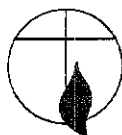


przegląd powszechny

12/880/94

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski,
Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juros, Andrzej Koprowski SJ,
Wacław Oszejca SJ, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 275 000 zł
za I półrocze 150 000 zł
cena egzemplarza 25 000 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”.*

H+H

DRUKARNIA OFICYN
PRZEGŁĄDU POWSZECHNEGO
spółka cywilna

05-702 Warszawa, ul. Dąbrowska 61, tel. (022) 495 49 49, 49 50 79, 49 50 79

Numer zamknięto 21 XI 1994 r.

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

Spis treści

Stopnie komunii	266
------------------------	-----

<i>Józef Augustyn SJ</i> Homoseksualizm	268
---	-----

Dyskusja o homoseksualizmie stała się dziś dyskusją o roli, funkcji i celowości ludzkiego seksualizmu. Ocena homoseksualizmu zależy więc w znacznym stopniu od tego, jaki cel i sens przypisze się całemu życiu ludzkiemu. Od odpowiedzi na pytanie, na jakich fundamentach ma być budowane osobiste życie moralne, życie rodzinne oraz społeczne, zależy nasza przyszłość.

<i>Karl Josef Kuschel</i> Estetyka bez etyki? Analiza literatury współczesnej	285
---	-----

Głoszenie, że sztuka jest wolna od moralności, pozwala jej konsumentom czuć się zwolnionymi z odpowiedzialności moralnej. W społeczeństwie kultury masowej sztuka wyzwolona z dobra i zła kształtuje odbiorcę, usuwając świadomość cierpienia i poczucie winy.

<i>László Örsy SJ</i> Dzisiejsze problemy Kościoła	299
--	-----

Podczas II Soboru Watykańskiego i od czasu jego zakończenia Kościół w stosunkowo krótkim czasie doszedł do wielu odkryć i dokonała się w nim zmiana pojęć. Jednak przekształcenie tradycyjnych struktur działania praktycznego wymaga wysiłku i trwa długo. Można powiedzieć, że głównym problemem Kościoła jest obecnie sam Kościół.

<i>Krzysztof Lisowski</i> Wiersze	316
---	-----

Seksualność w czasach AIDS 318
Xavier Lacroix

W czasach naznaczonych AIDS rozważania dotyczące życia seksualnego powinny wykraczać poza ramy zapobiegania tej chorobie. AIDS odgrywa ważną rolę, ukazując niedomagania i pytania będące tabu naszej kultury.

Przerwane milczenie o męskiej miłości 329
Grzegorz Grzegorski

Julian Strykowski w utworze pt. „Milczenie” (Kraków 1993) przerywa milczenie na temat swej orientacji seksualnej. Bez precedensu w literaturze polskiej jest tak deklaratywnie autobiograficzna opowieść.

Lucyfer, wieża Babel i saligia 340
Z dawnych rozważań o grzechu pychy
Grzegorz Raubo

Pycha uchodziła dawniej za jeden z największych grzechów. Współcześnie problemowi pychy poświęca się znacznie mniej uwagi niż przed wiekami. Tymczasem jawi się ona nie tylko jako pasjonujący wątek historii idei, ale historyczne świadectwa człowieczej zuchwałości dają do myślenia także o dniu dzisiejszym.

Gdy rozum śpi... 353
Kazimierz Dziewanowski

Oskarżanie Międzynarodowego Funduszu Walutowego o dyktat wobec rządów oraz państw przez nie reprezentowanych jest demagogiczne i kryje się za nim żądanie, by zaprzestać reform i odciąć się od świata.

Cmentarza pejzaż semiotyczny (II) 357
Jacek Kolbuszewski

Z semiotycznego i kulturowego punktu widzenia cmentarz jawi się jako swoisty tekst kulturowy, zbiór znaków znamienych dla zjawiska kultury śmierci. Jest księgą wiedzy o życiu, śmierci i drodze człowieka do zbawienia.

Sesje – Sympozja**K. Mądel SJ: Hipokryzja kunsztu? 363**

(Konferencja nt. „Literatura i demokracja. Bezpieczne i niebezpieczne związki”, IBL PAN i „Res Publica Nowa”, Warszawa, 4–5 XI 1993 r.)

Sztuka**K. Paluch Staszkiel: Artysta w świecie wartości 365**

(Wystawa pt. „Eugeniusz Eibisch /1896–1987/”, obrazy z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie, Galeria 3A ASP, Warszawa, lipiec – sierpień 1994 r.)

Teatr**J. Godlewska: Nowe w Małym 368**

(Teatr im. Wilama Horzycy w Toruniu, „Piosenki przed trybunałem” Pierre’a Jeana de Bérangera, reżyseria – Marta Stebnicka)

Film**A. Pietrzak: Nowe kino francuskie 370**

(„Serce jak lód” Claude’a Sauteta)

Książki**A. Szymańska: Nicowanie świata 372**

(Urszula Koziół, „Postój słowa”)

ks. W. Chrostowski: Zapalanie świętych ogni 375

(Harold S. Kushner, „Komu potrzebny jest Bóg”)

Informacje o nowościach wydawniczych 378**Z życia Kościoła 379**

Sommaire

Les degrés de la communion 266

Józef Augustyn SJ

L'homosexualité 268

Le débat sur l'homosexualité est devenu de nos jours un débat sur le rôle, les fonctions et la finalité de la sexualité humaine. L'évaluation de l'homosexualité est donc largement fonction de la finalité et du sens que l'on attribue à la vie humaine dans son ensemble. Notre avenir dépend de la question de savoir sur quels fondements doit reposer la vie morale individuelle, la vie familiale et sociale.

Karl Josef Kuschel

Une esthétique sans éthique? **Une analyse de la littérature contemporaine** 285

Professer la liberté de l'art vis-à-vis de la morale, voilà qui permet à ses consommateurs de se sentir dégagés de toute responsabilité morale. Dans la société de la culture de masse, l'art libéré du bien et du mal forme le public, en éliminant la conscience de la souffrance et le sentiment de culpabilité.

László Órsy SJ

Les problèmes de l'Église d'aujourd'hui 299

Durant le II^e Concile du Vatican et depuis sa clôture, l'Église, dans un laps de temps relativement court, a réussi plus d'une découverte et plus d'un changement d'idées. Cependant, la transformation de structures traditionnelles d'action pratique demande de l'effort et du temps. L'on peut dire que c'est l'Église elle-même qui constitue le grand problème de l'Église.

Krzysztof Lisowski

Poésies 316

Une parole sur la sexualité au temps du sida 318
par Xavier Lacroix

A une époque marquée pas le sida, les considérations sur la vie sexuelle doivent dépasser le cadre de la prévention de cette maladie. Le sida joue un rôle important, en mettant à nu les défaillances et les interrogations tabous de notre culture.

Un silence interrompu sur l'amour masculin 329
par Grzegorz Grzegorski

Dans son livre sous le titre „Milczenie” („Le silence”) (Cracovie 1993), Julian Strykowski rompt le silence sur son orientation sexuelle. Ce roman autobiographique déclaré est sans précédent dans la littérature polonaise.

Lucifer, la Tour de Babel et la saligie
Des considérations anciennes sur le péché de l'orgueil 340
par Grzegorz Raubo

L'orgueil passait autrefois pour un des péchés des plus graves. Notre époque lui consacre une attention beaucoup moins vive que ce n'était le cas il y a des siècles. Toutefois, son inérêt déborde celui d'un thème passionnant de l'histoire des idées; en effet, les témoignages de l'histoire sur la témérité de l'homme, offrent matière à réflexion également sur notre époque.

Quand dort la raison... 353
par Kazimierz Dziewanowski

Accuser le Fonds Monétaire International d'un diktat à l'égard des gouvernements et des États dont il est l'émanation, relève de la démagogie et trahit le nostalgique désir de cesser toute oeuvre de réforme et de se couper du monde.

Du cimetière le paysage sémiotique (II) 357
par Jacek Kolbuszewski

D'un point de vue sémiotique et culturel, le cimetière apparaît comme un texte spécifique de culture, un ensemble de signes significatifs pour le phénomène de la culture de la mort. Le cimetière se laisse considérer comme un livre de science de la vie, de la mort et du cheminement de l'homme vers le Salut.

Comptes rendus 363

Stopnie komunii

Komunia kojarzy się przede wszystkim z przyjmowaniem Chrystusa w Eucharystii – pod postacią chleba (i wina). Dopiero powoli dociera do naszej świadomości prawda, że komunią jest sam Kościół jako wspólnota (communio-communitas). W publicznych dyskusjach na temat Kościoła ciągle dominuje pojmowanie go jako instytucji. Tymczasem jego tajemnica kryje się właśnie w wymiarze komunii – we wspólnocie wiary, tworzonej dzięki jedności z Bogiem i w Bogu. Przypomniął o tym „List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია” (por. „PP” 1/93). W tym duchu możliwe jest zamienne mówienie o Kościele-Komunii. W języku polskim miałoby to dodatkowe znaczenie: żeński rodzaj „Komunii” jest bardziej otwarty na biblijną symbolikę Oblubienicy, Dziewicy, Matki w odniesieniu do kościelnej wspólnoty niż „Kościół” rodzaju męskiego. Czy o komunijnym pojmowaniu kościelnej wspólnoty musi nam przypominać... ekskomunika, pewien znak wykluczenia ze wspólnoty-komunii?

Problem powrócił w związku z kolejnym dokumentem Stolicy Apostolskiej – „Listem do Biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach”. List zapewnia, że wspomniani wierni *nie są bynajmniej wyłączeni z komunii kościelnej*. Dalej podkreśla, że *życie w komunii kościelnej oznacza życie w Ciele Chrystusa i karmienie się Ciałem Chrystusa*. Co stąd wynika? Czy nie to, że ci, którzy nie są wyłączeni z komunii, mogą także przyjmować Chrystusowe Ciało? List argumentuje inaczej: *W sakramencie Eucharystii, komunია z Chrystusem Głową nigdy nie może być oddzielona od komunii z Jego członkami, czyli z Jego Kościołem*. Dlatego sakrament naszego zjednoczenia z Chrystusem jest także sakramentem jedności Kościoła. *Przyjmowanie komunii eucharystycznej wbrew temu, co głoszą normy komunii kościelnej, jest więc sprzecznością*.

List przypomina, że dla rozwiedzionych wiernych żyjących w nowych związkach *jedyną drogą do Komunii św. jest rozgrzeszenie sakramentalne*; może ono być udzielone *tylko tym*, którzy żałując za grzech *są szczerze gotowi* powstrzymać się w nowym związku od cielesnego współżycia. Tym samym dokument odrzuca praktykę dozwoloną m.in. przez biskupów niemieckich, którzy jako warunek dopuszczenia do eucharystycznej Komunii wymieniają poza wewnętrznym żalem i głosem sumienia także *rozmowę z roztropnym i kompetentnym kapłanem*. Odrzucenie tej możliwości oznacza nie tylko, że rozmowa musi być połączona ze spowiedzią. List najwyraźniej „wiąże” kapłanów co do samego rozgrzeszenia, zmuszając niejako do odłożenia go. Czy zatem wierni, którzy w nowym związku nie powstrzymują się od cielesnego współżycia, żyją w grzechu ciężkim? Wydaje się, że „List” to zakłada, skoro uniemożliwia w tej sytuacji przystępowanie do Komunii św. Jednak taki wniosek jest przedwczesny. Dokument zachęca bowiem wspomnianych wiernych do *udziału w eucharystycznej ofierze Chrystusa, komunii duchowej* oraz innych działań we wspólnocie. A czy ten, kto szczerym i skruszonym sercem przyjmuje Jezusa w swoim duchu, żyje w grzechu ciężkim, czyli w stanie oddzielenia od Boga?

Gdy Kościół odmawia wspomnianym wiernym udziału w eucharystycznej Komunii, nie oznacza to, że „wmawia” im stan grzechu ciężkiego. Określa ogólnie i zasadniczo, że współżycie rozwiedzionych w nowym związku jest obiektywnie sprzeczne z nierozzerwalnością małżeństwa, nie przesądzając jednak oceny poszczególnych przypadków, gdzie potrzebna jest znajomość wszystkich, także subiektywnych elementów. Wskazanie możliwości *komunii duchowej* staje się dodatkowym znakiem, że sytuacja tych ludzi nie jest statyczna, lecz może być stałym otwieraniem się na wspólnotę z Chrystusem. Nie są oni ekskomunikowani. Ale jak daleko sięga komunია, do której są dopuszczeni? Czy zostało powiedziane ostatnie słowo w tej sprawie?

J.B.

Józef Augustyn SJ

Homoseksualizm

Zmiana spojrzenia

W ostatnich latach sposób mówienia o homoseksualizmie jak również samo traktowanie tego problemu bardzo się zmieniły. Jeszcze do niedawna był to temat społecznie bardzo wstydlivy, poruszany przede wszystkim w podręcznikach patologii seksualnych. Sami homoseksualiści zaś, wyizolowani z życia społecznego, prowadzili swoje życie podziemne, za które w wielu krajach byli ścigani przez prawo i policję. Oskarżenie o homoseksualizm rzeczywisty czy tylko domniemany było ciężkim zarzutem, który mógł złamać karierę zawodową czy polityczną. *Jeszcze w latach pięćdziesiątych członkowie Kongresu Amerykańskiego wygłaszali przemówienia, w których zobowiązywali się zwalczać wszelkiego rodzaju wrogów ludzkości, poczynając od komunistów, a kończąc na homoseksualistach*¹. Znany jest także fakt masowego mordu dokonanego przez nazistów na homoseksualistach niemieckich w obozach koncentracyjnych.

Dziś temat homoseksualizmu przestał być wstydlivy. Trafił na łamy codziennej prasy na równi z innymi ważnymi tematami politycznymi, społecznymi i kulturalnymi. Wiąże się także w sposób ścisły z *wielką polityką*². Prawa homoseksualistów stały się kartą przetargową w wyborach prezydenckich i parlamentarnych oraz trafiły pod obrady parlamentów wielu krajów. Na ten swoisty „sukces homoseksualistów” środowiska homoseksu-

¹K. Boczkowski, *Homoseksualizm*, Warszawa 1988, s. 68.

²Por. J. Kalabiński, *Geye i generatowie*, „Gazeta Wyborcza”, 20 VII 1993.

alne pracowały jednak przez całe dziesiątki lat³. Dziś skłonności homoseksualne stały się prywatną sprawą. Karierze zawodowej i politycznej może zagrazić raczej przejaw nietolerancji wobec homoseksualistów niż posiadane skłonności.

Walka homoseksualistów

Za datę przełomową współczesnego ruchu homoseksualnego uważa się 27 VI 1969 r., kiedy to klienci baru dla homoseksualistów Stonewall w Nowym Jorku stawili czoło szykanującej ich policji⁴. Jednym z pierwszych celów homoseksualistów było dokonanie zmiany w traktowaniu homoseksualizmu przez środowisko lekarskie oraz przez władzę prawodawczą i administracyjną. Pod wpływem silnego nacisku środowiska homoseksualnego Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne w 1973 r. usunęło homoseksualizm z rejestru chorób. Pod wpływem nacisku Zarząd Główny Komisji Towarzystwa Psychiatrycznego uchwalił też usunięcie odpowiednich fragmentów ze swojego „Diagnostycznego i statystycznego podręcznika zaburzeń psychiatrycznych”⁵.

W 1981 r. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy podjęło rezolucję, w której *apeluje do Światowej Organizacji Zdrowia, aby usunęła homoseksualizm ze swojej Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób*⁶. Idąc za tym wezwaniem WHO w grudniu 1987 r. obradując w Amsterdamie na temat „Homoseksualizm a choroba” zadeklarowała, iż przekonanie, jakoby homoseksualizm miał

³ Por. K. Boczkowski, dz. cyt., s. 73-81; M. Rosenberg, *Jak wymyślono homoseksualistę*, „W drodze”, nr 6/1992, s. 92.

⁴ R. Woods, *Miłość, która nie śmiała wymówić swojego imienia*, Poznań 1993, s. 6.

⁵ D. Prager, *Dlaczego judaizm odrzucił homoseksualizm. Rewolucja seksualna judaizmu*, „Ultimates Issues”, Los Angeles, IX/1993.

⁶ G. Weinberg, *Ludzie zorientowani homoseksualnie w społeczeństwie*, Poznań 1991, s. 94.

być chorobą, choć historycznie zrozumiałe, było błędne, ponieważ częściowo opierało się na badaniach prowadzonych wśród kategorii osób, które nie były reprezentatywne dla zjawiska homoseksualizmu. Zaproponowano więc, aby homoseksualizm wykreślić z międzynarodowego spisu chorób⁷. Decyzję tę zaplanowano podjąć na spotkaniu w 1993 r. Istotnie, WHO w 1993 r. wydała oświadczenie, iż *orientacja seksualna (hetero- czy homoseksualna) nie może być rozpatrywana jako zaburzenie*⁸. W ten sposób przedstawiciele świata nauki i polityki zdjęli z homoseksualizmu ów *cień dezaprobaty, jaki wiązał się z freudowskim wyrokiem zahamowania w rozwoju*⁹.

Decyzja WHO nie jest jednak owocem badań naukowych ani pogłębionej refleksji nad ludzką seksualnością, ale wynikiem presji i konformizmu o podłożu społecznym i politycznym. Oświadczenie to jest bardzo mylące, ponieważ u wielu osób mających skłonności homoseksualne i pragnących je przewyciężyć podważa celowość i sensowność ich wysiłku. Od tej pory wzywa się psychoanalizę, aby odstąpiła od „leczenia zahamowania”, a włączyła się w udzielanie pomocy osobom homoseksualnym w pełnej akceptacji ich „odmienności seksualnej”. O ile wcześniej w psychoanalizie podejmowano wysiłek, aby znaleźć argumenty na rzecz podjęcia walki ze skłonnością homoseksualną, o tyle teraz chodzi raczej o dostarczenie argumentów przeciw jakimkolwiek zmianom, także wówczas, kiedy „klienci” są niezadowoleni ze swojej orientacji homoseksualnej¹⁰.

„Wyzwolenie homoseksualistów spod ucisku społecznego” jest dzisiaj nadal w wielu krajach przedmiotem walki politycznej. Dziś jednak środowiska homoseksual-

⁷G. Perico SJ, *Giovani. Amore e sessualità*, Milano 1988, s. 182.

⁸*Leksykon psychiatrii*, Warszawa 1993, s. 173.

⁹M. Rosenberg, dz. cyt., s. 93.

¹⁰Por. G. Weinberg, dz. cyt., s. 25.

ne nie walczą już o akceptację, ale domagają się uznania prawa cywilnego do homoseksualnych „związków małżeńskich” i adopcji dzieci w tych związkach. Domagają się także, aby tzw. małżeństwa homoseksualne mogły korzystać z tych samych praw, z których korzystają małżeństwa. Rezolucja Parlamentu Wspólnoty Europejskiej z 1994 r. wzywająca parlamenty wszystkich krajów Wspólnoty do zatwierdzenia tych żądań stała się kolejnym zwycięstwem homoseksualistów¹¹.

Kościół a homoseksualizm

Wraz ze zmianą spojrzenia środowiska lekarskiego oraz zmianą prawodawstwa w odniesieniu do homoseksualizmu podjęto także próby zmiany nastawienia władz religijnych. Wiele Kościołów i innych instytucji religijnych zaczęło organizować duszpasterstwo homoseksualistów. Powstało wiele stowarzyszeń religijnych, które miały na celu przywrócenie poczucia godności osobistej homoseksualistom i zintegrowanie ich ze społeczeństwem¹². Celem działalności niektórych organizacji religijnych była również zmiana podejścia hierarchii kościelnej oraz samej teologii do homoseksualizmu.

Znamiennym przykładem może być książka amerykańskiego jezuitę, Johna McNeilla, zatytułowana „Kościół a homoseksualizm”. Z pewnymi trudnościami książka ta ukazała się za zezwoleniem władz zakonnych. Szybko stała się głośna i została przetłumaczona na wiele języków. McNeill stwierdza m.in., iż mogą istnieć relacje homoseksualne moralnie dobre, wówczas mianowicie, gdy opierają się na konstruktywnym altruizmie, nie zaś na destruktywnym egoizmie. Zarysowane przez

¹¹ Por. „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4/1994, s. 39.

¹² Wykaz organizacji religijnych działających na rzecz homoseksualistów w Stanach Zjednoczonych, por. R. Woods OP, dz. cyt., s. 218.

niego tezy rozwinęli później inni autorzy. Znaleźli oni furtkę w Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary „*Persona humana*”¹³, która ukazała się niemal równocześnie z książką McNeilla. Uznali oni, że jeśli „Deklaracja” Kongregacji mówi o *wewnętrznym nieuporządkowaniu aktów*, nie wypowiadając się o samej predyspozycji (homoseksualnej), to samą predyspozycję można uznać za dobrą. Jeżeli zaś predyspozycja jest dobra, to w niektórych przypadkach dobre są także wynikające z niej akty. W dalszych wypowiedziach Stolica Apostolska odżegnała się od tego typu rozumowania precyzując, iż *szczególna skłonność osoby homoseksualnej, choć sama w sobie nie jest grzechem, to jednak stwarza mniej lub bardziej silną skłonność do postępowania, które z punktu widzenia moralnego jest złe. Z tego powodu sama skłonność musi być uważana za obiektywnie nieuporządkowaną*¹⁴.

Błędne koło

W walce homoseksualistów o swoje prawa oraz w ich postawie wobec społeczeństwa istnieje jednak pewna sprzeczność, jakby błędne koło, z którego nie ma wyjścia. Z jednej bowiem strony środowiska homoseksualne walczą o akceptację i zrównanie w prawach z instytucją małżeństwa heteroseksualnego, z drugiej strony gromadzą się w stowarzyszeniach i klubach, które de facto izolują je od reszty społeczeństwa. W ten sposób wbrew ich własnym zamiarom tworzą swoiste getta homoseksualne¹⁵. Różnica w stosunku do przeszłości polega prze-

¹³ Kongregacja Nauki Wiary, *Persona Humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, Rzym 1975.

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 10/1986, 3 (= LH 3).

¹⁵ Por. A. Romanowicz, *Nie znany świat*, Delta 1992.

de wszystkim na tym, iż zostały one zarejestrowane i działają w sposób jawny. *Im bardziej homoseksualiści stali się „widoczni” i im głośniej domagają się swoich praw, tym częściej pojawiają się nowe formy wrogości w stosunku do nich. Przeczy to liberalnej argumentacji, zgodnie z którą im bardziej dajemy się poznać, tym bardziej jesteśmy akceptowani. W rzeczywistości, choć część homoseksualistów zmieniła w istotny sposób swój status społeczny w ciągu dziesięciolecia (wielu nadal żyje w ukryciu), społeczeństwo heteroseksualne nie ewoluowało w równym stopniu w podobnym kierunku i zachowało wiele uprzedzeń i wyobrażeń negatywnych*¹⁶.

I chociaż rzeczywiste ewolucja społeczeństwa heteroseksualnego mogłaby w wielu wypadkach zmniejszyć cierpienie wielu homoseksualistów napiętnowanych przez środowisko, to jednak *dramat mniejszości homoseksualnej nie zależy od spojrzenia na nią większości heteroseksualnej*¹⁷. Problem cierpienia homoseksualisty jest związany nie tylko z brakiem akceptacji społecznej, ale także – a może przede wszystkim – z głębokim rozdarciem wewnętrznym pomiędzy wielkim głodem emocjonalno-seksualnym a niemożnością pełnego zaspokojenia. Skłonności homoseksualne, pisze Fromm, są *fiaskiem spolaryzowanego zespolenia (mężczyzny i kobiety) i dlatego homoseksualista cierpi z powodu wiecznego osamotnienia, co odczuwa również przeciętny heteroseksualista, który nie umie kochać*¹⁸. Aby pokonać osamotnienie, zaspokoić ów głód emocjonalno-seksualny homoseksualiści najczęściej szukają ciągle nowych partnerów¹⁹.

¹⁶ E. Badinter, *XY. Tożsamość mężczyzny*, Warszawa 1993, s. 104.

¹⁷ Tamże, s. 105.

¹⁸ E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1973, s. 47.

¹⁹ W USA połowa przebadanych homoseksualistów rasy białej (w wieku do 37. roku życia) przyznaje się do co najmniej 500 różnych partnerów seksualnych. Por. M. Rosenberg, dz. cyt., s. 98.

Używana terminologia – pojęcie homoseksualizmu

Z pewnością jest ważne, aby w opisie problemu homoseksualizmu nie używać pojęć i określeń, które ranią uczucia osób o takich skłonnościach. Nie sądzę, aby istniała konieczność upierania się przy „starym” słownictwie (zбочenie, choroba, anomalia seksualna, zaburzenie), szczególnie kiedy rani ono ludzkie uczucia. Można przyjąć nowe pojęcia: odmienność, inność seksualna, gay – gey, geyowski²⁰. Posługiwanie się jednak nowymi pojęciami nie może służyć jedynie rozmywaniu spojrzenia na samo zjawisko homoseksualizmu oraz na zobowiązania moralne z nim związane.

W sensie szerokim homoseksualizm oznacza aktywność seksualną, w której fascynacja emocjonalna i stymulacja genitalna wypływają z doświadczenia pociągu seksualnego tej samej płci. W tym znaczeniu homoseksualizmem będzie nazywane także takie doświadczenie przyjaźni (szczególnie wśród chłopców), w której dochodzi (najczęściej przypadkowo) do fizycznego kontaktu seksualnego, chociaż on sam nie jest głównym celem ich przyjaźni. W tym znaczeniu homoseksualizmem trzeba by objąć wielką liczbę zjawisk i relacji, których granice byłyby bardzo niesprecyzowane.

W takim znaczeniu silne przyjaźnie – w okresie poprzedzającym dojrzewanie lub też w czasie samego dojrzewania – w których dochodzi niekiedy do „zabaw seksualnych” z osobami tej samej płci, niektórzy nazywają okresem homoseksualizmu. W moim odczuciu jest

²⁰ „Słowo »gay« (dosł.: wesoly) często jest używane jako synonim słowa »homosexual« (homoseksualny, homoseksualista), lecz między tymi dwoma terminami istnieją znaczne różnice. »Homosexual« odnosi się do pociągu płciowego do osób tej samej płci, bez względu na to, czy jest on wyrażany w zachowaniu seksualnym, czy nawet świadomie uznawany. »Gay« jest terminem starszym i węższym, odnoszącym się głównie do świadomości i akceptacji orientacji homoseksualnej i – do pewnego stopnia – do dzielenia się tą świadomością z innymi.” R. Woods, dz. cyt., s. 24.

to zbyt naciąganie pojęcia „homoseksualizm” do osób o normalnej orientacji heteroseksualnej, choć uwikłanych niekiedy w przypadkowe doświadczenia seksualne z osobami tej samej płci, nierzadko nawet bez większej odpowiedzialności, ze względu na brak prawidłowego wychowania seksualnego. W okresie dojrzewania wielu osobom zamkniętym, załęcznionym, z silnym poczuciem niższości i niepewnym siebie przez dłuższy czas towarzyszy swoista niepewność co do własnej tożsamości seksualnej. Przyklejanie łatki „homoseksualista” może być dla nich dużą przeszkodą w dalszym dojrzewaniu osobowym. Może bowiem hamować w nich rozwój tożsamości emocjonalno-seksualnej²¹.

W sensie ścisłym *homoseksualizm oznacza relacje pomiędzy mężczyznami lub kobietami, które doświadczają w sobie wyłączonego i dominującego przyciągania w stosunku do osoby tej samej płci. W ciągu wieków w różnych kulturach przejawia się on w bardzo różnych formach*²². Psychologia stwierdza, iż homoseksualizm jest *brakiem adaptacji człowieka do heteroseksualnych norm współżycia, przyjętych we współczesnej cywilizacji*²³. Homoseksualizm w sensie ścisłym charakteryzuje się więc *wyłącznością i dominacją* pociągu seksualnego do osób tej samej płci, co czyni je niezdolnymi do pełnych relacji heteroseksualnych (KKK 2357).

W rozważaniach na temat homoseksualizmu należy odróżnić tendencje homoseksualne od czynnego życia homoseksualnego, które wyraża się w kontaktach genitalnych z osobami tej samej płci. Z jednej strony istnieją osoby podejmujące akty seksualne z osobami tej samej płci, które nie wypływają z głębokich skłonności homoseksualnych, ale są bardziej uwarunkowane środowisko-

²¹ G. Durand, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie moral*, Montreal 1987, s. 236.

²² *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2357 (= KKK 2357).

²³ K. Boczkowski, dz. cyt., s. 7.

wo i ogólnymi potrzebami seksualnymi (np. przymusowa izolacja od osób płci przeciwnej). Jeżeli jednak akty te są powtarzane przez dłuższy czas, szczególnie w okresie młodości, u wielu osób mogą wytworzyć silne rzeczywiste skłonności homoseksualne. Z drugiej strony istnieją osoby, które mają głębokie rzeczywiste skłonności homoseksualne, ujawniające się przez silne pragnienia, wyobrażenia, sny, ale nigdy nie podjęły czynnego życia genitalnego. Osoby te charakteryzuje nierzadko także obojętność lub też nawet silna niechęć do płci odmiennej.

Wiele osób homoseksualnych z niepokojem zadaje sobie pytanie, czy są zdolne do „bezinteresownej” ludzkiej miłości tak z osobami tej samej płci jak i płci odmiennej. Odwołując się do praktyki trzeba stwierdzić, iż byłoby niesprawiedliwością odmawianie osobom o skłonnościach homoseksualnych zdolności do prawdziwej ludzkiej miłości. Osoby homoseksualne odznaczają się często większą wrażliwością emocjonalną, ponieważ są nierzadko głębiej zranione uczuciowo. Dopiero zdławienie tej wrażliwości czyni je „twardymi”, „niewrażliwymi”, a niekiedy wręcz brutalnymi emocjonalnie. Zresztą nie jest to tylko niebezpieczeństwo osób o skłonnościach homoseksualnych, ale również o „zdrowych tendencjach” heteroseksualnych.

Osoby homoseksualne nie mogą jednak (podobnie zresztą jak osoby heteroseksualne) mylić silnych doznań emocjonalno-seksualnych z „głębią przeżywania prawdziwej miłości”. I chociaż wzajemne przyciąganie osób tej samej płci w homoseksualizmie jest nieraz bardzo silne, to jednak nie jest ono wyrazem głębokiego pragnienia oddania się w miłości drugiemu, ale raczej zaspokojenia pewnej kompulsji²⁴ emocjonalno-seksualnej.

²⁴ Wyrażenie „kompulsja”, „kompulsywny” pochodzi od łacińskiego słowa „compellere” (zmusić, skłonić). W znaczeniu psychologicznym „kompulsja” oznacza wewnętrzny „przymus” pewnych potrzeb czy pragnień psychicznych.

Doświadczenie miłości ludzkiej realizowane przez chrześcijanina musi się liczyć nie tylko z własnymi skłonnościami i pragnieniami, ale także z „obiektywnym porządkiem” rzeczy zapisanym w naturze ludzkiej i w Bożym Objawieniu.

Jeżeli od osób heteroseksualnych prawdziwa ludzka miłość domaga się wysiłku, ofiarności i pokonania swoich *nieuporządkowanych uczuć*²⁵ w dziedzinie emocjonalno-seksualnej, to tym bardziej tego typu wymagania stają przed ludźmi o skłonnościach homoseksualnych.

Indywidualne rozeznanie każdego przypadku

Każdy przypadek homoseksualizmu jak i samo podejście o taką skłonność winny być zawsze traktowane indywidualnie²⁶. Rozpoznanie zjawiska homoseksualnego oraz postawienie jednoznacznej diagnozy, szczególnie u ludzi młodych, nie zawsze jest proste. Niekiedy konieczny jest pewien czas obserwacji. Szczególnie w okresie dojrzewania, kiedy kształtuje się postawa seksualna, młody człowiek nie powinien sam sobie stawiać ostatecznej diagnozy o swoich skłonnościach seksualnych. Winien również unikać przyjmowania takich „wyroków” od osób niekompetentnych. W razie poważnych wątpliwości w sprawie swoich skłonności seksualnych winien zasięgać rady doświadczonego psychologa terapeuty. Tylko lekarz, doświadczony terapeuta, może rozeznąć trudności w rozwoju psychoseksualnym oraz polecić stosowanie odpowiednich pomocy i środków. Byłem wiele razy świadkiem utrwalania się lęków homoseksualnych u osób o normalnym rozwoju psychoseksualnym tylko dlatego, iż nie otrzymały one odpowiedniej pomocy w chwilach trudności.

²⁵ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia Duchowne*, Kraków 1992, nr 1.

²⁶ Por. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, Kraków 1994, s. 158-166.

W rozeznawaniu skłonności homoseksualnych należy najpierw uwzględnić rozróżnienie pomiędzy homoseksualizmem rzeczywistym a pozornym. W homoseksualizmie rzeczywistym przekonanie subiektywne o swoich skłonnościach homoseksualnych nakłada się na istniejące *de facto odchylenie popędu płciowego, wyrażając się w skierowaniu pożądania seksualnego do osoby tej samej płci*²⁷.

Homoseksualizm pozorny ma miejsce wówczas, kiedy subiektywnemu przekonaniu o własnych tendencjach homoseksualnych nie towarzyszą rzeczywiste głębokie skłonności homoseksualne, ale raczej są to lęki homoseksualne, tzn. silne obawy przed posiadaniem takich właśnie skłonności. Subiektywne przekonanie o tendencjach homoseksualnych może się rodzić w różny sposób, np. na skutek trudności w relacjach z płcią przeciwną, zahamowań w rozwoju psychoseksualnym, zasugerowania takich skłonności przez osoby mające pewien autorytet.

Przed „ostatecznym dokonaniem wyboru” partnera seksualnego, co ma miejsce w okresie dojrzewania, seksualność młodego człowieka jest bardzo wrażliwa na wszystkie bodźce seksualne, tak hetero- jak i homoseksualne. Łatwe uleganie pobudzeniu przez bodźce homoseksualne, szczególnie gdy z tym doświadczeniem jest związane głębokie poczucie winy i wstydu, może rodzić w świadomości nastolatka pytania, czy nie ma takich właśnie tendencji. Innym źródłem pytań o normalność seksualną mogą być jakieś pojedyncze, nierzadko przypadkowe doświadczenia z osobami tej samej płci w dzieciństwie, w okresie dojrzewania lub później. I chociaż doświadczenia te mogą być przykrym i bolesnym wspomnieniem, to jednak nie rodzą one tendencji homoseksualnych. Mogą natomiast łatwo wywoływać

²⁷ *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, Warszawa 1986, s. 198.

lęki homoseksualne u osób, których emocjonalność jest bardzo delikatna i krucha.

Podobnie również pewne wyobrażenia, marzenia homoseksualne nie muszą być od razu znakiem rzeczywistych skłonności homoseksualnych. Często są jedynie wyrazem niepewności siebie w dziedzinie seksualnej lub też niemal mechanicznym odtwarzaniem pewnych obrazów pornograficznych uprzednio oglądanych. Pytania o własną normalność seksualną rodzą się łatwiej u ludzi zamkniętych i wyizolowanych, którzy mają pewne zahamowania emocjonalne w relacjach międzyludzkich, szczególnie w relacjach z płcią przeciwną. Trudności nie oznaczają jeszcze tendencji homoseksualnych, ale jedynie pewne opory emocjonalne, które należy przezwyciężyć.

Zwróćmy jeszcze uwagę na niepewność w odniesieniu do własnego rozwoju psychoseksualnego, którą stosunkowo często przeżywają szczególnie chłopcy w okresie dojrzewania. Obserwując swoje skłonności seksualne i porównując z innymi swój rozwój fizyczny, przeżywają niekiedy wątpliwości odnośnie do swojej „normalności seksualnej”. *Chyba nie jestem homoseksualistą, a jednak podobają mi się chłopcy. Dlaczego?* – pyta w ankiecie na temat wychowania seksualnego pewien nastolatek²⁸. Według prof. F. Arvesú ostateczne utrwalenie się orientacji seksualnej może się przeciągać u niektórych aż do 25. roku życia²⁹. Jeżeli u pewnych osób subiektywne przekonanie o własnym homoseksualizmie nie zostanie rozwiane w odpowiednim momencie, ale trwa nieraz całymi latami, wówczas osoby te, kierowane ciekawością i lękiem, mogą podejmować współżycie homoseksualne. Doświadczenia te powtarzane zaś przez

²⁸ Por. J. Augustyn, dz. cyt., s. 158.

²⁹ Por. F. Arvesú, Wykład z kursu: *Psicologia dell'esperienza religiosa*, L'Università Gregoriana, 1982/1983.

dłuższy czas mogą nie tylko utwierdzać przekonanie, ale także tworzyć rzeczywiste skłonności homoseksualne.

W tym kontekście powiedzmy szczerze, iż ten „wielki hałas” wobec homoseksualizmu stworzony w ostatnich latach przez samych homoseksualistów, niektórych psychologów, polityków, a niekiedy także przez dziennikarzy, nie służy prawidłowemu rozwojowi emocjonalno-seksualnemu młodych ludzi. *Największy sukces propagandowy homoseksualiści odnieśli u nastolatków. Sondaż przeprowadzony wśród uczniów i uczennic szkół średnich metropolii waszyngtońskiej pokazał, że zaskakująca liczba osób kilkunastoletnich deklaruje się jako homoseksualiści lub biseksualiści. Stało się to po prostu modne. Na korytarzach szkolnych nierzadko widuje się całujące się w usta dziewczęta, chłopcy przychodzą na bal maturalny z innymi chłopcami*³⁰. Ale taka „zabawa w homoseksualizm” młodych ludzi, podejmowana jako naśladowanie starszych, wiąże się nierzadko z głębokim poranieniem emocjonalnym, które odbije się później na życiu małżeńskim i rodzinnym.

