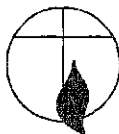


przegląd powszechny

10/902/96

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,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca 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, 208
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 33,00 zł (330 000 zł)
za II półrocze 15,00 zł (150 000 zł)
cena egzemplarza 3,50 zł – (35 000 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”.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 18 IX 1996 r.

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

Spis treści

Wacław Oszejca SJ
Jesienne róże

9

Józef Augustyn SJ

Kapłani jutra

11

Jeżeli kandydat na kapłana nie ukształtuje w sobie trwałych fundamentów życia duchowego, to w zmieniających się warunkach społecznych łatwo utraci poczucie tożsamości i świadomość swej misji. Taka była i jest najczęściej przyczyna kryzysu powołań kapłańskich i zakonnych.

Wojciech Szymbka

**Komunikować się, rozumieć,
ponosić odpowiedzialność**

22

Nadrzędną funkcją mediów jest pogłębianie integracji społecznej oraz rozbudzanie obywatelskiej podmiotowości jednostek. Dostrzega się jednak, że ostatnio działanie mediów, nie tylko w Polsce, jest przeciwne. Wytwarzają one anonimową i bierną opinię publiczną, która traci kontakt z rzeczywistością życia publicznego.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Media: objawienie transcendencji?

36

W mediach objawia się transcendencja, bowiem potencjalnie objawiają one sens i mają możliwość tworzenia wspólnoty przez komunikowanie. Ma w nich także miejsce działanie bezsensu, jako że podlegają prawom ludzkiej rzeczywistości będąc elementem kultury. Ewangelizacja mediów i przez media jest ewangelizacją kultury.

Jacek Bolewski SJ
Kim jest Bóg?
I. W religiach i mistyce

46

Kim jest Ten, który się objawia w różnorodnej jedności? Teologia chrześcijańska, czyli refleksja nad Objawieniem, zajęła się głównie analizą słów. Obrazowy język znaków natomiast przemówił do mistyków, którzy w obrazach biblijnych znajdowali wyraz danego im doświadczenia.

Bogumiła Krzew
Wiersze

58

Kazimierz Dziewanowski
Imperia nie mają szans

61

Dzieje Rosji i jej imperium są bardziej skomplikowane niż dzieje innych mocarstw kolonialnych. Nie uda się jednak odbudować ani caratu, ani ZSRR. Historia skazała imperia na upadek.

Jan Kieniewicz
Polska – Ukraina: dialog w strefie pogranicza

65

Podporządkowanie Ukrainy jest warunkiem rosyjskiego imperializmu. Dlatego działania utrwalające państwowość ukraińską i poczucie narodowe Ukraińców leżą w interesie Polski. Nie mniej istotna jest demokracja na Ukrainie i związaną z nią jej z Europą.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa
Patrzeć uważnie – widzieć jasno

74

Człowiek, stając się przez napięcie uwagi tym, na co patrzy, usuwając na bok osobę patrzącego, czyli własne ja, paradoksalnie, doznaje wzbogacającego rozszerzenia swych granic.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap
Magiczne szerszenie

82

Rzeczowa i odpowiednio zaprezentowana informacja odziera magię i nowe ruchy magiczne z mitycznej tajemniczości oraz pomaga zrozumieć, że znalezienie w nich odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka nie jest możliwe.

Z niedzieli na niedzielę (Małgorzata Glabisz-Pniewska)

90

Sztuka**K. Paluch Staszkiel: Piękno świętych ksiąg 92**

(Wystawa „Srebrne oprawy książkowe ze zbiorów w Polsce”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, 21 VI – 31 VII 1996 r.)

Teatr**J. Godlewska: Z Teatru Telewizji 95**

(„Zabawa w koty” Istvana Orkeny, reżyseria – Marta Meszaros; „Hotel górski” Václava Havla, reżyseria – Urszula Urbaniak)

Film**A. Pietrzak: Zrozumieć Hiszpanię 97**

(„Fiesta”, reżyseria – Pierre Boutron)

Książki**A. Szymańska: Błogosławiona chwila życia 99**

(Janusz St. Pasierb, „Butelka lejdejska”)

M. Orski: Symbole i alegorie współczesnej wsi 102

(Andrzej Stasiuk, „Opowieści galicyjskie”)

J. Borzyszkowski: Biblia Kaszubska 104

(„Święte Pismiona Nowego Testamentu”, przekład Eugeniusz Gołąbk)

H. Machoń SJ: W świetle początku 107

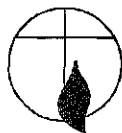
(„Kościół katolicki o swoich korzeniach”)

ks. K. Martwicki: Symbolika podręczna 108

(John Baldock, „Symbolika chrześcijańska”)

Polemiki, wypowiedzenia, listy: Pożegnanie złudzeń

(Świętłana FILONOWA) 111

Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 122

Sommaire

Wacław Oszajca SJ

Les roses d'automne

9

Józef Augustyn SJ

Les prêtres de demain

11

Si le candidat à la prêtrise manque de forger en lui-même des fondements à toute épreuve de vie spirituelle, il y a fort à parier que, dans des circonstances sociales changeantes, il perdra le sens de son identité et la conscience de sa mission. Telle était et demeure de nos jours la cause de la crise des vocations au sacerdoce et à la vie en religion.

Wojciech Szombka

**Communiquer, comprendre,
assumer ses responsabilités**

22

La fonction majeure des médias consiste à renforcer l'intégration sociale et à éveiller la subjectivité civique des individus. L'on observe toutefois que, depuis un temps et pas seulement en Pologne, l'activité des médias s'exerce dans un sens contraire. Ils rendent anonyme et passive une opinion publique en rupture de contact avec la réalité de la vie publique.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Les médias: un avatar de la transcendance?

36

La transcendance sous-tend les médias, c'est que, potentiellement, ils révèlent un sens et ont la possibilité de générer la communion par la communication. Ils donnent lieu cependant aussi au non-sens, dans la mesure où, en tant qu'élément de la culture, ils obéissent au lois de la réalité humaine. L'évangélisation des médias et par les médias est une évangélisation de la culture.

*Jacek Bolewski SJ***Qui est Dieu?****I. Dans les religions et dans la mystique**

46

Qui est Celui qui se révèle par l'unité dans la diversité? La théologie chrétienne ou réflexion sur le salut s'est principalement occupée de l'analyse du verbal. Le langage imagé des signes a, par contre, touché les mystiques en leur faisant découvrir dans les images bibliques le signe de l'expérience qu'ils se voyaient offrir.

*Bogumiła Krzew***Poésies**

58

*Kazimierz Dziewanowski***Les empires n'ont pas de sens**

61

L'histoire de la Russie et de l'empire russe est beaucoup plus complexe que ne l'est celle des autres puissances coloniales. Toutefois, nul ne parviendra à rétablir l'Empire des tsars, pas plus que l'Union Soviétique. L'Histoire a voué les empires à la décadence.

*Jan Kieniewicz***Pologne – Ukraine:****un dialogue dans la zone du limitrophe**

65

Se subordonner l'Ukraine – voilà la condition de l'impérialisme russe, raison pour laquelle l'affermissement de l'État ukrainien et du sentiment national des Ukrainiens est dans l'intérêt de la Pologne. Tout aussi importants sont la démocratie en Ukraine et son rattachement à l'Europe.

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***Regarder attentivement – voir clair**

74

En s'assimilant à force d'une attention en éveil à ce qu'il regarde, l'homme se dépasse, en s'effaçant de son propre champ de vision et, paradoxalement, se voit enrichi en faisant reculer ses limites.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

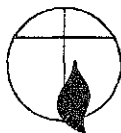
Les frelons magiques

82

Une information concrète et bien énoncée démystifie la magie elle-même et les nouveaux mouvements magiques. Elle aide à comprendre qu'il est impossible pour l'homme d'y trouver une réponse aux questions fondamentales qu'il se pose.

Comptes rendus

92



Jesienne róże

Lato było i się zbyło. Zbyło się wcale nie tak, jak o tym marzyliśmy. Zresztą, wakacje zawsze przemijają inaczej, niż oczekujemy. Pod jesień człowiek zaczyna też widzieć, że nie tylko wakacje, ale całe życie przemija nie tak, jak byśmy chcieli. Dawniej – to były lata, to były wakacje. W latach pięćdziesiątych, a z całą pewnością przed wojną, słońce świeciło goręcej i mróz też ziębił ostrzej. W te wakacje więc było na ogół deszczowo, a nawet śnieżnie. W lipcu w Tatrach powyżej Zmarzłego Stawu śnieg leżał przez dobrych kilka dni. Co z tą pogodą? – słyszało się w schroniskach, hotelach i wszędzie, gdzie zmoknięci, zziębnięci wczasowicze i zdesperowani rolnicy zabijali czas oczekując na poprawę pogody. Podobno nawet na południu lało.

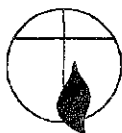
Zadziwia nas więc niezmiernie ta zmienność, nieobliczalność, nieprzewidywalność pogody, jakby to było nienormalne. Tymczasem tego lata doniesiono, że na Marsie najprawdopodobniej jest życie. Co prawda naukowcy kłócą się o prawdziwość owych skamielin znalezionych w meteorycie z Marsa, ale fakt pozostaje faktem, coś w tym wszystkim jest na zębie. Zadziwiająca jest bowiem, z jakim uporem i za jak wielkie pieniądze staramy się dowiedzieć, czy jesteśmy sami we wszechświecie, czy też gdzieś tam żyją Żyjący. Skąd więc ta zaciekle ciekawość? Rzecz niby normalna, gdyby nie to, że ta wiadomość zmusza nas, podobnie jak w odniesieniu do pogody, do rewizji naszych poglądów na to, co stałe i zmienne, wieczne i czasowe. Wystarczy bowiem obejrzeć „Park jurajski”, albo wybrać się do ZOO na Pradze i obejrzeć wystawę manekinów dinozaurów i mamutów, by się przekonać, że być może niszą ekologiczną wieczności jest jednak zmienność, ewolucja, a nie stałość; że ludzka nadzieja jest związana z czasem, a więc z umieraniem, a nie w złudzie jasnego podziału na ten i tamten świat, w złudzie pozaczasowości całkowicie oderwanej od pulsowania gwiazd, zegarów, rytmu nocy i dni. A może znowu chodzi, nie

znowu, ale wciąż chodzi o to samo, o Pana Boga? To może budzić lęk. Taki sam, ten sam, który kazał niejednemu, czy nawet wielu, ze względów naukowych i teologicznych, kwestionować wyniki badań Kopernika i Galileusza, i oczywiście Darwina. Tak, wydawać się może, że oto nie ma już miejsca dla Pana Boga, skoro i to ostatnie miejsce, życie, którego jedynym dawcą jest Bóg, też jest zjawiskiem trywialnym, zwyczajnym, codziennym.

