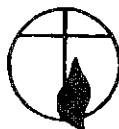


przegląd powszechny

11/891/95

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,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. naczk.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszajca SJ (red. naczelny)
Piotr Samerek SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 27,50 zł (275 000 zł)
za II półrocze 12,50 zł (125 000 zł)
cena egzemplarza 2,50 zł – (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 Oficyny
Przebiegajdy Innowatechnicko
spółka cywilna
ul. Włocławek 2, Warszawa tel. (022) 63 40 31 w. 101

Numer zamknięto 18 X 1995 r.

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

Spis treści

Wacław Osajca SJ
Zaduszki

137

ks. Henryk Seweryniak

Współczesne ewolucjonizmy a wiara w stworzenie

139

Fizycy, biofizycy czy genetycy są przeświadczeni, że świat i człowiek są tacy, jakimi się jawią w ich dyscyplinach, i że można zbudować „teorię wyjaśniającą wszystko”, nie odwołując się do religii i hipotezy Boga. Nauka jednak nie musi ani wypierać, ani zastępować teologii. Może być jej partnerką, np. przez dialog z teologią stworzenia.

Jerzy Stojnowski

Ewolucja społeczna w duchu Ewangelii

150

Przyszłe dzieje wytyczą decyzje podejmowane przez jednostki i społeczności zorganizowane w państwa i instytucje międzynarodowe. Przekształca się relacje międzyosobowe, pociągając za sobą zmiany stosunków społecznych. Podstawowe czynniki zmian to powszechna dostępność informacji oraz wzajemna komunikacja.

ks. Ignacy Bokwa

Spór o aniołów, czyli szansa chrześcijaństwa

161

Teologia chrześcijańska przyznaje aniołom funkcję pośredników między Bogiem a człowiekiem. Praktyka kościelna odsunęła w cień ten element przepowiadania, paradoksalnie, w czasach powszechnego odwrócenia od religii. Tymczasem, nie zapominając o kształceniu teologicznym, chrześcijaństwo winno położyć większy nacisk na rolę doświadczenia w życiu religijnym.

Kto unika aniołów?

171

Anioły, niegdyś tak bliskie ludziom, odfrunęły z naszej zlaicyzowanej świadomości. Czy unikamy aniołów z racji ich idealizmu?

Eugeniusz Kościński

Mentalność kapitalistyczna

174

Wypowiedzi współczesnych menedżerów zawarte w ich autobiografiach, a odnoszące się do źródeł sukcesów, pozostają w podobnym stosunku jak mit

i rzeczywistość społeczna. Przedsiębiorcy w pełni podlegają regułom współczesnej kultury, chociaż często przypisuje się im wyłącznie pragmatyczny stosunek do rzeczywistości społecznej.

Jan Kieniewicz

Europa w galerii krzywych zwierciadeł 184

Josep Fontana, historyk kataloński, w eseju „Europa ante el espejo” („Europa przed lustrem”) przedstawia ją jako cywilizację opresji i gwałtu ufundowaną na zakłamaniu. Taka interpretacja służy raczej rozkładaniu Europy niż jej budowaniu. Tymczasem Europa przeżywająca dziś poważny kryzys, choć nie wydaje się bardziej zagrożona niż w przeszłości, potrzebuje określenia swej tożsamości i konsolidacji wokół wartości.

Adriana Szymańska

Wiersze 193

ks. Krzysztof Martwicki

Ernsta Jüngera eschatologia optymistyczna 195

Stanowisko krytyki wobec Jüngera nie jest jednoznaczne. Jedni widzą w jego twórczości zakamuflowany protest wobec hitleryzmu, inni skupiają się na tym, że Hitler pozwolił mu pisać.

Kazimierz Dziewanowski

Polska i Ukraina – czas pewnej idei 201

Polacy i Ukraińcy potrzebują dziś długotrwałej i cierpliwej, nacechowanej wyobraźnią pracy w celu przezwyciężenia złego dziedzictwa, tak aby nikt trzeci nie mógł wygrywać na swoją korzyść dawnych urazów między obydwooma narodami.

Zbigniew Florczak

W diasporyze form 206

Ogromne podobieństwo sposobów widzenia, a więc form sztuki, jest najważniejszym potwierdzeniem tożsamości człowieka we wszystkich czasach i rejonach globu.

Sesje – sympozja

(jk): Zrozumienie i porozumienie 216

(Konferencja historycznoliteracka nt. „Wileńskie konteksty romantyczne”, Uniwersytet Wileński, 7-10 XII 1994 r.)

G. Dobroczyński SJ: Refleksje na marginesie 218

(Spotkanie Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Warszawa, 2-19 X 1995 r.)

Wystawy**P. Szewc: Romantyczny cukierek narodowy 220**

(Wystawa „Tematy romantyczne”, Muzeum Literatury w Warszawie, wrzesień 1995 r.)

Sztuka**K. Paluch Staszkiel: Teatr śmierci 222**

(Wystawa „Marian Kołodziej: Klisze pamięci. Labirynty”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Kuria Prowincjalna OO. Franciszkanów w Gdańsku, kościół Św. Trójcy w Gdańsku, kwiecień – wrzesień 1995 r.)

Teatr**J. Godlewska: AA i XX znowu razem 224**

(Teatr Telewizji, „Emigranci” Sławomira Mrożka, reżyseria – Kazimierz Kutz)

Film**A. Pietrzak: Dwór brytyjski w dawnych dekoracjach 226**

(„Szaleństwa króla Jerzego” Nicholasa Hytnera)

A. Pietrzak: „Cinematica '95”, czyli o kinie z komputera 228**Książki****A. Szymańska: Głosy ziemi, głosy nieba 230**

(Wilhelm Przeczek, „Kaziukowe granie”; „Dym za paznokciami”)

Z. Chojnowski: Źródła słowa 233

(Zofia Zarebianka, „Świadeństwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej”)

A. Dylus: Jak daleko do kapitalizmu? 235

(Piotr Jasiński, „Z powrotem do kapitalizmu. Problemy przekształceń systemowych i własnościowych”)

J. Wróbel: Rentowność renty? 241

(Moises Ikonickoff, „De la cultura de renta a la economia de produccion”; „Argentina: la cultura de renta y el gobierno de Menem”)

ks. W. Chrostowski: W naukowym przebraniu 243

(Michael Baigent, Richard Leigh, „Zwoje znad Morza Martwego. Historia pewnego oszustwa”)

ks. S. Wszolek: Czy nauka potrzebuje zbawienia? 247

(S.L. Jaki, „Zbawca nauki”)

F. Paluszkiwicz SJ: Myśliciele znad Wilii 249

(J. Juliusz Jadacki, „Stawni wilnianie. Filozofowie”)

Z życia Kościoła 251

Sommaire

Wacław Oszałka SJ

La fête des morts

137

abbé Henryk Seweryniak

Évolutionnismes d'aujourd'hui et foi en la création

139

Physiciens, biophysiciens et généticiens sont convaincus que le monde et l'homme sont tels qu'ils apparaissent à leurs disciplines et qu'il est possible d'échafauder une „théorie d'explication du tout”, sans en référer à l'hypothèse d'un Dieu et à la religion. Mais la science ne doit ni renier ni remplacer la théologie. Elle peut en être le partenaire, à travers, p.ex. le dialogue avec la théologie de la création.

Jerzy Strojnowski

L'évolution sociale selon l'esprit de l'Évangile

150

L'histoire à venir sera jalonnée par les décisions prises par des individus et des collectivités organisés en États et en institutions internationales. Les relations interpersonnelles seront sujettes à des transformations qui entraîneront à leur tour changements de rapports sociaux. Les grands facteurs de ces changements: l'accès généralisé à l'information et l'ampleur de la communication mutuelle.

abbé Ignacy Bokwa

La querelle des anges ou une chance du christianisme

161

La théologie chrétienne attribue aux anges la fonction d'intermédiaires entre Dieu et l'homme. La pratique ecclésiale a cependant relégué à l'ombre cet élément de l'annonce de la Parole, fait paradoxal à une époque marquée par le divorce massif avec la foi. Cependant, sans oublier la formation théologique, les chrétiens doivent mettre davantage l'accent sur le rôle de l'expérience vécue dans la vie religieuse.

Qui fuit les anges?

171

Autrefois si proches des humains, les anges se sont envolés de notre conscient laïcisé. Fuyons-nous les anges, en raison de leur idéalisme?

*Eugeniusz Kościński***La mentalité capitaliste**

174

Les énonciations de chefs d'entreprise à lire dans leurs autobiographies, celles surtout qui se rapportent aux sources de leurs succès, font penser au rapport qu'il y a entre un mythe et la réalité. Les chefs d'entreprise subissent pleinement les règles de la culture d'aujourd'hui, même si souvent on leur impute une attitude purement pragmatique à la réalité sociale.

*Jan Kieniewicz***L'Europe dans la galerie des glaces**

184

Josep Fontana, historien catalan, dans son essai „Europa ante el espejo” („L'Europe devant le miroir”), en présente la civilisation comme celle de l'oppression et de la violence fondée sur le mensonge. Une telle interprétation vise à décomposer l'Europe plutôt qu'à la consolider. Or, l'Europe qui traverse aujourd'hui une grave crise, bien qu'elle ne paraisse pas plus menacée que par le passé, a besoin de définir son identité et de „resserrer les rangs” autour des valeurs.

*Adriana Szymańska***Poésies**

193

*abbé Krzysztof Martwicki***D'Ernst Jünger l'eschatologie optimiste**

195

Les prises de position des critiques à propos de Jünger ne sont pas univoques. Les uns entrevoient dans son oeuvre une protestation camouflée contre l'hitlérisme, les autres font leur point de censure du fait qu'Hitler lui permit d'écrire.

*Kazimierz Dziewanowski***La Pologne et l'Ukraine – le temps d'une idée**

201

Les Polonais et les Ukrainiens ont besoin d'un travail long, patient et éclairé par l'imagination, en vue de surmonter l'héritage des griefs et des rancunes réciproques, afin que plus personne ne puisse jouer la carte de leur discorde d'autrefois.

*Zbigniew Florczak***Dans la diaspora des formes**

206

Une ressemblance frappante des manières de voir, soit des formes de l'art, apporte la confirmation majeure de l'identité de l'homme dans tous temps et régions du globe.

Comptes rendus

216

Ogłoszenie

Mówi się, i słusznie, że żyjemy w czasach przełomowych i że w związku z tym szukamy swojego miejsca w następnej, nowej epoce. Przed podobnym progiem stawały również poprzednie pokolenia. Mamy tego świadectwo również w „Przeglądzie Powszechnym”. W 1905 r. redakcja rozpisała ankietę

JAKIE SĄ SZCZEGÓLNE ZADANIA, KTÓRE KATOLICYZM U NAS, W POLSCE, MA DZISIAJ DO SPEŁNIENIA?

Po dziewięćdziesięciu latach pragniemy to pytanie znowu sobie postawić. Sądzymy bowiem, że odpowiedź na nie pomoże nam lepiej zrozumieć nasze obowiązki względem naszego czasu.

Zwracamy się z tym pytaniem do naszych Czytelników, ale też do każdego, kto poczuwa się do troski o kulturę naszego społeczeństwa. Szczególnie będziemy wdzięczni wszystkim Czytelnikom o światopoglądzie innym niż katolicki, jeśli zechcą się włączyć w tę rozmowę, jak zaznaczyłem, o kulturze naszego Kraju.

Odpowiedzi prosimy wysyłać pod adresem:
**Redakcja „Przeglądu Powszechnego”,
ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, Ankieta 95.**

Zaduszki

Melancholia jesieni, melancholia cmentarzy i w związku z nimi Święta Zmarłych. Przyznać trzeba, że owa melancholia nawet jest przyjemna. Welony mgieł i srebrne nitki babiego lata, złoto i purpura drzew ostre w ukośnym słońcu jesieni, ale i pastelowe dzięki owym mgiełkom. Chryzantemy i lampki nagrobne. Zadumane twarze. Bo niby co innego nam pozostało, jak tylko melancholijna dumka nucona po cichu, bezdźwięcznie – jak szybko mija życie? Nasi zmarli umierają przecież wciąż – zaraz, zaraz, jak to on miał na imię? czekaj no, jak to mówiła nasza mama? Poza tym cóż, jeśli został nam dany jakiś posłaniec, anioł z zaświatów, to jedynie ten nagrobny, kamienny, ludzką ręką uczyniony.

Kamienny anioł i chryzantemy, i ogień, a nawet w pewnym sensie pokarm – po cmentarzu przecież zapraszamy się jeszcze na obiad – czy rzeczywiście mają na celu jedynie pogłębienie naszej leczniczej melancholii, którą przecież, kiedyś, uważano za grzech? Grzeszna melancholia. Dlaczego się więc jej poddajemy, a nawet szukamy w niej schronienia? Czy nie może być inaczej? Przecież to coś znaczy, kiedy naraz znajdujemy grób naszego pradziada, o którym nie wiemy, zwierz to jeszcze, czy już człowiek, w którym to grobie nasz pradziad spoczywa jak w ogrodzie pełnym róż, hiacyntów i innych kwiatów Bliskiego Wschodu? Tak właśnie wyewoluowała materia, że jej owoc – człowiek, naraz zobaczył aniołów, posłańców świata niewidzialnego, a jednak dostępnego.

Kamienny anioł, płaczący anioł z cmentarza nie musi zatem być tylko wyrazem naszej bezradności wobec wszechmocy śmierci. Przeciwnie, on mówi o wszechmocy życia. Swoimi skrzydłami i rękoma rozsnuwa przędzę czasu, odsłania kurtynę niebios i przenosi nas w świat możliwy do istnienia tylko dlatego, że niemożliwy do ogarnięcia ani zmysłami, ani sercem, ani umysłem. I tak ta nasza bezradność jest najpewniejszym dowodem na konieczność życia i na bezsilność śmierci.

I gdzie tutaj rodzi się poezja. Ta młodzieńcza, bo pierwsze zakochanie jest jak śmierć, i ta kiedy człowiek już rozsmakował się w życiu, albo inaczej, kiedy człowiekowi drugi człowiek dosmaczył życie, a teraz ten mistrz naszego szczęścia, jak mówimy, odchodzi. Czy tak? A może nie, skoro piszemy wiersze, skoro nadal uprawiamy naukę i politykę, skoro znowu wybieramy się do kościoła. Te nasze działania świadczą o tym, że nie poddajemy się grzesznej melancholii, skoro oddajemy się tym zajęciom, o których wiemy, że tak czy owak, nie dość że nie zaspokoją one naszego żadnego głodu, to jeszcze, przez dołknięcie dobrej i pięknej prawdy, ten głód bardziej rozbudzą.

Przed uwierzeniem w śmierć ratuje nas też nasza językowa podejrzliwość zrodzona z buntu przeciw samemu umieraniu. Buntujemy się słysząc, bywa że na chrześcijańskim pogrzebie, że oto oddajemy zmarłemu ostatnią posługę, odprowadzamy go, towarzyszymy mu w jego ostatniej drodze na cmentarz, czyli na miejsce wiecznego spoczynku. Nie dowierzamy też słowom, w których zapewniamy, że zmarły będzie żył wiecznie w swoich dziełach, czy w naszych sercach. Aż tak pyszni nie jesteśmy, by tak bardzo ufać pamięci własnej, czy innych, łącznie z pamięcią narodów, czyli historią. Nie jesteśmy też aż tak małoduszni, by twierdzić, że czynimy coś po raz ostatni. Gdzieś jednak musi być odpowiedź na te pytania, jeśli nasz świat ma nie być dziełem szaleńca. Gdzieś, to znaczy, że nie teraz, choć nie wiadomo, czy nie tutaj. Jednak odpowiedź mieszcząca się w naszym umyśle, w duszy i ciele, byłaby odpowiedzią nieprawdziwą, bo przecież w ekstazie naszego ciała i duszy poznaliśmy już smak, czy przedsmak raczej, tego, *czego oko nie widziało i ucho nie słyszało*.

Może więc śmierć jest wyzwaniem, jak to już nieraz było w naszym życiu, do jeszcze szerszego otwarcia się na życie we wszystkich jego przejawach? Może śmierć jest postawieniem człowieka wobec tego, co potrafi tylko w całej pełni Bóg – wobec miłości?

Wacław Oszajca SJ

ks. Henryk Seweryniak

Współczesne ewolucjonizmy a wiara w stworzenie

Wśród ludzi wiary utwierdza się dzisiaj przeświadczenie, że teologia i nauki matematyczno-przyrodnicze, które odnoszą się do jednej i tej samej rzeczywistości, są graniczącymi ze sobą dziedzinami ludzkiego poznania i powinny się wzajemnie uzupełniać. W artykule „Nauka i teologia. »I«», czyli problem metody” przedstawiłem kilka propozycji dialogu z naukami matematyczno-przyrodniczymi, zgłaszanych przez współczesnych teologów (A. Ganoczy, M. Heller, W. Pannenberg)¹. Niestety, raczej z rzadka można mówić o podobnych próbach i – co ważniejsze – o podobnym rygorze metodologicznym w przypadku przedstawicieli współczesnych nauk matematyczno-przyrodniczych. Fizycy, astrofizycy, biofizycy, genetycy itp. – poza nielicznymi wyjątkami – uprawiają swój „ogród nauk” w przeświadczeniu, że świat i człowiek są wyłącznie takimi, jakimi jawią się w ich dyscyplinach, i że można – w niedalekiej przyszłości – zbudować naukową „teorię wyjaśniającą wszystko” (TOE), bez odwoływania się do hipotezy Boga i religii. Dzieje się to często na dobrze znanym terenie – na pobojożyłku walk „o” teorię ewolucji i „z” teorią ewolucji. W konsekwencji naukowcy podejmują bądź dziwnie znajome próby wyłączenia wiary w Boga Stwórcę za pomocą uogólnień badań nad ewolucją kosmosu i życia (ewolucjonizm materialistyczny), bądź włączenia religii w obręb nauki przez tzw. naukowe interpretacje przyszłości świata, duszy, nieśmiertelności itp. (ewolucjonizm spirytualistyczny).

¹ „PP” nr 11/1994, s. 201-210.

Ewolucjonizm materialistyczny

Nie widać dzisiaj powodów, aby także człowiek wierzący nie mógł przyjmować teorii ewolucji jako właściwego, chociaż nie w pełni znanego i często hipotetycznego, sposobu wyjaśniania zmienności i „organicznej” jedności świata. Jest oczywiste, że teoria ta wpłynęła na nasz światopogląd. Jak pisze N.M. Wildiers, *człowiek poprzednich stuleci wierzył w statyczny i niezmienny porządek, w którym wszystko miało swoje miejsce, zgodnie ze swoim pochodzeniem. Dlatego tak zdumiewające było odkrycie, że naturę można opowiadać jak powieść, a cały kosmos we wszystkich swoich aspektach jest włączony w wielki proces dziejowy*². Jednakże odkrycie to od początku łączyło się z usiłowaniami wyeliminowania za jego pomocą lub – delikatniej rzecz ujmując – zastąpienia nim wiary w stworzenie. Już Anglik Henry Huxley (zm. 1895) i Niemiec Ernst Haeckel (zm. 1919) przekształcili teorię ewolucji w materialistyczny ewolucjonizm i konsekwentnie prowadzili do konfliktu światopoglądowego. Podobną funkcję ewolucjonizm pełnił w propagandzie marksistowskiej. Skomplikowany jest natomiast przypadek samego K. Darwina (zm. 1882). Ten nieco wykształcony teologicznie eks-kleryk anglikański pisał w swoim głównym dziele „O pochodzeniu gatunków” (1859), że *wzniosły jest pogląd, iż Stwórca natchnął życiem kilka form lub jedną tylko i (...) z tak prostego prapoczątku zdołał się rozwinąć i wciąż jeszcze rozwija nieskończony szereg form najpiękniejszych i najbardziej godnych podziwu*.

Inny jest natomiast pogląd Darwina na pochodzenie człowieka. Zgadzał się on z opinią, iż najważniejsza różnica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem polega na tym, że człowiek ma sumienie. Jednakże właśnie tę różnicę Darwin wyjaśniał jako skutek ewolucji od instynktów społecznych po interioryzację umów i kodeksów moralnych, stając tym samym na poziomie ewolucjonizmu materialistycznego. Ten właśnie nurt rozwija najbardziej bodaj modny dzisiaj kierunek ewolucjonistyczny –

²N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985, s. 182-183.

socjobiologia. Modny także dlatego, że jego twórcy, zwłaszcza Edward Wilson, autor dzieła „Socjobiologia. Nowa synteza” (1975), oraz Richard Dawkins („Samolubny gen”, 1976), dbają mocno o popularyzację swoich poglądów. Przykładem na to jest pewien mój znajomy, który – liznąwszy nieco socjobiologii – tłumaczy chętnie własne słabości, rozdrażnienie żony, cudzą podłość, sakramentalnym: *Stary, to wszystko geny!*

Nie zrażony druzgoczącą krytyką elementów religijnych jego książek, Richard Dawkins poszedł jeszcze dalej. W 1986 r. napisał „The Blind Watchmaker”³. Dawkins przekracza w tej książce ramy socjologii, stając na pograniczu ewolucjonizmu materialistycznego i teologii natury. Tak, teologii natury, bo inspiracją jego książki, zwłaszcza tytułu, jest opublikowane w 1802 r. dzieło anglikańskiego myśliciela Wiliama Paleya „Teologia naturalna, czyli świadectwo istnienia i atrybutów Boga zaczerpnięte ze zjawisk przyrody” (s. 25). Dawkins nie ukrywa podziwu dla XVIII-wiecznego teologa, który – jego zdaniem – przedstawił najjaśniejsze wytłumaczenie religijne zagadki przyrody. Przypuśćmy – pisał Paley – że przechodząc przez wrzosowisko, potknąłem się o kamień i że spytano mnie, skąd się wziął ów głaz. Prawdopodobnie odpowiedziałbym, że leży tam od zawsze. I nie byłoby mi łatwo wykazać absurdalności tej odpowiedzi. Ale przypuśćmy, że znalazłem na ziemi zegarek, i spytano mnie, w jaki sposób trafił on na to miejsce. Przecież nie mógłbym odpowiedzieć, iż wszystko, co wiem, wskazuje, że zegarek mógł tam być od zawsze. Tyle Paley. Konstruując swoją historyjkę, chciał on powiedzieć, że nawet gdyby nie było wiadomo, jak zegarek powstał, to jego precyzja i subtelność budowy narzuca wniosek, iż musiał mieć wytwórcę, który zaplanował konstrukcję i przemyślał użycie. Wnioskowi nie może zaprzeczyć nikt rozsądny. Tak jednak czyni ateista, gdy przyglądając się wytworom przyrody, w których występują niezwykle precyzyjne prawa, konstrukcje i cele, nie dostrzega w nich Stwórcy – Wielkiego Zegarmistrza (s. 26).

³ R. Dawkins, *Ślepy Zegarmistrz. Czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Warszawa 1994. Numery w nawiasach oznaczają stronicę tego wydania.

Jak napisałem, Dawkins podziwia pasję i konsekwencję Paleya, ale odrzuca jego argumentację. Dlatego istotę książki „Ślepy Zegarmistrz” stanowi negacja wyjaśnienia zagadki życia w tradycyjnej teologii. Jesteśmy przyzwyczajeni, pisze Dawkins, że złożoność i elegancja obiektu to świadectwo przemyślanego zamiaru i projektu. Jesteśmy też przystosowani do tego, aby rozważać procesy trwające sekundy, minuty, lata, a co najwyżej dziesięciolecia. Zapewne to wszystko sprawia, że wierzymy w Stwórcę ogromnego i skomplikowanego porządku życia. Żeby uciec z więzienia naszych intuicji, trzeba uświadomić sobie, że złożoność może powstać z prostoty, a połączyć czas, jaką miała na ten cel złożoność zwana życiem, wynosiła miliardy lat (s. 17). Tej właśnie ucieczki dokonał Darwin. Odkryty przez niego dobór naturalny to ślepy i automatyczny proces i to właśnie on – jak jakiś ślepy Zegarmistrz – jest podstawowym mechanizmem rozwoju przyrody. Wokół nas rozgrywa się trwająca ponad 3 mld lat bezpardonowa walka o przetrwanie. Mózgiem tej walki są oczywiście geny (s. 21-80)⁴.

Jak jest jednak możliwe, aby doszło do tak cudownej organizacji życia, jaką możemy obserwować? Przecież organizmy są zbyt skomplikowane i zbyt pięknie „zaprogramowane”, żeby mogły powstać przez przypadek (s. 81). Dawkins odpowiada – owszem, mogły. Krytycy teorii przypadku i doboru naturalnego obliczają, że możliwość przypadkowego powstania jakiejś cząsteczki biologicznej jest tak nieprawdopodobnie mała, jak możliwość, że małpa uderzając przypadkowo w klawisze maszyny do pisania „wystuka” sentencję ze sztuki Szekspira (s. 83). Wytworzyć taką cząsteczkę jak hemoglobina, czerwony barwnik krwi, znaczyłoby wziąć wszystkie aminokwasowe cegiełki, z których składa się hemoglobina (a jest ich 146), i losowo wymieszać, w nadziei że czystym przypadkiem odtworzy się w ten sposób cząsteczka. Możliwość trafienia (obliczono to) równa się 1 do 1 ze 190 zerami? Otóż, zdaniem Dawkinsa, wszyscy, którzy odwołują się do tego argumentu, popełniają błąd. W przyrodzie działa dobór kumulatywny, czyli – uprasz-

⁴Por. K. Sabath, *Ewolucja bez celu*, „Magazyn Gazety” z 14 X 1994, s. 22-23.

czając nieco – zmiany dodatnie zostają w niej uchwycone i utrwalone. I wtedy dobór naturalny działa znacznie szybciej. Dawkins „wykazał” to, odwołując się do symulacji komputerowej. W pamięć komputera wpisał zdanie o 28 znakach. Następnie polecił maszynie wpisanie liter i odstępów zdania losowo, z tym jednak, że jeśli zdarzyło się, iż napisana litera znalazła się w miejscu, w którym występowała w zdaniu, wówczas była utrwalana i powtarzana w następnych wersjach, a tylko na pozostałych miejscach komputer rozmieszczał litery losowo. Najpóźniej po 64 korektach (mówiąc biologicznie: w 64. pokoleniu) komputer doszedł do napisania tekstu zgodnego z zadanym wzorem... (s. 81-127).

Ciekawe, co rodzimi biologowie mają do powiedzenia na ten temat. Odnoszę wrażenie, że recenzenci (Hoffmann, Sabbath, Szarski) zbyt łatwo przeszli do porządku dziennego nad twierdzeniami Dawkinsa. Mamy tu przecież do czynienia nie tylko z symulacją komputerową, ale także z analogią tej symulacji. W jakim stopniu jest ona właściwa? Oczywiście, trudno zaprzeczyć temu, że współczesne komputerowe metody analizy łańcuchów białek i kwasów otwierają nowe drogi badań nad ewolucją życia. Ale dla Dawkinsa te działania mają prowadzić znacznie dalej. I tu pojawia się już zadanie dla teologów. Zdaniem autora, *powolny, stopniowy, kumulatywny dobór naturalny stanowi ostateczne wyjaśnienie naszego istnienia* (s. 493)⁵. I *to dopiero Darwin sprawił, że ateizm jest w pełni satysfakcjonujący intelektualnie* (s. 28). A wyjaśnić życie przez odwołanie się do Stwórcy, *to niczego nie wyjaśnić, bo nie wyjaśnione pozostaje powstanie samego Stwórcy* (s. 226). Są to tylko niektóre przykłady arogancji badacza uważanego za jednego z najwybitniejszych biologów współczesnych. Arogancji, która polega na tym, że staje on dokładnie na tej samej płaszczyźnie co kreacjoniści, których zwalcza; uważa mianowicie, że teoria ewolucji pozostaje w sprzeczności z wiarą, dlatego ewentualne odkrycie samorzutnej ewolucji życia z elementów prostych traktuje jako dowód na nieistnienie Stwórcy! Jak ongiś badacze radzieccy,

⁵ Por. tamże; A. Hoffmann, *Wstęp*, w: R. Dawkins, dz. cyt., s. 5-10; H. Szarski, *Obrona teorii ewolucji*, „Znak” XLIII (1991), nr 1, s. 100-103.

którzy kilkakrotnie w tym samym celu zwiastowali światu, że udało im się „wyprodukować życie”! A do tego Dawkins nie dostrzega, że wszystkie argumenty kieruje przeciwko fałszywej, deistycznej koncepcji Boga – Wielkiego Żegarmistrza. W tym miejscu można się tylko zadumać nad rozdzieleniem współczesnej inteligencji, tej komputerowej i tej, która umie się pochylić nad tajemnicą istnienia i wartości.

Ewolucjonizm spirytualistyczny

Paradoksalnym przykładem współczesnego synkretyzmu jest wciągnięcie teologii stworzenia w służbę ewolucjonizmu. U jego źródeł znajdują się zazwyczaj szlachetne pragnienia: realizacji odwiecznej ludzkiej tęsknoty do doświadczenia Boga w materii, wyjaśnienia zagadki człowieka. Tak ma się rzecz z hipotezami, które przekształcają zasadę antropiczną w dowód stworzenia, albo z ujęciami Wielkiego Wybuchu (Big Bang) jako momentu stwórczego aktu Boga. Wystarczy jednak, że jacyś inni naukowcy przedstawiają przeciwną teorię, aby zanegować również „taki stwórczy akt”. Na przykład niedawno Hartle i Hawking zasugerowali model, zgodnie z którym wszechświat bierze początek ze stanu, w którym paradoksalnie czas nie istniał. W takim modelu kosmos nie ma więc początku w zwykłym znaczeniu tego słowa. Hawking, który w 1981 r. brał udział w dorocznym sympozjum organizowanym przez Jana Pawła II w Castel Gandolfo, dochodzi na tej podstawie do wniosku, że w takim razie nie było w ogóle momentu stworzenia⁶. Urząd Nauczycielski Kościoła jest jednak w tym względzie o wiele bardziej powściągliwy, niż się zdaje Hawkingowi. W liście skierowanym 1 VI 1986 r. do Georga V. Coyne’a Jan Paweł II pisał, że m.in. po to przynajmniej niektórzy teologowie powinni się kształcić w naukach matematyczno-przyrodniczych, aby w celach apologetycznych nie robić bezkrytycznego i pośpiesznego użytku z takich teorii jak Big Bang⁷.

⁶ Por. G.V. Coyne, *Filozoficzne i teologiczne implikacje nowych kosmologii*, „PP” nr. 3/1993, przyp. 7, s. 383; S. Hawking, *Krótką historią czasu*, Warszawa 1993, s. 112-161.

⁷ Schreiben Johannes Paulus II an George V. Coyne, w: K. Schmits-Moormann, *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, s. 158.

Wszystkie te uwagi odnoszą się także do cieszącej się dzisiaj dużą popularnością książki „Fizyka nieśmiertelności” („The Physics of Immortality”) Franka J. Tiplera, fizyka amerykańskiego, jednego ze współautorów zasady antropicznej⁸. Dzieło najbardziej lapidarnie „streścił” i zarazem „zrecenzował” Cz. Miłosz w wierszu „Po odcierpieniu”: *Hipoteza zmartwychwstania, / Którą pewien uczony wywiódł z mechaniki kwantowej, / Przewiduje powrót do bliskich nam miejsc i ludzi / Za miliard albo dwa miliardy ziemskich lat (...) Rad jestem, że dożyłem spełnienia się przepowiedni / O możliwym aliansie religii i nauki, / Który przygotowali Einstein, Planck i Bohr. / Nie biorę zbyt poważnie naukowych fantazji (...) Jednakże to pomaga: móc sobie wyobrazić, / Że każda osoba ma kod zamiast życia / W przechowalni na wieczność, nadkomputerze wszechświata. / Rozpadamy się w zgniliznę, proch, mikronawozy, / Ale zostaje ten szyfr czyli esencja, / I czeka, aż nareszcie obleka się w ciało. (...)*⁹.

Tipler wychodzi ze spostrzeżenia, że żyjemy w czasach powszechnego panowania tabu o ścisłym rozdziale fizyki i teologii. Skutkiem tego jest rozpowszechniony pogląd, że Bóg stanowi wyłącznie przedmiot wiary, osobistej i subiektywnej. Autor nie waha się *przekroczyć tabu* (s. 24-42)¹⁰. Odwołując się do zasady antropicznej, uważa, że jeśli pojawienie się rozumnego życia jest wydarzeniem istotnym dla całości wszechświata, to nie może ono tak po prostu zniknąć z „powierzchni” kosmosu. A przecież za 5 mld lat w jądrze słonecznym zakończy się przekształcanie wodoru w hel i cały wszechświat powróci do stanu wyjściowego (faza kontrakcji).

Jak dokona się nasze przetrwanie? W odpowiedzi Tipler również odwołuje się do komputerów – stanie się to na „bazie komputerowej”. Autor wychodzi z prostej konstatacji, że

⁸ F. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, München – Zürich 1994. Numery w nawiasach oznaczają strony tego wydania.

⁹ „Tygodnik Powszechny” z 25 IX 1994.

¹⁰ Por. zadziwiająco pozytywną recenzję W. Paunnenberga, *Gott regiert das Universum*, „Christ und Welt” z 15 VII 1994, s. 12.

ogromna część informatyki polega na symulacji rozmaitego typu procesów. Jej przykładu dostarczył nam wcześniej Dawkins. W trakcie symulacji matematyczny model przedmiotu studiów koduje się w postaci programu. Jeśli model jest właściwy, pokazuje on rozwój, zachowania lub najważniejsze cechy badanego obiektu w przyszłości (s. 258). Absolutnie precyzyjną symulację zwie się emulacją. Taka emulacja istnieje w punkcie Omega – Tipler przejmując ideę Teilharda de Chardin. I chociaż w entropicznym świecie śmierć gatunku *Homo sapiens* jest nieunikniona, to naszymi następcami będą prawdopodobnie niewyobrażalnie inteligentne komputery. W ten sposób to, co stanowi istotę życia – informacja, jej postęp i przekaz, czyli komunikacja – zostaną zachowane (s. 270-272).

„Komputeryzacja ewolucji” pozwala Tiplerowi na nowe ujęcie problemu zmartwychwstania. Prawdopodobnie to właśnie tak zaciękało Miłosza i wywołało ogromne zainteresowanie książką. Jej nowość nie polega na tym, że zdaniem autora do zmartwychwstania nie jest potrzebne przetrwanie czegośkolwiek z człowieka, np. jego duszy (s. 280). Tak twierdzą niektórzy teologowie protestanccy. Natomiast w ujęciu Tiplera – i to jest novum – zmartwychwstanie nastąpi wówczas, gdy zdolności komputerów w universum będą tak duże, aby bez problemu zmagazynować wszelkie możliwe symulacje dotychczasowych ludzkich egzystencji. Nawet jeśli w sensie zewnętrznym oczekiwanie na ten moment miałoby wynosić miliardy lat, w sensie subiektywnym do symulacji ostatecznej czas nie płynie. Tipler przypomina w tym kontekście słowa skierowane przez Jezusa do łotra (Łk 23,43): *Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju* (s. 279-281). Warunkiem pełnej symulacji, dodajmy, będzie ostateczne „prześwietlenie” przez Punkt Omega (s. 273).

Do porządnej oceny książki Tiplera potrzeba współpracy fizyka, informatyka i teologa. Wątpliwości informatyka budzi np. sposób rozumienia emulacji. Teolog natomiast bez trudu stwierdzi, że w książce, obok błyskotliwych wywodów matematyczno-fizycznych i świetnych intuicji, aż się roi od skrótów i uproszczeń teologicznych. Tipler, dla przykładu, nie uważa się za chrześcijanina, gdyż nie przekonują go argumenty za cielesnym zmartwychwstaniem Jezusa. Gdy zaś podaje swoje kontrargumenty z dziedziny badań nad Ewangeliąmi, tchną one nie-

kompetencją. Więcej jeszcze: książka jest wybitnie synkretystyczna. Ostatnie jej zdanie brzmi: *Religia jest teraz częścią nauki* (s. 407).

Ewolucjonizm a stworzenie

U kresu tego przeglądu najbardziej charakterystycznych przykładów współczesnych ewolucjonizmów pozostaje wrażenie sporego zamieszania. Ich twórcy, wyraźnie przekraczając swoje kompetencje naukowe, albo nie dostrzegają czegoś tak na pozór banalnego jak istnienie i świat wartości i usiłują wyjaśniać sens rzeczywistości tylko w kategoriach chaotycznego rozwoju, albo zastępują wiarę w stworzenie i opatrność Bożą quasi-naukową futurologią. Ale nauka nie musi ani wypierać, ani zastępować teologii. Może być jej partnerem, np. przez dialog z teologią stworzenia. Przy dzisiejszym stanie badań i kontaktów nasuwają się w tej dziedzinie następujące wnioski i spostrzeżenia¹¹:

1. Teoria ewolucji i teologia stworzenia, chociaż są komplementarne, dają odpowiedzi na różne pytania. Ewolucja jest pojęciem „empirycznym”. Zakłada ona uprzednie istnienie „czegoś”, co się przekształca i rozwija. Stworzenie jest natomiast pojęciem teologicznym, za pomocą którego wyjaśniamy, dlaczego i po co jest rzeczywistość, owo coś, co się rozwija i przekształca od form prostych do najbardziej złożonych. Tych pytań ani Hawking, ani Dawkins nie mogą postawić w obrębie własnego pola badawczego. Wolno im, rzecz jasna, pytać o rację dostateczną rezultatów swoich poszukiwań. Ale wtedy przechodzą już na poziom filozofii i nie powinni się wspierać autorytetem naukowym. Co więcej, opowiadając się na tym poziomie za ewolucjonizmem materialistycznym, muszą się serio liczyć z następującymi pytaniami: Dlaczego – w rzekomo

¹¹ W ich opracowaniu wykorzystano: *Catéchisme de l'Église Catholique*, Città del Vaticano 1992, nr 279-354; *Katolicki katechizm dorosłych*, Poznań 1987, s. 90-99; A. Ganoczy, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, Düsseldorf 1992, s. 175-206; J. Życiński, *Kosmiczna Księga Objawienia*, w: M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 173-182; Ch. Schönborn, *Katecheza o stworzeniu a teoria ewolucji*, w: *Kosmos i człowiek*, dz. cyt., s. 113-128; K. Schmitz-Moormann, *Evolution und Erlösung*, w: tenże, dz. cyt., s. 131-148.

zmiennym i ostatecznie przypadkowym świecie – człowiek szuka struktur sensu i motywów nadziei? Dlaczego pragnienie sensu, trwoga przed absolutnym unicestwieniem świata, nadzieja na przetrwanie miałyby być bardziej iluzyjne niż pragnienie wody czy strach przed bólem? Czy „Duch” jest tylko wyrazem gry językowej, jak pegaz? Co to znaczy, że świat „po prostu jest”?

2. Opisując stwórczą działalność Boga, Pismo Święte odwołuje się do przyczynowości Bożej. Wydaje się, że należy mówić raczej o analogii przyczynowości, którą Biblia wyraża za pomocą czasownika „bara” – „stworzył”. Podmiotem „bara” może być tylko Bóg. To dlatego Pismo Święte, pomimo pewnych zbieżności, mówi o stworzeniu w sposób całkowicie różny od mitów kosmogonijnych innych religii, relacjonujących zmagania bogów czy to między sobą, czy też z mocami chaosu. W tym duchu św. Tomasz z Akwinu i Dante powiedzą, że stworzenie jest sztuką właściwą tylko Bogu. W rozumieniu filozofii tomistycznej polega ono na udzielaniu istnienia; wedle Teilharda de Chardin Bóg sprawia, że rzeczy stają się; w języku Heideggera, że stwarza warunki możliwości bytu, czasu, przestrzeni...