Ocena Magisterium Kościoła

Kościół broni się tak przed naciskami zewnętrznymi jak i przed presją pewnych środowisk kościelnych, które chcą zmienić jego zasady moralne w traktowaniu homoseksualizmu. Zasady dla oceny homoseksualizmu pozostają jednoznaczne: *Opierając się na Piśmie Świętym, które przedstawia relacje homoseksualne jako ciężką deprawację, Tradycja zawsze deklarowała, iż „akty homoseksualne są wewnętrznie nieuporządkowane”. Są przeciwne prawu naturalnemu. Zamykają drogę do aktu seksualnego, dzięki któremu rodzi się życie. Nie są owocem prawdziwego dopełniania się afektywnego i seksual-*

³⁰ J. Kalabiński, dz. cyt.

nego. W żaden sposób nie mogą być zaakceptowane (KKK 2357).

Po rezolucji Parlamentu Wspólnoty Europejskiej na temat homoseksualizmu Jan Paweł II w sposób jednoznaczny potwierdził dotychczasowe stanowisko Kościoła w tej sprawie. *Rezolucja* – powiedział papież – *domaga się prawnego uznania nieładu moralnego. (...) Moralnie niedopuszczalne jest nadawanie sankcji prawnej praktyce homoseksualnej. (...) Parlament w sposób nieuprawniony nadał walor prawny zachowaniom dewiacyjnym, niezgodnym z zamysłem Bożym. Ojciec Święty stwierdził również, iż nie może stanowić prawdziwej rodziny związek dwóch mężczyzn lub dwóch kobiet, a tym bardziej nie można przyznawać takim związkom prawa do adopcji osieroconych dzieci. Dzieciom tym wyrządza się poważną krzywdę, ponieważ w „rodzinie zastępczej” nie znajdują ojca i matki, ale „dwóch ojców”, albo „dwie matki”.* Wyraził też nadzieję, iż parlamenty krajów europejskich zdobędą się na dystans w stosunku do tej propozycji i (...) *będą chronić rodziny*³¹.

Przypomnienie zasad, którymi Kościół zawsze kierował się w ocenie homoseksualizmu, nie oznacza bynajmniej surowości czy też braku zrozumienia ludzi zranionych w ten sposób. Ostatnie dokumenty Magisterium świadczą o postawie zrozumienia, współczucia i chęci udzielenia tym ludziom pomocy. Potępiają też stanowczo wszelkie akty dyskryminacji homoseksualistów. *Należy ubolewać, że osoby homoseksualne były i wciąż są przedmiotem złośliwych określeń i aktów przemocy. Tego rodzaju zachowania, gdziekolwiek miałyby miejsce – stwierdza Kongregacja Nauki Wiary – zasługują na potępienie ze strony pasterzy Kościoła. Ujawniają brak szacunku dla drugich, godzący w podstawowe zasady, na których opiera się zdrowe współzycie obywatelskie*

³¹ Jan Paweł II, *Anioł Pański*, z 20 II 1994, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4/1994, s. 39. Por. też: *List do Rodzin*, Rzym 1994, nr 17.

(LH 10). Osoby homoseksualne trzeba zaakceptować z całym szacunkiem, współczuciem i delikatnością. Należy unikać jakichkolwiek cech niesprawiedliwej dyskryminacji (KKK 2357). *W sprawowaniu posługi duszpasterskiej, homoseksualistów trzeba przyjmować z rozważną łagodnością i wzbudzać w nich nadzieję, że kiedyś przezwyciężą swoje trudności i swoje wyobcowanie społeczne*³².

Udzielanie pomocy

Duszpasterstwo wobec osób o skłonnościach homoseksualnych nie może się ograniczyć wyłącznie do przypominania im oficjalnej nauki Kościoła, którą najczęściej dobrze znają. *Osoba homoseksualna, jak zresztą każda istota ludzka, koniecznie potrzebuje pomocy na różnych poziomach jednocześnie* (LH 16). Jeżeli to konieczne, należy zasugerować *pomoc medyczną i psychologiczną ze strony osób świadomych i respektujących to, co naucza Kościół*³³. Dlatego też w celu udzielenia pełniejszej pomocy osobom o silnych skłonnościach homoseksualnych, duszpasterze winni nawiązać ściślejszą współpracę ze środowiskiem terapeutycznym. Trzeba bowiem mieć świadomość, iż skłonności homoseksualne są zwykle najpierw głębokim zranieniem. Słabości moralne osób o skłonnościach homoseksualnych, które przyznają się do chrześcijaństwa, wypływają najczęściej nie tyle z ich dążeń hedonistycznych, ile są owocem własnego egoizmu połączonego z głębokim zranieniem emocjonalno-seksualnym.

Magisterium Kościoła bardzo troszczy się także, aby podejmowana ocena moralna czynów homoseksualnych uwzględniała nie tylko zasady, ale także indywidualną

³² *Persona humana*, nr 8.

³³ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, Rzym 1983, nr 102.

sytuację; należy starać się zrozumieć *homoseksualną predyspozycję*, zwracając uwagę na *potrzebę roztropności w osądzaniu winy czynów homoseksualnych*. Przy ocenie moralnej należy przyjąć *rozdzielenie pomiędzy predyspozycją lub skłonnością homoseksualną a czynami homoseksualnymi*. Czynы homoseksualne, będąc pozbawione zasadniczej i niezbędnej celowości, są *wewnętrznie nieuporządkowane i jako takie w każdym wypadku nie mogą być aprobowane* (LH 3). Ale w ocenie odpowiedzialności za swoje skłonności i czyny homoseksualne *należy się koniecznie odwołać do mądrej tradycji moralnej Kościoła, która ostrzega przed „uogólnieniem” subiektywnego osądu moralnego jednostki* (LH 11) oraz przed mechanicznym przypisywaniem go także innym.

Co robić, kiedy pomimo wielu prób przewycięzania problemu skłonności homoseksualne pozostają i wydają się trwałą tendencją człowieka? W „Katechizmie Kościoła katolickiego” czytamy, iż *osoby z tendencjami homoseksualnymi są wezwane do czystości. Przez cnotę panowania nad sobą, wychowując się do wolności wewnętrznej przez pomoc innych, niekiedy także przez bezinteresowną przyjaźń, dzięki modlitwie i łasce sakramentalnej mogą i powinni stopniowo i stanowczo zbliżać się do doskonałości chrześcijańskiej. Takie osoby są powołane, aby realizować wolę Bożą w ich życiu, a jeśli są chrześcijanami, do łączenia z Chrystusową ofiarą krzyża trudności, które mogą napotkać w następstwie ich uwarunkowania* (KKK 2357).

Zakończenie

Dyskusja, jaka się dziś toczy wokół homoseksualizmu (np. na łamach prasy), bardzo często jest uwikłana w spory ideologiczne. Brak jej głębokiego fundamentu antropologicznego. Widać to może najlepiej na przykładzie omawiania przyczyn homoseksualizmu. Zwolennicy pełnej akceptacji homoseksualizmu na równi z heteroseksualizmem bardzo duży nacisk kładą na przyczyny,

które wskazywałyby na pewien determinizm seksualny, nawet jeżeli *teorie biologiczne homoseksualizmu, które mówią o czynnikach genetycznych lub zachwianiu równowagi neurohormonalnej w okresie płodowym lub noworodkowym, dotychczas się nie sprawdziły*³⁴. Przeciwnicy z kolei będą kłaść nacisk wyłącznie na uwarunkowania środowiskowe i wolitywne, także wówczas, kiedy pozostaje pewien margines przypadków, w których *geneza psychiczna pozostaje w dużej części niewyjaśnialna* (KKK 2357). Podobne „przeciąganie liny” dokonuje się w odniesieniu do statystyk dotyczących liczby osób o skłonnościach homoseksualnych³⁵.

I chociaż samo zjawisko dotyczy „mniejszości seksualnej”, to jednak omawiany problem ma o wiele większe znaczenie i większy zasięg. Dyskusja o homoseksualizmie stała się dziś w jakimś sensie dyskusją o roli, funkcji i celowości ludzkiego seksualizmu. Ocena homoseksualizmu zależy więc w znacznym stopniu od tego, jaki cel i sens przypisze się całemu życiu ludzkiemu. Domaganie się dziś przez środowiska homoseksualne już nie tylko akceptacji i tolerancji, ale także „instytucji małżeńskiej” oraz adopcji dzieci, w jakimś głębokim sensie uderza w istniejący dotąd porządek moralny i społeczny. W tej sytuacji wszyscy ludzie, zarówno o skłonnościach homoseksualnych jak i o orientacji heteroseksualnej, muszą postawić zasadnicze pytanie, na jakich fundamentach ma być budowane osobiste życie moralne, życie rodzinne oraz życie całego społeczeństwa. Od odpowiedzi na to pytanie zależy w znacznym stopniu nasza przyszłość.

³⁴ *Encyklopedia wychowania seksualnego dla dorosłych*, Warszawa 1993, s. 141.

³⁵ Podawane liczby będą w dużym stopniu zależec nie tylko od przyjętych kryteriów w badaniach, ale także od samego pojęcia homoseksualizmu. Najniższe podawane liczby osób o skłonnościach homoseksualnych, to 1 lub 2% całej populacji (por. G. Durand, dz. cyt., s. 239), najwyższe zaś to 10% populacji (por. R. Woods, dz. cyt., s. 35).

Karl Josef Kuschel

Estetyka bez etyki?

Analiza literatury współczesnej*

Podstawowy problem moralności i odpowiedzialności w dzisiejszej literaturze i mediach powraca do nas wraz z hasłem Jürgena Habermasa: *Nowa nieprzejrzystość*. Scena jest tak zagmatwana (...) że trudno jest przewidzieć jej rozwój, a tym bardziej ją ocenić. (...) Cezura 1989 r. wyznaczona upadkiem systemu państw komunistycznych, końcem zimnej wojny i wybuchem nacjonalistyczno-etnicznych wojen domowych w wielu częściach świata, wzmacnia pytanie o moralność i odpowiedzialność także w świecie kultury. Zgodnie z tą cezurą czasową będę dalej prowadzić moje rozważania.

Klagenfurt 1991

Od lat w austriackim Klagenfurcie współzawodniczą autorzy literatury niemieckojęzycznej (...). Szersza publiczność pozostawia tę literacką rywalizację poza obszarem swojego zainteresowania. Rok 1991 stanowił wyjątek. Mało znany felietonista gazety z Bazylei, Szwajcar Urs Allemann, przeczytał tekst, w którym z obsesyjną fantazją opisał sceny nadużyć seksualnych wobec dzieci (...). W Klagenfurcie tekst wywołał oburzenie. Słuchacze i niektórzy krytycy w proteście opuścili salę. Inni krytycy uznali właśnie ten tekst za godny głównej na-

* Skrócona wersja artykułu *Ästhetik ohne Ethik? Analysen zur Gegenwartsliteratur*, wg maszynopisu autora.

grody (...). Według nich w literaturze wszystko jest dozwolone. Estetyka staje poza dobrem i złem. Twórca nie jest do niczego i wobec nikogo zobowiązany, poza jakością literackiej formy, bogiem języka, bogiem dowcipu i błyskotliwości stylistycznej. Krytykowi literackiemu nie powinno przeszkadzać to, że dzieci – jak w przypadku szwajcarskiego tekstu – zostają ofiarami najbardziej odrażającego gwałtu seksualnego, jaki sobie można wyobrazić, zabawką służącą samozadowoleniu dorosłych. Liczy się jedynie poczytność tekstu, błyskotliwość sformułowań. Kategorie moralne nie mają zastosowania w krytyce sztuki. Sztuka jest podporządkowana swoim własnym prawidłom. Niczemu i nikomu ponadto. Nieważne jest, czy dzieci są wykorzystywane, czy pielęgnowane, wszystko jest dobre, co jest dobrze sformułowane. A zatem nie twórca jest perwersyjny, lecz ten, w kim budzi to odrazę i kto z oburzeniem protestuje.

Autobiografia Heinera Müllera „Wojna bez bitwy”

W 1992 r. przedstawił swą autobiografię Heiner Müller, najbardziej znany (obok Petera Hacksa) i osiągnący także międzynarodowe sukcesy dramaturg z byłej NRD (...). „Wojna bez bitwy” Müllera zawiera niewielki akapit, który zdumiewa począwszy od tytułu „Pisanie i moralność”. Można z ciekawością oczekiwać, co na ten temat pisze człowiek, który całe swe długie życie służył socjalizmowi, podzielał klasowy punkt widzenia i uczył się od Brechta. Pisze on: *Problematyczna jest także dyskusja o estetyce i barbarzyństwie, o estetycznej drodze od barbarzyństwa do sztuki... Sztuka potrzebuje krwawych korzeni. Zgoda na okrucieństwo i terror należy do pisarskiego warsztatu (...) Przez współczesną dyskusję estetyczną przewija się pojęcie utopii. Mówi się, że jeśli nie w treści, to przynajmniej w formie dzieła sztuki ukazuje się wizerunek lepszego świata. Zawsze wierzyłem, wspólnie z Brechtem, że piękne sformułowanie barbarzyńskiego stanu rzeczy zawiera nadzieję uto-*

pii. Dzisiaj już w to nie wierzę. Musimy zaakceptować rozdział sztuki i życia. Ehrenburga zapytano: „Czym jest realizm socjalistyczny?” Odpowiedział: „Czarną orchideę”. (...)

Müller uważa, że sztuka musi się uwolnić od wszelkiej odpowiedzialności społecznej. Ujmowanie się za słusznymi celami, ideami i utopiami przestało być domeną literatury. „Czarna orchidea” staje się paradoksalnym symbolem estetyzmu, który dopuszcza sztukę tylko jako czystą grę z możliwościami, bez żadnego utożsamiania, bez zajmowania stanowiska. Świat można porównać do pustej sceny, pisarza do stwórcy, mistrza ceremonii, rozdawcy ról. (...)

Müller nie wahał się przyznać kreatywnej wartości NRD-owskiej dyktaturze: *Naturalnie dyktatura jest dla dramaturga barwniejsza niż demokracja. Szekspir jest nie do pomyślenia w demokracji.* Własna egzystencja w bezprawnym reżimie nabiera rangi estetycznej legitymizacji. Müller uzasadnia swoje pozostanie w NRD koniecznością zbierania materiałów do swoich sztuk: *Pobyt w NRD był w pierwszej kolejności trwaniem w materiale.* Do tej koncepcji pasuje także fakt, że Müller teatralizuje swoją egzystencję podczas NRD-owskiej dyktatury. Określa ją jako odgrywanie roli. *Nie mogłem nigdy powiedzieć: jestem komunistą. To było odgrywanie roli. Nigdy nie dotykało to mojej istoty. Często mówiłem, że mogłem się identyfikować z tą przemocą, z tym terrorem, ponieważ przeciwstawiają się one poprzednim. W gruncie rzeczy przeszedłem nienaruszony.*

Nienaruszonym przejść przez terror? Pasuje do tego fakt, że u Müllera nie może się pojawić pytanie o winę twórców, którzy żyją w bezprawnym reżimie i ciągną z niego profity. Według rozumienia sztuki przez Müllera muszą przecież istnieć dyktatury, aby powstawała sztuka. (...) Kilka tygodni po ukazaniu się „Wojny bez bitwy”, okazało się, jak pisano w „Spieglu” (nr 3/93): *Przez 10 lat, aż do końca donosicielskiego systemu,*

Heiner Müller był nieoficjalnym współpracownikiem STASI zarejestrowanym pod numerem XV/3370/78.

Mówiąc bez ogródek: rozdział sztuki i życia Müllera jest właściwie wezwaniem do rozłączenia sztuki i odpowiedzialności. Ten, kto poddaje własną egzystencję kategoriom estetycznym i traktuje ją jako zbieranie materiału do dramatów, tworzy sobie pozycję „poza dobrem i złem”, pośród zła bezprawnego reżimu. Pozostaje w istocie „nieporuszony” nawet wobec terroru.

Debata nad postmodernizmem

Włoski powieściopisarz Umberto Eco w posłowie do swojej powieści „Imię róży” (która ukazała się w 1980 r. i odniosła światowy sukces) napisał: *Od dwóch lat opieram się odpowiedziom na bezsensowne pytania. Choćby na pytanie, czy moje dzieło jest „otwarte”, czy nie. Skąd mam to wiedzieć, to przecież nie jest mój problem! Albo na pytanie, z którą z moich powieści się utożsamiam. Mój Boże, z czym identyfikuje się autor? Z przymiotnikami, to jasne.* „Różana” powieść Umberto Eco określa się jako postmodernistyczną *par excellence*, sam Eco opatrzył ją tym określeniem i dołączył w posłowie swój własny opis postmodernizmu. (...) Dla Eco (jako reprezentanta wielu intelektualistów w Europie i Ameryce) postmodernizm nie jest ani określeniem epoki, ani polityczno-moralnym nastawieniem duchowym, lecz ma sens czysto estetyczny, jako sposób postępowania, „pragnienie sztuki”. Tak jak każda epoka miała swój manieryzm, tak każda ma również swój własny postmodernizm, powstający z momentów kryzysowych. Dlaczego? Dla Eco znaczy to: kiedy przeszłość działa zbyt silnie, wszystko obciąża i wymusza, wtedy powstaje potrzeba wolności – zniszczenia i pokonania starych i nowych doświadczeń i form wyrazu. Właśnie dzisiaj według Eco jest czas na takie przesunięcie. Awangarda modernizmu przeżyła się, w zasadzie sama stała się

klasyczna, jej kody są puste. Tu wkracza do gry postmodernizm. (...)

Jeśli poetyka postmodernizmu jest poetyką gry, podnoszącą maskaradę i ironię do kwadratu, opierającą się na rozrywce i zabawie, to poetyce tej odpowiada estetyka śmiechu. Śmiechu z tego, że jest się wolnym od wszystkich zobowiązań, wartości i norm, że stoi się ponad wszystkim i można traktować świat po prostu jako własny materiał do zabawy. Kiedy nic już nie jest wiążące, kiedy wszystko pozostaje w zawieszeniu, kiedy panuje „jak gdyby”, wtedy „śmiej” jest kongenialnym określeniem tego rodzaju poetyki. Śmiej stoi, jak wiadomo, w centrum „różanej” powieści Eco i on właśnie jest obiektywnym odpowiednikiem ducha albo jego braku w postmodernizmie.

Zabawa i agresja jako przedmiot rozrywki w mediach

To, że duch postmodernizmu, duch absolutnej dyspozycyjności obrazów, estetycznego pobudzania zmysłów, maskrad i gier jest wzmacniany przez tak estetyczne medium, jak telewizja – nie wymaga głębokiego uzasadnienia. Zwiększenie liczby programów na tysiącach kanałów jest symbolicznym wyrazem sugerowanej całości świata. Właśnie tutaj estetyzacja polityki, sportu, społeczeństwa dokonana dla masowej publiczności osiąga swój punkt szczytowy. Medium bowiem może żyć tylko wtedy, kiedy przekazuje swoje informacje w sposób odpowiednio estetyczny, a zatem mają one wartość marialnego „produktu na sprzedaż”, uszlachetnione mogą się podobać i wzbudzać śmiej. Widz może wejść w kontakt z medium, kiedy pozwala sobie narzucić rolę „oglądacza” estetycznego. To medium czyni go – z czego on nie zawsze sobie zdaje sprawę – widzem pasywnym, który swoje sądy tworzy według tego, co mu się podoba. Estetyka zostaje podporządkowana zaspokojeniu przyjemności. (...) Ale ta „zalegalizowana” chęć zabawy

przestaje być zabawna wtedy, gdy się usamodzielnia i konieczne odprężenie staje się narkotykiem, który przesłania krytyczne spojrzenie na socjoekonomiczne sprzeczności w społeczeństwie, zabijając wrażliwość na cierpienie i dążenie do solidarności. Dobry nastrój okupuje się odwróceniem uwagi. „Bycie na luzie” stało się formułą usprawiedliwiającą wszystkie możliwe rodzaje zaspokojenia, obniża się bariera wstydu, który dotąd otaczał np. formy perwersyjnej seksualności i agresji. Można postawić pytanie, jak daleko posuną się jeszcze ludzie odpowiedzialni za media w obniżaniu bariery wstydu w przedstawianiu seksualności i agresji? Kiedy w lutym 1993 r. dwóch 10-latków w Liverpoolu wprowadziło i zamordowało 2-letnie dziecko, nawet „Spiegel” opublikował główny artykuł sygnalizując go na okładce hasłem: „Bezwstydne społeczeństwo: zarabianie na seksie i przemoc” i tytułując go „Śmiertelne wychłodzenie ludzkości”. Jasne się staje, że również w Niemczech dzieci rabują, torturują i zabijają – jest to sygnał ostrzegawczy wzrastającego zdziczenia społeczeństwa. (...) „Spiegel” upatruje jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy w bezprzykładnym „śmietniku orientacji”. Młode pokolenie musi dojść do ładu z pogmatwanym światem wartości, który został w znacznej mierze zdeprecjonowany. „Spiegel” stwierdza: *Młodym trudno rozpoznać wyraźne granice między prawem a bezprawiem, dobrem i złem, wzorce, które jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych były przekazywane przez rodziców, szkoły, Kościoły, a czasem nawet przez polityków.*

Podsumowując – stwierdzenie, że sztuka znajduje się w przestrzeni wolnej od moralności, pozwala tym, którzy są jej konsumentami, czuć się zwolnionymi od odpowiedzialności moralnej. To, co uważaliśmy dotąd za indywidualny problem twórców (dla każdego twórcy osobiście jest to obowiązujące), stało się w społeczeństwie kultury masowej podstawowym problemem wszystkich: estetyka „wyzwolona z dobra i zła” stwarza

alibi tym, którzy kształtują estetycznie swoją relację do rzeczywistości. Widz uczestniczy w postmodernistycznej ideologii rozrywki i dowolności, która usuwa także ucisk cierpienia i poczucie winy, skazując je na uśpienie w podświadomości. Doszliśmy do sytuacji, w której zaczynamy płacić wspólną cenę za zaistniały rozdział estetyki i moralności. (...)

Złamanie przymierza między słowem a rzeczywistością

Powody? Martin Walser w eseju opublikowanym w „Spieglu” (nr 26/1993) słusznie przestrzegł przed nową „demonizacją”. Także sprawcy agresywnych czynów nie powinni służyć jako „kozły ofiarne”, gdyż przez to unika się racjonalnej analizy przyczyn i zwalnia z przyjęcia własnej odpowiedzialności. Martin Walser ma rację: *Trzeba przyjąć własne dzieci, nawet wtedy, gdy poszły w złym kierunku. Zwłaszcza wtedy. Nasz udział w tym rozwoju powinien nas interesować bardziej niż rutynowa walka. Musimy zmienić klimat, w którym takie czyny stają się możliwe. Przez zaostrzone ograniczenia, skazania, demonizację i kryminalizację przyczyniamy się tylko do dalszych rozpaczliwych czynów.* I Walser, który w tym eseju przedkłada swe *niezłomne* wyznanie wiary w dobro, stawia na konkretne inicjatywy wspierania nieuprzywilejowanych, np. inicjatywy obywatelskie; ich nigdy nie będzie dosyć. *Ufam w siły pomocy Kościołów, związków zawodowych, szkół. Dopiero po tym i na końcu polegam na podobnych do mnie intelektualistach.* Ale trzeba – na co wskazują badania przyczyn – pójść jeszcze głębiej. Kiedy zabrakło wyraźnych linii demarkacyjnych między prawem i bezprawiem, dobrem i złem, trzeba podjąć rzeczową analizę tkwiącego głębiej kryzysu duchowego. To się tyczy tak samo społeczeństwa, jak i estetyki, których wzajemne oddziaływanie nie budzi wątpliwości. Tutaj koncentruję się na

estetyce. Przyznaję, że w ostatnich latach żadna książka nie była mi bardziej pomocna niż pozycja niemiecko-brytyjskiego znawcy literatury, George'a Steinera, która ukazał się w 1989 r. po angielsku pt. „Real Presences”, a w 1990 r. w Niemczech pt. „O realnej obecności. Czy nasza mowa ma treść?”

Steiner zdiagnozował fundamentalny przełom w historii ludzkiej percepcji. Jego teza brzmi w skrócie: przez stulecia religia, metafizyka, polityka i estetyka żyły aktem zawierzenia, zaufania między słowem a światem, aktem, który był bardziej fundamentalny niż wszelka umowa społeczna. Odkąd mamy w świecie zachodnim pisane dokumenty, zatem od Sumerów i presokratyków, mowa, słowo, zdanie odnoszą się do innego świata, innego bytu. Ta cała tysiąc lat trwająca historia ludzkiej mowy opierała się zawsze na akcie albo wyrazie zaufania, dzięki któremu możliwe jest budowanie znaczenia – relacji pełnej ufności pomiędzy słowem a światem, zewnętrzną i wewnętrzną rzeczywistością, która niosła zarazem zobowiązanie do odpowiedzi człowieka, do odpowiedzialności.

W połowie XIX w. doszło – stwierdza Steiner – do kryzysu słów, do kryzysu znaczenia znaczeń, do kryzysu legitymizacji narzędzi językowych. Przymierze między słowem a światem zostało po raz pierwszy zerwane przez autorów francuskiego symbolizmu: Baudelaire'a z jego „Kwiatami zła” i będących pod jego wpływem „symbolistów” Mallarmé'go, Verlaine'a i Rimbauda. (...) To właśnie Baudelaire użył po raz pierwszy na określenie swej poezji sformułowania „moderne”. W postromantycznym proteście przeciw demokracji, szukaniu zysków i wierze w postęp Baudelaire i inni doszli do wniosku, że należy rozdzielić słowo od jego desygnatu, po to, aby je na nowo zdefiniować. Autonomia sztuki została przeciwstawiona wpływom już nie tyle Kościoła albo państwa, ile raczej komercjalizacji, i dlatego słowo zostaje odcięte od swego zewnętrznego otoczenia. Miała być stworzona prawie matematycznie

ściśła i estetycznie doskonała „poezja czysta”, jako szczególnie rodzaj nowej, opozycyjnej literatury. (...)

Skutek – jak określa go Steiner – to *ontologiczny nihilizm*, który ujawnia się przy pożegnaniu się przez świat sztuki z jakąkolwiek odpowiedzialnością za zewnętrzny świat. Steiner widzi tutaj źródło ducha postmodernizmu, który w poststrukturalistycznej teorii literatury wybija się zwłaszcza w dekonstruktywizmie Jaccuesa Derridy, Paula de Mansa, jak również Rolanda Barthesa, i który zgadza się z linią Umberto Eco. Naczelny dogmat brzmi wszędzie: wszystkie znaczenia są przeinaczeniami, znaki nie mają żadnej wiążącej mocy. Wszystko sprowadza się do gry znaczeń.

Nie zamierzamy tutaj rozstrzygać, czy krytyka konstruktywizmu Steinera jest słuszna, czy nie. Decydujący jest kontrapunkt, który przeciwstawia on temu rozwojowi. Tutaj jego afirmacja metafizyki i etyki wypada równie zasadniczo jak poprzednia negacja. Steiner domaga się, aby *wziąć pod uwagę podstawy, które leżą poza tym, co empiryczne. Co się będzie działo, kiedy będziemy musieli wspólnie zapłacić za nasze winy przeciw teologii i metafizyce? Co będzie, gdy utracimy wzięte z wiary odniesienia do transcendencji, którą od czasów Platona i Augustyna otrzymywaliśmy w postaci pełnej znaczeń? Co będzie, gdy będziemy musieli przyjąć i skonkretyzować stwierdzenie, że cała traktowana poważnie literatura i sztuka, nie tylko muzyka, do której Nietzsche zastosował to pojęcie, jest „dziełem metafizycznym”?* Rzeczywista obecność tego, co boskie w wielkim dziele sztuki istnieje – Steiner broni tej prawdy. Jego książka jest zróżnicowaną, a jednak pełną pasji mową obrończą, która na nowo oświetla problematykę nihilizmu w dziedzinie estetyki i wzywa do refleksji nad etyczną ceną za „ontologiczny nihilizm”. Zdaniu Nietzschego: *Jak długo wierzymy w gramatykę, tak długo nie pozbedziemy się Boga*, Steiner przeciwstawia swoje podstawowe założenie o tym, że *Bóg jest nie dlatego, że nasza gramatyka by tego nie przeżyła, lecz sam fakt, że gramatyka żyje*

i wytwarza światy jest konsekwencją zdania się na Boga.

Z postulatu transcendencji wypływa postulat etyki. Steiner uważa za złudną tezę, że literatura i sztuka są poza dobrem i złem. To pewne: aktem moralnym może być nawet to, że sadyzm, nihilizm artykułują przejawy głupoty i rozpacz. „Sztuka dla sztuki” może być przecież pojmowana także jako *konieczna rebelia przeciw dydaktyzmowi filistrów i politycznej kontroli sztuki*. Ale zarazem Steiner wykazuje, że spotkanie z czymś estetycznym może oznaczać, podobnie jak w określonych rodzajach doświadczenia religijnego i metafizycznego, wezwanie do przemiany, do przeistoczenia człowieka. Archaiczne Torso ze słynnego wiersza Rilkego mówi nam: Musisz zmienić swoje życie. To mówią wszystkie wiersze, powieści, dramaty, obrazy, utwory muzyczne, które są warte tego, by się z nimi spotkać. Więcej, właśnie dlatego, że perswazja do czynu jest w dziedzinie estetyki tak silna, że obrazy sztuki tak mocno wpływają na nasze świadome i nieświadome motywacje i pobudki działania, tym bardziej twórca ponosi *jakaś odpowiedzialność za nadużycie, profanację, barbarzyństwo swoich wrażeń*. Żaden poważny pisarz, kompozytor, malarz – nawet w momentach strategicznego estetyzmu – nigdy nie wątpił w to, że jego dzieło ma wpływ na dobro i zło, na podwyższenie lub zmniejszenie sumy humanizmu w człowieku i w świecie.

Powrót do etyki w literaturze współczesnej

Czy George Steiner pozostaje sam ze swoim orędziem? Jego książka była podziwiana i atakowana z wielu stron, ale nie o tym chcemy tutaj dyskutować. Ważne jest to, że jego *torowanie drogi*, jak to określił w posłowie do książki Steinera jeden z najbardziej znaczących dramaturgów współczesnych Botho Strauss, zostało przejęte także przez innych autorów i to w następującym sensie: nie da się nie zauważyć, że debata o stosunku

między etyką a estetyką, literaturą a odpowiedzialnością moralną weszła na nowe tory, tak w literaturze niemieckojęzycznej, jak i u przeważającej większości autorów literatury światowej. (...) Botho Strauss pospieszył autorowi z pomocą już w swoim posłowie. Steiner, na polu estetycznej teorii, odwrócił się od wszystkiego, co *współcześnie nadaje ton, chodzi mu ni mniej ni więcej, jak o wyzwolenie dzieła sztuki od dyktatury drugorzędnych dyskursów, o ponowne odkrycie nie siebie samego, lecz teofanicznej wspaniałości transcendentálního sąsiedztwa* w dziele sztuki. Strauss nie zawahał się porównać tej teorii estetyki z nauką o Eucharystii i przenieść pojęcia rzeczywistej obecności ze sfery chrystologicznej do estetycznej. Trzy lata później Strauss przedstawił religijny wymiar kultury w jeszcze bardziej prowokujący sposób w swoim głośnym esej „Rozbrzmiewająca pieśń kozła” („Spiegel”, 6/1993). Od czasu słynnego artykułu Heinricha Bölla „O łasce, albo żelaznym liście dla terrorystki Ulriki Meinhoff” („Spiegel”, 1972) żadna wypowiedź pisarza o sytuacji w jego czasach nie wywołała tak skrajnych reakcji, jak ta właśnie wypowiedź Straussa. (...)

Kiedy spoglądamy poza niemieckie granice, przeżywamy bardzo często etyczną dwuznaczność, która w obszarze niemieckiej kultury z jej przeintelektualizowanymi teoriami nierzadko została zagubiona. Wobec ucisku, w jakim żyje wiele narodów, inni pisarze zdobywają się na mniej pokrętne dyskusje, wypowiadając bardziej proroczo i elementarnie to, czego ludzie potrzebują.

Chciałbym tu wspomnieć Aleksandra Solżenicyna, najbardziej znanego, a także politycznie i religijnie najbardziej niewygodnego pisarza rosyjskiej literatury współczesnej, który po prawie 20 latach wygnania zdecydował się powrócić do swej rosyjskiej ojczyzny. W mowie wygłoszonej w Lichtensteinie Solżenicyn domagał się zakończenia podziału polityki i etyki, który obowiązywał w stosunkach między państwami od XVIII w. (...) Przypomnę też najdzielniejszego dysyden-

ta komunistycznej Czechosłowacji, Wacława Havela, który z prześladowanego literata stał się prezydentem swego kraju. W mowie wygłoszonej w 1989 r. z okazji otrzymania pokojowej nagrody niemieckich księgarzy wspominał on biblijne opowiadanie o stworzeniu, w którym słowo Boga jest przedstawione jako źródło wszelkiej twórczości.

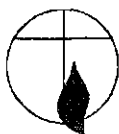
O tym, że słowo nie jest po prostu grą, nie jest tylko dowolnym materiałem, ale poruszającą świat siłą, mocą, która może go zmieniać, Havel jako dysydent przekonał się na własnej skórze. (...) Z tych rozważań wylaniają się systematyczne dyrektywy do określenia relacji pomiędzy odpowiedzialnością moralną a literaturą. Nawoływanie do nowej dyskusji o literaturze i moralności nie jest żadnym antymodernistycznym powrotem do moralizowania i upolityczniania sztuki. Nie ma odwrotu od autonomii wytworu estetycznego, estetycznej „samodzielności” dzieła. Każde dzieło sztuki ma swoją własną immanentną moralność. Decyzja o wyborze określonej formy jest rzeczywiście decyzją moralną. Pisarz musi – tu ma rację Umberto Eco – identyfikować się także z przymiotnikami. W akcie pisania dokonują się immanentne wybory moralne – mianowicie wobec języka. O nich mówi znamienna anegdota, którą Gottfried Benn przytoczył w swoim błyskotliwym esej „Starzenie się jako problem artysty”. Napisał on: *Czytałem ostatnio następującą historyjkę o Clémenceau. Zaangażował on nowego prywatnego sekretarza i pierwszego dnia omawiał z nim zakres obowiązków. „Niektóre listy – mówił Clémenceau – będzie Pan musiał sam redagować. Proszę posłuchać: zdanie składa się z rzeczownika i czasownika, jeśli chciałby Pan użyć przymiotnika, proszę mnie przedtem zapytać.*

Immanentna moralność literatury opiera się na solidarności, jaką autor okazuje wobec dylematów moralnych swoich postaci. Pisarz może być solidarny z najbardziej niegodziwymi, perwersyjnymi i przeklętymi ludźmi wtedy, gdy opisuje ich człowieczeństwo. Barbarzyństwo

staje wówczas w służbie humanizmu i nawet największa perwersja czy niegodziwość stają się jak przezroczyste dla ideału dobra. A zatem pisarz ma nie tyle moralizująco retuszować perwersję, lecz czynić ją funkcją humanitarności. Perwersja wówczas nie jest celem samym w sobie, lecz zostaje umieszczona wobec dobra i zła. Dobro i zło nie są zawieszone, lecz skonkretyzowane. Sztuka nie stoi poza dobrem i złem, lecz jest przez nie zobowiązana. Wielkie powieści, od utworów Tolstoja i Dostojewskiego aż po twórczość Jamesa Joyce'a i Thomasa Manna, właśnie dlatego są wielkie, że ich autorzy zaczęli oświetlać to co ludzkie we wszystkich odcieniach, nie sprzeniewierzając się ideałowi człowieczeństwa, nie przemilczając otchłani i perwersji, a jednak solidaryzując się ze wszystkimi bohaterami, żadnego nie potępiając, lecz wszystkich prześwietlając, aż po najgłębsze wymiary duszy. Pisarz nie jest sędzią moralnym, lecz obrońcą tego, co ludzkie we wszystkich wymiarach: w doli i niedoli, wzlotach i upadkach, moralności i perwersji. Nie musi być dobrym człowiekiem, żeby być dobrym pisarzem. Jednakże nie wolno mu zdradzać ideału – jak głosił Heinrich Böll – *uczłowieczania człowieka*. W obrębie określonych teorii literackich przyzwyczailiśmy się do takiego scalenia estetyki z przyjemnością, że stają się one nierozróżnialne. Każde wielkie dzieło sztuki ma niezbywalne wymiary przyjemności, swobody, własnej celowości. Ale one go nie wyczerpują. Chodzi o to, aby określeniu „estetyka” przywrócić jego pierwotne znaczenie: opartej na zmysłach nauki o postrzeganiu tego, co stanowi kondycję ludzką we wszystkich jej wymiarach. Jest tu widoczny związek teologii i etyki z estetyką, która wzmacnia ludzkie poczucie cierpienia, solidarność, miłość bliźniego. Tego rodzaju estetyka, jako udoskonalenie postrzegania i uwrażliwienie na kontakty, konflikty, nie potrzebuje dodatkowego ładunku moralizującego, lecz sama jest realizacją moralności. W tym sensie ma rację Georg Steiner, który porównywał całą literaturę do „Wielkiej

Soboty”. Botho Strauss podchwycił to słowo i określił położenie sztuki jako nieostateczne, położenie „soboty” pomiędzy „Wielkim Piątkiem” ze śmiercią na krzyżu i okrutnym bólem a „Niedzielą Zmartwychwstania” obfitującą w nadzieję. Wielka sztuka nie jest tworzona ani w dniu grozy, ani w dniu radości, ale tylko w sobotę, kiedy czekanie dzieli się na wspomnienie i oczekiwanie. W istocie – jak mówi Steiner – *wiersze i muzyka, które mówią o bólu i nadziei, o ciele mającym smak popiołu, o duchu, który ma zapach ognia, są zawsze sobotnie. Myślenie filozoficzne, twórczość poetycka są zawsze dziećmi soboty, wynikają z bezkresu oczekiwania i nadziei. Gdyby ich nie było, to jak moglibyśmy wytrwać?*

tlum. Anna Pietrzak



László Örsy SJ

Dzisiejsze problemy Kościoła*

*Strzeż nas przez cały dzień, póki świeci słońce
i gdy cienie zaczynają się wydłużać, nim na-
dejdzie wieczór. Wówczas ruchliwy świat
uspokoi się i ostygnie gorączka życia. Kiedy
zakończymy pracę, w Twym miłosierdziu daj
nam, Panie, dobry nocleg i ten pokój, który
w Tobie nie ma końca.*

kard. J.H. Newman

I. Badając historię Kościoła widzimy, że w każdym wieku miał on jakiś wielki problem do rozwiązania. W ciągu pierwszych sześciu czy siedmiu wieków była nim interpretacja Trójcy Świętej i wcielenia, natomiast centralnym zagadnieniem wieków średnich był związek wiary i rozumu. Dzisiejszym głównym problemem Kościoła jest sam Kościół! Czyż to nie symptomatyczne, że pierwszy wielki traktat teologiczny o Kościele narodził się właśnie na II Soborze Watykańskim? Wydaje się, jakby przez 2000 lat Kościół zachwycał się objawieniem, które otrzymał. Jakby trzymał je w ręce, oglądał i mówił o nim. Dziś natomiast patrzy w siebie i zapytuje: Kim ja jestem? Nie zaczęło się to wprawdzie w XX w., lecz właśnie na II Soborze Watykańskim osiągnęło największą intensywność. Podobne zjawisko obserwujemy w naukach przyrodniczych. Przez całe wieki ludzi znacznie bardziej interesowały ruchy gwiazd;

* László Örsy SJ wykłada prawo kanoniczne na Uniwersytecie Fordham w Nowym Jorku oraz na Katolickim Uniwersytecie Amerykańskim w Waszyngtonie. Powyższy wykład został wygłoszony na spotkaniu węgierskiej prowincji jezuitów w lipcu 1993 r.

psychologia głębi narodziła się dopiero w naszych czasach.