Na dodatek w naszym kraju postawiono nas znowu wobec sprawy oceny wartości tegoż życia. Cokolwiek bowiem by powiedzieć o sprawie ustawowego potraktowania naszego, ludzkiego życia, w ostatecznym rozrachunku chodzi o to, czy jest ono, czy nie jest święte, a więc, czy przynależy bezwzględnie, czy też nie, temu, który oto zaistniał, niechby tylko jak ów meteor z Marsa.

Zarówno bowiem stara, jak i znowelizowana uchwała przewiduje przecież możliwość położenia kresu życiu, które nie rozwija się, jak pogoda tego lata, według naszego wyobrażenia. Tymczasem żyją pośród nas ludzie, którzy naszych kryteriów odnośnie do życia, mówiąc najogólniej, nie spełniają. Nasuwa się zatem pytanie, jak czują się inwalidzi – proszę wybaczyć tę nazwę – kiedy słyszą, że zaistnieli, czy mogli zaistnieć, tylko dlatego, że ktoś nie zauważył w porę, iż nie rozwijają się „prawidłowo”. Żyj i pozwól żyć innym. Oni żyją i jeśli czasem mają dość życia, to być może dlatego, iż my, tak zwani normalni, zapominamy, że pogoda jest jedna, czasami słoneczna, czasami deszczowa, ale jedna, a świat jest nadal stwarzany, czyli podarowany nam, byśmy go pielęgnowali.

Wacław Oszejca SJ



Józef Augustyn SJ

Kapłani jutra

Posoborowy kryzys

Kryzys Kościoła, jaki miał miejsce na Zachodzie po II Soborze Watykańskim, dotknął w sposób istotny duchowieństwo. Stopniowo pustoszało wiele seminariów diecezjalnych i nowicjatów zakonnych. Gwałtownie malała także liczba nowych powołań. Na skutek mniejszej liczby kleryków rozwiązywano wielkie domy formacji i tworzone mniejsze wspólnoty. Powodowało to nierzadko rozproszenie formacji i osłabienie wpływu na kandydatów do kapłaństwa. Od tego czasu Kościół zachodni wkroczył w przewlekły kryzys powołań kapłańskich i zakonnych.

Kryzysowi duchowieństwa towarzyszył także kryzys wiernych. Wprowadzenie języków narodowych do liturgii oraz inne zmiany w życiu Kościoła sprawiły, iż wielu z nich nie mogło odnaleźć swojej tożsamości w posoborowej rzeczywistości. Wielu katolików porzucało praktyki religijne. Wiele wspólnot podzieliło się na progresistów i tradycjonalistów. Niektóre z nich – oskarżając hierarchię kościelną o sprzeniewierzenie się tradycji – pielęgnowały nadal dawne formy liturgiczne i parali-turgiczne zniesione przez reformę posoborową.

Choć trudno jest dziś porównywać sytuację obecną z tą przed II Soborem Watykańskim, to jednak najtrudniejszą fazę kryzysu Kościół na Zachodzie ma już raczej za sobą. W wielu krajach zauważa się dziś znaczne ożywienie religijne. Powstało też wiele nowych ruchów i wspólnot kościelnych, które poszukują nowych form życia chrześcijańskiego. Aggiornamento Jana XXIII stało się faktem. Dzięki małym wspólnotom chrześcijaństwo stało się mniej anonimowe. Autentyczność zmian w Kościele zachodnim ujawniła się z czasem w powolnym przyroście powołań kapłańskich i zakonnych.

Sytuacja Kościoła w Polsce w tym samym czasie była inna. Pełne świątynie podczas niedzielnej mszy św., pełne salki kate-

chetyczne, dziesiątki tysięcy wiernych idących w letnich pielgrzymkach pieszych, zdawało się, zaprzeczały jakimkolwiek kryzysowi religijnemu. Zmiany soborowe w liturgii i stylu życia były w Polsce wprowadzane stopniowo. Choć wielu duszpasterzy i świeckich katolików niecierpliwiło się powolnością zmian, to jednak historia przekonuje o słuszności przyjętego tempa. Ponadto sytuacja polityczna sprawiła, iż Kościół był niezwykle ważnym punktem odniesienia zarówno dla wiernych, jak też dla nieformalnej opozycji politycznej, która nie identyfikowała się bynajmniej z katolicyzmem. System totalitarny, który ze swej istoty był przeciwny religii, w paradoksalny sposób obronił nas przed ostrością kryzysu religijnego, który w krajach zachodnich tak bardzo przetrzebił szeregi duchowieństwa.

Choć nie dotknął nas ostry kryzys ujawniający się gwałtownym spadkiem liczb, to jednak bylibyśmy w błędzie sądząc, iż ominął nas całkowicie. System totalitarny z jednej strony obronił nas przed gwałtownością zmian posoborowych, z drugiej jednak spowodował *głębokie rany w tkance moralnej narodu (...) które jeszcze się nie zabiły*¹. Także w Polsce od czasów posoborowych, częściej niż w latach poprzednich, zdarzały się rezygnacje z życia kapłańskiego i zakonnego, choć nie przybrały one nigdy tak masowego charakteru, jak w krajach zachodnich.

Na Zachodzie o problemach duchowieństwa mówiono otwarcie. Pisała o nich nie tylko prasa świecka, ale także kościelna. Nie usiłowano bynajmniej ukrywać problemu, choć – być może – zbyt łatwo się z nim godzono. W Polsce natomiast zbyt długo chcieliśmy wierzyć, iż kryzys ominął nas całkowicie. Baliśmy się i chyba jeszcze wciąż obawiamy się patrzeć prawdzie prosto w oczy. Nie jest bynajmniej łatwo dostrzec wyraźnie ową *chorą tkankę*, o której mówi Jan Paweł II. Nie jest to tylko *chora tkanka* świeckiej części społeczeństwa. Duchowieństwo jest częścią społeczeństwa. Jest wzięte z ludu i przeznaczone dla ludu.

¹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona na Wzgórzu Kaplicówka w Skoczowie*, 22 V 1995.

Weryfikacja treści i metod formacji

Jedną z podstawowych trosk Kościoła od czasu kryzysu posoborowego jest formacja kapłańska i zakonna. *W rzeczywistości bowiem Kościół uważa formację przyszłych kapłanów, zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych (...) za jedno z najdelikatniejszych i najważniejszych zadań, od których zależy przyszłość ewangelizacji ludzkości.* Kryzys duchowieństwa, który odsłonił braki dotychczasowej formacji, stał się jednocześnie dla Kościoła inspiracją do nowych poszukiwań w zakresie formacji. Dziś istnieje *pilna potrzeba weryfikacji treści i metod formacji kapłańskiej* – stwierdza papież. Odwołując się do nauki II Soboru Watykańskiego na temat posługi kapłańskiej *Kościół wielokrotnie podejmował problematykę życia, posługi i formacji kapłanów*². Zarówno podczas pierwszego Zgromadzenia Generalnego Synodu (1967)³, jak i podczas drugiego (1971) wiele miejsca poświęcono problematyce odnowy formacji kapłańskiej oraz posłudze prezbiterów. Szczególnym jednak wyrazem troski Kościoła o kapłanów i ich formację było Zwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów (1990) w całości poświęcone formacji kapłanów we współczesnym świecie. Celem Synodu było – *po upływie dwudziestu pięciu lat od zakończenia Soboru – zrealizowanie nauki soborowej na ten temat oraz uczynienie jej bardziej aktualną i skuteczną w dzisiejszych warunkach*⁴. Owocem Synodu była adhortacja apostołska Jana Pawła II „Pastores dabo vobis” (1992). W roku następnym Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego opublikowała „Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach”.

Jeżeli w „Pastores dabo vobis” podkreśla się kryzys powołań kapłańskich, to we „Wskazaniach” uwypuklono kryzys formacji kapłańskiej naznaczony przede wszystkim *brakiem formatorów oraz zwiększeniem wymagań wychowawczych* (nr 6). Dość po-

² Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, kolejno: nr 2, 2, 3.

³ Prace I Zgromadzenia Generalnego Synodu zaowocowały dokumentem Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego: *Podstawowe normy formacji kapłańskiej*, 6 I 1970.

⁴ *Pastores dabo vobis*, nr 2.

ważna sytuacja ma miejsce szczególnie w krajach byłego bloku komunistycznego Europy Środkowej i Wschodniej, gdzie z różnych przyczyn nie jest łatwo znaleźć kapłanów do pracy w seminariach. Jeżeli są, nie zawsze możliwe jest dobre przygotowanie ich do zadań, przy realizacji których są oni niezastąpieni (nr 7). „Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach” nie czynią tutaj wyjątku dla Polski.

Formacja duchowa fundamentem formacji kapłańskiej

Istotą formacji kapłańskiej i zakonnej jest budowanie trwałych i dojrzałych odniesień: do Boga, Kościoła, do siebie samych, społeczeństwa, do służby bliźnim. Człowiek kształtuje swoją tożsamość za pośrednictwem więzi. To one określają istotę życia człowieka oraz istotę jego powołania. Zasadniczych więzi ludzkich nie można zbudować raz na zawsze. Dlatego nawet najdoskonalsza formacja kapłańska nie jest w stanie zagwarantować wytrwania w zobowiązaniu przyjętym wraz ze święceniami kapłańskimi. Pojęcie formacji winno więc zakładać dynamiczne rozumienie człowieka, który byłby zdolny do budowania dojrzałych więzi na miarę potrzeb i wyzwań czasów współczesnych. To właśnie dynamiczne rozumienie człowieka i jego więzi w formacji gwarantuje, iż przyszli kapłani będą w stanie przyjąć dojrzałą i odpowiedzialną postawę w nieustannie zmieniających się warunkach współczesnej cywilizacji. Cywilizacja ta bowiem, jak się zdaje, bardziej kwestionuje niż potwierdza misję Kościoła w świecie.

Centrum formacji do kapłaństwa jest przede wszystkim więź z Bogiem. Istotą posługi kapłańskiej jest bowiem dawanie świadectwa Bogu. Wydaje się, iż formacja seminaryjna w przeszłości kładła zbyt ni nacisk na praktyczne przygotowanie do wypełniania ściśle określonej roli społecznej we wspólnocie Kościoła. Kapłaństwo utożsamiano przede wszystkim z określoną funkcją społeczną. Zmienione warunki zewnętrzne odsłoniły nie tylko brak tożsamości kapłańskiej, ale także głębokie braki w tożsamości duchowej – chrześcijańskiej. Zbyt jednostronnie zakładano, iż formacja duchowa kandydatów do kapłaństwa jest pewnym naturalnym wyposażeniem wyniesionym ze środowiska rodzinnego i kościelnego. Kryzys posoborowy pokazał jednak,

iz takie założenia okazały się złudne. Ludzkie motywacje, choćby najbardziej szlachetne, nie są w stanie określić tożsamości kapłańskiej. Istotą kryzysu duchowieństwa na Zachodzie, jak i u nas, był i jest kryzys duchowy.

