ducha i przekonania był tyleż demokratą, ile racjonalnym pragmatykiem, doskonałym znawcą ekonomii i handlu. Te wszystkie fakty wpłynęły na jego sposób widzenia tyleż krajobrazu, ile społecznej i ekonomicznej infrastruktury Dolnego Śląska. Dlatego obserwujący i analizujący stosunki ekonomiczne i społeczne, także religijne, Adams jawi się jako amerykański sceptyczny racjonalista, umiejący nawet sceptycznie odnosić się do wielkich europejskich mitów, takich jak np. mit

wolnego, cnotliwego i szlachetnego górala. Jest w tym sceptycyzmie Adamsa coś więcej niż XVIII-wieczny europejski racjonalizm oświeceniowy. Mamy tu do czynienia z jakąś specyficzną „europeizowaną amerykańskością”, która wcale nie koliduje z jawnie estetyzującą, widomie preromantyczną postawą na przykład wobec krajobrazu. Niejednokrotnie manifestując jawny sceptycyzm wobec pewnych zjawisk dostrzegalnych czy to w religijnej obyczajowości ówczesnych Ślązaków, czy w sposobie funkcjonowania instytucji Kościoła, zwłaszcza katolickiego, jawi się przy tym Adams jako człowiek autentycznie głęboko religijny, ulegający nawet znamieniom wczesnoromantycznym uniesieniom mistycznym. Szczególnie pod tym względem jest charakterystyczne religijne przeżywanie krajobrazu, swoiste apogeum osiagające w czasie jego bytności na karkonoskiej Śnieżce, gdy Adams niemal fizycznie odczuwa bliskość Boga, do którego kieruje swą pierwszą myśl, by następnie w zjawisku antycypującym przeżycie Kordiana na szczycie Mont Blanc – myśl i uczucie przenieść w stronę rodzinnych amerykańskich okolic.

Przesadne by było twierdzenie, że ta podróżnicza proza Adamsa wywarła jakiś wpływ na europejskie podróżopisarstwo początków XIX w. Warto jednak zauważyć, iż niewątpliwym źródłem jego ówczesnego sukcesu czytelniczego było także to, że w sposobie przeżywania natury i krajobrazu pojawiły się u niego te same elementy, które ówczesną literacką Europę fascynowały w piśmiectwie François René de Chateau-

brianda. Na jego zaś tle Adams jawi się o tyle ciekawie, że prezentuje się jako sceptyk-racjonalista podatny na mistycyzm. Jednocześnie zaś Adams w tej prozie niemal przez cały czas występuje w nowoczesnej, by tak rzec, roli turysty, poszukującego w krajobrazie i w społeczeństwie tego, co w nim jest odrębne, indywidualne, *godne uwagi cudzoziemca*. Więc nie przypadkiem Adams poszukiwał w śląskim krajobrazie tego przede wszystkim, co *niezwykłe*, nade wszystko ceniąc sobie *piękności natury*. Dokonywała się w ten sposób za jego sprawą swoista nobilitacja piękna śląskiego, górskiego zwłaszcza, krajobrazu, nierzadko interpretowanego w idealnych kategoriach arkadyjskich.

Nic przeto dziwnego, że Adams jest w tych listach tyleż ogromnie rzeczowy i konkretny, ile powściągliwie, spokojnie poetycki. Jego uniesienia nie noszą znamion sztucznej, przesadnej egzaltacji. Dlatego i styl Adamsa, spokojny, wyważony, rzeczowy, odznacza się swoistą harmonią, nader trafnie oddaną przez tłumaczkę, Marię Kolbuszewską (będącą także autorką objaśnień), która troskę o wierność przekładu połączyła z udatnym dążeniem do zachowania indywidualnych cech języka autora. Rzecz to o tyle ważna, że pojawia się dziś coraz więcej przekładów odsłaniających czy to nonszalanecę, czy nawet ignorancję translatorów. Proza zaś Adamsa stawiała przed tłumaczką wymagania szczególne, zmuszała bowiem do wykazania się znajomością specyficznych XIX-wiecznych śląskich realiów, szerzej pojmowanych realiów tamtejszej epoki i jej kulturowej atmosfery.

Przekład listów Adamsa może więc służyć za wzór, jak się powinno współczesnym językiem tłumaczyć obce dzieła dawne, gdy chce się odtworzyć nie tylko samą warstwę znaczeń tekstu, ale także jego swoistą atmosferę. W tej zaś mierze tłumaczka odniosła sukces autentyczny.

Ewa Słoka

W KRĘGU ZWYCIĘZCÓW

Jan Karski

Wielkie mocarstwa wobec Polski 1919–1945

***Od Wersalu
do Jałty***

PIW Warszawa 1992, ss. 547

W PIW-owskiej serii „Historia najnowsza” ukazała się kolejna interesująca pozycja. Tym razem jest to monumentalne studium o miejscu Polski w polityce wielkich mocarstw (Francji, Niemiec, USA, W. Brytanii i ZSRR) poczynając od kończącej I wojnę światową konferencji w Wersalu w 1919 r. do konferencji w Jałcie w 1945 r. Autorem pracy jest Jan Karski, profesor amerykańskiego Georgetown University. W okresie II wojny światowej był on kurierem między władzami Polski Podziemnej w okupowanym kraju a rządem polskim na uchodźstwie. Jako wysłannik Polski Podziemnej informował

rząd polski, brytyjski i amerykański m.in. o eksterminacji Żydów na ziemiach polskich. W tej sprawie w sierpniu 1943 r. osobiście złożył raport prezydentowi F.D. Rooseveltowi. Za swą działalność został odznaczony m.in. Medalem „Sprawiedliwy wśród narodów świata”. Praca Karskiego stosunkowo niedawno (1985 r.) ukazała się (w języku angielskim) w USA i W. Brytanii. Autor oparł się na bogatych zbiorach archiwów zachodnich oraz polskich. Wykorzystał też literaturę przedmiotu (przede wszystkim anglojęzyczną) oraz wiele pamiętników i wspomnień polityków. Dobrze, że wydawnictwo nie zrezygnowało z zamieszczenia obszernej bibliografii.

Analizując politykę wielkich mocarstw wobec Polski w latach 1919–45 Karski doszedł do wniosku, iż przez cały ten okres *raz tylko dane było Polakom zadecydować samodzielnie o własnym losie. Było to podczas wojny polsko-bolszewickiej lat 1919–1920*. We wszystkich innych wydarzeniach w rzeczywistości los Polski zależał w znacznym stopniu od wielkich mocarstw, od często zmieniających się pomiędzy nimi relacji i gry interesów. W ostatecznym rozrachunku – jak podkreślił autor – Polska była zaledwie przedmiotem polityki mocarstw, a Polacy nigdy nie byli na tyle silni, aby zmienić tę rzeczywistość. W pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości do roli „patronki” Polski pretendowała Francja, w końcu lat 30. Niemcy, a w okresie II wojny światowej W. Brytania i ostatecznie ZSRR. Oczywiście w przypadku każdego z tych państw ów „patronat” miał odmienny charakter. Próby samo-

dzielnej polityki zagranicznej podejmowane przez marszałka Józefa Piłsudskiego, a następnie ministra Józefa Becka czy premiera rządu gen. Władysława Sikorskiego mimo pewnych sukcesów nie kończyły się powodzeniem. Nie było im zresztą dane doprowadzić swych działań do końca.