Żyjemy w epoce Kościoła. Gdy się przyjrzymy dyskusjom toczonym w łonie Kościoła, okaże się, że prawie wszystkie sprowadzają się do pytania: Czym właściwie jest Kościół? Mówimy np. o tym, czy wolno udzielać kobietom święceń kapłańskich. Jednak prawdziwe pytanie brzmi: Czy Kościół ma uprawniającą go do tego władzę? I dopóki nie ma odpowiedzi na to pytanie, nie warto się nawet zastanawiać nad pytaniem poprzednim. Toczy się dyskusja na temat moralności chrześcijańskiej, ale prawdziwym problemem jest, czy Kościół ma władzę, by na pytania, które w czasach apostołów jeszcze nie istniały, udzielić wiarygodnej odpowiedzi.

A więc w nadchodzących wiekach – jeśli można tak powiedzieć – wielkim tematem teologii będzie sam Kościół. Już dziś jest ważnym tematem, choć czasem nie jesteśmy tego w pełni świadomi. Jedną z przyczyn tego stanu jest fakt, że – jak mówiłem – na II Soborze Watykańskim Kościół przez swoich biskupów próbował w nowy sposób spojrzeć na siebie, by odpowiedzieć na pytanie: Kim jestem? Przez 4 lata biskupi przeszli przez takie przemiany teologiczne, jakich nigdy przedtem w historii Kościoła nie było. Była to w dużym stopniu zasługa wspólnej pracy biskupów i teologów. Teologowie puścili wodze fantazji, biskupi zaś mieli baczenie na aspekty duszpasterskie – i obie te tendencje stworzyły doskonałą równowagę. W historii Kościoła nastąpiło wówczas nawrócenie w ścisłym znaczeniu tego słowa, a docenić to mogą naprawdę jedynie ci, którzy kończyli teologię przed soborem. W XVI w. trzeba było bronić Kościoła przed napaściami heretyków. Postawa obronna usztywniła teologię i silnie zahamowała proces jej rozwoju. Trwało to przez prawie 400 lat! Lecz cóż się stało na soborze? Postanowiono, że trzeba powrócić do pierwotnego źródła, do tradycji apostołów, do Pisma Świętego, do nauczania sprzed czasów średniowiecza. Teraz spotykają się więc dwa prądy, dwie tendencje,

i skutkiem tego są wiry i zamieszanie, które z czasem jakoś się uładzi. Obie te tendencje ujawniają się w Kościele i świadczą o bogactwie jego życia. My teraz właśnie wpadliśmy w ten wir i wydaje się nam, że to coś złego. A przecież skłębiona toń niechybnie przekształci się w szeroką rzekę. Jesteśmy teraz często zanurzeni w tym wirze i dlatego musimy tak bardzo uważać na to, by zachować jedność, szanować i kochać w sobie nawzajem różnice.

Kościół przeszedł wielkie zmiany. Nie opuszczając niczego ważnego ze swej nauki powrócił do pierwotnych źródeł. Potrafi teraz w całkiem nowy sposób spojrzeć na dawne klejnoty dobywane z jego skarbcza. Wielu ludzi nie uświadamia sobie tego. To trochę ironia losu, że ci, którzy uważają się dziś za tradycjonalistów, okazują się najczęściej zwolennikami XVI-wiecznych reform. Wszyscy ci, którzy wolą dawną formułę odprawiania mszy św. i pragnęliby jej przywrócenia, są w rzeczywistości przywiązani do owego odnowionego rytu, który rozpowszechnił się w XVI w. Kanon nowy – ten drugi – stoi znacznie bliżej tradycji apostoelskiej niż tzw. rzymski, pierwszy kanon. To, co dziś wydaje się reformą, jest w rzeczywistości dawną tradycją, o której już zapomnieliśmy.

Problemem jest zrozumienie Kościoła. Utrudnia je fakt, że choć sobór dał nową wizję, jest ona taka, jak oglądany z daleka tonący we mgle górski szczyt – widać tylko zarysy. Przykładem jest soborowa interpretacja kolegialności. W Kościele panuje zasada kolegialności i jest to całkowitą prawdą, ale sobór powiedział bardzo niewiele o jej szczegółach. Wrzucił niejako to słowo do powszechnej świadomości i czekał, co z tego wyniknie. Łatwiej jest dać nową interpretację, natomiast urzeczywistnienie jej trwa czasem bardzo długo; dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy nowa interpretacja dotyczy działań praktycznych, do których przyzwyczajono się przez wieki. W naszej epoce nowe widzenie wielu problemów Kościoła dotarło już do świadomości wiernych (pojęcia

ludu Bożego, kolegialności), ale przystosowanie do nich nowej praktyki potrwa dziesięciolecia, a nawet wieki. Rozwój jest nieuchronny, bo raz zasiane ziarno wyrośnie, choćby w sposób „dialektyczny”. Najpierw zakiełkuje, potem – gdy przyjęcie nie jest zbyt entuzjastyczne – ukryje się troszkę, po czym znowu zacznie rosnać. Zawsze tak było w historii Kościoła, jest to nierozdzielnie związane z ludzką naturą.

Naszym przyszłym problemem jest więc sam Kościół, a w ramach tego problemu – zrozumienie jego rozwoju. Na temat tego rozwoju chciałbym mówić. Nie powiem nic oryginalnego, po prostu zwrócę się do myśli kard. Newmana, a to właśnie dlatego, że miał on tak wielki wpływ na sobór.

Gdy Newman stał się katolikiem, poszukiwał lepszego zrozumienia Kościoła, co już za jego życia stało się przedmiotem licznych dyskusji. Poszukiwał Kościoła prawdziwego i właśnie dlatego zastanawiał się nad pojęciem rozwoju. Chciał wiedzieć, czy Kościół anglikański i rzymski poszły właściwą drogą. I ciągle natykał się na dwa skrajne stanowiska. Według jednego wszelki późniejszy rozwój można logicznie wyprowadzić z wcześniejszego nauczania. Na przykład niepokalane poczęcie Maryi Panny daje się logicznie wyprowadzić z „pełni łaski”, a więc właściwie nie ma tu rozwoju, a jedynie pojęciowe wytłumaczenie pierwotnego objawienia. Historycznie nie można jednak przyjąć tak sformułowanego pojęcia rozwoju. Według drugiego skrajnego stanowiska w rozwoju nastąpiło załamanie, czyli została zerwana organiczna więź. Oznaczałoby to, że nie ma związku pomiędzy pierwotną nauką apostołów a dzisiejszą wiarą. Zmagając się z tymi skrajnymi stanowiskami Newman wypracował swoją koncepcję rozwoju. Podstawą jej jest założenie, że Chrystus przekazał apostołom IDEĘ chrześcijaństwa nie w formie systemu prawnego czy katechetycznego, lecz jako żywą, organiczną jedność, w której jest wszystko, co można w jakiś sposób zakomunikować

ludziom przez pojęcia, zdania, przykłady, gesty, postawę ogólną, znaki, śpiewy, uczynki itp.

Wszystko, co się łączy ze zjawiskiem Chrystusa, jest zawarte w tej idei. Wszystkiego tego nie był w stanie w całej pełni przyjąć żaden z jego uczniów. Idea ta jest czymś podobnym do dzieła sztuki, które każdy ogląda z innej strony. Osobowość każdego z autorów Ewangelii każe mu uchwycić co innego. Całości chrześcijaństwa nie da się ująć w jednym szczególe; nie jest też ono po prostu sumą szczegółów, lecz harmonijną rzeczywistością, której rozum ludzki nie jest w stanie pojąć w całości. Przekazując Dobrą Nowinę każdy z apostołów powiedział wszystko, co mu było wiadome. Lecz Duch Boży powierzył pierwotną ideę wielu osobom, co naturalnie nie oznacza, że Piotr nie był skałą, ale nie oznacza też, że Piotr wiedział wszystko. To tłumaczy, dlaczego w Kościele pierwszych wieków istniały obok siebie rozmaite sposoby nauczania i wyjaśnienia, które nierzadko – zdawałoby się – przeczyły sobie wzajemnie.

To, czego nikt nie jest w stanie objąć umysłem w całości, Newman nazywa ideą. Idea tak i dziś jest obecna w Kościele, ale nie powierzono jej jednej osobie. Gdyby w Kościele nastąpił rozłam, wówczas ostatnią instancją byłby następca Piotra i biskupi, którzy są powołani do nieomylnego wypowiedzenia, *co należy do pierwotnego nauczania Kościoła*. Duch Święty za ich pośrednictwem obroni wspólnotę, by nie zeszła na złą drogę. Lecz rozwój następuje w całej wspólnotcie. A więc rzeczywistość chrześcijaństwa Chrystus przekazał swoim uczniom, którzy uchwycili z niej rozmaite punkty widzenia. Każdy z nich był wierny całości, ale żaden z nich nie był w stanie ogarnąć treści całości. Każdy z nich w innej głębi uchwycił ten rozwijający się dar i powoli stali się zdolni do tego, by szczegóły powiązać w całość.

Zgodnie z porównaniem Newmana całe piękno i wielkość rzeki nie są widoczne u źródła, lecz dopiero wówczas, gdy jej koryto staje się szerokie. Powiada on, że Kościół jest tym bogatszy, im dłużej żyje w historii.

I od razu wyciąga wniosek: ponieważ życie jest ruchem, więc jeśli w Kościele nie ma ruchu, nie ma również życia. Ci, którzy twierdzą, że Kościół jest zawsze taki sam – nawet jeśli mówią to w dobrej wierze – właściwie wierzą w Kościół martwy. Kościół natomiast musi żyć i dochodzić do coraz to nowych ujęć, co wszelako łatwo wywołuje wiry. A więc idea chrześcijańska jest rzeczywistością Bożą, która żyje dalej w ludziach. Powołaniem człowieka jest rozwijać tę ideę. Według Newmana zdolność do jej rozwijania jest zawsze proporcjonalna do dobroci i świętości osoby; choć nawet najlepsze interpretacje pozostaną niedostateczne, próbują jednak wyjaśniać tajemnice Boże.

Dodałbym, że formułki dogmatyczne potrzebne do wyznania wiary są zawsze niewystarczające do całkowitego ukazania prawdy; raczej tylko wskazują na nią. Są prawdziwe w takim sensie, w jakim wskazujemy na przedmiot: to jest to, a to tamto – ale to wskazanie nie jest w stanie wyrazić całego piękna przedmiotu.

Tradycja jest więc rozwojem, który musi być uwierzytelniony przez nieomylny autorytet. Na podstawie tych rozważań Newman stara się rozróżnić znaki rozwoju prawidłowego i fałszywego, których naturalnie nie można rozpatrywać w oderwaniu od siebie nawzajem.

Pierwszym znakiem prawidłowego rozwoju jest to, że WEWNĘTRZNA ISTOTA (TYP) POZOSTAJE NIE ZMIENIONA. Na przykład system zarządzania Kościołem rozwinął się inaczej na Wschodzie (forma patriarchatu i synodu) niż na Zachodzie (kler). Inna jest forma, lecz ten sam typ. Natomiast fałszywą drogą rozwoju było, gdy urząd biskupi był wykorzystywany dla jakichś celów świeckich (na przykład walka o inwestyturę).

Prawidłowy rozwój zachodzi wtedy, gdy PRYNCYPIA PODSTAWOWE POZOSTAJĄ NIE ZMIENIONE. Na przykład odwoływanie się do autorytetu nieomyślności przy określaniu prawdziwej nauki opiera się na autorytecie apostołów zarówno w przypadku synodu generalnego jak i decyzji papieskich wygłaszanych *ex cathedra*. Deformacja

rozwoju nastąpiła wtedy, gdy protestantyzm postawił sąd osobisty ponad autorytetem nauczającym Kościoła.

Znakiem prawidłowego rozwoju jest, że STARE ŁATWO PRZYSWAJA NOWE. Na przykład na Soborze Nicejskim, kiedy jedność Ojca i Syna próbowano w formie filozoficznej wyrazić wynalezionym w tym celu słowem „homousios” – współistotny. Wyrażenie to jest łatwo przyswajalne przez Pismo Święte, gdy natomiast pojęcie „homoiousios” (o podobnej istocie) – nie.

POMIĘDZY STARYM I NOWYM ISTNIEJE LOGICZNA WIĘŹ (niekoniecznie w formie sylogizmu). Kiedy teologia sformułowała boskość Ducha Świętego, pozostawało to w harmonii z nauką o jedności Ojca i Syna. Natomiast w późniejszych czasach, gdy arianie nie uznali Trójcy Świętej, rozwój załamał się.

W przypadku organicznego rozwoju STARE W JAKIŚ SPOSÓB ZAPOWIADA NOWE, nawet jeśli nie jest to dość jasne. Na przykład istnienie siedmiu sakramentów świętych teologowie widzieli i przyjmowali już w XII w. Lecz gdy patrzymy na wydarzenia wcześniejsze, widzimy, jak wiele znaków wskazywało na cyfrę siedem. W procesie formułowania stare otrzymuje nową interpretację, podobnie jak Stary Testament zapowiada nadejście Nowego. Znakiem fałszywego rozwoju jest, gdy w starym w żaden sposób nie można dojrzeć nowego – w Kościele anglikańskim w wielu poprzednim wielu nie wierzyło, że chrzest naprawdę daje nowe życie.

NOWE ZAWSZE OCHRAMIA STARE. Gdy na II Soborze Watykańskim postanowiono powołać kolegium biskupów, powierzając mu *pełną, uniwersalną i najwyższą władzę*, użyto tych samych wyrażań, które odnoszą się do prymatu papieskiego; powiedziano jednak jednocześnie, że bez przewodnictwa papieża nie ma kolegium biskupiego, co chroniło prymat papieski. Średniowieczny koncylaryzm nie chronił starego, ponieważ głosił, że bez papieża synod także ma *pełną, uniwersalną i najwyższą władzę*.

W KAŻDYM PRAWIDŁOWYM ROZWOJU PRZEJAWIA SIĘ WITALNOŚĆ. Jeśli nawet początkowo wywołuje wiry, wprowadza do Kościoła życie. Jeśli coś nie przynosi życia, jest podejrzane. Zły i fałszywy rozwój prowadzi do upadku, przez co sam się załamuje. W średniowieczu nowe życie wprowadziła do Kościoła nauka o Eucharystii, natomiast w późniejszym okresie jansenizm i wiążąca się z nim pewna surowość i niechęć do częstej Komunii św. pozbawiły Kościół życia.

Podczas soboru i od czasu jego zakończenia Kościół w stosunkowo krótkim czasie doszedł do wielu odkryć i dokonały się w nim poważne zmiany pojęć, jednak przekształcenie tradycyjnych, wielowiekowych struktur działania praktycznego wymaga bardzo wielu wysiłków i trwa długo. Jest to jeden z tych problemów, z którymi Kościół się dziś zмага. Naturalnie zmiany są zadaniem nie tylko dla instytucji, ale i dla osób. Pamiętajmy, że przygotowania do II Soboru Watykańskiego prowadziły w zupełnie innym kierunku niż ten, w jakim później poszły zmiany. Jan XXIII dał biskupom wielką wolność. Kiedy zwrócono mu uwagę, że biskupi mogą przejąć inicjatywę i obrać zły kierunek, wówczas – według czyjejs relacji – powiedział: *Duch Boga działa i w nich!* Widzę w tym wielkość i pokorę papieża Jana, która jest dla nas wszystkich przykładem.

II. Dalsze rozważania będą próbą zastosowania w dzisiejszym sensie reguł św. Ignacego o trzymaniu z Kościołem (por. „Ćwiczenia Duchowne”, nr 352–370).

W jakim gatunku literackim zawrę ten wykład? Odpowiedź: będzie to szereg pytań i odpowiedzi, nie zaś twierdzeń. Jeśli kto kiedyś powie mi: „To, co mówiłeś, nie jest prawdą!”, odpowiem mu: „Nawet nie doszedłem do tego pojęcia. Podzieliłem się kilkoma spostrzeżeniami, które wydają mi się warte omówienia i wypróbowania”. Poruszamy się zatem na różnych poziomach. To założenie jest bardzo ważne, bo zapewnia dużą wolność myślenia i dyskusji.

Dialektyka historyczna w dysputach religijnych była w czasach św. Ignacego inna niż w średniowieczu i – powiedziałbym – w naszych czasach. Średniowiecze poszukiwało poznania przez stawianie pytań. Św. Tomasz w „Summa theologica” konsekwentnie i bez żadnych wyjątków idzie od pytania do pytania. A więc w ten sam sposób zapytuje: „Czy należy kochać naszych bliźnich?”, w jaki zapytywał „Czy istnieje Bóg?” Wszystko absolutnie – i to nie tylko w świecie stworzonym, lecz i w nie stworzonym – zostaje postawione pod znakiem zapytania. Metoda św. Tomasza polega na tym, że bada on najpierw jedną, a potem drugą możliwą stronę każdego pytania. Jest to metoda, z której wynika potrzeba myślenia i dialogu. Gdy zajmuję przeciwne stanowisko niż mój rozmówca i zadaję mu pytanie, wywiązuje się między nami rozmowa, powstaje jakaś więź. Mój rozmówca przyjmuje pytanie i próbuje na nie odpowiedzieć. Gdy oglądam coś z wielu punktów widzenia, poszerza się mój horyzont.

Po okresie rozkwitu średniowiecznej scholastyki miejsce pytań zajęły twierdzenia, i tak jest aż do dziś nie tylko w teologii katolickiej, lecz także w całej teologii chrześcijańskiej. Księgi teologiczne w XV i XVI w., a już szczególnie po Soborze Trydenckim, wszystko ujmują w formie twierdzeń. Autor powiada: „Jest tak i tak!” Ten, do kogo przemawia, jest przeciwnikiem, to *adversarius*; nie ma między nimi żadnej więzi, autor oszańcował się. W ten sytuacji druga strona może na ogół odpowiedzieć tylko w jeden sposób – drugim twierdzeniem. Kiedy oba twierdzenia zderzają się ze sobą, obie strony zachowują się jak żołnierze w okopach – strzelają do siebie. Ten obraz jest w pewnym sensie uproszczeniem, lecz wiele tłumaczy z tragedii XVI w. Jak by się dalej potoczyły dzieje, gdyby Luter przybił na drzwiach – choć dziś mówi się, że jednak nie przybił – nie listę tez, lecz listę pytań? Jeśli dopuściłby wielość odpowiedzi? Może wówczas sam byłby w stanie przyjąć nowe pytania stawiane jego poglądom?

Według mojej osobistej opinii teologia katolicka po dziś dzień jest więźniem tej metody. Nie stosuje XIII-wiecznej metody pytań. Nie byłoby tylu problemów z teologią Künga gdyby nie powiedział: „Jest tak i tak!”, lecz: „Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu najpierw z jednej, a potem z drugiej strony i ufajmy, że prawda jest wystarczająco potężna, by powoli podbić umysły ludzkie”. Czasami Kościół więcej zyskuje przemycając pytania pomiędzy wielkimi twierdzeniami i pozwalając, by dobre idee powoli rozprzestrzeniły się same. Tę metodę pytań mam zamiar sam kontynuować. Nawet jeśli na końcu moich zdań nie zawsze stoi znak zapytania, należy je tak interpretować. Stawiam jedynie pytania, dzielę się swoimi spostrzeżeniami, nie wysilam się na budowanie twierdzeń.

Jednakowoż epoka i mentalność św. Ignacego były silnie zakorzenione w metodzie twierdzeń, przeto sposób sformułowania reguł dotyczących trzymania z Kościołem odzwierciedla dialektyczne myślenie Ignacego: mówi on dokładnie to, czemu przeczyli protestanci. Gdy odrzucali oni kult świętych, św. Ignacy jeszcze go podkreślał. Gdy nie uznawali relikwii, on bronił ich wagi. To przeciwstawianie się było może uzasadnione w XVI w., ale powstaje pytanie, czy dziś możemy to przyjąć w niezmienionej formie. Jeszcze do tego powrócę.

Od czasów św. Ignacego Kościół oficjalny dokonał głębokich i nowych odkryć dotyczących jego własnej istoty. Stało się to na II Soborze Watykańskim, kiedy to jednym z pierwszych znaków nowego spojrzenia było stanowisko, że nauka o Kościele nie może się rozpoczynać od hierarchii. Już na samym początku konstytucji dogmatycznej mówi się o ludzkiej Bożym! Tym stwierdzeniem sobór chciał wprowadzić do powszechnej świadomości pojęcie lepszej równowagi, niż ta, która funkcjonowała. W epoce św. Ignacego widocznym znakiem Kościoła była hierarchia; była ona wręcz utożsamiana z pojęciem samego Kościoła. Papież i biskupi byli widocznymi, można się było do nich przyłączyć. II Sobór Waty-

kański powiada, że Kościołem jest każdy wierny i Duch Boży żyje w całej społeczności. Żadnego ze swych listów św. Paweł nie pisał do miejscowych przebiterów czy biskupów, lecz zawsze do całej wspólnoty kościelnej, co wskazuje na jego eklezjalną świadomość: poszczególne gminy traktował jako organiczne całości.

Zmienił się także stosunek Kościoła do Kościołów niekatolickich. W czasach św. Ignacego ktoś albo należał do Kościoła, albo nie i wówczas jako wyklęty wstępował na drogę potępienia.

Nowym pojęciem jest Kościół *zraniony od wewnątrz*. Nie Kościół rozbity, gdzie po jednej stronie stoją katolicy, po drugiej zaś protestanci, którzy do Kościoła nie należą, lecz jeden Kościół Chrystusowy, który jest od wewnątrz pęknięty. Naturalnie wierzymy, że w Kościele katolickim Kościół Chrystusowy mieści się całkowicie, ale należą do niego także i inne Kościoły i grupy kościelne. Nastąpiło nie rozdarcie, lecz wewnętrzne pęknięcie. Kościół jest zraniony od wewnątrz, bo pewna grupa ochrzczonych nie może lub nie chce być razem z resztą. Jednakowoż pomiędzy wszystkimi tymi, którzy wierzą w Jedyne Boga w Ojcu, Synu i Duchu Świętym, wierzą we wcielenie i korzystają z łask sakramentów (choćby nie wszystkich siedmiu), istnieje jedność w Duchu Świętym. Kiedy wspominamy jedność chrześcijan, mówimy o tej jedności, która już istnieje i która musi się dopiero urzeczywistnić. Od czasu soboru prawo kanoniczne zмага się z następującą sprzecznością: Jak można wyrazić prawnie taką jedność, która istnieje i jednocześnie nie istnieje?

Inny jest też stosunek Kościoła do świata. W XVI w. pojęcie Kościoła o samym sobie podobne było do obleganej twierdzy, której trzeba bronić. Dziś Kościół mówi, że powstał jako narzędzie zbawiania świata. Bóg tak ukochał świat, że Jedyne Syna dał za niego, i tak ukochał świat, że daje za niego swój Kościół. A więc Kościół musi tak kochać świat, żeby go zbawiać. Ma być znakiem dla świata. Kiedy świeccy stykają się

z Kościołem, powinni jakoś odczuwać ten zbawczy zamiar. Aby sprawdzić, czy mówimy dobre kazania, powinniśmy zapytać niewierzących: Kim są katolicy? Jeżeli odpowiedzą nam, że katolicy nie jadają mięsa w piątek i wyznają takie to a takie zasady moralne, to coś niedobrze, bo nie doszła do nich najważniejsza wiadomość: chrześcijanie wierzą, że Bóg stał się człowiekiem i przyniósł ludziom życie wieczne. Jeśli niewierzący zrozumie to z naszego kazania, to choćby uznał to za głupstwo, nasze kazanie było dobre. Jeśli postrzega nas tylko w naszych zewnętrznych przejawach, coś jest nie w porządku. Świat powinien po nas poznać istotne nauczanie chrześcijańskie i nie możemy zaznać spokoju, dopóki tego nie przekażemy. Nawet wtedy, gdy świat uzna to za głupstwo! Inna rzecz, czy pościmy i jakich poglądów moralnych się trzymamy. Sprawy zewnętrzne mogą być ważne, mogą być związane z wiarą, ale same w sobie nie pociągają.

SENTIRE CUM ECCLESIA; dziś przetłumaczylibyśmy: jak można uzyskać jedność z Kościołem. Współczuć z Kościołem, wierzyć w niego, kochać go, pokładać w nim nadzieję – wszystko to mieści się w tym wyrażeniu.

UZNANIE TAJEMNIC KOŚCIOŁA JEST POCZĄTKIEM POZNANIA KOŚCIOŁA. Sam Kościół jest misterium, tajemnicą. Ponieważ każda tajemnica Boża jest nieskończenie głęboka, nie możemy jej całkiem poznać. Najpierw więc muszę uznać swoją niewiedzę. Pewne rzeczy znam, wielu innych nie znam. Znajdujemy się dopiero na jednym z pierwszych stopni rozwoju, ogromna wiedza jest jeszcze przed nami zakryta. Ten proces rozwojowy trwa do skończenia świata; w jego trakcie Kościół będzie coraz lepiej rozumiał siebie samego. A więc początkiem mądrości jest świadomość niewiedzy. Cóż więc jest podejrzane? To, kiedy ktoś dokładnie wie, czym jest Kościół.

Kto pragnie jedności z Kościołem, musi w niego WIERZYĆ, to jest musi PRZYJĄĆ KOŚCIÓŁ ISTNIEJĄCY TAKIM,

JAKIM GO NAM BÓG DAJE. W Kościele świętość Boga spotyka się ze słabością człowieka, światło łaski z ciemnością grzechu. W Kościele pielgrzymującym ludzie, w których działa łaska, powoli się zmieniają; w każdym człowieku światło musi wzrastać, ciemność zaś kurczyć się. Wielokroć powtarzam moim studentom, jak niebezpiecznie jest uczyć się dogmatyki bez historii Kościoła, bo w końcu prowadzi to do fałszywego pojmowania Kościoła. Sobór też mówił z naciskiem o darach Bożych w Kościele, ale nie mówił dość o słabościach ludzkich. Gdy ktoś czyta jedynie dokumenty soborowe, może paść ofiarą nieporozumienia. Zdarzyło się wiele tragedii. Ludzie czytali opis Kościoła mówiący o Domu Bożym, świątyni Ducha Świętego, i rozejrzawszy się mówili: „To nieprawda! Ja nie mogę przyjąć tego Kościoła, który widzę dookoła!” Wierzyć w Kościół, oznacza przyjąć panujące w nim światło łaski i ciemności grzechu. Podejrzane jest, jeśli ktoś wierzy tylko w światło lub tylko w ciemność.

Pozostawać w jedności z Kościołem, oznacza OCZEKIWAĆ OD NIEGO TEGO, CO JEST ON W STANIE DAĆ. Oznacza to, że oczekuję od Kościoła słowa Bożego, głoszenia Ewangelii, siły Bożej pochodzącej z sakramentów, lecz jednocześnie muszę być bardzo ostrożny w stosunku do innych nadziei pokładanych w Kościele. Nie oznacza to, że nie mogę otrzymać niczego innego. Gdy kto czyta historię Kościoła, widzi, że trwa w nim kuszenie Chrystusa: *Uczyń, by te kamienie zmieniły się w chleb!* Wielu oczekuje od Kościoła dobrobytu ziemskiego i życie wieczne nie jest dla nich ważne. „Niech Kościół się postara o znaki na niebie, ziemi i księżycu, a wtedy uwierzemy!” W historii Kościoła są widoczne znaki (np. Lourdes), ale objawienie królestwa Bożego nie wyraża się w wielkich znakach – z wyjątkiem jednego, zmartwychwstania – lecz w tym, że słowo i siła Boża przychodzą do ludzi.

„Władzę polityczną wykorzystaj do czynienia dobra!” To wieczna pokusa historyczna, z którą Kościół się

zmagał i nadal zмага. Ale władza Kościoła przejawia się w słabości! Według Congara Kościół rozkwita zawsze wtedy, gdy żyje pod słabym, „normalnym” uciskiem. Gdy nie ma ucisku, płycieje, jego rozkwit jest pozorny. Gdy natomiast ucisk jest bardzo mocny, może doprowadzić do całkowitego zniszczenia Kościoła. Nie Kościoła powszechnego, ale lokalnego, jak to się i stało z Kościołem na Bliskim Wschodzie w okresie ofensywy muzułmańskiej.

Kościół trzeba KOCHAĆ. TRZEBA GO KOCHAĆ TAKIM, JAKI JEST, ŚWIĘTY I GRZESZNY. Słowa „grzeszny” używam w rozumieniu Rahnerowskim, czyli mówię o Kościele grzeszników, nie zaś o grzeszności Kościoła oficjalnego. Kościół jest święty i swoją świętością leczy moją słabość. Dlatego potrzebuję Kościoła i muszę go kochać, ponieważ on stale mnie obdarza. Kocham Kościół wtedy, gdy widząc jego słabość staram się ją leczyć. Potrzebuję Kościoła i on mnie potrzebuje. Jesteśmy tego niegodni, ale także jest zrządzenie Boga. Gdy nie ma kto głosić Ewangelii, Kościół zanika. Kiedy ktoś mówi: „Spójrz, jaki ten Kościół pełen słabości! Wcale nie odpowiada temu, co głosi!” – i odwraca się do Kościoła plecami, to jakby do kogoś, w kim lśni światło łaski, lecz jest chory i słaby, powiedzieć: „To nie jest korona stworzenia!” Odwracam się od niego i idę w innym kierunku. Stało się tak z wieloma, bo widzieli w Kościele tylko ludzkie słabości. Powinno się zaś stać coś przeciwnego – tam gdzie choroba, tam pomoc. Kościół leczy nas, a my leczymy Kościół. Podejrzane jest, gdy ktoś nie pojmuje tej organicznej jedności i rzeczywistości, czyli jednoczesnej świętości i grzeszności Kościoła.

WSPÓŁCZUĆ Z KOŚCIOŁEM OZNACZA ŻYĆ RAZEM Z KOŚCIOŁEM ROZWIJAJĄCYM SIĘ. Kościół żyje w dwóch wymiarach. Wymiar przeszłości przynosi tradycję, a wymiaru przyszłości nie znamy. Kto przyjmuje tylko tradycję i nie jest otwarty na rozwój Kościoła, idzie w kierunku fundamentalizmu. Tacy ludzie zazwyczaj mówią, że jak było, tak ma być. Gdy ktoś patrzy tylko w przy-

szłość, a przeszłość go nie interesuje, zmienia poglądy z każdym nowym pomysłem; jest jak statek bez steru, płynący tylko o żaglu, który zmienia kierunek z każdą zmianą kierunku wiatru. Kto nie jest otwarty na rozwój, jest złym chrześcijaninem, bo odrzuca plany Boże. Prawdą jest też odwrotność tego twierdzenia. Kto nie strzeże tradycji, także jest złym chrześcijaninem, bo odrzuca przeszłe czyny Boże. A więc podejrzana jest postawa, która nie żyje rytmem rozwijającego się Kościoła.

WIERZYĆ W KOŚCIÓŁ, KTÓRY JEST NIEOMYLNÝ, ALE KTÓREGO CZŁONKOWIE SĄ OMYLNI. Kościół jest depozytariuszem objawienia Bożego, które żyje i rozwija się w ramach bytu ludzkiego. Kiedy Kościół poszukuje pełnego sensu objawienia, w poszukiwaniu tym jest zdany na rozum ludzki. Póki Kościół nie osiągnął pełni i nie twierdzi, że jakaś nauka ostatecznie przynależy do objawienia, dopóty istnieje możliwość, że niedoskonałość rozumu ludzkiego wplątuje się w poszukiwanie prawdy, co w późniejszym czasie trzeba korygować. Podejrzane jest, gdy ktoś zaprzecza temu ludzkiemu elementowi.

BĄDŹMY ZAWSZE OSTROŻNI, GDY KTOŚ PRAGNIE OD-RÓŻNIĆ KOŚCIÓŁ NAUCZAJĄCY OD KOŚCIOŁA POSZUKUJĄCEGO. Duch Święty działający w Kościele może dać głębokie wtajemniczenie nawet najnieuczeńszemu wiernemu, który wówczas na swój sposób może uczyć cały Kościół. Myślę, że w całej historii Kościoła nie było okresu, w którym biskupi uczyliby się tak intensywnie, jak przez te 3–4 lata trwania soboru, który okazał się jedną wielką szkołą z udziałem najwybitniejszych teologów świata. Teologowie dali swoje przemyślenia, biskupi zaś przesiali je przez sito własnych doświadczeń i w ten sposób narodziły się postanowienia soborowe. Dziś także potrzeba nam takiej współpracy!

AUTORYTET NAUCZAJĄCY W KOŚCIELE NALEŻY ZAWSZE SZANOWAĆ W JEGO PRAWDZIE. A więc gdy papież i biskupi nauczają jakiejś prawdy – i czynią to na naj-

wyższym szczeblu, z całym apostolskim autorytetem, w uroczystej formie – jako części objawienia, wówczas muszę przyjąć to z wiarą. Nie wolno mi tego zlekceważyć. Gdy dają to nauczanie jako KROK poczyniony na drodze poszukiwania pełnej prawdy, wówczas muszę przyjąć to tak jak naukę udzieloną przez autorytet, który jednak nie ma charyzmatu nieomyślności w pełnej mierze. Nauki nigdy nie wolno przeceniać. Sobór wprowadził wiele istotnych zmian i skutkiem tego było m.in. to, że wielu mówiło: „Jak ja mam wierzyć w Tróję Świętą, skoro zniesiono post piątkowy?” Nie ma żadnej zasługi ten, kto bagatelizuje, lecz ten kto przecenia, także jej nie ma. Musimy na to bardzo uważać w kazaniach.

NIE MA DWÓCH KOŚCIOŁÓW. Nie ma Kościoła charyzmatycznego osobnego od instytucjonalnego, podobnie jak w człowieku nie można oddzielić duszy od ciała. Inkarnacja wyraża się zawsze w instytucji, w communio.

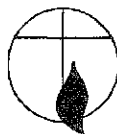
TEN ODCZUWA RAZEM Z KOŚCIOŁEM, KTO RAZEM Z NIM KOCHA ŚWIAT. Syn Boży przyszedł na świat nie po to, by świat osądzić, lecz by go zbawić. Piotr Kanizy w liście pisanym do św. Ignacego do Rzymu prosi go, jeśli to możliwe, o interwencję, by protestujący nie zostali wyklęci, bo jeśli to raz nastąpi, później nie będzie się już można porozumieć. Historycznie można wykazać, że w momentach gdy Kościół skłaniał się ku srogim wyrokom (a taka potrzeba zachodzi rzadko), kończyło się to nieraz większą tragedią, niż to miało miejsce przedtem. Dotyczy to wszystkiego, także naszych kazań i naszej postawy – nie osądzajmy, bądźmy raczej pośrednikami zbawienia.

SZANUJMY GODNOŚĆ DZIECI BOŻYCH ZARÓWNO W KOŚCIELE, JAK I POZA NIM. W Kościele oznacza to świadomość faktu, że nie rozwijamy się w jednakowym tempie. Każdy człowiek ma swój rytm życiowy przyjmowania prawdy i łaski. W Kościele jest miejsce dla wątpiących i poszukujących – jeśli ich poszukiwanie jest prawdziwe – jest miejsce i dla grzeszników. Św. Bazyli Wielki zapytany o to, czy można chrzcić tych, którzy

nie wierzą w boskość Ducha Świętego, odparł, że trzeba ich przyjąć w ich słabości. Jeśli wierzą w boskość Ojca i Syna i pragną chrztu, udzielmy im go. Światło powoli w nich się rozprzestrzeni. Duch Boży doprowadzi ich do tego, by mogli wierzyć i w Jego boskość.