Pragnienie „bycia księdzem” u wielu młodych ludzi w Polsce jest dziś uwikłane w ich osobiste zranienia i ograniczone wizje życia ludzkiego i posługi kapłańskiej. Nie jest to bynajmniej przeszkoda do kapłaństwa. W takich sytuacjach jednak konieczna jest jasna świadomość swoich problemów oraz głęboka motywacja duchowa, dzięki której alumni są w stanie przekraczać swoje ludzkie ograniczenia. Wydaje się, iż w formacji nie zawsze uwzględnia się ten fakt. Zbyt szybko wprowadza się nieraz młodych, niedojrzałych emocjonalnie i duchowo ludzi w wizję sprawowania funkcji. Jeżeli kandydat na kapłana nie ukształtuje w sobie najpierw trwałych fundamentów życia duchowego, to w zmieniających się warunkach społecznych łatwo utraci poczucie tożsamości, a tym samym świadomość swej misji. Taka właśnie była i jest najczęstsza przyczyna kryzysu powołania kapłańskiego i zakonnego.

Pierwszeństwo doświadczenia duchowego w rozeznawaniu i realizowaniu powołania kapłańskiego naprowadza nas na istotne znaczenie wolności w formacji. Autentyczne doświadczenie duchowe możliwe jest tylko w pełnej wolności. Dokumenty formacyjne podkreślają potrzebę pobudzania i odwoływania się do wolności przyszłych kapłanów. Nacisk na zewnętrzne praktykowanie form religijnych bez obudzenia pragnień duchowych stwarza rytualizm religijny, który dla późniejszego sprawowania funkcji kapłańskiej może być bardzo niebezpiecznym zjawiskiem. Dlatego wychowawcy instytucji formacyjnych muszą łączyć odwoływanie się do wolności osobistej alumniów oraz do ich poczucia odpowiedzialności z wdrażaniem ich w wymogi regulaminu seminaryjnego oraz w zewnętrzne praktyki, które w tak zorganizowanych instytucjach wychowawczych również są konieczne. Wydaje się jednak, iż ze względu na stosunkowo małą liczbę wychowawców pracujących w seminariach polskich, zbyt często są oni zmuszeni odwoływać się do ustaleń regulaminu obowiązującego w seminarium niż do bardziej osobistych form oddziaływania pedagogicznego. Najważniejszą metodą wychowania jest kierownictwo duchowe. Tylko

w klimacie pełnego zaufania i bezpośredniego dialogu z wychowawcami, szczególnie zaś z ojcem duchownym, alumn może doświadczyć poczucia wolności wewnętrznej w ramach nieraz dość sztywnej instytucji seminaryjnej.

Wydaje się, iż formacja kleryków w Polsce domaga się bardziej zindywidualizowanego i osobowego podejścia. Indywidualne prowadzenie kandydatów do kapłaństwa wymaga jednak odpowiedniej liczby dobrze przygotowanych osób, szczególnie zaś kierowników duchowych, którzy potrafiliby wejść w szczery i bezpośredni kontakt z alumnami.

Całościowa wizja formacji

Ważnym problemem wychowania do kapłaństwa winna być całościowa wizja formacji. Jest ona potrzebna nie tylko wychowawcom, którzy winni mieć świadomość, dokąd prowadzą alumnów, ale także samym wychowankom. Wizja całej formacji nie może być jednak stworzona na założeniach teoretycznych, ale przede wszystkim przez odwołanie do doświadczenia. Plan formacji winien uwzględniać wszystkie najważniejsze elementy wychowania do kapłaństwa: „obiektywną” dynamikę życia duchowego, sytuację osobistą (subiektywną) kandydata, potrzeby ludzi, do których zostaje on wysłany z misją, oraz sytuację cywilizacyjną świata, pośród którego żyje.

Pierwszym ważnym elementem w formacji do kapłaństwa jest doświadczenie Boga jako Ojca, dawcy życia. Młody człowiek winien od początku formacji doświadczać bezinteresownej miłości Boga, który dzieli się swoim życiem z człowiekiem; powinien doświadczać, iż Bóg wzywa go najpierw nie do kapłaństwa, ale do przyjęcia miłości i dojrzałego życia ludzkiego. Tylko bowiem na tych dwu zasadniczych wartościach może być budowana tożsamość posługi kapłańskiej. W kontekście bezinteresownej miłości Boga konieczne jest postawienie zasadniczego problemu formacyjnego, jakim jest obraz Boga. Do jakiego Boga modli się kandydat do kapłaństwa? Jakie jest jego dotychczasowe doświadczenie Boga? Jak bardzo ten obraz Boga jest wynikiem jego osobistych lęków, poczucia winy, obaw przed autorytetem itp.? Kandydat do kapłaństwa nie będzie miał serca do modlitwy i innych praktyk religijnych, jeżeli jego obraz Boga będzie naznaczony poczuciem zagrożenia, lękiem przed

innymi, lub też jeżeli młody człowiek będzie przytłoczony nadmiernym poczuciem obowiązku, w którym brakuje fascynacji i pragnień duchowych.

Doświadczenie Boga jako kochającego Ojca dającego życie, spontanicznie wywoła u młodego człowieka negatywne doświadczenia związane z jego życiem rodzinnym, szczególnie zaś w relacji do ojca i matki. Wielu młodych ludzi, wchodząc w klimat modlitwy, szybko uświadamia sobie trudności w pełnym zaufaniu Bogu jako Ojcu z powodu zranień w relacjach z własnymi rodzicami. Aby móc leczyć *piętno nie zawsze zdrowego środowiska rodzinnego*, jak mówią „Wskazania” (nr 38) konieczne jest zindywidualizowane podejście do wychowania seminaryjnego. Bardziej osobisty i bezpośredni kontakt alumna z wychowawcą pozwala mu przekraczać zranienia w ludzkiej miłości wyniesione z domu rodzinnego. Powrót do historii własnego życia, zwłaszcza do wszystkich trudnych i bolesnych doświadczeń, jest bardzo ważnym elementem wstępnym formacji seminaryjnej. Umożliwia bowiem kandydatowi do kapłaństwa uniknięcie zafałszowań i zniekształceń obrazu Boga wpływających z negatywnych doświadczeń życiowych. Cała historia życia ludzkiego ma bowiem realny wpływ na jakość naszego spotkania z Bogiem.

Innym ważnym elementem formacji duchowej alumna jest doświadczenie grzechu oraz odpowiedzialność za niego. Alumn winien głęboko doświadczyć, iż rzeczywistość grzechu nie jest tylko „chwilowym zbrudzeniem”, chwilą nieuwagi, ale jest głęboko wpisana w zranioną naturę ludzką. Odkrycie Boga jako Ojca dającego życie oraz świadomość grzechu to fundament, na którym jest budowana cała formacja duchowa. Jeżeli bowiem młody człowiek nie doświadczyłby istoty swojego grzechu, nie byłby w stanie odkryć zasadniczych motywów, którymi się kieruje, przyjmując święcenia kapłańskie. Jego decyzja byłaby pozbawiona fundamentów. Istotą posługi kapłańskiej jest bowiem dawanie świadectwa miłości Boga wobec grzeszników. Doświadczeniu własnej grzeszności oraz odpowiedzialności za swoje życie winno jednak towarzyszyć odkrywanie Boga jako przebaczonego Ojca. Kapłan jako pierwszy doświadcza przebaczonej miłości Stwórcy i dzieli się nią z tymi, do których zostaje wysłany. Doświadczenie Boga w kontekście poznania grzechu domaga się od człowieka nawrócenia: walki z grze-

chem, przekraczania siebie i własnych ludzkich zranień i ograniczeń.

Następnym istotnym etapem formacji duchowej w seminarium jest budowanie osobowej więzi z Chrystusem, ostatecznym źródłem i najwyższym wzorem kapłaństwa. Wiąż ta dokonuje się przez wewnętrzne poznawanie osoby Jezusa, rozważanie Jego nauki, kontemplację Jego spotkań z ludźmi oraz całej Jego działalności publicznej. Poznawanie życia Jezusa ma prowadzić do miłości. Istotą miłości nie jest jednak najpierw świadomość intelektualna, ale ofiarne powierzanie swojego życia z zaufaniem. Dzięki poznaniu i pokochaniu Jezusa w kandydacie do kapłaństwa rodzi się stopniowo pragnienie naśladowania Go, pragnienie życia tak, jak On żył. Kapłan jako „alter Christus” winien się cechować nie tylko głębokim pragnieniem głoszenia Jezusa słowami, ale także własnym życiem. Kapłan idąc po śladach Jezusa prowadzi innych do Niego. Dlatego młodzi kandydaci do kapłaństwa winni się koncentrować nie tylko na przyszłej funkcji, którą mają spełniać, ale także na trosce o osobisty styl życia, który byłby podobny do stylu Jezusa.

Owo doświadczenie poznania, pokochania i naśladowania Jezusa jest miejscem odkrywania powołania kapłańskiego. Intymna więź z Jezusem staje się szczególnym miejscem rozeznawania motywów powołania. Bez odniesienia do intymnej więzi z Jezusem funkcja kapłańska może być traktowana jak wykonywanie zawodu. Właśnie w szczerym intymnym dialogu przyszli kapłani mogą odkryć nie tylko to, co IM daje funkcja kapłańska, ale także co ONI mogą dać INNYM dzięki niej; winni odkrywać nie tylko RADOŚĆ pełnienia tej funkcji, ale także jej CIĘŻAR. Chrystus, wzywając do naśladowania Go w służebnym kapłaństwie, wzywa nie tylko do pracy, ale także do cierpienia dla tych i za tych, których im powierza. Przyszli kapłani winni patrzeć realnie na życie i winni być zdolni przeczuci KRZYŻ, który jest wpisany w ich posługę. Brak realnego spojrzenia na życie sprawia, iż wielu patrzy życzeniowo na przyszłe życie kapłańskie.