Wobec instrumentalnego traktowania sprawy polskiej jak i stosunkowo nikłego zainteresowania mocarstw zachodnich polskimi problemami w całym omawianym okresie największym zagrożeniem dla samodzielnej polityki polskiej, a jak się nawet okazało dla suwerennego i niepodległego bytu państwa polskiego, były ekspansjonistyczne dążenia Niemiec i ZSRR. Zmowa dwóch potężnych sąsiadów przyniosła w efekcie we wrześniu 1939 r. czwarty rozbiór Polski, a w latach następnych była przyczyną śmierci i tragedii wielu milionów polskich obywateli. W rezultacie w 1945 r. Polska była krajem zniszczonym i ograbionym. Miary goryczy dopełniał narzucony przez mocą obcy system polityczny.

Jednym z ciekawszych rozdziałów pracy jest błyskotliwy szkic o wojnie polsko-bolszewickiej i linii Curzona. W tej ostatniej sprawie autor sprostował wiele nieścisłości czy wręcz mistyfikacji. Linia, która zyskała ostatecznie miano linii Curzona, szczególnie w okresie II wojny światowej zrobiła zawrotną „karierę”. Jej genezy należy szukać w decyzji Rady Najwyższej Ligi Narodów z 8 XII 1919 r., dotyczącej tymczasowej granicy polsko-rosyjskiej. W tym kształcie jeszcze raz pojawiła się ona w lipcu 1920 r. jako proponowana przez Radę Najwyższą (a w rzeczy-

wistości przez W. Brytanię) linia zawieszenia broni pomiędzy Polską a Rosją Sowiecką. Przypomnijmy, iż ówczesnie Polska znajdowała się w bardzo trudnym położeniu, a Armia Czerwona zbliżała się do Warszawy. W tych okolicznościach 11 VII 1920 r. sekretarz Foreign Office lord George Nathaniel Curzon podpisał depeszę z powyższą propozycją skierowaną do władz sowieckich. Jak wyjaśnił Karski, Curzon *niewiele miał wspólnego z jej sformułowaniem – po prostu podpisał ją* (depeszę – K.T.) *w takiej postaci, w jakiej mu ją wręczono*. W historiografii na trwałe już chyba pozostało pojęcie „linia Curzona”. Rozbieżności dotyczą także jej kształtu. W wersji pierwotnej linia Curzona odnosiła się wyłącznie do ziem byłego zaboru rosyjskiego, nie obejmowała więc Lwowa.

Poważne niebezpieczeństwo dla odbudowanego państwa polskiego aż do początku lat 30. stanowiła współpraca niemiecko-sowiecka. Z tego punktu widzenia pewną korzyść przyniosło dojście Hitlera do władzy. Oznaczało ono, przynajmniej na kilka lat, koniec współpracy niemiecko-sowieckiej. W początkowym okresie rządów Hitlera doszło nawet do uregulowania bezpośrednich stosunków polsko-niemieckich, czego przejawem było podpisanie przez oba państwa w 1934 r. deklaracji o nieagresji. Mogło się również wydawać, iż Niemcy zrezygnowały nawet z głoszonej przez ministra spraw zagranicznych Gustawa Stresemanna w II poł. lat 20. polityki pokojowego rewizjonizmu. Realizując politykę równowagi pomiędzy Berlinem i Moskwą rząd polski jeszcze w 1932 r. podpisał podobną deklarację o nie-

agresji z ZSRR. Obok gwarancji międzynarodowych (Liga Narodów) władze polskie zdołały więc doprowadzić do bezpośrednich kontaktów i porozumień z dwoma największymi i najgroźniejszymi sąsiadami. Sytuacja taka nie trwała jednak długo. W końcu lat 30. nazistowskie Niemcy raz po raz niszczyły wersalski ład w Europie, który przecież był także jednym z filarów niepodległości Polski. Pośrednio umożliwiali to również brytyjcy i francuscy mężowie stanu, którzy uważali za swój obowiązek szukanie kompromisu, a w tych fatalnych latach oznaczało to ustępstwo wobec Hitlera. Ośmielony brakiem przeciwdziałania niemiecki dyktator dokonywał kolejnych kroków. Po remilitaryzacji Nadrenii „pokojowo” zajął Austrię, Sudety, a wreszcie całą Czechosłowację. Kres tym działaniom przyniósł opór ze strony Polski.

W okresie II wojny światowej ograniczając na politykę rządu polskiego wpływało to, iż musiał on działać na obcej ziemi. Jak zaznaczył Karski, w tym okresie *przyszłość Polski stawiała się nieuchronnie funkcją stosunków brytyjsko-amerykańsko-sowieckich*. Mimo starań Polacy tak w okresie współpracy niemiecko-sowieckiej (1939–41), a zwłaszcza później, gdy ZSRR stał się *najcienniejszym sojusznikiem*, nie zdołali uzyskać skutecznego poparcia dla swych postulatów u mocarstw zachodnich. Europa Środkowo-Wschodnia (a więc i Polska) w rzeczywistości miała marginalne znaczenie dla polityki W. Brytanii, a zwłaszcza USA. W połączeniu z militarną potęgą ZSRR przyczyniło się to do faktycznego uznania przez rządy zachod-

nie (na długo przed konferencją w Jaltie) dominującej w tym regionie pozycji Kremla.

Pisząc o układzie podpisanym 30 VII 1941 r. przez gen. Sikorskiego i sowieckiego ambasadora w W. Brytanii, Iwana Majskiego, Karski jednoznacznie stwierdził: *Z perspektywy polskiej patrząc, można go uznać jedynie za klęskę dyplomatyczną. Kluczowy paragraf o granicach brzmiał tak, jak go zaproponował Majski*. Dochodziło do tego sformułowanie o *amnestionowaniu* deportowanych i uwięzionych obywateli polskich. Jak zauważył Karski, błędem strony polskiej było to, iż nie informowano opinii publicznej na bieżąco i regularnie o rzeczywistym stanie stosunków polsko-sowieckich. Była to niestety jedna z wytycznych polityki gen. Sikorskiego i jego następcy na stanowisku premiera rządu polskiego, Stanisława Mikołajczyka. Prawda była jednak i taka, że w ówczesnych warunkach rząd polski miał ograniczone możliwości działania, a mocarstwa zachodnie nie uważały za konieczne przeciwstawić się postulatom sowieckim w sprawach polskich.

Krzysztof Tarka

ODWAGA W MYŚLENIU

ks. Tomasz Węclawski

Gdzie jest Bóg?

*Małe wprowadzenie
do teologii dla tych,
którzy nie boją się myśleć*

Wyd. Znak, Kraków 1992, ss. 156

Pytanie o miejsce przebywania Boga jest w gruncie rzeczy pytaniem o Niego samego, o Jego istotę. To zaś jest pytaniem o człowieka, o to kim on jest. Związek człowieka z Bogiem należy do istoty biblijnej historii zbawienia. Objawiający się Bóg jest Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba. Jest Bogiem, który wyzwolił Izraelitów z niewoli egipskiej, babilońskiej. Takiego też Boga – Boga historii człowieka, narodu, całej ludzkości – objawił nam Jezus Chrystus. Czy jest On również Bogiem teologów? Odpowiedź wydawałaby się zgoda oczywista. Książka ks. Tomasza Węclawskiego stanowi próbę zakwestionowania tej oczywistości. Jest przeznaczona dla tych, którzy nie boją się myśleć. Na czym polega owa odwaga w myśleniu?