3. Aby wyrazić wyjątkowość stwórczego działania Boga, Pismo Święte mówi o stworzeniu *ex nihilo* (2 Mch 7,28; Rz 4,17). Pamiętamy znaną formułę katechizmową: *Stworzyć, to uczynić coś z niczego*. Nie znaczy to wcale, że świat jest zbudowany z nicości. Formuła „*ex nihilo*” jest przykładem formuły apofatycznej. Użycie „*ex*” („*z*”) wskazywałoby na jakiś uprzednio dany materiał, czemu zaraz zaprzecza się przez użycie „*nihil*” – dzieło stworzenia nie zakłada uprzedniego istnienia materii. A zatem należy odrzucić utożsamianie „*niczego*” z chaosem (Rdz 1,1), „*atomem energii*” pierwotnej czy poszczególnymi szczeblami ewolucji. Bóg nie jest tylko Demiurgiem, Wielkim Zegarmistrzem, Architektem czy Budowniczym. Jest Stwórcą wszystkiego, tzn. tylko i wyłącznie On jest Źródłem i Zasadą świata, który w konsekwencji całkowicie od Niego zależy. W tym sensie egzystencja świata nie jest efektem anonimowych potęg, przypadku czy fatum, ale rzeczywistością darowaną.

4. Jak się dokonuje stwórczy czyn Boga? We współczesnej teologii najwięcej miejsca poświęca się wizji stworzenia jako

creatio continua. Jej rzecznicy odwołują się czasami do tekstu Rdz 2,2, gdzie się stwierdza, że siódmego dnia Bóg odpoczywał po dziele, którego dokonał. Czy mamy tu do czynienia z fatalnym antropomorfizmem? Czy tylko z uzasadnieniem świętowania szabat? A może z podkreśleniem faktu autonomii świata – że oto odtąd człowiek ma kontynuować to, co Bóg rozpoczął? Wydaje się, że u źródeł obrazu „odpoczywającego Boga” – obok dwu ostatnich motywów – znajduje się głęboka prawda wyrażająca cel dynamiki stworzenia: szabat, tj. chwałę Bożą. Potwierdza to św. Paweł, pisząc o oczekiwaniu przez stworzenie objawienia się chwały synów ludzkich oraz o jego ukierunkowaniu na pełnię, w której Bóg będzie wszystkim we wszystkim (Rz 8,19-24; 1 Kor 15,28). Bóg w wiecznym „teraz” wydobywa wciąż „rzeczy nowe”; stworzył świat w ten sposób, że bez ustanku go stwarza (M. Eckhart), dając bez ustanku istnienie i pociągając ku sobie.

5. Ewolucjonizm materialistyczny traktuje rzeczywistość i cały proces ewolucji jako ciąg przypadków. Chrześcijaństwo ze swej strony jest propozycją wiary w stworzenie; w to, że istnienie świata, każdego z nas, jest darowane. Dlatego np. opisywana przez Dawkinsa ewolucyjna rzeczywistość świata, który postępuje naprzód niejako testując, próbując rozmaite możliwości, może być od strony teologii stworzenia rozumiana w ten sposób, że Bóg prowadzi stworzenie ku pełni, nie narzucając mu swojej wszechmocy. Dzieje ewolucji kosmosu i życia zdają się świadectwem tego, że nie chodzi Mu ani o istnienie świata wykończonego, funkcjonującego jak doskonały mechanizm, ani człowieka-marionetki. Motywem stworzenia świata, w którym pojawia się istota dająca w pełnej wolności odpowiedź na miłość Stwórcy, mogło być tylko podjęcie ryzyka jego stawania się, autonomicznego dochodzenia do dojrzałości. W tym rozumieniu człowiek, chociaż jest owocem owego procesu w wymiarze historycznym, ontogenetycznym, to w wymiarze stwórczym – i tylko w tym wymiarze naprawdę – jest osobą, istotą powołaną przez Boga do wolnego przyjęcia Miłości i darowania miłości.

Jerzy Strojnowski

Ewolucja społeczna w duchu Ewangelii*

Teoria ewolucji sformułowana w XIX w. przez takich myślicieli i badaczy, jak J.B. Lamarck (1744-1829), H. Spencer (1820-1903) i K. Darwin (1809-1882), spowodowała przewrót w sposobie myślenia, w paradygmatach naukowych i wizji rzeczywistości. Nas będzie interesował jej wpływ na nauki społeczne i koncepcje antropologiczne.

Twórcy tzw. darwinizmu społecznego, m.in. E. Haeckel (1834-1919) i A. Gobineau (1816-1882), biologiczną tezę o utrzymywaniu się przy życiu najlepiej przystosowanych bezzasadnie przekształcili w imperatyw etyczny, zgodnie z którym silni rzekomo mają prawo do niszczenia lub podporządkowania sobie słabszych. Teza taka, jakoby naukowo uzasadniona, stanowiła teoretyczne uzasadnienie podbojów kolonialnych, a także została podchwyciona przez narodowy socjalizm niemiecki.

Ewolucjonizm wywarł też wpływ na teologię. W wydanej w 1865 r. „Apologii” kard. J.H. Newman (1801-1890), pisał, iż *analogia Starego Testamentu, a także Nowego, prowadzi do uznania rozwojów doktrynalnych (...) Zasada rozwoju nie tylko tłumaczy pewne fakty, ale jest sama w sobie godnym uwagi zjawiskiem filozoficznym, nadającym charakter całemu biegowi myśli chrześcijańskiej*¹. Teologowie katoliccy uniwersytetu w Tybindze już w I poł. XIX w. starali się ukazać chrześcijaństwo jako rzeczywistość dynamiczną, rozwijającą się. H. Schell

*Referat wygłoszony podczas konferencji nt. „Samoidentyfikacja narodowa i religijna a sprawa mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej”, zorganizowanej przez Instytut Europy Środkowo-Wschodniej w Lublinie (15-16 X 1994 r.).

¹J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Kraków 1948, s. 215.

(1850-1906) głosił *dynamiczną koncepcję Boga i zawsze jawnie opowiadał się za postępem i ewolucjonizmem*. We Francji abp Mignot przyjął *Newmanowską koncepcję teologii rozwoju*. George Tyrrell (1861-1909) pod wpływem J.H. Newmana i teologów niemieckich interpretuje ewolucyjnie akt stwarzania².

Jednak dopiero Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) zdobył się na refleksję filozoficzno-teologiczną nad wszechświatem ujmowanym ewolucyjnie. W odróżnieniu od darwinistów „społecznych” Teilhard odwołuje się do biologicznej prawidłowości naprzemiennie występujących faz dyferencjacji oraz integracji. Według Teilharda ludzkość – mimo ciągle występujących zjawisk rozpraszania się i ostrej konkurencji – wchodzi w okres integracji. Teilhard przewiduje końcową fazę zjednoczenia ludzkości w postaci Noosfery obejmującej całą powierzchnię Ziemi. Temu procesowi integracji Teilhard przypisuje charakter religijny, traktując zjednoczenie przez miłość jako tworzenie Mistycznego Ciała Chrystusa, w którym każda jednostka ludzka i każda grupa etniczna odnajdzie swoje miejsce.

Zasygnalizowałem tu zasadnicze tezy koncepcji Teilhardowskiej i nie będę ich omawiał. Osoby zainteresowane bez trudu znajdą odpowiednią literaturę na ten temat³. Chciałbym natomiast, inspirowany Teilhardowską wizją, naszkicować problematykę społecznego rozwoju ludzkości i wzajemnych relacji grup ludzkich w tym procesie.

Specyfika ewolucji społecznej

Ewolucja społeczna jest wprawdzie kontynuacją biologicznej, ale tę drugą tylko w znaczeniu analogicznym można uważać za wzorzec przekształceń społecznych. Procesy społeczne niewątpliwie podlegają własnym prawom, tylko w ogólnych zarysach

² M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972, s. 41, 64, 77, 79.

³ Ograniczam się tu do wyboru pozycji w języku polskim: Cz.S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975; *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*, oprac. M. Tazbir, Warszawa 1973; J. Stojnowski, *Dialektyka osoby i społeczeństwa u Teilharda de Chardin i Ericha Fromma*, „Życie i Myśl” nr 10/1971, s. 57-68; P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, Warszawa 1993.

przypominającym prawa przyrody. Jeżeli zastanawiamy się nad przyszłymi dziejami ludzkości, to nie myślimy o biologicznych przekształceniach jednostek, o laboratoryjnym wyhodowaniu „nadczłowieka”, czy też nowej rasy „nadludzi”. Takie rojenia XIX-wiecznych „ewolucjonistów społecznych” całkowicie się skompromitowały, kiedy próbowały je realizować systemy totalitarne. Jak się zdaje, ewentualne zmiany morfologiczne ludzi w pokoleniach, które po nas nastąpią, w tym również zmiany mózgowia, będą odgrywały rolę podrzędną i w naszych rozważaniach nad planowaniem przyszłości możemy je pominąć.

Zatem o przyszłości ludzkości nie będą decydowały prawa przyrody. Człowiek oczywiście winien znać swój związek ze środowiskiem przyrodniczym i chronić je przed zniszczeniem, gdyż od jego zachowania zależy również ludzka egzystencja. Jednak przyszłe dzieje zostaną wytyczone nie biegiem przyrody, lecz decyzjami podejmowanymi tak przez jednostki ludzkie, jak i społeczności zorganizowane w państwa, korporacje, instytucje międzynarodowe. Toteż przekształceniom będą ulegały wzajemne relacje międzyosobowe, pociągając za sobą zmiany stosunków społecznych oraz instytucji, np. państwa i innych. Podstawowymi czynnikami zachodzących zmian są: powszechna dostępność informacji oraz wzajemna komunikacja, która już dziś obejmuje swoją siecią niemal cały glob ziemski.

Te procesy – znane nam z bezpośredniej obserwacji – nie zachodzą spontanicznie, ale są wynikiem nie zawsze świadomych i nie do końca przemyślanych decyzji⁴. A jednak podejmując decyzje, stajemy się odpowiedzialni za nie i za ich skutki. Z tego powodu jesteśmy zobowiązani możliwie dogłębnie rozpoznać sytuację, w jakiej tak ludzkość, jak i konkretne spo-

⁴Warto jednak wziąć pod uwagę wnikliwe ostrzeżenie Poppera: „Jedną z najbardziej uderzających cech życia społecznego jest fakt, że nie w nim nie przebiega ściśle według naszych zamierzeń (...) Prawie nigdy nie możemy wywołać w życiu społecznym tego dokładnie, czego sobie życzymy [...toteż] autentycznym zadaniem nauk społecznych jest wyjaśnianie procesów, których nikt sobie nie życzy, takich na przykład jak wojna czy depresja gospodarcza” (K.R. Popper, *Krytycyzm i tradycja*, „Znak”, nr 15/1963, s. 860).

łeczności się znajdują. To nie wystarczy; potrzeba nam bowiem jeszcze kompasu, którym będziemy się kierowali, dokonując wyborów. Tym kompasem, w moim przekonaniu, może być dla nas przekaz Ewangelii. Z tego przekazu chciałbym wydobyć niektóre, jak sądzę, istotne elementy. Jezus zlecił nam: wzajemną miłość, dążenie do jedności, szacunek dla najślabszych. Omówię kolejno te trzy punkty.

Wież miłości bliźniego

Pragnę zwrócić uwagę, że Jezus nie „wynałaził” miłości bliźniego; ona tkwiła już w tradycji starotestamentowej. Jednak miał świadomość, że proponuje coś nowego: *Przykazanie NOWE daję wam, abyście się WZAJEMNIE miłowali* (J 13,34; podkr. moje – J.S.). Jezusowi chodzi zatem nie tylko o jednokierunkowe odniesienie się osoby miłującej do bliźnich, ale o tworzenie więzi między osobami.

Jak należy rozumieć miłość? Termin ten jest wieloznaczny i często nadużywany⁵. Z pewnością oznacza on pozytywne odniesienie się do kogoś drugiego. Jezusowi na pewno nie chodziło o miłość deklarowaną lub przeżywaną tylko w sercu; kryterium dobra są pozytywne rezultaty działania (Mt 7,15-20). By wejść do królestwa Bożego, trzeba zaspokajać również cielesne potrzeby bliźnich (Mt 25,31-46). *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeżeli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13,35). Zatem ma to być miłość przynosząca realne następstwa, widoczna dla wszystkich.

Według Ericha Fromma, miłość to *jedność z kimś lub czymś, co znajduje się poza nami, z jednoczesnym zachowaniem naszej własnej odrębności i integralności*. Jej ważną cechą jest *zdolność do dbałości o dobro innych, którą osiągną jedynie osoby o dojrzałym charakterze*⁶.

⁵ Por. K. Starczewska, *Wzory miłości w kulturze Zachodu*, Warszawa 1975.

⁶ J. Strojnowski, *Homo amator Ericha Fromma*, „Więź”, nr 10/1967, s. 28; J. Strojnowski, *Fromm Erich*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 724-725.

Wyrazem tej dbałości o dobro drugiej osoby jest sprzyjanie jej rozwojowi. Według Carla R. Rogersa⁷ rozwój, a także wyleczenie, dokonują się wyłącznie dzięki wewnętrznej sile wzrostu, którą ma każdy człowiek. Jednak siła ta może się ujawnić i zaktywizować jedynie w szczególnym klimacie, jaki stwarza osoba lub grupa wspomagająca. Na ten klimat składają się: życzliwe zainteresowanie, szacunek, nienaruszanie autonomii drugiej osoby, niesienie pomocy bez uzależniania.

Novum Ewangelii wyraża się w wymogu dążenia do WZAJEMNEJ miłości, to znaczy do tworzenia pozytywnych, trwałych więzi międzypersonalnych. Nie chodzi tu tylko o związki dualne – np. małżeńskie, ale także o kształtowanie społeczności, których spoiwem byłaby miłość taka, jaką wyżej starałem się scharakteryzować. Warto zauważyć, iż tak powstała społeczność tworzyłaby zręby demokracji.

Ubogacanie jedności

Co do punktu drugiego, to znajdujemy w Ewangeliach wiele tekstów, które postulują jednoczenie się; wskażę tu tylko niektóre: Przypowieść o krzewie winnym i latoroślach (J 15,1-2), o królestwie Bożym, zwłaszcza wezwanie, *aby wszyscy stali się jedno* (J 17,21).

Wezwanie do jedności wymaga komentarza. Jest to przecież podstawowy temat dyskusji teologicznych o Kościele oraz politycznych sporów o ustrój państwa. Tu rodzi się wiele pytań: Jednolitość, czy pluralizm? Wolność obywatelska, czy przymus państwowy? Prymat sumienia, czy obowiązująca wszystkich wykładni prawa? Totalitaryzm, czy demokracja?

Jakiegokolwiek widzielibyśmy zagrożenia dla jedności płynące z pluralizmu, wolności i osobistej odpowiedzialności, teksty Ewangelii – chociaż nie odnoszą się do żadnego ustroju politycznego – preferują taki właśnie typ relacji między jednostką

⁷Zob. np. C.R. Rogers, *Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe*, Wrocław 1991; J. Strojnowski, *Psychoterapia humanistyczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” nr 1/1981, s. 73-81.

a grupą lub instytucją. Przywołam tu niektóre z tych tekstów: *Kto ma uszy, niech słucha* (Mt 13,9) – a zatem wezwanie, nie przymuszanie; *Byście zbierając kąkol, nie wyrwali przypadkiem razem z nim i pszenicy* (Mt 13,29) – zalecenie tolerancji; wreszcie przypowieść o talentach (Mt 25,14-30), w której podniesiono znaczenie inicjatywy, osobistego zaangażowania i odpowiedzialności.

Nie mniej liczne teksty ostrzegają przed dokonywaniem fałszywych wyborów, inne znów podnoszą znaczenie tradycji i autorytetów. W Ewangeliach mamy zatem do czynienia z bardzo wyważonym stanowiskiem, które może być pomocą w tworzeniu demokratycznego, obywatelskiego społeczeństwa.

Królestwo z marginesu...

Trzecie z wymienionych przeze mnie ewangelicznych wezwań odnosi się do wszystkich, którzy znajdują się poza establishmentem: Jezus lituje się nad tymi, którzy są *zgnękami i porzuceni, jak owce nie mające pasterza* (Mt 9,36) i dowartościowuje *celników i nierządnice* (Mt 21,28-32). Nawet z tym, co uważamy za złe, należy obchodzić się z rozważą i szacunkiem, na co wskazuje cytowana wyżej przypowieść o kąkolu.

Jezus nie był anarchistą. Ostro krytykując establishment, równocześnie wzywał, by zachowywać prawa i przepisy (Mt 5,17), a cesarzowi płacić podatek (Mt 22,15-22). Był przeciwny rewolucji i gwałtowi (*Schowaj swój miecz* – Mt 26,52). Wiedział, że wszelkie instytucje tego świata mają ograniczone trwanie i nie pozostanie po nich *kamień na kamieniu*, ale z nich wyrosną nowe formy, które będą bardziej „postępowe”, o ile zaakceptują „drożdże” Ewangelii i dążenie do jedności na zasadzie miłości wzajemnej. Celem ostatecznym tych przekształceń będzie królestwo Boże, a my jesteśmy powołani do jego urzeczywistniania. Wszelkie nasze działania są dobre o tyle, o ile przyczyniają się do rozwoju Bożego królestwa, którego *najpierw* należy szukać.

Jezus gwarantuje nieprzemijalność tylko królestwu Bożemu, z którym żadne konkretne instytucje religijne się nie identyfikują. My natomiast uczestniczymy w powstawaniu tego królestwa,

stosując się do wskazań Jezusa, a więc dążąc do jednoczenia ludzi w duchu miłości, ze skoncentrowaniem uwagi na jednostkach i społecznościach znajdujących się na marginesie, w ten czy inny sposób odsuniętych od uczestnictwa w dobru wspólnym, zapewnionym przez lokalne, państwowe czy międzynarodowe instytucje.

Tożsamość mniejszości narodowej

Jeżeli zdamy sobie sprawę, że zalecenia Jezusa mają wymiar ponadjednostkowy, a więc społeczny, to zrozumiemy, że odnoszą się one do wszelkiego typu mniejszości: językowych, kulturowych, religijnych, majątkowych, zdrowotnych...

Nas tu interesują przede wszystkim mniejszości narodowe i religijne. Zauważmy – odnosząc się już nie do Ewangelii, ale do naszego osobistego doświadczenia – że troska o mniejszości nie jest filantropią ani rezygnacją z własnego dobra, nie jest oddawaniem obcym tego, co należy się swoim. Sterylnie jednolite grupy społeczne są zazwyczaj jałowe, podczas gdy najbardziej wartościowe osiągnięcia pojawiały się na styku różnych kultur. Przykładem może być powstanie filozofii i nowoczesnej myśli naukowej w koloniach greckich na wybrzeżu Azji Mniejszej. Imigranci wnoszą pożyteczny ferment do środowiska, w którym się osiedlają. Lublin dostarcza tu interesujących przykładów: wszyscy wiemy, że rodzina Vetterów dała temu miastu przemysł i szkolnictwo zawodowe. Syn rosyjskiego urzędnika, wyznawca prawosławia, Jan Riabinin był cenionym archiwistą i historykiem naszego miasta. Lublin wślawił się wśród intelektualistów na świecie tym, że w tutejszej żydowskiej Jesziwie wykładał jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów – Martin Buber.

Z kolei należy zwrócić uwagę na samoidentyfikację. Kiedy rozważa się problemy mniejszości, zazwyczaj mówi się jedynie o zapewnieniu im bezpieczeństwa i swobody w kontynuowaniu tradycji. To stanowczo za mało! Mniejszości również stają przed wyzwaniem, jakie przynosi dynamika zmian zachodzą-

cych w świecie. Sądzę, że zagrożenia dla mniejszości wywodzą się przede wszystkim z ich niewystarczającej samoidentyfikacji. Paradoksalnie, dotyczy to również społeczności, która na danym terenie stanowi większość.

Głównym zagrożeniem dla mniejszości narodowych jest nacjonalizm, dla religijnych – fundamentalizm. Warto zauważyć, że zagorzałymi nacjonalistami przeważnie są ludzie tylko powierzchownie znający wartości, których usiłują bronić. Są to na ogół ludzie o niższym statusie społecznym, niewykształceni, bez znajomości historii swojego narodu. Spontanicznie reagują wrogością wobec wszystkiego, co obce, gdyż nie potrafią określić ani uzasadnić wartości, które ich grupa społeczna reprezentuje, a bojąc się obnażenia ich nicości, przeczuwają, że wtedy i ich społeczne osobowości by się rozplynęły. Stąd tendencja do mitologizowania obcych jako biologicznie odmiennych, zgoła nie-ludzi, spiskujących na ich zgubę. Łatwo poddają się oni przewodnictwu osób nie zrównoważonych lub chorych psychicznie, opanowanych poczuciem misji dziejowej, z urojeniami prześladowczymi. Mniejszości są zatem zagrożone od wewnątrz przez brak spójnego systemu wartości oraz od zewnątrz wskutek nieufności, a nawet wrogości otaczającej ich większości. Zamykanie się w gettach i ignorowanie innych kultur wzmacnia to nastawienie, grożąc wybuchem zbiorowej nienawiści.

Jedynym sposobem zapobiegania katastrofom jest dążenie do wzrostu samoidentyfikacji, lepsze poznanie własnej kultury i odnoszenie jej do kultur grup sąsiednich. Tutaj daje się zastosować w sposób analogiczny postulat Martina Bubera odnoszący się do kształtowania jaźni. Staję się sobą, mówię o sobie „ja” w dialogu z drugą osobą, którą nazywam „ty”. Im głębsze są moje relacje z tą inną osobą, tym bardziej określona i stabilna staje się moja jaźń, z tym większym przekonaniem mówię „ja” – kiedy jestem zapytywany o dokonane dzieła i odpowiedzialne decyzje⁸. Tylko przez pielęgnowanie dobrych relacji

⁸ Martin Buber, wyd. F.A. Schlipp. M. Friedmann, Stuttgart 1963, s. 1.; J. Stojnowski, *Szanse Omęgi*, w: *Człowiek i Przyroda*, Lublin 1994, s. 122.

z innymi osobami nabieram przekonania o własnej wartości, nabieram zaufania do swojego wyglądu i postępowania, zanika we mnie poczucie zagrożenia negatywnym osądem otoczenia. Analogicznie, mniejszości winny sprostować wyzwaniu przez otwieranie się na zewnętrzną wobec nich społeczność, przez wchodzenie z nią w żywe relacje, zaznajamianie się z kulturą inną od własnej i na tej drodze poszukiwanie tego, co w nich samych jest oryginalne, odrębne, z czego można być dumnym i co warto przekazywać przyszłym pokoleniom. Mniejszości winny się bronić przed presją homogenizującą, poszukiwać natomiast swego miejsca w jednoczącym się świecie przez wnoszenie do niego indywidualnego, oryginalnego wkładu.

Zauważmy, że w miarę jednoczenia się świata, a szczególnie Europy, wszystkie narody zachowujące pewność siebie w granicach własnego państwa, znajdują się w obliczu podobnego wyzwania. Choć nie przewiduje się zaniku odrębnych organizmów państwowych, to przecież wskutek wzmagającej się intensywności różnych form komunikowania się tradycyjne sposoby myślenia, przeżywania i funkcjonowania w ich obrębie nie dadzą się utrzymać. Wszyscy stanimy wobec pytania o własną tożsamość i własny system wartości. Według J. Jarzębskiego, *istnieje dość rozpowszechnione wśród ludzi mniemanie, że wejście naszych krajów do Europy czy świata jest sprawą swoiście techniczną, że wymaga po prostu podpisania odpowiednich traktatów, przyjęcia pewnych zobowiązań i dopasowania struktur administracyjnych i ekonomicznych. Wydaje się, że jest inaczej. Stworzenie rzeczywistej wspólnoty złożonej z tak wielu niepodobnych do siebie elementów jest zadaniem w najwyższym stopniu trudnym, wymaga bowiem od każdego z nas poszerzenia świadomości, swoistej edukacji, zorganizowania na nowo swego poczucia tożsamości, które musi wchłonąć nieporównanie większą kulturową przestrzeń i różnorodność. Jeżeli się tego wysiłku nie podejmie, otwarcie granic utożsamiane będzie w końcu zawsze z najazdem nienawistnych obcych – ludzi odmiennej kultury, języka, obyczajów⁹.*

⁹J. Jarzębski, *Nieznana lekkość słów*, „Tygodnik Powszechny” nr 46/1994, s. 8.

Duch Ewangelii w ewolucji

Przechodzę do podsumowania. Co ma wspólnego Ewangelia z ewolucjonizmem? Oczywiście Jezus ani Ewangelisci nie byli ewolucjonistami. Natomiast naszym zadaniem jest odczytywanie Ewangelii z perspektywy aktualnej wiedzy i przemian historycznych. Teoria ewolucji tak dalece przeniknęła współczesne myślenie, iż statyczny obraz świata jawi się nam dzisiaj jako anachroniczny oraz sprzeczny z doświadczeniem. Toteż i Ewangelię trzeba dzisiaj głosić i interpretować w duchu ewolucji.

Zdajmy sobie sprawę, że nie ma i nie będzie idealnego ustroju społecznego. Kiedyś wierzano, że jest nim monarchia, potem – totalitaryzm, dziś – demokracja. Wszystko to są formy przejściowe, ulegające przemianom, a my jesteśmy nie tylko uczestnikami, ale i podmiotami tych przemian, gdyż ich kierunek w coraz większym stopniu zależy od naszych decyzji.

Jeżeli społeczność ludzka rzeczywiście jednoczy się i wzrasta, to naszym zadaniem jest zadbanie, by ten wzrost dokonywał się przez ewangeliczne „drożdze”. Jakkolwiek przekaz kulturowy, szczególnie ten, który jest pielęgnowany w Kościele rzymskokatolickim, jest cenny i należy go szanować, trzeba odróżniać to, co w nim jest historyczne, od wiecznotrwałego. Wartość tradycyjnych sformułowań i nakazów jest często względna, adekwatna do konkretnych okresów historycznych.

Aspekt ewolucyjny skłania nas do ostrożności w narzucaniu zachodnioeuropejskiej kultury ludom należącym do innych kręgów cywilizacyjnych, szczególnie pod pretekstem głoszenia Ewangelii. Trzeba mieć na uwadze przestrożę Jezusa: *Obchodźcie morze i ziemię, żeby zyskać jednego współwyznawcę, a gdy nim się stanie, czynicie go winnym piekła* (Mt 23,15). Tę przestrożę warto mieć na uwadze również wobec prób nawracania osób należących do mniejszości wyznaniowych.

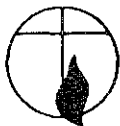
Aspekt ewolucyjny pozwala na określenie celów podejmowanych działań, również politycznych, a także na ocenę, co w zachodzących przemianach społecznych, gospodarczych i kulturowych należy uznać za pozytywne.

Teilhard de Chardin pokazał nam, że zaangażowanie w działalność „ziemską” – pracę fizyczną, umysłową, naukową, arty-

styczną czy społeczną – może mieć walor religijny, o ile jest motywowane pragnieniem przybliżenia królestwa Bożego. W ten sposób zostaje zasypała przepaść między tymi, którzy dotąd odwracali się od spraw ziemskich, by się poświęcić służbie Bogu, a tymi, którzy nie widzieli w swym życiu miejsca na religię, gdyż zaangażowanie w sprawy ziemskie pochłaniało wszystkie ich siły.

Teilhardowski ewolucjonizm nie jest oczywiście programem politycznym, choćby dlatego, że zakłada pluralizm. Konkretnie formy przyszłych politycznych, społecznych i religijnych instytucji nie są nam dane; winny być one przez nas wypracowane, z założeniem iż będą się zmieniały, ewoluowały. Te z nich uznamy za postępowe, które w większym stopniu będą nas zbliżały do idealnego celu: zjednoczenia przez miłość ludzkości w Chrystusie, z zachowaniem różnorodności i autonomii osób, społeczności i kultur.

Teilhardowi bywa stawiany zarzut, iż jest on „optymistą”, roztaczając wizję z krainy utopii. Ale czy ewolucjonista, który jest świadkiem tragedii tak jednostek, jak i całych gałęzi rodowych, może naiwnie wierzyć w łatwy sukces? Osiągnięcia zawsze są opłacane klęskami i cierpieniami. Tylko ci, których nie załamują tragedie i niepowodzenia, osiągają zwycięstwo; są to ludzie, którzy *przekroczyli próg nadziei*. Teilhard jest takim człowiekiem.



ks. Ignacy Bokwa

Spór o aniołów, czyli szansa chrześcijaństwa

Ostatnie lata przynoszą niezwykle zainteresowanie problematyką aniołów. Amerykański teolog katolicki Richard McBrien wylicza książki poświęcone temu zagadnieniu, które ukazały się aktualnie w języku angielskim¹. Magazyn „Time” (27 XII 1993) donosi zaś, że 69% obywateli USA wierzy w istnienie aniołów, nie wierzy zaś jedynie 25% respondentów. Niezwykle zainteresowanie zagadnieniem aniołów można też zauważyć w teologii², co stanowi niemałe zaskoczenie. K. Nientiedt twierdzi, że od lat staje się coraz bardziej widoczny rozdźwięk pomiędzy uwagą, jaką poświęca się aniołom w „normalnym” życiu Kościoła, a zainteresowaniem, jakie temat ten budzi w jedynie częściowo związanych z Kościołem środowiskach społecznego przekazu: *W takim stopniu, w jakim aniołowie wywędrowali z życia Kościoła, powracają oni, jak się zdaje, przez tylne drzwi pojętej w najszerszym sensie, zainteresowanej religią opinii publicznej*³. Być może w warunkach życia Kościoła polskiego zjawisko to nie daje się zaobserwować w takim natężeniu (lub prawie wcale), ale nie oznacza to, by nie miało sensu choćby pobieżne naszkicowanie tej niezwykle interesującej i egzystencjalnie doniosłej problematyki.

¹Por. „National Catholic Reporter”, 4 III 1994. Przetłumaczone na j. polski tytuły książek brzmią: *Aniołowie w nas*, *Księga aniołów*, *Zapytaj twójgo anioła*, *Tam, gdzie przechadzają się aniołowie*, *Aniołowie – zagrożony gatunek*, *Głosy aniołów*, *Aniołowie pośród nas*, *Dotknięcie przez aniołów*, *Być stwórcą wraz z aniołami* itd.

²Por. K. Nientiedt, *Engel – gibt's die? Ein Literaturbericht*, „Herder Korrespondenz”, 48/1994, z. 9, s. 472-477. Autor prezentuje tu głównie współczesną niemieckojęzyczną literaturę teologiczną poświęconą aniołom, uwzględniając także literackie próby ujęcia tego zagadnienia.

³Tamże, s. 473.

Zapomniani aniołowie?

Już w połowie lat pięćdziesiątych naszego stulecia pojawiły się opinie, że aniołowie stali się istotami nieznanymi, które od dawna rozplynęły się w świadomości chrześcijan, pozostając jedynie dobrotliwymi aniołami stróżami w wierze dzieci lub stanowiąc co najwyżej motyw pozbawionego głębi, okazjonalnego zainteresowania artystycznego⁴. Kościół i teologowie, ulegając pokusie wybujałego racjonalizmu zarówno w teologii, jak i w przepowiadaniu, niewiele troszczyli się o aniołów – twierdzi wspomniany już K. Nientedt.

Jednak także w latach pięćdziesiątych pojawiły się głosy, że problem aniołów nabiera nowej aktualności: nasz obraz świata, ma wiele luk, białych plam; nie jest więc sprzecznością przyznanie w naszej świadomości miejsca i funkcji także aniołom⁵. Głos A. Winklhofera i jemu podobne świadczą jednak o kryzysie, w jakim znalazła się kościelna nauka i kościelne przepowiadanie o aniołach, jak też i o próbach wyjścia z niego. Z tym większą radością należy więc powitać stwierdzenie O. Betza, że nadeszła *godzina aniołów*⁶. Odgrywają oni niepoślednią rolę w historii kultury, w sztukach plastycznych, literaturze i filmie. Ma rację W. Stählin, kiedy twierdzi: *Kiedy stawiamy pytanie, jak się ma sprawa aniołów, to pytamy, co się dzisiaj dzieje*⁷. Współczesne zainteresowanie tematyką aniołów stanowi zaproszenie do czujności i pogłębienia również w odniesieniu tego niezwykle bogatego obrazu, stanowiącego odbicie istniejącej rzeczywistości⁸.

⁴Por. np. O. Hophan, *Die Engel*, Luzern 1956, s. 9.

⁵Por. np. A. Winklhofer, *Die Welt der Engel*, Ettal bdw. (zamieszczona na końcu książki bibliografia, określona przez autora jako współczesna, kończy się na połowie lat 50.), s. 10, 13, 16.

⁶Por. A. Rosenberg, *Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Irbildes. Mit einem Vorwort von Otto Betz*, München 1985², s. 7.

⁷A. Rosenberg (red.), *Begegnung mit Engeln*, München 1956 („Dokumente religiöser Erfahrung” 6), s. 69.

⁸Por. S.M. Wittschier, *Mein Engel halte mich wach. Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur*, Würzburg 1988, s. 10.

Teologia klasyczna o aniołach

Jedną z cech teologii scholastycznej było ujmowanie każdego zagadnienia według ściśle określonego schematu i z uwzględnieniem stałej palety problemów. Dotyczy to również aniołów. Wszystkie podręczniki dogmatyki z tego czasu umieszczają kwestię aniołów w ramach nauki o Bogu Stwórcy i omawiają kolejno znaczenie problemu, naturę aniołów, ich stworzenie, imiona i podziały na grupy (chóry), spełniane funkcje, upadek aniołów (szatani). Zwyczajowo stosunkowo niewiele uwagi poświęca się duchom złym⁹. Do kwestii duchów dobrych i złych powraca się jeszcze w eschatologii, gdy podejmowana jest problematyka nieba i piekła. Oryginalnym podziałem klasycznej tematyki aniołów odznacza się na tym tle książka O. Hophana, napisana przystępnie, zrozumiale dla szerszych grup czytelników. Autor dzieli całość zagadnienia na trzy części, stosując schemat dnia (od poranka do nocy). Zaznacza jednak wyraźnie, że jego praca pragnie opierać się na fundamencie Pisma Świętego. To, co wiemy o aniołach z całą pewnością, wiemy na podstawie Objawienia. Wnika stąd postulat zorientowania teologii, literatury i sztuki na Biblię, gdyż w przeciwnym razie refleksja ta wyrodzi się w pozbawione podstaw subtelności. W tej uwadze Hophana zawiera się pośrednia krytyka scholastycznej angelologii, która stała się traktatem martwym, skostniałym, nie stroniącym od jałowych przypuszczeń na temat aniołów. Taki stan rzeczy sprawiał, że nauka o aniołach stawała

⁹Por. A. Winklhofer, dz. cyt. Nowością w ujęciu tego autora jest np. mowa o aniołach jako odzwierciedleniu Ducha Świętego (s. 45-50). M. Schmaus (*Katholische Dogmatik*, Bd 2/1, München 1954³), umieszcza zagadnienie aniołów w klasycznym kontekście traktatu o stworzeniu, mówiąc najpierw o aniołach (s. 216-264), a następnie o człowieku jako stworzeniu (264-401). Podobnie jak O. Hophan ujmuje problem W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. II: *Bóg Stwórca – aniołowie – człowiek*, Lublin 1961, s. 133-207. W posoborowym, 2-tomowym kursie dogmatyki (*Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I-II, Lublin 1972) Granat nie wspomina jednak ani słowem o aniołach w kontekście stworzenia. J. Brudz (*Mała dogmatyka*, t. I: *Bóg – Trójca Święta – Stwórca*, Kraków 1973) stosuje zmienioną kolejność: dzieło stworzenia stanowią: świat materialny (s. 269-274), człowiek (s. 275-376) i anioł (s. 376-399).

się odległa od życia, abstrakcyjna, mało interesująca przeciętnego wierzącego. Jeśli teologiczna spekulacja na temat aniołów, ich istoty, działań i zadań, ma mieć jakikolwiek sens, to powinna być umieszczona w kontekście Bożego dzieła stworzenia. Klasyczna teologia starała się ten postulat realizować, jednak czyniła to w sposób statyczny, oddalając w ten sposób rzeczywistość aniołów od świadomości codziennego życia wiary. Jest faktem, że angelologia przeżywała okres swojej świetności w okresie średniowiecza, zwłaszcza za sprawą św. Bonawentury, „serafickiego nauczyciela”, i św. Tomasza z Akwinu, „Doktora Anielskiego”, nie rozwijając się już później w sposób istotny. Wynika to przede wszystkim z faktu, że dla współczesnej teologii problem aniołów wydaje się mało znaczący, zwłaszcza w kontekście naturalistycznego i racjonalistycznego nastawienia czasów nowożytnych. Na ten fakt zwraca uwagę Pius XII w encyklice „*Humani generis*” (1950), ubolewając, że niektórzy stawiają pytanie, czy aniołowie są bytami osobowymi.

Najnowsze publikacje o aniołach

Pierwszą grupę stanowią publikacje teologiczne. Na uwagę zasługuje tu praca znanego współczesnego dogmatyka niemieckiego, Herberta Vorgrimlera „*Wiederkehr der Engel?*”¹⁰ Jego zdaniem (s. 15) zarzut, że współczesna teologia zapomniała o aniołach, nie jest ani prawdziwy, ani uzasadniony. Problemem centralnym pozostaje poszukiwanie Boga. W tym kontekście kwestia aniołów wydaje się mało znacząca, gdyby nie fakt wyraźnych świadectw biblijnych, potwierdzających ich istnienie. Inny teolog, z zawodu zresztą dziennikarz, Gerhard Adler, w książce „*Erinnerung an die Engel*”¹¹ podejmuje krytykę problemu. Jego zdaniem (s. 103) od ponad 30 lat następują w teologii zjawiska, które poświadczają *ogólny brak powiązania pomiędzy religijną rzeczywistością codzienności a wiedzą teologiczną*.

¹⁰ Kevelaer 1991.

¹¹ Freiburg/Breisgau 1986.

Publikacje podręcznikowo-leksykonowe innych współczesnych dogmatyków niemieckich¹² akcentują przede wszystkim znaczenie świadectwa biblijnego dla problemu aniołów. Katechizm dla dorosłych wydany przez Niemiecką Konferencję Biskupów¹³ uwzględnia problem demitologizacji związany z teologiczną mową o aniołach, wskazując na *mitologiczne formy językowe i historyczny rozwój wyobrażeń dotyczących aniołów*.

W kręgu teologii protestanckiej należy wskazać na prace Uwe Wolffa, pedagoga religii. Jedną z nich nosi tytuł „Breit aus die Flügel beide”¹⁴ i stanowi próbę odniesienia pochodzącej z różnych źródeł wiedzy o aniołach do określonych sytuacji życiowych. Ideą przewodnią tej książki jest „Anioł życia”: takie sytuacje egzystencjalne, jak narodziny, dzieciństwo, młodość, miłość, powołanie, walka, spełnienie zostają ukazane jako stacje życia ochranianego przez aniołów. Książka Wolffa nie jest pozycją ściśle teologiczną, lecz raczej narratywnie skonstruowaną pomocą w przeżywaniu życia w powiązaniu z aniołami.

Drugą grupę publikacji na temat aniołów stanowią prace publicystyczne. Znamienitym przedstawicielem tego gatunku jest niedawno zmarły Alfons Rosenberg. Jego książka „Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes”¹⁵ prezentuje rozwój idei aniołów i demonów w ramach kultury śródziemnomorskiej. Jego zdaniem (s. 14) aniołowie stanowią *motyw przewodni religijnego doświadczenia ludzkości*.

Trzecią wreszcie, najliczniej reprezentowaną grupę publikacji na temat aniołów stanowią książki, które nie zajmują się wiedzą kulturowo-historyczną czy też racjonalną refleksją wiary, lecz fenomenami spotkań, doświadczeń i kontaktów z aniołami. Autorzy tych publikacji stawiają wszystkie dostępne sobie źródła informacji na jednym poziomie i obficie korzystają

¹²Por. *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, red. T. Schneider, Düsseldorf 1992, s. 230 nn.; *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg/Breisgau 1987, s. 117 nn.

¹³*Katolicki katechizm dorosłych: Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987.

¹⁴Freiburg/Breisgau 1993.

¹⁵München 1992³.

z ezoteryki, antropozofii, spirytyzmu, parapsychologii, mistyki i sztuki. Biblia odgrywa tu mało znaczącą rolę. Malcolm Godwin twierdzi, że praktycznie wszystkie informacje na temat aniołów znajdują się poza ortodoksyjnymi i kanonicznymi pismami czterech wielkich religii wyznających wiarę w aniołów: judaizmu, paryzmu, chrześcijaństwa i islamu¹⁶.