W stosunku do świata także niezbędna jest pewna doza cierpliwości i zrozumienia. Gdy świat widzi w Kościele dobroć, to idzie ku niemu, gdy widzi osąd, odwraca się. Sama nauka nie może się składać z rozkazów! Powinna być pełnym delikatności i dobroci mówieniem o prawdzie, a potem cierpliwym czekaniem, że Duch Święty jakoś pokaże ludziom jej prawdziwą naturę.

tlum. Teresa Worowska



KRZYSZTOF LISOWSKI

Co robiliśmy w Arkadii

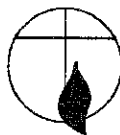
siedzieliśmy na tarasie przy białym stoliku
obserwując jeźdźca przesuwającego się wolno
po czerwonej trawie
w głębie wieczornego nieba
piliśmy ciemne zioła
balsam na sny i rany
mieszkańców północy
oliwki winne grona spały już
na stokach między kamiennymi murkami
wąż nagrzwany słońcem
kot który nie pojmował naszego języka
i żrebię odpoczywały
z westchnieniem rozwierały się
czule wargi i przyjmowały wędrowców

Zdziwienie

zdziwienie – zawsze kiedy pagórki
płynnie odjeżdżają w tył
jakby nieciekawe podróży
wracające do swych górskich wysokich rodziców
gdy my jedziemy naprzód
ekspresem na południe
(tak jak wtedy Aarne i ja)
w stronę Wenecji
otuleni w mglisty deszcz
raz po raz znikający
w krótkich rękawach tuneli
aż do stacji granicznej
tu o wolne miejsce zapyta pewnie

James Joyce obywatel Triestu
albo pan Rilke
zabity przez różę rezydent z zamku Duino
oko dobrego słońca ogląda nas
śpiących przez korony drzew
las na wzgórzu odpoczywa
przed dalszą ucieczką
złoty palec kreśli niepotrzebne strofy
na morskiej pianie
na białych kamieniach

(inspirowane „Odrą” V. Larbauda)
IV 1993



Seksualność w czasach AIDS^{*}

W czasach naznaczonych AIDS rozważanie na temat życia seksualnego powinno wykraczać poza ramy zapobiegania tej chorobie¹. Jeśli bowiem o życiu seksualnym mówi się jedynie w wyżej wspomnianym kontekście, trudno uniknąć jednego z dwóch niebezpieczeństw: ujęcia seksualności jedynie pod kątem zapobiegania AIDS, co grozi redukcjonizmem lub pobieżnym pragmatyzmem; podejścia bardziej ogólnego, ludzkiego, etycznego czy nawet duchowego, które niesie ze sobą niebezpieczeństwo podporządkowania moralności wymogom profilaktyki lub – co gorsza – czyni z profilaktyki narzędzie moralności. W obu przypadkach rozwiązanie pozostaje niezadowalające. Seksualność to rzeczywistość głęboko zakorzeniona w człowieku, dlatego jego zachowania seksualne zależą od historii życia i uczuciowości, od wychowania lub jego braku. Zasadnicze pytania i postawy dotyczące seksualności sytuują się na poziomie o wiele bardziej pierwotnym niż profilaktyka. Dlatego należy je rozważać dla nich samych.

Niemniej AIDS odgrywa ważną rolę, ukazując niedomagania i pytania należące w mniejszym lub większym stopniu do sfery tabu naszej kultury. W związku z tym na początku będę rozpatrywał znaczenie wybuchu tej epidemii i prób zapobiegania jej, które jak dotychczas są jej najważniejszym następstwem. Następnie podejmę próbę refleksji na temat seksualności, niezależnie od jakiegokolwiek moralności wyznaniowej. Na koniec zaś, dosyć zwięźle, postaram się zastanowić nad możliwościami, środkami i miejscem takiej refleksji.

Beztroska i powaga

Wszystko dzieje się tak, jakby nad seksualnością ciążyło jakieś fatum. Uniemożliwia jej ono osiągnięcie obiecywanej w ostatnim czasie swobody i wolności, które nie pociągałyby za sobą żadnych konsekwencji. Cywilizacje, nazywane prymitywnymi lub tradycyjnymi odczuwały pewien rodzaj bojaźni sakralnej wobec tego co seksualne. Należy tu wymienić: trwającą przez tysiąclecia obawę przed naro-

^{*} *Une parole sur la sexualité au temps du sida*, „Etudes”, październik 1993, ss. 483-493. Skróty w tekście pochodzą od tłumacza.

¹ Inspiracją niniejszego tekstu jest konferencja ogłoszona w Marsylii 15 I 1993 r., na zaproszenie stowarzyszenia „Chrześcijananie i AIDS”.

dzinami z niesłubnych związków; chrześcijańską dramatyzację ciała; rygorystyczną moralność typu rodzinnego, purytańskiego czy burżuazyjnego; lęk przed chorobami wenerycznymi, takimi jak np. syfilis. Potem każdy z tych czynników wydawał się kolejno eliminowany poprzez laicyzację, antykoncepcję, liberalizm i postęp medycyny. Nastąpił czas tryumfalnego wyzwolenia seksualnego. Pewien dziennikarz mógł napisać w „Nouvel Observateur”: *Seksualność wydaje się ostatecznie wyzwolona od wszelkiego zniewolenia, które ograniczały jej swobodę. Po raz pierwszy miłość i przyjemność będą całkowicie wolne. Nastąpił złoty wiek i ziemski raj dla wszystkich*. Niespodziewanie jednak, jak grom z jasnego nieba, pojawia się AIDS. „Wyzwolone” wypowiedzi przekształcają się w przestrogi przed śmiertelną chorobą przekazywaną poprzez akt miłości, w miłosnej intymności. Sfera niewinności staje się nagle niebezpieczna; życie intymne, nienaruszalna dziedzina prywatności, zostaje naznaczona społecznym zagrożeniem, które jest przedmiotem publicznych ostrzeżeń; miejsce beztrojskiej i przelotnej gry staje się nagle miejscem pełnym powagi. Ów powrót powagi jest na różne sposoby nośnikiem sensu.

Najpierw sam wirus przekazywany jest przez krew i spermę, dwie intymne substancje ciała, będące nośnikami jego życia (starożytni powiedzieliby jego „duszy” lub nawet jego „ducha” – „pncuma”). Pomijając transfuzję, można powiedzieć, że substancje te są przekazywane w najintymniejszym akcie, jakim jest stosunek płciowy. (...) Niesie on ze sobą silny ładunek emocjonalny i wyraża największą bliskość cielesną, spełniającą się na granicy wewnętrznego i zewnętrznego, tam gdzie zacierają się granice ciała. Biologia przypomina tutaj dane, które psychika w swej głębi pojmuje jako symboliczne.

Krew i sperma, nośniki życia, stają się śmiertelnością. To spotkanie życia i śmierci wstrząsa do głębi światem wyobrażeń, ożywia archaiczne obrazy i lęki. Stare pokrewieństwo śmierci i życia opuszcza podręczniki literatury, aby wrócić na pierwszy plan sceny. Towarzy-szy temu także powrót innej nienowej intuicji o pokrewieństwie pomiędzy seksualnością i sacrum. To stare pokrewieństwo jest stałą ludzkiej egzystencji, jak wykazali Georges Bataille, Roger Caillois, René Girard... Sacrum to jest to, co wzbudza strach (tremendum), gdzie w grę wchodzi granice życia, kontakt z przemocą i z tajemnicą (absolutem)². Niestety zostało to nieco zapomniane w ujęciach wy-

² „W seksualności istnieje wewnętrzna predyspozycja do wyrażania sacrum” (G. Bataille: *L'Erotisme*, Éditions de Minuit 1957, s. 22).

wodzących się z nurtu naukowego racjonalizmu, który nie dosięga głębokich pokładów nieświadomości.

Trzeci element, przez który zagrożenie spowodowane AIDS przypomina powagę aktu seksualnego, to znamie niewiadomej u partnera. (...) Zjednoczenie seksualne jest relacją z istotą, która jako nieredukowalna jest innym wobec mnie. Pojawia się tutaj kwestia zaufania lub nieufności. Wróćmy do tego później.

Tymczasem kampanie mające na celu informowanie i uwrażliwianie wobec tego zagrożenia często przybierają ton bez troski czy nawet humorystyczny, a w niektórych krajach nawet kpiarski. Taki bowiem figlarny i żartobliwy ton odpowiada wymaganiom środków masowego przekazu i reklamy w stylu soft ideology. Kampanie te skoncentrowały się jedynie na dokładnie określonym akcie, a nawet na pojedynczym przedmiocie: *Prezerwatywa chroni przed wszystkim, nawet przed ośmieszeniem. Prezerwatywy chronią przed wszystkim z wyjątkiem miłości. Prezerwatywy życzą wam udanych wakacji. Nadchodzi zima, nie wychodźcie bez okrycia.*

Niestety wszelkie bilanse podkreślają niewielką skuteczność tych zaleceń. W 1990 r. Bruno Larrose pisał: *Oceny kampanii krajowych na rzecz walki z AIDS ukazują, że przedsięwzięte działania dostarczyły ludziom zadowalający poziom wiedzy o przekazywaniu wirusa i profilaktyce, jednak większość z nich zawiodła, jeśli chodzi o sprawę zasadniczą: zmiana zachowań ogranicza się jedynie do używania prezerwatyw*³. Gdzieś tam pojawia się krytyka tego niepowodzenia, podkreślająca szczególnie jego trzy cechy.

– Ujęcie wyłącznie profilaktyczne i biologiczne, które nie uwzględnia psycho-afektywnego i relacyjnego wymiaru seksualności.

– „Śmiercionośna” tonacja, to znaczy sposób przekonywania oparty na wzbudzaniu strachu. Wątpliwe jest jednak, aby można było trwale zmienić zachowanie przez takie ostrzeżenie. Postawa wobec tego typu niebezpieczeństwa jest złożona. Życie samo w sobie niesie wiele niebezpieczeństw, a sytuacje ryzykowne fascynują młodych. Miłość w swojej hojności jest gotowa lekceważyć wszelkie niebezpieczeństwa. *Chcę dzielić z tobą wszystko* – mówi Laura do Jana w „Les nuits fauves”⁴. Pomijam już wszelkie iluzje, zawsze silniejsze od

³ B. Larrose, *Sida, les limites d'une prévention*, „Etudes”, styczeń 1990, s. 43.

⁴ Film francuski, zrealizowany w 1992 r. przez Cyrila Collarda na podstawie jego własnej powieści. Film opowiada historię miłości dwojga młodych Francuzów, osadzoną w realiach ostatniego dziesięciolecia. Jan, którego rolę gra sam reżyser, jest nosicielem wirusa hiv, utrzymującym stosunki z partnerami obu płci. Niepełnoletnia Laura

jakichkolwiek racjonalnych tłumaczeń: *Gdy kocham, jestem nie do pokonania*, lub: *Z nią jestem czysty* (ten sam film).

– Prezerwatywa nie jest przedmiotem bez znaczenia, jak mogłoby się wydawać. Wzbudza wiele oporów. Używanie jej jest równoznaczne z „zabezpieczaniem się” (akt i słowo symboliczne). Jej kauczukowa bariera stwarza mur oddzielający kobietę i mężczyznę. Jest ona przedmiotem odczuwanym jako „trzeci” w relacji, jako przeszkoda w miłosnej bezpośredniości. Paradoks polega na tym, że prezerwatywę doradza się przede wszystkim w relacjach przelotnych, a właśnie w tym wypadku jej używanie jest najtrudniejsze. Wszystko dzieje się tak, jakby proponowanie jej było równoznaczne z deklaracją braku zaufania w relacji, która zasadniczo opiera się właśnie na zaufaniu⁵.

Oczywiste jest, że na pewnym poziomie prezerwatywa jest minimalnym środkiem zapobiegawczym. Przez sam ten fakt powinno się uznać, iż wyłączna koncentracja na tym środku jest znacząco niepoważna, a nawet zbrodnicza. Pewne formy propagandy przypominają dosłownie historię o strażaku-piromanie. Trudno jest nie zauważyć, że promocja prezerwatywy jest jednocześnie rozpowszechnianiem pewnego obrazu seksualności, pewnych modeli życia płciowego, które są właśnie jedną z głównych przyczyn rozpowszechniania się epidemii⁶. Razem z Michele Demaison⁷, możemy podać trzy charakterystyczne cechy ideologicznej funkcji prezerwatywy: jako ekran ożywia ona wyobrażenia o seksualności czysto funkcjonalnej lub ludycznej (chyba że chodzi wprost o seksualność śmiertelności); jako maska może ona utwierdzać w przekonaniu, że osobisty, społeczny i medyczny

pochodzi z rozbitej rodziny. Film ten stał się wydarzeniem wykraczającym poza ramy kinematografii – uważany jest za autobiografię reżysera, zmarłego na AIDS w krótkim czasie po wejściu filmu na ekrany francuskich kin (przytł. tłum).

⁵ „To tak, jakby się brało prysznic w płaszczu nieprzemakalnym.” „Spożywać mięso w celofanie.” „Wystarczy, że wymówi się słowo »prezerwatywa« i od razu pojawiają się pytania w momencie, w którym ich być nie powinno.” „Ona zmusza do mówienia.” „Udawało się to jedynie w przypadku chłopców, których znałam od dawna, z którymi rozmawiałam o miłości, zanim do tego doszło.” „Jak można kochać kogoś, z kogo nie ma się zaufania?” (Wypowiedzi cytowane przez B. Larrose’a, dz. cyt., s. 46, oraz przez Ph. Lançon w: *L’Événement du Jeudi*, 25 VI 1992, s. 66.

⁶ „Promocja prezerwatywy należy do pewnej kultury, w której koncepcja seksualności sprowadzona jest do poziomu potrzeby. Jest ona zatem normatywnym zaproszeniem do seksualnej konsumpcji bez granic i bez rozeznania pomiędzy poszukiwaniem przyjemności a poszukiwaniem pragnienia” (B. Larrose, dz. cyt., s. 48 i 52).

⁷ Centre de Bio-éthique de l’Université Catholique de Lyon, *Komunikat* w l’Ecole d’Infirmières Rockefeller, z 5 II 1991.

problem AIDS został rozwiązany; jako alibi zwalnia ona od zastanawiania się nad sensem relacji seksualnych. Zatem wyłączenie tego tematu można zrozumieć jako rozpaczliwą próbę „zabezpieczenia” obrazu lekkomyślnej seksualności w kontekście poważnej sytuacji (nie można jednak zapomnieć, że owa sytuacja ma swój szerszy poważny kontekst).

Jeżeli zaś chodzi o rozważania poprzedzające sam akt seksualny, należy stwierdzić, że są one istotnie tabu. Weźmy przykład wierności. Niemożliwe jest uniknięcie tej kwestii. *Trzeba być we dwoje, by współżyć, we troje zaś, by przekazać wirusa*. Prof. Montagnier powiedział w 1987 r.: *Jeśli każdy miałby mniej niż 5 partnerów seksualnych, epidemia AIDS wygasłaby*⁸. Jednak takie postawienie sprawy, dotyczące zmiany zachowań, jest często tłumione, niejednokrotnie w sposób pełen przemocy. Czyż jednak owo tłumienie nie dotyczy samej etyki? Wierność nie jest wartością, która się afiszuje. W pewnych środowiskach samo to słowo wymawia się z wielką trudnością.

W praktyce nie można lekceważyć tej sytuacji. Biorąc pod uwagę nowe problemy z dziedziny seksualności, wydaje się, iż można wypracować spójne i możliwe do przyjęcia ujęcie tego ważnego aspektu naszego życia. Tytułem przykładu spróbuję go tutaj przedstawić.

Na rzecz edukacji seksualnej

André Rouffiot⁹ mówi o „nieobecności kodeksu” dotyczącego etyki seksualnej. Owa nieobecność nie jest jednak absolutna i sam Rouffiot rozpoznaje 5 wartości wywodzących się z powszechnej świadomości moralnej naszego społeczeństwa: uznanie równości kobiety i mężczyzny, potępienie kazirodlwa, potępienie przemocy i wyzysku, opiekę i szacunek dla słabszych, odrzucenie ostracyzmu. Wydaje się, że można pójść jeszcze dalej. Dane dostarczane przez współczesne kierunki filozoficzne, w szczególności przez fenomenologię i personalizm, są zbieżne z pewnymi intuicjami nauk o człowieku, takimi jak np. psychoanaliza. Pozwalają one na ustanowienie zbioru propozycji etycznych, które mogą być przyjęte w dialogu ludzi bardzo różnie myślących. Sam mogłem tego doświadczyć. Taki kodeks o podstawie filozoficznej może być zaproponowany w kon-

⁸ „Le Monde”, 5 VIII 1987.

⁹ Zob. wspomniany tekst tegoż autora: *L'éducation sexuelle en tant que prévention*, w: *L'éducation sexuelle au temps du Sida*, Privat 1992.

tekście pozawyznaniowym. W każdym razie należy unikać pospiesznych skrótów pomiędzy etyką a religią. Są one bowiem pozostałością sakralizacji sfery seksualnej lub częstym alibi umożliwiającym zrzućcenie odpowiedzialności za wychowanie w tej trudnej dziedzinie na wierzących. Mogą tutaj jedynie zaproponować pewną drogę wyznaczoną przez cztery etapy¹⁰.

CIAŁO JAKO MOWA. Seksualność jest ukonstytuowana przez gesty. Gesty czułości są czymś więcej niż tylko środkiem, którego jedynym celem byłoby osiągnięcie orgazmu. Są one aktami, przez które dwa ciała oswajają się ze sobą. Jak wszystkie ludzkie gesty mają one pewne znaczenie, są pewną mową czy sposobem wyrażania się. Należy tutaj zaproponować i na nowo wyrazić całą semantykę gestów czułości. Pieszczota nie służy jedynie doświadczeniu kontaktu z naskórkiem drugiego; oznacza zwrócenie się na niego samego, odkrywanie jego ciała i jego celebrację. *Jedną pieszczotą sprawiłem, że promieniowałaś całą twoją wspaniałością*¹¹. Przechadzka po pejzażu ciała jest bardziej poetyckim, bezinteresownym poszukiwaniem niż podbojem. Jest ona doświadczeniem niemożliwości posiadania drugiego. On (lub ona) jest dany w swoim ciełe zarazem jako bliski, bardzo bliski, a jednak nieuchwytny, zawsze inny, zawsze przychodzący... Pieszczenie nie wiąże się jedynie z czułością, ale także z przyrzeczeniem. Przytulić, objąć ramionami, wyciągnąć je, aby otrzymać, otoczyć nimi, by przyjąć, przygotować miejsce drugiemu przy sobie; taki obraz uścisku, relacji bez przemocy, w którym niewiele jest z posiadania, ukazuje delikatność wzajemnego przyjmowania się, gdzie każdy otwiera swoją przestrzeń dla drugiego. Pocałunek, zwycięstwo nad apetytem niszczącym, zmienia potoczne rozumienie sfery oralnej. Usta są tutaj nie tyle organem pochłaniającym, ile wyrażającym szacunek, pragnienie drugiego i wymiany oddechów, pragnienie karmienia drugiego i intymne dzielenie się zapowiadające inny intymny dialog. Po słowie następuje powrót do źródeł słowa. *Kochankowie, gdy do warg jedni drugich się wznosicie jak po napój...*¹² Akt penetracji – gest gościnności. Przyjmować, być przyjętym. Samemu

¹⁰ Niniejsze ujęcie zostało rozwinięte w mojej książce: *Le corps de chair*, Cerf 1992.

¹¹ Paul Eluard, *L'Amour, la poesie*, Gallimard 1929, s. 98.

¹² R.M. Rilke, *Deuxième Élégie. Oeuvres complètes*, Seuil 1972, s. 351. Por. przekład M. Jastruna: „...kochankowie, czy jesteście jeszcze sobą? gdy usta na usta, / kiedy przylgnięcie wzajemne – napój na napój” (w: R.M. Rilke, *Elegie Duinejskie*, Kraków 1962, s. 21 – dop. red.).

aktowi może towarzyszyć większe lub mniejsze uczucie przemocy, odpowiadające większemu lub mniejszemu wzajemnemu porozumieniu podmiotów... Ale skąd się bierze to pragnienie *bycia złączonym*¹³? Każdy z obojga partnerów otacza i przyjmuje drugiego na swój męski lub kobiecy sposób, różnica ta zaś nie jest bez znaczenia. W tak nakreślonej perspektywie słowa przyjęcia i daru dobrze streszczają wyżej wspomniane znaczenia gestów. Dają one początek całej orientacji etycznej.

CIAŁO ANGAŻUJE MNIE. Jestem moim ciałem, ty jesteś twoim ciałem. Nie wystarczy powiedzieć, że mamy ciało. Seksualność okazuje się doświadczeniem wcielenia, zanurzeniem mnie samego w moim ciełcu. W przeciwieństwie do dualizmu orientacja pragnienia jest zgodna z intuicją etyczną. Wezwanie etyczne jest wezwaniem do jedności: bądź jednością, bądź spójny ze znaczeniem twoich gestów. Sprzeczna z etyką jest separacja – np. rozdzźwięk pomiędzy intencją i znaczeniem gestów. Dar, przyjęcie – te znaczenia angażują. Wyznaczają przejście od stosunku do relacji, od relacji do więzi. Świetnie wyraził to lis z „Małego Księcia”: *Oswoić, znaczy stworzyć więzy*.

WEZWANIE DO ODPOWIEDZIALNOŚCI. To wezwanie powinno dotyczyć całości relacji, nie ograniczając się jedynie do przedmiotu z lateksu. Chodzi tu o odpowiedzialność za siebie i za drugiego według tego, co proponuje Talmud cytowany przez Lévinasa: *Jeśli nie odpowiadam za siebie, to kim jestem? Jeśli odpowiadam tylko za siebie, czy jestem jeszcze sobą?*¹⁴ Odpowiadać za siebie oznacza wziąć odpowiedzialność za swoje pragnienie, panując nad swoimi popędami. Jeśli nie jestem odpowiedzialny za istnienie tych ostatnich, do mnie należy ich regulacja. Wobec drugiego moja odpowiedzialność jest o wiele większa, ponieważ w relacji cielesnej ona (on) daje mi się w swej słabości, czyniąc się podatnym na zranienie. Gesty wzbudzają w drugim oczekiwanie, zaufanie i powierzenie się. Każdy wie, że zawiedzione zaufanie może spowodować najgłębsze zranienia. Oto jestem odpowiedzialny za to zaufanie, to oddanie się i tę słabość. Na tej podstawie może się zasadzać wezwanie do odpowiedzialności w związku z chorobami wenerycznymi i AIDS. Czerpie ona swój sens i miarę z o wiele szerszej perspektywy; nie pojawia się jedynie „w katastrofie”, wobec nagłego przypadku, jak jakaś technika, gdy jest już za późno. Ogólnie rzecz biorąc, wydaje się, że o seksualności

¹³ Wyrażenie używane przez S. Ferenczi, współczesnego Freudowi.

¹⁴ *Talmud Babiloński*, traktat *Aboth*, 6a, cyt. przez E. Lévinasa.

mówi się zbyt wyłącznie w kategoriach pragnienia i niewystarczająco w kategoriach odpowiedzialności. Język nauk o człowieku został daleko w tyle za językiem etyki.

POTRÓJNA INTEGRACJA. Seksualność humanizuje się i uosabia jedynie wówczas, gdy jest zintegrowana. Można to zauważyć na trzech płaszczyznach.

Integracja czasu. Humanizacja i zjednoczenie popędów polegają na wprowadzaniu ich w wymiar trwania¹⁵. Ten ostatni może otrzymać dwie nazwy. Najpierw oczekiwanie, to znaczy poczucie przygotowania, dojrzałość, umiejętność znoszenia rozłąki, odpowiedzialna samotność. W tak wyznaczonym kierunku jest miejsce na propozycję wartości, o których mówi się z trudnością, takich jak czystość, wstrzeмиćliwość, dziewictwo. Drugą nazwą trwania będzie wierność jako doświadczenie różności i budowania relacji. Jakże nie zauważyć, że ta ostatnia jest obecnie często przedmiotem dwuznaczności, iluzji i fałszywych wyobrażeń? Im bardziej seksualność jest wyizolowana, tym bardziej jest zaburzona. Czas jest jedyną szansą na przejście od relacji wymarzonej do relacji rzeczywistej, od drugiego takiego, jak go sobie wyobrażam, do drugiego takiego, jaki jest.

Integracja wymiaru społecznego. Seksualność jest o wiele bardziej społeczna, niż się na ogół uważa, i to nie ze względu na determinizm, który ją charakteryzuje, ale na zachowanie jako takie. Życie we dwoje jest zawsze związane z przyjęciem pewnej postawy wobec innych, oznacza bowiem wcielenie pewnych wartości, pewnego typu człowieczeństwa. Proces socjalizacji jest również powiązany z odpowiedzialnością.

Integracja wymiaru płodności. Otwarcie na płodność jest oznaką dojrzałości pragnienia seksualnego. Wykazali to m.in. Freud i Erikson. Płodność jest tym, co czyni relację otwartą, zwracając ją na trzeciego i na przyszłość. Można wykazać, iż płodność dopełnia sens relacji, również w jej wymiarze erotycznym, to znaczy dotyczącym pragnienia i rozkoszy¹⁶.

Powyższe propozycje można wprowadzić unikając moralizowania. Zyskają one dodatkową wartość, jeśli będą się odnosić do różnych dziedzin kultury: kina, literatury, poezji. Zasadniczo chodzi o to, aby były one propozycjami sensu (znaczeń) otwierającymi pewien hory-

¹⁵ Zob. C. Perrotin, Centre de Bio-éthique de l'Université Catholique de Lyon, konferencja wygłoszona na UDECOP 7 II 1992.

¹⁶ Doskonałe rozwinięcie tego tematu można znaleźć u H. de Van Liera, *L'Intention sexuelle*, Casterman 1968, s. 82.

zont. Chodzi o ukazanie pewnego wymiaru, który może się wydawać nowy, ale który już od dawna wielu przeczuwało. Można go nazwać wymiarem duchowym, rozumiejąc to określenie jako dynamikę wolności i miłości.

Oczywiście w wychowawczym podejściu nie można unikać kwestii homoseksualizmu. W przybliżeniu co dwudziesta piąta osoba doświadcza pragnienia homoseksualnego. Na początku należy odrzucić wszelkie formy ostracyzmu lub wykluczenia, które słusznie mogą być uważane za przejaw rasizmu. Skądinąd wiadomo, że tego typu zachowania mogą kryć u pewnych ludzi ich lęk o własną tożsamość i orientację seksualną. W związku z tym w pełni zgadzam się z Xavier Thévenotem, który proponuje, aby nie używać rzeczownika „homoseksualista”, zastępując go wyrażeniem „osoba homoseksualna”. W ten sposób osoba nie jest zredukowana wyłącznie do swej skłonności homoseksualnej.

Niemniej ważne jest potwierdzenie asymetrii pomiędzy hetero- i homoseksualnością. Zdecydowanie przeciwstawiając się ujęciom zbyt uproszczonym, przez wzgląd na zwykłą uczciwość i szacunek dla prawdy należy stwierdzić, iż zachowania homoseksualne są *obiektywnie niepełne*¹⁷. Owa niepełność może się przejawiać na różne sposoby: zatrzymaniem rozwoju seksualnego, znacznym narcyzmem, większą gwałtownością... Zaprzeczanie temu wydaje się brakiem odpowiedzialności wychowawczej, szczególnie gdy ma to miejsce w kontekście edukacji lub kontakcie z młodymi przeżywającymi okres niepewności w tej dziedzinie. Niemniej osoby homoseksualne są powołane do tych samych wartości etycznych co inni, w położeniu, w którym się znajdują: np. do wierności lub czystości rozumianej jako szacunek dla ciała drugiego, jako akceptacja inności, jako uczenie się panowania nad swoimi popędami. Nie jest wykluczone, że tak nakreślona droga może prowadzić do wstrzemięźliwości, mimo iż nie jest ona ani możliwa, ani chciana przez wszystkich. Według pewnej mądrej rady ważne jest nie tyle osiągnięcie ostatecznego celu, ile dążenie do niego.

Miejsca i środki

Jakie są miejsca możliwego rozwoju zaproponowanego powyżej ujęcia, którego konieczność i możliwość starałem się ukazać?

¹⁷ Wyrażenie F. Rollina.

Rodzina pozostaje zawsze pierwszym miejscem wychowania. Umożliwia bowiem przejście od intymności do jawności. Słowa odwołują się tutaj do wspólnych punktów odniesienia, a to, co najistotniejsze jest przekazywane poza mową. *Każde wychowanie jest kwestią atmosfery*¹⁸. Prawdą jest jednak, że rodzice nie zawsze znajdują się w najlepszym położeniu, aby ich słowo dotyczące sfery emocjonalnej zostało usłyszane przez ich dorastające dzieci. Liczne są tutaj przeszkody i czynniki milczenia lub niezrozumienia. Pozostawiając znaczenie komunikacji pozawerbalnej, wspomnijmy te błogosławione i nieprzewidziane chwile, w których nawet nieliczne i niezgrabne słowa mają olbrzymią wagę. Wspomnijmy także komunikację pośrednią, która odbywa się w kontekście filmów, emisji telewizyjnych czy wydarzeń społecznych.

Drugim ważnym miejscem jest oczywiście szkoła. Ona także ma swoje ograniczenia związane z jej funkcją lub od niej niezależne. Jest jednak miejscem, gdzie przekazywana jest kultura. Dlatego też szkoła ma udział w odpowiedzialności za wychowanie emocjonalne. Godny pożałowania jest tutaj fakt, że niewiele czasu przeznaczają się na informację i na wychowanie w zakresie życia seksualnego. Istniejące nauczanie przybiera najczęściej formę higieny i profilaktyki o charakterze negatywnym: jak uniknąć – za jednym zamachem – ciąży, chorób wenerycznych i AIDS? Dlaczego miałyby to dotyczyć jedynie lekcji biologii? Dlaczego nauczyciele francuskiego, filozofii i innych dyscyplin nie czują się odpowiedzialni w tej dziedzinie? Dobrze byłoby zapytać, jaki obraz miłości, małżeństwa czy seksualności dają zazwyczaj (lub wyłącznie) omawiane w szkołach średnich lektury. Kto wspomina dzieła Rilkego, Eluarda, Claudela czy Saint-Jean Perse'a, których smakowanie i przemyślenie przynosi tak wiele dobra?

Możemy nieco pomarzyć, przypominając program wychowania seksualnego, który wprowadził rząd Kanady. Obejmuje on nauczanie poczynając od szkoły podstawowej aż do końca średniej. Jest co prawda przesadnie oszczędny, przewidując jedynie 5 godzin w ciągu roku, w ramach o wiele szerszej formacji osobistej i społecznej. Jednak wykracza poza cele czysto profilaktyczne. Zacytujemy tutaj jedynie trzy *dynamiczne wymiary* zaproponowane jako globalne cele tego programu:

1. *Wzmacniać u ucznia rozwój pozytywnej i wartościowej percepcji jego własnej tożsamości seksualnej, zarówno fizycznej jak i psychicz-*

¹⁸ J. Lacroix, *Forces et faiblesses de la famille*, Seuil 1948, s. 88.

nej, a także harmonijną integrację różnych wymiarów seksualności z jego osobowością.

2. Wzmacniać u ucznia poznanie innych jako osób o wymiarze seksualnym, zrozumienie uwarunkowań emocjonalnych, psychicznych, społecznych i moralnych, które umożliwiają wzbogacenie relacji międzyludzkich i wypracowanie odpowiedniego sposobu życia, mężczyzn i kobiet odpowiedzialnych we wzajemnych relacjach, a także ewentualnie w rodzinie.

3. Wzmacniać u ucznia osobiste i krytyczne rozumienie rzeczywistości kulturalnej i społecznej w dziedzinie seksualnej, jak również pozytywną postawę wobec roli płci, jaką kobieta i mężczyzna odgrywają na płaszczyźnie zawodowej, rodzinnej i społecznej.

Następnie wylicza się ogólne wytyczne i szczegółowe propozycje dotyczące odpowiednio nauczania podstawowego i średniego¹⁹.

Na trzecim miejscu wymieniałbym różnego rodzaju grupy – wspólnoty, ruchy, duszpasterstwa, parafie, stowarzyszenia – które sytuują się pomiędzy małą wspólnotą rodzinną a olbrzymim, często anonimowym społeczeństwem. Młodzi mogą się tutaj spotkać ze starszymi, z parami, dzieląc się z nimi zarówno tym co wspólne jak i tym co różne. Są to miejsca solidarności, wsparcia i roznowy, gdzie możliwe jest doświadczenie innego typu relacji niż rodzinna, miłosna lub koleżeńska. Chodzi tutaj przede wszystkim o więzi przyjaźni, których znaczenia w okresie dorastania nie sposób przecenić. W tego typu grupach możliwe jest pojawienie się słowa o wiele bardziej wolnego niż w rodzinie, bardziej osobistego niż w szkole, bardziej otwartego niż w kontekście pary, bardziej znaczącego niż w środkach przekazu. Dorośli odważą się czasem rozmawiać z młodymi z całkowitą wolnością, sytuując się wobec nich właśnie jako dorośli, a nie jako starsi nastolatki. W czasie naznaczonym AIDS, o wiele bardziej niż w jakimkolwiek innym, młode pokolenie oczekuje właśnie takiego słowa. Doraźne ujęcia, zbyt uproszczone lub czysto techniczne, są bardziej niż kiedykolwiek niewystarczające.

Xavier Lacroix
tłum. Tomasz Kot SJ

¹⁹ Znaleźć je można w opracowaniu: G. Durand, *L'Éducation sexuelle*, Fides, Montréal 1985, s. 18-41. W Anglii istnieje również program edukacji moralnej i seksualnej do użytku szkół katolickich: *Family life programme*. Por. także komunikat bpa Couve z Murville (Birmingham) wygłoszony w Lourdes w 1992 r., opublikowany w: *La famille, l'oecumenisme*, Centurion 1993, s. 152.

Przerwane milczenie o męskiej miłości

Rafałowi ku refleksji

Uważałem, że mnie Bóg ukarał

„Milczenie” – mała, zgrabna książeczka, opowieść Juliana Strykowskiego, opublikowana (Kraków 1993) przez Wydawnictwo Literackie w jego 40-lecie, jest ważkim wydarzeniem literackim, obyczajowym, a nawet religijnym! Świadczą o tym pierwsze reakcje w prasie (czy będą następne?), choć sam autor najbardziej bał się nie tyle skandalu, ile... milczenia.

Utwór konfesyjny, odważny, prowokujący: *Jeśli ktoś chce poprzez literaturę poznać komplikacje i paradoksy miłości homoseksualnej, niech przeczyta uważnie...*¹ Książka niezwykle, przejmująca, pasjonująca – zapisana tajemnica nieszczęścia człowieka wykluczonego przez tradycyjną obyczajowość ze swego grona².

Wszystkich uderza dramatyzm wydarzeń, a Zaworska słusznie zauważa, że wewnętrzne rozdarcie, które ukazuje Strykowski, rodzi się nie tylko z napięcia między przyjętą normą a pragnieniem własnej natury, ale i z uformowania jego własnej osobowości na pograniczu judaizmu i chrześcijaństwa. Swego rodzaju funkcję pedagogiczną tej lektury widzi w demaskowaniu mitu o *radosnej swobodzie natury*, który zastąpił mit dawny – choroby, grzechu, nieszczęścia.

Bez precedensu w literaturze polskiej jest i tak deklaratywnie autobiograficzna opowieść, dotycząca bardzo osobistych, specyficznych, intymnych przeżyć i refleksji, i tak szczery, śmiały wywiad – deklaracja

¹ H. Zaworska, *Smutek gejów*, „Gazeta Wyborcza” 1993, nr 162.

² A. Michnik, *Mowa milczenia. Moje dziwne gusta*, „Gazeta Wyborcza”, dodatek „Gazeta o Książkach” 1993, nr 9.

cja inności seksualnej autora, potwierdzenie autobiografizmu „Milczenia”, słusznie zatytułowany „Fragment jednej spowiedzi”³.

Trudno przejść do porządku nad tym, co u kresu swych dni (ur. 1905) pisarz tej rangi ujawnia o swoim życiu... Treścią utworów *przede wszystkim musi być moje własne przeżycie. (...) Wtedy nie popełnię fałszu. (...) Miałem życie nietatwe. Upływało mi ono – także moja młodość – w obawie, aby się nie wydało, kim jestem. (...) Uważałem, że mnie Bóg ukarał. – Tu padają intrygujące nas wyznania pisarza. Na pytanie, jak to się dzieje, że w sztuce tworzonej przez gejów sacrum tak często nie tyle graniczy z profanum, ile wręcz przemieszcza się, zaciera granicę, odpowiada on: Sądzę, że w momentach najtrudniejszych dla autora, w chwilach wątpliwych trzeba powiedzieć prawdę. (...) „Milczenie” jest książką o futum. Człowiek rodzi się naznaczony, jakby przez Boga przeklęty. (...) Ja musiałem ją napisać, choć wahałem się...*

Wreszcie także wiele mówiąca konstatacja: książka jest spóźniona, bo współczesny gej żyje bez poczucia winy. (...) *Jak o tym pisać, to otwarcie. (...) Proust nie zakłamywał tematu i nikt do niego nie ma pretensji. Czasy się zmieniły, stały się bardziej liberalne? Odpowiada: Oczywiście. Dlatego powstało „Milczenie”...*

Książka jest... prawdziwa, jak prawdziwe jest jedno konkretne życie. Jednak piszący te słowa ma uczucia ambiwalentne. Ta szczerość żenuje – nie jesteśmy przyzwyczajeni do wyznań na tak osobisty temat. Piszący te słowa czuje się sprowokowany, by – konsekwentnie do tej szczerości – posłużyć się w analizie słownictwem aktualnie używanym przez homoseksualistów... Opis, analiza, próby interpretacji stanowią istotę podjętego tu wysiłku. Celem uzupełnienia sięgnięto do jednego z dwu poprzednich utworów (obydwa dedykowane Ryszardowi...), choć obydwie mogły być zapowiedzią⁴ tak ostrego postawienia problematyki w sędziwych latach autora. Samo „Milczenie” – autobiograficzną relację bezimiennego narratora (którego czasem nazwiemy „ja”) – chcemy ukazać jako przypowieść o pragnieniu męskiej miłości, oraz, jak słusznie zauważyła Helena Zaworska, o tym, że... *nie ma łatwych miłości*. Rzecz będzie wymagała niejednokrotnie interpretacji symbolicznej.