O ile św. Tomasz z Akwinu i cała tradycja teologiczna, którą zapoczątkował, odwołują się do Objawienia biblijnego, o tyle Bóg jest dla nich przede wszystkim czymś *nieskończonym, niezależnym, wszechwiedzącym i wszechobecnym*. Bóg jest Bogiem *sam w sobie*. Taka odpowiedź – stwierdza autor książki – sugeruje dwie możliwości: *albo prawdę nie mówi ona o Bogu, albo też nie jest On Bogiem „sam w sobie”*

(s. 14). *Gdyby bowiem Bóg był naprawdę całkowicie i zupełnie sam w sobie, to nikt poza Nim samym nie mógłby o tym wiedzieć (...)* (s. 13–14).

Porzucając tomistyczną drogę poznania Boga w Jego bezwzględnej niezależności od świata, ks. Węclawski wybiera drogę ludzkiego doświadczenia i biblijnego Objawienia w Jezusie z Nazaretu. Oznacza to, że to w historii człowieka Bóg jest Bogiem (s. 23), że nie jest On ze mną *poza mną i beze mnie* lecz *jest mi bliższy niż ja sam sobie i jest bardziej mną niż ja sam* (s. 27). W ten sposób pytanie o Boga staje się nieodłączne od pytania o człowieka, a prawda o Bogu od prawdy o człowieku.

Czy oznacza to jednak, że Bóg zależy od człowieka? Czy Bóg Biblii nie jest już Bogiem niezależnym, niezmiennym, wszechobecnym i wszechwiedzącym? Odpowiadając dotykamy istoty omawianej książki. Pytając o Boga i człowieka jej autor pyta o *pierwszą postać* naszej wiary. Nie chodzi mu o pierwszeństwo historyczne jakiegoś sformułowania. *Pierwszą i niczym niezastąpioną postacią naszej wiary jest bowiem tylko taki jej kształt, który nie pozwala nam przejść obok niej obojętnie, czuć się z nią bezpiecznie i sądzić, że znamy ją dobrze* (s. 6). Prawdą zaś jest, że przyzwyczailiśmy się umiejscawiać Boga w niebie, w bezpiecznej odległości od człowieka, gdzie istniejąc sam w sobie jest On niezależny, niezmienny, wszechobecnym i wszechwiedzącym.

Mówiąc, że Bóg jest Bogiem tam, gdzie jest człowiek, ks. Węclawski pragnie ożywić w czytelniku ową pierwszą postać wiary. Jest nią prawda objawiona w krzyżu Jezusa Chrystusa. *Odkąd wiemy o krzyżu –*

pisze autor – *nie możemy myśleć o Bogu tak, że Jego miłość do człowieka jest czymś innym niż On, dodanym do Jego istoty* (s. 52). Wówczas zmienia się również nasze myślenie o Jego przymiotach. *Bóg nie tyle jest więc niezmienny, ile raczej nie jest zmienny. (...) Nasz Bóg jest więc niezmienny nie dlatego, że się nie zmienia, ale dlatego, że nie jest zmienny, ponieważ jest niezmiennie wierny, jest niezmienną miłością, która tylko wtedy jest naprawdę niezmienna, kiedy rzeczywiście towarzyszy kochanemu w każdym jego poruszeniu* (...) (s. 53). To samo odnosi się do niezależności Jego istnienia: *To jest Bóg, który nie chce być i nie jest sobą samym bez człowieka* (s. 51). Tak rozumiana niezależność bezpośrednio wynika z niezmiennej miłości Boga do człowieka. Bóg jest Bogiem nawet dla tego, kto Go odrzucił. *Jest nie mimo jego samowoli i tym bardziej nie przeciw niemu, ale właśnie dla niego* (s. 51). Gdyby Bóg zależał od człowieka, istniałby jedynie dla ludzi wierzących w Niego. Mimo że autor nie zaprzecza, iż Bóg istnieje poza historią człowieka, uważa, że *nie ma sensu mówić o „Bogu poza historią człowieka”* (s. 35). To z kolei oznacza, że *Bóg nie jest Bogiem dla mnie, zanim ja jestem, lecz przeciwnie: On jest i jest Bogiem, i jest tam właśnie, gdzie ja jestem człowiekiem* (s. 53). Zmienia to również spojrzenie na Bożą wszechwiedzę. Bóg nie zna żadnego z moich wyborów, zanim ja go dokonam. *On zna mój wybór i jest Bogiem dla mnie tak właśnie wybierającego tam, gdzie ja wybieram* (s. 53). Prowadzi to do innego spojrzenia na Bożą wszechobecność. Raz jeszcze autor porzuca przekonanie

o Bogu jako o wszechobecnej doskonałości, by – skupiając niejako całą swoją uwagę na osobie Jezusa Chrystusa – stwierdzić, że *Bóg jest Bogiem w historii człowieka* (s. 35). Pozostawiając czytelnikowi trud i radość z poszukiwania *pierwszej postaci naszej wiary*, mówiącej nie tylko o Bogu i człowieku, ale także o Objawieniu, o Kościele i zbawieniu, zastanówmy się, na czym polega odwaga w myśleniu teologicznym. Czyż nie jest ona związana z nieustanną wędrówką przez Biblię, tradycję Kościoła, tradycyjne formuły wiary, nasze doświadczenie Boga i świata, w poszukiwaniu pierwszej postaci naszej wiary? Ten rodzaj odwagi cechował niewątpliwie św. Tomasza z Akwinu, ona również jest celem *małego wprowadzenia do teologii, dla tych, którzy nie boją się myśleć*, ks. T. Węclawskiego. Reagując na hermetyczność i niezrozumiałość języka współczesnej teologii autor książki pragnął oprzeć swoje myślenie *na doświadczeniu otwierającej się przed nami przez krzyż Jezusa Chrystusa możliwej przyszłości* (s. 154). Prawdą zaś tego doświadczenia jest to, że *Bóg jest z nami*. Stąd też bierze się odwaga w myśleniu teologicznym, gdyż, jak mówi św. Paweł: *Jeśli Bóg z nami, ktoż przeciwko nam?* (Rz 8,31).

Zbigniew Kubacki SJ

MIŁOŚĆ I WOLNOŚĆ W TERAPII

Tadeusz Kobierzycki

Poza Miłością i Wolnością

Syndrom uzależnienia psychologicznego

Wyd. „bis“, 1992, ss. 106

Książka Tadeusza Kobierzyckiego „Poza miłością i wolnością“ prezentuje zasadniczo nowe podejście do problematyki uzależnienia. Autor opiera się na sformułowanej przez siebie analizie kontrastywnej. Pozwala mu ona odkryć rzeczywiste źródła uzależnienia, a także opisać uzależnienie jako zaburzenie tożsamości osobowej. Uzależnienie jest zjawiskiem sygnalizującym na zewnątrz *brak miłości i wolności* w przeżyciach osoby uzależnionej, zaś jej faktyczne poczynania należy analizować jako próby ratowania swojej egzystencji w wyznaczonych przez negatywne doświadczenia ramach. Jak pokazuje fenomen uzależnienia, egzystencja poza miłością i wolnością prowadzi do katastrofy psychologicznej i ontologicznej. Jednak, jak podkreśla T. Kobierzycki, zachowania uzależnionego są sankcjonowane nie z tego powodu; raczej dlatego, że katastrofa obciąża niedwuznacznie otoczenie alkoholika, narkomana samobójcy, czy osoby „zaburzonej psychicznie“, tzn. rodzica, rodzinę oraz instytucje społeczne.