Zajmowanie się kwestią aniołów wynika dla wielu autorów z ich osobistego przeżycia nawrócenia. Przykładem może tu służyć artystka i pisarka Jutta Ströter-Bender, która w swojej książce „Engel. Ihre Stimme, ihr Duft, ihr Gewand und ihr Tanz”¹⁷ opisuje doświadczenie aniołów, które nastąpiło podczas zwiedzania muzeum: *Nagle uświadomiłam sobie, że ci aniołowie nie byli odbiciem pełnego fantazji wyobrażenia, lecz przekazywali najwyższe wewnętrzne doznania. Ich skrzydła, twarze, ciała, szaty i ich przyozdobienie włosów, gesty, postawa ciała i przezroczysta siła jasności ich barw zawierały żywy język, który odnosił do wyższych prawd, jakie chciałam poznać* (s. 7).

Helmut Hark¹⁸, teolog i psychoterapeuta, wyznaje, że istotnym impulsem skłaniającym go do bliższego zainteresowania się aniołami był sen, jaki miał w 56. roku życia. Już w czasach dzieciństwa aniołowie odgrywali znaczącą rolę w jego życiu. Zamierza on pogodzić wymóg zadośćuczynienia zarówno obiektywnemu, jak i subiektywnemu przedstawieniu problemu aniołów.

Nieco wcześniej, bo w 43. roku życia, doświadczyła obecności aniołów Sophy Burnham, amerykańska uzdrowicielka i pisarka. W książce¹⁹ potraktowanej jako rodzaj historii osobistej pisze o odkryciu niezwykłych i tajemniczych rzeczywistości, których nie była w stanie dłużej odsuwać od siebie ani też wytłumaczyć jako naturalne i logiczne. Czytelnik książki ma okazję odtworzenia duchowej drogi autorki.

¹⁶ Por. *Engel. Eine bedrohte Art*, Frankfurt/Main 1992³.

¹⁷ Stuttgart 1992³.

¹⁸ *Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter*, München 1993.

¹⁹ *Erfahrungen und Reflexionen*, Olten 1992.

Wiele współczesnych publikacji na temat aniołów nie stroni też od informacji na temat „wiedzy” aniołów, uzyskiwanej na podstawie kontaktu z istotami pozaziemskimi i UFO, listów osób, które przeżyły spotkanie z aniołami, wywiadów z charyzmatyczką obdarzoną darem natchnionego pisanie, jak też z ustanowionym przez władze kościelne egzorcystą diecezji Genua²⁰.

Niektóre książki poświęcone aniołom idą jeszcze dalej. Uczą bowiem magicznych metod nawiązywania kontaktu z tymi istotami duchowymi. Terry Lynn Taylor²¹ pisze nawet o „Dzienniku anioła” i „Poczcie aniołów”, zalecając napisanie osobistego życzenia na kartce papieru i wysłania jej do aniołów.

Czwartą wreszcie kategorię publikacji poświęconych aniołom tworzą książki, w których anioł zostaje potraktowany jako tworzywo literackie. W antologii „Engel. Texte aus der Weltliteratur”²², zestawionej przez Anne Marie Fröhlich, znalazły się teksty traktujące o aniołach w sposób zgoła odmienny i daleki od naukowej ścisłości, bo mówiące o nich z literackim przybliżeniem oka, nie stroniąc od elementu zabawy, żartu.

Na uwagę zasługuje w tej grupie książek publikacja Petera L. Bergera „Auf den Spuren der Engel”²³, w której aniołowie pojawiają się wprawdzie w tytule, lecz nie oni stanowią temat książki. Są jedynie nazwą, znakiem utraconej transcendencji, którą, zdaniem autora, może na nowo odkryć dzięki teologii współczesna cywilizacja i kultura.

Czy aniołowie naprawdę istnieją?

Pytanie o istnienie aniołów jako odrębnych bytów zostało postawione w czasach Oświecenia. Teologia, katolicka i protestancka, starała się udzielić wyczerpującej odpowiedzi. Możemy wyróżnić trzy grupy poglądów.

²⁰ Por. P. Giovineti, *Engel. Die unsichtbaren Helfer der Menschen*, Genf/München 1993⁵.

²¹ *Warum Engel fliegen können. Lichtvolle Kontakte mit unseren Schutzgeistern*, München brw.

²² Zürich 1992³.

²³ Frankfurt/Main 1981; Freiburg/Breisgau 1991.

Pierwszą reprezentują teologowie, którzy jednoznacznie potwierdzają istnienie aniołów i szatanów jako odrębnych, substancjalnych bytów. Czyni tak np. H. Schlier, przypisując aniołom takie same atrybuty, jakie przysługują wywyższonemu i uwielbionemu Chrystusowi²⁴.

Drugą grupę stanowią teologowie zaprzeczający istnieniu aniołów jako substancjalnych bytów. Przykładem jest tu współczesny egzegeta protestancki, C. Westermann, który twierdzi: *Anioł zaczyna istnieć wraz ze swoim zadaniem, a przestaje istnieć wraz z jego wypełnieniem, bowiem jego istnieniem jest posłannictwo*²⁵. Powodem, dla którego Westermann przeczy istnieniu aniołów, jest deklarowana wola uniknięcia nieporozumień związanych z ujmowaniem bytu aniołów w ludzkie pojęcie. Świat aniołów jest tak krańcowo różny od świata ludzkiego, że nie można w żadnym razie mówić o bycie aniołów z użyciem pojęć ludzkiego języka. Cała książka Westermanna przeczy jednak temu postulatowi, gdyż w istocie rzeczy mówi on w niej o aniołach, posługując się właśnie ludzkim językiem teologii. Poza tym autor odwołuje się do Biblii, twierdząc, że nie daje ona najmniejszych podstaw do wyobrażeń o aniołach, a sami aniołowie w Piśmie Świętym nie są istotami religijnymi (s. 67).

Trzecia grupa teologów powstrzymuje się od głosu, uznając, że w Biblii jest wprawdzie mowa o dobrych i złych mocach, jednak ich istnienie nie zostało wyraźnie stematyzowane. Vorgrimler sugeruje, że wiara w znaczeniu osobistego zaufania odnosi się przede wszystkim do samoudzielenia się Boga jako centralnego wydarzenia dla człowieka. Aniołowie nie należą wprost do tego wydarzenia, lecz tworzą niejako kontekst wejścia Boga w historię ludzką²⁶. Podobnie sądzi Westermann, dla którego istnienie aniołów jest ściśle powiązane z istnieniem Boga²⁷, oraz Wittschier²⁸. Teologowie ci pozostają w pew-

²⁴ Por. S.M. Wittschier, dz. cyt., s. 26.

²⁵ *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart 1983³, s. 9.

²⁶ Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 26.

²⁷ Por. C. Westermann, dz. cyt., s. 17.

²⁸ Por. S.M. Wittschier, dz. cyt., s. 14.

nym napięciu w stosunku do „Katolickiego katechizmu dorosłych”, który uważa świadectwo Biblii za wystarczające dla jednoznacznego uznania istnienia aniołów²⁹.

Szczególną rolę odgrywa w tej kwestii pozycja, jaką zajął Karl Rahner, którego zasługą jest postawienie na nowo pytania o istnienie aniołów. Jeśli aniołowie rzeczywiście istnieją, to odpowiedzialne mówienie na ich temat wymaga pozytywnej demitologizacji języka, którym teologia posługiwała się tradycyjnie w odniesieniu do aniołów. Rahner kładzie nacisk na znaczenie doświadczenia, dzięki któremu istnienie aniołów mogłoby stać się bardziej przystępne naturalnemu poznaniu ludzkiemu. Zawiesza sąd co do istnienia aniołów, ostrzega jednak przed fałszywą alternatywą, jaką tworzą z jednej strony *biblijny fundamentalizm*, z drugiej zaś *prymitywny racjonalizm*³⁰.

Perspektywy problemu, postulaty

Jeśli się uwzględni „hierarchię prawd”, do której nawiązuje choćby II Sobór Watykański, aniołowie nie zajmują z całą pewnością centralnego czy przynajmniej eksponowanego miejsca w teologii. Teologia chrześcijańska przyznaje jednak aniołom ważną funkcję pośredników w komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ten element chrześcijańskiego przepowiadania został przez samą teologię i kościelną praktykę odsunięty w cień. Jest to tym bardziej paradoksalne, że dzieje się w czasach powszechnego wręcz odwrótu od Boga i religii, kiedy wskutek niemożności komunikowania z Bogiem zrezygnowany człowiek, nie rozumiejący teologicznych założeń, odchodzi od Boga, ale nie przestaje podświadomie i świadomie szukać dróg ku Niemu. Chrześcijaństwo otrzymuje ważną wskazówkę: należy, nie zapominając o kształceniu teologicznym, położyć większy nacisk na rolę doświadczenia w życiu religijnym. Na taką potrzebę wskazują jednoznacznie prawie wszystkie współczesne publikacje o aniołach. Korzystają one niejedno-

²⁹ Por. G. Adler, *Erinnerung an die Engel*, dz. cyt., s. 104.

³⁰ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIII, Einsiedeln 1978, s. 381-428.

krotnie ze źródeł obcych chrześcijaństwu, nie gardząc magią, astrologią, ezoteryką, antropozofią czy parapsychologią. Jest smutne, że najczęściej mówią o aniołach ci, którzy nie czują się związani z chrześcijaństwem. Banalne stało się stwierdzenie, że gwałtowny rozwój sekt świadczy o kryzysie chrześcijaństwa. Naturalna ludzka potrzeba religijna musi zostać zaspokojona. W życiu społecznym religia zajmuje o wiele więcej miejsca, niż się zwykło uważać. W ostatnich dziesięcioleciach rozwija się tzw. religijność bez Kościoła. Nie zawsze musi być ona wyrazem świadomego buntu przeciwko Kościołowi. Często bowiem rozwija się ona w środowiskach już dawno oderwanych od tradycji chrześcijańskiej.

Paradoksalny sposób obchodzenia się z aniołami odzwierciedla sprzeczności tkwiące w podejściu współczesnej kultury do religii: rozwijająca się gwałtownie wiara w aniołów wypełnia tę lukę, jaką pozostawiła po sobie postać wiary niezdolnej dotrzeć do przeciętnego człowieka bądź też pozostawiająca niezaspokojonymi ludzkie potrzeby bliskości, ciepła, opieki, troski, pomocy, ratunku, wsparcia, szczęścia.

Teologia aniołów, na nowo odkryta i doceniona, może stać się wielką szansą chrześcijaństwa. Teoria i praktyka muszą i w tym względzie wzajemnie się wspomagać i uzupełniać. Z nadzieją należy spojrzeć na trójstronny dialog filozofii (odkrywającej i wyrażającej świat ludzkiego doświadczenia), religii i sztuki w ramach żywej teologii. Teologiczna nauka o aniołach zyska też немало dzięki ponownemu, pogłębionemu włączeniu jej w kontekst antropologii i chrystologii.

Ponowne odkrycie aniołów harmonizuje z postulatami dialogu ze światem nie tylko widzialnym, ale i niewidzialnym, a nie mniej realnym. Marzenia Kościoła doby II Soboru Watykańskiego o duchowym pojednaniu i zrozumieniu całej rodziny ludzkiej mogą się spełnić, jeśli w proces Bożego zbawienia w Jezusie Chrystusie zostaną na nowo włączeni aniołowie.

Kto unika aniołów?

Anioły – to z pewnością temat najrzadziej poruszany na łamach prasy. Zastępy anielskie – niegdyś tak bliskie ludziom, że czuło się ich tchnienie – odfrunęły z naszej laicyzowanej świadomości. Wygląda na to, że unikamy aniołów, być może z racji ich idealizmu. O przybliżenie istoty anielskości poprosiliśmy znawców tematu.

M.A.

Dr MAGDALENA ZOWCZAK – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Badania przeprowadzone na Wileńszczyźnie wśród Polaków i mówiących po polsku Litwinów wskazują na to, że anioły są w folklorze postaciami niknącymi. W baśniach i legendach przechowywanych w pamięci starszego pokolenia anioły często występują zamiennie ze świętymi, a nawet Matką Boską.

Anioł stróż pilnuje dziecka od momentu chrztu do 33. roku życia. Jeśli do tego czasu człowiek nie utwierdzi się w wierze w Boga – anioł stróż odchodzi. Jeśli natomiast człowiek wytrwa w wierze – od tej pory pilnują go dwaj aniołowie (jeden dniem, drugi nocą). Siedliskiem anioła jest szkaplerz zawieszany na piersiach. Anioł przeprowadza na drugą stronę bytu duszę umierającego i obdarza ją ciałem innej osoby.

s. EWA PETRYKIEWICZ ze Zgromadzenia Sióstr od Aniołów w Warszawie

Anioł to czysty duch stworzony przez Boga i posłany, aby pomagać ludziom w doskonaleniu się. Dla mnie anioł stróż to bardzo bliski i niezawodny przyjaciel. Niestety, ludzie odsunęli anioły w zapomnienie, a przecież... Aniołowie przynoszą Jakubowi we śnie dobre natchnienie. Tobiaszowi dopomógł anioł, który przybrał postać młodzieńca. Święty Józef został ostrzeżony przez anioła. Zwiastowanie Najświętszej Pannie także dokonało się przez Archanioła Gabriela.

Nie znam przekazu opisującego anioła pod postacią kobiety. Ciało Chrystusa złożonego w grobie także strzegą anielscy młodzieńcy. Niewątpliwie największą czią winniśmy otaczać Archaniołów: Rafała, którego imię znaczy – Bóg uzdrowia, Michała, zwanego – Któż jak Bóg, i Gabriela o imieniu – Bóg mocą.

Dr ANDRZEJ GRONCZEWSKI – Instytut Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego

Jeśli o aniołach mowa – to chciałbym przywołać wojenne anioły Baczyńskiego. Jego anioły są raz wypukłe i cielesne, jak na płótnach Jacka Malczewskiego, raz eteryczne i niedokształtowane, jak u Rilkego.

Anioły w wierszach „Z szopką”, „Wigilia”, „Święta Bożego Narodzenia”, „Kolęda” są białe bielą nieskazoną, wręcz obsesyjną. Jednak w kontakcie ze sprawami ziemskimi czasu wojny anielskie skrzydła tracą swoją zaświatową biel – stają się ogniście. Anioły Baczyńskiego tracą z wolna swój mistyczny charakter. Rezygnują z anielskich przywilejów, wraz z poetyckim demiurgiem przedzierają się przez warstwy historiozoficznej abstrakcji. Podejmują rozpoznanie detali wojennych krajobrazów. Zapominają o swojej bieli – skłaniają się ku cierpliwemu wysłuchiowaniu ziemskiej skargi.

PIOTR KOPRZAK – Muzeum Narodowe w Warszawie

Anioły nie pojawiły się w sztuce wraz z chrześcijaństwem. Koncepcji anioła stróża można się doszukać w wierzeniach asyryjskich i perskich. Duchy opiekuńcze występują również w buddyzmie i sintoizmie. Jak widać – anioły były, jak świat światem...

Przybierają niekiedy postać uskrzydłonych geniuszy, innym razem przyoblekają kształty młodzieńców bez skrzydeł. Anioł na obrazach bywał odwzorowaniem wizji inspirujących twórców bądź stanowił upostaciowanie alegorii świata duchowego. Każdy szczegół anielskiej powierzchowności – począwszy od skrzydeł i szat przepasywanych wstęgami przez piersi i biodra, aż po zbroję – był poddawany analizie w sążnistych traktatach. Aniołowie pierwotnie byli ukazywani jako istoty bezpłciowe.

W epoce baroku, nawiązując do średniowiecznych alegorii, przedstawiano anioły jako uskrzydłone główki symbolizujące czystą inteligencję dążącą do Absolutu. Później rozpowszechniły się wizerunki męskie. W XVIII w. aniołowie upodabniają się do kobiet lub do dzieci.

Jednak szczególnie łaskawy dla aniołów był wiek XVII, kiedy to kwitły bractwa aniołów stróżów. Nieliczne z nich przetrwały do naszych czasów.

BOHDAN POCIEJ – Związek Kompozytorów Polskich

Inspiracja anielskością ma w kulturze chrześcijańskiej wielowiekową tradycję. Pierwiastek anielski stanowił natchnienie dla artystów przepisywujących średniowieczne manuskrypty, co wyrażają zdobiące je ilustracje. W tej epoce Boga żywego pośród ludzi aniołowie byli intensywnie eksponowani w miniaturze, ikonografii, rzeźbie.

W historii muzyki można prześledzić pośrednie i bezpośrednie inspiracje motywami anielskimi... od chorału gregoriańskiego, przez organum, motety, msze średniowiecza i renesansu, barokowe koncerty religijne, oratoria i dzieła romantycznej muzyki sakralnej Liszta, Francka, aż po symfonie i pieśni Mahlera.

Śladów anielskich skrzydeł nie brak i w naszym stuleciu. Muzyka taka wyróżnia się jasnością, świetlistością kolorytu. Ekspresję sacrum znaleźć można u Messiaena, Stockhausena, Pendereckiego, Góreckiego, u Kilara jedno z jego dzieł nosi nawet tytuł „Angelus”.

RYSZARD KAPUŚCIŃSKI – dziennikarz, pisarz

Anioł jest dla mnie postacią bardzo konkretną. Anioły to po prostu bardzo dobrzy ludzie. W ciągu trzydziestu lat moich podróży po świecie spotykałem ich wielu. Opiekowali się mną, a nieraz zawdzięczałem im życie. Anioły mają bardzo różny kolor skóry, mówią najróżniejszymi językami, bo tak zostały stworzone. Wszystkie je łączy dobroć i pogoda usposobienia.

Drugą połowę tego roku spędzam w Afryce, mam więc szansę spotkać się oko w oko z „czarnym aniołem”. Kolorowi aniołowie są szalenie interesujący.

zebrała Małgorzata Antoszevska

Eugeniusz Kośmicki

Mentalność kapitalistyczna

W środkach przekazu i społeczeństwach krajów rozwiniętych gospodarczo grupa zawodowa przedsiębiorców i menedżerów cieszy się szczególnym zainteresowaniem. Ucieleśniają oni w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich pożądane osiągnięcia i sukcesy zawodowe. Przypisuje się im następujące cechy: celowość działania i pilność, siłę woli i zdolność przekonywania, pragmatyzm i kompetencję. „Big boss” należy do najważniejszych bohaterów XX w. Otacza tę grupę ludzi swoista aura niezwykłości, wyrażająca się w warunkach współczesnego kapitalizmu wysokością prywatnego konta bankowego i możliwościami konsumpcji. Pojawia się zatem zasadnicze pytanie: Jak zostali oni „bohaterami” naszego wieku? W USA w latach osiemdziesiątych ukazało się kilka autobiografii czołowych amerykańskich menedżerów i przedsiębiorców. Wydano je przy tym w dużych nakładach i przetłumaczono na wiele języków¹. Znani przedsiębiorcy i menedżerowie udzielają też licznych wywiadów, a naukowcy i dziennikarze usiłują wyjaśnić tajemnicę ich sukcesów.

Poważna lektura i analiza tych biografii i wywiadów szybko jednak rozczarowuje. Wnikliwy czytelnik chciałby wiedzieć dokładniej: na czym właściwie polega sukces przedsiębiorców? jakie są ich wyjątkowe osiągnięcia, które usprawiedliwiają wielomilionowe dochody? Wyjaśnienia przedsiębiorców i menedżerów są zwykle stereotypowe: ciężka praca, umiejętność podejmowania decyzji, wyczucie sytuacji rynkowej, cechy przywódcze. Za typową może uchodzić wypowiedź Axela Ganzza, czołowego menedżera koncernu Bertelsmanna we Francji:

¹ Zob. np. L. Iacocca (przy współpracy W. Novaka), *Iacocca: autobiografia*, Warszawa 1990; D.J. Trump, T. Schwartz, *Trump: Die Kunst Erfolges*, München 1990; T.J. Watson Jr., *Father, Son und Co: My Life at IBM and Beyond*, New York 1990.

wszelki sukces w biznesie polega w 80% na pracy, 10% na wyczuciu rynku i 10% na szczęściu. Zdanie to jest utrzymane w duchu przyjętych konwencji kulturowych. Trudno znaleźć w nim wyjaśnienie faktycznego działania czy roli przedsiębiorców i menedżerów w społeczeństwie.

Próbie wyjaśnienia świadomości współczesnych menedżerów i przedsiębiorców podjął niemiecki socjolog kultury, profesor amerykańistyki w Passau – Klaus P. Hansen. W swojej ciekawej książce „Mentalność zorientowana na osiągnięcie zysku. Filozofie sukcesu amerykańskich przedsiębiorców”² usiłuje on odpowiedzieć na podstawowe pytanie: jak widzą siebie wpływowi ludzie interesu? jak wyjaśniają swoje sukcesy?

Pierwsze dokumenty będące świadectwem *tradycji zorientowanej na osiągnięcie zysku* sięgają XIV w., kiedy pojawiła się po raz pierwszy silna warstwa kupców poszukująca swojej tożsamości kulturowej. Charakterystyczne, że duża część tej odległej już tradycji „mentalności kupieckiej” utrzymuje się do dzisiaj, rozwijając ówczesne myśli, wyjaśnienia, poglądy czy zalecenia co do sposobu postępowania. Następną fazą rozwoju „mentalności kupieckiej” przypada na Anglię w XVIII w., skąd została następnie „importowana” do Ameryki Północnej, gdzie osiągnęła najwyższy etap rozwoju. Potwierdza się tym samym przekonanie Maxa Webera, iż „ducha kapitalizmu” trzeba szukać na obszarze kultury anglosaskiej. Współcześnie mentalność zorientowana na osiągnięcie zysku występuje praktycznie we wszystkich krajach, gdzie rozwinęła się gospodarka rynkowa. Jednakże główne źródła autobiograficzne pochodzą z USA.

Według Hansena sens zysku i dążenie do zysku – jako dążenie do własnej korzyści – wiążą się ostatecznie z naturalnym, popędowym zaspokajaniem potrzeb życiowych: pożywienia, ochrony zdrowia i rozmnażania. Dążenie do korzyści w okresie przed- lub wczesnohistorycznym przejawiało się głównie w dążeniu do władzy i przemocy militarnej. Według J. Le Goffa³

²K.P. Hansen, *Die Mentalität des Erwerbs. Erfolgsphilosophien amerikanischer Unternehmer*, Frankfurt am Main – New York.

³J. Le Goff, *Kaufleute und Bankiers im Mittelalter*, Frankfurt am Main 1989.

wielcy kupcy pojawili się pomiędzy XI a XIII w. Dokonała się wtedy „rewolucja kupiecka”, która umożliwiła handel w wielkim zakresie pomiędzy odległymi krajami. Wraz z rozwojem handlu pojawiły się takie instytucje gospodarcze, jak wymiana pieniędzy, banki, ubezpieczenia. Rozwinęły się też podstawy działań handlowych: podwójna rachunkowość, czy weksle jako pierwsza forma obrotu bezgotówkowego. Obu podstawowym warstwom społeczeństwa feudalnego, szlachcie i chłopom poddanym, dążenie do osiągania zysków było praktycznie nie znane, a nawet obce całej logice funkcjonowania feudalizmu jako systemu społeczno-gospodarczego. W średniowieczu nie mogła się ukształtować mentalność kupiecka, chociaż znano już wtedy sposoby osiągania zysków. W XV w. w Republice Miejskiej Florencji pojawiła się bogata warstwa kupiecka, a pomiędzy szlachtą i kupcami zaczęły zanikać rozgraniczenia społeczne. Pojawiły się podręczniki kupieckie, w których postulowano umiarkowane prowadzenie życia zawodowego i osobistego, rozwijano świadomość ekonomiczną, mówiono o prowadzeniu ksiąg rachunkowych, oszczędności, sensownym wykorzystaniu czasu. Wtedy też ukształtowała się ostatecznie mentalność kapitalistyczna, a więc *dążenie do zysku, które odbywa się w ramach gospodarki rynkowej jako działalność zawodowa*⁴. Takie podejście do życia różni się diametralnie od świadomości feudalnej. Przyznaje ono człowiekowi samodzielność działania i odpowiedzialność za własne postępowanie. Wobec imponderabiliów losu ludzkiego postuluje pewien rodzaj „rozumności” działania.

W XVIII w. w Anglii następował rozwój mentalności opartej na dążeniu do osiągania zysku. Liczne pisma tygodniowe, np. „Spectator”, propagowały wzorce zachowania dla rozwijającej się szybko klasy mieszczańskiej. Człowiek traktowany jest w tych czasopismach nie jako członek określonego stanu, ale jako jednostka określana przez swoją prywatność, intymność, rodzinę. Tę ostatnią traktuje się tutaj jako wspólnotę opartą na wzajemnym zaufaniu, którą wiąże wzajemna emocjonalność.

⁴K.P. Hansen, dz. cyt., s. 16.

Odmierna sfera zainteresowań to powiązanie postaw moralnych z sukcesami życia zawodowego. Za istotę działania gospodarczego przyjmowano jego użyteczność dla całego społeczeństwa. Dlatego podkreślano konieczność zachowania dobrego imienia i przyzwoitości. Jednocześnie odrzucano dążenie do przyjemności za wszelką cenę, a także dotychczasowy porządek stanowy z jego przymusową reglamentacją całego życia społecznego. Próbę przedstawienia ideału ówczesnego „człowieka interesu” stanowi „podręcznik” w formie powieści „Complete Tradesman” („Idealny człowiek interesu”), opracowany w 1726 r. przez Daniela Defoe. Według niego „kupiec idealny” charakteryzuje się pilnością, honorem, umiarkowaniem, skromnością, dobrym prowadzeniem interesów. Szczególne znaczenie ma jednak dla kupca cnota oszczędności, dzięki której powiększa on swój majątek.

Druga faza mentalności kapitalistycznej pojawiła się wraz z rozwojem przemysłu. Najbardziej przekonującym dokumentem historycznym jest „Autobiografia” Benjamina Franklina. To w niej pojawił się najbardziej znany później amerykański „mit sukcesu”. Zgodnie z nim cnota zostaje nagrodzona już na ziemi, w postaci ekonomicznej. Franklin uważa więc, że moralność umożliwia sukces gospodarczy. Wylicza on 13 przykazań warunkujących harmonię moralności i sukcesu gospodarczego: umiarkowanie w jedzeniu i piciu, umiarkowanie w reakcjach na innego człowieka oraz hamowanie własnego temperamentu, zachowanie milczenia, prostota, zdecydowanie, pilność, powaga, sprawiedliwość, czystość, opanowanie, czystość seksualna i skromność. Wymieniony tutaj katalog cnót służył przede wszystkim tworzeniu własnej osobowości. „Autobiografia” Franklina jest pierwszym dokumentem, który traktuje człowieka jako kowala swojego losu i szczęścia.

Wpływ na kształtowanie się mentalności opartej na osiąganiu zysku wywarła też autobiografia Phineasa Taylora Barnuma (wyd. 1855), który działał w tym, co później nazwano show-businesssem. Według Barnuma istnieją dwie drogi do sukcesu finansowego: jedna powolna, która prowadzi do większego niż przeciętne bogactwa, oraz druga, prowadząca szybko do dużych pieniędzy, oparta na genialnym pomysłe, odwadze i szczęściu.

Sam Barnum był początkowo odważnym spekulantem, a później „poważnym kupcem”. Według niego warta naśladowania jest druga droga.

Do właściwej epoki uprzemysłowienia należy już działalność Andrewa Carnegie, twórcy prywatnego imperium stalowego, a także producenta samochodów i autora taśmy produkcyjnej Henry’ego Forda. Ich autobiografie wywołały duże zainteresowanie szerokiej publiczności. Obecnie – po wielu latach – są one nadal chętnie czytane w wielu krajach. Aktywność Carnegie przypada na okres po 1870 r., który cechowała modernizacja technologiczna i społeczna: strukturalne zróżnicowanie społeczeństwa, postępująca profesjonalizacja i komercjalizacja, ukształtowanie się wolności handlu i wykorzystanie maszyn na nie znaną dotąd skalę. Carnegie stworzył imperium stalowe, które produkowało szyny, mosty kolejowe i płyty pancerne dla statków. Przy tym kontrolował całość produkcji, od pozyskania rudy do wytworzenia produktu końcowego. Za podstawę działania gospodarczego przyjmował „limited partnership”. Odrzucał spółkę akcyjną, twierdząc, że dobrze prosperujące przedsiębiorstwo musi być zarządzane w sposób absolutystyczny przez jego właściciela. W wieku 54 lat wycofał się z czynnego prowadzenia interesów i poświęcił tworzeniu fundacji oraz pisaniu.

Do czasu uprzemysłowienia utrzymywał się ogólnie akceptowany paternalistyczny stosunek właściciela przedsiębiorstwa do pracowników. Jednakże w okresie uprzemysłowienia stosunek ten zmienił się na „czysto ekonomiczny”, gdyż płace zaczęto traktować przede wszystkim jako ważny element kosztów, a stosunki społeczne stały się bardziej anonimowe. W okresie industrializacji wzrosło też znaczenie techniki i posługiwanie się wiedzą techniczną. Carnegie uważał za podstawę swojego sukcesu harmonię moralności i działalności gospodarczej. Wykorzystywał też szeroko mit sukcesu, podkreślając swoje „niskie” pochodzenie społeczne. Bieda była dla niego przesłanką sukcesu, ponieważ zmuszała do działania gospodarczego. Trudno znaleźć w pismach Carnegie wskazówki, jak zostać milionerem i osiągnąć sukces w gospodarce. Wiadomo skądinąd, że jego droga do sukcesu gospodarczego wiodła przez spekulacje finansowe, chociaż źródła jego fortuny są dotąd właściwie nie znane.

W swoich pracach nie podaje on również cech charakteru, które by usprawiedliwiały jego ogromne bogactwo. Odrzuca jednak zdecydowanie dziedziczenie prawne majątku, który powinien być zostawiony do dyspozycji ogółu poprzez system fundacji. Od czasu Carnegie do dobrego tonu należy zakładanie fundacji przez milionerów (w USA jest ich blisko 25 000). Carnegie wyjaśniał swoje bogactwo opierając się na micie sukcesu. Jego teoria działania ekonomicznego nawiązuje do koncepcji darwinizmu społecznego lub – według Hansena – do pseudodarwinizmu. Carnegie był odpowiedzialny za nędzę „swoich” robotników, którą następnie próbował „wspaniałomyślnie” łagodzić tworząc fundacje i wspierając ubogich.

O Henrym Fordzie świat usłyszał w 1903 r., gdy skonstruowane przez niego samochody stały się artykułem masowej konsumpcji. Taśma produkcyjna umożliwiała standaryzację i przyspieszenie procesu produkcji. Ford odkrył prawo produkcji masowej. Odrzucał też ideę powrotu do feudalizmu, jak i koncepcje socjalistyczne czy komunistyczne. Jego hasło brzmiało: *Jedynie praca i tylko praca jest naszą przewodniczką*⁵. Produkty przemysłu powinny – według Forda – odznaczać się użytecznością i funkcjonalnością. Marzenia Forda o uniwersalnym modelu samochodu produkowanym w masowej skali brzmią dzisiaj anachronicznie, gdyż nie istnieją w ogóle optymalne i ponadczasowe produkty, podobnie jak idealne metody produkcyjne. W autobiografii Forda (1922) na próżno szukać rozważań o motywach jego postępowania. Wykorzystuje on raczej pragmatyczną koncepcję produkcji masowej do realizacji ideału amerykańskiej demokracji w gospodarce przy wykorzystaniu techniki.

W latach osiemdziesiątych naszego wieku ukazały się wspomniane już autobiografie T. Watsona, L. Iacokki i D. Trumpa. Wszystkie one stały się szybko bestsellerami, gdyż czołowi ludzie interesu i przedsiębiorcy są coraz bardziej przedmiotem zainteresowania środków przekazu. Wymienione autobiografie przedstawiają działalność czołowych menedżerów

⁵ Tamże, s. 123.

w różnych okresach XX w. (Watson senior po I wojnie światowej, Iacocca po II wojny światowej, Trump w okresie tzw. reaganomics).

T.J. Watson senior, założyciel IBM, wierzył jeszcze w zasadę absolutnej władzy właściciela w przedsiębiorstwie. Natomiast Watson junior odrzucił tę tradycyjną koncepcję. Dużą rolę już w okresie rządów Watsona seniora odgrywał marketing i szkolenia w zakresie sprzedaży. Motywacja pracowników i promocja sprzedaży produktów stały się wtedy podstawą nowej strategii funkcjonowania przedsiębiorstwa. Takie pojęcia, jak „strategia sprzedaży”, „public relation”, „marka”, „corporate identity”, „image”, „motywacja”, świadczą o rozwoju gospodarki, która nie zaspokaja już tylko podstawowych potrzeb ludzkich, ale świadomie wytwarza nowe potrzeby. Kreatywność techniczna i kulturowa stały się ważnymi elementami pracy przedsiębiorstwa.

Iacocca należał do czołowych menedżerów Forda (był twórcą Forda Mustanga i Forda Capri), a później Chryslera. Wykorzystywał szeroko pomoc rządową, a także pakt solidarności ze związkami zawodowymi, aby przetrwać kryzys i uratować Chryslera. Jego sukcesy były tak znaczne, że typowano go nawet jako przeciwnika samego Reagana w wyborach prezydenckich. Przyjmuje on – podobnie jak Franklin – mit sukcesu, a także mówi o znaczeniu podstawowych wartości, jak ciężka praca, staranne wychowanie i posłuszeństwo. W przeciwieństwie do wielu swych poprzedników odrzuca zasadę *laissez-faire* oraz koncepcję wolnego handlu. Iacocca wymienia też jako ważną przesłankę sukcesu w interesach pozytywny stosunek do podejmowania nowych decyzji oraz prawidłowe wykorzystanie zebranych informacji. Według niego podjęcie decyzji w przedsiębiorstwie poprzedza faza zbierania informacji i wspólnych dyskusji. Oznacza to pracę w zespołach, a także rezygnację z absolutyzmu właściciela w przedsiębiorstwie. Menedżerów powinna charakteryzować też kreatywność oraz znajomość warunków społeczno-kulturowych, co jest konieczne zwłaszcza w marketingu. Iacocca uważa, że każdy może osiągnąć sukces gospodarczy. Istota jego zaleceń sprowadza się do

proponowanego jeszcze przez Franklina mitu sukcesu, tyle że w nowoczesnej formie.

Autobiografia Donalda Trumpa (1988) stanowi kolejny wariant amerykańskiego mitu sukcesu, gdyż „przewycięzył” on z niewielką jedynie ilością pieniędzy istniejące bariery społeczne. Triumf Trumpa wiąże się z czasem reaganomics z jej przywilejami podatkowymi i wysokimi procentami na rynku kapitałowym. Trump pisze niewiele o znaczeniu oszczędności, czystości moralnej czy pilności jako źródle swoich sukcesów gospodarczych. Inaczej niż Watson czy Iacocca, swoje sukcesy w działalności gospodarczej sprowadza do intuicji przedsiębiorcy. Wprawdzie w zakresie produkcji, administracji czy sprzedaży działania ludzkie są racjonalnie ustrukturyzowane, jednak najważniejsze decyzje przedsiębiorców wiążą się z nadzieją na rozbudzenie nowych potrzeb. Dlatego w jego mniemaniu decyzje odnoszące się do środków działania uchodzą za racjonalne, a wyznaczanie celów uznaje on za działalność intuicyjną. Używane tutaj pojęcia „rozum” czy „intuicja” są oparte na konwencjach kulturowych popularnych wśród menedżerów i przedsiębiorców. Porównuje on swoją intuicję z intuicją artystyczną, uważając, że sztuki prowadzenia interesów nie można się nauczyć. Trump kładzie nacisk na wolę działania. Dlatego idealny człowiek interesu według niego to *mieszanka parobka i maratończyka*, co zakłada żelazną wolę. Co więcej, nowoczesny przedsiębiorca wykazuje nawet cechy „nadczołowieka”: wraz z upadkiem tradycyjnych regulacji moralnych usiłuje on „przewyciężyć” chaotyczny i rozregulowany moralnie świat. W tym świecie przedsiębiorca może przejawiać w pełni swoją „egomanię”, gdyż nie występują już żadne ograniczenia oprócz przewidzianych przez prawo karne. W ujęciu Trumpa współczesna gospodarka jest oparta na prawie silniejszego, stanowiąc pole działania dla „tytanów” zręczności, siły woli i elastyczności. Wraz z ideami Trumpa mentalność kapitalistyczna osiąga nowy wymiar. Odrzuca dotychczasowe konwencjonalne kategorie usprawiedliwienia bogactwa, przyjmując, że aktywność człowieka interesu stanowi cel samoistny – przygodę działalności gospodarczej wymagającą odpowiedniego wynagrodzenia.

Wilhelm Eberwein i Jochen Tholen twierdzą w swojej książce „Mentalność menedżerska: przemysłowe kierowanie przedsiębiorstwem jako zawód i polityka”⁶, iż w działaniach i koncepcjach menedżerów brakuje jakichkolwiek stereotypów społecznych. Socjologiczna analiza Hansena prowadzi jednak do całkowicie odmiennych wniosków. Dla przedsiębiorcy możemy więc znaleźć nie tylko pojedyncze stereotypy, ale nawet cały ich kompleks. Ów kompleks stereotypów wyznacza całość duchowej i kulturowej działalności kupców, przedsiębiorców czy menedżerów. Istniejący zespół stereotypów świadczy o silnej tożsamości grupowej ludzi interesu i ma wielowiekową tradycję. Wyróżnić w nim można różne fazy rozwoju. Chociaż pomiędzy fazą pierwszą a ostatnią istnieje niewiele cech wspólnych, to można mówić o pewnym continuum ewolucji mentalności kapitalistycznej. Ową mentalność można traktować jako typ kolektywnej samowiedzy, która jest wspólna dla określonej grupy społecznej. Wytwarza ona specyficzną rzeczywistość społeczną, w której żyją określone grupy czy warstwy społeczne. Według socjologów, gdy przedsiębiorcy czy menedżerowie piszą autobiografie, to nie opisują po prostu swego życia i pracy, ale raczej powielają stereotypowe poglądy przyjęte w ich środowisku społecznym. Socjologowie powinni jednak zadawać pytania o przyczyny ich powstania i trwania w świadomości menedżerów i przedsiębiorców.

Do „dogmatów” myślenia przedsiębiorcy należy przykładowo przekonanie, że kariera późniejszego „herosa” gospodarki może się rozpoczynać od najniższej pozycji społecznej i niepotrzebne są żadne studia uniwersyteckie. Tak twierdzą Watson, Iacocca, Trump. Charakterystyczne jest też przekonanie o swoistości cech psychicznych przedsiębiorcy, którego władza w przedsiębiorstwie uchodziła do niedawna za absolutną. W rzeczywistości jednak sprawy wyglądają najczęściej zgoła inaczej. Bardzo rzadko przyszedł menedżer czy przedsiębiorca pochodzi z niższych warstw społecznych, a ogromna ich większość ukoń-

⁶ W. Eberwein, J. Tholen, *Managermentalität: Industrielle Unternehmensleitung als Beruf und Politik*, Frankfurt 1990, s. 97, 93.

czyła wyższe studia. Działania przedsiębiorcy i menedżera zbliżają się coraz bardziej do zawodu, gdzie trzeba się nauczyć pewnych czynności, które można opanować na określonych etapach kariery zawodowej. Kariera menedżera przypomina więc coraz bardziej karierę wyższego urzędnika państwowego. „Samowładztwo” w przedsiębiorstwie staje się anachronizmem, gdyż przy kompleksowych decyzjach niezbędna jest praca zespołowa. Należy też zauważyć, że większość działań w gospodarce jest już regulowana przez państwo, łącznie z zakresem konkurencji gospodarczej. Wątpliwy charakter mają też „dogmaty” wycucia rynku czy intuicji. Prognozowanie sprzedaży i planowanie produktu opiera się coraz bardziej na metodach naukowych, a niezbędne dane zbiera cały sztab specjalistów. Wypowiedzi menedżerów i ich sytuacja pozostają – jak słusznie zauważa Hansen – w podobnym stosunku jak mit i rzeczywistość społeczna, a pragmatyczni rzekomo menedżerowie i przedsiębiorcy są podobnymi *ideologami jak my wszyscy*⁷. W rzeczywistości przedsiębiorcy i menedżerowie muszą rozumieć współczesną kulturę, jej symbole, trendy, instytucje społeczne, a także muszą posiadać analityczny umysł, aby móc rozpoznać jej uwarunkowania. Umiejętność pracy w zespole i kompetencja w zakresie kultury mają decydujące znaczenie dla współczesnych przedsiębiorców i menedżerów. Świat społeczny rządzi się bowiem odmiennymi zasadami niż świat przyrodniczy. W działaniach ludzkich zawsze podstawową rolę odgrywa kultura i świadomość społeczna. Bez ich uwzględnienia trudno wyjaśnić istniejącą sytuację społeczną i motywy działania. Menedżerowie i przedsiębiorcy podlegają przy tym w pełni tym regułom kultury, chociaż przypisuje się im często rzekomo wyłącznie pragmatyczny stosunek do rzeczywistości społecznej.