Istotnym elementem formacji jest także doświadczenie Jezusa zmartwychwstałego obecnego we wspólnocie Kościoła. Życie wspólnotowe w seminarium winno być tak zorganizowane, aby stanowiło rzeczywistą wspólnotę Kościoła. Wydaje się, iż w dzisiejszych „strukturach społecznych” seminariów jest

zbyt dużo elementu czysto ludzkiego, a zbyt mało rzeczywistego zmysłu Kościoła jako Mistycznego Ciała. Seminarium winno być miejscem, w którym klerycy uczą się przekraczania „naturalistycznego” spojrzenia na bliźnich oraz na życie społeczne i usiłują świadomie tworzyć wspólnotę Kościoła opartą na wzajemnej akceptacji, zrozumieniu i przebaczeniu sobie słabości i błędów. Wzajemne traktowanie się alumnów w seminarium jest zapowiedzią, w jaki sposób będą oni traktować wiernych, do których zostaną później posłani.

Wydaje się, iż pojedyncze seminaria duchowne nie są w stanie wypracować całościowego planu formacji, która z jednej strony byłaby oparta na bogatej tradycji wychowania seminaryjnego, z drugiej zaś na dobrej znajomości młodego człowieka, jego potrzeb, pragnień i problemów, jak też na osiągnięciach współczesnych nauk o człowieku. Do wypracowania całościowej wizji formacji konieczne byłoby stworzenie płaszczyzny współpracy wszystkich środowisk formacyjnych: diecezjalnych i zakonnych. Rodząca się w Polsce Szkoła Formacji Ojców Duchownych seminariów diecezjalnych i zakonnych stwarza z pewnością szansę na większą wzajemną współpracę wszystkich środowisk formacyjnych.

Istotna rola kierownictwa duchowego

Jednym z najważniejszych *narzędzi formacji seminaryjnej* jest kierownictwo duchowe. Jan Paweł II w sposób jednoznaczny zobowiązuje kleryków do poddania się kierownictwu duchowemu: *Seminarzysta* – pisze papież w „*Pastores dabo vobis*” (nr 50) – *powinien osiągnąć odpowiedni stopień dojrzałości w dziedzinie psychicznej (...) a także ukształtować w sobie głębokie i autentyczne życie modlitwy i poddać się kierownictwu ojca duchownego*. Ojciec Święty precyzuje jednak, iż kierownik duchowy nie powinien zastępować alumna w jego pracy nad sobą, ale jedynie towarzyszyć mu i pomagać w rozeznaniu powołania oraz w podjęciu *dojrzałej i wolnej decyzji*.

Niebezpieczeństwem dla kierownictwa duchowego w seminariach i nowicjatch może być formalne traktowanie go zarówno przez samych kierowników duchowych, jak i wychowanków. Dużą trudnością w zinstytucjonalizowanym kierownictwie duchowym może być także odczucie pewnego przymusu psychicz-

nego przez podopiecznych. Chociaż byłoby dyskusyjne pozostawienie kierownictwa duchowego w tych środowiskach całkowitej dobrowolności (tylko dla tych, którzy chcą), to jednak z drugiej strony należy się nieustannie odwoływać do wolności wychowanków i w samym dialogu kierownictwa unikać najmniejszego nacisku psychicznego. Wobec pewnych osób może się to okazać bardzo trudnym zadaniem. Niechęć wychowanka połączona z jego niezdolnością do korzystania z kierownictwa duchowego w ciągu całego okresu formacji stawiałaby pod znakiem zapytania jego zdadność do życia zakonnego czy kapłańskiego.

Ojcu duchownemu w seminarium nie może nigdy brakować czasu na indywidualną rozmowę z alumnnem, szczególnie wówczas, kiedy ten o nią prosi. Ci zaś, którzy bardzo rzadko lub wcale nie proszą o kierownictwo, winni być pobudzani i zachęceni do korzystania z niego. Ojciec duchowny w przyszłości nigdy nie będzie żałował, że pominął lub odsunął na dalszy plan wiele innych spraw i zajęć, nawet pięknych i pożytecznych, aby najpierw pomagać przez indywidualne rozmowy przyszłym kapłanom.

Klerycy winni otrzymać realną możliwość korzystania z regularnego kierownictwa duchowego także dzięki odpowiedniej liczbie przygotowanych i chętnych do tej posługi ojców duchownych. W Polsce na jednego ojca duchownego przypada zbyt wielu kleryków. „Oszczędność” w przeznaczaniu ludzi do formacji seminaryjnej jest bardzo krótkowzroczna. Nierzadko bowiem u podstaw kryzysu księży leżą niedobory formacyjne, których źródłem jest także brak odpowiedniej pomocy psychologicznej i duchowej w trakcie przygotowania do kapłaństwa. Do formacji seminaryjnej, szczególnie na ojców duchownych, winni być przeznaczani i przygotowywani najlepsi w diecezji czy w zakonie, którzy przyjmują tę funkcję dobrowolnie, przekonani o jej niezwyklej roli w wychowaniu do kapłaństwa młodego człowieka. Ojciec duchowny zarówno przez styl głoszenia konferencji, jak i przez sposób prowadzenia rozmów daje świadectwo przejrzystości emocjonalnej i duchowej swoim alumnnom. Ta właśnie przejrzystość, będąca wyrazem ducha prawdy i otwartości na drugiego – na Boga i ludzi – jest jednym z najważniejszych sposobów oddziaływania na młodych ludzi. Jest ona tym ważniejsza, iż wielu młodych przychodzi do seminarium z postawą zamknięcia i załęknienia.

Kolejnym zasadniczym sposobem oddziaływania ojca duchownego na kleryków są rozmowy indywidualne. Proces wychowawczy, jeżeli ma być skuteczny, winien być maksymalnie zindywidualizowany. Rozmowy te winny być regularne. Ideałem byłoby, aby odbywały się co dwa lub trzy tygodnie na pierwszym i drugim roku. W latach późniejszych mogłyby być nieco rzadsze. Rozmowy indywidualne z ojcem duchownym winny obejmować programowo wszystkie najważniejsze problemy życia alumna. W kontakcie z ojcem duchownym winien on formować swoje sumienie, porządkować emocjonalność, rozwijać ducha modlitwy, rozeznawać sposób uczestnictwa w sakramentach świętych i swoje powołanie, rozwiązywać najważniejsze konflikty osobiste i wspólnotowe. O ile na początku dialogu kierownictwa duchowego ojciec duchowny może przeprowadzać i podpowiadać, co ma być przedmiotem rozmowy, o tyle z czasem sam alumn winien nawiązywać do tych problemów i zagadnień, którymi aktualnie żyje.

Miłość, akceptacja ojca duchownego winna być odbiciem, odbłaskiem nieskończonej miłości Boga do człowieka. Miłość i akceptacja ojca duchownego jest symbolem, znakiem naprowadzającym na nieskończoną miłość Boga Ojca. Jest to zasadniczy element formacji. Płaszczyzną, na której spotyka się ojciec duchowny z wychowankiem, jest ich wspólne poszukiwanie Boga i Jego woli, wspólne posłuszeństwo słowu Bożemu. Ojciec duchowny daje wzór, jak należy słuchać słowa Bożego, jak rozróżniać natchnienia Boże od uwikłania w osobiste namiętności i od działania złego ducha. Ojciec duchowny winien być nauczycielem rozeznawania duchowego dla swoich wychowanków.

Obalenie „żelaznej kurtyny” sprawia, iż mentalność Europy Zachodniej z jej przewlekłym kryzysem religijnym stopniowo przenika i do nas. Nasze aspiracje europejskie sprawiają, iż zacierają się dotychczasowe głębokie różnice spowodowane prawie półwiecznym podziałem politycznym narodów europejskich. Ta nowa sytuacja jest dla Kościoła w Polsce wielkim wyzwaniem. Dlatego na wszystkich szczeblach Kościół winien podjąć głębokie rozeznania duchowe, szczególnie zaś dotyczące formacji przyszłych kapłanów. Rozeznanie roli i miejsca Kościoła w tej nowej sytuacji oraz ponowne odkrycie tożsamości kapłańskiej w Kościele przygotowuje go na przyszłe przemiany.

Wojciech Szombka

Komunikować się, rozumieć, ponosić odpowiedzialność

Prasa, radio i telewizja są w demokracji podstawowym ogniwem komunikacji społecznej. Może się ona rozwijać pomyślnie tylko w atmosferze wolności słowa oraz w warunkach chronionej przez prawo, politycznej autonomii środków masowego przekazu. Trudno zaprzeczyć, iż bez udziału mediów porozumiewanie się obywateli w państwie demokratycznym oraz kształtowanie ich dojrzałości społecznej nie byłoby możliwe, zarazem jednak warto uświadomić sobie zagrożenia, jakie wyłaniają się u schyłku XX w. w związku z dynamicznym i niekontrolowanym procesem rozwoju elektronicznych środków przesyłania informacji. Treści przekazywane przez prasę, radio i telewizję pod postacią obrazu, słowa wypowiedzanego i drukowanego są nie tyle, a przynajmniej nie tylko, wiernym odzwierciedleniem faktów i zdarzeń, zachodzących wokół nas. Media stwarzają własną rzeczywistość, wyzwalają złożone i brzemienne w skutki procesy społeczne. Nie zawsze zatem pełnią wyłącznie funkcję obiektywnego i bezstronnego obserwatora. Mogą osłabiać lub wzmacniać negatywne bądź pozytywne tendencje pojawiające się w gospodarce i polityce oraz kształtować mentalność społeczną¹.

Komunikacja międzyludzka, również ta, którą określa się mianem masowej, ma ze względu na swe walory i ułomności niewątpliwie ważny, stricte etyczny wymiar. Czy środki masowego przekazu – pytamy dziś w filozofii społecznej – służą

¹Por. H. Boventer, *Ethik des Journalismus*, Konstanz 1985, s. 23-26, 142-143; A.J. Hermanni, *Das Diktat der Medien*, Neuhausen-Stuttgart 1988, s. 11-29; K. Lüscher, *Wir brauchen dringend Medienethik*, „Zeitschrift für evangelische Ethik”, z. 27, 1983, s. 367-374.

wartościom, które dzięki komunikacji powinny zostać urzeczywistnione w życiu zbiorowym? Czy powiększają szanse racjonalnego porozumienia obywateli w kwestiach rzeczywiście istotnych, czy przyczyniają się do powstania dojrzałej i odpowiedzialnej opinii publicznej?

Komunikować się, czy tylko przekazywać informacje?