Analiza przeprowadzona przez Kobierzyckiego jest usytuowana w kontekście rozwojowym, wyzna-

czonym przez „skąd i dokąd“. Ukazuje, że osoba uzależniona jest zrodzona nie tylko przez, ale i ku (do) brakowi miłości i wolności. Analiza ta jest oparta na materiale klinicznym i zasadza się na filozofii i psychologii osoby, ze szczególnym uwzględnieniem hierarchii wartości i uczuć. Autor podkreśla, że uczucia są esencją osoby i że to one umożliwiają jej egzystencję, jej subiektywny, a więc autentyczny byt w obiektywnym i realnym świecie. Takie bytowanie jest określone jako autonomiczne. Natomiast brak uczuć powoduje nicość emocjonalną i ontologiczną jednostki, inaczej mówiąc – jej niebyt. Uzależnienie jest formą takiego psychologicznego niebytu, mimo że osoba uzależniona fizycznie istnieje.

Osoba uzależniona niepokoi dopiero wówczas, gdy jej bycie fizyczne jest zagrożone. Wtedy pojawiają się lekarze. Jednak póki uzależnienie nie sięga poziomu fizycznego, a więc nie eksterioryzuje się, a pozostaje jedynie cichym i zamaskowanym dramatem jednostki, póki funkcjonuje ona w społeczeństwie, sprawa taka nie wymaga pośpiechu, a pacjent ma jeszcze czas. Takie traktowanie uzależnienia jest redukcjonistyczne, niewłaściwe i, jak pokazuje rzeczywistość, nieefektywne. T. Kobierzycki każe szukać przyczyn uzależnienia, a samo uzależnienie traktować jako efekt tych przyczyn. Jedną z przyczyn jest zakaz wobec dziecka (stawiany mu przez rodzica) bycia dzieckiem. Wówczas traci ono, zamiast rozbudowywać swoją tożsamość. Dlatego autor odwołuje się przede wszystkim do działań profilaktycznych.

Autor w swych rozważaniach odwołuje się do psychoanalizy, psychologii głębi, psychologii transakcyjnej, bioenergetyki i medycyny. Przedstawia część teoretyczną, opisy przypadków oraz analizę wypowiedzi osób uzależnionych. W swojej refleksji odwołuje się do psychologii rozwoju i filozofii humanistycznej (fenomenologii, personalizmu, egzystencjalizmu). Najważniejsze jednak, jak sądzę, jest usytuowanie fenomenu uzależnieniowego jako fenomenu wielopoziomowego w hierarchii wartości, których konkretnymi są poszczególne uczucia. Z jednej strony Kobierzycki wymienia: poczucie winy i poniżenia, agresję, bunt, szaleństwo, obawę, nienawiść, uwielbienie, samotność, obłęd, lęk, rezygnację i wiele innych jako przeżycia tragiczne, które niejednokrotnie wypchnęły osobę poza miłość i wolność. Z drugiej zaś strony: odpowiedzialność, ulgę, zadowolenie, przyjaźń, spontaniczność, odwagę, wiarę, godność itp. jako wydarzenia cudowne, kształtujące miłość i wolność osoby. Jednak autor książki zauważa, że dynamika uczuciowa jest bardziej skomplikowana, nie tak dychotomiczna. I tak np. lęk należy rozpatrywać wielopoziomowo: czym innym jest lęk przed życiem, a czym innym lęk o życie.

T. Kobierzycki opisuje fenomen uzależnienia jako mający swe podstawowe źródło w zdeformowanych obrazach osobowych ojca i matki. Brak ojca, reprezentanta wolności, oraz usiłująca go zastąpić matka – reprezentowana przez nią miłość staje się wówczas negatywna – wyznaczając los na zewnątrz miłości i wolności. Ważna jest jednak droga

przekroczenia tego losu. Autor „Poza Miłością i Wolnością” wskazuje na wagę tego co pozytywne w przeżyciach osoby. Według niego terapia osoby uzależnionej polega na wzmocnieniu przeżyć pozytywnych, przypomnieniu ich (tutaj chętnie odwołuje się do Platona) i odszukaniu pozytywnej tożsamości osobowej. Ostatecznie ważne jest nie to, co jest, ale to, co ma być, co może się wydarzyć i co w rozwoju osoby może zostać osiągnięte. Bardzo ważną komponentą osobowości jest twórczość; dlatego T. Kobierzycki wykorzystuje ją w terapii.

Autor zdecydowanie i z pasją oddziela to co negatywne od tego co pozytywne w relacjach rodzic-dziecko, tak aby oczyszczona struktura osobowa mogła zostać uleczona i wyzwolona od piętna zła. Wskazuje na pozytywną rolę rodzica, nie niszcząc jego obrazu, jak czynią to niektóre pądokratyczne psychologie (np. A. Miller, F. Dolto), które pozostawiają nawet małe dziecko samemu sobie. Kobierzycki demaskuje negatywny, patologiczny i niszczący wpływ rodzica uzależniającego, budując przy tym pozytywny obraz rodzica lub – dokładniej mówiąc – odbudowując pozytywny obraz ojca i pozytywny obraz matki. Rodzice definiują się w swoim byciu nie tylko ze względu na swoje dziecko, ale i ze względu na samych siebie. Takie ujęcie wprowadza miłość i wolność i rozbudowuje je jako wartości wychowawcze.

T. Kobierzycki w swojej terapii opiera się na pozytywnym definiowaniu i pozytywnej diagnozie, tak aby osoba uzależniona mogła łatwiej odnaleźć swoją godność i stać się za

siebie odpowiedzialna. Personalistyczna hierarchia wartości oraz fenomenologiczna metoda pozwalają mu uniknąć relatywizowania i ujednolicania tego, co jest skomplikowane i zawile, szczególnie zaś w sytuacji

uzależnienia, gdy utracona jest zdolność jasnej komunikacji, wyraźnego różnicowania i wartościowania oraz gdy zagubiona jest autonomia osoby.

Robert Zaborowski

Z życia Kościoła

1. BISKUPI zebrani na 261. Konferencji Episkopatu Polski wystosowali ORĘDZIE „O WARTOŚCIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH W ŻYCIU SPOŁECZEŃSTWA I NARODU”, włączając się w debatę dotyczącą kształtowania teraźniejszości i przyszłości państwa i społeczeństwa. Biskupi odpowiadają na pytanie, jak rozumieć wartości chrześcijańskie oraz wskazują na ich rolę w życiu społecznym narodu polskiego.

Miano „wartości chrześcijańskie” – czytamy – odnosimy do tych wartości, które Jezus Chrystus w swojej nauce, czynach zbawczych i przykładzie życia ukazał jako podstawowe dla swych wyznawców kształtujących życie w świetle Ewangelii. Następnie biskupi rozróżniają wartości podstawowe lub uniwersalne i wartości specyficznie chrześcijańskie. Wartości podstawowe są określane mianem obiektywnych ogólnoludzkich wartości. Wylądzone są one spod zmienności bieżących ocen, oparte na prawie naturalnym oraz przyjmowane w wielu innych systemach światopoglądowych. Biskupi dodają: Podstawowe wartości ogólnoludzkie mamy prawo nazwać wartościami chrześcijańskimi, gdyż Chrystus oddał swe życie broniąc tych wartości. Wartości specyficznie chrześcijańskie to wartości ogólnoludzkie, które przeświecone miłością Boga do człowieka, uzyskują w perspektywie Ewangelii nowy odcień. Mówi o nich Chrystus w Kazaniu na Górze. Nie można nikomu narzucić zachowań inspirowanych przez tę grupę wartości, gdyż nie można nikomu za pomocą regulacji prawnych nakazać miłości heroizmu.