⁷ K.P. Hansen, dz. cyt., s. 215.

Jan Kieniewicz

Europa w galerii krzywych zwierciadeł

Grymas niechęci wobec własnej tożsamości, przekonanie o fałszu europejskich autointerpretacji i postulat opuszczenia *galerii krzywych zwierciadeł* to w skrócie recenzja zawartości eseju Josepa Fontany¹. Jest to książka ciekawa, erudycyjna, zawierająca wiele interesujących sformułowań. Zdecydowałem się napisać o niej kilka słów, zanim ukaże się na naszym rynku, ze względu na irytację towarzyszącą lekturze. Irytacja jest odczuciem irracjonalnym i wypadało zadać sobie pytanie, co jest przyczyną takiej reakcji.

Josep Fontana (1931) jest historykiem katalońskim. Jego wersja cywilizacji europejskiej składa się z ciągu autointerpretacji będących odbiciami w lustrze. Lustra są krzywe, a pochodzące z nich odbicia – zdeformowane. Tymi lustrami byli dla Europy Inni, Obcy – Zewnętrzni i Wewnętrzni, słowem wszyscy, których odrzucano, by zapewnić spójność aktualnie akceptowanej autokreacji. Europa jest przedstawiona jako cywilizacja opresji i gwałtu, a fundamentem jej tożsamości jest zakłamanie. Po dwu tysiącach lat samooszukiwania się cywilizacja ta stanęła u progu nieuchronnej katastrofy. Zdaniem autora będzie to zbawiennym oczyszczeniem, opuszczeniem owej *galerii krzywych zwierciadeł*.

Irytacja towarzysząca lekturze wynika zapewne z przekonania o fałszywości przedłożonej interpretacji, która, jak się wydaje,

¹J. Fontana, *Europa ante el espejo (Europa przed lustrem)*, Barcelona 1994, ss. 195. Jest to jeden z tomów serii „Budowanie Europy”, kierowanej przez francuskiego historyka J. Le Goffa, a wydawanej jednocześnie przez 5 europejskich domów wydawniczych. Seria ta zaczęła się też ukazywać w Polsce.

służy raczej rozkładaniu Europy niż jej budowaniu². Jest zarazem rezultatem przekonania o atrakcyjności przedstawionej wizji, efektem świadomości wysokiej jakości formalnej wykładu. Jestem przekonany, że książkę Fontany będzie się czytać z ciekawością i pożytkiem. Nie podzielam jednak poglądów autora i nawet nie bardzo umiem wytłumaczyć pochodzenie tak głębokiego pesymizmu, przechodzącego chwilami w antyeuropejską agresję. Być może Fontana przeżywa rozczarowanie spowodowane rozpadem systemu komunistycznego i towarzyszącą mu kompromitacją metodologii marksistowskiej. Dystansując się od linearnej koncepcji dziejów, autor pozostaje chyba wierny istocie wizji ukształtowanej przez europejską lewicę w dobie jej największego rozkwitu w połowie XX w. Osią tej wizji jest idea sprawiedliwości społecznej. Obrachunki Fontany z Europą mają nadal sens klasowy. Niewykluczone jednak, że jest to interpretacja zbyt powierzchowna.

Kończąc przegląd lustranych odbić, kataloński historyk utrzymuje, że Europejczycy pragnęli usprawiedliwić swą wyższość tworząc mit *cuđu europejskiego*³. Wytworzyliśmy sobie wizję własnej oryginalności i wyjątkowości, by dominować, by dominację usprawiedliwiać i zarazem by nie przyjmować do wiadomości oczywistego fiaska kolejnych europejskich koncepcji. Nietrudno oczywiście o przykłady takich postaw. Łatwo też zgodzić się z tezą o potrzebie odrzucenia linearnej wizji historii interpretującej mechanicznie każdą zmianę jako szczebel drabiny ogólnoludzkiego postępu. Historia ma naturalnie wiele wymiarów i musi uwzględniać wielość kultur i odmiennosć cywilizacji. Jest też prawdą, że Europa nie zdoła odgrodzić się od świata i uniknąć konfrontacji. Być może rozwiązanie problemów europejskich wymaga włączenia w wizję globalną. Fontana bije się w cudze piersi za grzech uproszczonego obrazu postępu jako nieuchronnej konieczności. Sądzę zresztą, że wy-

²Jest to wizja przeciwna prezentowanej przez Edgara Morina, o której pisałem w „PP” nr 3/1989: *Myślenie o Europie*, s. 412-417.

³E.L. Jones, *The European Miracle. Environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge UP 1981. Zob. *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej*, wyd. A. Mączak, cz. I-II, Warszawa 1991.

ciąga zbyt daleko idące wnioski co do konieczności odrzucenia własnej tożsamości.

Krzywe zwierciadła, w których Europejczycy znajdowali swe określenie, to relacje z Innymi. Inni byli obcy, odmienni, i z tej racji groźni. Należało ich wyeliminować albo zneutralizować ich obcość przez podporządkowanie. W rezultacie Fontana pokazuje kolejno lustra: barbarzyńskie, chrześcijańskie, feudalne, diabelskie, wiejskie, dworskie, dzikie, postępowe i pospolite. Wiadomo nie od dzisiaj, że przy zderzeniach kulturowych występuje efekt lustrzany. Sens wyobrażeń powstających w takiej sytuacji nie jest jednoznaczny. Fontana nie ma jednak na myśli efektów wywołanych przez bariery immunologiczne systemów społecznych. Uważa, że przeciwstawienia są kształtowane w celu lepszego skontrastowania wyobrażeń o sobie. Tak bywa, ale nie jest to jedyna formuła.

Podobnie można powiedzieć o tezie, że represja wpływa z lęku przed obcością. Likwidacja poczucia zagrożenia przy użyciu siły jest reakcją dość powszechną, bardzo istotną np. w konkwistie amerykańskiej. Ale użycie siły w procesie ekspansji i w relacji między kulturami nie jest tylko efektem obaw.

Zwierciadło barbarzyńskie jest tworem Greków, którzy chcieli się lepiej przedstawić, tworząc rzeczywistość azjatyckiej barbarii. Na tle azjatyckiego despotyzmu lepiej przedstawia się grecka wolność. Fałsz tkwi w istotnym ograniczeniu wolności choćby w demokracji ateńskiej, która nigdy nie starała się o realizację równości. Imperium rzymskie dzieliło tę dychotomię, odgradzając się od barbarzyństwa murami i kreując mityczne obrazy Galii czy Germanii. Wariantem tej relacji było chrześcijaństwo, aczkolwiek w tym przypadku ekspozycja tezy nie jest klarowna. Fontanie chodzi o rosnącą represyjność Kościoła w miarę jego upaństwowienia, o odrzucenie modelu pluralistycznego. Chrześcijaństwo jest zarazem przedstawione jako kontynuacja Imperium niezbędna do utrzymania porządku społecznego.

Obraz Europy feudalnej zakłada raczej ewolucję niż rewolucję, kładzie nacisk na ciągłość i na ukształtowanie się trwałych podziałów regionalnych. Jest to dzieło kolektywów znajdujące bardzo słabe odbicie w źródłach pisanych. Zwierciadło feudalne

było rycerskie i służyło do ukrycia roli mas, *zwykłych mężczyzn i kobiet*. Ciąg dalszy dziejów Europy to powstawanie nowych granic, wewnętrznych i zewnętrznych. Cofając się przed naporem islamu, Europa tworzy obraz Obcego, który musi być zwalczony. Maur czy Turczyn to wróg. Ale wewnątrz są inni, to heretycy. Podobnie jak wyznawcy Proroka, są traktowani jako wcielenie diabła. Fontana kładzie nacisk na wolność i pomyślność niesione przez islam i twierdzi, że chrześcijaństwo europejskie w obronie zdeformowało, i odrzuciło tak Bizancjum, jak i Rosję, zapoznając wartości chrześcijaństwa azjatyckiego. Podobnie jak heretyków Europa odrzuciła Żydów. Kościół rzymski, konkluduje autor, utracił zdolność do asymilowania innych kultur, a jego ekspansja wymagała podbojów i podporządkowania.

Ciąg dalszy dziejów Europy według Fontany to ustalenie porządku gospodarczego i społecznego wykluczającego alternatywne ścieżki rozwoju, w tym przede wszystkim społeczeństwa agrarnego, bardziej sprawiedliwego i równego. W obawie przed wzburzeniem społecznym ożywczy nurt ludowy został zduszony, a w roli obcego i niebezpiecznego wystąpił prostak, wieśniak, czyli człowiek bez kultury. Natomiast zwierciadło dworskie to efekt procesu odtwarzania kontroli elit nad warstwami ludowymi. W efekcie zasadniczymi problemami XVI-XVII w. stają się prześladowania czarownic i inkwizycja oraz długi proces podporządkowania ludzi strukturom parafialnym. Jest to proces rekonkwisty religijnej, w którym istotne znaczenie miała próba kontroli czy reglamentacji seksualności. Autor dowodzi, że Europejczycy skutecznie opierali się tym próbom, odważnie i postępowo praktykując np. masturbację. Niesłusznie natomiast wytworzyli sobie mniemanie o własnej wyższości moralnej i intelektualnej.

Inne zwierciadło epoki nowożytnej tworzą więc ludy pozaeuropejskie. To „dobrzy dzikusy”, których zdominowała i wyniszczyła ekspansja europejska. Podkreślając fałszywość mitu europejskiego, Fontana utrzymuje, że pogarda dla innych kultur brała się z niewiedzy i niezdolności do pojęcia zjawisk wykraczających poza horyzont umysłowy Europejczyków. To ostatnie

zjawisko występowało realnie⁴ i należy mu się stanowczo więcej uwagi, ale nie stanowi ono wystarczającej podstawy dla tezy o fałszywości mitu europejskiego. Druga wątpliwość wynika z tezy o ignorancji Oświecenia pomimo wzrostu liczby relacji z podróży, pomimo mnogości opisów egzotycznych ziem i ludów. Ignorancja zdaniem Fontany prowadzi do rasizmu. Teza ta budzi wątpliwości ogólne i szczegółowe, w każdym razie w XVIII w. wzrastała w Europie wiedza o rzeczywistości pozaeuropejskiej. Kwestia trudności z asymilowaniem tej wiedzy to odrębny problem, ale nie wydaje się, żeby zagadnienie rasizmu dało się zredukować do ignorancji.

Następna wersja zakłamaney tożsamości łączy się z koncepcją postępu związaną z kultem maszyny i apoteozą eksploatacji środowiska. W centrum globalnego paradygmatu znajdzie się linearna wizja historii, doprowadzona przez Marksa do jednolitego schematu koniecznych następstw kolejnych sposobów produkcji. Ta właśnie wizja pozwoliła sfalszować wizję świata w sposób uzasadniający europejską dominację. W efekcie powstały europejskie wizje innych światów, które zostały narzucone i zaakceptowane⁵. Na koniec Europa pozbawiająca historii ludy zdominowane doprowadziła do marginalizacji własnej ludności przez wykorzenienie z historii mas ludowych sprowadzonych do roli wewnętrznych dzikusów.

Logiczną konsekwencją jest ostatnie krzywe zwierciadło stworzone przez eliminację ze świadomości europejskiej roli mas. Pierwszym krokiem było nowoczesne państwo będące formą kontroli nad obywatelami. By ta konstrukcja mogła się utrzymać, stało się konieczne przekonanie dołów, że hierarchiczne uporządkowanie społeczeństwa odpowiada nie tylko woli Bożej, ale jest także racjonalne i sprawiedliwe. Następnym krokiem ubezwłasnowolnienia stało się państwo narodowe z jego koncepcją rynku, symboliką i mitologią. Fontana dosyć pobieżnie traktuje niedostatki państwa narodowego, koncentru-

⁴J. Kieniewicz, *The New European World Overseas: The Space of Contact and Limits of Cognition*, „Acta Poloniae Historica”, t. 60, Warszawa 1989, s. 33-50.

⁵E.W. Said, *Orientalizm*, Warszawa 1991.

jąc uwagę na wyeliminowaniu alternatywnych form rozwoju, reprezentowanych np. przez tradycyjne rolnictwo. Fabryka nie powstała z potrzeby skuteczności technicznej, ale jest konstrukcją umożliwiającą właścicielowi kontrolę nad siłą roboczą i maksymalizowanie nadwyżki. Autor twierdzi, że wprowadzenie nie da się rozstrzygnąć, w jakim stopniu system fabryczny przyczynił się do wzrostu dobrobytu, ale można wskazać, że dopiero głód skłonił pracujących do przyjęcia tej formy integracji. Taki jest dla Fontany sens integracji narodowej.

W XX w. biedak miejski zastąpił wieśniaka w roli barbarzyńcy. Masy to Inni. Paniczny strach przed masami, które od 1789 r. zagrażały widmem rewolucji, stał się elementem kluczowym wszystkich integracji narodowych. Pogarda dla mas i lęk przed ich wyrażeniem się skłaniały intelektualistów, według Fontany, do popierania dyktatorów w rodzaju Musoliniego i Hitlera. Kwestia równie powszechnej fascynacji komunizmem i Stalinem została tu pominięta milczeniem.

Zasadnicze pytanie pojawiające się w związku z tą książką nie jest wcale nowe: chodzi o rozstrzygnięcie, kiedy rodzi się Europa i na czym polega jej specyfika. Fontana, eksponując mitologiczny aspekt europejskiego poczucia wyższości, stara się podważyć tezę o specyficznej roli wolności w kreowaniu Europy⁶. Przeciwwstawienie wolnego Zachodu despotycznemu Wschodowi to jedno z tych zdeformowanych odbić utrwalających własną wersję historii. Są to nieuzasadnione pretensje, ponieważ owa koncepcja wyższości nie jest w stanie wyjaśnić przyczyn nowożytnego wzrostu gospodarczego. Konsekwentnie autor twierdzi, że upadek komunizmu nie może być przedstawiany jako triumf cywilizacji europejskiej. Przeciwnie, jest to kolejny dowód na niepowodzenie europejskich koncepcji przekształcania świata. Europejski model rozwoju jest oszustwem, czego dowodzi jego niestosowalność choćby w krajach Ameryki Łacińskiej. Także w krajach byłego realnego socjalizmu zwrot

⁶Tutaj należy przypomnieć znakomity szkic J. Ellul'a, *La liberté fondatrice de l'Europe* w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, Florencia 1982, t. II, s. 1239-1246.

ku liberalizmowi nie przyniósł potwierdzenia optymistycznych prognoz. Dla Fontany godnym zastanowienia przykładem pomyslnego rozwoju są więc raczej Chiny.

Fontana rozstał się z marksizmem i złudzeniami postępu i stara się znaleźć jakąś nową ideę porządkującą. Nie znajdując jej w Europie, przyjmuje wobec doświadczenia historycznego postawę pesymistyczną. W szczególności nie znajdują jego uznania wartości, a w ślad za obecną modą koncentruje on uwagę na zjawiskach represji i agresji. Zdaniem Fontany kluczem do dziejów Europy jest zakłamanie wiązane najwyraźniej z chrześcijaństwem. Cywilizacja europejska wykształciła zdolność do autokrytyki, w stopniu nie znanym innym cywilizacjom skłonna jest zaprzeczać własnym podstawom. Wynika to z ugruntowania tej cywilizacji na wolności człowieka. Wolność właśnie pozwala na tworzenie wariantów zaprzeczających własnej tożsamości, a zarazem pozwala wychodzić obronną ręką z zagrażających jej realizacji własnych utopii. Tu właśnie znajduję źródło niepotrzebnej irytacji, odczuwam brak spójności między ciekawymi czy trafnymi obserwacjami a wyprowadzanymi konkluzjami. Dodatkowo pogłębia ten nastrój brak wyraźnego określenia przestrzeni europejskiej. Autor pomija zagadnienie granic, ale z całości wywodów widać, że ma na myśli zawsze Europę Centrum. Nie znajduje odrębnego i oryginalnego wkładu w cywilizację europejską ze strony jej peryferii. Jest to może największa słabość eseju Fontany – rozprawa z mitem ograniczonym do fragmentu zagadnienia, jakim jest tożsamość europejska. Autor dostrzega też bardzo trafnie wielość alternatyw rozwoju Europy, ale ich nie rozpoznaje. Traktuje te nie spełnione scenariusze jako elementy ogólnoeuropejskiej represji i nie podejmuje kwestii przyczyn, dla których nie wytrzymały konfrontacji⁷. Wszystko to razem nie objaśnia pesymizmu, z jakim Fontana odnosi się do cywilizacji europejskiej. W szczególności nie jest jasne, jak sobie wyobraża owo wyjście z galerii krzywych luster. Ich rozbitcie miałoby sens eliminacji

⁷ Pisałem o tym w związku z książką A. Manikowskiego: *Elitarna konsumpcja – alternatywa rozwojowa?* „PP” nr 4/1988, s. 139-141.

przeszłości w imię kryterium subiektywnej słuszności. Jest to propozycja bardzo wątpliwa.

Europa przeżywa dziś poważny kryzys, ale nie wydaje się bardziej zagrożona niż w przeszłości. Możliwe, że czeka nas epoka cywilizacyjnych konfrontacji. Niewykluczone, że oznacza to zasadniczy zwrot w dziejach świata. Tym bardziej jednak Europa potrzebuje określenia swej tożsamości i konsolidacji wokół wartości. Europę charakteryzował dynamizm, zdolność do przekraczania ograniczeń stwarzanych przez jej własny rozwój. Nie ulega np. wątpliwości, że kolejne projekty europejskie, choć właśnie może nie wszystkie, oznaczały coraz silniejszą presję na środowisko i znajdowały rozwiązania dla tych wyzwań przez coraz bardziej złożoną i energochłonną technologię. Trend ten został poddany druzgoczącej krytyce z różnorodnych pozycji ekologicznych. Nie jest jednak powiedziane, że ta tendencja ma charakter determinizmu. Przeciwnie, Europa wytworzyła w tym samym czasie postawę krytyczną wobec dominującego modelu. Nie wydaje się więc, by w warunkach kryzysu należało szukać rozwiązań w odrzuceniu tożsamości.

Czy wizja Europy jako sekwencji zafałszowanych odbić jest w ogóle prawdziwa? Czy Europa w konfrontacji z Obcym, Odmiernym, słowem z innymi cywilizacjami, wyrażała się jedynie agresją? Czy istotnie efektem tych konfrontacji była jedynie deformacja? Relacje europejskie ze światem zewnętrznym nie sprowadzają się do dominacji⁸. Zanim Europa stworzyła Orientalizm, przez stulecia wchodziła w złożone i zróżnicowane relacje z cywilizacjami Wschodu⁹. Obok lęku i pogardy występowały w tych relacjach podziw i fascynacja¹⁰. Obok Kontaktu, wejścia siłą w przestrzeń obcego systemu, Europa знаła też sytuację Spotkania, wspólnej przestrzeni równoważonej wymiany komunikatów. Spotkanie było rzeczywistością nie tylko w europejskiej ekspansji w Azji w XVI

⁸ Temu zagadnieniu poświęciłem książkę *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1986.

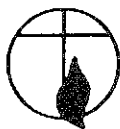
⁹ J. Kieniewicz, *Orientalizm. Idea kształtująca rzeczywistość*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1-4/1985, s. 9-29.

¹⁰ J. Kieniewicz, *Drogi do Indii*, Warszawa 1983.

i XVII w.; dostrzegam ją także na europejskich kresach wschodnich. Wydaje mi się, że formę tę przybierały także relacje między chrześcijaństwem a islamem na Półwyspie Iberyjskim. W konsekwencji przypuszczam, że rola Pogranicza powinna być poważnie rozpatrzona nie tylko w stosunku do przeszłości, ale także w odniesieniu do sytuacji obecnej.

Analogicznej dyskusji wymaga kwestia konfliktu wewnątrz Europy. Nie można go ograniczyć do zderzenia interesów grup społecznych. Co najmniej równie ważne były konfrontacje etniczne i narodowe. Europa istnieje jako efekt nieustannego konfliktu wewnętrznego, którego próby eliminacji prowadzą na nią groźbę katastrofy. Należy stanowczo podkreślić, że Europa jest także zgodą na różnorodność i umiejętnością rozwiązywania wyrastających stąd przeciwieństw. Różnorodność jest dla Dialogu równie niezbędna jak wspólnota systemu wartości.

W relacjach między systemami społecznymi występuje zjawisko odbić zwierciadlanych, tam zwłaszcza, gdzie dzielące bariery nie dopuszczają do komunikacji. Wynikające stąd deformacje są elementami składowymi stereotypów. Nie byłoby jednak rozsądne odrzucanie stereotypów na rzecz jakiejś kolejnej utopii. Ograniczoność poznania, błędy w interpretacji to elementy nieodłącznie związane z układaniem stosunków wolnych z wolnymi. Przekraczanie barier nie wymaga rezygnacji z własnej tożsamości. A gdy nas nie zadowala odbicie, nie należy demolować luster.



ADRIANA SZYMAŃSKA

Oboje

Rodzicom

Do wczoraj. Do przedwczoraj. Było sobie dziecko.
Byłam dzieckiem – ja. Świecąc w źrenicach matki,
tańcząc w ramionach ojca, szłam.
Byłam kwiatem ich warg, łodygą ich pragnień,
brzemieniem ich trosk.
Ich twarze w mojej twarzy płoną na przemian
jak magiczna łza.
Dziś oboje już przeszli na tamten brzeg,
gdzie ruta i mięta rosną wprost z ich spojrzenia
i nic ich wreszcie nie boli.
To tylko moje myśli wciąż krwawią
pod dotknięciem ich umęczonych rąk.
To tylko moje żyły wciąż w ogniu stają
ich konających ciał.
I moja dusza truchleje w przeciągu ostatnich
niedostłyszalnych ich słów.
O, niech im niebo ziemią będzie nadal, niech parą
bielutkich saren mkną pośród rajszych łąk.
Niech ich zagarnie w Światłość Wiekuistą
Boży wiśniowy sad.

Oboje byli miłością. Tak bardzo,
że podarowali mi Świat.

To ty, mały brat Świętego Franciszka

*Andrzejowi Zającowi
z okazji święceń kapłańskich*

Patrzysz wciąż na mnie węgielkami oczu
niczym psiak wiernie – przez każdą odległość.
Mówisz: dobro przechadza się tuż ponad nami,
wystarczy wyciągnąć rękę, żeby poczuć
aksamitny pysk konia miłości.

Jesteś jak żywy świętek wyrzeźbiony
rękami samego Boga.

On, czasami, wątpiąc w doskonałość stworzenia,
dorzuca drobny szczegół do cyrku świata:
srokaty księżyc, clowna-gawrona, płomyki maków
w łanie jęczmienia, amarantowy zachód słońca.

Któregoś dnia dorzucił ciębie:
idziesz teraz, tańcząc, wpięty w czarny habit,
uliczkami Rzymu, Krakowa i Jasła,
niepodobny żadnej innej rzeczy. Z pomalowaną
bielą cynkową twarzą, z oczami, co świecą
jak rozjarzony agat. Ze słowem Prawdy
migoczącym na ustach niby święcona
bańka mydlana.

Może to właśnie ty uprowadzisz kiedyś z Raju
wypasionego konia miłości, by zakosztował
naszej chudej śmiertelnej stawy. Może nawet,
nim umrze, zdoła kogoś z nas, grzesznych,
choć na chwilę – zbawić.

ks. Krzysztof Martwicki

Ernsta Jüngera eschatologia optymistyczna

6 X 1939 r., w dzień po ostatniej bitwie polskiego września, poranna poczta dostarczyła Ernstowi Jüngerowi¹ jeszcze „ciepły” egzemplarz jego najnowszej powieści „Na Marmurowych Skalach” („Auf den Marmorklippen”). Kilka tygodni wcześniej, 10 września, pisarz zanotował w swym dzienniku: *Osobliwe jest (...) że pracę tę skończyłem „na czas”. Być może istnieją instancje, które troszczą się o to, by każdy stawiał się do potraw przygotowanych przez czas ze swoją przyprawą*². Potrawą była, jak mamy prawo się domyślać, dopiero co rozpoczęta wojna, a przyprawa – jakże wyszukana i pikantna, jak się niebawem okaże – to „Marmurowe Skały”, jedna z najciekawszych książek Jüngera.

Tematyka „Marmurowych Skał” – bogate i bezbronne państewko Marina pada łupem hord Nadleśniczego – powoduje, że od chwili ukazania się powieści krytyka niemiecka dopatruje się w niej alegorii ówczesnej sytuacji w Europie. Nadleśniczy, wraz ze swymi oddziałami mętów społecznych, zbiegłych galerników, rzeźmieszków, ma być Hitlerem, Marina – Austrią, Czechosłowacją, wreszcie Polską... Jün-

¹ Ernst Jünger (ur. 1895) – niemiecki etnolog, prozaik i eseista, uczestnik I wojny światowej, odznaczony orderem „Pour la mérite”. Aktywny przeciwnik Republiki Weimarskiej, początkowo łączył nadzieje na narodową odnowę z osobą Adolfa Hitlera, któremu zadedykował reportaż *Feuer und Blut* (*Ogień i krew*, 1925). Następnie związał się z kręgami tzw. konserwatywnej rewolucji, stanowiącymi opozycję w łonie obozu narodowo-socjalistycznego. W 1932 r. opublikował książkę *Arbeiter* (*Robotnik*), odwołując się do nietzscheańskiej tradycji myślowej. W rok później odmówił wstąpienia do nazistowskiej Pruskiej Akademii Literatury. Lata wojny spędził w Niemczech (wykorzystywany do celów propagandowych) i we Francji. Po zamachu na Führera w 1944 r. zwolniony z wojska, otrzymał zakaz publikowania, podtrzymany w 1945 r. przez aliantów, ponieważ nie chciał się poddać procesowi denazyfikacyjnemu. Pomimo podeszłego wieku nadal dużo publikuje, a jego twórczość, tyleż intrygująca, ile kontrowersyjna, wciąż budzi emocje. Por. J.S. Buras, *Ernst Jünger*, w: *Leksykon pisarzy świata, XX wiek*, suplement, Warszawa 1993, s. 121-122; E. Jünger, *Ogrody i drogi*, „Literatura na świecie” nr 9/1986, s. 141.

² Por. E. Jünger, dz. cyt., s. 141.

ger, bohater spod Verdun, przeciwnik Republiki Weimarskiej i narodowego socjalizmu, od początku sprzeciwia się zbyt upraszczającej interpretacji swej książki. Określa ją jako but, który pasuje na różne stopy. *Upadek Mariny* – tłumaczy – *to model sytuacji, powtarzającej się w różnych kontekstach i epokach*³. Na nic się jednak zdają wyjaśnienia pisarza – w powszechnej świadomości krytycznej i czytelniczej „Marmurowe Skały” pozostają wyłącznie jednym z najbardziej wyrażonych protestów wobec polityki III Rzeszy. Czy słusznie...?

Jünger nie trafia, jak się mogło wydawać, do obozu koncentracyjnego, może pisać i publikować, co więcej – zostaje powołany do wojska i w randze kapitana stacjonuje w Paryżu w sztabie głównodowodzącego Wehrmachtu we Francji, gen. Ottona von Sülpnadla. Dopiero pół wieku później, w 1985 r., pisarz dowie się, że w sprawie „Marmurowych Skał” założono na Gestapo specjalną teczkę, że wszczęto postępowanie, które w 1944 r. umorzył... sam Führer. Być może fakt dziwnej jak na tamte czasy łagodności władz wobec Jüngera sprawia, że współcześni skłonni są zaliczać pisarza do tych, którzy poparli faszyzm, utożsamiali się z nim lub go przez jakiś czas gloryfikowali⁴. Stanowisko krytyki wobec Jüngera nie jest, jak widać, jednoznaczne. Jedni widzą w jego twórczości pełen intelektualizmu, zakamuflowany z konieczności protest wobec hitleryzmu, inni skupiają się bardziej na tym, że pozwolono mu jednak pisać.

Od czasu pierwszych recepcji „Marmurowych Skał” minęło już z górą 50 lat, a jednak, jak pisze jej polski tłumacz Wojciech Kunicki, książka należy do najczęściej tłumaczonych i najrozmaiciej interpretowanych dzieł Jüngera. Czytelnika fascynuje bogactwo obrazów śródziemnomorskiej Mariny, stosunek do przyrody jako do wspaniałego „tekstu ziemi”, losy niezwykle bohaterów, wiodących na polu mniszę życie botaników: narratora i brata Otho, ich pogodna filozofia życia w zgodzie z rytmem wzrostu i zbioru winorośli. Badacze twórczości Jüngera interesuje zaś sens procesu destrukcji opływającego we wszystko kraju i zwycięstwo ślepej, niszczycielskiej siły.

W 1985 r. ukazał się w Paryżu pierwszy tom książki Jean-Pierre'a Jossua: „Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire” („Ku

³W. Kunicki, *Symetria i symbolika. O roli figur w „Marmurowych Skałach” Ernsta Jüngera*, tamże, s. 149.

⁴Por. W. Łysiak, *Dobry*, Warszawa 1990, s. 268; W. Kunicki, dz. cyt., s. 147.

religijnej historii doświadczenia literackiego”)⁵. Praca, przychylnie przyjęta przez środowisko teologiczne, nagrodzona przez Akademię Francuską, zawiera szkice dotyczące teologii literackiej, dziedziny zdobywającej od dwudziestu kilku lat coraz więcej entuzjastów. Jeden ze szkiców, „Na progu, w oczekiwaniu”, stanowi paradygmat poszukiwań autora. Na osiemdziesięciu kilku stronach przedstawia on tzw. słownik graniczny (le vocabulaire liminaire) – owoc długoletniej, teologicznej lektury dzieł literatury współczesnej. Penetrując utwory wybitnych pisarzy XX w. (m.in. A. Camusa, H. Jamesa, F. Kafki, S. Becketta, E. Jüngera), Jossua dostrzegł w nich pewną wspólną cechę – transcendencję ukrytą w słowach i kontekstach znaczeniowych dotyczących czasu i przestrzeni – „oczekiwania” i „progu”. Bohaterowie dzieł, w których użyto słownika granicznego, przekraczają niewidzialne linie, przechodzą przez drzwi lub stają w ich progach, doświadczają bezmiaru pustyni, błądzą, oczekują na coś bliżej nie określonego, co ma zmienić ich życie, nadać mu nowy sens itd. Każde z interpretowanych przez Jossua dzieł ma trudny do określenia charakter niejasnego przeczucia zbliżającego się przełomu. Tak jest z „Godotem” Becketta, „Bestią w dżungli” Jamesa, z „Zamkiem” Kafki. Słownik graniczny, traktowany jako klucz interpretacyjny, pozwala w opinii jego twórcy na odkrycie w dziele literackim sacrum, a także – o ile w nim istnieje – rodzaju myśli teologicznej. Graniczny rodzaj teologii literackiej, jaki reprezentuje Jossua, wydaje się nowatorskim i godnym uwagi sposobem religijnego patrzenia na literaturę piękną.

Głównym wątkiem „Marmurowych Skał” jest, jak już powiedzieliśmy, zniszczenie Mariny, państwka od lat wystawionego na ataki Nadleśniczego. A oto jak pisze o sensie tej książki Jossua: *Najazd hord Nadleśniczego, zniszczenie Pustelni Rucianej, gdzie żyje narrator, ma niewątpliwie charakter eschatologiczny. Istnieje bowiem coś „wyższego”, coś absolutnego, co kryje się za obecnym zniszczeniem*⁶. Narrator i brat Otho, mieszkańcy pełnej zieleni i rękopisów Linneusza Pustelni Rucianej, dzielą swój czas na poznawanie „mądrości roślin” i cyzelowanie języka swych utworów poetyckich. To oni właśnie – zauważa Jossua – jako pierwsi mieszkańcy Mariny, „podskórnym” odczuwają zbliżające się niebezpieczeństwo. Nadleśniczy nie

⁵ Zob. K. Martwicki, *Literacki język wiary. Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, „PP” nr 6/1992, s. 513-517.

⁶ J.-P. Jossua, dz. cyt., t. 1, s. 105.

zagroza jeszcze bezpośrednio Marinie, a jednak botanicy odczuwają starzenie się świata, którego celem może być tylko zagłada. *Czasami – opowiada narrator – gdy stojąc na tarasie spoglądaliśmy na kwitnący wieniec ogrodów, czuliśmy powiew zmęczenia i ukrytej anarchii*⁷. Innym razem, gdy podziwiają doskonałą symetrię kwiatu babki w ogrodzie tajemniczego ojca Lamprosa, przechodzi ich dreszcz i czują, *jak pragnienie życia jednoczy się z tęsknotą śmierci* (s. 63).

Życie w Marinie toczy się odwiecznym, spokojnym rytmem uprawy i zbioru winorośli, tłoczenia wina i wspólnych radosnych zabaw, skądinąd jednak zaczyna być wiadomo, że państewku zagraża śmiertelne niebezpieczeństwo. Narzędziem przeznaczenia ma się stać Nadleśniczy i jego dziwaczni, okrutni pobratymcy: zbiegowie, nekromanci, byli galernicy, zaludniający ogromne połacie otaczającego Marinę lasu. Nie przypadkiem, zauważa Jossua, pojawia się w powieści motyw lasu. W roku wydania „Marmurowych Skał” Jünger zanotował w swym dzienniku, iż istnieje według niego archaiczny aspekt mocy tkwiącej w lasach. *Po okresie racjonalizmu – pisał – nastąpi powrót do natury. Stanie się to powodem swoistego zmartwychwstania pradawnych sił, od zawsze tkwiących w sercu świata*⁸. Nadleśniczy nie nawidzi kultury, życia miejskiego, ukochał tylko las i dzikie, drapieżne zwierzęta. Nic więc dziwnego, że pragnie, aby wysoko cywilizowana Marina zniknęła z powierzchni ziemi. Rozpoczynając *galop Apokalipsy*, wypowiada zdanie będące odbiciem teorii Wiecznego Powrotu: *Porządek ludzki w tym przypomina kosmos, że od czasu do czasu, aby odrodzić się, musi skąpać się w ogniu* (s. 82). Podobną myśl wyraża jedna z głównych postaci powieści, zakonnik Lampros. Często i chętnie powołując się w rozmowach na periodyczność kreacji i upadku kultur, mawia, iż w każdej epoce duch ludzki na nowo interpretuje akt stworzenia (s. 52). Destrukcja nie budzi w nim lęku. *Dla takich natur jak on – powiada o Lamprosie brat Otho – zniszczenie nie musi manifestować się grozą (...) zdolne są one wejść w sam środek ognia jak przez portal do ojcowskiego domu* (s. 65). Stoicyzm mnicha udziela się obu botanikom. Dalecy od fascynacji zniszczeniem, dochodzą do wniosku, że istnieją rzeczywistości elementarne, na które destrukcja nie ma wpływu i, jeśli potrafi się żyć, można uniknąć unicestwienia, tak jak przechodzi się z jednej sali zabaw do

⁷E. Jünger, *Na Marmurowych Skałach*, „Literatura na świecie” nr 9/1986, s. 55 (dalej w tekście nr strony).

⁸E. Jünger, *Jardins et routes. Pages de journal 1939-1940*, Paris 1942, s. 47.

innej – zawsze lepiej oświetlonej (s. 68). Sensem życia dla obu badaczy jest – jak zauważa Jossua – powtarzanie gestu stworzenia wśród tego, co przemija. Sensem siewu i poczęcia, budowania i porządku, obrazu i poezji jest dzieło zapowiadające się w nich jak w lustrach z barwnego szkła, które wkrótce się rozprysną (s. 71)⁹. Życie botaników zaczyna wypełniać eschatologia, ale jakże inna aniżeli ta, którą utożsamia się z przerażeniem.

Niedługo potem zniszczenie Mariny staje się faktem. Nadleśniczy paląc dom po domu, winnicę po winnicy, wypełnia paradoksalny plan stworzenia: wysublimowana kultura wraca do swego „Początku” – dymiącego pogorzeliska. Łupem regresywnych sił Lasu pada kraina Marmurowych Skał. Ostateczna, totalna zagłada idzie jednak w parze z nadzieją. Tkwiące wewnątrz katastrofy zwycięstwo jest głębokie – zauważa Jossua – jest zgodą na zniszczenie, które może się przerozdzic w radość. Sam fakt zniszczenia Mariny nie jest dla botaników najważniejszy. Obserwują, jak dopełnia się ich graniczne oczekiwanie (*l'attente liminaire*) apokalipsy, lecz myślami są już dalej – w nową, lepszą, ODRODZONEJ na nowo rzeczywistości¹⁰. Oto jak opowiada o tym narrator: *Gdy patrzyliśmy na Pustelnię Rucianą, jej okna rozjaśniły się, a z dachu strzelił płomień aż po wierzchołek Marmurowych Skał (...) Widzieliśmy, jak łupem żywiołów padają lata naszej pracy i jak wraz z domem wali się w proch nasze dzieło. (...) Nie zbudowano jeszcze domu, nie stworzono planu, którego podwaliną nie byłby upadek, i nie w naszych dziełach trwa to, co w nas niezniszczalne. Zrozumieliśmy to w łunie płomieni, lecz ich blask miał w sobie coś pogodnego. Że świeżymi siłami podążyliśmy ścieżką* (s. 74).

Nic nie rodzi się z takiego zniszczenia jak to, które spotkało Marinę, lecz luna, która świeci nad Marmurowymi Skałami, jest znakiem nowego, silniejszego życia – pointuje swą interpretację Jossua¹¹.

Marmurowe Skały są pełne wyrażań granicznych (*les expressions liminaires*). Eschatyczne oczekiwanie obu botaników na nieuchronną klęskę Mariny Jünger oddał za pomocą obrazów przestrzennych (*les images spatiales*). Według Jossua mają one na celu ukazanie niezwykłości krainy, która niebawem przestanie istnieć, jak również postawy głównych bohaterów wobec zagłady. W istocie Marina jest wieczna, twierdzi Jossua, nawet jeśli prędzej czy później przestanie istnieć. To

⁹ Por. J.-P. Jossua, dz. cyt., t. 1, s. 105.

¹⁰ Tamże, s. 106.

¹¹ Tamże, s. 106-107.

wiara w absolutność państwka każe narratorowi notować niezwykle piękno oświetlonych słońcem Marmurowych Skał, ogrodów otaczających miasteczka, soczystych łąk Campanii. Bohaterowie dzięki niespotykanym zjawiskom przestrzennym doświadczają mocy podstawowych elementów (elementare Möchte) ich małego świata. Elementy te zostały powołane do istnienia na przekór zniszczeniu; pozwolą przetrwać i odrodzić się zarówno Marinie, jak i botanikom¹². Na potwierdzenie tego Jossua przywołuje refleksje narratora: *Gdy słońce stało już wysoko, wchodziliśmy na szczyt Marmurowych Skał. Szliśmy ścieżką, wśród czerwonych hieroglifów żmij nosorogich, następnie wspinaliśmy się po stopniach skalnych schodów, promieniujących jasnym światłem. Z najwyższej grani Skał, która w południe stała daleko oślepiający blask, spoglądaliśmy na tę krainę, a oczy nasze w każdej miedzy i wgłębieniu wypatrywały dla niej ratunku. I wówczas łuski spadały nam z oczu, i widzieliśmy ją, podobnie jak przedmioty żyjące w poezji, w blasku jej niezniszczalności* (s. 73).

Podstawą wiary botaników jest nadzieja, że zagłada nie dosięgnie głębi bytu, który nie może przestać istnieć: *Radośnie ogarniała nas świadomość, że żywioły nie ulegają zagładzie, a złuda przemijania kłębi się jedynie na powierzchni jak zjawy mgielne, niezdolne oprzeć się promieniom słońca. I pojmowaliśmy wówczas, że żyjąc w niezniszczalnych komórkach, wychodzić będziemy z każdej fazy zniszczenia* (s. 73).