Wiara w możliwość wypracowania racjonalnych kryteriów komunikacji oraz porozumienia społecznego przenikała filozofię europejską od Platona do Johna Rawlsa, choć oczywiście rozwiązania proponowane przez filozofów były różne. Wedle tradycji platońskiej oraz arystotelejsko-tomistycznej komunikacja społeczna powinna być zawsze zorientowana ku OBIEKTYWNEJ PRAWDZIE, która obok waloru poznawczego ma również niezwykle ważny aspekt moralny. Odzwierciedla mianowicie miejsce człowieka we wspólnocie oraz jego podstawowe obowiązki etyczne. Filozofia angielska, począwszy od Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a, zakładała z kolei, iż porozumienie społeczne pomiędzy komunikującymi się stronami ma raczej postać UMOWY-KONWENCJI zawieranej w imię ochrony podstawowych interesów jednostki. Kryteria racjonalnej komunikacji społecznej mogą zatem przywoływać esencjalistyczną definicję dobra osobowego (określa je obiektywna, antropologiczna prawda o istocie ludzkiej) oraz dobra wspólnego, które jest ściśle powiązane z dobrem osoby. Mogą one również w sposób jedynie formalny wskazywać warunki, jakie musi spełniać komunikacja, by jej efekt, czyli porozumienie, był akceptowany przez wszystkich ludzi tworzących społeczeństwo.

Co pozostaje podstawowym celem komunikacji międzyludzkiej? Celem tym jest przede wszystkim zaprezentowanie własnych interesów, przekonań oraz własnej tożsamości. Komunikując się z drugim człowiekiem, możemy poznać jego potrzeby i poglądy, możemy odkryć i zrozumieć cudzą odmienność. Wzajemna prezentacja indywidualnych preferencji oraz zapatrywań powinna otwierać przed komunikującymi się osobami przestrzeń celowego i sensownego współdziałania. Poruszanie się w tej przestrzeni nie musi oznaczać zgody w kwestiach

konkretnych, podlegających dyskusji. Wiąże się ono raczej z postawą racjonalnego zaangażowania, które zakłada wsłuchiwanie się w argumenty drugiej strony oraz ich rzetelną ocenę. Komunikacja może zatem przebiegać na trzech płaszczyznach: poznawczej – przekazujemy bądź odbieramy pewne informacje, odzwierciedlające to, co się wokół nas dzieje; ekspresywnej – wyrażamy w niej własną tożsamość; praktycznej – komunikując się z drugim człowiekiem, poszukujemy porozumienia, które umożliwiłoby podjęcie wspólnych działań.

Trudno zatrzeć czy pominąć różnice zachodzące pomiędzy opozycyjnymi stanowiskami reprezentowanymi w europejskiej myśli społecznej, odmiennie ujmującymi kryteria racjonalnego komunikowania się jednostek i zbiorowości. Jedną z form przejawiania się owych różnic jest nieuchronne napięcie występujące pomiędzy konserwatyzmem oraz liberalizmem. Zarazem jednak należy stwierdzić, iż większość spośród konkurujących ze sobą orientacji filozoficznych – warto podkreślić tę ich wspólną cechę – zawiera swoisty projekt etyczny. W świetle tego projektu komunikacja pozostaje procesem fundującym ludzkie wspólnoty, ma moc i walor wytwarzania więzi społecznych oraz relacji międzyludzkich. Owe więzi i relacje nakładają z kolei na jednostkę pewne elementarne zobowiązania oraz odpowiedzialność wobec społeczeństwa. Myśl europejska zgodnie przyjmuje, iż porozumienie społeczne powinno mieć racjonalny charakter. Warunek racjonalności będzie spełniony, gdy komunikujące się strony trafnie zidentyfikują cele współdziałania z innymi oraz wybiorą adekwatne wobec konkretnych okoliczności środki urzeczywistnienia podjętych zamierzeń.

Komunikacja w znaczeniu etycznym ma strukturę normatywną. Jest taką formą rozmowy z innymi, w której powinniśmy respektować określone reguły moralne. Reguły te chronią podstawowe uprawnienia komunikujących się osób oraz uprawomocniają porozumienie, które może zostać osiągnięte w wyniku komunikacji. Dzięki komunikacji możliwe staje się zrozumienie drugiego człowieka oraz poszukiwanie konsensu społecznego.

Porozumienie, racjonalność oraz odpowiedzialność to terminy, które nadają procesom komunikowania się sens etyczny. Etyczno-filozoficzna wizja komunikacji międzyludzkiej zaczyna

jednak obecnie ustępować miejsca tendencji, którą narzuciły nam informatyka i cybernetyka. Pojęcie komunikacji stało się niemalże synonimem technicznej sprawności przekazu informacyjnego. Przyjmujemy dziś, iż komunikować się to gromadzić, kodować i przekazywać jak największą liczbę informacji w jak najszybszy sposób, zgodnie z założonym, behawiorystycznym modelem: nadawca – kanał informacyjny – odbiorca reagujący na zadany bodziec. Informacja pokonała wszelkie bariery przestrzenne i czasowe. Jej błyskawiczny przepływ powoduje, iż świat współczesny można nazwać za Marshalllem McLuhanem globalną wioską, w której wszystkie zdarzenia są nam równie bliskie, bo o wszystkich dowiadujemy się na bieżąco, nie oddziela nas od nich żaden dystans przestrzenny, czasowy lub kulturowy. Intensywny przekaz informacji stanowi krwiobieg życia społeczno-politycznego, umożliwia organizację oraz funkcjonowanie społeczeństw końca XX w.

Fascynacja możliwościami, które oferuje rozwój elektroniki oraz innych nauk inżynierskich, powoduje, iż uwagę koncentrujemy dziś przede wszystkim na ilościowych, czyli w gruncie rzeczy technicznych aspektach komunikacji społecznej. Informacja coraz częściej jest traktowana we współczesnym świecie jako czysto fizyczny znak, oderwany od ludzkich doświadczeń. Stała się towarem konsumowanym przez nas w bezrefleksyjny sposób, wedle schematu: reklama – oferta – spożycie. Kulturowana przez naszą tradycję filozoficzną idea komunikacji racjonalnej, spełniającej przy tym określone standardy etyczne, zaczęła podlegać stopniowej marginalizacji².

Znać fakty oraz rozumieć rzeczywistość społeczną

Spróbujmy uchwycić niektóre spośród aspektów etycznych niezwykle istotnej funkcji, jaką prasa, radio i telewizja pełnią w państwie demokratycznym. Środki masowego przekazu

²Por. A. Huter, *Mensch und Massenmedien. Der anthropologische Aspekt der Medienforschung*, Salzburg 1981, s. 48-49; H. Bovenier, dz. cyt., s. 161-166, 259-266, 401-403.

określa się u schyłku XX w. jako czwartą władzę, wywierając ogromny wpływ na niemal wszystkie przejawy życia społeczno-politycznego. Czy władza, jaką dysponują media, daje się usprawiedliwić, czy ma legitymizację etyczną i polityczną?

Demokracja jest ustrojem, który wpisuje proces komunikacji głęboko w życie społeczne. Pozostaje swoistą sztuką rozmowy o sprawach dotyczących wszystkich. Rozmowa ta przebiega w warunkach określonego podziału ról. Jej głównymi aktorami są w państwie demokratycznym politycy, dziennikarze i obywatele. Środki masowego przekazu stały się podstawowym forum komunikacji społecznej i zarazem jej pierwszoplanowym animatorem. Dziennikarze dysponują zasobem informacji, które są społeczeństwu niezbędne, o ile ma ono dokonywać przemysłowych wyborów. Obywatele będą podejmowali trafne decyzje, jeśli uzyskają, dzięki mediom, wystarczający zasób wiedzy o świecie, w którym te decyzje zostaną zrealizowane, oraz jeśli wiedzę tę potrafią sensownie wykorzystać. Środki masowego przekazu to swoisty moderator relacji zachodzącej pomiędzy władzą i społeczeństwem. Można przypisać im trzy zasadnicze funkcje. Powinny one stanowić źródło informacji rzetelnych – zasób takich informacji jest niezbędnym warunkiem kształtowania się racjonalnie reagującej opinii publicznej. Powinny być zarazem lojalnym medium owej opinii, tzn. wyrażać ją w sposób adekwatny. Mediom przypisujemy również funkcję kontrolną. Ujawniają one afery gospodarcze i przypadki korupcji, tropią nadużycia elit politycznych.

Rzetelne informowanie leży bez wątpienia u podstaw komunikacji społecznej, nie ogranicza się ona jednak do przekazywania danych, które dotyczą konkretnych faktów. Komunikacja pomiędzy społeczeństwem, dziennikarzami oraz światem polityki, dokonująca się za pośrednictwem środków masowego przekazu, powinna być zwrócona przede wszystkim ku ROZUMIENIU rzeczywistości, w której podejmuje się określone decyzje. Rozumienie wielorakich uwarunkowań określających oblicze życia zbiorowego sięga poza mechaniczne przyswojenie sobie przez odbiorcę treści zawartych w przekazie informacyjnym, nie stanowi prostej funkcji zasobu informacji, którymi dysponujemy. Podanie tych informacji jest dla rozumienia niezbędne, ale

nie wyzwala go w sposób automatyczny. Pomiędzy bierną recepcją przekazu słownego, dźwiękowego bądź wizualnego a rozumieniem faktu, którego ów przekaz dotyczy, zachodzi istotna różnica. Rozumienie świata społecznego zawiera coś więcej aniżeli stwierdzenie, iż pewne zdarzenia miały miejsce. Nadawca i odbiorca komunikują się we właściwym tego słowa znaczeniu, gdy dostrzegają zależność pomiędzy informacjami opisującymi określone zdarzenia a splotem uwarunkowań społecznych, który tym zdarzeniom nadaje konkretną postać, jeśli fakty będące przedmiotem przekazu potrafią odnieść do celów, jakie stoją przed społeczeństwem. Rozumienie, ku któremu komunikacja powinna prowadzić, staje się wynikiem swoistego współmyślenia pomiędzy tym, kto komunikuje, oraz tym, kto odbiera informację. U źródeł owego współmyślenia leży odkrycie przestrzeni, w której społeczne współdziałanie z innymi staje się możliwe i sensowne. W sferze tej słowa i obrazy coś znaczą i czemuś służą, pojawiają się zawsze w określonym kontekście. Zdolność rozumienia świata oraz siebie nawzajem zakłada niejako swoiste dostrojenie się nadawcy oraz adresata informacji. Pierwszy musi dążyć do tego, by rozumieć fakty i być zrozumiałym, drugiego powinno cechować pragnienie zrozumienia przekazu informacyjnego oraz rzeczywistości, której ten przekaz dotyczy. Takie obopólne nastawienie, leżące u podstaw procesu komunikacji, wymaga przyjęcia odpowiedniej postawy. Cechuje ją otwartość na informacje, gotowość wnikliwego rozważenia faktów oraz argumentów przytaczanych w dyskursie społecznym, a także szeroko pojęty szacunek dla języka, dzięki któremu racjonalne porozumiewanie się jest w ogóle możliwe³.