Biskupi wypowiadają się także nt. ROLI KOŚCIOŁA w społeczeństwie. *Chcemy chronić zarówno podstawowe wartości ogólnoludzkie, jak i wartości chrześcijańskie ukazane w ziemskiej misji Chrystusa. Biskupi podkreślają, że głosząc miłość bliźniego i szanując ludzkie przekonania, Kościół nie chce narzucać zasad chrześcijańskich tym, którzy nie uznają nauki Jezusa Chrystusa. Chce jedynie przekazać je, proponu-*

jąc ideał życia ukazany na kartach Ewangelii. Z drugiej jednak strony biskupi uważają, że Kościół ma (...) prawo domagać się także respektowania wartości chrześcijańskich w życiu społecznym, tzn. publicznego odnoszenia się do nich z należnym im szacunkiem. Nierzadkie są bowiem sytuacje, w których usiłuje się ośmieszać istotę ewangelicznych wskazań i ich realizację, przedstawiając nihilizm, cynizm, spryt życiowy, kult siły i przemocy jako wzorcowe przejawy człowieczeństwa.

O ROLI WARTOŚCI CHRZEŚCJAŃSKICH W ŻYCIU SPOŁECZNYM biskupi piszą: *Każde państwo, także pluralistyczne, ma obowiązek uwzględnienia podstawowych norm etycznych w ustawodawstwie i życiu publicznym. Żadne państwo ani żadne społeczeństwo nie może zachować ani podtrzymywać ładu moralnego, jeśli ograniczy się do sformułowania samych norm prawnych, a będzie unikać pytań o uzasadnienie tych norm bądź to w wierze religijnej, bądź też w uniwersalnych zasadach etyki. Biskupi piszą, że chrześcijaństwo uznaje, iż za fundament życia społecznego trzeba przyjąć obiektywne wartości i normy moralne istniejące niezależnie zarówno od subiektywnych nastawień jednostek, jak też i od uwarunkowań społeczno-historycznych. Dlatego odradzające się struktury naszego państwa muszą być oparte na trwałych wartościach. Sama gwarancja prawa uszanowania pluralizmu myślenia i postaw nie zwalnia od szukania obiektywnych wartości, na których buduje się prawo demokratycznego państwa. Ponieważ wartości chrześcijańskie ze swojej istoty mają charakter wewnętrznoduchowy, tzn. wymagają wewnętrznej akceptacji, biskupi podkreślają, że nie można ich narzucić za pomocą nakazów czy regulacji prawnych. Z drugiej jednak strony opowiadają się za regulacjami prawnymi, które nie pozwalałyby propagować cynizmu jako postawy życiowej równie dobrej jak humanizm.*

W orędziu wspomniano także o ustawie dotyczącej respektowania wartości chrześcijańskich w środkach przekazu. Ponieważ dziś częstym obiektem (...) ataków pozostaje cała sfera zachowań związanych z dziedzicą życia religijnego (...) staje się zrozumiałym postulat respektowania wartości chrześcijańskich w środkach przekazu i w życiu publicznym. Oznacza on, iż prawa, które państwo gwarantuje mniejszościom, przysługują również większości. I zaraz potem biskupi dodają: *Przyjęcie ostatniego postulatu nie ma na celu ani wprowadzenia jakiegokolwiek systemu cenzury, ani też ograniczania czyichkolwiek praw.*

Ponadto biskupi opowiadają się za pierwszeństwem dobra ogólnego przed dobrem jednostkowym, za poszanowaniem życia ludzkiego od chwili poczęcia, za poszanowaniem małżeństwa w jego nierozzerwalnej jedności, stałością rodziny, poszanowaniem Dekalogu jako fundamentalnego prawa porządkującego życie człowieka i społeczeństwa.

Na koniec autorzy orędzia podkreślają, że troski Kościoła w respektowaniu sygnalizowanych praw zarówno w ustawach prawnych jak i w praktyce życia (...) nie można uważać za ingerowanie władzy duchownej w sprawy publiczne. Kościół ze swej natury ma być bowiem strażnikiem ładu moralnego, czuwającym, aby w życiu człowieka i narodu nie zaginęły wartości ogólnoludzkie i fundamentalne normy moralne.

Orędzie biskupów odbiło się szerokim – raczej przychylnym – echem w prasie polskiej. Orędzie Episkopatu – pisze Bohdan Cywiński w „Rzeczpospolitej” – stanowi pierwszą od bardzo dawna próbę wywołania w Polsce dyskusji na tematy ideowe, a nie polityczne. Natomiast Roman Graczyk w „Gazecie Wyborczej” zauważa, że analiza orędzia pozwala na umiarkowany optymizm. Dodaje jednak, że Orędzie składa się jak gdyby z dwóch, nieprzystających do siebie warstw: jednej ogólnej – gdzie stwierdza się, że wartości są pewnym wzorcem, ideałem – i nie można za pomocą prawa zmuszać ludzi do ich respektowania, oraz drugiej konkretnej – gdzie wręcz przeciwnie mówi się o potrzebie prawnego zagwarantowania respektowania tych wartości. Natomiast dla ks. Adama Bonieckiego z „Tygodnika Powszechnego” postawienie obok siebie uzasadnień religijnych i zasad uniwersalnych pokazuje, że autorzy Orędzia odżegnują się od przeciwstawienia sobie wartości chrześcijańskich i systemów wartości o proweniencji laickiej.

2. KARD. JÓZEF GLEMP O STRAJKACH NAUCZYCIELI. W kazaniu wygłoszonym na Skalce w Krakowie w uroczystość św. Stanisława prymas ustosunkował się do strajków nauczycieli z początku maja. Kazanie wzbudziło kontrowersje. Kard. J. Glemp, podkreślając, że Kościół katolicki zakorzenił się bardzo silnie w naród polski oraz że broni on wartości przez niego wypracowanych, powiedział: *Budując nową Polskę potrzeba nam poczucia sprawiedliwości, prawdomówności, odpowiedzialności i innych cnót obywatelskich, na których może rozkwitać miłość Ojczyzny. Miłość Ojczyzny (...) to najpotężniejsza siła wprowadzająca ład moralny jako fundament ładu społecznego, gospodarczego i politycznego.*

I tutaj nasuwa się dramatyczne pytanie, dramatyczne, bo społeczeństwo nie zna jasno przyczyn, dlaczego nauczyciele podjęli strajk. Społeczeństwo nie wie, czy nauczycielstwo żyje w rozpaczliwej nędzy. Pytanie idzie jednak dalej, czy nauczyciele zamykający szkoły i opuszczający uczniów mogą nauczać miłości Ojczyzny? (...) Czy mogą spokojnie uczyć historii Polski i przerabiać dzieła wieszczów, gdy jednocześnie podpisują się pod zdaniem „tylko teraz, przed maturami, możemy wymusić podwyżkę płac”? Czy wymuszanie może być elementem nego-

racji i dialogu? Nikt nie przeczy, że sytuacja materialna nauczycieli i służby zdrowia jest opłakana, ale czy można uznać rację do zamknięcia szkoły, do zawieszenia lekcji, a więc do stracenia kontaktu z młodzieżą, osób, które poza umową o pracę wchodzi w układ zobowiązania wobec narodu? Przecież nauczyciel to nie tylko zawód, to także posłannictwo narodowe (...)

Sam biję się z myślami nad zagadnieniem etycznym, czy nauczyciel i wychowawca może strajkiem wymuszać danie więcej od tego, który nie ma skąd dać więcej? Odpowiedź na to pytanie jest rozdzierająca dla każdego z duszpasterzy, bo zaprzyjaźnienie duszpasterzy i nauczycieli jest tradycyjne i silne. Być może uwarunkowania bytowe i naciski polityczne są tak duże, że nauczycielstwo traci cierpliwość, ale taka utrata cierpliwości jest sygnałem zachwiania się wartości nadrzędnych, narodowych, tego właśnie, co nazywamy łańcem moralnym.