¹²Tamże, s. 107.



Notatki na marginesie

Kazimierz Dziewanowski

Polska i Ukraina – czas pewnej idei

Mamy wspólną granicę, mieszkamy obok siebie, mieliśmy kawał wspólnej historii, wszelako legła też między nami krew i nienawiść. A jednocześnie jakże mało wzajemnie wiemy o sobie. Myślę o Polsce i Ukrainie. W naszej literaturze żyje piękny obraz Ukrainy – kraju kwiatów, stepów, traw, przestrzeni, wspaniałych rzek, urzekającej muzyki. Lecz żyje też lęk i nieufność.

Dwa położone obok siebie kraje, a jak różne pole obserwacji świata. Uświadomiłem to sobie szczególnie mocno podczas ciekawej dyskusji, która odbyła się dzięki staraniom Polskiej Rady Ruchu Europejskiego w siedzibie Centrum Prasowego dla krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Brali w niej udział zarówno interesujący się Ukrainą Polacy, jak i interesujący się Polską Ukraińcy. I właśnie jeden z nich, prof. Bohdan Osadczuk, człowiek wybitnej umysłowości, zarazem gorący i oddany przyjaciel Polski, powiedział coś, co każdy z nas zapewne powinien wiedzieć, lecz mało kto dziś sobie uświadamia – choć dawniej bywało inaczej.

Naszkicował on obraz sytuacji geopolitycznej widzianej z Ukrainy, tak jak ją postrzegają Ukraińcy. Dla nich Niemcy są wprawdzie krajem ciekawym i intrygującym – ale dalekim. Takim, jak dla nas Francja czy nawet Hiszpania. Znacznie bliższe są za to np. Węgry. No i Słowacja, ale współpraca ze Słowacją jest trudna, bo choć kraj mały, to nastawiony bardzo nacjonalistycznie, który ma złe stosunki z Węgrami, kiepskie z Czechami, a i nie najlepsze z Ukrainą. Stosunki Ukrainy z Rumunią też są obciążone złymi wspomnieniami z przeszłości, co nam, Polakom, wydaje się dość trudne do wyobrażenia, ale o czym Ukraińcy pamiętają. Za to partnerem, który nie budzi oporów, lecz żywe zainteresowanie – jest Turcja.

Ukraina jest tylko o jedno miejsce na mapie – jeśli można się tak wyrazić – bardziej na wschód od Polski. A jakaż to, w porównaniu do Polski, zmiana geopolityczna i w widzeniu świata!

Oba kraje mają jednak – i zawsze w dziejach miały – wspólny problem główny: rosyjski. W wyniku długiej dominacji rosyjskiej Polska i Ukraina omal nie utraciły swej tożsamości narodowej. Poło-

żona bardziej na zachód, znajdująca się w kręgu cywilizacji łacińskiej Polska, na dodatek podzielona między aż trzech zaborców (co paradoksalnie ułatwiało sytuację kultury, języka, oświaty), mogąca także obficie czerpać ze wspomnień i skarbów długotrwałej historii państwowości – była oczywiście w lepszym położeniu. Historia rusyfikacji na Ukrainie miała przebieg bez porównania brutalniejszy, co osiągnęło szczyt w okresie komunistycznym, kiedy to ukraińskiej kultury i inteligencji już nie rusyfikowano, a po prostu fizycznie co pewien czas ją likwidowano.

A mimo to poczucie narodowe Ukraińców odrodziło się i dziś jest silniejsze, niż się tego na świecie spodziewano. Najbardziej zaś zaskoczeni tym zjawiskiem wydają się Rosjanie.

Pozycja Ukrainy umacnia się. Moment przełomowy nastąpił po objęciu władzy przez obecnego prezydenta, Leonida Kuczmę. Poprzednia ekipa rządząca Ukrainą, kierowana przez prezydenta Krawczuka, sprawiała wrażenie, jakby jej sukces i dokonania w dziedzinie budowy niepodległej państwowości ukraińskiej onieśmieliły ją samą. Wydawała się niepewna siebie i kierunku, w jakim należało podążać. Największe zaś trudności sprawiało jej podjęcie niezbędnych decyzji zreformowania gospodarki. W rezultacie na Ukrainie zapanował bezruch. A ponieważ około 70% ukraińskiego przemysłu nadal stanowi przemysł zbrojeniowy (takie były prawdziwe rezultaty wychwalanego przez propagandę komunistyczną rozwoju gospodarczego na Ukrainie), więc wobec braku reform położenie szybko się pogarszało.

Kiedy Kuczma doszedł do władzy, wielu obserwatorów za granicą wyrażało przypuszczenie, że nadchodzi jeśli nie kres niezawisłości ukraińskiej, to przynajmniej jej znaczące ograniczenie. Wszyscy wiedzieli, że Kuczma był sowieckim technokratą, dyrektorem największej fabryki rakiet balistycznych, zaufanym człowiekiem kompleksu wojskowo-przemysłowego mającym rozgałęzione i ścisłe związki z Moskwą. Wydawać się więc mogło, że nastąpi coś podobnego jak na Białorusi.

Stało się inaczej. Kuczma nie jest Łukaszenką, a Ukraina nie jest Białorusią. Nowy prezydent okazał się zdecydowanym obrońcą ukraińskiej niezawisłości. Pokazało się to w sprawie Krymu, w stosunku Ukrainy do Zachodu, do USA, do zagadnienia poszerzenia NATO, a z drugiej strony – do lansowanych w Moskwie pomysłów odtworzenia pod jej egidą sojuszu wojskowego obejmującego kraj byłego ZSRR, czy też odbudowę dawnej RWPG. We wszystkich tych kwestiach Ukraina wybrała własną drogę. Okazała stanowczość w sprawie Krymu, a jednocześnie nie dopuściła do szkodliwego za-

ostrzenia sytuacji. Co zaś jeszcze ważniejsze – nowe władze zaczęły reformować gospodarkę i odniosły już na tym polu pierwsze, wstępne sukcesy.

Duże znaczenie miało mądre rozegranie trudnej sprawy broni nuklearnej pozostającej na Ukrainie po rozpadzie ZSRR. Jak pamiętamy, sprawa wywoływała zacięte dyskusje na Ukrainie i w świecie. Sądzę, że rząd ukraiński rozegrał partię w najkorzystniejszy sposób. Gdyby postanowił przekształcić swój kraj w państwo nuklearne, naraziłby się na międzynarodową izolację (szczególnie ze strony USA i Europy Zachodniej), a uzyskane korzyści w sferze bezpieczeństwa byłyby raczej iluzoryczne, zwłaszcza że cała owa broń byłaby wkrótce niezdadna do ewentualnego użycia, a kraj nie ma środków na jej modernizację. Zachód uznałby, że we wszystkich sprawach spornych z Ukrainą: Krymu, floty czarnomorskiej i innych, całą rację ma Rosja. To dałoby jej z kolei szansę rozegrania na swą korzyść sprawy mniejszości rosyjskiej na Ukrainie.

Ukraina zostałaby pozbawiona wszelkiej pomocy finansowej z Zachodu (również Międzynarodowego Funduszu Monetarnego i Banku Światowego). Bezpieczeństwo ukraińskie zostałoby w najwyższym stopniu zagrożone, a to dlatego, że główną bronią, której Rosja już parokrotnie próbowała użyć przeciw Ukraińcom, są dostawy ropy i gazu. Sprawa dostępu do kredytów i międzynarodowego rynku finansowego ma więc dla Ukrainy znaczenie strategiczne. Ukraina odcięta od krajów uprzemysłowionych nie mogłaby przetrwać jako państwo w pełni suwerenne.

Dzięki decyzji podjętej przez Ukraińców sytuacja zmieniła się. Ich kraj stał się ośrodkiem zainteresowania i sympatii Zachodu. Rezultaty są już dziś wyraźnie widoczne.

Z drugiej strony Ukraińcom korzyści przyniosło także to, iż nie wyrzekli się broni jądrowej w sposób pośpieszny. Gdyby zbyt prędko zrezygnowali z tej karty – korzyści by nie uzyskali. Takie jest bowiem życie. Pośpiech i natychmiastowe dostosowanie się do życzeń wielkich mocarstw nie wzbudziłyby zainteresowania. Potraktowano by to jako oświadczenie, nad którą nie warto się nawet zastanawiać. Zbytnią zgodliwość i uległość też nie przynoszą poważniejszych zysków.

A zatem Ukraińcy wybrali drogę najlepszą. Wykazali elastyczność, zdolność do kompromisu, wrażliwość na oczekiwania opinii światowej, ale niczego nie zrobili pochopnie. W rezultacie Ukraina ma dziś poprawiającą się pozycję międzynarodową, otrzymuje pomoc finansową i kredyty, jest przedmiotem zainteresowania we wszystkich liczą-

cych się stolicach. Uzyskała w ten sposób przewagę dyplomatyczną i psychologiczną nad Moskwą, która podobnych umiejętności i zalet zupełnie jakoś nie wykazuje.

Jeden z uczestników wspomnianej dyskusji zwrócił uwagę na pewien ważny aspekt łączący się z zagadnieniem ukraińskiej suwerenności i umacniający ukraińską wolę zachowania niezależności. Ów aspekt wynika nie tylko z gorzkich doświadczeń przeszłości, lecz jest przede wszystkim rezultatem przewidywania przyszłości. Rzecz polega na tym, że gorliwość wobec Moskwy podobna do tej, jaką wykazuje prezydent Białorusi Łukaszenko, prowadzić by musiała do wplątania Ukrainy w rosyjskie awantury wojskowo-imperialne na obszarach położonych dalej na wschód i na Kaukazie. Grozi to także Białorusi, ale Białoruś ma inne położenie geograficzne: między Moskwą a Zachodem, czyli Polską. Natomiast Ukraina jest krajem czarnomorskim, bliskim Kaukazu, mającym na swym terytorium także ludność wyznania muzułmańskiego.

Jej sytuacja jest więc odmienna i tu dotykamy ponownie zagadnienia ukraińskiej perspektywy w widzeniu świata. Perspektywa ta została przez jednego z dyplomatów ukraińskich ujęta w sposób następujący: dla Ukrainy droga przez Moskwę wiedzie na Syberię, a droga przez Warszawę – do Paryża.

Wszyscy Ukraińcy byli podczas dyskusji zgodni co do pewnego podstawowego punktu, który dla nas ma znaczenie zasadnicze: twierdzili, że w ich kraju nie ma dziś żadnych antypolskich nastrojów i żadnych znaczących ugrupowań politycznych, które w jakikolwiek sposób odwoływałyby się do antypolskich haseł. Wspomniany już przeze mnie prof. Osadcuk powiedział: *Nasze społeczeństwo składa się po raz pierwszy albo z grup całkiem propolskich, albo przynajmniej neutralnych.*

Zwrócił jednak uwagę, że ta potencjalna skłonność obu stron do nawiązania przyjaznych stosunków i współpracy najczęściej owocuje tylko pięknymi deklaracjami, rzadziej konkretnymi faktami. Inny z uczestników mówił, że istnieje już 500 wspólnot, polsko-ukraińskich przedsiębiorstw, lecz są to przeważnie przedsięwzięcia małe.

Na ogół brak i nam, i Ukraińcom wielkiej wizji wspólnego, korzystnego dla obu stron i umacniającego nasze bezpieczeństwo działania.

Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest świeżość tych perspektyw i możliwości. Wszak niepodległość Ukrainy liczy sobie dopiero 4 lata, a nasza, odzyskana – 6. W latach II wojny światowej między Polakami a Ukraińcami pojawiła się przepaść pełna nienawiści. Obaj

okupanci wiele się napracowali, aby tę przepaść jak najbardziej pogłębić. Potem przez 45 lat kanonem polityki Moskwy było podtrzymywanie owej wrogości (podobnie jak wrogości między Polakami a Niemcami), uniemożliwienie bezpośrednich kontaktów. Prawdziwe kontakty zastępowano otoczonymi przez policję „pociągami przyjaźni”.

Dziś potrzebna jest długotrwała, niesłyszana, cierpliwa i nacechowana wielką wyobraźnią praca w celu przewyciężenia złego dziedzictwa, tak aby nikt trzeci nie mógł już wygrywać na swoją korzyść (a na naszą zgubę) dawnych urazów między Polakami a Ukraińcami.

To właśnie było przed laty wielką ideą Józefa Piłsudskiego, lecz wtedy urzeczywistnienie jej okazało się niemożliwe. Dziś wszystko wskazuje, że mimo obciążeń i trudności nadszedł dla tej idei pomyślny czas.

Jak przy każdej wielkiej sprawie, sukces będzie wymagać od nas wielkiej mądrości. Ale stawka jest tego godna. Myślę, że trzeba będzie na tym miejscu jeszcze niejednemu raz do tej sprawy powrócić. Zapraszam do dyskusji również Czytelników.



Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

W diasporze form

Zacząć ab ovo! Dotrzeć do samych źródeł... Zagadkowa, doprawdy, przyjemność towarzyszy tego rodzaju rozważaniom. Z nieposkromionej ciekawości wyłoniła się – długimi etapami – archeologia prehistoryczna.

Najwcześniejsze dzieje człowieka utożsamiano najpierw ze światem antyku. Jeszcze erudyci renesansowi nie mieli wątpliwości, że Galloowie byli pierwszymi mieszkańcami dziewiczych obszarów. Dopiero w „Encyklopedii” Diderota i d’Alemberta pojawia się aluzje do narzędzi kamiennych i epoki, gdy człowiek nie znał uprawy roli. Filozofowie jako pierwsi – np. Leibniz – stawiają hipotezę ciągłości i transformacji gatunków. Anglik Locke (i jego uczniowie) podważają odpowiednie dogmaty. Z wielkimi trudnościami rodzi się etnografia porównawcza (osobny, pasjonujący temat!). Jezuita francuski, ojciec Lafitau, wydaje dzieło pt. „Moeurs des sauvages comparées aux mœurs des premiers temps” („Obyczaje dzikich porównywane do obyczajów pierwszych czasów”).

I tak dalej, i tak dalej. Nikt na razie nie sądził, że o tych *pierwszych czasach* najdobitniej zaświadczy pierwotna sztuka. Prehistoria sztuki, zrodzona z archeologii, odkryła i zbadała ciągi wizerunków z okresu paleolitycznego, w przeważającej mierze animalistyczne, w rycie, malowidle i rzeźbie. Osobnym zjawiskiem są bardzo liczne figurynki kobiece, tzw. Venus. Cywilizacja mierzy się zdolnością do wyrobu narzędzi i materialnymi przekaznikami pamięci. Sztuka dostarczała tego rodzaju przekazników. W 1970 r. opublikowałem w Wydawnictwie Literackim książkę pt. „Sztuka łamie milczenie”. Tytuł oddawał istotę sprawy. Sztuka paleolityczna była rodzajem listu wysłanego do nas przed 20 czy 25 tysiącami lat.

* * *

W końcu więc ustalono, że na wszystkich obszarach świata, gdzie człowiek zaczął organizować swoje otoczenie, zostały wytworzone pierwsze, macierzyste formy plastyczne. Że mnożyły się następnie

i rozwidlały nowymi odnóżami, na podobieństwo rozpiętego się w ogrodzie krzewu; metafora ta nasuwa się sama przez się. Jednak nie wypracowano precyzyjnych odpowiedzi na dwa kluczowe pytania: KIEDY i GDZIE te procesy nastąpiły? Wczesny paleolit, epoka przyspieszonego dojrzewania człowieka, nie w każdym miejscu na świecie przejawiał się w tym samym czasie. Przynajmniej tak się nam dotychczas wydaje. Oto dlaczego: prehistoria sztuki jest dyscypliną nauki stworzoną przez człowieka białego, ściśle – Europejczyka (w Ameryce rozwinęła się znacznie później). Przede wszystkim we Francji powstały metody i narzędzia niezbędne do odkrycia, zbadania i zinterpretowania sztuki pierwotnej. Papieżem prehistorii sztuki przeczwanio ks. Henri Breuila, który w sumie 800 dni swego życia spędził w ciemnościach i wilgoci grot paleolitycznych, a całe 6 lat w skwarze Sahary. Europejskie pochodzenie tej nauki spowodowało, że najpierw został spenetrowany obszar po obu stronach Pirenejów. Groty Altamira i Lascaux stały się dla całego cywilizowanego świata olśniewającymi symbolami najdawniejszej sztuki. Białe człowiek niósł następnie swoją wiedzę na inne kontynenty i odkrywał miejscowe rewelacje archeologiczne, szkolił prehistoryków innych narodowości. Można przy pewnym wysiłku wyobraźni założyć, że np. pierwsi tę wiedzę zdobyli Chińczycy, naród głęboko współżyjący ze swoimi przodkami. Wtedy nie Europa Zachodnia, tylko – dajmy na to – okolice Pekinu zasłynęłyby jako kolebka sztuki sprzed dziesiątków tysięcy lat.

* * *

Tym łatwiej to sobie wyobrazić, że tam właśnie został odkryty tzw. człowiek pekiński, o którym stwierdzono, że używał już ognia. Odkrycia dokonał w 1921 r. geolog szwedzki Andersson, w miejscowości Chou Kou-tien (stosując pisownię zachodnią), 41 km od Pekinu. W siedem lat później o. Teilhard de Chardin i chiński paleontolog W.C. Pei ustalili, że wykopane szczątki pochodzą sprzed około 400 tys. lat. Cywilizację tego samego rzędu (*Homo faber*) odnaleziono także na Jawie, w Syjamie, Birnie, w Afryce południowej i zachodniej.

W 1932 r. (dzięki antropologowi fińskiemu Tallgrenowi) świat dowiedział się o doniosłych odkryciach uczonych radzieckich w centralnej i wschodniej Azji. Tamtejsze skalne malowidła i ryty chronologicznie odpowiadają europejskiemu magdalenowi (kultura ostatniego okresu epoki kamiennej), a przewyższają go liczbą znalezisk! W książce „Prehistoria ludzkości” z 1952 r. R. Gramann sformułował

przypuszczenie, że z przyczyn klimatycznych wciąż nie znamy najstarszych cywilizacji syberyjskich i nie należy się tam spodziewać żadnych odkryć. Nie jest więc wykluczone, że zamrożona ziemia kryje inne rewelacyjne zabytki. W 1847 r. francuski oddział wojskowy natknął się na Saharze na zdumiewające malowidła figuralne sprzed 8000 lat, gdy okolice te były żyzne i pełne życia. W północno-zachodniej Brazylii, w rejonie Piaui, odnaleziono ledwie 20 lat temu prehistoryczne malowidła. Są one równe wiekiem sztuce człowieka Cro-magnon z francuskiej Dordogne i hiszpańskiej groty Altamira. Żeby tę lapidarną mapę prehistorii mniej więcej wyczerpać: o kilka tysięcy lat młodsze jest malarstwo i grafika australijskich aborygenów, oparte na przebogatych mitach.

* * *

Jak z tego widać, Europa tylko w tym przoduje, że pierwsza zajęła się zamierzchnią przeszłością. W końcu pytanie: kto, jaka rasa, w jakim miejscu na ziemi poczęła najpierw tworzyć sztukę, nie wydaje się najważniejsze ani pierwszorzędne. W pewnych bardzo starożytnych okresach – ale nie zawsze w tych samych okresach – czynność, którą dziś nazywamy sztuką (wtedy miało to charakter obrzędowo-magiczny) weszła w zakres ludzkich umiejętności w różnych częściach i okolicach świata, po czym rozwijała się już dynamicznie, choć w sposób nierówny. To elementarne stwierdzenie pozwoli nam przejść do zjawiska naprawdę najważniejszego i pierwszorzędного.

Mam na myśli ową POWSZECHNOŚĆ tworzących się form plastycznych. Zważmy potęgę tego fenomenu, odbijającego jak w zwierciadle rozmach i aspiracje umysłowe człowieka zwanego sapiens. Sztuka ukazuje się nam jako rodzaj superstruktury nakładającej się na początkowy kształt dziejów. Chciałoby się rzec: oto odrębna kategoria istnienia. Człowiek ówczesny na pewno pozostawał w jakimś nie znanym nam stosunku do sfery muzyki. Nie wiadomo, jakie to miało treści i formy. Prawdopodobnie śpiew i inne przejawy muzyczne poprzedzały czynności plastyczne. Ale w materialnej postaci przetrwały tylko formy plastyczne, zapisane w kamieniu czy kości i rogu, a także w malowidłach wewnątrz grot, czy na skałach zewnętrznych. Formy drewniane nie przetrwały do naszych czasów. A twórczość ta miała miejsce, by użyć tego sugestywnego przysłówka, WSZĘDZIE. Robi to kolosalne wrażenie. Rzuca nagle światło na tajemnicę życia.

Mamy do czynienia z uniwersalną, w pełnym znaczeniu wyrazu, rodziną form. Wciąż brakuje dzieł dostatecznie podkreślających zna-

czenie tej uniwersalności. KOMPLEKS form plastycznych – rozdysponowanych nierówno i z pewnymi odmianami po całej planecie zamieszkałej przez ludzi – jest niewątpliwie czymś innym niż zwykła suma dzieł pojedynczych. Klasyczny przypadek ilości rzeczywiście zmieniającej się w nową jakość.

* * *

Nie mniej ważną cechą tej sprawy – obok powszechności – jest wzajemna zaleźność między rozproszonymi na świecie formami: nieustające wieloznaczne cykle wzajemnych wpływów, które można nazwać dialektyką – dialektyką form wewnątrz ich diaspor. Pojawiają się zawsze i wszędzie, ale co najważniejsze – przejawiają się WE WZAJEMNYM AKTYWNYM STOSUNKU: prowokując się wzajem, inspirując, w przeciwstawieniu i kooperacji.

We wspomnianej książce „Sztuka łamie milczenie” idea ta została już dość wyraziście sformułowana. Dlatego powtórzę tu odpowiedni urywek. *Sztuka bowiem jest dialogiem form, spośród mnóstwa definicji ta nie jest gorsza niż inne – a może lepsza. Można ją zastosować i do konkretnego dzieła, i do dziejów sztuki jako osobnego zjawiska kultury. W ramach pojedynczego utworu formy sąsiadują ze sobą aktywnie, to znaczy na zasadzie wzajemnego wspierania się i dopełniania, ale jednocześnie przeciwdziałania i kontrastu – jest to wielki ruch różnokierunkowy. To nic nowego. Od dawna się mówi, różnymi słowy, o dynamicznej strukturze dzieła sztuki. Ale wydaje się, że to samo pojęcie nabiera innego znaczenia, gdy się je wyrazi jako dialog form. Może to jest tylko miłe złudzenie natury semantycznej: po prostu słowo „DIALOG” nigdy nie mija bez wrażenia – i nie ma się czemu dziwić. Dialog należy do najstarszych przesłanek kultury. Wymyślili go Grecy, Zenon, Protagoras, a najpewniej – Sokrates. Jest czymś wiodącym w rozwoju kultury, jest metodą i sposobem budowania wartości, nie tylko rodzajem literackim.*

Widać to najlepiej na przykładzie sztuki, która w swojej historii nie wyłamuje się ani na chwilę z dyscypliny dialogu. Będąc pierwszy raz w Nowym Jorku, ze zrozumiałą ciekawością poszedłem do Muzeum Sztuki Nowoczesnej, przede wszystkim po to, aby zobaczyć, aby rozpatrzeć „Guernikę”, której taką szaloną reklamę robiły od lat reprodukcje¹. W trakcie tego rozpatrywania, gdy mobilizowałem całą

¹Muzeum nowojorskie jest tylko depozytariuszem *Guerniki* należącej do rządu hiszpańskiego.

uwagę, żeby się nie dać nabrać jakiejś rutynie ocen (co jest bardzo trudne), zaintrygował mnie z lewej strony profilowy tors potężnego byka: *nota bene*, lepiej go widać na jednym ze szkiców rysunkowych, w których jeszcze nie nastąpiła quasi-ostateczna destrukcja kształtów, stanowiąca cel „Guerniki” i jej symbolikę. I miałem chyba prawo pomyśleć: czy aby byk ten, jego niczym nie wytłumaczona obecność wśród innych, bardziej współczesnych akcesoriów cywilizacji, nie jest produktem silnych asocjacji – idących wprost od plafonu w Altamirze? To jest zupełnie możliwe.

Dialog sztuki nie ustaje. Przeważającą część obszaru, na którym się odbywa dialog, zajmują swoiste Pola Elizejskie, przeludnione cieniami form. Nigdy nie wiadomo, skąd i jakim szyfrem odkrzyknie się nam Charon. Przypominam to w tym celu, żeby pomóc uzmysłowić, jak bardzo jesteśmy w sztuce zależni od przeszłości. Nie ma tu nic nowego w sensie absolutnym, choć tak się może raz po raz komuś wydawać...

* * *

Decydujące impulsy szły od początku z samej głębi przyrody, stamtąd, ze świata organicznego, umysł ludzki czerpał inspirację i bezpośrednie wzory. Człowiek usiłował uszczknąć dla siebie choć cząstkę z nieprzebranego bogactwa natury. Nie było żadnych kłopotów z naśladowaniem form elementarnych, jak pion i poziom. Wzorca koła dostarczała tarcza księżycy w pełni, słońca o wschodzie i zachodzie, gdy nie osłepiało oczu, kręgi na wodzie, po wrzuceniu tam kamyka, struktura kwiatu.

Ale i na wyższym poziomie, gdy rozwinęła się cywilizacja techniczna, to pokrewieństwo pozostaje uderzające. Ogromna skorupa owalnej czapy hangaru w Orly niemal dokładnie naśladując pancierz gloptodona (wymarłego ssaka z rzędu szczerbaków), który można obejrzeć w jakimś muzeum historii naturalnej. Odsłonięta konstrukcja jednego z wczesnych motorów samolotowych z paryskiego Musée des Arts et Métiers ładząco przypomina schemat orbitoidy (spiralii logarytmicznej). A obie formy przywołują na myśl obraz przepięknej rozety z frontonu Notre Dame. Takie samo podobieństwo zachodzi między szkieletem wieloryba a szkieletem nie ukończonego samolotu Blériota...

* * *

Owocne kontaktowanie się ze sobą form sztuki – bez względu na oddalenie geograficzne i kulturowe – tworzy nieskończoną sieć muta-

cji. Zacytuję tu słowa prof. René Huyghe'a („Formes et Forces”). Autor rozważa cechy rozwojowe sztuki, które *nakładają się na siebie i kombinują z innymi, będącymi rezultatem podstawowych właściwości miejsca i kultury. Tym się tłumaczy, że w niezmiernie oddalonych od siebie punktach czasu i przestrzeni widać powstawanie dzieł sztuki zdumiewająco do siebie podobnych. Można np. wskazać – dokonawszy niedozwolonego porównania – na analogie zbliżające głowy gotyckie w katedrze w Reims, z końca XIII w., z rzeźbami Hadda w Afganistanie z IV w. po Chr. Ornament sklepienia, tzw. cul-de-lampe, w bazylice Saint-Denis w Paryżu, w postaci męskiej głowy o sutym zaroście, bliźniaczo przypomina buddyjską głowę Hadda, z palonej gliny, przedstawiającą identycznego mężczyznę o takim samym zaroście, o podobnych cechach fizjonomii, stworzoną na tych samych zasadach realistycznej estetyki. Ale tego rodzaju analogie można odnaleźć w znacznie większych odległościach niż między Reims, Paryżem i Afganistanem...* (tłum. moje – Z.F.).

* * *

W sposób szczególny poruszają wyobraźnię dwa rzeźbiarskie przedstawienia tzw. Skryby, z dwóch okolic globu przedzielonych oceanami i morzem czasu. Gdyby miała kiedykolwiek powstać książka o rodzinie komunikujących się ze sobą form plastycznych, to reprodukcje tych posągów należałoby umieścić na pierwszej stronie, niejako w herbie książki.

Wszystkim jest znany egipski „Skryba siedzący”, klejnot Luwru. Otóż ma on swojego odpowiednika, choć nie sobowtóra, w starożytnym Meksyku, „Skrybę z Cuilapan” (nazwa miejscowości koło Monte Alban). Gdyby obie te rzeźby postawić koło siebie, uderzyłoby nas podobieństwo postawy i ujęcia przedstawionych w nich mężczyzn. Ile tysięcy kilometrów oddziela Sakkarę, miejsce znalezienia „Skryby siedzącego”, położone 2 km na południe od Kairu, od Cuilapan, w kraju Mixteca, na najwęższym odcinku lądu łączącego obie Ameryki? Jeszcze większy wydaje się odstęp czasu między tymi dziełami. Skryba z Luwru powstał w Starym Państwie, w epoce V dynastii, około 2375 r. przed Chr. Skryba meksykański to twór z okresu między 200 lat przed a 200 lat po Chr. 2500 lat dzieli więc obie rzeźby. Siła podobieństwa, siła analogii jest mimo to (właśnie dlatego!) zniewalająca: głosi kapitalną prawdę o tożsamości człowieka wszędzie i zawsze, ale także prawdę o jednakowym czy prawie jednakowym widzeniu świata. Ogromne podobieństwo sposobów widzenia, a więc

form sztuki, jest najważniejszym potwierdzeniem ludzkiej tożsamości we wszystkich rejonach globu.

Nie można się jednak na tym zbyt ogólnikowym spostrzeżeniu zatrzymać. Różnice są równie wymowne, tak samo istotne jak wszelkie podobieństwa – dwie figury skrybów różni materiał rzeźbiarski. Postać egipskiego biurokraty wykonano z wapienia i skały osadowej. Farba jest w dużym stopniu wytarta. Przechowywany w państwowym muzeum w Oaxaca rzekomy pisarz meksykański jest z polichromowanej ceramiki. Materiały te nie kontrastują zbyt mocno ze sobą, jak np. drewno i kamień, żelazo i marmur. Powierzchnie malowanego wapienia i polichromowanej ceramiki są podobne, nie stwarzają okazji do różnic formy, która zawsze zależy w znacznym stopniu od materiału. Egipcjanin i Meksykanin siedzą obaj na tak samo podwiniętych nogach, w pozie Gogolowskiego krawca Pietrowicza z opowiadania „Szyneł”. Egipcjanin trzyma na kolanach rozłożony zwój papirusu, Meksykanin nie ma żadnych narzędzi czy akcesoriów pisarskich. Może jego żywy model wcale nie był pisarzem? Nazwę swoją zawdzięcza wyłącznie rzucającej się w oczy analogii pozy, identycznej jak poza rzeźby znalezionej w Sakkarze. Znaleźiska tego dokonał w 1850 r. archeolog francuski, Auguste Edouard Mariette, egiptolog z powołania, ale właściwie samouk. Odkrył on także memfiskie Serapeum i założył Muzeum Starożytności w Kairze, bez którego trudno już sobie wyobrazić to miasto. „Skryba” znajdował się w grobowcu administratora prowincji nazwiskiem Kai. Nie znamy nazwiska skryby, który pierwotnie siedział zapewne przed figurą grobowcową Kai. Widać to w jego skupionej twarzy i postawie: zdaje się, że uważnie słucha słów dygnitarza, gotów do robienia zapisków na papirusie, za pomocą trzymanego w prawej ręce rylca. Z oblicza, rysów nerwowych i niemłodych, z całej postaci pisarza emanuje intensywne wrażenie życia. Jest to dzieło głęboko realistyczne i wspaniale architektoniczne. Sprawne, tylko nieznacznie otłuszczone ciało uwydatnia finezyjną inteligencję delikatnie modulowanych rysów twarzy, zwłaszcza oczy (inkrustacja hebanu i kryształu) są doprawdy przykuwające.

Egipcjanin sprzed 4000 lat wydaje się nam bliższy, niż Meksykanin! Powiem zaraz dlaczego. Jego rysy, budowa twarzy, są współczesne, ale także rasowo pokrewne, jakby europejskie. Tego nie można powiedzieć o większości portretów rzeźbiarskich i malarskich starożytnego Egiptu. Mam w oczach bliźniaczo podobną twarz pana Rajmunda Gendwilly, który na ulicy Ludwisarskiej w Wilnie miał warsztat introligatorski, a potem był spadochroniarzem w brygadzie gen. Sosabowskiego, dziś zaś mieszka w Gdańsku. To samo nerwo-

we, szczupłe oblicze, cienki noc obciążnięty niemal przezroczystą skórą i takie same wąskie, zaciśnięte w jedną linię usta. Na ogół wargi Egipcjan z przedstawień malarskich i rzeźbiarskich, są bardzo wydatne. „Skryba” z Luwru należy niewątpliwie do szczytowych osiągnięć tego, co w europejskiej estetyce określa się mianem realizmu. Co do ówczesnych Egipcjan, te kategorie były im najzupełniej obce. Mieli swoje niewzruszone, hermetyczne kanony stylistyki. Jednak i w ich kulturze, zwłaszcza w Starym Państwie, zdarzały się dzieła „realistyczne” – po prostu jako emanacja zadziwiającej nas, uniwersalnej POTRZEBY PRAWDY. Funkcjonowała ona (i funkcjonuje) niekiedy jakby poza obrębem obowiązującej estetyki, we wszystkich czasach, raczej jako przesłanka głęboko filozoficzna. Ta skłonność zawsze będzie zdumiewać. A co innego miał na myśli Joseph Conrad, gdy pisał w słynnej przedmowie do „Murzyna z załogi »Narcyza«”: *Sztukę można określić jako rzetelną próbę oddania najwyższej sprawiedliwości widzialnemu światu...?*

Realizm przeniesie się (od Greków, którzy rozwiną go do granic abstrakcyjnego ideału) do Europy i stanie się trwałym postulatem tutejszej twórczości aż do końca XIX w. O tym chyba myślał wspomniały historyk i filozof sztuki Elie Faure (nawiasem mówiąc, samouk!), gdy w rozdziale „Dywagacje estetyczne” z t. II swojego „Ducha form” pisał: *Alegoryzacja obowiązująca po Fidiasszu, następnie po Giotto i po katedrach francuskich, pozbawiła Zachód tego symbolizmu uniwersalnego, za pomocą którego wyobrażano sobie dotąd świat zewnętrzny; poniesione z tego powodu szkody skłoniły Zachód, jak sądzę, do poszukiwania składników symbolizmu zindywidualizowanego, według naturalistycznej koncepcji formy, co go najbardziej oddaliło od Wschodu. Grecko-chrześcijańska potrzeba prawdy, oznajmująca się dwukrotnie – w Grecji i Rzymie, a potem we włoskim Renesansie – przez uprzywilejowanie ekspresji anatomicznej ustaliła wszędzie ten naturalistyczny racjonalizm, dzięki któremu uratowano w Europie architekturę, i wprowadzając do malarstwa modelunek, nadała mu koniec końców niekiedy imponujący, ale najczęściej prozaiczny przywilej transponowania iluzji życia, za pomocą waleru i perspektywy, na dwuwymiarową powierzchnię (tłum. moje – Z.F.).*

* * *

W sztuce egipskiej (posługującej się skrótem, syntezą i rygorystyczną symboliką) znalazło się co najwyżej kilka dzieł zindywidualizo-

wanych jak „Skryba” z Luwru, bliskich owej koncepcji naturalistycznego racjonalizmu, o którym wspominał Faure. „Skryba” jest przepysznym **PORTRETEM PSYCHOLOGICZNYM**. Ta kategoria niesłusznie jest uważana za wyłącznie europejską zdobycz. Można by tu, jako dowód, przytoczyć nadzwyczajny portret rzeźbiarski, w polichromowanej lacie, chińskiego kapłana z 759 r. po Chr., dzieło Kien-Czena, który działał w Japonii. Albo portret Taira-no-Kiyomori, w drewnie kinoki, z XIII w., ze świątyni w Kioto (rzeźbiony zapewne przez słynnego Unkei). Na antypodach, w peruwiańskiej cywilizacji Mochica (300 przed Chr. – 500 po Chr.) powstawały niezliczone naczynia gliniane, malowane, o funkcjach pogrzebowych. Miały one postać głęboko rzeźbionych reliefów przedstawiających twarze zmarłych ze zdumiewającym zachowaniem podobieństwa fizjonomicznego. Pamiętam z Expo’67 w Montrealu wspaniałe modelowany wizerunek głowy mężczyzny w sile wieku, z lewym okiem przesłoniętym spuszczoną powieką, zapewne wskutek rany odniesionej w bitwie: twarz tak żywą, że czuło się grę mięśni pod skórą na policzkach.

* * *

Wracamy do naszych „Skrybów”. Ten drugi, rzekomy skryba z Cuilapan, nie zalicza się do wybitnie realistycznej sztuki. Nie można go uważać za sobowtóra – pod tym względem – pisarza egipskiego. Na frapującym podobieństwie ich póź (co zasugerowało historykom nazwanie „Skrybą” również rzeźby meksykańskiej) zaczynają się i kończą analogie, zresztą pełne rozmaitych treści. Meksykanin ma na głowie czapę, rodzaj sztywnego turbanu. Na tym nakryciu głowy i na piersi, między sutkami, widnieją niemal identyczne znaki, których sensu nie odczytano. Różnice fizjonomiczne wydają się najważniejsze. Oczy Meksykanina są duże, migdałowce, włosy czarne, wargi bardzo grube i wydatne, przypominające pysk ropuchy. Tak się właśnie mówi w historii sztuki o pewnych rzeźbach tej strony świata, zwłaszcza olmekkich: „żabia gęba”. Nos garbaty i gruby w zakończeniu. Górne powieki napuchnięte. Jest mężczyzną młodszym niż Egipcjanin, o wyrazie twarzy ogólnikowym, bez psychologicznego charakteru. Interesuje nas właśnie różnica formalna między dwoma posągami. Artysta meksykański poddał swoje dzieło rygorom dość mechanicznej stylistyki. Pewnie nie był gorszym obserwatorem życia niż jego kolega z Memfis, ale bardziej niż tamten czuł się uzależniony od miejscowej konwencji widzenia. Niełatwo to opisać. Chodzi o zespół akcentów położonych tu i ówdzie, o artykulację pewnych linii

i kształtów, z widocznym dążeniem do ornamentacji, która jest przeciwieństwem realizmu. Coś w rodzaju sugestywnej melodii stylistycznej ogarnia wszystkie dzieła tego obszaru, pod jej wpływem zapominamy o różnicach między poszczególnymi kulturami.

Najstarsze gliniane posążki pre-meksykańskie powstawały, jak się zdaje, trochę dawniej niż 2000 lat przed Chr. Porównywanie sztuki tamtego kontynentu ze sztuką Starego Świata jest pozbawione sensu. Były to dwie całkiem różne racje istnienia, dwa systemy symboliki i ideały estetyczne. Europa przez długi czas widziała w Ameryce tylko źródła bezpośredniego bogacenia się. Karol V i Cortez przywiezione stamtąd przedmioty kunsztu rozdawali jako osobliwości. Tylko paru artystów zwróciło uwagę na ich oryginalność, jak Benvenuto Cellini i Albrecht Dürer. Historyk P. Martyr d'Aughiera oświadczył: *To nie złoto i drogocenne kamienie mnie interesują, w zdumienie mnie wprawia ich obróbka artystyczna wyjątkowej jakości, cenniejsza niż sama materia.* Pierwszym sygnałem zainteresowania kulturą plastyczną prądowej Ameryki była wystawa w Muzeum Sztuk Pięknych w Bostonie, w drugim dziesięciu lat tego wieku. Jest więc to dziedzina dopiero od niedawna zauważona przez naukę.

Dwa posągi „Skrybów” z dwóch krańców ziemi, jednakowo nazwane przez naukowców, ślą ku sobie sygnały porozumienia. W łańcuchu form opasującym łądy podobieństwa liczą się na równi z różnicami. Z tym że podobieństwa i analogie leżą w warstwach głębszych, często ukryte. Różnice są owocem kolejnych etapów rozwoju. Ten sam instynkt formalny, ta sama skłonność do pewnych tematów powtarzają się, w niejednakowym stopniu, we wszystkich cywilizacjach i kulturach. Nigdzie i nigdy nie istniała sztuka bez wizerunku zwierzęcia, bez zaczątkowego obrazu człowieka, symbolizująca wierzenia miejscowej kultury. Identyczność energii umysłowej człowieka, bez względu na stronę świata i kolor skóry, gwarantowała na początku powstawanie sztuki tematycznie identycznej. Dopiero dynamika form, którą ujawni historia, mowa form docierająca do naszej wrażliwości albo lepiej: muzyka form (jako rodzaj ekspresji poza wszelką semantyką) bliżej określa czas i miejsce, historię i geografię dzieła.



sesje - sympozja

ZROZUMIENIE
I POROZUMIENIE*Wileńskie
konteksty
romantyczne*Uniwersytet Wileński,
7-10 XII 1994 r.