Fakty prezentowane opinii publicznej przez media pojawiają się jako wynik selekcji materiału dokonanej przez dziennikarza lub redakcję. Kryteria decydujące o tym, co zostanie podane do wiadomości ogółu, są nieuchronnie związane z przypisaniem

³ Por. M. Gottschlich, *Journalismus und Orientierungsverlust*, Wien 1980, s. 166-173; D. Mieth, *Der Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Kommunikation. Theologische Begründungsversuche*, w: A. Holderger (wyd.), *Ethik der Massenkommunikation*, Freiburg 1992, s. 154-156.

wydarzeniom zachodzącym w świecie określonych znaczeń, wiąże się z nadaniem faktom wymiernej ważności. Ocena wagi konkretnego zdarzenia zależy nie tylko od profesjonalnego doświadczenia dziennikarza oraz norm regulujących jego aktywność zawodową. Jest ona z reguły pochodną uwarunkowanego przez wiele czynników, takiego, a nie innego postrzegania zjawisk dziejących się tu i teraz, często zależy również od pewnej wizji przyszłości, jaką ma dziennikarz. Informując, skupia on uwagę odbiorcy na konkretnych osobach lub wydarzeniach. Zdaje w ten sposób sprawę z otaczającej nas rzeczywistości. Przez koncentrację zbiorowej uwagi może jednak również stwarzać nowe jakości w życiu społecznym. Nadanie faktom znaczenia, dokonujące się w zasadzie już w wyniku samego opublikowania określonych informacji, powinno być konsekwencją rozumienia zjawisk lub procesów, które tym informacjom odpowiadają. Rozumienie owo jest zwykle związane z jakąś formą interpretacji zdarzeń. Interpretacja z kolei może wpływać w znaczącym stopniu na treść przekazu informacyjnego.

Trudny obowiązek rzetelności informacyjnej

Dotykamy tu kwestii kluczowej z punktu widzenia etyki dziennikarskiej. Deontologiczną zasadą tej etyki jest norma nakazująca obiektywizm, czyli rzetelność w przekazywaniu danych. Wynika z niej postulat precyzyjnego oddzielenia informacji konkretnych, „suchych”, od odpowiadającego im komentarza. Komentarz nosi z reguły piętno subiektywności. Czy takie oddzielenie jest w rzeczywistości możliwe, skoro już sam proces selekcji i uszeregowania informacji wiąże się nieuchronnie z zabiegami o charakterze interpretacyjnym, i czy zawsze jest pożądane, skoro właśnie dzięki komentarzowi informacja może się stać zrozumiała dla odbiorcy? Interpretację narzuconą, służącą partykularnym celom, słusznie nazywamy manipulacją, interpretacja uruchamiająca proces rozumienia jest z kolei nieodłącznym elementem komunikacji. Dziennikarz często musi kroczyć wąską ścieżką pomiędzy manipulowaniem odbiorcą a budzeniem jego zmysłu krytycznego, czyli budzeniem zdolności racjonalnego myślenia. Wszelka interpretacja powinna być

przekazywana w takiej formie, by kształtowała umiejętność dokonywania samodzielnych analiz, by zaszczepiała zdolność podejmowania autonomicznych decyzji, by budowała w ten sposób dojrzałość opinii publicznej.

Zrozumienie znaczenia faktów prezentowanych w przekazie telewizyjnym, prasowym lub radiowym jest w pewnym stopniu zależne od tego, czy adresat informacji uzna owe fakty za znaczące i użyteczne, czy włączy je w krąg własnego subiektywnego doświadczenia. Użyteczność przekazu wynika z dynamicznej i zwrotnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy tematem obranym przez dziennikarza a schematami reagowania na informacje funkcjonującymi w danej zbiorowości. Schematy te są kształtowane przez przekaz informacyjny i zarazem same na ów przekaz wpływają. Treści transmitowane przez środki masowego przekazu stają się częścią subiektywnej rzeczywistości odbiorcy, o ile kieruje on w ich stronę określone oczekiwania. Oczekiwania te są jednak z kolei determinowane przez media, które budzą głębsze lub płytsze zainteresowanie określonymi problemami życia społeczno-politycznego⁴.

Ujmując rzecz inaczej – informacja staje się zrozumiała, gdy każdy z nas potrafi składające się na nią dane zintegrować z własnym sposobem myślenia. Integracja taka jest możliwa, o ile w przekazie informacyjnym są odpowiednie wskazówki, sugerujące odpowiedź na pytania: Jakie możliwe skutki będzie miało określone zdarzenie dla poszczególnych jednostek i dla całej społeczności? Jakie były przyczyny owego zdarzenia i w jakich warunkach ono wystąpiło? Czy w przyszłości należy się spodziewać wystąpienia w zbliżonych okolicznościach zdarzeń podobnych; jeśli tak, to z jakim prawdopodobieństwem?

Adekwatne przedstawienie faktu powinno zawierać wyjaśnienia, dotyczące następujących kwestii: W jakiej sytuacji, wobec jakich możliwości została wybrana przez osobę bądź grupę, której informacja dotyczy, taka, a nie inna droga postępowania? I dodatkowo: Jakie były intencje działającego i jakimi zasadami się kierował? Rekonstrukcja okoliczności towarzyszących okreś-

⁴ Por. M. Gottschlich, dz. cyt., s. 174-181.

lonemu zdarzeniu rzadko może być zupełna i zarazem całkowicie obiektywna. Próby jej dokonania otwierają wszakże przed dziennikarzem i odbiorcą sferę wzajemnego zrozumienia⁵.

Komunikacja nie zawsze jest relacją symetryczną, z tej prostej przyczyny, iż ten, kto dysponuje szerszą wiedzą o faktach, ma przewagę, zajmuje uprzywilejowaną pozycję. Nadużycia owej przewagi, czyli manipulacji, można uniknąć tylko wtedy, gdy odbiorcę informacji potraktuje się jako partnera, który przez rozumienie zachodzących wokół zdarzeń pragnie aktywnie współdziałać z innymi w tworzeniu ładu społecznego.

Proces komunikacji, rozumienie rzeczywistości oraz odpowiedzialność w życiu wspólnotowym są zatem ze sobą ściśle zespolone. Deficyt rozumienia, pojawiający się w wyniku komunikacji podlegającej zakłóceniom, powoduje nieuchronnie deficyt odpowiedzialnego zaangażowania, które powinno cechować opinię publiczną. Zależność ta jest łatwo dostrzegalna w nowej polskiej rzeczywistości społeczno-politycznej. Brak zrozumienia uwarunkowań polityczno-ekonomicznych określających nasze obecne położenie jest przyczyną zjawisk i zdarzeń, które można uznać za przejaw braku odpowiedzialności i dojrzałości społecznej.

Komunikacja społeczna a media komercyjne

Czy środki masowego przekazu wypełniają dzisiaj rolę, jaką chcielibyśmy im przyznać? Czy służą pogłębianiu powszechnej dojrzałości politycznej, czy budują sferę, w której komunikacja społeczna budzi pragnienie oraz wyzwala zdolność racjonalnego uczestniczenia w życiu zbiorowym?

Na przełomie XIX i XX stulecia oświeceniowa idea kształtowania politycznie zaangażowanej opinii publicznej zaczęła ustępować miejsca tendencji, która postrzega środki masowego przekazu jako medium rozrywki dostępnej każdemu człowiekowi. W myśl tej tendencji przekazywana informacja ma pełnić podwójną rolę. Z jednej strony powinna zdawać relację z dzie-

⁵ Por. tamże, s. 181-186.

jących się faktów, z drugiej zaś strony powinna bawić, budzić napięcie, zaspokajać obecne w człowieku pragnienie nowości i sensacji. W warunkach ostrej konkurencji, z jaką mamy do czynienia na rynku mediów, druga z ról, przypisana przekazowi informacyjnemu, zaczyna dominować, powodując często zniekształcenia obrazu prezentowanej rzeczywistości.

W aspekcie ilościowym przekaz informacyjny został ogromnie zintensyfikowany. Przeciętny odbiorca jest na co dzień konfrontowany z mnogością faktów, oddziałujących przeważnie w formie obrazu. Wizualizacja przekazu informacyjnego jest niewątpliwie jedną z najistotniejszych cech współczesnych mediów. Obraz telewizyjny czy fotografia jest tą postacią informacji, która zaciera dystans pomiędzy zdarzeniem oraz jego percepcją. O dystans taki łatwiej w przypadku przekazu przyjmującego formę słowa drukowanego lub wypowiedzianego. Zdolność orientacji, jaką dysponuje przeciętny odbiorca, nie wzrasta w sposób proporcjonalny wraz z zasobem danych oferowanych mu przez prasę, radio i telewizję. Wiele wydaje się wskazywać na to, iż człowiek współczesny w stopniu coraz to wyższym traci umiejętność dokonywania rozumnego oglądu rzeczywistości, z którą konfrontują go środki masowego przekazu. Pojawia się w nas doświadczenie obojętności wobec faktów istotnych czy dramatycznych, ferowanych migawkowo w dowolnych sekwencjach. Często nie potrafimy rozumiejąco uchwycić ich właściwego sensu. W świecie obrazów, jaki rozgrywa się przed oczami widza telewizyjnego, wszystko dzieje się naraz, wszystko wydaje się jednakowo ważne, a raczej niczemu już nie sposób przypisać istotnego znaczenia. Niesłuszne okazało się przekonanie, iż im więcej mediów, tym więcej poważnej publicystyki, im więcej informacji, tym głębsza dojrzałość w podejmowaniu decyzji. Kumulacja wiedzy o faktach powoduje raczej utratę społecznej orientacji aniżeli wykształcenie się zdolności rozumienia zdarzeń. Kryzys orientacji jest spowodowany nie tyle deficytem informacji, ile deficytem tematykacji zjawisk, których informacje dotyczą.

Symptodem funkcjonowania mediów stał się dziś rozwój telewizji satelitarnej. Coraz trudniej znaleźć audycje, które skupiałyby uwagę dużego kręgu odbiorców, stając się przed-

miotem ich krytycznych dyskusji. Zachodni dziennikarze zaczęli się uskarżać na syndrom niewierności widza. W istocie rzadko śledzi on cykl programów poświęconych pewnej problematyce, czy nawet określoną pozycję telewizyjną, od początku do końca. Często, posługując się elektronicznym urządzeniem, czyli tzw. pilotem, spędza czas przeglądając bieżące propozycje dwudziestu stacji telewizyjnych. Bezmyślność percepcji pogłębia często nieznamość języka obcego, w którym program jest nadawany. Media, pragnąc przyciągnąć rozproszoną uwagę odbiorcy, hołdują niewybrednym gustom, uciekają się do trywialnych, pozbawionych smaku zabiegów.