Druga ważna kwestia kazania dotyczyła krytyki Kościoła. Za św. Pawłem prymas przestrzegał przed fałszywymi prorokami: *Rzeczywiście, obserwujemy powstanie wielu głosicieli ulepszonego chrześcijaństwa i naprawiaczy Kościoła. Jakoby stało się modą, że aby sprzeciwić się nauce Kościoła, należy publicznie manifestować swoje wyznanie katolickie*. Kard. Glemp dodał, że Kościół nie boi się krytyki, wdzięcznie ją przyjmuje, jeżeli jest w prawdzie i godności, lecz deklaracji o katolicyści ludzi wrogich Kościołowi nie możemy traktować inaczej niż jako element gry politycznej.

3. Podkomisja ds. Dialogu opracowała i przedstawiła 19 V 1993 r. Parlamentarnej Komisji Konstytucyjnej, Kościołom i związkom wyznaniowym PROJEKT ZAPISÓW KONSTYTUCYJNYCH. W skład Podkomisji wchodzi przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego, ewangelicko-reformowanego, polskokatolickiego, mariawickiego.

Po pierwsze ustosunkowano się do zapisu invocatio Dei w preambule konstytucji: *Preambuła konstytucji nie powinna zawierać inwokacji religijnej*. Tłumaczy się to tym, że konstytucja jest normatywnym aktem prawnym odnoszącym się do wszystkich obywateli bez względu na religię, wyznanie i jego brak. Każdy obywatel powinien mieć możliwość przyznania, że jest to konstytucja jego państwa, dlatego należy unikać wszelkich sformułowań nie będących normą prawną, a wprowadzających element kontrowersji lub ograniczenia. Podkomisja stanęła na stanowisku, zgodnym z opinią Episkopatu, wyrażoną w niedawno ogłoszonym Orędziu Episkopatu o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu, że „wartości religijne” ze swej istoty mają cha-

rakter wewnętrzno-duchowy, tzn. wymagają naszej wewnętrznej akceptacji i nie można ich narzucać za pomocą nakazów czy regulacji prawnych.

Po drugie przyjęto propozycję konkretnego zapisu odnoszącego się do stosunków między państwem a Kościołem: *Państwo i Kościoły oraz związki wyznaniowe są suwerenne i od siebie niezależne, a we własnym zakresie rządzą się własnymi prawami. Działają na zasadzie wzajemnego poszanowania i współpracują ze sobą dla dobra człowieka, całego społeczeństwa oraz istniejących w nim wspólnot. Wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe są równe wobec prawa. Stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim określają umowy zawarte ze Stolicą Apostolską. Stosunek państwa do innych Kościołów i związków wyznaniowych regulują ustawy uchwalone po porozumieniu się z ich właściwymi przedstawicielami. Projekt zapisu – czytamy w komentarzu – unika antagonizującej i obciążonej doświadczeniami historycznymi formuły „rozdział Kościoła od państwa”. Jednak w sposób wystarczający – zdaniem Podkomisji – zapewnia odrębność każdej ze stron i daje podstawy do harmonijnej współpracy dla dobra ogółu. Projekt ustawy wprowadza aspekt ekumeniczny, ponieważ nie wyróżnia Kościoła rzymskokatolickiego. W drugiej części zapisu zachowuje jednak specjalne potraktowanie tego Kościoła ze względu na charakter Stolicy Apostolskiej jako państwa, z którym zawiera się umowy o znaczeniu międzynarodowym.*

Po trzecie przyjęto projekt zapisu na temat wolności sumienia i wyznania: *Każdemu przysługuje wolność sumienia i swobodny wybór religii oraz wyznania. Każdemu przysługuje wolność praktykowania, indywidualnie lub zbiorowo, swej wiary i wykonywania praktyk religijnych. Ograniczenie praktyk religijnych w miejscach publicznych może określić ustawa. Nie wolno nikogo zmuszać do ujawniania przekonań religijnych. Objęcie jakiegokolwiek urzędu lub stanowiska państwowego w Rzeczypospolitej Polskiej nie może być uzależnione od przynależności do jakiegokolwiek wyznania.*

Po czwarte przyjęto projekt dotyczący mniejszości narodowych, językowych, religijnych i wyznaniowych.

Po piąte, w zakresie prawa do życia przyjęto następujący projekt zapisu: *Rzeczpospolita Polska uznaje prawo każdej osoby ludzkiej do życia – od początku do naturalnej śmierci – i jego prawną ochronę. „Nikt nie może być karany śmiercią”. Członkowie Podkomisji – czytamy – nie użyli kontrowersyjnego określenia „od poczęcia”, co nie powinno budzić namietności i sporów, natomiast wystarczająco określa intencję autorów i pozwala we właściwy sposób ten termin interpretować w ustawie. Przez słowa „do naturalnej śmierci” autorzy wyrażają swój sprzeciw wobec eutanazji.*

Po szóste pozytywnie ustosunkowano się do problemu zastępczej służby wojskowej.

Na koniec sygnatariusze projektu podkreślają, że *treść przyjętych projektów i zapisów wyraża opinię członków Podkomisji, natomiast nie może być uważana za stanowisko reprezentowanych przez nich Kościołów.*

4. KOŚCIÓŁ A NIEWIERZĄCY, POSZUKUJĄCY I ZATROSKANI O JEGO LOSY. 24 V 1993 r. Komisja ds. Dialogu z Niewierzącymi zorganizowała we Włocławku spotkanie z przedstawicielami inteligencji środowisk niekatolickich zatroskanych o Kościół w Polsce. Grupa ta była reprezentowana m.in. przez pisarza i reżysera, Piotra Wojciechowskiego, inicjatora spotkania, siedmiu publicystów „Gazety Wyborczej”, Zbigniewa Bujaka, przedstawicielki stowarzyszenia „Neutrum”. Stronę kościelną reprezentowali bp Bohdan Bejze (przewodniczący Komisji), bp Bronisław Dembowski (gospodarz spotkania), s. prof. Stanisława Józefa Zdybicka, ks. prof. Józef Kudasiewicz, prof. Mieczysław Gogacz i inni. Jak czytamy w „Gazecie Wyborczej” z 25 maja, goście wyrażali otwarcie swoje *obawy, że grozi nam państwo wyznaniowe, zaś przedstawiciele Kościoła z uwagą wysłuchali wszystkich głosów i nierzadko polemicznie, ale z wielką kulturą, odpowiadali na stawiane zarzuty.* Bp Dembowski żegnając gości powiedział: *Powinniśmy się ze sobą częściej spotykać i rozmawiać* (za „GW”, nr 120).

5. ŻADNEGO SPECJALNEGO STATUSU DLA WIERNYCH KOŚCIOŁA ANGLIKAŃSKIEGO, którzy będą chcieli przejść na katolicyzm. Biskupi Anglii i Walii, zebrani na obradach przy drzwiach zamkniętych (19–23 IV), oświadczyli, że anglikanie, którzy będą chcieli przejść na katolicyzm, muszą *całkowicie zintegrować się z Kościołem rzymskokatolickim.* Ewentualne przejście na katolicyzm około 1000 księży i znacznej części wiernych wzbudziło wiele pytań, które były przedmiotem dyskusji Konferencji Episkopatu Anglii i Walii. Problem prawny: istniała propozycja, by byli anglikanie utworzyli specjalną strukturę kościelną – na wzór prelatury personalnej – podległą bezpośrednio papieżowi. Problem liturgiczny: istniała propozycja, by utworzyć dla byłych anglikanów ryt anglikański. Problem ważności święceń: Kościół rzymskokatolicki nie uznaje ważności święceń anglikańskich. Problem księży żonaty: czy przyjęcie ich do Kościoła rzymskokatolickiego i pozwolenie im na wypełnianie funkcji kapłańskich nie wzmoże próśb o zmianę dyscypliny w tym względzie w całym Kościele rzymskokatolickim?