Katedra Filologii (Lenkų filologijos katedra) litewskiego Uniwersytetu Wileńskiego, z szacunkiem pielęgnującego dawne świetne tradycje, wiążące go nie tylko z imionami Piotra Skargi i Kazimierza Sarbiewskiego, istnieje zaledwie od dwóch lat. Tworzy ją niewielki zespół młodych w większości, ofiarnie i skutecznie pracujących naukowców, kieruje nią zaś Litwin, doc. dr Algis Kaleda, silnie związany z krakowskim środowiskiem humanistycznym i Uniwersytetem Jagiellońskim, znany nie tylko z naukowych polonistycznych dokonań, ale także z poważnych osiągnięć translatorskich, wśród których miejsce specjalne zajmuje jego przekład na język litewski „Doliny Issy” Miłosza. Mądre i rzetelne poczynania doc. Kaledy ofiarnie wspiera prof. Tadeusz Bujnicki z UJ, przez tradycję rodzinną powiązany z Wilnem, nie przypadkiem będącym dla niego miastem tak Mickiewicza, jak i Żagarystów. Niewielki ten zespół, pracujący ambitnie i ofiarnie w wa-

runkach bodaj od komfortu dalekich, niewątpliwie musiał mieć w pamięci maksymę Mickiewicza o mierzeniu sił na zamiary, nie zamiarów wedle sił, gdy z rozmachem, z inicjatywy profesorów Bujnickiego i Kaledy, zorganizował międzynarodową konferencję historycznoliteracką, której tematem i naczelnym hasłem, były „Wileńskie konteksty romantyczne”. Odbyła się ona w murach Uniwersytetu Wileńskiego, co zaś miało specjalne, doniosłe i symboliczne wręcz znaczenie, otworzył ją JM Rektor Uniwersytetu Wileńskiego, filozof, członek European Academy of Science and Arts, prof. Rolandas Pavilionis, w obecności m.in. konsula polskiego w Wilnie.

Ważnych momentów o znaczeniu nie tylko symbolicznym było na tej konferencji więcej, dwa z nich jednak zasługują na szczególną uwagę. Przede wszystkim warto podkreślić fakt, iż otwierając konferencję, rektor Pavilionis przypomniał w związku z nią niedawną pielgrzymkę papieża Jana Pawła II na Litwę i płynące z niej przesłania. Nie ma też przesady w twierdzeniu, iż z owym przypomnieniem papieskiej wizyty na Litwie korespondowała atmosfera konferencji jako spotkania będącego wyrazem rzetelnych usiłowań znalezienia drogi do lepszego polsko-litewskiego zrozumienia i porozumienia. Momentem zaś drugim, który całej konferencji nadał swoisty styl, było spotkanie się jej uczestników w bazylikańskiej Celi Konrada. Wybitny aktor litewski Laimonas Norejko recytował tam pięknie po litewsku obszernie fragmenty „Konrada Wallenroda”, Vaidotas Daunys prezentował swe eseje o Wilnie, akcentując nie tylko wie-

lokulturowy charakter tego miasta, ale i znaczenie romantycznej tradycji dla współczesnej kultury litewskiej, poeci zaś wileńscy, Alicja Rybalko i Romuald Mieczkowski, przedstawili swe wiersze, z których ze scenerią miejsca szczególnie korespondował ładny utwór Mieczkowskiego „Podłoga w Celi Konrada”.

Warto jednak zauważyć, iż nie tylko dobra wola organizatorów i uczestników konferencji miała wpływ na ową atmosferę zrozumienia i porozumienia. Ważnym bowiem współtworzącym ją elementem była metodologiczna rzetelność i dobra jakość referatów, tak prezentowanych przez filologów z Wilna, Litwinów, Polaków, Rosjan, jak i przedstawionych przez gości z Polski. Formuła „wileńskich kontekstów romantycznych” sprawdziła się zatem najlepiej w wypowiedziach opartych na koncepcji wielokulturowego charakteru obszaru, na którym rozdziły się romantyzm polski i litewski. W plenarnej dyskusji mocno też podkreślono fakt, iż ma pełne naukowe uzasadnienie sąd, że twórczość polskojęzyczna należy nie tylko w oczywisty sposób do tradycji literatury i kultury polskiej, ale jednocześnie stanowi ważny element tradycji litewskiej. Wskazywały zresztą na to wyraźnie referaty wileńskich lituanistów (V. Kubilius, „Znaczenie romantyzmu dla odzyskania niepodległości Litwy”; J. Lebionka, „Temat Wilna w poezji preromantycznej na Litwie”; R. Tamošaitis, „Integracja subkultury w romantyzmie”). Dobrze korespondowały z nimi wypowiedzi polskich badaczy, dotyczące roli wileńskiego regionalizmu romantycznego (S. Burkot, Kraków), folklorystycz-

nych elementów białoruskich i litewskich we wczesnej twórczości Adama Mickiewicza (M. Jackiewicz, UAM Poznań), znaczenie zaś w tym wypadku szczególnie miała – wnikliwie przeprowadzona przez dr. Stanisława Dziedzica (Kraków) – analiza koncepcji małej i dużej ojczyzny w ich rozumieniu przez Mickiewicza. Przez pryzmat tych wypowiedzi widać wyraźnie, iż stereotypowe instrumentarium komparatystyczne, służące wydobywaniu związków między różnymi literaturami, nie zawsze dobrze służy określanu sposobu istnienia wielokulturowych wspólnot literackich. Dlatego dr Nadija Ncporożna z Wilna (autorka dobrej reedycji „Kobzarza” Tarasa Szewczenki w przekładzie Syrokomli) cennie wskazała na to, że romantyzm w Wilnie miał także aspekt ukraiński i litewski, podkreślając rolę polskich przekładów Szewczenki w formowaniu się narodowego romantyzmu litewskiego. Ten kod wielokulturowy zabarwił też i inne referaty. Warto tu wspomnieć o nowatorskiej rekonstrukcji romantycznej hydrografii Litwy (Ewa Słoka, Uniwersytet Wrocławski) i świetnej interpretacji malarstwa Ciurlonisa dokonanej z perspektywy „Króla-Ducha” Słowackiego (R. Okulicz-Kozaryn, UAM Poznań), bądź omówieniu więzi kulturowych polsko-litewskich widzianych przez pryzmat pism Michała Balińskiego (R. Naruniec, Instytut Pedagogiczny w Wilnie).

Miał wreszcie swą wymowę fakt, iż młodziutka, niewielu naukowców licząca, uniwersytecka polonistyka wileńska wystąpiła nie tylko w roli znakomitego organizatora konferencji, ale reprezentowana na niej była

aż przez trzy referaty. Udany był też naukowy debiut najmłodszej uczestniczki tego spotkania, wileńskiej asystentki Ireny Fedorowicz („Obraz Wilna w listach Stanisława Moniuszki”). Dobra to zapowiedź na przyszłość. Przecież jednak taką dobrą zapowiedzią tak dla dalszych losów wileńskiej polonistyki uniwersyteckiej, jak dla dalszych polsko-litewskich kontaktów badaczy literatury była całość owego spotkania. Miejmy nadzieję, że materiały z konferencji ukażą się drukiem, by dobrze temu celowi służyć.

(jk)

REFLEKSJE NA MARGINESIE

Spotkanie OBWE

Warszawa, 2-19 X 1995 r.

W roku jubileuszy: zakończenia II wojny światowej, podpisania Karty ONZ (1945), OBWE też ma swoją rocznicę. W sierpniu 1975 r. rozpoczął się proces, który swym rezonansem przekazywał głosy „dysydentów” zza żelaznej kurtyny opinii publicznej wolnego świata, a równocześnie coraz silniej dodawał mocy racjom obrońców praw człowieka. Warszawskie spotkanie nie wyszło jednak – mimo jubileuszu – z cienia z innych światowych wydarzeń, a poza jedną przypadkową kamerą TAI i krótką obecnością dziennikarza V Programu PR nie dało się zauważyć zainteresowania mediów tą konferencją. Czy więc po przełomie w krajach bloku sowieckiego obrona praw człowieka

w Europie jest problemem marginalnym? Czy helsińska debata o prawach i godności człowieka, po upływie 20 lat od Deklaracji Końcowej, może jeszcze wносить coś istotnie nowego do publicznej dyskusji o Europie, która toczy się w tak licznych instytucjach międzynarodowych i angażuje, już bez limitów i cenzury, państwa oraz organizacje pozarządowe? Zamiast odpowiedzi na te retoryczne pytania i bez wchodzenia w detaliczny opis warszawskich 17 dni, do których powrócimy jeszcze publikując wkrótce rozmowę z szefem delegacji Stolicy Apostolskiej, Alainem Lebaupainem, chcę się podzielić „refleksjami na marginesie”.

Obserwując „europejskie debaty” z różnych miejsc i okazji, przypominam sobie przewrotny tytuł pewnej książki: „Watykańska Europa?” (Ph. Chenaux, „Une Europe Vaticane?”, Bruxelles 1990). Przypomnienie to wprowadza mnie na trop przemysleń, do którego chciałoby się częściej wracać, szczególnie wtedy, gdy się czyta i słyszy głosy podejrzliwości wobec „europejskiego procesu”, uzasadniane m.in. zbroźnie brzmiącą ideologią.

Skoro o rocznicach tu mowa, to 6 X 1995 r. minęło 50 lat od inauguracji, po wojennej przerwie, nauczania na wydziale teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku. I nie by w tym nie było nadzwyczajnego, choć na tymże fakultecie nauczał przecież jeden z inspiratorów liturgicznej reformy Soboru A. Jungmann, a później także K. Rahner. Jednakże w mowie inauguracyjnej wygłoszonej przez dziekana wydziału Hugo Rahnera padły słowa nośne jak prorocza przepowiednia (zob.

„Christlicher Humanismus und Theologie”, w: H. Rahner, „Abendland. Reden und Aufsätze”, Freiburg i. Br. 1966, s. 11-23): *Dopiero wówczas, gdy dojdziemy tak daleko, jak daleko zaszedł nieśmiertelny wiek XIII, powstanie na Zachodzie nowa kultura. Dopiero wtedy, gdy Włoch, jak Tomasz z Akwinu, będzie mógł nauczać w Paryżu i Kolonii; gdy Niemiec, jak Albert Wielki, będzie rozumiany przez Francuzów; gdy Anglik, jak Duns Szkot, umrze w Kolonii w środku swoich badań; gdy geniusz Francuzów, Kartezjusz, będzie mógł nauczać w Sztokholmie a pisma geniusza Niemców, Leibniza, będą rozumiane także w szlachetnej mowie Francuzów: dopiero wówczas będzie wolno nam mówić o kulturze Zachodu.* Oczywiście, słowa te trzeba rozumieć w ich kontekście. Określenie „Zachód” oddając w niej niemieckie: „der Abendland”, nie zaś „der Westen”. Nie o geo-grafię ani tym mniej o geo-politykę tu mowa, lecz o wartościach kulturowych. Gdyby mowa była wygłoszona dzisiaj, to – jeśli się zna wrażliwość i błyskotliwość mówcy – można zasadnie mniemać, że z pewnością padłyby nazwy i nazwiska zapomniane na europejskim Zachodzie, bo związane z „geopolitycznym Wschodem”, a nie mniej nośne dla dorobku kulturowego Zachodu. Przede wszystkim jednak, aby opisać kontekst, warto zauważyć, że Rahner przypomniał mowę E. Gilsona wygłoszoną w Berlinie, niedługo przed „Machtergreifung” przez NSDAP w 1933 r. W 1945 r. wypowiedział je na tle przywołanego symbolicznie obrazu zniszczeń gotyckich katedr Europy i w auli, której okna wycho-

dziły na mocno zburzony bombami barokowy kościół uniwersytecki przy dzisiejszym Placu Karla Rahnera. Wreszcie, że słowa referenta były wprowadzeniem do wizji „człowieka europejskiego”. Jakiż jest – zdaniem Hugo Rahnera – człowiek europejski?

Jest to człowiek historii, człowiek złotego środka i człowiek jedności (dz. cyt., s. 16-20).

Człowiek historii – czyli nie nostalgiczny staruszek przypominający sobie „złote czasy”. To raczej człowiek, w którego pamięci żyje zarówno przeszłość szczęścia i nieszczęścia, jednakże nie po to, by rozpamiętywać winny cudze, lecz by z historii nieszczęścia uczynić historię zbawienia. Człowiek który ma odwagę przełamywać niewiedzę, a z nią wzajemne uprzedzenia Polaków, Niemców, Czechów, Litwinów, Białorusinów, Żydów.

Człowiek złotego środka – czyli mędrzec, który nie da się uwodzić skrajnościami ni z lewa, ni z prawa, i aby poruszać się zarówno w świeckiej, jak i religijno-kościelnej przestrzeni, „nie idzie za radą” ani lękliwych fundamentalistów, ani nieodpowiedzialnych progresistów.

Człowiek jedności – czyli postać rozumiejąca integralnie „katolickość”, nie jako przynależność do „ekskluzywnego klubu”, lecz przeciwnie – jako „posłanie jednoczenia”. Jest to człowiek, który z okresu wojny i komunizmu nabył trwałą wiedzę o tym, dokąd może zająć kultura, gdy świat ogarnie szal klasowego lub rasistowskiego ideału totalitarnej jedności. Jest to również człowiek wrażliwy na mylenie ROZRÓŻNIANIA i DZIELENIA sacrum od profanum, tego, co religijne, od

tego, co świeckie, mylenia paradoksalnie wspólnego tak wyznawcom skrajnego laicyzmu, jak i twórcom sztandarowo katolickich enklaw w życiu społeczno-publicznym.

Mówienie dzisiaj o „człowieku europejskim” może się kojarzyć źle: mieliśmy już przecież i „nadczłowieka” i „człowieka sowieckiego”. Jednak wobec wielości instytucji i organizowanych przecz nie debat, które już ze względu na ich wielość tracą na randze i zarazem obnażają bezzadność rozwiązywania najbardziej pilnych, bo LUDZKICH kwestii, których w katalogu samej OBWE liczba jest niemalże nieskończona (por. materiały robocze: „OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights. Implementation Meeting on Human Dimension Issues. Materials for the Subsidiary Working Body 1. Review of Implementation”, Warsaw, 2-19 October 1995. Wymienia się w nich przykłady naruszania podstawowych swobód ludzkich: wolności religijnej w 10 krajach, restytucji prawnych dotyczących życia politycznego, a naruszających zasady demokracji w 15 krajach, ograniczeń wolnych wyborów w 7 krajach itd.), mówienie o CZŁOWIEKU staje się nieodzowne. Jednakże wobec istniejącego pomieszczenia pojęć, nieodzowność ta bynajmniej nie gwarantuje porozumienia. Chyba że przy okazji wspomniania WSPÓLNYCH rocznic przypomną się bodaj elementy wspólnego języka i jego gramatyki. Więc dobrze, iż chociaż na marginesie poważnych debat na forum wielkich instytucji od czasu do czasu da się wychwycić pojedyncze słowa zapomnianego języka, które gdy są wywołane, przyciągają uwagę

wszystkich. Zdarza się to naprawdę, np. gdy pada słowo „odpowiedzialność” (Nie wychodząc w dalszym rozwijaniu kwestii poza dopuszczalny margines wypada wskazać jeden bodaj zachęcający przykład takich refleksji z obszaru polityki: Ch. Böehr, „At the End of the Post-War Order in Europe: In Search of a New Coherence of Interests and Responsibilities”, w: „Aussenpolitik” II/1995, s. 115-125; tegoż, „An der Schwelle zu einer neuen Epoche: Der Entwurf einer Verantwortungsgesellschaft als gesamteuropäische Aufgabe”, w: „Der schwierige Weg zur Freiheit. Europa an der Schwelle zu einer neuen Epoche”, Bonn 1944, s. 23-88).

Grzegorz Dobroczyński SJ

wystawy

ROMANTYCZNY CUKIEREK NARODOWY

Tematy romantyczne

**Muzeum Literatury
w Warszawie,
wrzesień 1995 r.**

Romantyzm wciąż do nas wraca w różnych wcieleniach. Jego idee – na nowo przemyślane i wkomponowane w nowoczesną estetykę – pojawiają się w twórczości współczesnych pisarzy i artystów. Romantyzm wraca też w „czystej” postaci, wprost odwołując się do stworzo-

nych przez siebie wzorców bycia Polakiem, artystą, człowiekiem pierwszej połowy XIX stulecia. Wystawa otwarta 18 września w Muzeum Literatury odwołuje się bezpośrednio do szeroko rozumianego dziedzictwa Polaków tamtego czasu. Jedno z patronujących wystawie haseł-cytatów brzmi: *Jako pierwszy obowiązek wkłada się na jednostki obowiązek stania się bohaterem* (Adam Mickiewicz).

Wystawa objęła 9 kręgów tematycznych: „Napoleon-bohater romantycznego mitu osobowego”, „Kult bohaterów narodowych”, „Kraj lat dziecinnych”, „Romantyczni spiskowcy”, „Fantastyka romantyczna”, „Mit Orientu – podróże”, „Poetyka ruin”, „Portret romantyczny” oraz „Kult romantycznej pamiątki”. Naturalnie, wystawa nie wyczerpuje możliwości ukazania przejawów romantyzmu w sztuce i życiu społecznym XIX w. Postanowiono pokazać na niej wątki najsilniej obecne, najbardziej charakterystyczne. Cała ekspozycja składa się ze zbiorów Muzeum Literatury, jest więc z konieczności limitowana zasobnością magazynów tej placówki.

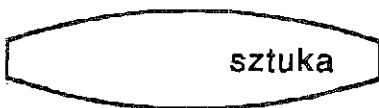
Najwięcej zgromadzono malarstwa z tamtego okresu (ok. 70 obrazów), grafik (ok. 100), ilustracji książkowych (gdy o nich mowa, szczególną uwagę zwracają ilustracje Andriollego do „Pana Tadeusza”). Malarstwo jest reprezentowane głównie dużą liczbą portretów, wyróżniają się zwłaszcza liczne wizerunki Napoleona, Tadeusza Kościuszki (dwa obrazy przedstawiające przysięgę Naczelnika na Rynku w Krakowie) i księcia Józefa Poniatowskiego (m.in. wydobyte ciało Poniatowskiego u nurtów Elstery). Inne eksponaty to meble, książki,

rękopisy (wśród nich grypsy filomatów), rzemiosło użytkowe i inne drobne przedmioty oddające charakter romantycznej estetyki, postaw i sposobu życia. Na wyróżnienie zasługuje choćby arcyciekawy drobiazg: opakowanie „cukierka narodowego” o smaku jabłkowym. Hasło „Teraz Polska” ma więc swój oddalony w czasie, wzruszający odpowiednik.

Ekspozycji towarzyszą cytaty z dzieł romantycznych, dopowiadające to, czego nie mogła wyrazić sztuka wizualna. Portrety, krajoznazdy, ruiny i inne wizerunki zostały tym samym wtopione w najważniejszą część romantycznego dorobku – literaturę. Każdy z dziewięciu tematów sugestywnie wprowadza widza w tworzony przez siebie klimat. Bardzo swojskie i piękne są ekspozycje „Kraju lat dziecinnych”, zmitologizowanej przez romantyków krainy szczęśliwości. W tej części wystawy możemy obejrzyć wizerunki Wilna, okolic Kowna, Nowogródek, wspomniane ilustracje Andriollego. Wyjątkowym eksponatem – umieszczonym w części „Kult romantycznej pamiątki” – jest archiwarzyk Mickiewicza oraz kilka innych mebli z jego paryskiego mieszkania.

Na miarę możliwości Muzeum Literatury wystawa dobrze ilustruje narodowy i artystyczny dorobek polskiego romantyzmu, temat to oczywiście nader szeroki, tym razem przedstawiony w sposób skrótowy, acz bardzo interesujący. Komisarzem wystawy, autorką scenariusza oraz pomysłodawcą aranżacji wnętrz jest Jolanta Pol.

Piotr Szewc



TEATR ŚMIERCI

Marian Kołodziej: Klisze pamięci. Labirynty

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
Kuria Prowincjalna
OO. Franciszkanów
w Gdańsku,
kościół Św. Trójcy w Gdańsku,
kwiecień – wrzesień 1995 r.**

Numer 432 wytatuowany na ramieniu 16-letniego więźnia KL Auschwitz świadczy o tym, że trafił do obozu z jednym z pierwszych transportów. Od czerwca 1940 r. do rozpoczęcia ewakuacji w końcu 1944 r., a potem kolejno w Gross Rosen, Buchenwaldzie, Dorze, Mauthausen, wreszcie w podalpejskim Ebensee, gdzie 6 V 1945 r. doczekał się wyzwolenia przez armię amerykańską. Marian Kołodziej spędził 5 lat. Z wyrokiem śmierci za działalność konspiracyjną w Oświęcimiu (kopiowanie planów obozu dla aliantów) oczekiwał na rozstrzelanie w osławionym bloku XI. Ocalał w zamieszaniu spowodowanym ewakuacją.

Jak wspomina artysta we wprowadzeniu do katalogu swojej wystawy, w obozie szukał ocalenia w zabronionych zajęciach, w malowaniu i rysowaniu na skrawkach papieru, w kontaktach z niezwykłymi ludźmi. Zrządzeniem losu w najbliższym

jego otoczeniu znaleźli się wybitni ludzie teatru: Stefan Jaracz, Zbigniew Sawan, Leon Schiller, Tadeusz Kański. Uczestnicząc w organizowanych przez nich spotkaniach, miał możliwość słuchać recytacji wielkiej poezji romantycznej, przysłuchiwać się namiętnym dyskusjom na temat kształtu teatru w wyzwolonym kraju.

Ta potajemna edukacja w dużym stopniu ukierunkowała jego zainteresowania po wojnie, kiedy rozpoczął studia malarskie na krakowskiej ASP. W 1948 r., jeszcze jako student, podjął się zaprojektowania scenografii do wystawionej przez kolegów sztuki Tadeusza Hołuja „Puste pole” o tematyce oświęcimskiej. Na odtworzonym w 1990 r. kartonie ponad stośm z ludzkich kości i ludzi-skieletów ujętym po bokach ciemnymi sylwetami wież strażniczych i słupów ogrodzenia rzędami jeden nad drugim wznoszą się aż po strop sceny chóry więźniów, ich nagich torsów, samych głów. Niemy chór nieantycznego teatru. W tak dosłownej formie jeden jedyny raz apokalipsa oświęcimska znalazła się w jego scenografii. W przeciwieństwie do Szajny bowiem Kołodziej zarygłował w sobie ten temat. W ogromnym jego dorobku, liczącym ponad 200 spektakli teatralnych, operowych i telewizyjnych zrealizowanych w kraju i za granicą, zaledwie w kilku „napomyka” o obrazach, których był świadkiem.

Przeświadczony o tym, że do widza trzeba raczej mówić *językiem, który ludzie już znają, z którym są oswojeni*, nie podejmował się tworzenia nowego języka plastycznego. Z pasją crudyty budował swoje wizje sceniczne z cytatów zaczerp-

niętych z Grünewalda, Dürera, Memlinga. Czerpał ze skarbnicy sztuki europejskiego kręgu kultury i z kultur geograficznie odległych, ożywiając fantasmagoryczne transpozycje grą światła. W operowaniu światłem na scenie, w dynamizowaniu akcji i tworzeniu klimatu w spektaklach uchodzi za mistrza.

Do powojennej historii polskiej sceny przeszły takie jego realizacje, jak „Nie-boska komedia” Z. Krasńskiego w reżyserii A. Hanuszkiewicza w Teatrze Narodowym w Warszawie (1969), tamże i także Hanuszkiewicz spektakle „Hamlet” i „Norwid” (1970), „Bazyliissa Teofanu” T. Micińskiego w reżyserii S. Hebanowskiego w Teatrze Wybrzeże (1978), opery: „Król Roger” K. Szymanowskiego w Operze Bałtyckiej (1974), „Nabucco” G. Verdiego w Teatrze Wielkim w Łodzi (1987) czy „Kolęda-nocka” E. Brylla w Teatrze Muzycznym w Gdyni (1980). Najliczniejszą widownię zyskał jego oryginalny projekt ołtarza-karaweli zbudowany na Zaspie w Gdańsku na przyjazd papieża w 1987 r.

Szokującą cezurę w trwającej pół wieku bez mała działalności artystycznej Kołodzieja wprowadziła choroba – prawie całkowicie unieruchomienie w wyniku paraliżu. Po latach gorączkowej pracy zniewolenie bezruchem odczuł jak uwięzienie. Niesprawna ręka jak po ratunek sięgnęła po ołówek, piórko i czarny tusz. Zamknięte w pamięci sceny obozowe i twarze współwzięniów zaczęły się tłoczyć na kolejnych kartach. Dobrowolnie, na rok – jak pisze – wrócił do Oświęcimia.

Wystawa w kościele Św. Trójcy stanowi plon rozliczenia się z prze-

żyć obozowych. W labiryncie instalacji z rekwizytami w postaci prycz, polnych kamieni, koszy ze śmiecia-
mi, zostały rozmieszczone ekrany z rysunkami i kolaże z obozowych pamiątek: listów, zaświadczeń, fotografii, wycinków ze starych gazet. W czarno-szarej wizji prześwitują z rzadka żywsze kolory: plansze projektów scenografii „Skryпка na dachu”, „Bazyliissa Teofanu”, „Mateusza malarza” – opery P. Hindemitha, której treścią jest zrekonstruowany żywot genialnego malarza, Matiasa Grünewalda.

Plansza do tego spektaklu znalazła się w wydzielonej przestrzeni. Została umieszczona na ekranie, którego centrum stanowił autentyczny mechanizm budzika wygrzebanego w ruinach krematorium. W prawym dolnym rogu, w miejscu podpisu artysty, Kołodziej umieścił swój aktualny autoportret, przesłonięty cięściovio przez maskę o jego własnych młodzieńczych rysach. Aby przetrwać w obozie kolejny dzień, przed oprawcami trzeba było się maskować. Udawać tężyżnę, chęć do pracy. Od tego zależało życie.

Gra o życie i przegrana mrowia wycieńczonych ludzi na jego rysunkach, stłoczonych gęsto na małej przestrzeni, ale i samotny heroizm o. Maksymiliana Kolbego, którego postać przewija się na wystawie kilkakrotnie. W stronę moralitetu ukierunkował autor swoją wystawę umieszczając na wstępie, tuż przy wejściu, jej motto w postaci wiersza Herberta „Pan Cogito” ze słowami:

*...ocalałeś nie po to aby żyć
masz mało czasu trzeba dać*

[świadectwo.

Krystyna Paluch Staszkiel



AA I XX ZNOWU RAZEM

Teatr Telewizji
Emigranci
 Sławomira Mrożka

scenografia – Ryszard Melliwa
 reżyseria – Kazimierz Kutz
 reżyseria telewizyjna –
 Stanisław Zajączkowski
 emisja 25 IX 1995 r., pr. I

Krótki dialog dotyczący braku wody w kranie – na stwierdzenie „Nie ma, bo się nie leje”, pada replika: „Nie leje się, bo nie ma, kretynie”. Można by powiedzieć, że jest to skrótowa wykładnia sposobów odczytywania wszystkich splątanych spraw życia i świata. Ludzkość, generalnie rzecz biorąc, dzieli się przecież na dwa wielkie obozy: tych, którzy skutek biorą za przyczynę, i tych, co ogniwa łańcucha zdarzeń starają się układać we właściwym porządku. A przy okazji – jest to również jakże trafna i lapidarna metaforyczna charakterystyka istoty nieporozumień społecznych, które obserwujemy w sporach na temat mechanizmów sterujących rzeczywistością w nowej Rzeczypospolitej.

Te dwie kwestie pochodzą z „Emigrantów”; sztuka skończyła właśnie 20 lat i niedawno przeszła zwycięsko kolejną próbę czasu. W ciągu owych dwóch dziesięcioleci

w polskiej historii politycznej, społecznej rodziły się i przemijały całe epoki, „Emigranci” zaś w żadnej z nich nie wydawali się anachroniczni. Przeciwnie, i widz, i czytelnik powracający do tej sztuki co jakiś czas za każdym razem mogli dostrzec w niej nowe poziomy znaczeń, za każdym razem uderzała ich jakaś przeoczona dotąd konstatacja czy diagnoza. Po przełomie roku 1989 można było mieć wątpliwości, czy tym razem „Emigranci” dadzą sobie radę – takie obawy żywili zapewne i reżyserzy, bo dramat na parę lat niemal zupełnie zniknął z polskich scen (wcześniej miał kilkadziesiąt premier). Sytuacja emigrancka, w której rozgrywa się ta osobliwa psychodrama pomiędzy chamem a inteligentem, wydawała się bez reszty należeć do zamkniętej już przeszłości, wielbiciele sztuki zaś pragnęli, sama pragnęłam, by wciąż wydawała się ona świeżo sformułowaną analizą polskich powikłań. Dwa lata temu w „Dialogu” oddałam się umysłowej rozrywce, polegającej na próbie przeniesienia akcji, bez naruszania rdzenia materii, w czasy najwspółczesniejsze i do Polski. Mniejsza o to, jak dalece była to zabawa sensowna, istotniejsza jest, że teraz wydaje mi się, iż wykazałam małoduszność i krótkowzroczność. Wiedza o wieku tej sztuki wcale bowiem dzisiaj, jak się okazało, przy oglądaniu „Emigrantów” nie przeszkadza.

Przedstawienie wyreżyserowane przez Kutza z Markiem Kondratem jako AA i Zbigniewem Zamachowskim w roli XX to jedno z najlepszych w ostatnich latach widowisk Teatru Telewizji. W obskurnej norze

pod schodami, z kapiącym monotoniem kranem, toczy się, przetykany szumem spływającej w rurach wody, pochłaniający i pasjonujący dialog dwóch ludzi, którzy przez los zostali na siebie skazani, ale z których też żaden nie potrafi się zdobyć na opuszczenie tej wspólnej celi.

Przy inscenizowaniu „Emigrantów” najtrudniejszym zadaniem reżyserskim jest utrzymanie równowagi pomiędzy, po pierwsze, tonem komediowym a dramatycznym, po drugie – pomiędzy rodzajowością i psychologizmem a „efektem obcości”, czyli Mrożkową grą intelektualną. Tych piekielnie trudnych pułapek nie udawało się czasem pokonać najlepszym nawet twórcom (choćby Jerzy Kreczmar, który przygotował prapremierę „Emigrantów” w warszawskim Teatrze Współczesnym, zmylił krok i wystawił sztukę niemal jako obyczajową farsę zaprawioną aluzjami politycznymi). Kutz, Kondrat i Zamachowski doskonale wypunktowali i wyważyli proporcje pomiędzy komizmem a tonacją serio, wygłupem a rozpaczą, pomiędzy złejszym żartem a okrutną, niekiedy sadystyczną drwiną. Chwilami zdarzało im się jednak popadać w zbytne aktorskie „przeżywanie”, stawali się za bardzo „prawdziwi”, co zacierało dystans emocjonalny, z jakim Mroźek budował postacie swoich bohaterów. AA i XX są bowiem wprawdzie wielobarwnymi i wielowymiarowymi indywidualnymi postaciami, ale przez umieszczenie ich w warunkach sprzyjających laboratoryjnej obserwacji – siedzą przecież zamknięci w tej swojej suterenie, co mówi sam AA, niemal jak mikroby pod mikrosko-

pem – Mroźek sprawił, że bardzo wyraźnie pełnią oni zarazem funkcje reprezentantów różnych grup społecznych, człowieczych gatunków; krótko mówiąc, funkcje ponadjednostkowe. Ów właśnie element konstrukcyjny stawał się w przedstawieniu, bywało, za mało dobitny.

Te i inne nieliczne niedoskonałości (jak zbyt karykaturalnie rysowana scena liczenia pieniędzy przez XX, czy nadmiernie naturalistyczne sekwencje pijackie) nie niszczyły jednak wrażenia, które wywiera ten spektakl. Zamachowski i Kondrat stworzyli znakomite, sugestywne postaci, starannie opracowane; ich poszczególne rysy widz poznawał stopniowo, w miarę narastania napięcia i rozwoju wydarzeń. Nawiasem mówiąc, trudno było nie odczuwać satysfakcji na myśl, że Marek Kondrat porzucił, przynajmniej na krótko, zdecydowanie mniej ambitne przedsięwzięcia, w których ostatnio uczestniczył i zdecydował się wreszcie na rolę trudną, lecz godną swojego talentu. Spośród wielu doskonałych partii tej kreacji najbardziej poruszający był finał – całkowite, świadome siebie bankructwo AA.

Ten finał zresztą w ogóle brzmi jeszcze dotkliwiej niż kiedyś. W pytaniu: „A jeżeli wszyscy mamy wspólny cel, jeżeli wszyscy chcemy jednego, to cóż nam przeszkadza, aby stworzyć taką dobrą i rozsądną wspólnotę?” – dziś dźwięczy już tylko ostateczne rozczarowanie i bezradność. Bezradność kogoś, kto uważał się za intelektualnego misjonarza, ale równocześnie hodował w sobie infantylne, maksymalistyczne wyobrażenia i wiary. Po wiel-

kiej zmianie historycznej dorosłego pokonało w Mroźkowym inteligencie boleśnie zdziwione dziecko, które nad brzydkim, niegrzecznym światem potrafi już tylko płakać.

Joanna Godlewska



DWÓR BRYTYJSKI W DAWNYCH DEKORACJACH

Szaleństwo króla Jerzego Nicholasa Hytnera

Kino europejskie nie da się porównać z amerykańskim pod względem rozmiarów produkcji filmowej i wielkości ponoszonych kosztów. Jednak z całą pewnością może z nim rywalizować jakością wytwarzanych dzieł. Film brytyjski zasługuje na szczególną uwagę wśród wielu kinematografii narodowych. Warto śledzić dokonania angielskich reżyserów (Kena Loacha, Mike'a Leigha, Stephena Frearsa, czy Terence'a Daviesa), którzy w ostatnich latach utrzymują się w ścisłej czołówce artystycznej. Jest to przede wszystkim ich własna zasługa, gdyż w opinii Królowej kinematografia narodowa nie wymaga wsparcia. W 1994 r. W. Brytania przeznaczyła na potrzeby przemysłu filmowego zaledwie 16 mln

dol., co stawia ją dopiero na 6. miejscu w Europie (Francja wydała w tym samym czasie 416 mln!). Anglicy, Irlandczycy i Szkoci skwapliwie oglądają każdego wydanego funta, ale to niemal przysławne skąpstwo przynosi zadziwiająco dobre efekty. Na przykład film „Cztery wesela i pogrzeb” nakręcony za 4,5 mln dol. zarobił aż 240 mln i okazał się najbardziej kasowym brytyjskim filmem wszechczasów. Film, o którym zamierzam tu szerzej napisać – „Szaleństwo króla Jerzego” – nie ma na swoim koncie sukcesów komercyjnych, ale przyniósł twórcom cztery nominacje do Oscara '95 i w rezultacie złotą statuetkę za scenografię oraz główną nagrodę aktorską dla Helen Mirren w Cannes '95. To znaczne osiągnięcia, szczególnie jeśli się zważy, że jest to film historyczny, opisujący mało znane epizody z przeszłości Anglii.

Tytułowy król Jerzy III zapisał się w dziejach jako władca, który utracił *kolonie brytyjskie w Ameryce Północnej* (w 1776 r. USA uzyskały niepodległość), pozwolił na wzmocnienie władzy parlamentu i wreszcie... bardziej interesował się losem zwierząt na okolicznych farmach niż losem państwa. Doprawdy był to materiał, aby zrekonstruować przed oczami widzów antybohatera! Wszakże odtwórca głównej roli – Nigel Hawthorne – nie skorzystał z okazji ośmieszenia majestatu. Jerzy III to w jego kreacji człowiek z pozoru nieobliczalny, ale zarazem dbający o swój wizerunek wobec poddanych. Król, który panuje nad dworskimi intrygami i apetytem syna na szybką sukcesję, aż do

chwili, gdy zapadnie na poważną chorobę. Jego dolegliwości natury fizycznej łączą się z ekscentrycznym zachowaniem, wywoływaniem skandali obywatelskich, w końcu z napadami prawdziwego szału. XVIII-wieczni medycy są bezradni. Nie potrafią leczyć metabolicznej choroby o wyraźnych objawach psychicznych. W końcu pacjent cierpiący na porfirię (rzadka choroba o etiologii znanej dopiero od niespełna stu lat) trafia pod opiekę doktora Willisa, psychiatry stosującego wyjątkowo drastyczne metody leczenia. Jego kuracja, jakkolwiek brutalna, okazuje się jedynie skuteczna. (Choć z dzisiejszego punktu widzenia można by powiedzieć, że tu nie tyle pomógł psychiatra, ile choroba ustąpiła samoistnie.) Król powraca na tron.

Scenariusz filmu powstał na podstawie sztuki teatralnej pióra Alana Benneta. Spektakl grano w londyńskim Royal National Theatre od 1991 r. Dramat kostiumowy przygotowany na scenę rzadko sprawdza się w kinie. W tym przypadku również teatralność jest raczej słabością utworu Hytnera. Natomiast trzeba dodać, że film znakomicie broni się akcentami komicznymi. Uśmiech u publiczności wywołują same typy ludzkie, w jakie np. obfituje angielski parlament, zabawne są sposoby zwracania się do siebie małżonków („Mrs. i Mr. King” to niemal postacie z komiksu o Muzym), wreszcie – niektóre aluzje dotyczące dworu mierzą swym satyrycznym ostrzem we współczesność. Po obejrzeniu finałowego kadru pokazującego rodzinę królewską „w zgodzie i harmonii” nasuwa się natychmiast porównanie z okład-

kami kolorowych magazynów, które podobnie ujmują otoczenie Elżbiety II.

Osobliwą atrakcją filmu jest wyjątkowo starannie przygotowana scenografia. Ken Adam i jego ekipa solidnie zapracowali na Oscara. Zdjęcia kręcono na zamkach Arundel i Wilton House (obie budowle pełniły funkcje Windsoru), apartamenty królowej Charlotty przygotowano w Broughton w Oxfordshire. Dołożono wszelkich starań, aby widzowie mogli podziwiać piękno królewskich strojów. Obok podbitych futrem płaszczy i lśniących brylantami koron pojawiają się galowe mundury, epolety dworzan, czarne ubrania posłów. Galeria mieszkańców XVIII-wiecznej Anglii ożywa dzięki kostiumom. Praca Kena Adama jest podporządkowana tej samej zasadzie, której hołdują także polscy scenografowie Allan Starski i Ewa Braun, nagrodzeni Oscarami (przypominam: za film „Lista Schindlera” w reż. S. Spielberga) – zasadzie maksymalnego weryzmu. Ewa Braun powiedziała kiedyś: *Od strony artystycznej najważniejsze jest to, aby wnętrza i przedmioty żyły, by współtworzyły nastrój filmu i obraz postaci.* W filmie „Szaleństwo króla Jerzego” tak właśnie się dzieje.

Napisałam, że kino brytyjskie warto bacznie obserwować. Jest różnorodne, obok „dworu brytyjskiego w dawnych dekoracjach”, opisuje ze swadą tematy współczesne, nie unika dramatycznych wątków społecznych, nie wypiera się „wyspiarskiego” poczucia humoru. Niestety, dystrybutorzy proponują nam bardzo skromną ofertę angielskich filmów. Do końca roku zobaczymy tylko

trzy pozycje: „Funny Bones” w reż. Petera Chelsoma (reżyser jest uznawany za nadzieję brytyjskiego kina), „Toma i Viv” w reż. Briana Gilberta (film stanowi opowieść o romansie i małżeństwie poety T.S. Eliota) i „An awfully big adventure” w reż. Mike’a Newella (kolejny film z udziałem popularnego aktora Hugh’a Granta). Dla wielbicieli brytyjskiego kina to z pewnością za mało...