³ *Fragmety jednej spowiedzi. Z Julianem Strykowskiem rozmawia Krzysztof Maślowski*, „Rzeczpospolita” 1993, nr 231.

⁴ H. Zaworska, dz. cyt.

Dzieje outingu

Upowszechniany termin „coming out”, „outing”⁵, rozumiany jako rozpoznanie, zaakceptowanie i przyznanie się do preferencji homoseksualnej, a zwłaszcza jej faktyczna realizacja, precyzyjnie określa treść opowieści, choć toczy się ona w okresie, w którym on był nie znany, a tylko pozornie jest niespójny z subtelnością autora i niedomówieniami, refleksyjnym, prawie poetyckim nastrojem całości.

Główny dramat outingu rozgrywa się między „ja”-narratorem a Jakubem i znajduje swój finał dopiero pod koniec „Milczenia”, w okresie dojrzałości obu postaci. Tymczasem zaczyna się inny etap – nieśmiałe próby kontaktu z Marianem, do którego „ja” powróci po pełnej inicjacji z Johnem. Etapy tego dramatu, związane z trzema wymienionymi postaciami, specyfikują pogłębiającą się samoświadomość homoseksualną narratora.

JAKUB – NADZIEJA. Głęboko przeżywana przez Strykowskiego przynależność do narodu żydowskiego, umiłowanie języka hebrajskiego i nawiązywanie do elementów religijności żydowskiej – we własnych wypowiedziach i w fabule „Milczenia” – pozwalają interpretować imię Jakub symbolicznie i wiązać je tak z rywalizacją biblijnego Jakuba z bratem Ezawem (Rdz 27,41-46), jak i z pewnością nieobcą kochającemu swój język i tradycję etymologią imienia, jedną z możliwych: „Ten, który pozbawia...”⁶ W Biblii Jakub pozbawia Ezawu dziedzictwa, w opisywanym dramacie narratora opowieści to problem naszej interpretacji. Można zaryzykować tezę, że chodzi o pozbawienie go złudzeń co do możliwości z Jakubem męskiej miłości, młodzieńczej rywalizacji, jak i spowodowanej oskarżeniami o zakłamanie decyzji o outingu, a tym samym pozbawieniu go przez Jakuba hołubionego poczucia niewinności (w kościele do kleryka: jestem *Ascetą, świętym*, s. 40)⁷.

Długie dzieje przyjaźni dwu Żydów, od młodości do wieku dojrzałego, dla Strykowskiego są okazją do zarysowania dramatu outingu narratora. W świecie przedstawionym, prawie aż do końca, pragnienie

⁵ R. Woods OP, *O miłości, która nie śmiała wymawiać swojego imienia*, Poznań 1993, s. 85.

⁶ *Słownik-konkordancja osób Nowego Testamentu*, oprac. P.C. Bosak OP, Poznań, s. 134.

⁷ Odtąd w nawiasach będzie podawana strona tekstu *Milczenia* (Kraków 1993), a także *Tommaso del Cavaliere* (Warszawa 1990).

męskiej miłości „ja” jest związane z osobą Jakuba. Określa je mianem *wielka, dziwna przyjaźń, dualistyczna, manichejska* (w sensie niereligijnym, jak zaznacza), zawiązana w latach szkolnych. Różni się przede wszystkim ideowo – mają inne podejście do tradycji żydowskiej i syjonizmu, do religii. Jakub – silny mężczyzna, pielęgnujący w sobie mściwość (s. 32), nazwany *żydowskim faszystą* – myśli o walce z Arabami, po maturze, w okresie międzywojennym, wyjeżdża z Polski do Palestyny. „Ja”, narrator, zwraca się na pewien czas ku ideologii komunistycznej. Rywalizują ze sobą w szkole – Jakub krytycznie ocenia jego osiągnięcia artystyczne. Jest zazdrosny o swoją siostrę, z którą „ja”, usiłuje romansować. Wspólne im jest umiłowanie hebrajszczyzny i – mimo licznych antagonizmów – zainteresowanie sobą. Z tym że bardziej intensywnie przeżywa tę przyjaźń narrator; Jakub nie jest sentymentalny, choć w końcu deklaruje wobec żony: *To mój najlepszy przyjaciel. Jedyny* (s. 62).

Po latach, w wieku dojrzałym, spotkanie obu wielkich przyjaciół w Palestynie wreszcie godzi ich (s. 68 nn.). Jednak podczas decydującej rozmowy kończącej czas milczenia na pewne tematy narrator uświadamia sobie niezmiennalność swoich predyspozycji, a Jakub – jeszcze raz się różni – przeciwstawia się temu. Narrator: *Żądasz ode mnie, żebym nie milczał, żebym się odkrył. (...) Chcesz mnie wyleczyć. Bzdura!* (s. 66). Jakub interpretuje taką postawę jako brak wiary i pesymizm, *ukąszenie Koheleta – marność nad marnościami*, i wpływ filozofii Nietzschego i Schopenhauera.

MARIAN – ZNALEZIENIE. W relacjonowaną historię przyjaźni i nadziei na miłość erotyczną wplata się po wyjeździe Jakuba do Palestyny (okres pomaturalny) spotkanie z Marianem, młodym pianistą (s. 25), aktywnym homoseksualistą. W połowie tej historii zaczyna się znaczący zwrot: Marian prowokuje do pocałunków, czułości, a z realiów wynika, jak wygląda jego życie intymne... „Ja” i poddaje się, i opiera... Marian mu przepowiada: *Padniesz prędzej czy później. Czy żyłeś z kobietami? Ja też. Ale wolę chłopców. Kobieta zastępuje onanie (...) Będziesz walczył, aż wpadniesz w błoto* (s. 38). Ostateczny akt outing, który nastąpił dopiero w Palestynie, poprzedza jeszcze parę drobnych epizodów z historii wyraźnie budzącej się miłości erotycznej do Mariana, jak czułe pożegnania przy jego wyjeździe za granicę, oczekiwanie na list, rozmowa telefoniczna, w której głos jego odbiera jako *głos uwodziciela* (s. 57). O tym, że Marian jest znalezionym partnerem, świadczy fakt, iż po swej późniejszej inicjacji z Johnem w Palestynie, narrator wyznaje: *cały czas myślałem o Marianie* (s. 81).

JOHN – INICJACJA. Poznany w Palestynie „nieznajomy”, który przedstawia się jako John, zrazu jest określany przez narratora jako *ostrożny myśliwy*. Jest aktywnym homoseksualistą – zaczepia „ja” na ulicy i pierwszy raz w obrębie relacjonowanych wydarzeń doprowadza do intymnego zbliżenia. Marian był nazwany *uwodzicielem* – ten *myśliwym*. Narrator – ciągle mając wewnętrzne opory – z wolna ulega: poprzedniemu bardziej duchowo, drugiemu jedynie fizycznie. I to także skłania, by – stosując terminologię tego środowiska – dopatrywać się w tym imieniu John kogoś na krótką chwilę („one-night stand” – postój na jedną noc)⁸. Spotkanie z nim – jedyny, subtelny, krótki sygnał o inicjacji seksualnej w „Milczeniu” – ma taki właśnie, chwilowy charakter, choć dialogi z wplecioną angielszczyzną sugerują, że jeszcze się spotkają. A więc narrator stanie się homoseksualistą?

Relacja ze spotkania z Johnem stanowi wiele mówiący epilog opowieści i wnosi wiele nowych elementów w analizowany proces outing.

Opis tego wydarzenia ukazuje ambiwalentne uczucia narratora... Mówiąc o swoich uczuciach rodzących się podczas przypadkowego spotkania z nim na ulicy, podaje: *Serce kołatało, czując się jak pies bliskie szczęścia* (s. 70). Ale zarazem to szczęście idzie za nim... jak cień *wielkiego pederasty* (...) *Ciągnie go za sobą jak cień na sznurku*. W rozmowie z Johnem, a tym bardziej podczas sygnalizowanego intymnego współżycia, nadal ujawnia swoje zastrzeżenia. Współżycie homoseksualistów to: *Miłość? Pan tak to nazywa?* (s. 73).

W końcowym, relacjonowanym wydarzeniu narasta strach, zdenerwowanie. Już uprzednio powiedział Johnowi: *Moi przodkowie przed tysiącami lat karali za to ukamienowaniem. To są widocznie niewyciszone obawy* (s. 72). Inicjacja, akt genitalny jest także połowiczny, ambiwalentny. *Chcesz się ze mną przespać?* – pyta John. *Oszalałeś! – Głos ci zmiękł. Chodź. (...) Pomogę ci się rozebrać. – Nie! Nie! – wołałem, czując jak się obnażam...* (s. 81). Co więcej: jest i po akcie rozczarowanie: *Nie takie miałem przeżycie. Ja też* – przyznaje narrator (s. 81). Skomplikowanie motywacji wspomnieniem o uprzednio wypitym alkoholu jest tylko nieporadną próbą usprawiedliwienia swego zachowania wobec Johna.

Dramat outing narratora, wyrażający się w niespełnieniu, pozostawia czytelnika w niepewności co do dalszych losów postaci i prowo-

⁸ R. Woods, dz. cyt., s. 86.

kuję do refleksji nad sensem całej przypowieści Strykowski. Przytoczmy jej zakończenie: *John odjechał. Przez otwarte okno powiewała jego ręka jak gołąb wypuszczony z Arki Noego. Gołąb znikł w ciemnościach, a tylne czerwone światła zgasły na zakręcie, którego się nie spodziewałem* (s. 83). Czy wróci z gałązką oliwną, jak w pierwszym biblijnym znaku ustępowania potopu? Czy już nie wróci – na znak, że niebezpieczeństwo minęło całkowicie? W „Milczeniu” często narzuca się symboliczny sens dziejących się wydarzeń...

Samoświadomość

W opisie swojego życia, który zaczyna się od doświadczeń lat chłopięcych, narrator coraz mniej uwagi poświęca sprawom ogólnym, a coraz bardziej koncentruje się na swoim życiu uczuciowym, coraz więcej dominuje problem własnej orientacji erotycznej i pragnienie męskiej miłości. Liczne refleksje i konstatacje przeplatają się z elementami poetyckimi i symboliką.

Zaczyna od wspomnień o pierwszych erotycznych doświadczeniach heteroseksualnych, ale czynionych w celu urabiania sobie opinii wśród kolegów, schadzek gimnazjalisty z Dolką, Giną dla jej satysfakcji – nie własnej... (s. 11-12). Wspomnienie typowych dla wieku wybryków chłopięcych, by pokazać, że jest się mężczyzną, już zawiera pierwsze sygnały własnej orientacji (np. zmysłowy podtekst smarowania pleców opalającemu się mężczyźnie i jego zainteresowanie chłopcem...). Chłopięce siłowanie się i bójka z Jakubem uświadamiają mu, że to *skomplikowana przyjaźń* kłębiąca się w *górnym, mrocznym piętrze i pod progiem wiedzy*, że nawzajem się potrzebują (s. 18). To był okres rodzącej się u narratora nadziei na miłość męską z nim. Także wkładał na siebie sukienki. Matka traktowała to jako zabawę, ale ojciec, jak wspomina, *wiedział o wszystkim* (s. 19). W czasach studenckich ma kontakty z prostytutkami. Konstatuje: *Jestem mężczyzną. Sprawdziłem się. Załatwiłem bolesną sprawę* (s. 23). W ten sposób będzie jeszcze nieraz walczył ze swoim ukierunkowaniem, by je przezwyciężyć. Są i pierwsze rozczarowania: kochany Jakub, *moje fatum*, żeni się wstydząc się tego przed nim.

Narasta napięcie. Wstępuje do katolickiego kościoła: *Boże, czemu mnie ukarałeś?* Bytność w kościele potępia matka-Żydówka, ale jemu – należy się domyślać – kojarzy się głównie nie z potępieniem modlitwy w kościele, ale napiętnowaniem swego homoseksualizmu: *Bulgotał w niej szloch: „Synku, nie rób tego. Nie będziesz tego robił ani dziś, ani nigdy w życiu”*. Narrator dramatycznie powtarza parę razy te

słowa: *Nie będziesz tego robił* (s. 39). Strach prowadzi go do lekarza, któremu później powie, że jednak wyjściem byłaby abstynencja, tak jak powiedział klerykowi w kościele, pytającemu kim jest: *Ascetą, świętym*. Diagnoza psychiatry jest zdecydowana: *Buzerant* (tłumaczy mu nazwę wywodząc ją z austriackiego określenia na grę w bilarda „ze strony pleców”), czyli *po naszymu homoseksualista, nie jest zbożnym człowiekiem. Z tym człowiek się rodzi. To jest jego natura. I na to nie ma lekarstwa* (s. 43).

Dramat toczy się dalej. Wreszcie kierując się żydowskim przysłowiem (*Kto zmienia miejsce, zmienia los szczęścia*), chce wyjechać ze Lwowa do Warszawy, ale znów ma wątpliwości. Toczą się solilokwalia... *To na nic się nie zda. Nie uciekniesz przed samym sobą. (...) Wszyscy z rozkoszą się poddali. Skapituluj, a będziesz miał spokój. (...) Chciałem uciec? Przed czym? Przed samym sobą? Omnia mea mecum porto* (s. 45-46).

Jednak ciężka choroba matki w Palestynie sprawia, że wyjeżdża i tam ma miejsce istotny akt outing. W spotkaniu po latach z Jakubem zamyka się wątek ich przyjaźni i nadziei narratora na „inną” z nim przyjaźń. Przyjaciół uświadamia mu nie spełnione dotychczas pragnienie męskiej miłości, co w relacjonowanej już polemice z jego postawą, ukrywanie swych preferencji erotycznych, będzie zachętą do mającej rychło nastąpić inicjacji z Johnem. Czy można powiedzieć, że wtedy wypełniły się pragnienia? W każdym razie wreszcie poczuje się wyzwolony, pozbędzie się strachu (s. 70). Nadzieja na przemianę przyjaźni w erotyczną miłość się rozwiewa, ale zarysowuje się kształt nowej nadziei, teraz zaczyna się już zdecydowane szukanie miłości homocerotycznej – zrazu tylko aktów genitalnych... Czyżby opowieść Strykowskiemu miała być przypowieścią o niemożności spełnienia się tego pragnienia (przynajmniej w obrębie tych wspomnień... by nie powiedzieć: w jego własnym życiu, co wyznał w wywiadzie), czy też tylko o wielkim trudzie znalezienia partnera i nawiązania głębszych relacji międzysobowych? Jest to tylko gorzka, autobiograficzna refleksja, jednostkowe doświadczenie – czy próba uogólnienia? Strykowski podsuwa wiele pytań – skłania do myślenia.

„Biblia” homoseksualizmu?

W wydanym ponad 10 lat wcześniej dłuższym opowiadaniu „Tommaso del Cavaliere” o miłości Michała Anioła do jego ucznia, także przesyconym refleksjami, już pojawiły się typowe dla Strykowskiego idee i chęć afirmacji, syntezy religijnego światopoglądu (katolickiego)

z orientacją homoseksualną, choć nie tak wyraźnie nazwaną. Miłość ukazana w urzekająco pięknych realiach i przeżyciach malarza Renesansu ma swój okres spełnienia – jest i rozstanie (znów motyw małżeństwa ukochanego Tommaso), ale zakończone rzewnym spotkaniem w moment po śmierci Mistrza. Za to główny dramat homoseksualizmu rozgrywa się w nim samym – bo właśnie on, Michał Anioł, jest głównym bohaterem opowiadania – na tle zmagani o prawo delektowania się pięknem ciała, poczuciem grzechu i ukojeniem, które głęboko wierzący Mistrz znajduje w miłosierdziu i dobroci Boga.

Opublikowane w 1982 r. opowiadanie było hołdem złożonym – w duchu klasycznym, z przywołaniem i Platona – pięknu męskiego ciała i męskiej miłości, próbą rozwiązania dramatu grzechu w katolickiej religijności. Być może było to tylko uniesienie, nakreślony ideał, fikcja, jedynie pragnienie... Doświadczenia życiowe, może i odczuwany boleśnie antysemityzm, o czym Strykowski wspomina w wywiadzie, sprawiły, że odszedł od bardziej typowej dla kultury polskiej motywacji „katolickiej” – nawiązał do swojej, żydowskiej, i u kresu swego życia jak testament, wyznanie, sięgnął wyraźnie do swojej autobiografii, napisał autobiograficzne „Milczenie” – dokonał outing.

A więc... „biblia homoseksualizmu”? – Na zasadzie hipotezy tak chciałoby się określić „Milczenie” – tak ze względu na ujawnianie ogólnych prawd i prawd nabytych w toku doświadczeń życiowych, zawartych w refleksjach, sentencjach, funkcji poetyckich fragmentów, jak i chęci ukształtowania swej wypowiedzi w formułę nadającą się do uogólnień, przypowieści opartej na własnej, hebrajskiej tradycji i ilustrującej sentencję poetyckiego motto, jak i ze względu na zacieranie granicy między sacrum i profanum opisywanych wydarzeń, do czego sam się przyznaje w wywiadzie.

Homoseksualizm jawi się jako stan zdeterminowany naturą danego człowieka.

Swoiście układa się w życiu narratora opozycja: radość versus kara. Dokładna analiza tekstu Strykowskiego nie potwierdza tezy recenzentów, mówiących tylko o *smutku gejów*. „Ja” przeżywa chwile radości gejowskiej z Marianem, a najgłębszą radość sprawia mu *wyzwolenie* – outing! Natomiast prawdą jest, że całość doświadczeń życiowych, poszukiwań i nie spełnionych pragnień narratora osnuwa widmo kary, fatum i przenikająca treść refleksji problematyka religijna. Jeśli w wywiadzie Strykowski przyznaje, że jego opowieść jest spóźniona, to tutaj widocznie miałoby być uzasadnienie tego stwierdzenia.

Wątek kary przeplata się i łączy z motywami religijnymi i modlitwą. „Ja” dojrzewając do outingu – paradoksalnie – jakby rozwijał się w wierze. Religijność Żyda Strykowskiego i tu (w inny sposób niż w „Tommaso”) zmierza do religijnej, swoistej afirmacji swego homoseksualizmu, do której jednak nie dojdzie – strach nie będzie pokonany. Głęboko wierzący jest Jakub – narrator zdaje się powracać po okresie ateizmu. Zaczyna się to na etapie – tutaj roboczo nazwanym „znalezienie” – spotkania z Marianem, choć już wcześniej czytamy modlitwę narratora i jej charakterystyczną motywację: *Boże miłosierny! Zdejm ze mnie kłatwę. Pamiętaj, że kochałem kobiety* (s. 23), bowiem chęć przezwyciężenia swej natury w ten sposób długo towarzyszyła jego zmaganiom. W rzewnej modlitwie w kościele katolickim szepcze swoje pytanie: *Boże, czemu mnie ukarałeś?* (s. 38). Oczywiście karą jest homoseksualne, uświadamiane sobie i z wolna realizowane ukierunkowanie erotyczne. Potem zaczynają się nieśmiałe apostrofy do Boga (s. 44; 51), obietnica praktykowania religijności żydowskiej dana umierającej matce (s. 59).

Na etapie „znalezienia” strach pojawiał się od dawna. Obserwowani chłopcy czuli go jako *słodki lęk, ale się nie bali. Udawali kopulację. Balem się tego. A oni się śmiali. Oni nie znali strachu* (s. 39). Zaskakująco w Palestynie, w okresie zasadniczych przeobrażeń i doświadczeń erotycznych, strach „ja”, Żyda, staje się motywem wiary. Wyraźnie wyznaje: *Ateistą nigdy nie byłem. Wierzyłem w Boga i wierzę, bo czuję, jak bardzo mnie ukarał. Czym zawiniłem? Bóg jest jak stworzony świat przez Niego. Czy sprawiedliwy?* – mówi do swego brata (s. 60). Tak więc jest to jedna przesłanka motywacji religijnej jego outingu, budząca zastanowienia, otwarta na interpretację.

Rozstanie się z Jakubem kończy się ekscytacją: *Jestem wyzwolony!* (s. 69). *Jeśli od powietrza Ziemi Obiecanej Żyd mądrzeje, to Jerozolima technie wolnością. Pozbyłem się strachu, uwolniłem od stupudowego ciężaru* (s. 70). A jednak od strachu się nie wyzwala, choć na etapie „inicjacji” uczy go John, nie-Żyd, że przeżycia seksualne, to i rozkosz, i strach przed grzechem. Pełnej afirmacji religijnej nie ma, strach pozostanie.

Milczenie – przerwane

Szczegółowa analiza opowieści-przypowieści Strykowskiego, którą zatytułował bardzo znacząco „Milczenie”, traktując to słowo jako klucz – w zestawieniu z treścią wywiadu, wyraźnego „coming out” autora – pozwala wyeksponować najpierw najbardziej oczywisty sens

tytułu: Strykowski... przerywa milczenie na temat swej orientacji, co zapowiadały nieśmiało niektóre teksty poprzednie („Wielki strach”, „Leśny spacer”, „Tommaso del Cavaliere”). Z milczenia czyni swego rodzaju wielką metaforę to miłości, to homoseksualizmu, a autobiograficzną opowieść tworzy z siatki sensów i znaczeń milczenia: pojęcia, symbolu potocznie (np. zmowa milczenia) i artystycznie wielokrotnie wykorzystywanego, bogatego w konotacje egzystencjalne.

Symbol milczenia jest mu bliski – nawiązuje do niego w wywiadzie. Jak mówi, już samo opublikowanie opowieści łączy się u niego nie tyle z obawą skandalu, ile... milczenia. Jako element ekspresji aktorskiej zaintrygowało go milczenie w kreacjach filmowych Greta Garbo, czego refleks znajdujemy w przeżyciach narratora. Ona pokazała, *jakie pod tym milczeniem piekło się ukrywa*. Nawet uwaga, że język „Milczenia” jest niezwykle ascetyczny, bo o tym, co najistotniejsze dla człowieka, mówi się z trudem, ścisłym głosem, szeptem – sprowokowała wyznanie: *A czy można mówić inaczej o tym, co jest naprawdę ważne, co decyduje o naszych czynach?* (wywiad).

Wytopienie sensów milczenia ludzkiego, wielokrotnie powtarzającego się słowa „milczenie” w różnych kontekstach – jest karkołomne. Czytamy o *tamie milczenia*, o milczeniu *sadystycznym, kamiennym*, o... *innych* milczeniach, które są dobre, wierne, nieszczęśliwe, tudzież o takich, które nie mają swego kwalifikatora, jedynie z opisu takiej postawy milczenia możemy je jakoś zakwalifikować. Są także pochodne postawy milczenia, jak czekanie na list – a więc cudze milczenie, jak cicha radość serca bez słów w przyjaźni itp. Jednak szczegółowa analiza pozwala wydobyć z tej siatki sensów i postaw milczenia główną opozycję: z jednej strony hołubiony ideał narratora – milczenie jako symbol męskiej miłości, jej pragnienie (por. motto!) i oczekiwanie na przerwanie milczenia przez heteroseksualnego Jakuba, przemianę tej przyjaźni w taką właśnie miłość, z drugiej strony potępiane przez „ja” *kamienne, sadystyczne* milczenie Jakuba, które okazuje się pogardą wobec skłonności przyjaciela, co więcej: wymusza jego outing, przerwanie milczenia, by jego właśnie wyleczyć z homoseksualizmu – jego przemienić! A ostatecznie to milczenie okazuje się pustką, milczeniem samotnika. Narrator wyzwala się spod tej presji. Choć przyjaźń między nimi chyba nadal trwa, sam wyzwolony szuka i znajduje podobnych sobie partnerów.

Istotne dla relacjonowanych przeżyć postaci jest odkrycie i zdezwuowienie drugiego sensu milczenia – milczenia Jakuba jako *rodzaju pogardy* (s. 79). W polemice dwu przyjaciół następuje przerwanie *tamy milczenia*. Czysty, niedostępny Jakub jakby z pogardą ujawnia,

że od dawna zna homoerotyczne skłonności „ja” – wymusza na nim przyznanie się do tego, przerwanie milczenia o pragnieniu męskiej miłości po to, by Jakub mógł go wyleczyć. Narrator przerywa swe milczenie, ale ma świadomość, że jest bezsilny wobec swej natury. A przede wszystkim odkrywa, że jego przyjaciel jest – jak się przyznaje – samotnikiem, jego milczenie było pozorem, *pustym balonem* (s. 69). W tej sytuacji pragnienie męskiej miłości narratora zdaje się czymś wyższym niż samotnictwo Jakuba...

Przerwanie milczenia stało się dla „ja” imperatywem. Dlaczego? Jeden z tropów to przykład innych twórców. To także sprawa bez precedensu: dokonując outing'u pisarz wskazuje na innych wielkich twórców i chce się znaleźć w ich gronie, mimo że – przynajmniej – o niejednym z nich nie mawiało się i nie pisało w tym kontekście... Co prawda Lechoń w swym „Dzienniku” nieśmiało, połowicznie czy raczej w sposób zakamuflowany dokonał outing'u, ale też polski czytelnik czy krytyk niewiele o tym mówi czy pisze... W „Milczeniu” znajdujemy odwołania do konkretnych utworów: Stefana Zweiga („*Vervürung der Gefühle*”), Tomasza Manna („*Śmierć w Wenecji*”). „Ja” wspomina Oskara Wilde'a, Szekspira (jako: *Jeden z naszych*): *przyznał się i dał znać światu. (...) I mimo to jest prawdziwy, i wielki* (s. 78-79). John, także literat, *chłopcom włożył sukienki jak Proust*, ale zachęca narratora: *Niech pan zrzuci maskę. Jestem pisarzem. Niech mi pan o sobie powie* (s. 75). W rezultacie oprócz zachęt trzech partnerów, także przywołani twórcy stają się argumentem przemawiającym za outingiem! Narrator wyznaje: *Ja nie umiem zmyślać*. W cytowanym tu nieraz wywiadzie sam autor, Strykowski, mówi: *Jeśli o tym mówić, to otwarcie*. Szekspir, Proust – twierdzi – ubierali swe postaci w sukienki; zakłamywał Iwaszkiewicz, Andrzejewski...

A więc „apologia pro vita sua”? A ściśle: różnorakie motywowanie swego outing'u? W „Milczeniu” narrator mówi: *Jestem szczególnym wypadkiem. Sam siebie nie rozumiem. Zawył przypadek* (s. 75). A więc to otwarty, publiczny rozrachunek z sobą? Chęć zrozumienia siebie? Czy się udało? – Człowiek. „Tylko człowiek”. Jedno życie... „Ból istnienia” (tytuł homoerotycznej powieści Marcina Krzeszowca).

Spytam się jeszcze tylko o jedno. Czy te pragnienia, które były osią pańskiego życia, czy te uczucia, ważące na pana postępowaniu, doczekały się spełnienia? – *Nie* (ostatnie słowo z wywiadu dla „Rzeczpospolitej”).

Grzegorz Grzegorski

Lucyfer, wieża Babel i saligia

Z dawnych rozważań o grzechu pychy

Dziś raczej niepopularne słowo „grzech” miało kiedyś *jednoznaczność, wagę i ostrze topora*¹. Świadomość istnienia grzechu budziła niepokój i strach. Dość powszechne było przekonanie, że grzech nieustannie zagraża ludzkiej duszy, że wszelkie człowiecze poczynania mogą zostać przez niego skażone. Dlatego w życiu powinno się zachować czujność – zalecał Erazm z Rotterdamu w słynnym „Podręczniku żołnierza Chrystusowego” (1503)² – zaś w wielkim błędzie są ci, którzy *tak, jakby panował już najpewniejszy pokój, żyją w przedziwnej beztrosce i spokojnie śpią na oba uszy, choć oblegają nas bezustannie tak liczne zbrojne zastępy grzechów, choć tyle na nas czyha sztuczek podstępnych, tyle zasadzek nam zgotowano*.

Na tle takiej atmosfery religijnej i moralnej zarysowują się dawne refleksje o pysze, która w dziedzinie ludzkich nieprawości zajmowała miejsce szczególne – uchodziła za jeden z najgorszych i największych grzechów. Współczesnic problem pychy sporo utracił ze swej niegdyśszej groźnej aury. Poświęca się mu dziś zdecydowanie mniej uwagi niż przed wiekami.

Myślę więc, że dawnym refleksjom o pysze warto się przyjrzeć nie tylko ze względu na ich niewątpliwą atrakcyjność poznawczą, nie tylko dlatego, że pycha oglądana w perspektywie *długiego trwania* jawi się jako pasjonujący wątek historii idei. Wydaje się bowiem, że historyczne świadectwa refleksji nad człowieczą zuchwałością dają do myślenia także o dniu dzisiejszym, w którym odczuwamy przecież obecność tego ważnego, choć często skwapliwie skrywanego imperatywu ludzkiego postępowania.

¹T. Żychiewicz, *Zło, grzech i świętstwo*, „Znak” 1962, nr 14, s. 457. Na temat współczesnej refleksji nad problematyką grzechu zob. np.: B. Häring, *Grzech w wieku sekularyzacji*, Warszawa 1876; S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna t. 3 – Wartościowanie moralne*, Warszawa 1988, s. 207–221.

²Warszawa 1965, s. 5.

Przeciw ludzkiemu i boskiemu ładowi świata

Najdawniejsze europejskie refleksje o pysze pochodzą ze starożytnej Grecji. Stworzone wówczas pojęcie „hybris” wydaje się bardzo bliskie pysze i zuchwalstwu opisywanemu w Księdze Izajasza oraz w Księdze Powtórzonego Prawa³. Choć można wskazać na pewne analogie pomiędzy greckim i biblijnym pojmowaniem pychy, trzeba jednak zaznaczyć, że „hybris” była określeniem odnoszącym się nie tylko do problematyki religijnej. Werner Jaeger w znanej książce „Paideia”⁴ przypomina, że w okresie Grecji archaicznej hybris należała do zakresu zupełnie ziemskiej, ludzkiej sprawiedliwości. Wyrażała wszelkie konkretne przekroczenie prawa umownego (nomos), będąc w rezultacie konwencjonalnym określeniem stanu bezprawia. Stanowiła także przeciwstawienie dike, czyli postępowania zgodnego z zasadami sprawiedliwości.

Także Solon – słynny ateński mędrzec i prawodawca – traktował hybris jako naruszenie prawa. W jego myśli pojawił się również penalny sens pychy, gdyż przekroczenie granic sprawiedliwości miało sprowadzać nieuchronną karę na przestępcę. Solon podjął ponadto sprawę psychologicznych uwarunkowań pychy. Jak podaje Diogenes Laertios w dziele „Żywoty i poglądy słynnych filozofów”, mędrzec mówił, że *bogactwo rodzi przesyt, z przesyty zaś bierze początek pycha i zuchwalstwo* (księga I, par. 59). Ateńczyk zwracał uwagę, że pycha rodzi się często wtedy, gdy życie przynosi człowiekowi powodzenie czy szczęście, człowiek zaś nie chce się zadowolić przychylnością losu i chciwie, bez umiarkowania łaknie *jeszcze czegoś więcej* (dodajmy, że jako ideał etyczny Solon postulował sophrosyne, tj. roztropność i umiejętność trzymania się drogi pośredniej).

Dla wielu antycznych myślicieli istotą problemu hybris był jednak nie tyle jego sens prawny, ile doniosła treść religijna. Paul Ricoeur w swej „Symbolice zła” zauważa: *Ileż Grecy mieli na uwadze owe stosunki czysto osobowe, wiążące człowieka z Bogiem, potracali o tematy pychy i zuchwalstwa dopatrując się w nim ludzkiego zła*⁵. Czym więc była hybris popełniana w obliczu Boga lub raczej bogów, hybris wymierzona zarazem przeciw nim? Hybris to niepokromiona, zabobocza pycha prowadząca człowieka do zuchwałego przeciwstawienia się

³P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 71.

⁴T. 1, Warszawa 1962, s. 192, 452 (przypis 18) i 131.

⁵P. Ricoeur, dz. cyt., s. 71.

bogom oraz całkowitego nieliczenia się z ustanowionymi przez nich zasadami istnienia świata, sprowadzająca na podmiot wykroczenia gniew i pomstę sił nadprzyrodzonych. Sprawcą takiej hybris był np. mityczny Ajaks. Homer opowiada w „Odysei” (IV, 468–480), jak Ajaks stał się winnym hybris, gdy *bogom nabluznił, że się ich nie boi* i przechwalał się, iż na przekór ich woli uszedł śmierci. Butne słowa ściągają nań okrutną karę – Posejdon pogrąża go w oceanie. W ten sposób zostaje wymierzona sprawiedliwość zbyt ambitnemu oraz nadmiernie ufnemu we własną doskonałość śmiertelnikowi, który przekroczył granice *właściwego mu sposobu bytowania*⁶.

W szczególnie dramatyczny sposób kwestia hybris uobecnia się w wielkiej tragedii attyckiej – u Ajschylosa i Sofoklesa. Ludzki grzech – owoc wolności i nieumiarkowania – w przedziwny sposób spleta się tu z motywem wrogiej człowiekowi transcendencji, transcendencji, która z góry predestynuje do czynienia zła. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu śledząc losy Kserksesa – protagonisty tragedii Ajschylosa „Persowie”.

Kserkses – władca perski – wraz ze swymi wojownikami napada na Grecję. Wkrótce upaja się potęgą odniesionego zwycięstwa. W podbitym kraju zaczyna się dopuszczać wielu grzesznych czynów. Przejawy jego spektakularnej zuchwałości to niszczenie świątyń, rabowanie posągów bóstw, grabieże, gwałty. W zaślepieniu i pysze Kserkses postanawia również zbudować most przez Hellespont, przez morską cieśninę, która w zamyśle bogów miała dzielić lądy, a łączyć morza i nie można jej było przemierzyć suchą stopą. Pełne nieprawości czyny sprowadzają na perskiego króla karę – jest nią ostateczna klęska najazdu oraz upokorzenie. Kserkses został więc przedstawiony jako człowiek zły, pogrążony w *szale zuchwałej buty*. Jego wina nie budzi wątpliwości. Tekst starożytnej tragedii zwraca jednak uwagę i na to, że bohater nie mógł samodzielnie decydować o własnym losie. Podlegał bowiem przeznaczeniu, którego urzeczywistnienie można wprawdzie opóźnić, lecz ostatecznie – nie sposób go uniknąć.

„Eritis sicut dii”

Starotestamentowa refleksja antropologiczna ukazuje pychę jako grzech, którego rdzeniem jest bunt przeciw Bogu i pragnienie zrów-

⁶ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 184.

nania się z Nim, chęć bycia kimś takim jak On. Tak ujęta pycha jest zarazem archetypem wszelkiego grzechu, korzeniem, najgłębszą przyczyną zła. Motyw „stania-się-jak-Bóg”, „bycia-jak-Bóg” szczególnie znaczenie odgrywa zresztą nie tylko w biblijnych opowieściach o pysze i o początkach zła, lecz również w mitologii greckiej (tytanomachia – pradawna zuchwałość pokolenia zbuntowanych olbrzymów) oraz w mitologii indyjskiej i irańskiej. Martin Buber w szkicu „Obrazy dobra i zła”⁷ pisze, że w kulturze starożytnego Wschodu często można odnaleźć elementy podania o królu Jima, który zarozumiałe sądził, że jest stwórcą samego siebie, że sobie tylko zawdzięcza własną nieśmiertelność i władzę nad demonami, podczas gdy w rzeczywistości dobrami tymi obdarowali go bogowie.

W tradycji judeochrześcijańskiej jednym z najstraszniejszych symboli pychy jest obraz buntu i upadku jednego z aniołów Jahwe – Lucyfera. Księga Izajasza (14,13–14) podaje, że Lucyfer tak mówił w swoim sercu:

*Wstąpię na niebo,
nad gwiazdy boże wywyższę stolicę moją,
usiądę na górze testamentu, w stronach północnych.
Wstąpię na wysokość obłoków,
będą podobny Najwyższemu.*

(przekład ks. J. Wujka)

Lucyfer sprzeniewierzył się swojej misji, swojemu poselstwu (...) „Jaśniejący Syn Jutrzenki”, „Niosący Światło” – przypomnijmy, że takie jest znaczenie jego imienia – odrzucił służbę Najwyższemu, zapragnął tego, aby nieść „swoje własne światło”. Wystąpienie przeciw Bogu kończy się jego klęską. Anioł Światłości zostaje strącony z nieba. „Oślepiający i spalający na popiół akt pychy” przeobraził go w „Anioła i Księcia Ciemności”⁸.

Podobnie grzech pierwszych ludzi zrodził się z pełnego pychy dążenia do całkowitej „suwerenności”, niezależności od Boga. Ich nieposłuszeństwo, opisane w początkowych partiach Księgi Rodzaju, stanowiło zarazem przejaw szatańskiej pychy zmierzającej do tego, aby stać się podobnym Bogu.

⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 189–195.

⁸ D. de Rougemont, *Udział Diable*, Warszawa 1992, s. 30–31.