Biskupi zdecydowali, że dla anglikanów pragnących przejść na katolicyzm nie będzie utworzona ani specjalna prelatura personalna, ani specjalny ryt. Ponadto przejście na katolicyzm będzie się dokonywało osobiście, a nie wspólnotowo (parafiami). Anglikanie pragnący się przyłączyć do Kościoła rzymskokatolickiego będą zobowiązani do uczestniczenia w katechezie przygotowującej ich do wyznania wiary katolickiej. Anglikańscy księża – również żonaci – po przejściu na katolicyzm i po odpowiednim przygotowaniu będą mogli otrzymać święcenia kapłańskie w Kościele rzymskokatolickim.

6. NADAL O BOGU W PREAMBULE DO NIEMIECKIEJ KONSTITUCJI. *Świadomi swej odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi* – tak brzmiała i nadal będzie brzmieć treść preambuły do konstytucji Niemiec. Zdecydowała o tym komisja konstytucyjna Bundestagu. Komisja odrzuciła wniosek posła grupy Związek 90/Zieloni i ewangelickiego teologa, Wolfganga Ullmanna, aby z tekstu preambuły skreślić *invocatio Dei*.

7. NOWY KATECHIZM NIE MA NA CELU ZASTĄPIENIA KATECHIZMÓW LOKALNYCH – oświadczył kard. Francis Arinze, przewodniczący Papieskiej Rady do Dialogu z Innymi Religiami, podczas Kongresu nt. „Katechizmy Kościoła katolickiego”, zorganizowanego w Rzymie 17–30 IV 1993 r. Kardynał przypominał, że katechizm *ogranicza się do aspektów najbardziej generalnych i podstawowych nauczania Kościoła* pozostawiając katechizmom lokalnym możliwość innego ujęcia potrzeb, doświadczeń i problemów lokalnych. Katechizmy lokalne są konieczne ze względu na różnorodność kultur, do których ma dotrzeć Ewangelia Chrystusowa. Trudne zadanie głoszenia prawd wiary w różnych kulturach wymaga – zdaniem kardynała – *dogłębnych studiów religioznawczych i kulturowych danego regionu, ich aspektów pozytywnych i negatywnych*. Kardynał prosił wszystkich, którzy będą opracowywać katechizmy lokalne, aby respektowali jednocześnie *jedność i wolność, to, co jest uniwersalne, oraz to, co jest partykularne*. Natomiast tam, gdzie są obecne inne wyznania chrześcijańskie, *katechizm lokalny winien szczególnie zaakcentować aspekt ekumeniczny*.

8. EKUMENIZM W FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ. Należy jeszcze bardziej propagować ducha ekumenizmu w formacji kapłańskiej – oświadczył kard. Edward Idris Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Promocji Jedności Chrześcijan, podczas 5. spotkania przedstawicieli komisji episkopatów narodowych ds. ekumenizmu (11–16

V 1993 r.). Kardynał wskazał na pewne zniechęcenie, które faworyzuje *tendencje zadowolenia się tym, co jest mniej aniżeli pełną widzialną jednością*. W postawie katolików istotne powinno być pokazanie, że *bardzo poważnie traktujemy stopień zjednoczenia, jaki już nas łączy z innymi chrześcijanami; aby nasza postawa odpowiadała rzeczywistości teologicznej*. Ponadto ważne jest, by dialog teologiczny istniał także na poziomie lokalnym i by był znany i przyjmowany przez wspólnoty lokalne. *Bez przyjęcia dialogowi brakuje jego substancji i pozostaje on prostym ćwiczeniem intelektualnym*.

9. PAPIEŻ ZA WOLNOŚCIĄ RELIGIJĄ W ALBANI I PRZECIW MAFII NA SYCYLII.

W 1967 r. komunistyczny rząd Albanii ogłosił kraj *pierwszym państwem ateistycznym na świecie*. 25 IV 1992 r. przybył do Albanii Jan Paweł II. Wyrażając *radość z odzyskania wolności* przez lud albański papież mówił, by *nie zapomnieć tego, co się wydarzyło*. Wezwał także katolików, prawosławnych i muzułmanów do większej solidarności i dialogu. Zwracając się do całego narodu albańskiego Jan Paweł II opowiedział się przeciw nietolerancji i agresji nacjonalizmu, a za wolnością religijną, która jest podstawą i gwarantem wszelkiej innej wolności. Przemówienie do narodu albańskiego miało szerszy zasięg i obejmowało problemy całego regionu bałkańskiego.

Podczas swojej III podróży na Sycylię (8–10 maja) Jan Paweł II zdecydowanie potępił mafię. Była to niejako jego odpowiedź na list otwarty, jaki napisała do niego wdowa po Paolo Borsellinim, sędzim zamordowanym 19 II 1992 r. w Palermo. Wdowa zwróciła się do papieża z prośbą, by wskazał pasterzom Kościoła na Sycylii drogę autentycznego świadectwa, które nie kolidowałoby z autentycznością Ewangelii. Od chwili przybycia na Sycylię Jan Paweł II podjął temat „Ośmiornicy“, jak nazywają mafię Sycylijczycy. *Być może ośmiornica – mówił papież – ale przede wszystkim wąż z księgi Rodzaju*. Papież nazwał działalność mafii *grzechem społecznym (...) zorganizowanej przestępczości, który zabija sumienia*. Kościołowi sycylijskiemu, którego niektórzy członkowie uważają działalność mafii za mniejsze zło, papież wskazał negatywne aspekty takiego spojrzenia: *Gwałcenie prawa cywilnego jest początkiem perwersyjnych mediacji, które zniekształcają sumienia. A kiedy takie postawy stają się kolektywne i pociągają za sobą instytucje i struktury, kiedy zorganizowana przestępczość wzrasta, wówczas nadzieja całego narodu zostaje poniżona*. Diagnostę papieża potwierdził jezuita włoski Bartolomeo Sorge, który otwierając w Palermo w 1895 r. Instytut Nauk Politycznych wydał mafii otwartą walkę. Jego zdaniem problem mafii na Sycylii jest

problemem kulturowym. Kościół ma tu swoją misję do spełnienia. Ten problem stanowił także treść przemówień papieża do biskupów, polityków i przedsiębiorców sycylijskich.