Anna Pietrzak

„Cinemia ’95”, czyli o kinie z komputera

Współczesny widz żyje w świecie kultury obrazkowej. Takie stwierdzenie jest banalne, ale prawdziwe. Mamy do dyspozycji coraz więcej elektronicznych mediów, dla których środkiem komunikacji jest właśnie obraz. Na początku wypada wspomnieć stuletniego staruszka – kino. Od chwili swoich narodzin zmieniło się nie do poznania. Przeszło etap filmu niemego, czarno-białego, wejścia na ekrany koloru, nieustannego doskonalenia strony dźwiękowej (aparatura Dolby-Stereo). Kino dziś jest nowoczesne, ale i tak nie cieszy się popularnością, której zaznało w czasach, gdy nie groziła mu konkurencja.

Jego najgroźniejszym rywalem jest oczywiście telewizja. Oprócz kanałów publicznych możemy korzystać ze stacji prywatnych (Pol-sat), emisji podawanych drogą satelitarną lub kablową, wreszcie z programów kodowanych (Canal+).

Amatorzy rozrywki filmowej są najczęściej posiadaczami video. Choć magnetowidowy boom, który obserwowaliśmy w latach 80., należy już do przeszłości, nadal wiele osób ceni sobie kameralny odbiór „kina z kasety” i filmowanie rodzinnych uroczystości kamerą. Czy po wyliczeniu tych wszystkich możliwości nie czujemy się nasyćeni?

Okazuje się, że nie! Najnowszym przebojem techniki są filmy nagrane na płytach kompaktowych. Kupowanie odtwarzaczy CD-ROM i oglądanie filmów na ekranie komputera jest na razie dostępne dla nielicznych. Wymaga nie tylko dobrego komputera, ale również zamontowania wysokiej klasy karty graficznej obsługującej video. Ponadto, mimo że laserowa jakość obrazu (tak jak i dźwięku) jest znakomita, odtwarzacz CD ma pewien istotny mankament – naturalnie nie można na niego nagrywać!

Jednakże istnieje coś, co można szczególnie polecić fanom kina i komputera – wydaną przez firmę Microsoft anglojęzyczną encyklopedię „Cinemia ’95”. Jest to dzieło wielkości jednej płyty CD, harmonijnie łączące w sobie walory kilku opasłych tomów książkowych, bogato ilustrowanych, video i muzyki. Cała ogromna ilość wiedzy (program zawiera informacje od początków kina aż do 1994 r.) jest dzięki możliwościom komputera dostępna w błyskawicznym czasie. Płyta zawiera opisy 19 667 filmów, przedstawia sylwetki 4124 osób (reżyserów, aktorów, operatorów, scenarzystów, kompozytorów...), mieści także 865 artykułów problemowych. Kopalnia informacji! Katalog jest ułożony według reguł bibliotecznych, więc samo poszukiwanie

interesującego nas tytułu czy nazwiska nie sprawia żadnych trudności. Każdy opis filmu jest wyposażony w niezbędne dane: gatunek, rok produkcji, obsada kilku głównych ról, czas trwania itp. Poszczególne notki zawierają streszczenia, niektóre uzupełniają też recenzje, maksymalnie 4. Ponadto w tekście wymienia się nagrody, które film otrzymał (program jest produkcji amerykańskiej, więc jest zrozumiałe, że głównie mówi się o Oscarach). Filmy, które uważa się za klasykę kina, są przedstawione w najpełniejszy sposób, a zatem możemy obejrzeć fotos, posłuchać fragmentu dialogu albo muzyki, a nawet obejrzeć charakterystyczną scenkę (videoclip) na małym ekranie.

Przyznam się Państwu, że radość wynikająca z zabawy „Cinemanią” nie ma granic. Zaglądamy np. do filmu „Ojciec chrzestny”. Oprócz wszystkich wiadomości, o których pisałam wyżej, wystarczy kliknąć myszką na nazwisko Francis Ford Coppola, aby poznać jego drogę twórczą (podobnie w odniesieniu do Marlona Brando czy Ala Pacino), natomiast piękna melodia, która towarzyszyła fabularnej opowieści, może w każdej chwili sączyć się z głośników we własnym domu!

Tu jednak wypada mi przestrzec ewentualnych nabywców programu. „Cinemania” została przygotowana w USA, a zatem filmom europejskim (a na pewno środkowoeuropejskim) poświęcono zdecydowanie mniej miejsca. Np. w „przeglódce” pt. „Film polski” znajduje się 27 opisów filmów i 18 nazwisk twórców. To niezbyt dużo, ale dzieła takie, jak: „Nóż w wodzie” Romana Polańskiego, czy „Człowiek z żelaza” Andrzeja Wajdy, zostały tu

ułożowane. Nie ma natomiast w „Cinemanii” szczegółów z życia prywatnego, romansów ani plotek z życia gwiazd. Nie to bowiem jest ważne. Program ma być w zamyśle jego autorów rzetelnym kompendium wiedzy o filmie, takim, na które można się powołać i któremu można zaufać. Zresztą wiarygodność tekstów gwarantują nazwiska ich autorów. „Cinemania '95” to połączenie przewodnika po kinie i video pióra Leonarda Maltina, podobnego „słownika” Rogera Eberta, książki „5001 wieczorów w kinie” Pauliny Kael (byłego krytyka „New Yorkera”) i wreszcie „Encyklopedii filmu” Ephraima Katza. Półka złożona z czterech ciężkich książek na jednym compact-dysku! (Cena 155 zł).

„Cinemanią” można się zachwycić, ale należy ją traktować przede wszystkim jako bardzo przydatne, podręczne źródło. Nie zastąpi ona indywidualnych przeżyć w kinie. Czy zatem przyszłość będzie należała do filmów z komputera? Moim zdaniem – jeszcze nie. Rewolucja komputerowa posuwa się w szokującym tempie, ale szczęśliwie znajduje dla siebie nową, nie zagospodarowaną przestrzeń na rynku mediów.

Zresztą, gdyby się miało stać inaczej, czy nie żał byłoby Państwu tych małych kin, o których tak pięknie pisał Galczyński?

Anna Pietrzak

Nieodzowny sprzęt: PC 386 SX lub lepszy, 2 MB RAM, napęd CD, karta muzyczna, Microsoft Windows, głośniki, mysz, VGA; konfiguracja polecana: 486 DX, 8 MB RAM, SVGA.

książki

**GŁOSY ZIEMI,
GŁOSY NIEBA**

Wilhelm Przeczek
Kazinkowe granie

Wydawnictwo Książkowe IBIŚ,
Warszawa 1994, ss. 133

Dym za paznokciami

Wydawnictwo
Oddziału ZLP w Opolu –
Oficyna Literacka WERS,
1992, ss. 218

U poetów uprawiających także prozę zaciekawia cel tej drugiej wypowiedzi. Czy chodzi o penetrację innych wymiarów wyobraźni, zapis doświadczeń wymykających się rygorom poezji, czy o jakiś równoległy nurt myśli i przeżyć poddanych innej technice narracji? Gdy sięgniemy do klasyki współczesnej, widzimy, że cele i intencje pisarskie bywają rozmaite. Iwaszkiewicz z równym upodobaniem i talentem pisał przez całe życie powieści, opowiadania i wiersze; Jastrun, podobnie jak inni poeci z pasją eseistyczną, właśnie w esejach literackim znalazł ujście dla swoich oczarowań kulturą. Herbert w „Barbarzyńcy w grodzie” i „Martwej naturze z wędzidłem” stworzył

kanon wrażliwego, twórczego odbioru sztuki. Wielu poetów zajmuje się krytyką literacką, aby słowem dyskursywnym zmierzyć się z tajemnicą poezji uprawianej przez innych twórców. Istnieje też pewien typ prozy, który jest jakby twórczym uzupełnieniem, komentarzem intymnym poety do własnych wierszy. Taką rolę pełnią „Zapiski bez daty” Przybosa, książki prozatorskie Mirona Białoszewskiego czy dzienniki z podróży morskich Zbigniewa Jankowskiego, niewiele mające wspólnego z typową literaturą reportażową; są to pamiętniki poety, dla którego świat jest jakby marginesem jego poetyckiej wyobraźni.

Wilhelm Przeczek w „Kazinkowym graniu” prezentuje ten ostatni typ pisarskiej ekspresji. Zaolziański poeta nie stronił do tej pory od słów „prozaicznych”, jednak najnowsza jego książka jest prozą niezwykłą. To niemalże w całości biografia liryczna czy dziennik poety, rozpisany w dodatku na dwa głosy. Literacka mistyfikacja – rozdwojenie bohatera – służyć ma możliwie najgłębszemu wnikięciu w tajniki duszy poety i jego warsztatu. Dwaj bohaterowie powieści – narrator i jego przyjaciel Kazinek, tytułowa postać tej prozy – uzupełniają się w lirycznych wynurzeniach na temat istoty życia i sublimującej je sztuki. Kazinek, mimo że obdarzony cechami istoty niezrównoważonej psychicznie, stanowi alter ego nie tylko autora książki, ale także każdej wrażliwej, odbiegającej od przeciętnych standardów osobowości. *Opowiadam historię Kazinka w jego imieniu* – czytamy we wstępie. – *Myślę, że chciałby sam to opo-*

wiedzieć, ale los mu na to nie pozwolił.

Opowiadam to zdarzenie tym wszystkim, którzy mieli już kiedyś uczucie, że fruwają, a także tym, którzy kiedyś dostąpią tego uczucia.

Przeczek napisał więc sfabularyzowany pamiętnik intymny, którego istotę stanowi zielnik duszy zwany inaczej brewiarzem wrażliwości albo brewiarzem natchnienia. Osnowę treści stanowi historia przyjaźni Kazinka i narratora zakończona pobytem bohatera w szpitalu psychiatrycznym i jego śmiercią. Myślą przewodnią całej opowieści jest przekonanie o przyrodzonej samotności człowieka przeznaczonego do wielkich rzeczy. Jedną z tych rzeczy jest poezja, o której Kazinek mówił: *Ze wszystkich sztuk (...) najmłodsza jest poezja. Właśnie poezja jest szczytem. I ma jeszcze jedną ważną cechę... jest najbardziej pojemna ze wszystkich dziedzin sztuki.* Ta definicja nie jest może szczytem oryginalności, daje jednak wyobrażenie o klimacie tej książki, w której następuje eskalacja Kazinkowych dewiacji. Dusza Kazinka przez cały czas oscyluje między stanem ostatecznej rozpacz i niebiańskiej szczęśliwości. Stany te wyrażone zostały dosadnie z jednej strony słowami Psalmu: *Wszyscy odstąpili, wszyscy spodleli, nie ma nikogo, kto by czynił dobro!* – z drugiej opisem muzyki niebios, która wypełniała wnętrze bohatera. *Nigdy nie dowiem się, jak brzmiała melodia Kazinka. Musiała być jednak bardzo ładna, przejmująca i diabelsko piękna, skoro tak bardzo się w nią wstuchiwał.* Właśnie owa muzyka przychodząca do Kazinka z innego świata

zabrała go stąd na dobre. *Świat poetycki jest zawsze bogatszy od rzeczywistego. Przecież poza słowem istnieje również inny świat... Świat nienazwany.* Te słowa Kazinka możemy przyjąć za credo poetyckie samego Wilhelma Przeczka. Uzupełnione przedśmiertną wypowiedzią Kazinka: – *Śpiewam songi o jasności, w ludziach będę się przemieniał w obraz śpiewek bardzo prostych, niech mnie słyszy człowiek serca, jeśli w sercu jest dość miejsca... –* stanowią wykład poetyki autora „Rzeczy zwykłych”.

Zakończenie powieści brzmi jak bezpośrednia spowiedź liryczna poety: *Z mojego źródła, z głębi najgłębszej, wydobywa się pomruk, pomruk milczący. Nie, to nie jeden z tych głosów, które słyszy się poprzez pamięć, poprzez wspomnienie. Przez wyloty, przez wyrwy przenika coś, czego nie umiem wypowiedzieć, co jest silniejsze niż ja sam.*

Jakieś inne „ja”, bardziej pewne siebie niż „ja”, które znam z potocznego życia.

Tajemnica, która stanowi istotę poezji, istotę aktu twórczego, mieszka niewątpliwie także w słowach wierszy Przeczka. „Kazinkowe granie” jest książką ważną w dorobku pisarza również przez wypełnienie jej fragmentami jego własnych wierszy. Pseudodziennik niepostrzeżenie zmienia się w prawdziwy zielnik duszy, gdy jako fragment 68. powieści pojawia się wiersz „Poeta Adam”, który odnajdujemy jako osobny utwór w zbiorze „Trzy piana kura”. Wydany przed paroma laty wybór wierszy „Dym za paznokciami” składa się z 7 cykli wybranych z 9 osobnych zbiorów wyda-

wanych od 1978 do 1990 r. Jest to, mówiąc najprościej, począ „rzeczy zwykłych” owiana tchnieniem cudowności, która pojawia się zawsze tam, gdzie obcujemy z prawdziwą sztuką. *Poezja ukierunkowana na topograficzny konkret*, jak powiedział o debiutanckim zbiorze Przeczka „Czarna calizna” Bogusław Żurkowski, zmienia się niepostrzeżenie na naszych oczach w metafizyczne przesłanie o najwyższym stopniu uduchowienia. Nazwy miejsc bliższych poecie, jak rodzinna Karwina i inne miejscowości Śląska Cieszyńskiego z ich kamienną, węglową twarzą i kultem ciężkiej fizycznej pracy, współtworzą wewnętrzny pejzaż poety:

*Jestem otwarty jak kopalnia
i nie wiem, gdzie jest moje dno.
Jestem sam sobie górnikiem,
windą możliwości zjeżdżam*

[po urobek.

*Wieża mego kręgosłupa trzeszczy
i na zapleczu rośnie hałda
zapomnianych kamieni.*

(„Pisane dymem”)

Kamień, droga, korzeń, źródło, dom, chleb, dzień – te słowa-klucze z Przeczkowych wierszy dostają skrzydeł, by uczestniczyć w misterium przemienienia. *W tym czarnym pejzażu kierunkiem jest wiara*. Wiara, wiadomo, czyni cuda. Cuda w poezji Przeczka są wartością oczywistą: *zstępuje słońcem Chrystus ozłocony / przy każdym skrzyżowaniu w pole / rozgrzeszyć przestrzeń; Znów idzie zegar trochę kuleje / Rusza się wielka głowa księżycy / Serce szaleje Cud nad*

cudami: / reanimacja. Reanimacja jest tutaj synonimem przejścia ze stanu potocznej materii w stan świętego uniesienia. Rzeczy zwykle zaczynają świecić, stają się elementami innej, niebiańskiej rzeczywistości: *Na gałęziach / wyrastających z mojej głowy / siedzi ptak podziwu / Jest szary jak wróbel / albo jeszcze bardziej / i ćwierka swoje / trzy po trzy*. Przeczek w każdym słowie próbuje latać i ten właśnie lot języka ponad rzeczami stanowi najistotniejszy wyróżnik jego poezji. Począ zawsze rodzi się z podziwu, z zachwytu światem. Zachwyt jako stan czy sposób istnienia zrodził w poezji Przeczka te zwykle-niezwykłe obrazy, w których głosy ziemi mieszają się z głosami nieba tworząc cudowną symfonię istnienia: *jasność niebiańską... naznaczoną człowiekiem*. Trudno o szczęśliwszy melanż.

Adriana Szymańska

ŹRÓDEŁA SŁOWA

Zofia Zarębianka *Świadectwo słowa* *Rzecz o twórczości* *Anny Kamieńskiej*

Wydawnictwo „M”,
Kraków 1993

Wiersze Kamieńskiej czyta chętnie liczne grono miłośników literatury konfesyjnej, poezji szukającej Boga zagubionego w trakcie ludzkich katastrof XX stulecia. Twórczość tej wybitnej poetki zaspokaja też rosnący na progu XXI w. głód SŁOWA POŚWIADCZONEGO życiem, bólem, autentyzmem doświadczeń, każdym dniem istnienia. Zofia Zarębianka (adiunkt w Zakładzie Literatury Współczesnej Uniwersytetu Jagiellońskiego, a zarazem poetka), nadając pierwszemu zarysowi monograficznemu o Kamieńskiej tytuł „Świadectwo słowa”, trafnie scalała i zinterpretowała istotną płaszczyznę dorobku tej pisarki. Jest to jedno z możliwych scaleń. Ważniejsze tu wydaje się jednak zastrzeżenie, iż Zarębianka nie rozstrzyga zazwyczaj problemów szczegółowych biografii i pisarstwa Kamieńskiej. Jeśli nastawimy się na te imponderabilia, lektura eseju może rozczarować. Krakowska literaturoznawczyni penetruje osobowość twórczą z założenia na na wysokim pulapie uogólnień i usiłuje wyodrębnić i nazwać KLU-CZE, kategorie, pozwalające odkryć teologiczno-artystyczne, moralne, poznawcze wartości tkwiące w dziele autorki „Milczeń”. *Rekonstrukcją*

[jego] fundamentów aksjologicznych zajęła się Zarębianka i dlatego – jak sądzę – zrezygnowała z osadzenia go w procesie literackim, a prowadząc wątek myślowy, przyjęła ahistoryczny punkt widzenia (jednakże informuje ona o spiralnej ewolucji tej twórczości). Ustawienie przedmiotu refleksji w wymiarze wiecznościowym daje asumpt do wydobywania wielu argumentów potwierdzających tezę o *jednorodności, integralności, jednolitości* omawianego pisarstwa. Pojawia się tylko wątpliwość i pytanie, jak to twierdzenie ma się do okresu socrealizmu, którego literacką aktywistką była poetka (m.in. pełniła wówczas obowiązki redaktora „Wsi” i „Nowej Kultury”, wydała tomiki poetyckie „O Szczyćściu”/1951/ i „Bicie serca”/1954/)?

Otwierając książkę szkic „Anny Kamieńskiej portret własny” proponuj czytanie tej pisarki poprzez jej „Notatnik”, prowadzony od 1965 r. do śmierci w 1986 r. Nie chodzi o typowe, proste poznanie biografii, lecz o zagłębienie się za pośrednictwem zapisków poetki w *tajemnicę jej życia wewnętrznego*. Zarębianka na tej drodze dociera do jego sedna pisząc, że *cierpienie staje się (...) dowodem udziału w powszechnym istnieniu. A to właśnie jest dla Kamieńskiej początkiem prawdziwego życia religijnego – wyjście ponad i poza siebie. Taka świadomość rodzi potrzebę modlitwy o oczyszczenie z siebie samego*.

Kolejna formuła to stwierdzenie, że wiersze Kamieńskiej są *poezją trudu istnienia i bycia człowiekiem*. Nie sposób się nie zgodzić z twierdzeniem, że *dążność do ustawiczenia*

go przekraczania tego, co dane i zastane, ku temu, co nieznane i odczuwane jako wezwanie i zadanie jest siłą tej twórczości. W takim kontekście Zarębianka rekonstruuje poetycką wizję *jedności wszechrzeczy* oraz *imiona wieczności*. Pokazanie otwarcia się na wieczność badaczka potraktowała jako dogodne przejście do rozważań nad przemianą *od sakralizacji sztuki do sakralnego wymiaru słowa* (ten rozdział to tylko nieznacznie zmieniona część opublikowanej w 1992 r. przez Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Uniwersytetu Katolickiego pracy „Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska. Jankowski. Twardowski”). Metamorfoza ta polega na odrzuceniu piękna, estetyki jako wartości autonomicznych na rzecz podporządkowania poezji przeżywanego wyrażanej treści, *nasłuchiwanie własnej wewnętrznej prawdy i prawdy czasu*. Wybór ten obejmuje również twórczość dla dzieci, o czym mowa w szkicu „Na granicy dzieciństwa i nieskończoności”. Zarębianka, spostrzegłszy, że głównym miejscem dziania się akcji w utworach Kamieńskiej dla dzieci jest DOM, czyni z niego kategorię przestrzenno-duchową i aksjologiczną. Ten rozdział oraz rozdział zatytułowany „Odnalezienie korzenia” (poświęcony związkom z Biblią) należą do najbardziej wnikliwych i uporządkowanych myślowo.

Nie jest jednakże prawdą, że *lata osiemdziesiąte przynoszą pisarstwu Kamieńskiej fascynację Biblią*. Z pewnością jest to niefortunne przejęzyczenie. Motywy biblijne są obecne od początku w jej utworach, chociażby w wierszu „Pierwsza ku-

la” napisanym we wrześniu 1939 r. Wielość i głębia nawiązań biblijnych występuje z dużą częstotliwością w tekstach z okresu po 1956 r. Interesujące są rozważania Zarębianki o „Książce nad Książkami”, choć raczej chybiona jest teza o jej apokryficzności; to parafraza, do czego przekonuje chcąc nie chcąc sama autorka „Świadcstwa słowa”, gdyż uwidocznia posłuszenie się przez Kamieńską psychologizacją, fabularyzacją, skrótami (uproszczeniami ze względu na dziecięcego i młodzieżowego adresata), liryzacją i archaizacją.

W rozdziale „Oswoić niebyt” omówiona jest po raz pierwszy całościowo mało znana proza poetki. Krótkie noweletki w dwóch zbiorach: „Czasy małego szczęścia” (1963) i „Deszczowe lato” (1978) oraz minipowieść „Rozmowy z profesorem Daleczko” (1969) kreują świat, widziany i przeżywany przez pryzmat samotności i śmierci.

Prezentacja eseistyki Kamieńskiej i żywionych przez nią poglądów na poezję ma miejsce w rozdziale „Ocalanie wartości”; to posłannictwo twórcy, sens uprawiania literatury. Dla poetki szczególnie bliskie i ważne były takie jakości i działania pisarskie, jak *ludowość, autentyczność, dawanie świadectwa ludziom*, spór z dziedzictwem kulturalnym, bycie jak najbliżej rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej.

Najtrudniejsze zadanie postawiła sobie Zarębianka w szkicu „Mechanizmy kreacji sacrum”. Pomijając pewne niejasne partie, znajduję w jego fragmentach odkrycie faktu, że *osobowy i podmiotowy charakter kategorii spotkania nadaje pisarstwu*

Kamieńskiej znamię religijności, podobnie jak przyjmowanie wszystkiego jako daru. Rozważania kończy przytoczenie (tak znanej, że aż anonimowej) definicji poezji religijnej według Kamieńskiej: *Nie ta poezja jest religijna, w której mówi się wiele o Bogu, ale ta – która nie mówiąc o Nim bezpośrednio, do Niego prowadzi.*

Ostatni szkic, „Zdaniem krytyków”, rejestruje statystykę recepcyjną. Szkoda, że badaczka – obdarzona talentem analitycznym – nie poprowadziła dialogu między własnym myśleniem o Kamieńskiej a innymi głosami na jej temat.

„Świadeństwo słowa” ma więc wady i zalety, trudne do uniknięcia w pierwszej książce zmierzającej do monograficznego ujęcia zapowiedzianej w tytule i podtytule problematyki. Jednakże zamiarem Zarębianki było przede wszystkim określenie wymykających się nazwaniu, nietrwałych i nadzwyczaj mocnych zarazem źródeł słowa w poezji.

Zbigniew Chojnowski

JAK DALEKO DO KAPITALIZMU?

Piotr Jasiński
*Z powrotem
do kapitalizmu*
*Problemy
przekształceń
systemowych
i własnościowych*

Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 1994

Dokonująca się na naszych oczach próba rekonstrukcji gospodarki rynkowej w państwach Europy Środkowo-Wschodniej jest tak ważnym, niepowtarzalnym i wielowymiarowym procesem, że z uwagą należy odnotować każdą analizę teoretyczną zachodzących przemian. Tym bardziej, jeśli – jak w przypadku P. Jasińskiego – jest to refleksja rzetelna, jeśli analizowane na gorąco procesy stanowią odskocznnię dla głębszego namysłu nie tylko nad istotą skomplikowanych współzależności gospodarczych, ale też nad wielorakimi związkami między gospodarką a polityką i stanem świadomości społecznej. Z tego względu zbiór artykułów publikowanych w latach 1990-93 w „Życiu Gospodarczym”, „Tygodniku Powszechnym”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Przeglądzie Politycznym” ma wartość ponadhistoryczną. Przede wszystkim jednak podejmując problemy przekształceń systemowych i własnościowych (jak sygnalizuje podtytuł) stanowi ważny przy-

czyniek do najnowszej historii gospodarczej Polski oraz innych europejskich państw postkomunistycznych.

Przemyślenia zawarte w książce niechęć odsłaniają gwałtowność dokonujących się przemian. Trudności dotykające nas u progu transformacji i na kolejnych jej etapach, ogniskujące wówczas zainteresowania opinii publicznej i będące przedmiotem troski polityków, ustąpiły dziś miejsca zupełnie innym problemom. Społeczeństwo prawie zapomniało już o niedoborach rynkowych, hiperinflacji, braku stabilizacji gospodarczej. Jako tako rozwinięty system bankowy, wymieniałna złotówka, rynek kapitałowy i giełda bardzo szybko stały się oczywistym elementem krajobrazu gospodarczego Polski. Mimo że np. przytaczane przez autora tragiczne wskaźniki makroekonomiczne z lat 1990-91 (gwałtowny spadek produktu krajowego brutto i dochodów realnych, wysoka inflacja – por. s. 61) czy obawy związane z projektowanym przeszczepieniem elementów zachodniego systemu podatkowego (wprowadzenie powszechnego podatku dochodowego oraz VAT-u – por. s. 30 nn.) nie zaprzatają dziś naszej uwagi w tym stopniu co wówczas, świadczy to tylko, jak daleko odeszliśmy już od punktu wyjścia. W każdym razie do lektury najwcześniejszych spośród 12 artykułów publikowanych w omawianym zbiorze można podejść nie tylko jako do roztrząsania zdezaktualizowanych już spraw; przypominają one o skali dokonani.

Jednocześnie po przeczytaniu książki uświadamiamy sobie, jak

daleka czeka nas jeszcze droga do kapitalizmu. Skoro przedsięwzięcia podejmowane w latach 1990-92, określane przecież jako „terapia szokowa”, spotkały się z tyloma uwagami krytycznymi, i to ze względu na ich niepełność, skoro już wtedy troskę autora wywoływała pokusa interwencjonizmu, „zwarowana” polityka rolna, niedostateczna demonopolizacja, skoro kluczem do transformacji jest prywatyzacja, a powodzenie całego procesu zależy od uporania się z „dylematami jednoczesności” (przekształceń gospodarczych i politycznych), to – jeśli autor ma rację – nie należy mieć złudzeń co do zaawansowania przekształceń po 19 IX 1993 r. Tzw. rządy solidarnościowe zbyt słabo wykorzystaly ważny element walki o władzę w systemie demokratycznym, jakim jest *ostrzeganie wyborców przed skutkami dojścia do władzy konkurentów* (s. 121). Swoją drogą interesująca byłaby lektura dalszego ciągu krytycznej refleksji Jasińskiego wokół przemian ekonomicznych w Polsce.

Bardzo mocno akcentuje się w książce współzależność dokonujących się procesów. W tym kontekście zrozumiałe staje się zaskakujące w pierwszej chwili stwierdzenie, jakoby „plan Balcerowicza” był za mało liberalny. Jasiński słusznie zauważa, że urynkwienie polega nie tylko na liberalizacji, ale i na tworzeniu odpowiednich ram instytucjonalnych, głównie instytucji własności prywatnej, na porządkowaniu systemu prawnego i wykorzystaniu państwa do zapewnienia jego przestrzegania. Tymczasem powolność tworzenia owych ram była

największą słabością realizacji tego planu (por. s. 58-59, 133).

Zagrożenia ze strony interwencjonizmu są w krajach Europy Środkowej i Wschodniej tym większe, że w przeciwieństwie do krajów o ustabilizowanych gospodarkach rynkowych ciągle jeszcze brakuje nam uformowanych grup interesów oraz akceptowanych przez wszystkich mechanizmów negocjacyjnych. Niestabilne rządy, pomijając przypadki zwykłej korupcji, nie gwarantują zaś działania na rzecz dobra wspólnego. Jeszcze bardziej niż przed dwoma laty aktualna jest dziś obawa np. przed sytuacjami, w których ministrowi rolnictwa wydaje się, że jego zadaniem jest obrona interesów rolników, a nie realizacja polityki państwa i reprezentacja wobec nich interesu publicznego (s. 70). Zresztą w ogóle tzw. polityka rolna, również w USA czy krajach EWG będąca źródłem nieustannych konfliktów i poważnych nadużyć, prowadząca do kosztownego niszczenia nadmiernych zapasów produktów rolnych (s. 34), spotyka się z krytyczną oceną autora. Uwieńczono powodzeniem naciski naszych rolników domagających się ograniczenia importu artykułów żywnościowych oraz minimalnych cen gwarantowanych nie rokując szybkiego przystosowania się tego sektora do wymagań wolnego rynku (por. s. 72).

Kierując się „z powrotem do kapitalizmu” nie ominiemy problemu prywatyzacji. W przeświadczeniu o *absolutnym prymacie prywatyzacji w procesie transformacji systemowej* (s. 153) autor większość swych rozważań poświęcił unikatowej w dziejach gospodarczych „pry-

watyzacji transformacyjnej”. Podobnie jak w innych fragmentach książki krytyczna refleksja wokół bieżącej rzeczywistości gospodarczej, tj. skali, szybkości, metod i technik prywatyzacyjnych w Polsce, stanowi dla niego punkt wyjścia do namysłu nad bardziej ogólnymi prawidłowościami w tej dziedzinie. Mimo zdecydowanego priorytetu przyznawanego prywatyzacji Jasiński szczęśliwie uniknął w tym względzie ideologicznej pułapki. Powołując się na najnowsze badania teoretyczne i empiryczne Josepha Stiglitz’a podaje w wątpliwość przekonanie leżące u podstaw dążeń do szybkiej i daleko idącej prywatyzacji, że firmy prywatne są zawsze bardziej efektywne od przedsiębiorstw, które znajdują się w rękach państwa (s. 149). Owszem, prywatyzacja jest warunkiem koniecznym, ale bynajmniej nie wystarczającym, powodzenia przemian rynkowych (por. artykuł „Prywatyzacja dobra na wszystko?” s. 130-138). Sama z siebie nie wyzwoli sił konkurencyjnych (*transfer praw własności i liberalizacja /.../ są różnymi pojęciami* – s. 83). Musi więc być *uzupełniona regulacjami, które mają na celu obronę konsumentów* (autor cytuje w tym miejscu pracę C. Veljanovskiego – por. s. 84). W przypadku ich braku społeczeństwo długo jeszcze będzie płacić za niską efektywność produkcji monopolistycznej i marnotrawstwo zasobów, które nie trafiają tam, gdzie mogą być najlepiej wykorzystane (por. s. 72). Własność prywatna nie oznacza bowiem automatycznie konkurencji, podobnie jak własność państwowa nie implikuje monopolu państwowego (por. s. 84).

Sama prywatyzacja nie zakłóci zatem najważniejszej korzyści płynącej z bycia monopolistą, tj. *spokojnego życia* (por. s. 72). Programowi prywatyzacyjnemu Lewandowskiemu-Szomburga wytknięto właśnie deficyty polityki regulacyjnej. Owszem, warunkiem wolności gospodarczej jest deregulacja, uwolnienie rynku od anachronicznych ograniczeń gospodarki centralnie sterowanej. Jednocześnie wolność ta *musi być wprost bronią – właśnie poprzez ustawy regulacyjne, aczkolwiek nowego dla Polski rodzaju* (s. 87). Dlatego wskazując na wielorakie dobroczynne konsekwencje dominacji w gospodarce własności prywatnej, autor przestrzega przed przecenianiem jej proefektywnościowych skutków. Słusznie zauważa, że *o efektywności gospodarowania decydują łącznie: forma własności, konkurencja i regulacja* (s. 54).

Stosunkowo szybkie wyczerpanie się w Polsce przyzwolenia społecznego dla prywatyzacji (z czego autor nie zdawał sobie jeszcze w pełni sprawy, analizując ten proces) tłumaczy m.in. fakt, że ujawniają się w nim sprzeczne interesy różnych grup społecznych. Ponieważ podstawowym argumentem na rzecz prywatyzacji są jej skutki makroekonomiczne, najwięcej zyskując na nim społeczeństwo jako całość, tj. występując w roli konsumentów. Zyskują też akcjonariusze, choć ich korzyści są już związane z dużym ryzykiem. Paradoksalnie tracą zaś ci, którzy bezpośrednio byli inicjatorami procesu przemian, tj. pracownicy, zmuszeni do cięższej pracy oraz wystawieni na ryzyko jej utraty (por. s. 126-127). Szkoda, że towarzy-

sząca prywatyzacji bolesna kwestia bezrobocia nie została uwzględniona w omawianej książce. Jest to brak tym bardziej dotkliwy, że jej autor zdawał sobie sprawę, iż udział różnych grup społecznych *jest mniej lub bardziej konieczny w realizacji programu prywatyzacji* (s. 126). Wyraźnie widział też zagrożenia realizacji tego procesu związane z naruszeniem interesów poszczególnych grup. Niemal proroczo przewidział, że *o wiele łatwiej jest zorganizować się mniejszej grupie w obronie konkretnych korzyści, niż zmobilizować wszystkich po to, by promować coś, co jest dobre właśnie dla wszystkich* (s. 138).

Jeśli realizowany w latach 1990-92 program prywatyzacji spotyka się z pewną krytyką, to jej wyważony styl daleko odbiega od ówczesnej i obecnej nagonki antyprywatyzacyjnej. Jasiński zdecydowanie odcina się od *NIK-owskiej perspektywy* oceniania tego procesu (por. s. 131, 138), od egalitarnej retoryki, od szerzenia stereotypów w rodzaju niebezpieczeństwa wykupienia nas przez kapitał zagraniczny (por. s. 123). Opowiadając się za radykalną reformą stosunków własnościowych (s. 118), krytykuje raczej zbyt wolne tempo przekształceń (s. 122, 130) i przesadne poszukiwanie doskonałych rozwiązań, grożące *paraliżem decyzyjnym* (s. 138). Postuluje pluralizację technik prywatyzacyjnych (s. 110-111), popieranie „oddolnej” prywatyzacji, zwłaszcza tworzenie prywatnych spółek akcyjnych oraz innych metod transferu własności, np. sprzedaży przedsiębiorstw czy ich dzierżawy, tworzenie joint ventures itp. (s. 117-118).

Przytacza też przekonujące argumenty za tym, aby przykładem W. Brytanii prywatyzować również przedsiębiorstwa użyteczności publicznej będące tzw. naturalnymi monopolami (s. 132-133). Wypada się zgodzić z autorem, że *problem prywatyzacji powinien być dyskutowany w kategoriach doboru środków*. Etyka musi jednak zbulwersować postulat, iż *niektóre z nich można by ewentualnie uświścić* (s. 126). Nie wzbudza natomiast sprzeciwu przestroga przed pokusą bilansowania budżetu państwa wpływami z prywatyzacji (por. s. 114). Jednocześnie wobec trudnych dylematów prywatyzacyjnych oraz polityzacji całego procesu przyznaje, że być może z cudem graniczy to, że *w ogóle coś w tej sferze udało się zrobić* (s. 157).

Dostrzegając problem depersonalizacji własności stawia trafną diagnozę: *Wschodnioeuropejskie gospodarki potrzebują przede wszystkim przedsiębiorców „z krwi i kości”* (s. 32). Zdaje sobie sprawę, że w procesie rozwoju kapitalizmu *pewnych etapów nie da się (...) przeskoczyć* (s. 33). Podziela pogląd Martina Weitzmana, że *na naszym etapie rozwoju kapitalizmu potrzebne są jak najprostsze formy własności* (s. 143). Silne małe i średnie firmy dopiero później będą przyciągać oszczędności ewentualnych inwestorów. W związku z tym dystansuje się od zwykłej imitacji *wyrafinowanych form prawnych przedsiębiorstw, które spotyka się w rozwiniętych krajach kapitalistycznych (...). Reprezentowana przez nie zdepersonalizowana własność utrwałaby jedynie jedną z najbardziej*

negatywnych cech systemu, od którego chce się odejść (s. 32). Wykazuje więc daleko posuniętą *ostrożność w stosunku do różnych towarzystw akcyjnych i funduszy wspólnych*. Z tego samego też względu sceptycznie podchodzi do *różnych koncepcji uwłaszczenia pracowników czy też akcjonariatu pracowniczego* (s. 33). Niechęć Jasińskiego do *spółdzielnic lub samorządowopodobnych form przedsiębiorstw* jest już jednak mniej przekonująca. Owszem, niewskazane, aby *tego rodzaju forma własności zdominowała postkomunistyczne gospodarki* (s. 33). Zrozumiał jest jego dystans wobec ponawianych ciągłe prób poszukiwania trzeciej drogi (por. s. 144). Jednak polskie tradycje samorządności pracowniczey, pozytywne efekty sanacji amerykańskiego przemysłu ciężkiego związane z wprowadzeniem ESOP-u przemawiają za tym, aby bardziej na serio potraktować możliwości, które tkwią w akcjonariacie pracowniczym. Trudno więc zrozumieć, dlaczego wśród postulowanego zresztą przez Jasińskiego pluralizmu metod prywatyzacji i form własnościowych miałoby zabraknąć miejsca dla formy łączącej w jednym podmiocie i kapitał, i pracę. Tym bardziej że krótkie doświadczenia z niespełna trzystoma niedawno powstałymi spółkami pracowniczymi wcale nie są zniechęcające (por. „Spółki pracownicze”, pr. zbior. pod red. M. Jarosz, Warszawa 1994).

Jasiński podejmuje też kontrowersyjny problem powszechnej prywatyzacji. Mimo że sam nie we wszystkim zgadza się z autorami „PPP”, trafnie odpiera różne zarzuty

i ostrzeżenia jego przeciwników, zwłaszcza jeśli są formułowane w imię egalitaryzmu i pseudopersonalizmu. Przypomina, że *własność państwowa jest chyba najbardziej zdepersonalizowaną formą własności i dlatego odejście od niej (...) musi zmniejszyć stopień zdepersonalizowania* (s. 124-125). Szkoda natomiast, że w katalogu rozważanych przez niego problemów prywatyzacyjnych zabrakło miejsca dla reprivatyzacji.

W ustabilizowanym kapitalizmie czy też gospodarce rynkowej (autor używa tych pojęć zamiennie) jedną z najważniejszych funkcji rynku jest jego funkcja informacyjna. O odległości dzielącej nas jeszcze od tego długookresowego celu przemian systemowych świadczy nasilenie szumu (wysoki i zmienny poziom niepewności dotyczący kosztów, popytu, należności, zobowiązań, ram prawnych, sytuacji politycznej), zagłuszające i zniekształcające sygnały rynkowe, a także utrudniające prywatyzację gospodarki.

W omawianej książce zasadniczo zaprezentowano ekonomiczny punkt widzenia. Jej autor, swobodnie poruszający się zarówno w obrębie nauk ekonomicznych, jak też filozoficznych i teologicznych, nie widzi przeszkód w pogodzeniu liberalizmu gospodarczego z perspektywą chrześcijańską. Słusznie wzywa chrześcijan do kierowania się *realizmem tak antropologicznym, jak polityczno-gospodarczym* (s. 73). To zaś oznacza dla niego wybór liberalizmu gospodarczego. Niewątpliwie sam autor dokonał właśnie takiego wyboru. Nie kwestionując jego niesprzeczności z opcją chrześcijań-

ską, trudno się zgodzić, że *liberalizm gospodarczy jest dla chrześcijan pewnego rodzaju imperatywem* (s. 73), zwłaszcza że w książce milcząco utożsamia się go z jego wersją anglosaską. Trudności te nie znikną nawet wówczas, kiedy się przyjmie, że za niektórymi niezbyt szczęśliwymi sformułowaniami autora, np. za oczekiwaniem *skutecznego działania „niewidzialnej ręki”* (s. 120), bynajmniej nie kryją się stare dogmaty liberalistyczne.

Nawet jeśli nie podzielamy opcji polityczno-gospodarczej Jasińskiego, warto sięgnąć do jego książki. Wobec bogatej oferty czasopism na naszym rynku nie zawsze jesteśmy w stanie ogarnąć na bieżąco wszystkie interesujące artykuły. Omawiany zbiór pozwoli odrobić te zaległości. Poza tym, nawiązując do wielu ciekawych oraz kontrowersyjnych pozycji autorów polskich i obcych, zaznajamia czytelnika ze współczesnymi dyskusjami i polemikami ekonomicznymi.

Aniela Dylus

RENTOWNOŚĆ RENTY?