Podporządkowanie prasy, radia i telewizji regułom, które narzuca rynek showbusinessu, wpływa na relacje pomiędzy elitami politycznymi, mediami oraz społeczeństwem. Rzetelną dyskusję wokół problemów społeczno-ekonomicznych zastępuje coraz częściej prezentacja osobowości występujących w życiu publicznym. Pojawia się zjawisko personifikacji programów, z jakimi występują politycy. Odbiorcy, do którego zaadresowana jest agitacja polityczna, mniej istotne wydają się różnice merytoryczne dotyczące celów społecznych i gospodarczych oraz stosowanych środków. Jego uwaga koncentruje się na spektakularnych animozjach i konfliktach personalnych. Ocenia on nie tyle kompetencję oraz uczciwość, ile osobowość telewizyjną, zewnętrzny image polityków. Dla elit politycznych z kolei sytuacja taka stanowi często zachętę do populistycznej demagogii.

Nadzieje, jakie począwszy od końca XVIII w. pokładano w kształtowaniu opinii publicznej, okazały się w części płonne. Trudno przyjąć, iż opinia publiczna stała się domeną społecznej racjonalności. Komunikacja masowa podlega wielu zakłóceniom. Ich źródłem jest niewątpliwie sama struktura funkcjonowania środków masowego przekazu. Koncentracja wpływów, jakim poddawane są media, w rękach właścicieli wielkich koncernów wydawniczych, radiowych i telewizyjnych, przede wszystkim zaś komercjalizacja środków masowego przekazu sprawiają, iż niezależność dziennikarska, która pozostaje warunkiem właściwego przebiegu komunikacji społecznej w państwie demokratycznym, wydaje się zagrożona nie tyle z zewnątrz,

przez elity władzy próbujące narzucić własny punkt widzenia, ile od wewnątrz rozrastającego się systemu mediów, przez mechanizmy komercyjne rządzące procesami przekazywania informacji. Mechanizmy te mają niewiele wspólnego z ideą tworzenia dojrzałej opinii publicznej⁶.

Nadrzędną funkcją mediów jest pogłębianie procesów integracji społecznej oraz rozbudzanie obywatelskiej podmiotowości jednostek. Ostatnio dostrzega się wszakże, nie tylko w Polsce, ich działanie przeciwne. Media wytwarzają anonimową i bierną opinię publiczną, która traci kontakt z rzeczywistością życia politycznego.

Negatywne tendencje związane z rozwojem elektronicznych środków masowego przekazu muszą budzić uzasadniony niepokój. Obraz mediów ukazany tutaj w ciemnej tonacji chciałbym jednak opatrzyć łagodzącym komentarzem. Tropiąc zagrożenia wyłaniające się w różnych dziedzinach życia zbiorowego, należy w moim przekonaniu stronić od postawy pesymizmu sięgającego zbyt głęboko. Mimo wszystkich formułowanych pod ich adresem zastrzeżeń i wątpliwości, media służą demokracji. Świadomość niebezpieczeństw, jakie wyłaniają się dziś w sferze komunikacji masowej, jest bez wątpienia niezwykle istotna, stanowi bowiem warunek trafnej diagnozy, odzwierciedlającej kondycję społeczeństwa demokratycznego. Krytycyzmu wobec instytucji, organizujących demokrację od wewnątrz, nie należy jednak utożsamiać z żadną formą krucjaty, która miałaby owe instytucje uzdrawiać pod względem etycznym, mocą urzędowania pięknego nawet, lecz nie liczącego się z okolicznościami ideału moralnego. Rozważając kierunki rozwoju mediów, powinniśmy przyjąć w praktyce program zmian dokonujących się stopniowo, a nie program radykalnych przekształceń. Demokracja musi się rozwijać korzystając z tych środków, które aktualnie stoją do jej dyspozycji. Powszechność komunikacji społecznej jest w ustroju demokratycznym wartością podstawową, ma jednak swoją cenę, wymaga mianowicie dostosowania

⁶ Por. np. S. Weischenberg, *Journalistik. Mediensysteme, Medienethik, Medieninstitutionen*, Opladen 1992, s. 176-182; H. Boverter, dz. cyt., s. 161-166, 195-201.

treści pojawiających się w mediach do poziomu przeciętnego obywatela. To zaś powoduje, iż prezentowany obraz rzeczywistości ulega uproszczeniom, a nawet zniekształceniom. Ograniczenie kręgu odbiorców prasy, radia i telewizji przez zbyt wysokie zawieszenie poprzeczki intelektualnej nie wydaje się jednak ani możliwe, ani pożądane. Musimy pogodzić się z tym, iż komunikację masową także w przyszłości będzie cechował pewien niezbędny poziom komercjalizacji. Granice schlebienia gustom szerokiej publiczności pozostają oczywiście otwartym problemem etycznym, domagającym się dyskusji.

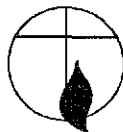
* * *

Usprawiedliwienie władzy, jaką dysponują środki masowego przekazu we współczesnym świecie, może się dokonać jedynie przez utrwalenie w życiu zbiorowym tych wartości, którym powinna służyć komunikacja społeczna. Są nimi: podmiotowość polityczna jednostki, zakorzenione w niej poczucie odpowiedzialności oraz racjonalność podejmowania decyzji o ponadindywidualnym znaczeniu. Racjonalność oraz odpowiedzialność społeczna pozostaną terminami, którym będziemy przypisywać sens wieloraki, mają one jednak status aksjologicznych założeń leżących u podstaw demokratycznej organizacji życia wspólnotowego. Wieloznaczność i zarazem doniosłość obu pojęć bywa przyczyną poważnych rozterek, jakie przeżywamy, śledząc zdarzenia polityczne. Czasem krytycznie wypowiadamy się o społecznej dojrzałości obywateli państwa demokratycznego. Skłonni jesteśmy wówczas podkreślać, iż wobec rysujących się dla demokracji zagrożeń, podstawowym zadaniem środków masowego przekazu jest wychowanie społeczeństwa dokonującego słuszných wyborów. Kształtowanie opinii publicznej, zgodne z założonymi wprzód kryteriami, może jednak w rzeczywistości ową opinię ubezwłasnowolniać. Demokracja nie jest ustrojem wychowującym jednostkę, ona raczej stwarza warunki, w których obdarzona wolnością jednostka ma dojrzewać sama do społecznej odpowiedzialności. Niepewność co do efektów owego dojrzewania oraz zwątpienie pojawiające się wtedy, gdy społeczeństwo podejmuje decyzje budzące wiele uzasadnionych

zastrzeżeń, są ceną, jaką w demokracji musimy zapłacić za ochronę wartości podmiotowości politycznej obywatela.

Media jako podstawowe ogniwo komunikacji społecznej mogą zatem czynić bądź zbyt wiele, bądź zbyt mało. Zbyt wiele, gdy w słusznym nawet celu próbują manipulować opinią publiczną, zbyt mało, gdy zwężają przestrzeń własnej odpowiedzialności, gdy nie przyczyniają się do tego, by komunikacja społeczna owocowała wzrostem racjonalności w życiu zbiorowym. Przebieg granicy pomiędzy „zbyt wiele” i „zbyt mało” zależy od określonych okoliczności, czasu i miejsca. Jej precyzyjne wytyczenie nie jest oczywiście możliwe. W etyce mediów powinniśmy jednak nieustannie zastanawiać się nad tą granicą, podkreślając rozpisaną na role odpowiedzialność stron uczestniczących w komunikacji społecznej. Niewątpliwie główny ciężar owej odpowiedzialności spoczywa na elitach politycznych oraz środowisku dziennikarskim. Politycy powinni kształtować porządek prawny, w którym komunikacja będzie przebiegała bez zakłóceń i w warunkach wolności. Dziennikarze są zobowiązani do przestrzegania norm własnego etosu zawodowego, do zachowania niezależności, do budowania dojrzałej opinii publicznej. Warto jednak mówić także o odpowiedzialności odbiorcy przekazu informacyjnego. Powinien on odkryć w sobie cnotę rozumienia rzeczywistości społecznej oraz uczyć się dobrze pojętego krytycyzmu. Przez własny krytycyzm możemy niewątpliwie pośrednio wpływać na oblicze środków masowego przekazu⁷.

⁷Por. C. Christians, *Gibt es eine Verantwortung des Publikums?* w: W. Wunden (wyd.), *Medien zwischen Markt und Moral*, Stuttgart 1989, s. 255-265; H. Pürer, *Ethik in Journalismus und Massenkommunikation*, „Publizistik”, z. 3, Juli-September 1992, s. 316-317.



Grzegorz Dobroczyński SJ

Media: objawienie transcendencji?

Czy jest sens podejmować problem, który dla jednym może trącić ideologiczną propagandą, dla innych być banałem?

Tym razem podejmę ryzyko przemyśleń zbliżających spojrzenie na świat z radykalnie różnych punktów odniesienia, poszukując WEWNĄTRZ nich autonomicznej sfery nie tylko możliwości, ale i KONIECZNOŚCI odniesień bilateralnych. Pierwszym z owych punktów jest DOŚWIADCZENIE MEDIATYCZNE, drugim – DOŚWIADCZENIE RELIGIJNEJ TRANSCENDENCJI.

Doświadczenie mediatyczne

Świat mediów, jak sędzę, nie jest w pierwszym wymiarze sferą techniki, lecz nade wszystko sferą ludzkiego SAMODOŚWIADCZENIA. Rozumienie „techniki przekazu” i jej odpowiedzialne zastosowanie rodzi się w uchwyceniu DOŚWIADCZENIA MEDIATYCZNEGO.

Polega ono nade wszystko na wyzbyciu się mitu, który w mniejszym czy większym stopniu również każdy z nas w sobie nosi, a w jego wyniku poznawanie świata uważamy za proste rejestrowanie jego odbicia w naszym umyśle. Zakwestionowanie owego mitu polega na przeżyciu, że odnosząc się do świata – a świat należy tu rozumieć nie tylko jako rzeczywistość materialną, lecz także jako ludzkie relacje, historię itd. – stoimy nie jak podmiot (sub-iectum) przed przedmiotem (ob-iectum), nie jak jedna rzeczywistość przed drugą, niezależną i autonomiczną, nie mającą – poza odbiciem wzajemnym – żadnego ze sobą styku, lecz że relacja owa jest zgoła inna. Jest złożona. Poznawanie świata nie jest jego „odbijaniem”, lecz złożonym procesem we wzajemnym powiązaniu podmiotu

i przedmiotu. Polega on na: doświadczaniu i postrzeganiu świata na różny sposób: przez wzrok, smak, powonienie, słuch; poddaniu tych doświadczeń analizie intelektualnej, jak również emocjonalnej (istnieje wszak – jak pisał Pascal *logika serca*); osądzeniu wspomnianego rozumienia, weryfikacji jego prawdziwości; decyzji, czyli egzystencjalnym potwierdzeniu rozpoznanej prawdy¹. Wspomniane momenty tworzą FUNKCJONALNĄ CAŁOŚĆ i żaden z nich nie istnieje w oderwaniu od pozostałych².