Podczas swojej podróży na Sycylię Jan Paweł II mówił również o nowej zimnej wojnie, jaka jawi się na horyzoncie, *tym razem między krajami uprzemysłowionymi a krajami biednymi.*

10. MISJA EWANGELIZACYJNA PRZEZ POSŁUGĘ KAPŁAŃSKĄ JEST NIEROZERWALNIE ZWIĄZANA Z POSŁUGĄ SAKRAMENTALNĄ – przypominał podczas śródkowych audiencji 5 i 12 maja Jan Paweł II. Papież wypowiedział się przeciw wszelkim próbom *ograniczania posługi kapłańskiej do samego przepowiadania lub nauczania*. Przywołując decyzje synodu z 1971 r. Ojciec Święty przypomniał, że oddzielenie ewangelizacji od celebracji sakramentów *podzieliłoby samo serce Kościoła*. Z drugiej strony papież przyznał, że owa zasada jedności winna brać pod uwagę dary i zdolności poszczególnych księży. Papież określił sprawowanie Eucharystii jako *pierwszą misję kapłanów*. Jako sakrament wspólnoty i jedności Eucharystia tworzy wspólnotę eklezjalną. *W niej dostrzegamy intymny związek pomiędzy kapłaństwem ministerialnym a powszechnym kapłaństwem wszystkich wiernych.*

11. Na początku maja br. WATYKAN UZNAŁ SAKRAMENTY NARODOWEGO KOŚCIOŁA POLSKIEGO. W przyszłości wierni Narodowego Kościoła Polskiego w USA i Kanadzie będą mogli otrzymać sakramenty pojednania, Eucharystii i chorych z rąk kapłanów Kościoła rzymskokatolickiego. Poza tym uznano ważność sakramentów udzielanych w Narodowym Kościele Polskim. Podobne uzgodnienia istniały do tej pory jedynie z Kościołami wschodnimi i prawosławnymi. Z prośbą o uznanie ważności tych sakramentów zwróciła się w 1983 r. do Jana Pawła II Konferencja Kapłanów Narodowego Kościoła Polskiego. We wspólnej deklaracji przedstawiciele obu Kościołów uznali obecne wydarzenie za ważny krok na drodze ku jedności chrześcijan.

Narodowy Kościół Polski liczy 141 księży, 162 parafie i 282 000 wiernych w USA oraz 14 księży, 13 parafii i 6000 wiernych w Kanadzie. Powstał w USA w ubiegłym stuleciu. Od 1924 r. księża tego Kościoła mogą się żenić.

12. TAK, KOŚCIÓŁ ZAJMUJE SIĘ POLITYKĄ – oświadczył arcybiskup Kinsangani (Zair) Monsengwo podczas konferencji wygłoszonej pod koniec kwietnia na Uniwersytecie Katolickim w Louvain. Dodał jednak, że Kościół *czyni to na swój sposób i w różnych formach*. W kraju

rozdartym wieloma wewnętrznymi konfliktami, gdzie istnieją dwa parlamenty, dwa rządy i jeden prezydent, arcbp Mongsengwo sprawuje ważną funkcję polityczną. Do niedawna był on przewodniczącym Niezależnej Konferencji Narodowej, która zapoczątkowała proces demokratyzacji kraju, obecnie jest prezydentem Rady Republiki, tzn. tymczasowego parlamentu. *Polityka to dla niego zróżnicowane działanie ekonomiczne, społeczne, ustawodawcze, administracyjne i kulturowe, którego celem jest promocja – organiczna i instytucjonalna – dobra wspólnego. Zdaniem arcybiskupa Kościół nie przeczy zasadzie laickości państwa, lecz z głoszonej przez niego chrześcijańskiej wizji człowieka wypływają zasady i kryteria etyczne, których celem jest ukierunkowanie działań ludzkich. Dotyczy to szczególnie tych chrześcijan, którzy są bezpośrednio zaangażowani politycznie. Z drugiej strony w samym Kościele wspólnota chrześcijańska, lud Boży, uprawia politykę poprzez różnorodność posług, funkcji, i talentów wiernych. Mówiąc o szczególnej sytuacji swego kraju arcbp Monsengwo podkreślił, że wysiłki Kościoła są kierowane przede wszystkim ku promocji osoby, szczególnie poprzez działania w dziedzinie edukacji i leczenia. Zaś do podstawowych zadań pastoralnych Kościoła zairyjskiego zaliczył promocję laikatu, wychowanie do odpowiedzialności i demokracji, oraz interwencje biskupów dotyczące sytuacji politycznej i społecznej kraju.*

W tym duchu na początku maja br. zwrócili się do prezydenta Zairu Marcela Mobutu biskupi prowincji eklezjalnej Lubumbashi. Stwierdzili, że prezydent jest *pierwszym odpowiedzialnym* za walki plemienne, które mają miejsce w tym regionie. Prowadzi się tam istne *czystki etniczne*. Ludność plemienia Kasajen jest mordowana i wysiedlana przez przywódców i ludność plemienia Katange. Sytuacja ta spowodowała, że biskupi już kilkakrotnie wystosowywali listy pasterckie, zapraszając *przywódców politycznych do większego realizmu i tolerancji po jednej i drugiej stronie*.

Natomiast biskupi Kenii w opublikowanym pod koniec kwietnia dokumencie Konferencji Episkopatu skrytykowali polityków tego kraju, oskarżając ich o pasywność i brak odpowiedzialności wobec cierpienia, jakich doznaje ludność kenijska. Rząd nie radzi sobie z aktami przemocy i terroru uzbrojonych gangów grasujących w niektórych regionach tego kraju. Biskupi wyrazili swój niepokój wobec walk plemiennych: *Każdy musi wziąć na siebie odpowiedzialność za to, co się dzieje w kraju, by propagować ducha tolerancji i zakończyć szereg gwałtu*.

W innym kontekście, społeczno-polityczno-kulturowym, wypowiedział się nt. zaangażowania w politykę arcybiskup Mediolanu kard.

Carlo Maria Martini. W swoim liście pasterskim z maja br. napisał, że *nie jest zadaniem Kościoła proponowanie konkretnych rozwiązań politycznych czy popieranie w wyborach konkretnych osób*. Temat uczestnictwa katolików w życiu politycznym kraju został poruszony na spotkaniu biskupów włoskich na początku maja. Nie wszyscy biskupi uważają, że episkopat powinien na nowo wezwać wszystkich katolików do jedności politycznej. Sam papież przemawiając do zebranych biskupów 13 maja oświadczył, że należy zachować zarówno jedność jak i pluralizm wśród katolików. Wyznał, że osobiście nie ma rozwiązania dla obecnej sytuacji politycznej we Włoszech.

13. BISKUPI BRAZYLJSKY ZA ETYKĄ I REFORMĄ ROLNĄ. Dokumenty nt. etyki chrześcijańskiej w życiu codziennym i wezwanie do reformy rolnej to dwa silne punkty 31. Zgromadzenia Generalnego Episkopatu Brazylii, w którym przez 10 dni na początku maja uczestniczyło 270 biskupów. Prace Zgromadzenia skupiały się wokół punktów wskazanych przez IV Konferencję Ogólną Biskupów Ameryki Łacińskiej, która odbyła się w październiku 1992 r. w Republice Dominikańskiej. Dokument wskazuje na trudną sytuację społeczeństwa brazylijskiego i na jej przyczyny. Są to zmiany socjoekonomiczne z jednej strony i filozoficzno-religijne z drugiej. Zdaniem biskupów *bez konkretnego wcielenia w życie kryteriów etycznych obecnie zmiany społeczne i kulturalne nigdy nie doprowadzą do społeczeństwa sprawiedliwego i godnego*. Dokument zajmuje bardzo krytyczne stanowisko wobec neoliberalizmu. Biskupi wyczuleni na postępujące ubożenie ludności zamieszkującej północno-wschodnie regiony kraju wskazali na przyczynę tego procesu – koncentrację ogromnych bogactw tego regionu w rękach niewielkiej grupy osób: *Przeprowadzona na szeroką skalę reforma rolna byłaby drogą sprawiedliwości. Pozwoliłoby to na zwiększenie miejsc pracy jak również na wzrost produkcji rolnej*.

Biskupi brazylijscy jawnie zdystansowali się wobec stosunku nowego „Katechizmu Kościoła katolickiego” do kary śmierci: *Uznac karę śmierci – piszą – za sposób reagowania na problemy gwałtu w naszym społeczeństwie oznacza przyjęcie gwałtu jako formy normalnego postępowania w społeczeństwie*.

oprac. Z.K.