Zatrzymajmy się przez chwilę przy obrazie węzowego kuszenia. Słowa węża są przybrane w szatę pozornego dociekania, którego przedmiotem jest Boży zakaz. Wąż pyta: *Czy rzeczywiście Bóg powiedział: „Nie ze wszystkich drzew ogrodu wolno wam jeść”? Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy – stwierdza w odpowiedzi niewiasta – tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, abyście nie pomarli (Rdz 3,1–3)⁹. Na pewno nie umrzecie – zapewnia wąż, po czym dodaje: Gdy spożycie owoc tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło (Rdz 3,4–5). Rozmowa z wężem – bardziej przebiegłym niż wszystkie zwierzęta lądowe – zasadniczo odmieniła spojrzenie niewiasty na owoce zakazanego drzewa. Stały się dla niej czymś atrakcyjnym, obiecującym. Widzi je teraz jako *dobrze do jedzenia*, rozkoszne dla oczu, co więcej – dostrzega, iż *rzeczywiście nadają się [one] do zdobycia wiedzy (Rdz 3,6)*. Wyrazisty do tej pory sens granicy etycznej nakreślonej przez Boga staje się nagle „czymś mglistym”. Przypisane ludzkiej kondycji posłuszeństwo wobec Stwórcy zaczyna być balastem – tym cięższym, im silniejsze staje się pragnienie sięgnięcia po boski przywilej wszechstronnego, nieograniczonego poznania.*

Słynnym biblijnym symbolem ludzkiej pychy jest także wieża Babel. Dlaczego zamiślnie wzniesienia niebotycznej wieży stał się znakiem wielkiej człowieczej zuchwałości i wrogości wobec Boga? Dzieje wieży Babel zostały przedstawione w Biblii (Rdz 11,1–9) w perspektywie teologicznej interpretacji historii, której naczelną ideę tak można w skrócie ująć: nawet najpotężniejsze cywilizacje są skazane na upadek, jeśli postępują wbrew Bożym zamiarom. Ludzie są wprawdzie zgodni w tytanicznym sprzeciwie wobec Boga, jednak ów „antyboski sojusz” ostatecznie okazuje się niezmiernie kruchy. Zarazem w zestawieniu z niezmierzoną potęgą Boga grzeszny zamiślnie wzniesienia wieży, której wierzchołek miał sięgnąć niebios – objawia swą karykaturalną wręcz małość i śmieszność.

Ciekawy i wart przypomnienia jest fakt, że budowle wieżowe były charakterystycznym akcentem architektonicznym miast babilońskich

⁹Cyt. wg.: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), Poznań–Warszawa 1980. Interpretację tego obrazu, jak również omówionego dalej symbolu wieży Babel opieram na następujących pracach: P. Ricoeur, dz. cyt., s. 238–246; M. Eliade, dz. cyt., s. 117–119; E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?* Warszawa 1971, s. 11–135; A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 131–142.

(były to tzw. wieże schodkowe, czyli tarasowate). Budowano je z cegiel, spajano asfaltem nazywanym w Biblii *smotą ziemną*. Przypuszcza się, że wieża opisywana w świętej księdze wznosiła się na fundamencie o powierzchni 8100 m² (90×90 m) i liczyła 7 kondygnacji. Jej poszczególne tarasowate stopnie, przypisane siedmiu planetom zodiaku, wykładane były różnobarwnie emaliowaną cegłą. Budowla zachwycała więc nie tylko potęgą rozmiarów (dodajmy, że liczyła 90 m wysokości) lecz również *fascynującą grą barw*.

Wieże stawiane przez Babilończyków były związane z kultem, jaki oddawali oni swoim bogom. Dla Izraelity wierzącego w Jahwe musiały stanowić widomy znak bałwochwalstwa, symbol czci oddawanej obcym bogom.

Saligia

Co oznacza zagadkowe średniowieczne słowo „saligia”? Powstało ono z połączenia pierwszych liter łacińskich nazw siedmiu grzechów głównych, uporządkowanych według stopnia ich moralnej szkodliwości, poczynawszy od występku najcięższego, tj. pychy. Saligię tworzyły: superbia (pycha), avaritia (chciwość), luxuria (nieczystość), invidia (zazdrość), gula (obżarstwo i pijaństwo), ira (gniew) oraz acedia (lenistwo). Hasło „saligia” było uważane za *podwójnie użyteczne, bo i pozwalało nazwy siedmiu grzechów czy raczej wad (...) zapamiętać, i podkreślało ich łączność*¹⁰. Upowszechnił je w XII w. Henryk z Ostii, przy czym długo konkurowało z nim inne – *siiaagl* (superbia, invidia, ira, acedia, avaritia, gula, luxuria) – odmiennie ustalające kolejność tych samych wykroczeń. Ostatecznie jednak zwyciężyła saligia, charakteryzująca się znacznie większymi walorami mnemotechnicznymi. Dodajmy, że choć stworzona w średniowieczu, największą sławę zyskała saligia w epoce kontrreformacji, kiedy to przejęli ją i spopularyzowali jezuici.

Mimo że lista najgorszych występków (ulożona po raz pierwszy przez eremitów Egiptu w IV w.) podlegała zmianom i chociaż rozmaicie ustalano hierarchię poszczególnych wykroczeń, nauka o siedmiu grzechach głównych na stałe weszła do chrześcijańskiej teologii moralnej. Grzechy główne w jednej z przytoczonych przed chwilą formuł mnemotechnicznych lub w innych jeszcze konfiguracjach

¹⁰ Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, Lublin 1986, s. 62 oraz dalej, s. 63.

i zestawieniach stawały się tematem średniowiecznych utworów literackich – także w dziełach pisarzy tej rangi co Dante („Boska komedia”) czy Geoffrey Chaucer („Opowieści kanterberyjskie”)¹¹.

Znamienna dla ludzi średniowiecza pasja porządkowania, systematyzowania (być może ze wszystkich wynalazków nowożytnych *najbardziej podziwialiby kartotekę*¹²) swój wyraz znalazła m.in. w teorii głoszącej, że *każdy stan ma swoje własne wady, własne przewiny*¹³ jak również w przekonaniu, że popełnionym za życia konkretnym rodzajem grzechów odpowiadają ściśle określone rodzaje pośmiertnych męczarni piekielnych. Sporo uwagi poświęciła tym sprawom ówczesna literatura wizyjna. Jedno z ciekawszych dzieł tego rodzaju piśmiennictwa to słynna późnośredniowieczna „Wizja Łazarza”. Utwór ten przedstawia następującą historię: wskrzeszony przez Chrystusa Łazarz opowiada zebranym na uczcie w domu Szymona Trędowatego o karach potępionych, które sam mógł wcześniej zobaczyć. Opowieść rozpoczyna obraz kary tych, którzy grzeszyli pychą. *Nieszczęśnicy przytwierdzeni byli ognistymi hakami do obracających się szybko ogromnych młyńskich kół. Zazdrośników widzimy jak stoją (...) zanurzeni po pas w skutej lodem rzece, ich nagie ciała zaś smagane są mroźnym wiatrem. Z kolei gniewliwi są nadziewani przez diabłów na ogromne widły i ostre piki, natomiast ci, którzy nie potrafili uporać się z lenistwem, cierpią w ciemnej i strasznej sali, gdzie okropne wężę wgryzając się nieustannie w różne części ciała potępieńców docierają aż do serca. Dalej, w równie okrutny sposób karane są chciwość, żarłoczność oraz rozpusta*¹⁴.

W *czasach katedr* grzechy – podobnie zresztą jak cnoty – często przedstawiano alegorycznie. Nierzadko, zwłaszcza w kulturze ludowej pojmowano je wyłącznie w *konkretno-obrazowym ucieleśnieniu*. Pojęcia ogólne i abstrakcyjne uzyskiwały *namacalnie dostrzegalne materialne ciała, ożywiane (...) i personifikowane*¹⁵. Oto zapis widzenia pewnego angielskiego zakonnika, który opowiadał, że *na tamtym świecie usłyszał od demonów o wszystkich swoich grzechach, których*

¹¹ Szczegółowo pisze o tym M.W. Bloomfield w książce *The Seven Deadly Sins*, East Lansing 1952. Zob. także: W. Hempel, *Übermout diu alte... Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der Deutschen Literatur des Mittelalters*, Bonn 1970.

¹² C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*, Warszawa 1986, s. 19.

¹³ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 267.

¹⁴ Zob. J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty*, Wrocław 1991, s. 131–139.

¹⁵ J. Guniewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 30.

nie odpokutował lub o których zapomniał, przy czym wszystkie te haniebne czyny oskarżały go donośnym głosem. Każdy grzech był personifikowany i oznajmiał o sobie: „Ja jestem twoją żądzą przyjemności...” albo „Ja jestem gadulstwem”. Inny obwieszczał: „Ja jestem wzrokiem, którym grzeszyłeś patrząc na rzeczy zakazane”, a inny: „Ja jestem uporem i nieposłuszeństwem...” Rozlegaty się głosy: „Ja jestem lenistwem i opieszałością, które okazywałeś lekceważąc studiowanie świętych przedmiotów” (...) „Ja jestem ospałością”, „Ja jestem niedbalstwem i beztroską”...¹⁶

W jaki sposób problematykę grzechu – a więc i pychy – przedstawiano w średniowieczu tym, którzy nie potrafili czytać? Obrazowym, łatwo zrozumiałym wykładem zasad chrześcijańskiej teologii moralnej była popularna wówczas ikonografia cnót i przywar. Dziełem, które wywarło na nią największy wpływ, był poemat chrześcijańskiego poety Aureliusza Prudencjusza (IV–V w.) pt. „Psychomachia”, przedstawiający obraz walki przeciwstawnych sobie sił duszy w formie alegorycznej opowieści. W siedmiu pojedynkach zaprezentowano zmagania Wiary z Pogaństwem, Czystości z Lubieżnością, Pychy z Pokorą, Zbytkowności z Trzeźwością, Chciwości z Rozumnością oraz Zgody z Niezgoda–Herezją. Poemat Prudencjusza został zilustrowany w IX w., zaś do końca XIII stulecia doczekał się wielu, bo aż 16 rękopisów iluminowanych. Wybrane przeciwstawne pary *virtutes et viciae* pojawiły się niebawem w sztuce religijnej: na miniaturach, freskach, sprzętach liturgicznych i głowicach kolumn. Dominowała konwencja triumfu cnót nad przywarami. Wyobrażenia upostaciowanych cnót i wad często można spotkać również w architektonicznej rzeźbie średniowiecznych katedr, gdzie na *fasadach lub archiwoltach portali* ukazywano *sześć, siedem lub osiem uzbrojonych, wyjętych z „Psychomachii” cnót, które włócznią i mieczem dobijały pomniejszone i bezbronne przywary*¹⁷. Początkowo, zgodnie z dziełem Prudencjusza, przedstawiano „dynamicznie” zbrojne walki cnót i wad. Później upowszechniły się wyobrażenia „statyczne” – poszczególne postacie stały nieruchomo, a rozpoznawano je po charakterystycznym przedmiocie-atrybucie lub geście rąk. W taki oto sposób urzeczywist-

¹⁶ Tamże, s. 194.

¹⁷ R.K. Markowska, *Ikonografia cnót i przywar na kolumnach w Strzelnie*, „Studia Źródłoznawcze” 1981, s. 79. O zagadnieniach tych piszą m.in.: A. Katzenellenbogen (*Allegories of Virtues and Vices in Medieval Art*, New York 1964) i É. Mâle (*The Gothic Image*, New York 1972).

niano ideę, *aby ci co nie umieją czytać, przynajmniej patrząc na ściany czytali na nich to, czego nie mogą czytać w książkach* (św. Grzegorz Wielki, „List do Srenusa”, VI w.).

Odnotujemy jeszcze, że w średniowiecznej ikonografii pychę symbolizowały często: paw, orzeł lub centaur. Popularność zyskały również obrazy ukazujące arbor bona (drzewo dobra) i arbor mala (drzewo zła) – na tych ostatnich pycha była korzeniem, z którego wyrastają gałęzie wszelkiej nieprawości.

Proteuszowe oblicze pychy

Tomasz Morus w wydanej w 1516 r. „Utopii”¹⁸ stwierdził, że *pycha od zarania dziejów była (...) matką wszystkich nieszczęść. Pycha jest tym piekielnym węzem – pisał – który niejako wślizguje się do serc śmiertelników, wstrzymując ich i odciągając od drogi wiodącej do lepszego życia. Wąż ten tak bardzo opętał ludzi, że niełatwo mogą pozbyć się go.*

Pycha wślizgnęła się i na dobre zadomowiła w dziełach filozofów, teologów oraz moralistów doby nowożytnej. W XVII i XVIII w. wielorakim rozważaniom nad tym występkiem poświęcono tysiące stron – tak twierdzi amerykański historyk idei Arthur Onckem Lovejoy, opisujący zagadnienie pychy w dawnej refleksji antropologicznej. W jego książce „Reflections on Human Nature” czytamy, że ludzie dawnych wieków byli ogromnie wyczuleni na różnorodne przejawy pychy. Wyczulenie to – znamienne dla doświadczeń religijnych tamtych czasów zwyczaj *ustawicznego odczuwania moralnego pulsu* – określa uczony wartościującym mianem *duchowej hipochondrii*, zrodzonej w rezultacie nieustannego wnikania w siebie (Lovejoy uważa, że naszych przodków cechowało w ogóle silne nastawienie *do wewnątrz*, trudno zrozumiałe dla współczesnych, *bardziej ekstrawertywnych generacji*)¹⁹.

Charakterystyczna dla dawnych epok wrażliwość na rozmaite przejawy pychy prowadziła niekiedy do skrupulatnego rozróżniania wielorakich odmian i odcieni tego grzechu. Ciekawym przykładem takiego podejścia mogą być zapiski pochodzące z nie drukowanego podręcznika dla benedyktyńskich nowicjuszek z Sandomierza. W podręczniku

¹⁸ Warszawa 1954, s. 181.

¹⁹ A.O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, Baltimore 1961, s. 129 i 152.

tym, spisany nieznana ręką pod koniec XVI w., mówi się m.in. o grzechach głównych, w tym o pysze i jej stopniach. Wyróżniono aż 12 stopni pychy. Stopnie te to: 1. Dworność, 2. Lekkość (czyli wypatrywanie wad u innych), 3. Głupia radość, 4. Chętność, 5. Osobliwość (czyli przechwalanie się /.../), 6. Radość i hardość, 7. Duma, 8. Obrona grzechu, 9. Zmyślona spowiedź, 10. Sprzeciwianie się (bezpieczne i niewstydlive), 11. Wolność grzeszenia, 12. Zwyczaj grzeszenia²⁰.

Tak często niegdyś podejmowane zagadnienie pychy było opisywane w nadzwyczaj różnorodnej i nieostrej terminologii. Pychę utożsamiano z takimi pojęciami, jak miłość sławy, premedytacja w pożądaniu dobrej opinii, wiara w jakąś własną doskonałość w jednym lub wielu względach²¹. Dawni myśliciele – nie zawsze jednomyślni w sprawach terminologii – byli jednak dość zgodnie przekonani o tym, że w zasadzie nikt nie jest wolny od pychy. *Pycha jednaka jest u wszystkich, różnica jest jedynie w środkach i sposobie jej okazywania* – zanotował książę de La Rochefoucauld w swych „Maksymach i rozważaniach moralnych” (1655)²².

W pysze dostrzegano ważny element motywacji ludzkiego zachowania. Uważano, że uczucie to towarzyszy człowiekowi od narodzin aż po kres. *Pycha jest pierwszą emocją, która może być obserwowana u dzieci. Tak szybko, jak zaczynają mówić, dają one dowody na to, że kochają pieczyoty, pochlebstwa i aplauz. Z drugiej strony łóż śmierci też nie jest wolne od tego uczucia – świadczą o tym obrzędy towarzyszące pogrzebom. Jednym słowem pycha rozpoczyna ludzkie życie i kończy je*²³.

Szczególnie przejmującym świadectwem namysłu nad tym, jak głęboko pycha jest zakorzeniona w naturze ludzkiej, są chyba refleksje, które Blaise Pascal spisał na kartach swych słynnych „Myśli” (1670). Francuski filozof powiada, że pycha wraz z ciekawością i pożądliwością współtworzy przestrzeń wewnętrznej otchłani grzechu (fragment 736). Ona to *przeciwważy i przeważa wszystkie nędze* (fr. 144). Poddani jej władzy i powodowani próżnością nie potrafimy zadowolić się życiem, *jakie mamy w sobie i we własnej naszej istocie; chcemy żyć w pojęciu drugich* życiem urojonym i silimy się dlatego

²⁰ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 107.

²¹ A.O. Lovejoy, dz. cyt., s. 129.

²² Warszawa 1960, s. 34.

²³ A.O. Lovejoy, dz. cyt., s. 134.

na pokaz (fr. 145). Autor „Myśli” uważa, że wciąż jesteśmy narażeni na podwójne niebezpieczeństwo: rozpacz lub pychy (fr. 676). Odnosi się to i do naszej relacji z Bogiem, gdyż: *Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. [Natomiast] znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz* (fr. 75). Od pychy – i szerzej od grzechu – człowieka wyzwolić może tylko Chrystus – prawdziwy Bóg ludzi oraz jedyny *Ratownik naszej nędzy* (fr. 730).

XVII- i XVIII-wieczni autorzy przeważnie gromią wszelką pychę, nie szczędzą jej słów potępienia. W odróżnieniu bowiem od szlachetności pycha jest najgorszym ze wszystkich uczuć, jest występkiem nierozumnym i niedorzecznym, przywarą największych nieuków i głupców – pisał Kartezjusz w „Namiętnościach duszy” (1649, art. CLVII). Spinoza z kolei w wydanej w 1677 r. „Etyce” (cz. III i IV) stwierdził, że pycha jest rodzajem obłędu oraz afektem, który świadczy o największej nieznajomości samego siebie i o największej niemocy ducha. Krytyczna jest również opinia Tomasza Hobbesa, który w „Lewiatanie” (1651, cz. I, rozdz. 8) określa pychę jako gwałtowne uczucie usposabiające człowieka do gniewu i do szaleństwa.

Obszerna jest lista oskarżeń wysuwanych pod adresem pychy. W dawnych teoriach natury ludzkiej obwinia się ją o to, że *powoduje pogoń za wartościami, które są tworem czystej imaginacji*, że rodzi *hedonistyczne pasożytnictwo* niszczące osobowość jednostki, jest przyczyną nagannych moralnie zachowań, *budzi złą rywalizację, zazdrość, konflikty społeczne i międzynarodowe*. Stanowi wreszcie impuls wielu dążeń całkiem zbytecznych dla ludzkiego szczęścia, *wywiera destruktywny wpływ na naukę i filozofię*²⁴.

Wraca uwagę fakt, iż mimo tak wielorakich i licznych zarzutów stawianych pysze zaznaczył się jednak pogląd całkiem odmienny, bo traktujący pychę jako zjawisko pozytywne. W psychologii społecznej od XVI do XVIII w. istniało bowiem przekonanie, że pycha może odegrać konstruktywną rolę w życiu zbiorowości. Dodatnia ocena pychy opierała się na założeniu, że zewnętrznie obserwowalne ludzkie zachowanie motywowane jest trzema namiętnościami: pragnieniem aprobaty, uznania czy też podziwu dla siebie i swoich osiągnięć; potrzebą „dobrej opinii” o sobie, swoim charakterze i działaniach; rywalizacją zrodzoną z wiary w wyższość nad innymi ludźmi i domagającą się potwierdzenia tej wyższości przez otoczenie. Niektórzy z XVII- i XVIII-wiecznych pisarzy uważali, że niemożliwe jest, aby

²⁴ Tamże, s. 219.

ludzie w swym społecznym zachowaniu kierowali się jakimikolwiek innymi motywami postępowania. Co więcej – sądzą, że motyw ten może być źródłem pożytecznych społecznie zachowań oraz że działania wynikłe ze wspomnianych pobudek mogą sprzyjać pomnażaniu dobra wspólnego – i to bez stosowania w tym celu żadnych zewnętrznych przymusów²⁵ (wspomnijmy choćby o dobroczynnych rezultatach różnych prospołecznych posunięć dawnych wielmożów podejmowanych np. z potrzeby aplauzu czy podziwu dla swej osoby lub z motywów rywalizacyjnych).

Do szeroko akceptowanych postaw należała niegdyś również ostentacja, niewątpliwie sprzyjająca umocnieniu indywidualnych czy grupowych przekonań o wyższości nad innymi ludźmi. Szczególnie wysoko ceniono ostentację w dobie baroku (jej symbolem a zarazem jednym ze znaków barokowej mentalności i wyobraźni jest paw chępiący się swym wielobarwnym ogonem²⁶). Słynny ówczesny pisarz i moralista Baltazar Gracian twierdził nawet, że ostentacja, sztuka spektakularnego „pokazywania się” stanowi wręcz samo sedno istnienia. W traktacie „Człowiek roztropny” (1646) hiszpański autor pisał: *Niewielka rzecz, która potrafi zwrócić na siebie uwagę, znaczy więcej niż wiele faktów, które pozostają w ukryciu, zaś w dziele „Wyrocznia podręczna” (1647) stwierdził: Rzeczy nie uchodzą za to, czym są, lecz za to, czym wydają się być. Istnieć prawdziwie i w pełni – znaczy „pokazywać się”.*

Dla ludzi XVII w. ostentacja stanowiła jeden z ważniejszych sposobów bycia w świecie, należała do podstawowych form społecznego zachowania. Publiczne eksponowanie swej mocy, znaczenia i bogactwa – tak charakterystyczne dla ówczesnych obyczajów – szczególnie wyraziste piętno odcisnęło na kulturze sarmackiej Polski²⁷. Ostentacyjny przepych i zbytek królował przede wszystkim w bogatych, okazałych rezydencjach magnackich. Dwory szlacheckie, wiele od nich skromniejsze, sprawiały wrażenie zbytku dzięki obfitości opon, szpalerów, makat, kobierców. Ostentacyjną demonstracją pychy stawały się często wyprawiane wystawne biesiady, a także wspaniałe stroje (szyto je zwłaszcza z aksamitu, atlasu, jedwabiu przetykanego

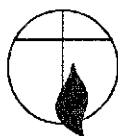
²⁵ Tamże, s. 157 i 129.

²⁶ Zob. J. Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France. Circe et le Paon*, Paris 1965.

²⁷ Zob. np.: A. Ryszkiewicz, *Niektóre przejawy pychy szlacheckiej w dziełach sztuki*, w zbiorze: *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Warszawa 1976.

srebrem, obsypywano ozdobami ze złota, brylantów, rubinów, szafirów). Powszechnie lubowano się w bogatej broni zdobionej ornamentem i drogocennymi kamieniami. Przedmiotem ambicji było posiadanie efektownego, najlepiej sześciokonnego zaprzęgu. W całej Europie słynne był paradne wjazdy naszych misji poselskich, w trakcie których nie brakowało takich niezwykłości, jak choćby gubienie złotych podków. Rodowa i indywidualna pycha manifestowała się również w trakcie ceremonii pogrzebowych, które zamiast przypominać o przemijalności chwały doczesnej, zamieniały się w barwne, teatralne widowiska, zwane wówczas pompa funebris.

Grzegorz Raubo



Notatki na marginesie

Gdy rozum śpi...

W listopadowym numerze „PP” podjąłem dyskusję z dwoma Korespondentami, którzy nie całkiem pojęli, dlaczego w którymś z poprzednich felietonów ośmieliłem się stwierdzić, że w Polsce jest wprawdzie wiele poważnych problemów do rozwiązania, lecz sprawa afer gospodarczych nie jest głównym z nich. Obaj Korespondenci twierdzili również – nie mówiąc, skąd się w nich wzięło to przekonanie ani nie popierając go żadnymi sprawdzalnymi argumentami – że po wprowadzeniu częściowej wymienialności złotego (w 1990 r.) cena dolara została ustalona zbyt nisko. Doprowadziło to – ich zdaniem – do masowego wykupywania dolarów i wywożenia ich za granicę. Obaj uważali, że była to właśnie jedna z największych afer.

Nietrudno spostrzec, że w ich twierdzeniu kryje się kardynalny błąd logiczny. Jeżeli cena dolara była za niska i umożliwiała masowe wykupywanie dewiz, musiało to spowodować jeden z dwóch możliwych skutków. Albo zapasy dewiz w bankach i kantorach wyczerpałyby się i nastąpiłby kres wymienialności, albo Bank Narodowy musiałby bez końca interweniować na rynku, wciąż sprzedając dolary po zaniżonej cenie. Każdy jako tako zorientowany Polak wie, że Bank Narodowy nie miał w latach 1990-91 takich rezerw, by sprostać podobnemu zadaniu. Ponadto, co też wie każdy średnio zorientowany obywatel, cena dolara nie była – wbrew twierdzeniu Korespondentów – sztywna ani ograniczona. Gdyby rzeczywiście nastąpiło masowe wykupywanie – cena poszłaby w górę, co się jednak nie stało.

Tak więc rzekoma afera ze zbyt niskim kursem dolara powstała tylko w umysłach nie najlepiej zorientowanych Korespondentów. Ale dlaczego wracam do sprawy, o której była już mowa w poprzednim numerze?

Mam po temu dwa powody. Po pierwsze, w zeszłym miesiącu wydarzyło się coś, co pokazało, jakie są skutki nagłego wprowadzenia wysokiej, prohibicyjnej, ceny dolara. W październiku br. cena dolara w Rosji skoczyła z dwóch tysięcy i kilkuset rubli do około 4000. Po dwóch dniach spadła – prawdopodobnie w rezultacie masowej interwencji Banku Centralnego. Był to głęboki wstrząs. Prezydent Jelcyn, rząd, prasa, handlowcy, bankierzy, eksporterzy, producenci i importerzy – wszyscy uznali to za prawdziwą katastrofę. Prezydent posunął się dalej: wspomniął o sabotażu, zwolnił ministra finansów i prezesa Banku Centralnego.

Katastrofa waluty i rynku – oto do czego prowadziłyby realizacja zaleceń obu Korespondentów. Był to właśnie praktyczny tego pokaz. Wydarzenia w Rosji dostarczyły mi więc szybkiej i wymownej ilustracji do polemiki zamieszczonej w poprzednim numerze. Ale jest i druga przyczyna. Istnieje mianowicie niezbity dowód, że sytuacja złotego w latach 1990-91 kształtowała się odmiennie, niż to sobie niektórzy wyobrażają, i zupełnie inaczej, niż wygląda dzisiejsza sytuacja rubla czy ukraińskiego karbowanica.

Zanim wprowadzono częściową wymienialność złotego i zanim nastąpiło jego umocnienie, Polska otrzymała z Międzynarodowego Funduszu Walutowego miliard dolarów tzw. Funduszu Stabilizacyjnego. Była to żelazna rezerwa zapewniająca bezpieczeństwo dla tej operacji. Gdyby nastąpiły nieprzewidziane wahania, wtedy Narodowy Bank Polski mógł sięgnąć do owej rezerwy, aby zapewnić równowagę. Była to praktyczna i bardzo użyteczna pomoc MFW dla naszej transformacji. Polska była wtedy pogrążona w głębokiej, odziedziczonej po poprzednich rządach recesji, nie miała rezerw dewizowych, miała natomiast ogromne zadłużenie, które zostało zredukowane dopiero w następnych latach.

Dzisiaj o podobną pomoc stara się Ukraina.

Miarą sukcesu polskich reform finansowych w latach 1990-91 i następnych jest fakt, że Polska przeprowadziła je, nie ruszając z Funduszu Stabilizacyjnego ani centa. W uznaniu tego sukcesu większość obcych rządów, które złożyły się na Fundusz, zgodziła się – po upływie przewidzianego terminu – przekazać Polsce swój udział w celu umocnienia polskiej bankowości. Stało się to ważną pomocą przy jej przebudowie.

Tak wyglądają fakty. Nie tylko nie było „afery” z wywozem mitycznych dolarów, lecz przeciwnie: historia Funduszu Stabilizacyjnego, a następnie uzyskanie przez polski rząd redukcji zaciągniętych przez komunistów długów umożliwiły Polsce odbicie się od dna. Polskie rządy nie tylko nie popierały żadnej afery z wywozem dolarów, ale przeciwnie: zredukowały polskie obciążenia zagraniczne i umożliwiły stworzenie rezerw dewizowych.

Taka jest prawda.

Zastanawiam się wszelako, kto wmawia uczciwym, uważającym się za patriotów ludziom, by obsesyjnie dopatrywali się wszędzie afer i złodziejstwa? Komu zależy, by w fałszywy sposób oskarżać tych, którzy uparcie starali się wydobyć kraj z zapaści, w jaką go wepchnęły rządy PRL; ludzi, którzy ciężką pracą – i wiele ryzykując – zdołali otworzyć krajowi drogę, aby – jak to się w końcu rzeczywiście stało – mógł zająć czołowe miejsce wśród krajów wydobywają-

cych się z komunizmu? Jak to możliwe, że ludzie dobrej woli, zatroskani losami kraju, tak bezmyślnie powtarzają fałszerstwa podsuwane im przez „Nie” i podobne publikacje?

* * *

Niestety, często tak się dzieje. Nie brakuje ludzi, którzy wykorzystują nieświadomość, niedoinformowanie, brak wiedzy, a także skłonność wielu do dawania posłuchu absurdalnym pogłoskom będącym często w konflikcie z zasadami logiki. Na świecie zawsze tak bywało i nadal bywa. Ale czy ludzie uważający się za szczerych patriotów i na dokładkę za katolików powinni dawać posłuch każdemu, nawet całkiem nielogicznemu oszczerstwu i insynuacji? Toż jest to wielkie, pogrobowe zwycięstwo komunizmu...

Dlatego właśnie zapowiedziałem na wstępie tego cyklu, że będę się przede wszystkim starał zwalczać stereotypy myślowe, zatechłe mity, nieświeże opinie, bezsensowne uprzedzenia. Strasznie tego dużo. *Gdy rozum śpi, budzą się potwory...*

A oto stosunkowo drobny, ale wiążący się z tym, o czym pisałem wyżej, przykład. Była tam mowa o Międzynarodowym Funduszu Walutowym. W wielu krajach postkomunistycznych nieraz słyszy się wezwania, by „przeciwstawić się dyktatowi MFW”. Najczęściej głoszą to rosyjscy komuniści, ale hasło pojawia się także na Ukrainie, Białorusi i w innych republikach. Można je też nieraz usłyszeć i w Polsce. I rzecz charakterystyczna: to komunistyczne hasło jest w Polsce często powtarzane nie tyle przez SLD, ile przez ludzi uważających się za prawicę i za narodowców.

A jak to naprawdę wygląda? Czy można mówić o „dyktacie MFW”? Mogę, jak sądzę, dość autorytatywnie wypowiedzieć się w tej kwestii, bo miałem okazję z bliska przyjrzeć się działalności tej instytucji.

Międzynarodowy Fundusz Walutowy został utworzony z inicjatywy i pod auspicjami ONZ. Państwa członkowskie wnoszą do funduszu uzgodnione sumy w dolarach, a część wkładów – w złocie. Zadaniem MFW jest pomaganie tym krajom członkowskim, które tego potrzebują, w rozwiązywaniu ich problemów finansowych. Zasady udzielania takiej pomocy podlegają dość ścisłym kryteriom. Udzielanie pomocy filantropijnej czy charytatywnej nie jest zadaniem MFW. Pomoc Funduszu jest udzielana na prośbę zainteresowanych rządów i musi być zgodna z zasadami ustalonymi przez członków Funduszu.

Co można zarzucić MFW? Po pierwsze to, że – podobnie jak ONZ – jest wielką instytucją podlegającą biurokratycznym prawidłom rzą-

dzącym tego rodzaju ciałami. Po drugie: że działając na nowatorskim polu, w sposób dawniej nie znany (MFW istnieje dopiero od kilkadziesięciu lat) i mając do czynienia z rozmaitymi rządami i krajami, często takimi, które mają jeden tylko cel: nabić Fundusz w butelkę – starał się wyrobić pewne zasady i kryteria, którymi się kieruje, ponosząc odpowiedzialność za powierzone mu pieniądze; i że nie raz popełniał w tym poważne błędy. Nie jest bowiem łatwo udzielać sensownej pomocy finansowej tak różnym krajom, jak Mongolia i Egipt, Boliwia i Pakistan, Polska i Zair, Rosja i Nigeria.

Tak więc MFW niejednokrotnie nie uchronił się od błędów, nieraz poważnych. Ale będąc bankiem i mając obowiązek rozliczania się przed członkami ze sposobu, w jaki wydaje powierzone mu pieniądze, MFW nie może ich rozdawać na każde życzenie. Musi stawiać pytania, żądać szczegółów, ustalać pewne obowiązujące kryteria. Tak postępuje każdy bank, a trzeba pamiętać, że gdy chodzi o finanse, rządy potrafią oszukiwać równie sprawnie jak osoby prywatne. Dlatego nie wystarczy, by jakiś rząd zwrócił się z prośbą o kredyty; musi też przedstawić plan ich wykorzystania, udowodnić, że prowadzi racjonalną politykę finansową (rozpatrywane są kwestie budżetu, deficytu, zadłużenia, polityki handlowej, ceł itd.). W przypadku krajów postkomunistycznych bierze się przede wszystkim pod uwagę czy dany kraj reformuje gospodarkę, czy też chce zużyć kredyty na bezzwrotne subwencje dla nierentownych przedsiębiorstw. I tak np. Ukraina, a także Rosja, mają trudności z uzyskaniem pomocy MFW. A trzeba pamiętać, że jeśli MFW nie akceptuje polityki finansowej jakiegoś kraju, to kraj ten natrafia również na wielkie trudności w uzyskaniu kredytów od poszczególnych państw czy banków.

I tu właśnie zaczynają się oskarżenia o „dyktat MFW”. Jest to hasło demagogiczne, za którym kryje się żądanie, by zaprzestać reform i odciąć się od świata. Słowo „dyktat” jest tu używane fałszywie, MFW podejmuje bowiem działania wyłącznie na prośbę danego rządu. Jeśli rząd sobie tego nie życzy – MFW niczego mu nie dyktuje. Rzecz w tym, że niektóre rządy, partie czy politycy chcieliby pomocy MFW, ale nie chcą spełnić związanych z tym warunków. Przypominają w tym Leppera, który też jest za zaciąganiem pożyczek, ale przeciw ich spłacaniu.

Kiedy się obserwuje współczesne życie polityczne, często natrafia się na przykłady pojęć stosowanych bez znajomości rzeczy, wadliwie, albo zgoła fałszywie – z rozmysłem albo z ignorancji. W następnych felietonach zajmę się innymi tego rodzaju przykładami.

Jest tego bardzo dużo.

Kazimierz Dziewanowski

Cmentarza pejzaż semiotyczny (II)

Księga wiedzy o życiu i śmierci

Odnotowany tu system zjawisk i związanych z nimi wartości wskazuje, iż z semiotycznego i kulturowego punktu widzenia cmentarz, będący z jego zewnętrzną infrastrukturą zespołem grobów, jawi się jako swoisty tekst kultury, zorganizowany na zasadzie dyrektywy – a raczej kilku dyrektyw – zbiór pewnych znaków, znamienych dla zjawiska KULTURY ŚMIERCI (bądź może jego lokalnej, etnicznej czy wyznaniowej subkultury). Jest przy tym oczywiste, że ta kultura (res. subkultura) jest zjawiskiem złożonym. Z jednej strony formują ją elementy własnej, nie zawsze trafnie odczytywanej co do istoty znaczeń pierwotnych¹ tradycji własnej, w znacznym stopniu stanowiącej o jej swoistym konserwatyzmie². Z drugiej jednak strony jest ona – acz w stopniu nieporównanie mniejszym – projekcją pewnych zjawisk znamienych dla kultury współczesnej³, asymilującej się jednak w jej obrębie z trudem i z reguły bardzo wolno, czego przykładem jest

¹Rzecz dotyczy nie tylko przeinterpretowania inskrypcji D.O.M., ale także np. sadzenia koleczastych roślin na grobach (róż); w tradycyjnych ludowych wyobrażeniach miały one zmarłemu – podobnie jak duża głębokość grobowego dołu – uniemożliwić wyjście na świat z mogiły. K. Kowalski kształt kurhanu grobowego interpretuje następująco: „Kurhan grobowy jest prawdopodobnie obrazem napiętego jak bęben brzucha Matki-Ziemi, pod kurhanem skrzynia, to jej macica, w skrzyni zmarły skurczony jak embriion czeka na ponowne narodziny” (K. Kowalski, *Eros i kostucha*, Warszawa 1990, s. 71). Można do tej interpretacji prehistorycznych grobów-kurhanów podchodzić sceptycznie, ale zapomnieć nie wolno ani o tym, że dzisiejsza mogiła ziemna jest produktem nie tak znów wielkiej, choć ogromnie długo trwającej, ewolucji tego przedwiekowego kurhanu grobowego, ani o tym, że F. Karpiński w pieśni pogrzebowej, zwracając się do zmarłego, napisał: „Powracasz w ziemię, co twą matką była...!”

²Czy to nie znamienne, że erą popularności klasycystycznych form nagrobków są czasy romantyczne, w epigrafice zaś nigdy nie pojawia się poetyka „awangardowa”? Autorzy romantycznych epitafiów wyrażając romantyczną uczuciowość operowali zretoryzowaną konwencją poezji klasycystycznej; zob. *Najpiękniejsze epitafia polskie*, Warszawa 1989.