Moises Ikonicoff
*De la cultura
de renta
a la economia
de produccion*

Editorial Legasa 1989

*Argentina: la cultura
de renta
y el gobierno
de Menem*

1994

W sporze o przyczyny bogactwa narodów osobny rozdział można by poświęcić ekonomicznym skutkom obfitości kapitału. Wedle jednych, nawiązujących do poglądów sławnego W. Rostowa, dostatek kapitału stanowi jeden z podstawowych warunków wzrostu ekonomicznego. Ich zasługą jest upowszechnienie pojęcia „take off” czyli tego momentu w dziejach kraju, kiedy nagromadzone od dłuższego czasu oszczędności, zaplecze techniczne, wykształcone kadry pozwalają na szybkie zdynamizowanie produktu narodowego (wzrost rządu 5% rocznie i więcej!). Niczym kula śnieżna, której udało się osiągnąć „masę krytyczną” i oderwać od podłoża, raz puszczona w ruch gospodarka nie daje się już powstrzymać; pieniądź robi pieniadz, kadry kuja nowe kadry, dobrze zarabiający

pracownicy stają się dobrze płacącymi klientami etc., etc. Teoria startu gospodarczego spotkała się z gorącym przyjęciem w państwach ubiegających się w ostatnim ćwierćwieczu o pożyczki. Udzielona w dobrym momencie duża pomoc finansowa skraca bowiem – wedle części rostowianistów – czas akumulacji kapitału niezbędnego dla „take off-u”. Zastrzyk kapitału pobudza sektory produkcyjne, gospodarka podlega modernizacji, aż całość „zaskoczy”; przykładem sukcesu Planu Marsalla w powojennej Europie.

Argentyński ekonomista i doradca rządu, wieloletni dyrektor Instytutu Rozwoju Ekonomicznego w Paryżu Moises Ikonicoff wystąpił w swoich dwóch książkach przeciw temu, co nazwał fetyszyzacją kapitału. Kapitał „zaimportowany” częściej okazywał się czynnikiem destrukcji niż ożywienia życia gospodarczego, a przypisywanie mu węzłowej roli w procesie rozwoju państw zacofanych stanowi fundamentalny błąd popełniany przez większość starających się o kredyty zagraniczne rządów. Na potwierdzenie swej tezy Ikonicoff przytacza przykład samej Argentyny. W latach 1880-1914 kraj ten zarobił krociowe sumy dzięki bardzo opłacalnemu eksportowi produktów rolnych, począwszy jednak od kryzysu lat 30. gospodarka popadła w stan застоju, z którego w pewnym sensie nie podźwignęła się po dziś dzień. Mimo dwukrotnego jeszcze zastrzyku gotówki (w latach II wojny światowej i dzięki kredytom lat 70.) Argentyna nie przerwała marszu w kierunku państw Trzeciego Świata.

Zaprzeczeniem poglądu o dobroczynnej funkcji deszczu dewiz są także losy państw OPEC. Choć dochody eksportowe przewyższyły tam wielokrotnie sumy wydatkowane w ramach Planu Marshalla, trudno gospodarkę tych krajów uznać za nowoczesną. Nowoczesne są niektóre branże czy pojedyncze zakłady – na ogół idzie to jednak w parze z kosztownym importem technologii i dóbr, których to kosztów nie równoważy dochód przynoszony przez te sektory. Niejednokrotnie „rentowność” przedsięwzięcia zapewniają jawne bądź ukryte subwencje państwowe, np. budowana wedle najlepszych wzorców algierska metalurgia produkowała w warunkach nierozwiniętej gospodarki krajowej drożej niż fabryki zagraniczne i przynosiła straty zamiast zysków. Sięgając nieco w przeszłość – głęboka stagnacja objawiła się w historii Hiszpanii, kraju swego czasu zalewanego kruszcami z kolonii, lecz bezradnego gdy tylko dochody te ustały.

Zdaniem Ikonicoffa rentierski dochód (w pewnym sensie dochód nie zasłużony, nie wypracowany) deprawuje życie ekonomiczne kraju. Podnosi się stopa życiowa społeczeństw, rosną szpitale i nowe osiedla, luksusowe inwestycje, gdzieś jednak zapodziewa się rachunek ekonomiczny. Taka wykrzywiona gospodarka, ekonomia renty, może mieć za źródło eksploatację imperiów kolonialnych, nadzwyczaj korzystny układ cen światowych na eksportowane produkty, „prezent od natury”, np. w postaci ropy naftowej, ewentualnie kredyty. Szkodliwe

zjawiska towarzyszące ekonomii renty mogą być takie:

- akumulacja pierwotna kapitału ma znaczenie najwyżej pomocnicze, skoro korzystniejsze jest otrzymanie przez przedsiębiorstwo łatwego, najczęściej państwowego kredytu; w gospodarkach silnie upaństwowionych wręcz opłaca się rozrzutność traktowana jako rozmach inwestycji;

- maleje waga rodzimej przedsiębiorczości, tej nie powiązanej z sektorami renty; bardziej płaca się wydatkować energię twórczą na odnalezienie „ścieżki dojścia” do łatwych zysków niż ich wypracowywanie;

- modernizacja gospodarki odbywa się powierzchownie, przez import nowoczesnej technologii i prestiżowe inwestycje; ciężar modernizacji bierze na siebie zazwyczaj państwo (przynajmniej w XX w.), tzn. samo zaciąga pożyczki, udziela kredytów wybranym przedsiębiorstwom, uznaje niektóre inwestycje za priorytetowe, niejako przy okazji natomiast rozbudowuje aparat biurokratyczny;

- maleje znaczenie własnej waluty nawet w obiegu wewnętrznym, „prawdziwe pieniądze” to dewizy;

- nieuchronnemu rozdzęciu ulegają wydatki publiczne, w dużej mierze wskutek „odrabiania zaległości” w dziedzinie infrastruktury ekonomicznej (drogi, lotniska, łączność itp.) przez inicjatywę centralną; jednocześnie środków budżetowych używa się do skrócenia dystansu do krajów rozwiniętych w dziedzinie tzw. infrastruktury społecznej, a więc służby zdrowia, edukacji, ubezpieczeń społecznych.

Ten ostatni punkt o tyle warto podkreślić, iż osią wywodów argentyńskiego naukowca jest opisanie istniejącej w gospodarkach „łatwego dochodu” specyficznej kultury renty. Jej elementami najistotniejszymi są rentierskie zachowania społeczne i rentierskie zachowania przedsiębiorców. Wśród obywateli upowszechnia się dążenie do poprawy standardu życia, najchętniej z wydatną pomocą agend rządowych. Mnożą się wymagania wobec poziomu świadczonych przez państwo usług, obrony płac minimalnych, niskich cen, rozmaitych dopłat i subwencji, tanich kredytów. Szkoły i przychodnie mają być bezpłatne i dobre, ceny nośników energii „kontrolowane” itd. Pracownicy wymuszają na pracodawcach lub na władzy (w tym akurat popierani po cichu przez Kapitał) wynagradzanie niezgodne z rachunkiem ekonomicznym, postulując „w razie potrzeby” pomoc budżetu. Jedną z konsekwencji tegoż staje się np. utrzymywanie protekcjonizmu celnego i kosztownie struktur rodzimego przemysłu.

Wyjście z zakłętego kręgu ekonomii i kultury renty jest bardzo trudne. Rozwiązania muszą sięgać dna zjawiska, a nie ślizgać się po jego powierzchni. Z tego punktu widzenia wychodząc, autor nieufnie spogląda na prywatyzację – jako na cudowne rozwiązanie bólowe (choć w tej kwestii zmieknął w ostatnich latach, bardzo przychylnie wyrażając się o polityce prywatyzacyjnej argentyńskiego prezydenta Carlosa Menemy). W niektórych krajach państwo poważnie interweniowało w życie gospodarcze, a trudno by jego rolę uznać za „destrukcyjną”.

Przed wszystkim jednak polityka państw rentierskich musi prowadzić do zburzenia przekonania o możliwości życia na wyższym poziomie wydatków niż wypracowanego dochodu. W praktyce zaś niezbędne jest otwarcie ekonomii na konkurencję zagranicy, rezygnacja z subwencji państwowych i nieuzasadnionej pomocy społecznej, nieraz bolesne obniżenie standardu niektórych świadczeń czy po prostu standardu życia. Na pewno natomiast nie należy zaciągać kolejnych kredytów. Państwo przeżarte zachowaniami rentierskimi może stanąć na nogach tylko o własnych (własnych obywateli) siłach i wysiłkach.

Jan Wróbel

W NAUKOWYM PRZEBRANIU

Michael Baigent,
Richard Leigh
Zwoje

znad
Morza Martwego
Historia
 pewnego oszustwa

Wyd. Da Capo, Warszawa 1994,
ss. 383

Kilkakrotnie zabierałem się do czytania tej książki i kilkakrotnie ją odkładałem. Żadna z lektur, po jakie ostatnio sięgnąłem – nawet osławione „Nie i Amen” U. Ranke Heinemann (rec. w „Nowe Książki” 12/1994, s. 54-55) – nie nastroczała

tylu i aż takich trudności. Dobnątem do końca dlatego, by nie napisać gorzkich słów o czymś, czego w całości nie znam. Żadnej innej racji, która by usprawiedliwiała ten wysiłek, nie było. Książka bowiem nie zasługuje na czytanie z powodu nagromadzonej w niej gigantycznej liczby głupstw i insynuacji, które z uprawianiem nauki nie mają nic wspólnego.

Autorzy to dwaj amerykańscy dziennikarze, którzy zdali się całkowicie na wyobraźnię niejakiego Roberta Eisenmana, a nawet sami obficie ją zapładniali. Napisał on dotąd dwie książki („Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran”, Leiden 1983 oraz „James the Just in the Habakuk Pesher”, Leiden 1986) chłodno przyjęte przez fachowców, i kilka artykułów, których wartość naukowa jest mierna. W recenzowanej książce został jednak obwołany *specjalistą* w dziedzinie historii Palestyny i prawa koranicznego (sic!). Pełni funkcję kierownika administracyjnego i wykładowcy religii Bliskiego Wschodu na Uniwersytecie Stanowym Kalifornii w Long Beach. Wykładał gościnnie w dwóch kolegiach w Wielkiej Brytanii. Jego rozmówcy są nim i jego kwalifikacjami oczarowani. Nie szczędzą komplementów, pisząc, że jego *renomą i wiarygodnością* plasują go w gronie *najwybitniejszych i najbardziej wpływowych postaci w jego specjalności* (s. 22). Powody tego aplauzu nietrudno ustalić. Obydwu dziennikarzy i ich informatora łączy jedno: silna i nie ukrywana antychrześcijańskość, a szczególnie antykatolickość. W gruncie rzeczy wcale nie chodzi

o zwoje znad Morza Martwego! Idzie o to, aby powołując się na nie, zaatakować Kościół, wykić go i oszkalować, zożydzić jako wroga nauki i naukowców, jako uzurpatora i oszusta zwodzącego swoje owieczki. Całość przedsięwzięcia była – chyba nader hojnie – sponsorowana. Autorzy wyznają, że niejaki Rod Collins zadbał o *zasobność naszych portfeli i zapewnił nam spokój ducha* (s. 9).

Wywody z prawie 400 stronic można bez większego trudu streścić na jednej:

Badania zwojów znad Morza Martwego podjęli – obok uczonych żydowskich – uczeni katolicy. Już samo to przemawia na niekorzyść osiągniętych przez nich wyników, bo wierzą w Jezusa jako Boga i człowieka. Tymczasem między człowiekiem-Jezusem a Bogiem-Chrystusem istnieje sprzeczność. Ponadto *każdy uczoney wie, że na Ewangeliach jako dokumentach i świadectwach historycznych nie można w ogóle polegać* (s. 13). Sytuację uczonych katolickich definitywnie pogрузzył fakt związania się z dominikańską Szkołą Biblijną i Archeologiczną w Jerozolimie, założoną u schyłku XIX w. przez o. J. Lagrange’a OP i zaaprobowaną przez Watykan. Takie instytucje to kontynuacja Inkwizycji, co uniemożliwia bezstronność badań naukowych. Grono katolików, inspirowanych przez Watykan, położyło łapę na tekstach z Qumran i prawdziwe autorytety nie mają do nich dostępu. Kierowany przez o. R. de Vaux OP międzynarodowy zespół badawczy to klika, *katolickie konklawe* działające na zamówienie Watykanu, które

celowo utajniło dokumenty, bo podważają wyjątkowość Jezusa. Najczarniejszy był przełom lat 60. i 70. *Wszystkich, którzy mogliby stanowić jakieś zagrożenie, strachem skłaniano do uległości* (s. 124). Powszechny pogląd, nazywany *consensusem*, że Qumran zamieszkiwała wspólnota eseneńczyków i jej zawdzięczamy odnalezione rękopisy, jest świadomym fałszem wymyślonym przez Watykan. Tenże Watykan pilnie strzeże nie wydanych jeszcze tekstów, o których wiadomo, że zmieniają – chociaż nikt poza w tajemniczonymi ich nie widział – poglądy co do początków i natury Kościoła. Rękopisy są późniejsze, aniżeli twierdzą paleografowie, i należały do zelotów, którzy mieszkali w Qumran. Wśród tych zelotów byli również pierwsi chrześcijanie. Qumrański „Nauczyciel Sprawiedliwości” to nikt inny jak Jakub zwany Sprawiedliwym, brat Jezusa. „Kłamca” z Komentarza do Księgi Habakuka to Paweł, przedstawiany w Nowym Testamencie jako apostoł pogan. Drugi adwersarz „Nauczyciela Sprawiedliwości”, nazywany Złym Kapłanem, to Annasz. Polemiki Jakuba z Pawłem przyspieszyły stworzenie nowej religii, znanej później jako chrześcijaństwo. Tak więc: *Komentarz Habakuka i część innych rękopisów znad Morza Martwego odnosi się do zdarzeń opisanych w Dziejach Apostolskich, przez Flawiusza i w dziełach chrześcijańskich historyków* (s. 306). Co do Pawła, „rzymskiego agenta”, to „nawrócił się” pod Damaszkim, ale to znaczy pod Qumran, bo wzmiankowany w *Dziejach Apostolskich* „Damaszek” to właśnie Qumran.

I to wszystko! Lecz autorzy i ich kalifornijski autorytet perfekcyjnie posługują się metodą: *repetitio est mater studiorum*. Taktyka jest niewyszukana, ale skuteczna: zagadać czytelnika, przytłoczyć go rozmaitymi wiadomościami i skojarzeniami, powalić mnogością słów, zmieniać tematy, przytaczać nazwiska i instytucje. W ten sposób utrwała się insynuacja wiedząc, że w końcu można osiągnąć pożądaną cel; nawet jeżeli się czytelnika nie przekona, to uparte powtarzanie tych samych rzeczy spowoduje, że zapomni wszystkiego poza nimi. Na kolejnych stronicach po wielokroć odnajdujemy więc to, co zostało powiedziane wcześniej, tak że lektura staje się nużąca. Czasami, aby dać przykład crudycji, pojawiają się rozmaite nawiązania do współczesności. Jednak o kształcie wszystkiego decyduje „mistrz” Eisenman. Rozmówcy delektują się każdą jego złotą myślą, każdym pomysłem, każdą intuicją – nawet jeżeli przeczy to zasadom zdrowego rozumu. Na nic archeologia, paleografia czy studia biblijne! Rękopisy muszą pochodzić z I w. po Chr. Jeżeli fakty temu przeczą, tym gorzej dla faktów!

Te pseudonaukowe łamigłówki są podporządkowane jednemu: atakowaniu chrześcijaństwa, zwłaszcza w jego rzymskokatolickiej odmianie. Najlepsi uczeni to ateiści, bo ci nie mają żadnych uwarunkowań (czytaj: skrupułów). Eloquentny Eisenman miał swoich poprzedników. Byli to: E. Wilson, A. Dupont-Sommer i J.M. Allegro. Przynajmniej jeden (A. Dupont-Sommer) zmienił poglądy. Inny (J.M. Allegro) pisał piramidalne bzdury, głosząc, że chrześci-

jaństwo to rezultat zbiorowej halucynacji grupy ludzi, którzy zatruli się grzybami. W rezultacie chrześcijaństwo, podobnie jak wszystkie pozostałe religie, wyrastało z doświadczeń psychodelicznych, uroczystego rite de passage, szerzonego przez orgiastyczny kult magicznych grzybów (s. 110). Ten wielki uczony zmarł nagle w 1988 r., nie zaakceptowany, ale wciąż pełen optymizmu. W antychrześcijańskim paszkwilu formowanym przez R. Eisenmana są to pełne uroku postacie, wielkoduszni bohaterowie, uczciwi obrońcy „jedynie słusznej sprawy”. Ich przeciwnictwem są katolickie „czarne charaktery”, których wiara religijna sprzeciwia się wiedzy naukowej. Za J.M. Allegro autorzy utrzymują, że nie ma żadnych przekonań religijnych, są tylko uprzedzenia religijne. Odnośnie do początków chrześcijaństwa nie ma żadnego rozeznania, istnieje jedynie uzgodnione stanowisko wymyślone, podtrzymywane i czujnie strzeżone przez Watykan.

Książka osiągnęła na Zachodzie, a zwłaszcza w Niemczech, wysokie – sięgające setek tysięcy egzemplarzy – nakłady. Była masowo reklamowana w prasie, radio i telewizji. Nawet w sklepiku przylegającym do wykopalisk w Qumran jest stale wyłożona obok poważnych publikacji, co przydaje jej znamion naukowości. Ale wszystko to jest po prostu żałosne! Pokazuje bowiem, jak nauka może się stać obiektem bezwzględnych manipulacji, podporządkowanych robieniu ludziom wody z mózgu. Zainteresowanie Qumran i powaga studiów qumrańskich i qumranologii straciły wiele na skutek tej publikacji. Znamienne, że

poważni uczeni nie znaleźli dość siły, aby wystarczająco głośno przeciwstawić się pseudonaukowemu bzdurcom. Nabierano wody w usta hołdując zasadzie, że skoro biją katolików, to lepiej przeczekać batalię. Sami autorzy i ich informator nie wydali żadnego sprostowania po tym, jak w 1993 r. (oryginał ich książki został wydany dwa lata wcześniej) opublikowano wszystkie teksty odnalezione na Pustyni Judzkiej i stało się jasne, że nie zawierają niczego, co w jakikolwiek sposób potwierdzałoby karkołomne insynuacje.

Nic w tym dziwnego! Przecież od początku i tak nie chodziło o prawdę na temat Qumran. Na ironię zakrawa częstotliwość, z jaką w książce pojawiają się wartościowania moralne. Autorzy lubują się w moralizatorstwie i powołują na *problemy moralnej odpowiedzialności*. Gdyby jeszcze brali to sobie do serca! Konkluzja dla nas, mieszkających w długo indoktrynowanej przez komunistów Europie Środkowo-Wschodniej jest bolesna: sowiecka propaganda, ateistyczna i antychrześcijańska, nadużywająca nauki do własnych celów, wydaje się kiepskim naśladownictwem podobnych tendencji w liberalnych środowiskach na Zachodzie. Teraz, kiedy u nas ustąpiła jedna, zaczęła się druga. Nie wiadomo, kto jest właścicielem wydawnictwa, w którym ukazał się polski przekład. Poza personaliami tłumacza (Marek Fedyszak) podano jedynie personalia redaktora – jest nim Barbara Kaczarowska. Polski przekład obfituje w błędy i śmieszne wyrażenia świadczące, że tłumacz powinien się jeszcze sporo nauczyć.

Wydawca na ostatniej stronie paszkwilu napisał: *Strzeż się! Książki Da Capo to złodzieje czasu! Święta prawda!*

ks. Waldemar Chrostowski

CZY NAUKA POTRZEBUJE ZBAWIENIA?

S.L. Jaki
Zbawca nauki

W drodze, Poznań 1994, ss. 221

Historia debaty na temat wzajemnych relacji nauki i religii ma już przeszło stuletnią dokumentację. Na początku XIX w. wyraziła się ona w tezie o konflikcie, przedstawionej w poczytnych książkach J.W. Drappera i A.D. White'a. Przekonanie o „stanie wojny” pomiędzy nauką a religią zostało przez tych autorów tak sugestywnie przedstawione, że aż do pierwszych dekad XX w. uznawano je za oczywiste. W latach 20. i 30. naszego stulecia, głównie za sprawą A.N. Whiteheada i M.B. Fostera pojawiło się stanowisko przeciwne. W książce „Nauka i świat współczesny” Whitehead wysunął tezę, że chrześcijaństwo, zamiast przeszkadzać, wpłynęło na rozwój nauki. *Sądzę – pisał – że wiara w możliwość stworzenia nauki, zrodzona przed ukształtowaniem się nowożytnej teorii naukowej, to nieświadoma pochodna średniowiecznej teologii* (Warszawa 1988, s. 22).

S.L. Jaki, ksiądz, fizyk i historyk nauki w jednej osobie, od przeszło

30 lat zajmuje się historycznym uzasadnieniem i rozwinięciem tezy Whiteheada i Fostera. „Zbawca nauki”, jest tego kolejnym dowodem. Książka prezentuje dwie podstawowe tezy. Po pierwsze potwierdza i uzasadnia przekonanie, że chrześcijaństwo „jest odpowiedzialne” za powstanie nowożytnej nauki. Jaki podkreśla oczywisty dla niego fakt, że starożytne kultury, tj. egipska, indyjska i chińska, miały materialne możliwości potrzebne do zaistnienia nauki, ale nie doprowadziły do jej powstania. *Historiografia nauki wciąż jeszcze stoi przed pytaniem, dlaczego trzy wielkie kultury antyczne – niezależnie od siebie – podobnie ustosunkowały się do nauki. Dlaczego w każdej z nich dochodzi do poronienia nauki, mimo obecności talentów, zorganizowania społeczeństwa i długich okresów pokoju – standardowych warunków, niezbędnych do sukcesu, jakie określają wszytkowiedzące socjologie nauki, na których historiografia opiera się w coraz większym stopniu* (s. 35). Pomimo poszerzenia analiz o inne kultury, zwłaszcza babilońską, grecką i islamską, odpowiedź Jakiego na wyżej postawione pytanie prowadzi niezmiennie do tego samego wniosku: materialne czynniki sprzyjające powstaniu nauki okazały się nieskuteczne wszędzie tam, gdzie zabrakło określonego systemu wierzeń, stanowiącego konieczny kontekst narodzin nauki. System ten został przygotowany przez religię chrześcijańską głoszącą, że po pierwsze – Bóg stworzył świat z niczego; świat jest całkowicie zależny od woli swego Stwórcy, tzn. przygodny. Przygodność świata również

oznacza, że *wszechświat niekoniecznie musi być tym, czym jest, że mógłby być zupełnie inny. Jako taki musi zatem wynikać z wolnego, meta-fizycznego wyboru* (s. 101) i po drugie – racjonalny Bóg stworzył świat uporządkowany, działał *wedle miary, liczby i wagi* (Mdr 11,20), a człowiek może poznawać porządek ukryty w świecie.

Rewolucyjność chrześcijańskiego poglądu na świat podkreśliły jeszcze wyraźniej narodziny Chrystusa, jednorodzonego Syna Bożego, przez którego – zgodnie z nicejskim wyznaniem wiary – *wszystko zostało stworzone*. Grecy i Rzymianie brali (...) *wszechświat za istotę jednorodzoną, ponieważ widzieli w niej emanację par excellence Pierwszej Zasady, Boga Najwyższego, Pierwszego Poruszydźcia* (...). *Dla chrześcijan wszechświat nie mógł utrzymać swego statusu JEDNORODZONEGO, zrodzonego z Boga, to jest statusu przynależnego istocie dzielącej boską naturę. Dla chrześcijan wszechświat musiał pozostać jedynie stworzeniem* (s. 70-1). W śmiałej wizji Jakiego Chrystus pojawia się więc jako „Zbawca nauki” najpierw w tym sensie, że Jego narodziny „umożliwiły” powstanie nauki.

Książka ujawnia jednak jeszcze drugi sens zbawienia ofiarowanego przez Chrystusa nauce. Jej historia (Jaki skupia się głównie na kosmologii i darwinizmie, który odróżnia od ewolucjonizmu) pokazuje bowiem ciągłą tendencję traktowania wszechświata jako materialnej całości w sobie, nie domagającej się żadnego usprawiedliwienia czy wyjaśnienia. Autor dopatruje się w tej tendencji, obecnej w wypowie-

dziach większości naukowców, śladów *pierwotnego Upadku* wołającego o zbawienie.

Widać wyraźnie, że stosunek Jakiego do nauki jest dwuznaczny. Z jednej strony nauka jawi się jako bezdyskusyjna wartość. Czytelnikowi udziela się zadowolenie autora, że to jednak kultura chrześcijańska „wydała” naukę. Z drugiej strony ocena nauki jest wysoce krytyczna. Nauka potrzebuje zbawienia, bo uczeni przejawiają wyjątkowo zwodniczą wiarę (słabość umysłu) w jej nieograniczoną moc.

Co sądzić o zasygnalizowanych tezach książki? Są tyłcz ciekawe, ile kontrowersyjne. Tezę pierwszą autor wypowiadał w wielu innych pracach i oczekiwała się ona wyjątkowo krytycznego przyjęcia. Pewne jest, że można ustalić wiele związków pomiędzy średniowieczną teologią a początkami nauki nowożytnej. Jednak twierdzenie, że druga nie mogłaby powstać bez pierwszej, wydaje się zbyt mocne. Można sobie wyobrazić innego autora, piszącego książkę na temat związków panteizmu bądź ateizmu z nauką nowożytną. Możliwość taka nie musi wcale oznaczać, że teza Jakiego jest bezwartościowa, albo że jest tylko *kiepsko skrywaną apologetyką*, jak podkreślili D.G. Lindberg i R.L. Numbers, wydawcy książki „God and Nature” w odniesieniu do innej pracy Jakiego – „The Road of Science and the Ways to God”. Możliwość taka oznacza jednak, że wzajemne odniesienia religii i nauki są bardziej złożone i prosta formuła: „Warunkiem powstania nauki było chrześcijaństwo”, wyraża tylko jeden z aspektów tej złożonej rzeczywi-

stości. Teza druga, głosząca, że nauka domaga się zbawienia, jest z perspektywy chrześcijańskiej truizmem, jeśli potraktować ją dość szeroko. Jeśli natomiast – jak chyba chce Jaki – uznać ją za wybitną cechę działalności naukowej, zaczynają się nasuwać wątpliwości. Czy nauka, jeśli chce być wierna swej metodzie, której zresztą zawdzięcza sukces, może zrezygnować z pewnych redukcjonistycznych tendencji, wyrażających się m.in. idealizacją badanej rzeczywistości? Raczej filozofia nauki powinna ciągle obnażać podobne tendencje, pomagając zarówno twórcom nauki, jak i jej konsumentom w uniknięciu bałwochwalczej postawy, stanowiącej – bądźmy tego pewni – codzienną pokusę wszystkich stworzeń, nie tylko tych przybranych w uniwersyteckie togi.

ks. Stanisław Wszolek

MYŚLICIELE ZNAD WILNI

J. Juliusz Jadacki
*Stawni wilnianie
Filozofowie*

Wydawnictwo Polskie w Wilnie,
Wilno 1994, ss. 201

W 1992 r. w kolejnych zeszytach „Magazynu Wileńskiego” drukowano cykl sylwetek polskich filozofów działających lub studiujących kiedyś na Uniwersytecie Wileńskim albo tylko mieszkających w mieście, i to niekiedy bardzo krótko. Autorem poszczególnych opracowań jest

J. Juliusz Jadacki, profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Każdy biogram został ozdobiony kolorowym portretem wykonanym przez Bożenę Józków. W 1994 r. biogramy te wydano jako album. Oprócz wspomnianej grafiki B. Józków w wydaniu książkowym umieszczono wiele sztychów oraz fotografii czarno-białych i barwnych, mających związek z tematem. Praca została poprzedzona przedmową prof. Stefana Świeżawskiego, w której czytamy: *Nie wolno zapominać, że problemy, które dziś określamy jako filozoficzne, znajdowały się nieraz w pismach o charakterze pozornie zupełnie niefilozoficznym*. Stwierdzenie to wyjaśnia zaskakujący czytelnika fakt, że pośród filozofów znaleźli się m.in. Piotr Skarga i Maciej Kazimierz Sarbiewski, którzy reprezentują inny rodzaj twórczości.

Każda z sylwetek jest ukazana według jednolitego schematu: życie, w oczach współczesnych, poglądy, wyjątki z pism. Pozytywny element stanowią również autografy umieszczone pod portrecikami.

Wybór postaci w każdym opracowaniu mającym charakter wycinkowy jest oparty na subiektywnej ocenie zjawisk i zależy od tego, kto dokonuje selekcji. I tutaj nie można mieć żalu do autora, który w słowie wstępnym uprzedza zastrzeżenia mogące narzucić się przy lekturze książki.

Nie najlepszym pociągnięciem wydaje się jednak alfabetyczne uporządkowanie postaci. Właściwszy byłby porządek chronologiczny, dający przynajmniej przybliżony obraz, w jakim stopniu pewne idee

wynikały z poprzednich i jak przebiegał rozwój myśli w środowisku Batorowej Wszechnicy. Marcin Śmiglecki (1564-1618), który obok (nie uwzględnionych w pracy Jadackiego) Jana Haja (1546-1608), Leonarda Krakera (1549-1605) dawał podwaliny pod wileńską myśl filozoficzną, znalazł się dopiero przy końcu opracowania, pomiędzy Hieronimem Stojnowskim (1752-1815), a Janem Śniadeckim (1756-1830). Ciąg: Piotr Skarga-Pawęski, Marcin Śmiglecki, Maciej Kazimierz Sarbiewski, Wojciech Wijuk-Kojałowicz, Adam Kwiryn Krasnodębski, Antoni Adam Skorulski, Benedykt Dobszewicz, Kazimierz Narbutt, Hieronim Stojalowski, Jan Śniadecki, Anioł Dowgird, Józef Władysław Bychowiec, Józef Wojciech Gołuchowski, Florian Bochic, Andrzej Towiański, Marian Zdziechowski, Marian Massonius, Wincenty Lutosławski, Henryk Elzenberg, Tadeusz Hipolit Czeżowski – w sposób jasny odciałyby epokę jezuicką od pojezuickiej i ułatwił czytelnikowi kojarzenie równoległości życia takich postaci, jak np. Józef Wojciech Gołuchowski (ur. 1797), Florian Bochic (ur. 1799), Andrzej Towiański (ur. 1799).

Trudno też o dzieło pozbawione usterek edytorskich. Na s. 69, w związku z postacią Wojciecha Wijuka-Kojałowicza, widnieje napis: *Budynek kolegium jezuickiego w Kownie. Fot. Jerzy Stefanowicz (1994)*. Informacja jest błędna. W okresie międzywojennym jezuici litewscy nad starym kolegium nadbudowali dwa piętra. Obecnie budynek ich klasztoru i szkoły ma cztery kondygnacje, których można zresztą

dopatrzeć się między koronami drzew, na zdjęciu ze s. 65. Jednopiętrowa więc, współcześnie fotografowana budowla, ukazana na s. 69, nie może być zdjęciem jezuickiego kolegium w Kownie. Podobnie nieścisły jest przypis na s. 62, opatrzone dwiema gwiazdkami, mówiący, że *w kamienicy, która zachowała się do dzisiaj (Plac Ratuszowy 9), mieszkał w latach 1819-1823 Adam Mickiewicz*. Mowa jest o kamienicy posażnej trzech braci: Kazimierza, Wojciecha i Piotra Kojałowiczów, którzy wstąpili do Towarzystwa Jezusowego. Mickiewicz mieszkał nie w kamienicy Kojałowiczów, ale w jednym z pomieszczeń kolegium jezuitów (adres podano poprawny: Ratušės aikštė 9). U Kazimierza Narbutta, jako data urodzin, w tekście podany jest rok 1738, a pod portretem – 1733.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Z życia Kościoła

1. EUROPEJSKIE SPOTKANIE MŁODZIEŻY (9-10 IX) odbyło się pod hasłem „Eurhope” w Loreto. Jednocześnie w pięciu innych miejscach Europy: w Belfaście, Paryżu, Santiago de Compostella, Dreźnie i na Górze Krzyży na Litwie zgromadziła się młodzież, by wspólnie świętować i przeżywać to niezwykle spotkanie jedności i modlitwy. Ojciec Święty, który towarzyszył młodym i wsłuchiwał się w ich głosy i świadectwa, skierował do nich przesłanie nadziei. Podczas wieczornego czuwania Jan Paweł II powiedział do blisko półmilionowej rzeszy młodych ludzi m.in.: *„EurHope”: Europa i nadzieja. Chcieliście nadać takie hasło dzisiejszemu przejmującemu czuwaniu. W słowie „EurHope” wyrazy „Europa” i „nadzieja” łączą się tak, że nie można ich rozdzielić. Jest to wspaniała intuicja, ale też bardzo zobowiązujące wezwanie. Wymaga od was, byście byli dziewczętami i chłopcami pełnymi nadziei: ludźmi, którzy wierzą w Boga życia i miłości, i głoszą z całym przekonaniem i odwagą, że w tym jest przyszłość człowieka.*

2. ADHORTACJA APOSTOLSKA JANA PAWŁA II „ECCLESIA IN AFRIKA”. Od 15 do 20 września Ojciec Święty odbył swoją 67. pielgrzymkę zagraniczną, odwiedzając Kamerun, RPA oraz Kenię. Wizyta w tych krajach była jednocześnie zakończeniem ubiegłorocznego Nadzwyczajnego Synodu Biskupów dla Afryki, a ogłoszenie 15 września w stolicy Kamerunu, Jaunde, adhortacji „Ecclesia in Africa” – jego podsumowaniem. Życzeniem papieża jest, by adhortacja wytyczała cel i kierunek życia Kościoła w Afryce.

W dokumencie Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na ewangelizację oraz inkulturację. Mówi o konieczności promocji sprawiedliwości i pokoju w dzisiejszej Afryce.

Dokument jest pod kilkoma względami szczególny. Przede wszystkim po raz pierwszy od wielu wieków oficjalny tekst papieski zostaje ogłoszony poza Rzymem. Ponadto jest to pierwsza adhortacja poświęcona zgromadzeniu specjalnemu synodu, a nie jak dotychczas – zwykłemu. Wreszcie, jest to pierwszy dokument omawiający problemy Kościoła na jednym kontynencie (poza Europą).

Podczas przekazywania adhortacji w stolicy Kenii, Nairobi, Jan Paweł II powiedział m.in.: *Jeśli Afryka jest podzielona, Kościół jako Boża rodzina musi być dla społeczeństwa modelem jedności. Jeśli Afryka jest raniona przez ubóstwo, korupcję, niesprawiedliwość*

i przemoc, Kościół musi być lekarstwem, pojednaniem, przebaczeniem i wsparciem dla całej wspólnoty. Miłość do Boga i miłość do każdej ludzkiej istoty, zwłaszcza biednych i bezbronnych, jest siłą sprawczą misji ewangelizacyjnej, do której zostaliście powołani.

3. JAN PAWEŁ II W ONZ. Od 4 do 9 października Ojciec Święty odbył 68. pielgrzymkę zagraniczną. Jej celem była wizyta na wschodnim wybrzeżu USA: w Newark, Nowym Jorku oraz Baltimore. Szczególnie ważnym punktem podróży papieża za Atlantyk była wizyta (5 X) w nowojorskiej siedzibie Narodów Zjednoczonych. Jan Paweł II spotkał się z sekretarzem generalnym ONZ Butrosem Ghali, przewodniczącym Zgromadzenia Ogólnego NZ, przewodniczącym Rady Bezpieczeństwa ONZ oraz z pracownikami Narodów Zjednoczonych. Podczas przemówienia na forum ONZ Ojciec Święty komentował obecną sytuację w świecie: wskazał na niebezpieczeństwo nacjonalizmów i fanatyzmu, którym przeciwstawił patriotyzm. Wiele narodów i kultur jest bogactwem, którego nie można lekceważyć. *Każda kultura usiłuje rozważać tajemnicę świata i poszczególnego życia ludzkiego. Sercem każdej kultury jest jej zbliżenie się do największej z wszystkich tajemnic: tajemnicy Boga* – powiedział papież.

W spotkaniu z pracownikami ONZ Ojciec Święty mówił, jaką rolę do odegrania na forum międzynarodowym ma Kościół katolicki: *Kościół nie dostarcza specyficznych politycznych lub ekonomicznych rozwiązań problemów międzynarodowych, ale odwołuje się do sumienia ludzkiego i pracuje nad wychowaniem ludzi do ponoszenia odpowiedzialności za samych siebie i za innych.*

4. STOLICA APOSTOLSKA O KONFERENCJI W PEKINIE. Wiele intencji na papierze i za mało konkretnej pomocy dla kobiet – taką ocenę dwóch końcowych dokumentów Konferencji Pekinńskiej wydała delegacja Stolicy Apostolskiej. Zastrzeżenia wobec tych dokumentów wysunęło również 26 innych krajów.

Zdaniem delegacji watykańskiej zarówno deklaracja, jak i dokument zwany „Platformą działania” zbyt wiele miejsca poświęcają sprawom seksualnym, a zdecydowanie zbyt mało inicjatywom mającym na celu stworzenie większych szans kobietom i dziewczętom z krajów ubogich, ich edukacji, zdrowiu i kwestiom socjalnym. Generalnie delegacja Watykanu – podobnie jak podczas ubiegłorocznej konferencji na temat planowania i rozwoju w Kairze – aprobuje, lecz również wyraża swoje zastrzeżenie wobec obydwu dokumentów.

Przewodnicząca delegacji watykańskiej Mary Ann Glandon wyraziła 15 września swoje zadowolenie z brzmienia podstawowych zało-

żeń „Platformy działania”. Stwierdziła zarazem, że Stolica Apostolska może zaaprobować jedynie te aspekty obydwu dokumentów, które uważa za pozytywne i służące prawdziwemu dobru kobiet. Aprobata budzą również te punkty, które mówią o zaangażowaniu na rzecz potrzeb kobiet biednych, równości kobiety i mężczyzny, strategii rozwoju, wykształcenia i wychowania. Niemniej Stolica Apostolska wyraźnie krytykuje odzwierciedlający się w dokumentach końcowych zbyt duży indywidualizm w kwestiach praw człowieka oraz słaby akcent na problem ochrony macierzyństwa (KAI).

4. RELACJE PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ. POLSKA. 15 września Sejm Rzeczypospolitej Polskiej odrzucił w głosowaniu sprawozdanie Komisji Nadzwyczajnej stwierdzające zgodność konkordatu z obowiązującą konstytucją. Komentując ten fakt, bp Tadeusz Pieronek powiedział, że *Kościół nie będzie odstępować od dalszych starań o ratyfikację konkordatu, ale jednocześnie uważa, że nie ma sensu prowadzić dalszych rozmów z aktualnie rządzącą partią.*

W tym samym czasie biskupi polscy skierowali do wiernych „Słowo biskupów polskich” w sprawach publicznych, apelując o udział w wyborach i powierzenie urzędu prezydenta osobie o wysokim poziomie moralnym, gwarantującej dbałość o rzeczywiste dobro narodu i państwa polskiego.

SZWAJCARIA. W kantonie Zurich odbyło się 24 września referendum w sprawie rozdziału Kościołów (katolickiego, starokatolickiego i protestanckiego) od państwa. Jego celem była ocena projektu ustawy, która przekształciłaby główne Kościoły w stowarzyszenia prawa prywatnego. W referendum wzięło udział jedynie 14,19% upoważnionych do głosowania, spośród których 35,24% opowiedziało się za rozdziałem, a 64,76% przeciw.

SZWECJA. Podczas dorocznego spotkania Kościoła szwedzkiego w Sigtunie, 28 sierpnia, zdecydowaną większością głosów opowiedziano się za rozdziałem Kościoła od państwa. Oznacza to, iż luteranizm w Szwecji przestanie być religią państwową. Decyzja ta nie jest jednak ostateczna w toczącym się już od kilkudziesięciu lat procesie rozdziału państwa i Kościoła. Jeśli zostanie przegłosowana przez parlament obecnej i przyszłej kadencji (co wydaje się jedynie formalnością), reforma Kościoła wejdzie w życie 1 I 2000 r. Nowego opracowania wymaga także ustawa o wspólnotach religijnych. Już teraz jednak Kościół Szwecji będzie miał oddzielne prawo regulujące jego stosunek do państwa (KAI).

oprac. P.S.