³Wyjątki tworzy czasem osobliwie konwencja łamania zakazów cenzury – na wielkomiejskich cmentarzach współczesnych w Czechach (Praga, Brno) po 1968 r. pojawiły się rzeźby nagrobne utrzymane w stylu awangardowym, jaki nie miał dostępu do sal wystawowych i galerii sztuki współczesnej.

w Polsce nieustająca powolność wprowadzania kremacji zwłok bądź równa powolność i niktła w sumie skuteczność wprowadzania świeckiej obrzędowości pogrzebowej i w ślad za nią jawnie laickiej symboliki śmierci, nieskutecznie wyzwalającej się z oddziaływania symboliki chrześcijańskiej (por. symbol ognia – płomienia). Są wśród tych dyrektyw postanowienia prawno-administracyjne, określające lokalizację cmentarzy i np. odległość grobów od siebie bądź ich głębokość, są reguły i normy wyznaniowe, tak np. znamienne dla cmentarzy żydowskich⁴ bądź muzułmańskich, na których groby orientowane są w stronę grobu Proroka w Medynie i których nie wolno odnawiać, co sprawia, że na pięknym cmentarzu w Kruszynianach z biegiem czasu liczne stele z XVIII w. tak wkopały się w ziemię, że wielu z nich już nie widać. Tworzą taką dyrektywę niekiedy różne wypadki dziejowe, wsparte nakazem administracyjnym lub czyjąś inicjatywą. Tak powstawały wyróżniające się swą odrębnością cmentarze epidemiczne (np. cmentarze choleryczne⁵), tak licznie powstały cmentarze wojskowe z I i II wojny światowej. Bywały i nadal bywają taką dyrektywą również pewne instytucjonalne formy życia np. zakonnego, powołujące do życia niezwykle nieraz piękne cmentarze przyklasztorne, ale pełnią rolę takiej dyrektywy również względy natury ideologicznej (por. dawny cmentarz pod murami Kremla) bądź narodowo-patriotycznej (Cmentarz Orląt Lwowskich, Bralu Kapi w Rzydzie). Co oczywiste dyrektywy te (nie licząc naturalnych powodów, dla których zakłada się cmentarz bądź on powstaje, tym bowiem powodem jest po prostu fakt umierania ludzi) rzadko kiedy występują pojedynczo i oddzielnie. Krzyżują się one, przenikają i łączą, jak to widać w pięknym złączeniu stosownych przepisów kościelnych, kultury religijnej i kultury obyczajowej na ŚLICZNYCH katolickich przykościelnych cmentarzach serbołużyckich, na których równymi szeregami stojące groby zdobią jednakowej wielkości jednako na biało pomalowane krzyże, wyposażone w identycznego formatu tabliczki z inskrypcjami. Konglomerat religijnych i obyczajowych elementów wyznacza dominantę znaczeniową tych cmentarzy, jawnie ilustrujących równość człowieka wobec Boga, życia i śmierci. Tu suwerenność jednostki – człowieka określa jego przynależność do Chrystusowej (najpierw) i etnicznej (potem!) wspólnoty i ona jest także miarą

⁴Por. P. Woronczak, dz. cyt., s. 6–12.

⁵Por. T. Szetela-Zaucha, *Zapomniane cmentarze*, „Widnokrąg”, nr 47/1969.

ludzkiej indywidualności – dokładnie tak samo, jak na przyklasztornych cmentarzach zakonnych (franciszkanów w Leżajsku).

Zważywszy iż u podstaw formułowania owych dyrektyw, determinujących charakter cmentarza i jego semantyczną ekspresję, leżeć mogą różnorakie motywacje emocjonalno-kulturowe, nie zawsze zresztą adekwatne wobec szerszych autentycznych potrzeb społecznych, czasem zaś nawet niezgodne z intencjami społeczności mającej stać się użytkownikiem cmentarza⁶, nie ma najmniejszego sensu podejmowanie prób tworzenia typologii tych intencjonalnych dyrektyw. Warto o nich jednak pamiętać, szczególnie przy podejmowaniu prób opisu pewnych cmentarzy, dostrzegając ich głębsze zakorzenienie kulturowe, one bowiem wyjaśniają, w jaki sposób cmentarz wypełnia swą rolę pośredniczenia między współczesnością a przeszłością, między żywymi a umarłymi. Widziany w takiej perspektywie temporalnej tzw. czynny, użytkowany cmentarz jawi się bowiem jako przestrzeń, na której współczesność (owo TERAZ, będące czasem grzebania zwłok, formowania grobu, ale także odwiedzin cmentarza – przychodzenia „na grób”) spotyka się i przenika z przeszłością. Nieco inaczej ma się rzecz na cmentarzach zamkniętych, na których nie dokonuje się już nowych pochówków (prócz czasem pewnych szczególnych wypadków, co także ma swą ekspresję), a zatem historycznych. Wchodzi tu w rachubę różnica między tekstem otwartym, wzbogacanym o nowe znaki (nowe groby!), a tekstem już zamkniętym, ukonstytuowanym ostatecznie i definitywnie. W takim wypadku miarą sposobu, w jaki stykają się owa współczesność z przeszłością, jest po prostu stosunek żywych do owego cmentarza, sposób jego zachowania i utrzymania, oscylujący między silnym kultem a przejawami nienawiści wyrażającymi się – u nas, niestety, jakże często – np. w dewastacji. Programowe nieraz niszczenie pewnych cmentarzy z racji np. ich narodowego charakteru (cmentarze niemieckie na tzw. Ziemiach Odzyskanych, cmentarze żydowskie, polskie cmentarze na b. kresach) wynika zwykle stąd, że są one traktowane jako znaki zawłaszczenia pewnej przestrzeni przez jakąś grupę etniczną. Słynne powiedzenie marszałka Focha *Ojczyzna to ziemia i groby* werbalizuje

⁶ Por. K. W. Wójcicki, *Cmentarz Powązkowski pod Warszawą*, Warszawa 1855, t. 1, s. 11-31; M. Białoszewski, *Cmentarz dla Marsjan*, „Kultura”, nr 44/1977 (o warszawskim, nowym wówczas, cmentarzu w Wólce Węglowej); P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 476-497.

się tu w kształcie osobliwym, odmiennym bowiem od intencjonalnego sensu tej wypowiedzi.

Konstatując zatem wielość mogących się w różnych sytuacjach pojawiać dyrektyw, przyczyniających się do tworzenia cmentarzy nieraz tak osobliwych, jak cmentarze dla psów czy koni, wzorowanych zresztą na cmentarzach dla ludzi⁷, zauważyć należy raczej powagę intencji kształtujących cmentarze. Nie przypadkiem średnio-wieczne sobory zabraniały urządzania na cmentarzach jarmarków czy zabaw, suszenia bielizny⁸. Cmentarz jest przestrzenią powagi i ciszy, pojawienie się w jego znakowym wystroju elementów ludycznych bywa tylko bardzo rzadko wyraźną intencją kulturową⁹. W powszechnej, ponadwyznaniowej, ponadregionalnej praktyce bywa jednak i tak, że zjawiska dające się interpretować przez pryzmat kategorii komizmu pojawiają się na zasadzie nieporadności zderzenia się ze sobą wzniosłych intencji z nieudolnością ich realizacji. Chodzi tu oczywiście o klasyczny cmentarny kicz¹⁰. Pamiętać jednak trzeba o subiektywnym relatywizmie jego oceny. Kicz bowiem bywa na cmentarzach sposobem „oswajania śmierci” czy wręcz „niemówienia o śmierci”¹¹, w intencjach zaś tego, kto jego elementy na cmentarz wprowadza, jawić się on może jako czysta ewokacja piękna – dostrzeganie jego komizmu łączy się zatem z negacją bądź niezauważe-

⁷ Tendencja do ich zakładania nie wystąpiła w kulturze polskiej, acz w Zwierzyńcu na Roztoczu znajduje się piękny grobowy pomnik psa – na wyspie – jakby wzorowany na grobie J.J. Rousseau. Przykłady inskrypcji z takich cmentarzy (autentyczne!) podają licznie F. Spiegl i J. Knights w: *A Small Book of the Grave Humour*, London 1971; *Dead Funny. A Second Book of Grave Humour*, London 1982 (tu m.in. osobliwe, autentyczne, epitafium świni: „IN MEMORY OF POLLY. MOTHER OF 200 PIGS. DIED DEC 23 ^{AD} 1904. AGED 15 1/2 YEARS”).

⁸ Por. G. Labudda SVD, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, Warszawa 1983, s. 59-61.

⁹ Por. F. Spiegl, J. Knights, dz. cyt., *passim*; świadomie kreowane żartobliwe inskrypcje nagrobne występują na jednym z wiejskich cmentarzy w Rumunii – nie dysponuję literaturą przedmiotu na jego temat. O słynnym Boithil Graveyard w Tombstone (!) w USA por. W. Łysiak, *Wielka „kareta” asów Old Westu*, „Kulisy”, nr 49/1978.

¹⁰ Por. A. Moles, *Kicz czyli sztuka szczęścia. Studium o psychologii kiczu*, Warszawa 1978.

¹¹ Por. M. Baranowska, *Robak z cukru*, „Teksty”, nr 3/1979, s. 175; nagrobek stworzonej przez Helenę Mniszkównę Stefci Rudnickiej „przedstawia Stefcię wykutą z marmuru i anioła – przypomina więc raz jeszcze o jej anielstwie”; A. Martuszewska, *Wniebowzięcie heroiny*, tamże, s. 71-72.

niem owych intencji, przede wszystkim zaś ze złym odczytaniem osobliwego prawa do jego obecności na cmentarzu jako przestrzeni osławianej na miarę kulturowych potrzeb fundatorów nagrobków.

Owe dyrektywy są bowiem w ogromnej mierze wykładnikiem kulturowo zdeterminowanych, nieraz jednak przybierających postać kulturotwórczego imperatywu, intencji twórców cmentarza. Z estetycznego punktu widzenia wariant skrajny, najciekawszy zresztą, stanowią tu cmentarze – tak je nazwijmy – AUTORSKIE, tworzone jako wyraz autorskiej, indywidualnej, kreacyjnej koncepcji projektanta cmentarza bądź po prostu jego realizatora. Znany powszechnie przykładem są tu wojenne cmentarze z I wojny światowej zaprojektowane przez Dušana Jurkovica w Beskidzie Niskim, będące przestrzenią realizacją stylu słowiańskiego, jak zauważył Antoni Kroh, w estetycznych założeniach bliskiego stylowi zakopiańskiemu¹². Przepięknym przejawem takiej realizacji jest słynny cmentarz w Albrechticach nad Wełtawą w Czechach. Urządził go w połowie XIX w. tamtejszy proboszcz ks. Vit Ciza, który z cmentarza tego uczynił *ogród pouczenia* (*poučná zahrada*)¹³ – księgę wiedzy o życiu, śmierci i ludzkiej drodze do zbawienia. Tworzą ów cmentarz jednakowe kapliczki grobowe z malowidłami i umieszczonymi na nich stosownymi wierszami, w stylu jednorodne, wręcz jednakowe. Na grobach nie ma tu nomaistycznych informacji personalnie identyfikujących zmarłego – każdy z tych ludzi wraz ze swym losem, życiem i śmiercią stanowi tu bowiem przykład pewnego modelu losu i człowieczeństwa. Los konkretnej jednostki został tu uogólniony, konkretny zaś człowiek stawał się obrazem człowieka uniwersalnego. Mamy tu do czynienia ze swoistą typologią uogólniającą, z jaką spotkać się można w zbiorach pieśni pogrzebowych, zwłaszcza ewangelickich¹⁴.

Mówiąc zaś o kulturowym zdeterminowaniu owych dyrektyw trzeba wreszcie dostrzec ich związek z kulturową atmosferą, ze stylem i tendencjami estetyczno-filozoficznymi panującymi w danej epoce. Tworząc funkcjonalną klasyfikację cmentarzy wyznaniowych, komunalnych, wojskowych, epidemicznych, prywatnych i instytucjonalnych (szpitalnych, zakonnych – przyklasztornych), średniejskich i poza-

¹² Por. A. Kroh, *O Szwejku i o nas*, Nowy Sącz 1992, s. 94-115.

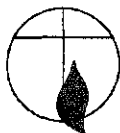
¹³ Por. J. Kolbuszewski, *Cmentarz w Albrechticach*, „Akcent”, nr 1/1992, s. 97-107.

¹⁴ Por. A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI-XVIII wieku*, Lublin 1992; zob. też *Pieśni pogrzebowe dla chrześcijan ewangelickich osobno odbite z kancelału*, Cieszyn 1912.

miejskich, miejskich i wiejskich, przykościelnych i od kościoła oddalonych (w praktyce – pozamiejskich, acz czasem tylko w sensie historycznym, jak tego dowodzi przykład Père Lachaise, Powązek czy Cmentarza Rakowickiego, dziś znajdujących się w obrębie miast), cmentarzy-ogrodów (parków, także z ich amerykańską odmianą „rural cemetery”), cmentarzy – miast umarłych, cmentarzy typu Campo Santo (Piza, 1278) czy wreszcie cmentarzy wtórnie spełniających inne – stricte pozacmentarne funkcje z założenia – takich jak cmentarze obronne¹⁵ – pamiętać trzeba o regionalno-historycznej odmienności ich charakteru, ekspresji, wywodzącej się właśnie ze zróżnicowania (historycznego i regionalnego) kształtujących je dyrektyw.

Jacek Kolbuszewski

¹⁵ Zob. P. Ariès, dz. cyt., M. Ragon, dz. cyt.; S. Hirzel, *Grab und Friedhof der Gegenwart*, (?) 1927; H. Derwein, *Geschichte des Friedhofes in Deutschland*, (?) 1932; M. Wańczowski, *Księga żałoby i śmierci A-Z*, Opole 1993.



sesje - sympozja

HIPOKRYZJA KUNSTU?

*Literatura
i demokracja
Bezpieczne
i niebezpieczne związki*

**IBL PAN, „Res Publika Nowa”
Warszawa, 4-5 XI 1993 r.**

Czy z literaturą i demokracją (na przykład) nie jest tak samo, jak z tronem i ołtarzem: źle, gdy stoją za blisko siebie, i niedobrze, gdy za daleko? Owszem, jest mniej więcej tak samo. Pisarza gubi i nonszalancka obojętność, i zgięty kark. Przyciągany przez te bieguny albo sprzedaje się nieludzkiej propagandzie, albo staje nieznosnie lekkim bytem, jak odbita w wodzie gęba Narcyza. Gubi go żołąd wypłacany w srebrnikach, ale równie szybko uśmierca lakierowana okładka wydań masowych. Pisarz zanika. Ale... znika tym samym problem jego związków z demokracją. Bo cóż to wtedy za „pisarz” i co za „demokracja”? Jeśli służy władzy, to mówmy raczej o ideologu i o totalitaryzmie (ten rzeczywiście potrzebuje propagandy), jeśli zaś służy rynkowi, to niech krytycy pozostawiają go raczej urzędnikom skarbowym. Podmuchy polityki i oikomene prędzej czy później porwą go ku słońcu, a prawda roz-

topi liche lepiszcze skrzydeł. Tymczasem autentyczny pisarz niech sobie mieszką w polis, a jego prawdziwy dom i tak jest *trwalszy niżli w spżu ryty*. Jest to jakoś zadomowiony w polis, może nawet lepiej niż inni, ale przecież i bardziej niż inni wyobcowany. Niech uprawia swój oikos po swojemu. Niech inni szukają w jego roli diamentów. O czym tu jeszcze gadać?

CZESŁAW MIŁOSZ, który miał pierwszy głos na konferencji, zajął się nie tyle pisarzem osaczonym politycznie, ile mało subtelną dialektyką bohemy i masowości. Temat ten dominował i w innych wystąpieniach. Miłosza niepokoił etos dzisiejszej cyganerii: Lacan, Derrida, Foucauld schronieni w uniwersyteckich kampusach *zapominają o regułach dobrego pisania, które niezbyt są odległe od reguł zdrowego rozsądku*. GEORGE STEINER z Harvardu pokusił się o szerszą analizę. Wszędobylska i obrazoburcza wolność pisania na każdy temat (nie do pomyślenia w żadnej z dawnych kultur) bynajmniej nie poszerzyła pisarzowi pola kreacji czy interakcji. Wręcz przeciwnie: wraz z autocenzurą wyschły źródła, wrażliwość i wyobraźnia. Powieść, na przykład, utraciła większość tych możliwości, które dały jej świetność w czasach G. Eliota, Prousta, Musila, Dostojewskiego i Tołstoja. Wszyscy oni darzyli wielkim szacunkiem osobę, nigdy nie *eksploatowali ponad miarę* stworzonych przez siebie charakterów. *Wszystko, co wielkie, jest trudne* – powtórzył prof. Steiner za Spinozą; wszystko inne będzie tylko żałosną mimikrą, jak choćby imiona dzisiejszych idoli, Madonny i Maradony.

Apelował o *przymuszanie do miłości* w edukacji kulturalnej, bo ludzkości grozi stan, w którym jedynym idiomem kultury pozostanie muzyka pop. Podkreślił, że z historycznego punktu widzenia literaturze nie są potrzebne instytucje demokratyczne lub jakieś inne, np. *przywileje mrocznej cenzury* (wydaje mi się, że dzienniki zrelacjonowały głos G. Steinera dość bałamutnie). Jeszcze bardziej analitycznie ujął problem PAWEŁ KŁOCZOWSKI. Sztuka i demokracja niewiele mają ze sobą wspólnego. Sprawiedliwość demokratyczna dąży do egalitaryzmu i promieniuje nim na wszystkie dziedziny życia, tymczasem sprawiedliwość sztuki jest wertykalna – tworzy wewnętrzne napięcia, których biegunami są absoluty. Nie cierpi tolerancji. Sztuka i Eros są dogmatyczne, hierarchiczne, elitarne. Literatura jest wreszcie feudalna: narzuca swój styl na całe stulecia i bierze je w posiadanie. *To, co w polityce jest cnotą, w kulturze bywa grzechem*. Znakiem harmonizował z tą wypowiedzią głos ARTURA MIĘDZYRZECKIEGO, mimo iż wyrażał zgół przeciwny (!) przeświadczenie o istnieniu niewątpliwiej solidarności demokracji i literatury. Poeta wspomniął obecność T. Mazowieckiego w Sarajewie. *Blisko 500 publicystów* – dodał – *siedzi dzisiaj w więzieniach*. Bardzo czytelnie zarysował kontekst europejskich realiów pisarstwa DRAGO JANČAR. Pewien austriacki dramaturg zapytany o swoje tworzywo pracy miał odrzec: *Język i nic więcej... No bo jak miałbym się odnieść do prasowych doniesień? Zabitych gdzieś tam 50 000 Chorwatów nie ma przecież znaczenia...*

Słoweński publicysta wspomniął w tym kontekście wiernopoddaniczność serbskich twórców względem wodza Miłoszevića. Czyżby nonszalancka obojętność i zgięty kark chodziły w parze?

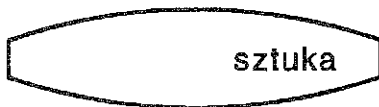
Recepty na przyszłość szukał m.in. JACEK BOCHEŃSKI. Skoro człowiek uwolnił się od dwuliciego fatum: zagłady atomowej i wiecznego trwania w komunizmie, skoro jednak wciąż mu daleko do ukojenia przez komputery i modlitwy, a przywódcy religijni wszczęli z zapalem ogólnoswiatową ofensywę, zadaniem pisarza nie jest ani zbawiać, ani uporządkowywać, ale tylko tworzyć zwierciadła, w których mógłby przejrzeć się czytelnik. Bocheński nie powiedział jednak, jak rozpoznawać zwierciadła krzywe. *Demokracja daje prawo do kiczu* – mówiła MARIA JANION, przeciwstawiając kulturę masową kulturom lokalnym, gwałtownie wymierającym w ostatnich kilku dekadach Europy. Oswojona tradycja pozwalała człowiekowi wyrazić się w pełni językiem symboli i mitów. Natomiast kultura masowa pozostaje obcym człowiekowi (bo m.in. zamerykanizowanym) siedliskiem *fantazmatu*. Postmodernizm świadomie miesza obie te kultury: Eco pisze przyswajalne na wielu poziomach baśnie, sprzeniewierzając się tym samym duchowi powieści; odrywa postaci od fabuły i sensu. *Celem mitotwórczej interpretacji jest to, abyś nie wiedział, co czujesz* (Kundera). Prof. Janion apeluje więc o wysiłek takiego wykorzystania kultury masowej, która pozwoli ją na nowo oswoić (czyżby Eco plus Lynch?) Tu EDMUND WNUK-LIPIŃSKI okiem socjologa

przyjrzał się polskiemu czytelnikowi masowemu, który ciągle wielkim mirem darzy literaturę mitotwórczo-demaskatorską, a więc „zaangażowaną”. Tyle że nie jest to już zaangażowanie przeciw (wątpliwe artystycznie), ani tym bardziej za (nudne), lecz zaangażowanie typu za, a nawet przeciw (sic!). Utopia i dystopia (Huxley, Orwell, Zamiatin) wypada na tym tle jako mało poczytna i przeintelektualizowana. Przypomniawszy wreszcie, że publicystyka także ma swoje tabu (*jedno tabu może ugruntować całą aksjologię*), a mianowicie amerykańską zarazę „political correctness”.

Czyżby więc – pytał MARCIN KRÓL – spełniały się proroctwa de Tocquevilla? Tak pisał on w 1835 r. o literaturze doby demokratycznej: *Nigdy nie będzie, jak była wcześniej, aspektem porządku, harmonii, nauki i sztuki, lecz przyjmie ton wyniosły, a niekiedy pogardliwy. Jej styl będzie fantastyczny, nieporządkowy, przeladowany i rozmyty, a niemal zawsze gwałtowny i zawadiacki. (...) więcej będzie w tym błyskotliwości niż erudycji, więcej imaginacji niż głębi, a teksty nosić będą cechy dzikiego wigoru i myśli nieokrzesanej – często bogatej, rzadko płodnej. Autorzy zechcą raczej zadziwiać niż podobać się, raczej porwać instynkty niż zadowolić smak. Chyba jednak jest jakaś zmiana na lepsze – starał się bronić naszych czasów* JERZY JEDLIŃSKI – skoro teraz kultura koegzystuje z kulturą masową, a nie, jak dawniej, z analfabetyzmem... Tylko czy to przekonałoby dzisiaj de Tocquevilla do odwołania mrocznych przepowiedni: *Hipokryzja cnoty właściwa jest wszystkim cza-*

som, ale hipokryzja sztuki właściwa jest przede wszystkim demokracji?

Krzysztof Mądel SJ



ARTYSTA
W ŚWIECIE WARTOŚCI

Eugeniusz Eibisch
(1896–1987)

Obrazy z kolekcji
Muzeum Narodowego
w Warszawie
Galeria 3A ASP w Warszawie
lipiec – sierpień 1994 r.

Celem wystaw prezentujących dorobek dawnych profesorów warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych jest pielęgnowanie pamięci o nich, przypomnianie młodemu pokoleniu o twórcach wybitnych i zasłużonych, którzy już odeszli, a wciąż są obecni. Jak pisze Adam Myjak, obecny rektor uczelni, we wprowadzeniu do katalogu wystawy, pokazy te mają służyć *podtrzymaniu tożsamości Akademii. I dalej...poprzez widzenie historii Akademii [możemy bowiem] oglądać teraźniejszość, siebie.*

Przypomniano dotąd sylwetki takich profesorów, jak Stanisław Ostoja-Chrostowski, Józef Mroszczak, Michał Bylina, Jan Dziędziora, Aleksander Kobzdej, Władysław

Skoczyłaś. Teraz zaś przypomina się Eugeniusza Eibischa, który katedrę malarstwa prowadził tu między 1949 a 1969 r., a więc przez okragłe 20 lat.

Na wystawę wybitnego kolorysty złożyło się 30 obrazów wypożyczonych z Muzeum Narodowego w Warszawie. Ilustrują one w wielkim skrócie drogę twórczą Eibischa, poczynając od prac najwcześniejszych, takich jak „Dębiki pod Krakowem” (1916) i „Salwator” (1919), aż po płótna z ostatnich lat życia, jak „Port w Hiszpanii” (ok. 1970) i „Autoportret” (ok. 1975). Ich przesłanie jawi się nam jako wielka pochwała rzeczywistości widzialnej, hymn na cześć krajobrazów, piękna kobiecego ciała, niezwykłości emanującej z portretowanych ludzi, urody owoców ziemi, ułożonych w kunsztowne martwe natury. Pochwała wyrażona za pomocą barw i czułych pociągnięć pędzla na płótnie.

Ta afirmatywna postawa wobec świata, ciągła próba przekazywania zachwyty, czasem nie pozbawiona melancholii, ale nierzadko euforii, nie opuszczała Eibischa przez całe życie, nawet w najmniej sprzyjających okresach: w latach okupacji spędzonych w ukryciu, w pierwszych latach powojennych, w okresie nasilania się nachalnego dyktatu politycznego w sztuce.

Urodził się w Lublinie i tu spędził dzieciństwo i pierwsze lata młodości. Studia odbył w Krakowie u Jacka Malczewskiego i Wojciecha Weissa. Pod wpływem Weissa pozostaje jedna z wczesnych jego prac, wspomniany pejzaż z Dębik, malowany lekko, impresyjnie. Namalo-

wany 3 lata później „Salwator” to obraz, w którym artysta zbliżył się już do doświadczeń formistów. Syntetycznie, dość płasko potraktowany krajobraz jest namalowany z zastosowaniem dużych czystych plam barw dopełniających: błękitu, czerwieni, żółci, oraz z ich zmieszania w partiach drzew i łąk. W tym samym 1919 r., jeszcze na rok przed dyplomem u Weissa, zadebiutował na wystawie w Towarzystwie Sztuk Pięknych.

W 1922 r. Eibisch otrzymał dwuletnie stypendium rządu francuskiego i wyjechał do Paryża. Pobyt w tym światowym wówczas centrum sztuki przedłużył się aż do 1939 r. W ciągu 17 lat zdołał wyrobić sobie pewną pozycję w międzynarodowym kręgu artystów Ecole de Paris. Wszedł w bliskie kontakty z malarzami wybitnymi, takimi m.in. jak Chaim Soutine, Maurycy Utrillo, z pisarzami, jak François Mauriac, Louis Aragon, Roger Martin du Gard. Utrzymywał też przyjazne stosunki z zdomowionymi nad Sekwaną polskimi malarzami: Wacławem Zawadowskim, Mojżeszem Kislingiem, z grupą malarzy Komitetu Paryskiego.

W 1925 r. wystawiał w Salonie Jesiennym w Grand Palais. Rok później w Salonie Niezależnych. Został także zauważony przez marszałków. Jednym z największych admiratorów jego sztuki stał się Leopold Zborowski, właściciel wziętej galerii przy Rue de Seine. Jak podaje w katalogu wystawy autorka wstępu Anna Prugar-Myślik, tylko za pośrednictwem Zborowskiego Eibisch sprzedał tamtejszym kolekcjonerom ponad 100 swoich płócien.

Obfity dorobek z tamtych lat do dziś pozostaje w międzynarodowym obrocie dziełami sztuki. Państwo Fibakowie do swojej kolekcji w stosunkowo krótkim czasie (do 1992 r.) nabyli w antykwariatach i u kolekcjonerów w Paryżu, Nowym Jorku, New Jersey i Los Angeles 9 pięknych płócien Eibischa z tamtych lat. Dwa lata temu 5 z nich można było podziwiać na głośnej prezentacji ich kolekcji.

Między wojnami Eibisch wystawiał także w Krakowie i w Warszawie oraz z innymi naszymi artystami na pokazach sztuki polskiej za granicą. We Francji miał dwie duże wystawy indywidualne: w 1928 r. w Paryżu u Bernheima, a w 1936 r. w Marsylii. Większość prac powstawała w czasie licznych podróży artystycznych po Francji, Włoszech, Hiszpanii. Były one pokłosiem pracy w słonecznych plenerach, ale także owocem pilnych studiów wielkich mistrzów w europejskich galeriach.

We Francji Eibisch oczyszcza swój warsztat z surowej jaskrawości barw, rezygnuje z syntetycznego traktowania przedmiotów w obrazie na rzecz budowania form za pomocą koloru rozbitego na małe plamy, zacierania konturu przedmiotów, wprawiania ich jakby w stan wibracji. Obrazy te, w efekcie przytłumione, jakby zasnuwane melancholią, a także – od lat 30. – malowane ciepłymi brązami i czerwieniami, to malarstwo w zasadzie realistyczne, przedmiotowe, pogłębione wyrazowo w wyniku dążenia do dematerializacji.

Pozycja, jaką Eibisch osiągnął za granicą, skłoniła ówczesnego rektora krakowskiej ASP Fryderyka Pau-

tscha do zaproszenia go na wykłady. 1 III 1939 r. znakomity kolorysta objął w Krakowie katedrę rysunku. Jego dalszą karierę pedagogiczną przerwał jednak wybuch wojny. Przez cały czas okupacji zmuszony był się ukrywać. Dzięki życzliwej pomocy ludzi mógł nadal malować. A malował wtedy szczególnie intensywnie. Jego modelką najczęściej była żona, Franciszka. Powstawały też piękne martwe natury, bukiety kwiatów, obrazy, które przez ręce wtajemniczonych kolekcjonerów przechodziły do domów krakowian, zapewniając mu byt.

Po wyzwoleniu, po latach odosobnienia rozpoczął życie aktywne. W Akademii krakowskiej został mianowany rektorem. W ciągu pierwszych lat powojennych udało mu się większość katedr obsadzić artystami o zbliżonych poglądach artystycznych, przekształcić główną wtedy uczelnię artystyczną w kraju w bastion koloryzmu. Monopolu tego długo nie zdołali przełamać ani zwolennicy awangardy (Tadeusz Kantor, Jerzy Nowosielski), ani młodzi gniewni, którzy bunt przeciw koloryzmowi wyrazili w brutalnie ekspresyjnej formie. Stało się to jednak w pełni jawne dopiero w 1955 r. na wystawie w Arsenale. Sprzymierzeńcem kolorystów stała się natomiast władza. Jej żądania, które znalazły wyraz w narzuconej artystom tematyce, profesorowie podjęli się realizować i we własnej twórczości, i w nauczaniu.

Z tego okresu twórczości Eibischa nie znalazła się na wystawie ani jedna praca, choć właśnie takie obrazy, jak „ZMP”, „Mówca”, „Lenin i Spójnia”, „Walka o pokój”,

przesądziły o pozytywnym nastawieniu władz do niego, o nagrodach i odznaczeniach, o powołaniu artysty na katedrę malarstwa w Warszawie. Uzyskał ją w 1949 r., w rok po głośnym Kongresie Pokoju we Wrocławiu, którego był współorganizatorem. Dzięki przedwojennym znajomościom udało mu się na tę prestiżową dla władz imprezę sprowadzić Pabla Picassa i Paula Eluarda.

Jak wielu artystów, zdał sobie w pewnym momencie sprawę z roli, na jaką przystał, i wycofał się z uprawiania malarstwa, którego środki zgodził się podporządkować celom. Stało się to już na fali Odwilży i obyło bez konsekwencji. Nie omijały go i później wyróżnienia, zaproszenia do udziału w wystawach, także za granicą, zezwolenia na wyjazdy na Zachód, długo zastrzeżone dla nielicznych. W 1962 r. państwo sfinansowało jego indywidualną wystawę na 31. Biennale w Wenecji, a w 1974 r. w galerii Saint-Honoré w Paryżu. Czołowe muzea w kraju nabywały jego obrazy.

Tworzył do ostatnich dni życia niepokojony przez mnożące się zuchwale nowe trendy w sztuce, przez rewolty, którym odmawiał artystycznych racji, na które patrzył z perspektywy dzieł wiecznych takich rewelatorów, jak Rembrandt, Velazquez, Chardin, Cézanne. *Jakie wielkie rewolucje w malarstwie! Jakie wielkie odkrycia – różne światy – różne widzenia* – gorączkował się w liście do przyjaciela pod koniec życia. Fragment tego testamentu artystycznego pisanego drżącą, starczą ręką zreprodukowano również w katalogu ostatniej wystawy.

Na lekcję Eibischa, która odbywała się w czasie letniego, prawdziwego w tym roku sezonu ogórkowego w Warszawie, nie zaproszono tych, którzy mogliby odnieść z niej największą korzyść, a mianowicie studentów Akademii Sztuk Pięknych. Przebywali oni w tym czasie na innej lekcji – na lekcji w naturze.

Krystyna Paluch Staszkiel



NOWE W MAŁYM

Teatr im. Wilama Horzycy
w Toruniu
*Piosenki
przed trybunałem
Pierre'a Jeana
de Bérangera*

scenografia – Barbara Hanicka
muzyka – Ewa Kornecka,
Andrzej Czopik
i kompozycje starofrancuskie
scenariusz i reżyseria –
Marta Stebnicka
premiera 17 X 1993 r.

Teatr Mały znów w tym sezonie przybrał nową postać; rok temu opisywałam w „Przeglądzie” perypetie tej sceny, liczącej sobie dziś 11 lat. Poprzedni dyrektor Małego, Henryk Baranowski, po wygłoszeniu

szumnych zapowiedzi na przyszłość, skompromitował się okropną inauguracyjną premierą, czyli „Upiorami” Ibsena, i wkrótce został odwołany – ku cichej uldze wielu teatromanów. Teraz scenę objęli Mieczysław Mar-szycki, znany warszawski, jak to się obecnie mówi, menedżer teatralny, związany m.in. z Dramatycznym za czasów dyrekcji Hołoubka, i Paweł Konic, pracownik pism teatralnych (ostatnio „Dialogu”), a także kierownik literacki teatrów. Ta spółka postanowiła przekształcić Mały w scenę impresaryjną, sprowadzającą do Warszawy najciekawsze krajowe imprezy artystyczne z rozmaitych dziedzin. Już odbywają się „Wtorki jazzowe” i cykliczne koncerty Polskiego Towarzystwa Muzyki Dawnej, już pokazano kilka recitali i kameralnych spektakli.

Pomysł ogólnopolskiego „domu sztuki” jest ze wszech miar godny poparcia; Warszawa w istocie bowiem nie ma zielonego pojęcia, co się właściwie dzieje w kraju. Jeśli mówić o teatrze, to gołym okiem widać, że dość skromne ostatnio Warszawskie Spotkania nie dają dostatecznie wyraźnego obrazu Polski teatralnej. Ponadto tak się utarło, że przyjeżdżają na nie przedstawienia z wciąż tych samych, najsilniejszych ośrodków, natomiast osiągnięcia „prowincji” przechodzą nie zauważone. Państwowy czy samorządowy mecenat z rzadka się podobnymi przedsięwzięciami interesuje, to samo dotyczy impresariów prywatnych. Nieczęsto zdarza się, by jakiś przedsiębiorca zdecydował się zaryzykować i sprowadzić do Warszawy przedstawienie z niewielkiego miasta: przedstawienie bez gwiazd,

pozbawione feblika – posmaczku skandalu czy efektownej, zalecającej się w masowej reklamie cechy. Teatr Mały zaś zaprosił właśnie tego typu przedstawienie z Torunia, i dobrze zrobił. Niedzielnii znawcy teatru mogli się dzięki temu dowodnie przekonać, że prowincjonalizmem artystycznym trąci raczej wiele teatrów warszawskich, prowincja geograficzna natomiast jest w stanie pokazać ożywczy spektakl utrzymany na wysokim poziomie profesjonalnym.

Scenariusz „Piosenek przed trybunałem” został osnuty wokół biografii najśłynniejszego chyba nowożytnego pieśniarza europejskiego, Bérangera, a przede wszystkim wokół jego procesów. Béranger dwukrotnie spędził w więzieniu po parę miesięcy, w 1821 i 1828 r.; oskarżano jego utwory o obrazę moralności publicznej, religii i majestatu władzy. Króciutki, bo trwający niewiele ponad godzinę, spektakl składa się głównie z piosenek, połączonych tzw. słowem wiążącym, punktuującym najważniejsze momenty życia Bérangera, i z paru mikroscenek dramatycznych.

Marta Stebnicka wynalazła najrozmaitsze przekłady piosenek Bérangera; mamy tu tłumaczenia z kilku epok – od Norwida przez Syromkę aż do Przybory i Leszka Długosza. Niektóre są znakomite, inne co najmniej zręczne, a różnorodność języków literackich, zależnych od czasów, w których dokonywano przekładu, sprawia, że spektakl bez nachalności, jakby mimochodem, zwraca uwagę na zdolność Bérangerowskich piosenek do ciągłego odradzania się, na ich wieczną młodość.

Głównym wykonawcą przedstawienia jest zespół – kilkunastoosobowa grupa aktorów obojga płci, odtwarzająca bohaterów utworów Bérangera, jego sędziów, tłumek paryski. Układy sceniczne, sposób gry zarysowane są ostro, przeważnie dowcipnie lub z ironią, przy tym całość utrzymuje się w konsekwentnej stylistyce plastycznej; niektóre obrazy, chwytły choreograficzne jako żywo kojarzą się z konwencją karykatur Daumiera. Reżyseria Stebnickiej jest pomysłowa i efektowna, wykonanie niezwykle sprawne, bez jednego potknięcia, aktorzy dobrze śpiewają, świetnie się ruszają. Nikt tu nie rozkoszuje się swoimi solówkami, wszyscy pracują dla siebie wzajemnie, w efekcie zaś – dla przedstawienia jako całości. Uderzający i nader sympatyczny dla widzów jest też wyraźny entuzjazm, przyjemność grania, prezentowane przez aktorów z toruńskiego teatru, kierowanego przez Krystynę Meissner, kontrastujące z jakże częstym zblazowaniem i nonszalancją artystów niektórych scen – wyżej cenionych na giełdzie, bo wielkomiejskich. Ogląda się „Piosenki” tak znakomicie, że naprawdę ogarnia żal, gdy spektakl się kończy, a żal tego rodzaju zawodowy widz teatralny najczęściej odczuwa.

Ten spektakl ma też jedną jeszcze rzadko spotykaną zaletę: niesie pokrzepienie, w dodatku nie płynące bynajmniej z martyrologicznego zwycięstwa artysty za grobem. Béranger nie był bowiem romantycznym cierpiętnikiem, w gruncie rzeczy pokonał swoich wrogów za życia, wspólnie z przyjaciółmi, których miał nieporównanie więcej

niż przeciwników. Jego wielbiciele zapłacili nałożoną nań karę pieniężną, tłumnie odwiedzali go w więzieniu, ślali mu paki wymyślnych wiktuałów i trunków. Odsiadki pieśniarza stały się, całkowicie wbrew intencjom oskarżycieli, jeszcze jedną kpina z dogmatycznych ponuraków, którym wydaje się, że można pokonać sztukę – i była to kpina stanowiąca godny, budujący suplement do twórczości mistrza Bérangera. Warto także dodać, że nazwiska członków trybunału przetrwały i padają w przedstawieniu, wywołując zgodny, drwiący śmiech na widowni. Ponadczasowa międzynarodówka twórców zapewnia zwykle taką swoistą nieśmiertelność osobnikom, którzy weszli w drogę jej członkom. Mamy zatem i interesujący morał: we własnym, dobrze pojętym interesie lepiej nie narażać się artystom.

Joanna Godlewska



NOWE KINO FRANCUSKIE

Serce jak lód *Claude'a Sauteta*

Recenzja, którą tym razem piszę, będzie na poły wyznaniem dotyczącym moich własnych upodobań filmowych. Nie przepadam za kinową awangardą: plastyką Greenaway, fascynacją pogmatwaniem

ludzkiego wnętrza Almodovara czy światem osobnym Jarmana. Szukam w kinie przede wszystkim uczuć. Banalnych sytuacji, z których się składa życie i które więcej mówią o nas samych, niż chłodno wykalikulowane scenariusze. (Oczywiście, filmy wypełnione agresją i karuzelą technicznych tricków odrzucam już na samym wstępie.) W ostatnich latach kino, które odpowiada moim potrzebom, to nowa fala filmów francuskich.

Wśród reżyserów wartych zauważenia wyróżniają się: André Techine („Moja ulubiona pora roku”, „Dzikie trzciny”), Patrice Leconte („Mąż fryzjerki”, „Tango”, „Perfumy Yvonne”) i Claude Sautet („Serce jak lód”). Najnowsze filmy każdego z nich były pokazywane tej jesieni na Warszawskim Festiwalu Filmowym.

Film „Serce jak lód” szczególnie wzruszył widownię. Już wcześniej bardzo pochlebnie wypowiedziała się o nim krytyka, przyznając mu: Srebrnego Lwa na festiwalu w Wenecji '92, nagrodę dla najlepszego filmu zagranicznego i 2 Czary (za reżyserię i najlepszą rolę drugoplanową) w 1993 r.

Opowieść o dwóch lutnikach, którzy prowadzą wspólnie pracownię naprawy skrzypiec, rozgrywa się w eleganckim i starannie uporządkowanym świecie muzyków. Stefane (Daniel Auteuil) – mistrz rękodzielniczej roboty, i Maxime (André Dussollier) – zajmujący się menadżerską stroną ich działalności, pracują razem, rozumieją się bez słów, ale zarazem stosują zasadę nieingerencji w życie prywatne. Pierwszy jest samotnikiem z wybo-

ru, chroniącym własną wrażliwość przed ciosami, jakie mogą go spotkać ze strony zewnętrznego świata; drugi pozwala sobie na miłości, jest otwarty i towarzyski. Niespodziewanie w ich ustabilizowane życie wkracza piękna, młoda skrzypaczka Camille (Emmanuelle Béart). Myliłby się jednak ten, kto by przypuszczał, że jest to przeciętna opowieść o miłosnym trójkącie. Maxime jest oczarowany dziewczyną, planuje ich wspólną przyszłość, Camille wybiera Stefane'a, ten jednak odrzuca jej miłość. To streszczenie w żadnej mierze nie oddaje całej gamy uczuć, jaką możemy wyczytać z oczu bohaterów. Stefane oszukuje się: rani Camille i robi krzywdę samemu sobie. Boi się. Czy strach może być przyczyną tak wielkiej destrukcji osobowości? Jeśli tak, czy można się przed nim bronić? Gdzie przebiega granica lojalności – wobec przyjaciela, wobec starego nauczyciela muzyki, błagającego o pomoc w umieraniu? Czy wyrzeczenia duchowe i materialne przynoszą ukojenie, poczucie harmonii, czy może tylko poczucie niespełnienia? Stefane ukończył konserwatorium, nigdy jednak nie odważył się na próbę sił w zawodzie. Muzyka zbyt głęboko wnikała w jego duszę, osłabiała ochronny pancerz. *Muzyka jest jak marzenie* – wypełnia wszystkie nie wypowiedziane miejsca w filmie. Jest piękniejsza niż słowa.

Film Sauteta to także koncert gry aktorskiej. Niezwykłe mistrzostwo pokazuje Daniel Auteuil, znany już wcześniej z ról trudnych psychologicznie. Niedawno widzieliśmy go w roli neurastenicznego lekarza, brata Catherine Deneuve w „Mojej

ulubionej porze roku". Niemal kazi-rodzka miłość do siostry została zagrana z maksymalną delikatnością. Później podobnym ciepłem obdarzył rolę niedorozwiniętego wieśniaka w filmie „Jean de Florette”. Aktor twierdzi, że wręcz lubi te swoje „dziwne” postaci. Nie mniej pracy włożyli w swoje role: Emmanuelle Béart, z której bije emocjonalny żar podczas gry na skrzypcach (a trzeba wiedzieć, że aktorka uczyła się od podstaw wiedzy o tym instrumencie!) i pozostający w cieniu André Dussollier.

Większość wspomnianych tu nowych filmów rozgrywa się na tle francuskiej codzienności. Powszedni dzień w Paryżu przed występem w filharmonii przeplata się z atmosferą wiejskiego domu w Bretanii lub Prowansji albo z miejscowościami południa, które były przystanią dla przybyszy z Algierii. Ta codzienność jest dla mnie równie interesująca jak epizody fabularne. Życie Francuzów, dość zamożnych, nieco tradycyjnych i wiernych przyjemnościom kulinarnym, jest tak inne do naszego...

Film „Serce jak lód” szczerze polecam – można go porównać do znakomitego nokturnu.

Anna Pietrzak

PS. Tych Czytelników, którzy w okresie świąteczno-sylwestrowym chcieliby znaleźć w kinie coś lekkiego, zapraszam na głośną angielską komedię „Cztery wesela i pogrzeb” w reżyserii Mike’a Nevella. Rozrywką w całkiem niezłym stylu!

książki

NICOWANIE ŚWIATA

Urszula Koziół
Postoje słowa

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1994, ss. 173

Pierwszą moją reakcją na nowy wybór wierszy Urszuli Koziół była irytacja: dlaczego ta książka jest tak nieprzejrzysta? Brak podziału na zbiory, nieprzestrzeganie chronologii, cały ten kompozycyjny bezład na stu kilkudziesięciu stronach – sugerowały kłopoty ze śledzeniem artystycznego przesłania poetki, zapowiadały trudną, uniemożliwiającą precyzyjny odbiór lekturę. Kiedy jednak po przeczytaniu kilku pierwszych wierszy dotarłam do serii króciutkich, ulotnych jak haiku liryków, cała złość mi minęła i z uległością poddałam się kapryśnej naturze wyboru. W „Postojach słowa” zgromadziła bowiem poetka wiersze tak różnorodne i tak je jednocześnie harmonijnie związała tytułową ideą, że czytając je strona za stroną przeżywa się z nią razem złożoną przygodę jej życia jak liryczny horoskop.

Wybór rozpoczyna się nostalgicznymi wspomnieniami młodości, obrazami pejzaży z nad Tanwi, cudów tamtejszej przyrody, urzeczeń i pamiątek dzieciństwa. Śpiwna,

wpadająca w ucho „Inwokacja”, która już dawno znalazła się w rejestrze najpiękniejszych polskich wierszy (*Biłgoraju / pajdo kraju*) wprowadza nastrój sielsko-anielski. Ale już następny wiersz „O sobie samej do potomności” penetruje całkiem inne rejony ojczyzny-polszczyzny. Tu konkret podszyty ironią przywodzi na myśl współczesne gry z językiem praktykowane przez Szymborską i innych szkolonych na paradoksach naszej rzeczywistości mistrzów. U. Kozioł ma wszakże swoje własne poczucie humoru i swój własny poetycki inwentarz: *Gdy mam zmartwienie / wtedy za radą mądrego rabina / wprowadzam do domu kozę. / W jej chłonną sierść / jak w bibułę z pokratkowanej kartki atrament / wsiąkają spoczone plamy nazbyt zdyszanej rzeczywistości.* Żydowska anegdota, zanurzony w aurze świętości Biłgoraj, grające w trawach świerszcze, wszystko to tworzy świat pełen naturalnego czaru i bezpieczeństwa, który dziś jesteśmy zmuszeni między bajki włożyć. Poetka też nie odnajduje w tamtym, dawnym swoim życiu podobieństw do teraźniejszości, jednak magia przeszłości ciągle trwa. Ludowe nuty pobrzmiwające w wielu z tych wierszy są jak czysty oddech, którym zachłystujemy się zapominając o czających się wokół nas od dawna truciznach. Wdzięk wczesnych wierszy U. Kozioł przypomniany m.in. „Piosenką” przenosi nas w jakiś ponadczasowy, mityczny, rajski wymiar istnienia:

*Już głos piewika
cieniem błękitnym
tańczy w upale*

*i wartki karmin
dzikiej firleiki
śmiga przez trawy*

*a ja w podróży
a ja bez pary
dzisiaj niczyja*

*w listku na wodzie
w płytkim obłoku
sobie przemijam*

Jej leciutkie, delikatne erotyki też przywołują czas jakby wczesnej młodości ludzkiego gatunku, kiedy zmysły wykluwają się dopiero, a wszystko, co ma się stać, dzieje się w czystej nieskończonej potencjalności. *Jeszcze mi nie bądz / jeszcze mi się zdawaj albo wargi mnie bolą z niepocałowania* – to jeden z piękniejszych wersów polskiej liryki miłosnej.

Urszula Kozioł skomponowała wszakże „Postoje słowa” z isście diabelską przekorą. Wprost z raju uczuć wiedzie nas na pokuszenie bolesną wiedzą dorosłości, a stamtąd do piekieł wyobraźni. W wierszu „Przelotnie” pokusa pojawia się w postaci owego *Nic / co weszło na chwilę pomiędzy nas.* Doświadczenie nicości znane filozofom, mistykom i poetom w wierszu Kozioł ma jednak skrzydlaty urok mijającej chwili: *Odfrunęło Nic z naszymi skrzydłami / i zaraz nam czegoś zabrakło.* Nicowanie świata zaczyna się w tej poezji niewinnie, od przeżycia drobnej utraty, w miarę jak poetce przybywa doświadczeń owo *Nic* dorosłeje wraz z nią, by przybrać w końcu złowrogi kształt śmierci, głodu, samotności, chaosu, bólu niewiedzy. Jeszcze w „Nagim wierszu” na stronie 55 bohaterka

liryczna cieszy się chwilą, przeżywa radość z *niczego / bez wyraźnego powodu*, pyszni się własnymi stanami ducha, uczuciami, pożądaniami – *całe moje ciało jest dzisiaj ustami / które głośno krzyczą twoje imię*, ale już w wierszu następnym zmysłowa oczywistość poznania staje się wątpliwa: *Tak zacieramy się. Im bliżej siebie / jesteśmy dalsi wciąż / od zobaczenia*. Ta poezja penetrująca najsubtelniejsze stany egzystencji – nadnagość, cień oddechu, przedpowitanie – krzepnie powoli w krzyk bólu, gorycz niespełnienia, rozpacz nieżyty. Nie można uodpornić się na życie, przekonuje poetka, niezależnie od jego czarów niespodziewanie dopadną nas jego cienie. *Lecz co nam jest pisane, nigdzie zapisane / nie jest. / To nas zastaje nieprzygotowanych*. Im dalej w głąb tomu, tym bardziej wiersze gęstnieją od uczuć trudnych, bolesnych, od wieloznaczeń, zmagają się słowem ze zmurą doczesności, zjawiają się umarli, żywi tracą siły i złudzenia, szykują się na własną śmierć. Nigdy jednak największe nawet cierpienie nie oddala się tutaj od podłoża, nie traci kontaktu z naturą – praprzyczyną i sensem istnienia, nie ucieka w abstrakcję i jałową pustkę. Świat nicowany na stronę nicości zawsze ma jeszcze czego się uchwycić, nie wyzbywa się ostatecznie swojej cielesnej, zmysłowej tożsamości. *Jesteśmy z tego / co wkleśle i wypukłe / mokre i suche* – mówi poetka w wierszu „Formy niekolorowe”, nie bojąc się trywialności. A obok, w wierszu „Co dojrzewa”, dodaje jeszcze dosadniej: *Krach / krach / – znowu coś pęka*. Metafizyka jest przypadłością wstydliwie tutaj ka-

muflowaną, żywym, pulsującym zachłannie łakącym istnienia szczegółem:

*Dźwignij siebie pomnażaj swój
[zasieg
tyle masz świata ile go przyswoisz
tworzy – co pojedyncze.
Reszta jest postronna,*

(„Przestanie”)

Pewność istnienia, prawda „pojedynczego”, gorliwość trwania na przekór niepowodzeniom i dziejowym niewygodom opromieniają tę poezję heroicznym uśmiechem mądrości odnajdującej wartość w najpodlejszych i najtragiczniejszych momentach życia. I chociaż w wierszu „Impas” czai się smutek poznawczej rezygnacji – *Ani wiesz to co wiesz / ani nie wiesz czego nie wiesz* – a w jednym z końcowych utworów bez tytułu rozpacz artykułuje się w dramatyczne wyznanie – *umrzesz / umrzesz z wierszem na ustach / z wierszem na ustach wyrzeczonym znów / do nikogo* – ostateczna wymowa tej poezji jest zwyczajnie, arcyłudzko dobra. Jest pełna miłosiernej troski o osobę ludzką, która stanowi główny podmiot dociekań poetki. Przedostatni utwór zbioru to wiersz o bestii, która *jest (...) równocześnie tu i tu / choć tudzież się że tylko jest tam*. Bestia jest przecież częścią nas samych, nie wolno nam zapominać o jej istnieniu, nie wolno pozwolić się usnąć jej podszeptom o naszej własnej niewinności.

*Ludu biały
ludu żółty czarny i biały
ludu czerwony
każdy*

*umęczony tu teraz tam zawsze
gdziekolwiek kiedykolwiek
ty
ty i ty*

*czarna grudka twojej bolesnej krwi
przepala mi serce.*

To pełne miłości bliźniego przestanie Urszuli Kozioł jawi się w „Postojach słowa” jak jasny promień ocalenia nad mętnymi wodami naszej egocentrycznej codzienności.

Adriana Szymańska

ZAPALANIE ŚWIĘTYCH OGNI

Harold S. Kushner

Komu potrzebny jest Bóg

Verbinum, Warszawa 1994,
ss. 186

Fakt, że oficyna katolicka wydaje następną książkę amerykańskiego rabina, wymownie świadczy, iż trwa i rozwija się spotkanie i dialog obu siostrzanych religii. Poprzednia książka, zatytułowana „Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom” (zob. „PP” 11/1993) traktowała o problemie cierpienia, a oparciem dla niej była Księga Hioba. Tym razem fundament stanowi Księga Psalmów. Rozważania dotyczące nie problematyki istnienia i usprawiedliwienia Boga, lecz ewentualnych korzyści, jakie płyną z wiary w Niego.

Książka powstawała w realiach amerykańskich i często do nich

nawiązuje. Jedną z bolączek ludzi żyjących w społeczeństwie dobrobytu i niepohamowanej konsumpcji jest duchowa pustka i coraz częstsza świadomość, że szczęście nie jest prostą wypadkową sukcesów. Wprowadzie społeczeństwu polskiemu daleko do poziomu życia Amerykanów, lecz tamtejsze dylematy coraz wyraźniej stają się udziałem znacznej liczby Polaków. Kushner podkreśla znaczenie i rolę tradycji religijnej w potężnym, laicyzującym się kraju. Podstawowa teza książki brzmi, że *istnieje rodzaj pokarmu niezbędnego dla duszy w taki sam sposób, jak właściwe pożywienie, słońce i ruch fizyczny niezbędne są dla ciała. Bez tego duchowego pokarmu nasze dusze pozostaną karłowate i niedorozwinięte* (s. 9). Kushner wyrasta z tradycji żydowskiej, ale nie sposób nie przenieść jego rozważań na nasz grunt, czyli nie podjąć kwestii zasadności religii w kraju, w którym coraz głośniej kwestionuje się przydatność tradycji katolickiej. Nie chodzi bynajmniej o jeszcze jedną konfrontację wierzących z niewierzącymi, lecz o pytania skierowane pod adresem wierzących. Ich sedno sprowadza się do tego, jaka w naszych czasach powinna być religia i religijność. Niestety, wynika stąd, że religia *jest często podawana w złym opakowaniu i prezentowana przez ludzi, którzy nie zawsze zasługują na nasze zaufanie i szacunek* (s. 9). Nawet nabożeństwa odbywają się mechanicznie, rodząc podejrzenie, że ich celem jest nie tyle uczczenie Boga, ile urządzenie sprawnego „przedstawienia zawodowców”. Rabin Kushner posuwa się więc dalej i zastanawia się

nad potrzebą zorganizowanej, instytucjonalnej religii. Na pewno nie jest to dylemat wyłącznie amerykański.

Przez całe wieki teologia katolicka skupiała się – i nadal tak jest – na „udowadnianiu” istnienia Boga oraz refleksji dotyczącej Jego natury i przymiotów. Przydatność spekulatywnych odpowiedzi dla przeciętnych wiernych była i jest mizerna. Jednak doktryna stanowi integralny składnik chrześcijaństwa, szczególnie w jego katolickim wydaniu, a nacisk na nią cechuje działalność katechetyczną i duszpasterską. Kushner, idąc po linii tradycji żydowskiej, uprawia odmienny rodzaj teologizowania. Język i klimat tworzy w nim nie filozofia, lecz doświadczenie i kontakt z ludźmi. *Problem – czytamy – nie polega na tym, jaki jest Bóg. Problemem jest, jakimi ludźmi stajemy się, gdy wiążemy się z Bogiem* (s. 19). Nic dziwnego, że owocem tego nastawienia nie jest teologia, czyli wysublimowana nauka o Bogu, lecz religijna antropologia, tzn. postrzeganie człowieka uwzględniające istnienie i działanie Boga. Postrzeganie to kształtuje się w rezultacie rozmaitych uwarunkowań egzystencjalnych i ma człowiekowi pomagać w przezwyciężaniu jego alienacji i samotności. Bóg zawsze jest po stronie cierpiących, nawet jeżeli ich poszukiwania i odpowiedzi są teologicznie ryzykowne lub błędne. Przykładu dostarcza Hiob, który mówił nie to, co jakoby Bóg chciał usłyszeć, lecz co myślał i czuł, wiedząc iż On bardziej ceni uczciwość niż pochlebstwa. Jest to godne wszechstronnej uwagi spojrzenie, nie doceniane przez chrześcijańską teologię,

zwłaszcza dogmatyczną. Tymczasem *drogą Kościoła jest człowiek* – przypomina także Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu.

Religia to coś dużo więcej niż zbiór spójnych twierdzeń i wymagań etycznych. Jest to światopogląd uznający wyjątkową i unikatową wartość życia ludzkiego, czerpiący argumenty nie tylko z rozważań i faktów, lecz i z potrzeb człowieka i duszy. Nie trzeba uzasadniać, jak bardzo podejście Kushnera pokrywa się z patrzeniem, jakie w chrześcijaństwie łączy się z imieniem św. Augustyna. Jednak na długo przed Augustynem biblijne Psalmi wyrażały tę samą intuicję: świat widziany oczyma wiary pełniej zadośćczyni złożonym ludzkim tęsknotom i potrzebom. W książce nie ma intelektualnych argumentów na rzecz istnienia Boga. Aluzje do życiowych doświadczeń i osobiste świadectwa ludzi, którzy postrzegają ten świat jako Boży, zostały ubogacone nawiązaniami do Psalmów. Z tego połączenia niezbieżnie wynika, że z Bogiem naprawdę jest łatwiej i lepiej żyć.

Na książkę składa się 9 rozdziałów. Trzeci nosi tytuł „Wygazanie świętych ognia” i mówi o stopniowym usuwaniu Boga z życia odbywającym się w naszych czasach. Mnóstwo ludzi, a także nauka i technika, współuczestniczy w rozszerzaniu domeny człowieka i pomniejszaniu domeny Boga. Rodzi się pytanie, czy odpowiedzialność za masowy charakter tego zjawiska nie spoczywa również na wierzących, zwłaszcza członkach zorganizowanych religii, szukających łatwych zabezpieczeń instytucjonalnych

i beztróskiego spokoju. Proces ten przybiera paradoksalny obrót. *Często uderza mnie – zwierza się Kushner – do jakiego stopnia ludzie potrafią złościć się na Boga za to, że nie istnieje* (s. 45). Z wiary w istnienie Boga wynika, że sprawa moralnego postępowania nie jest rzeczą gustu. Monoteizm wymaga specyficznej dla siebie moralności. Właśnie w tej perspektywie trzeba umieszczać i oceniać różne nowe zjawiska religijne i pseudoreligijne, np. New Age. Rabin Kushner nie bez sarkazmu widzi w nich religię *młodych rzutkich karierowiczów, teologię dla niecierpliwych, pełnych narcyzmu dusz* obiecującą, że *możesz dostać coś nie dlatego, że na to zasłużyłeś, lecz po prostu dlatego, że tego chcesz* (s. 66). Przeciwwagą dla nowinkarstwa może być lepsza znajomość i silniejsze przylgnięcie do już „sprawdzonych” religii, jakimi są judaizm i chrześcijaństwo. Kushner wielokrotnie ostrzega przed pokusą monopolizowania jednej tradycji religijnej.

Trzon antropologii religijnej rabina Kushnera stanowi poszukiwanie odpowiedzi, w jaki sposób wiara zmienia widzenie człowieka oraz jak religia usuwa samotność i buduje więzi międzyludzkie. Dowartościowanie „horyzontalnego” wymiaru religii, czyli jej zdolności do budowania i umacniania człowieczej solidarności, obok wymiaru „wartośkalnego”, czyli wytwarzania relacji między człowiekiem a Bogiem, to ważny atut książki, odzwierciedlający podejście charakterystyczne dla judaizmu. Przewija się ono w pracach jednego z najwybitniejszych współczesnych teologów żydow-

skich, jakim był Abraham Joshua Heschel (1907-72), mistrz Kushnera. Wydaje się, że doświadczenia katolików polskich w pełni to potwierdzają.

Prawidłowa religijność oznacza sprzeciw wobec ideologii sukcesu i ubóstwiania ludzkich osiągnięć. Jedno i drugie to nowoczesne formy idolatrii, za którymi idzie desakralizacja świata i życia. Prowadzi to do indywidualnej izolacji i traktowania religii w sposób instrumentalny, jako narzędzia do osiągnięcia pogańskich celów. Duchowa pustka wydaje druzgocące owoce. Kushner napisał bez ogródek: *Amerykani są nalogowymi uczestnikami organizacji – Elk, Rotary, Łoże masońskie, kręgielnie – którymi zastępują porzucone rodziny. To pomaga, ale nie całkiem* (s. 79).

Jak się ma odbywać zapalanie świętych ognii, czyli sprowadzanie Boga z wygnania, na jakie skazuje Go dzisiejsza ludzkość? Jak przywrócić Bogu Jego miejsce na tronie, na którym chce zasiąść człowiek, uzurpując sobie niepodzielne rządy nad światem? Odpowiedź nie leży w teologii, lecz w doświadczeniu obecności Boga. Najpierw trzeba skończyć z aroganckim głoszeniem samowystarczalności człowieka. To Bóg jest „żywą wodą”, która daje pokarm i wzrost wszystkim, którzy Mu ufają. Nie jest to żadne odkrycie, lecz przypomnienie głębi zawartej w Psalmach, np. w Psalmie 73. Poczucie przebywania w Bożej obecności osiągamy zwłaszcza podczas modlitwy. Takie spojrzenie czyni z ludzi religijnych nie anonimowych wyznawców, lecz wiarygodnych świadków.

Do rozważań Kushnera nijak, niestety, ma się posłowie, które napisała Stanisława Grabska (s. 181-185). Otwiera je asekuracyjne stwierdzenie, że książka pokazuje, jak religia Mojżeszowa jest bliska chrześcijaństwu. Nieporozumieniem jest redukcja tej bliskości wyłącznie do truizmu, że obie religie powołują się na Stary Testament. Coraz częściej podkreślane są podobieństwa i zbieżności w rozwiniętej później – niezależnie, a nawet w opozycji wobec siebie – tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Autorka postawia akcentuje to, co w rozważaniach Kushnera niepokoi ją szczególnie, jako odmienne od chrześcijaństwa: pojęcie cudu, wiara w życie wieczne i koncepcja nabożeństwa. Nie sposób wnikać we wszystkie szczegóły. Trzeba jednak wiedzieć, że w książce Kushnera znajdujemy niezwykle jak dla wyznawcy judaizmu przemyślenia eschatyczne, nawiązujące również do eschatologii chrześcijańskiej. Żydowska perspektywa religijna jest znacznie bardziej „światowa” i doczesna niż wyrosła na wierze w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa opcja chrześcijańska. Trwając przy własnych przekonaniach możemy się sporo nauczyć od wyznawców judaizmu.

Mądra, dobra książka, której rozsądni chrześcijanie nie powinni przeoczyć! Zmusza do samodzielnego myślenia, prowokuje własne sądy, a rozwiązując jedno pytanie rodzi nowe, trudniejsze i jeszcze bardziej potrzebne.

ks. Waldemar Chrostowski

Daniel Ange, *Zraniony pasterz*
„M”, Kraków 1993, ss. 143

W książce przenikają się dwie płaszczyzny: rzeczywistość życia codziennego osadzona w kulturze Zachodu połowy lat 80. i rzeczywistość życia duchowego.

Józef Augustyn SJ, *W chwili bezradności. Wypowiedzi i rozmowy*

oprac. Jan Grosfeld i Cezary Sękalski
„M”, Kraków 1993, ss. 86

Książka składa się z czterech części, obejmujących następujące kwestie: obecną sytuację Kościoła w Polsce, rolę psychologii w poznawaniu siebie, wprowadzenie w Ćwiczenia Duchowne św. Ignacego.

Kurs biblijny, z. 5, z. 6
WAM, Kraków 1993, ss. 44+44

Zeszyt 5 obejmuje wykład Ewangelii św. Łukasza, zeszyt 6 – Dzieje Apostolskie.

Modlimy się słowami Nowego Testamentu

oprac. Philip Law, spolszczył Bernard Wodecki SVD
Verbinum, Warszawa 1993, ss. 123

Wybrane teksty Nowego Testamentu uczące modlitwy Słowem Bożym.

Z życia Kościoła

1. EPISKOPAT W SPRAWIE KONSTYTUCJI. Podczas 272. Konferencji Episkopatu Polski (22 X 1994) biskupi wystosowali list w sprawie konstytucji. Stanowisko biskupów dotyczy moralnego wymiaru przyszłej konstytucji. W związku z tym – bez narzucania – biskupi *proponują*, by w przyszłej konstytucji znalazły się: zamiast *zasady świeckości państwa*, opierającej się na założeniu, że religia i moralność są sprawą prywatną obywateli, *postulat neutralności światopoglądowej* rozumianej w tym sensie, że *państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają*; zagwarantowanie człowiekowi prawa do życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci; ochrona i wspieranie życia małżeńskiego i rodzinnego; zapewnienie nauczania religii w szkole stosownie do woli rodziców; zakaz rozpowszechniania w środkach przekazu treści obrażających godność osoby; konstytucyjne odwołanie się do Boga (invocatio Dei) oraz uregulowanie stosunków między Kościołem katolickim i państwem na podstawie konkordatu.

2. O PROBLEMACH I ZADANIACH KOŚCIOŁA W POLSCE napisał w biuletynie „KAI” (9 XI) abp Henryk Muszyński, wymieniając ich 7: 1. (...) *odbudować obiektywną, ewangeliczną hierarchię wartości, by zapobiec dalszej erozji ludzkich sumień*; 2. *Wykorzystać w sposób pełniejszy encykliki społeczne Jana Pawła II, zwłaszcza „Sollicitudo rei socialis” i „Centesimus annus” jako „fundament nowej ewangelizacji”*; 3. *Ukazać prawdziwy osobisty i społeczny wymiar wolności oparty na respektowaniu podstawowych praw moralnych i na obiektywnych kryteriach prawdy w duchu encykliki „Veritatis splendor” oraz rozbudzić poczucie odpowiedzialności za dobro wspólne*; 4. *Przekształcić solidarny ruch protestu społecznego w etyczną zasadę solidarności międzyosobowej, międzyspołecznej, a nawet międzynarodowej (...)* 5. *Podjąć dialog ze zlaicyzowanym światem w duchu II Soboru Watykańskiego (...)* 6. *Stratom ilościowym masowego katolicyzmu winna towarzyszyć „jakościowa przemiana” jednostek i wspólnot (...)* Z tą przemianą wiąże się nadzieja przezwyciężenia bolesnego rozdarcia pomiędzy życiem a wiarą, teorią a praktyką, niedzielą a dniem powszednim; 7. *Jak skutecznie bronić*

w społeczeństwie pluralistycznym i w dużym stopniu zlaicyzowanym podstawowych wartości jak: godność osoby ludzkiej, ochrona życia, rodzina, sprawiedliwość społeczna i dobro wspólne przed prywatą; pokój i jedność w obliczu wielu tendencji odśrodkowych i rozbijających (...).

3. STANOWISKO STOLICY APOSTOLSKIEJ W ZWIĄZKU Z PROCEDURĄ RATYFIKACJI KONKORDATU przedstawił 24 października br. nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk. W swoim wystąpieniu stwierdził on, że *Stolica Apostolska nie ma żadnych wątpliwości odnośnie do treści zapisu konkordatowego oraz zakresu znaczeniowego użytych pojęć, i dlatego nie będzie sporządzać żadnych dodatkowych wyjaśnień związanych z poszczególnymi artykułami tego dokumentu*. Podjmując temat szczegółowych norm okołokonkordatowych, które zdaniem przedstawicieli rządu stanowią główną przeszkodę w ratyfikacji konkordatu, abp Kowalczyk powiedział: *Szczegółowe normy – jak się zwykło w Polsce mówić – „okołokonkordatowe”, leżą w kompetencji legislatora polskiego. Stolica Apostolska wyraziła w ten sposób zaufanie do ustawodawcy polskiego, dochowując zarazem wierności zasadzie autonomii i niezależności tych dwóch podmiotów prawa międzynarodowego. Broni więc podstawowych zasad, pozostawiając całą pozostałą przestrzeń do wypełnienia temu właśnie prawodawcy polskiemu. Z przykrością należy stwierdzić, że prawodawca polski tego faktu nie zauważył i z niego dotychczas nie skorzystał*.

4. SYNOD NT. ŻYCIA KONSEKROWANEGO. Trwający od 2 do 29 października synod biskupów nt. „Życie konsekrowane oraz jego misja w Kościele i w świecie” był 9. od czasu zakończenia II Soboru Watykańskiego. Wprowadzając w obrady synodu jego główny sprawozdawca kard. Basil Hume przedstawił 8 najistotniejszych wyzwań, jakie obecnie stawia przed sobą życie konsekrowane: 1. Problem odnowy duchowości życia konsekrowanego. Kard. Hume podkreślił, że we współczesnych konsumpcyjnych i indywidualistycznych społeczeństwach osoby konsekrowane mają się stać świadkami duchowości, zdolnymi mówić o sprawach Bożych powołując się na ich własne doświadczenie. W tym sensie odnowa i misja życia konsekrowanego jest ściśle związana z odnową duchowości. 2. Kwestia życia wspólnotowego. 3. Problem większego udziału kobiet konsekrowanych w przygotowywaniu i podejmowaniu decyzji w Kościele (kobiety stanowią 72,5% wszystkich osób konsekrowanych). 4. Zaangażowanie

osób konsekrowanych w nowej ewangelizacji. Poza tradycyjnymi polami zaangażowania apostolskiego osób zakonnych, takich jak: praca w środowiskach niechrześcijańskich, z ludźmi z marginesu społecznego, chorymi, biednymi, młodzieżą, zostały wymienione nowe pola: świat massmediów, dialog ze współczesną kulturą, praca na rzecz promocji sprawiedliwości, opcja na rzecz ubogich. 5. Inkulturacja. Dotyczyć ma wszystkich wymiarów życia konsekrowanego: charyzmatu, stylu życia, formacji, form zaangażowania apostolskiego, modlitwy, liturgii, organizacji i zarządzania. *Nie chodzi jedynie o pewnego rodzaju dopasowanie metod, ale o dogłębną transformację mentalności i sposobu życia.* 6. Styl życia. Osoby konsekrowane i ich życie mają być znakiem wyzwalającej siły Ewangelii i alternatywą odnośnie do sposobów życia światowego. Zmiana stylu życia jako konkretny wyraz inkulturacji. 7. Problem współpracy osób zakonnych z biskupami, kapłanami, osobami świeckimi. Szczególnie nowy wymiar przybiera relacja osób konsekrowanych do osób świeckich. W sytuacji coraz większego zaangażowania laikatu w misję Kościoła *życie konsekrowane nie może być pojmowane i przedstawiane jedynie według tego, co się robi, lecz przede wszystkim według tego, czym jest dla Kościoła i w Kościele.* (...) *Dzisiaj świeccy oczekują od osób konsekrowanych przede wszystkim przykładu świętości i towarzyszenia im na tej drodze.* 8. Kryzys powołań.

Wszystkie te tematy znalazły swoje miejsce w pracach synodu oraz w jego końcowym orędziu. Szczególne podziękowanie zostało w nim skierowane do kobiet konsekrowanych. *Posługa, jaką w różnych dziedzinach świadczą ludowi Bożemu i światu, uwypukla matczyną twarz Kościoła* – piszą uczestnicy synodu. Podkreślili oni także, że w sytuacjach, które tego wymagają, *kobiety konsekrowane powinny w większym stopniu uczestniczyć w konsultacjach i opracowywaniu decyzji w Kościele.* Przykładem był aktywny udział 57 kobiet w obradach synodu, w którym uczestniczyło 348 osób. Poza orędziem opracowano także konkretne propozycje („Propositiones”), na podstawie których Ojciec Święty przygotowuje adhortację apostolską na ten sam temat.

5. DWA NAJPILNIEJSZE ZADANIA KOŚCIOŁA to zdaniem kard. Jana Schotte’a, generalnego sekretarza Synodu Biskupów, problemy pastoralne wynikające z rozdzwiewku, jaki w Kościele katolickim istnieje między wymogami wiary a praktyczną ich realizacją oraz rozwój kolegalności Kościoła w duchu II Soboru Watykańskiego. Kard. Schotte, w wywiadzie dla szwajcarskiej agencji APIC, stwierdził, że

kolegialność Kościoła, różna od modelu podejmowania decyzji w społeczeństwie cywilnym, rozwija się z każdym synodem. *Dzisiaj – powiedział – większość Ojców synodalnych jest wybierana przez Kościoły lokalne, czego przedtem nie było.* Inny aspekt rozwoju kolegialności, na który kardynał zwrócił uwagę, to fakt, że przy opracowywaniu adhortacji apostolskich postsynodalnych papież nie działa sam, lecz współpracuje z grupą biskupów wybranych przez dany synod.

6. KOŚCIÓŁ WOBEC GWAŁTU I HIPOKRYZJI W AFRYCE. Jak wynika z listu pasterskiego arcybiskupa Bukawy (Zair), Christophe’a Munzihirwa, na 15 mln uchodźców na całym świecie ponad 6 mln znajduje się w Afryce. Znaczna część krajów afrykańskich, jak Sudan, Liberia, Angola, Zair, Burundia, Rwanda, znajdowała się lub znajduje w stanie wojny etnicznej, której pierwszymi ofiarami są miliony osób cywilnych przemieszczających się z miejsca na miejsce. Krytykując demagogię afrykańskich polityków oraz hipokryzję krajów zachodnich, Munzihirwa wzywa chrześcijan Afryki do przebaczenia i pojednania. Jako przykład cytuje pojednanie krajów europejskich po II wojnie światowej.

7. PAPIEŻ WEZWAŁ SYCYLIJCZYKÓW DO PRZECIWWSTAWIENIA SIĘ MAFII. Podczas wizyty duszpasterskiej na Sycylii 4–6 listopada Jan Paweł II wezwał mieszkańców Sycylii do energicznego zwalczania mafii. Sycylijczycy nie mogą dłużej pozwalać na życie w strachu, na tchórzostwo i gnuśność. Ojciec Święty wezwał młodzież, by budowała *kulturę miłości*, zwalczając w ten sposób korupcję, przemoc i zorganizowaną przestępczość. Członkom mafii przypomniał, że *osoby odpowiedzialne za przemoc i krwawe napady na ludzi będą odpowiadać na Sądzie Bożym.*

W tym samym czasie, gdy Jan Paweł II wzywał do przeciwstawienia się mafii, ta zagroziła śmiercią dwom księżom sycylijskim. Rok wcześniej walczący z mafią ks. Giuseppe Puglisi został przez nią zamordowany. 10 dni przed przyjazdem papieża inny ksiądz, któremu mafia groziła śmiercią, musiał opuścić Palermo (KAI).

oprac. Z.K.