W doświadczeniu mediatycznym nie odbieramy więc biernie danych ze świata, lecz wychodzimy INTENCJONALNIE ku światu. Czynimy to, otwierając oczy o godzinie, o której zwykliśmy z trudem budzić się do kolejnego dnia. Samo otwarcie oczu i doznawanie, doświadczanie, smakowanie, nie jest jeszcze poznaniem. Dopiero w kolejnych krokach, kiedy po wypiciu porannej kawy umysł rozpocznie sprawne działanie, uruchamia się dalszy ciąg procesu. Rozumiemy, co się wokół nas dzieje. Cały czas decydująca jest jednak nasza własna aktywność. Nie tylko rejestrujemy wrażenia, ale konstruujemy poznawaną rzeczywistość.

Najwyraźniej widać to w relacjach międzyludzkich. W rozmowie z drugą osobą często w jej wypowiedź wpisujemy własne rozumienia (bardzo często opaczne) tej wypowiedzi, zamiast ją po prostu zarejestrować taką, jaka była. Stąd rodzą się liczne trudności wzajemnego komunikowania i można je tylko wtedy przezwyciężyć, gdy obie strony zdają sobie sprawę z mechanizmów projekcji. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu naszego poznania do świata materialnego. Zderzamy się tu stale z własnymi projekcjami, z niedoskonałością oglądu i sądów o rzeczywistości, trzeba nam dokonywać swoistego filtrowania przedrozumienia świata.

Doświadczenie mediatyczne polega więc na konstruowaniu i interpretowaniu świata. Jest ono rdzeniem naszego poznawania wszelkiej rzeczywistości. Poznawanie jest więc interpretowa-

¹B. Lonergan, *Cognitive Structure*, w: *Collected Works of Bernard Lonergan* (wyd. F.E. Crowe, R.M. Doran), t. 4, Toronto 1988, s. 205-221.

²Tamże.

niem. Z tego wcale jednak nie wynika, że musi ono być fałszowaniem świata. Poznając interpretujemy i interpretując poznajemy. Taka jest nasza kondycja i tym jest DOŚWIADCZENIE MEDIATYCZNE.

**Doświadczenie mediatyczne
w duchowości chrześcijańskiej:
przykład z „Ćwiczeń Duchownych” Ignacego Loyoli**

Jedną z fundamentalnych medytacji Ignacjańskich „Ćwiczeń Duchownych” jest Kontemplacja o Wcieleniu (CD 101-109). Ignacy zaprasza w niej rekolektanta do przypomnienia sobie, *jak to było na początku*. Zgodnie z Ignacjańskim opisem *na początku* Bóg w Trójcy spoglądał na kulę ziemską, na różne kontynenty, kultury, na ludzi czarnych, żółtych i białych, smutnych i wesołych. Bóg postrzega zarazem, jak wszyscy ci ludzie idą do piekła. Trzy Osoby Boskie postanawiają więc, w związku z tym, położyć kres temu nonsensowi. Druga Osoba Trójcy ma zstąpić na ziemię, aby odkupić ludzkość. Ten właśnie obraz jest bardzo nośny dla dalszego rozwinięcia tematu objawienia transcendencji w mediach.

Świat mediów zdaje się wszystkim innym poza światem Bożym. Jest uważany za nośnika treści i wartości, które pomagają ludziom „iść do piekła”. A jednak istnieje także DOŚWIADCZENIE MEDIATYCZNE W WYMIARZE TEO-LOGICZNYM.

BÓG MEDIATYCZNY? Jak zachowuje się Bóg w wizji Ignacego Loyoli? Naprzód PATRZY. Następnie Osoby Trójcy rozmawiają ze sobą i dokonują ANALIZY sytuacji. Z kolei wydają SĄD i wobec ludzkiego nieszczęścia DECYDUJĄ o posłannictwie Syna Bożego. Jezus Chrystus zaś sam zostaje mediatorem lub medium zbawczym.

Do analogicznego zachowania Ignacy przyucza każdego rekolektanta od samego początku Ćwiczeń. Cel Ćwiczeń Duchownych, to przecież *wszelki sposób odprawiania rachunku sumienia, rozmyślenia (...) i inne działania duchowe (...) do usunięcia wszelkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu do szukania i znalezienia woli Bożej* (CD 1). Cały czas u Ignacego obecny jest ten sam wspomniany wyżej schemat:

trzeba smakować, poznawać, czyli przyjmować wrażenia, następnie rozważać (*considerar*), analizować, aby wreszcie osądzić i dojść do decyzji, rozpoznając wolę Bożą.

Ignacemu chodzi więc – powracając do naszego języka – o oczyszczenie interpretacji świata i woli Bożej oraz o rozpoznanie i odrzucenie wszystkiego, co jest moje, skażone moim egoizmem, grzeszne, po to, aby móc się – jak w Kontemplacji „*Ad Amorem*” (CD 230 nn.) – szczerze pomodlić: *Daj mi jedynie miłość Twą i łaskę, a to mi wystarczy*. Miłość Boża i łaska są warunkiem koniecznym, aby poznający podmiot stanął wobec świata jako człowiek Boży, autentyczny, ukierunkowany na prawdę.

Wspomniany sposób podejścia nie jest „patentem” wyłącznie Ignacjańskim. Jeśli otworzymy Ewangelię Janową i jego pierwszy list, cóż przeczytamy? *To wam oznajmiamy (...) cośmy słyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli i o nim świadczymy (...) abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami* (1 J 1-4). „Myśmy widzieli, słyszeli” to faza doświadczenia przechodząca w fazę rozumienia i rozeznawania aż do decyzji: *o nim świadczymy, abyście i wy mieli współuczestnictwo...*

Po doświadczeniu prawdy i opowiedzeniu się za nią przychodzi efekt fascynacji i porwania przez nią w taki sposób, że człowiek z entuzjazmem dzieli się nią z innymi ludźmi. Tworzy się grono „wyznawców” danej prawdy, niekoniecznie w sensie religijnym: fan club, grupa pomocy sąsiedzkiej, partia polityczna. Autentyzm poznającego człowieka porywa innych do współuczestnictwa i tak tworzy się komunია osób, wspólnota – jak owoc komunikowania czy komunikacji.

TERMINOLOGIA. Pragnę zwrócić uwagę na sprawę terminologii. Komunikowanie dokonuje się w najbardziej istotny sposób na drodze masowej. Winniśmy dbać o czystość języka, aby nasze doświadczenie świata było też czyste. W języku polskim przy opisie tego zjawiska i jego narzędzi utarł się termin „środkii masowego przekazu”. Jest to zaszłość minionej epoki, gdzie nadawca miał do wtłoczenia w głowy określone treści i relacja nadawca – odbiorca była tylko jednokierunkowa.

O dziwo, utyskując na media, notorycznie mówi się o nich dalej jako o środkach „przekazu”, a w języku kościelnym upór ten owocuje nawet przekrętnym tłumaczeniem tytułów dokumentów i nazw instytucji. Zamiast mówić o komunikowaniu tam, gdzie łacina czy inne języki mówią „communicatio”, „communications”, „Kommunikation” etc., mówimy z uporem o przekazie. A przecież nie jest to tylko sprawa nazewnictwa. Gdy mowa o komunikowaniu – mowa jest zawsze o relacji zwrotnej. Przekaz – to nade wszystko nakaz, „prikaz”. Nie wolno więc nam mówić o przekazie, należy mówić o komunikowaniu. Tylko tak porządkując język, dojdziemy do uporządkowania samego zjawiska. Słowo „komunikacja” brzmi źle po polsku, bowiem kojarzy się z transportem, całkiem dobrze jednak brzmi już słowo „komunikowanie”. Zwrócono kiedyś moją uwagę w kościelnym gronie dyskutantów, że termin ten z kolei kojarzy się z Komunią św. Nie ma w tym absolutnie nic zdrożnego. Przeciwnie. Właśnie w tym leży istota sprawy, że komunikowanie prowadzi do komunii, czyli do wspólnoty. Niechże więc prowadzi – niezależnie od opcji światopoglądowych czy religijnych komunikujących się ze sobą do jak najdoskonalszej i „najświętszej” z komunii...

Ludzie Kościoła wręcz „mają interes”, a nawet szansę ewangelizacji mediów przez wprowadzenie poprawniejszego nazewnictwa!!!

WIDZIEĆ – SĄDZIĆ – DZIAŁAĆ. W doświadczeniu mediatycznym da się rozpoznać znany jeszcze z innych kontekstów duchowości podstawowy schemat: widzieć – sądzić – działać. Schemat ów przenosi wspomniane doświadczenie mediatyczne.

Należy więc powiedzieć, że w obrębie ludzkiego doświadczenia mediatycznego mieści się doświadczenie teo-logiczne. Można przekornie powiedzieć jeszcze inaczej. Wewnątrz najbardziej fundamentalnego, bo teo-logicznego, doświadczenia świata mieści się ludzkie doświadczenie mediatyczne.

Teologia i niedowiarkom daje znać o sobie

Teologii nie trzeba się wstydić. Nawet jeżeli nie jest się teologiem, a ona sama – z powodów światopoglądowych – jest

komuś obca, przy MINIMALISTYCZNYCH ZAŁOŻENIACH można jej stwierdzenia potraktować jako wykładnię samorozumienia ludzi wierzących. Gdyby nawet nie była NAUKĄ WIARY, to i tak pozostałaby HUMANISTYCZNĄ NAUKĄ nie do zignorowania przez historia idei.

Jeżeli nawet z tak minimalistycznym założeniem spojrzymy, jak teologia Vaticanum II mówi o Bożym Objawieniu, to uzmysłowimy sobie (por. „Dei Verbum”, 2 i 4 zwłaszcza) wagę DOŚWIADCZENIA MEDIATYCZNEGO. „Dei Verbum” 4 przywołuje Hbr 1,1. Wspomniane teksty apelują nie do abstrakcyjnej teorii i nie do *naocznie przedkładanej oczywistości prawdy*, ale do doświadczenia, które jest percypowane, rozumiane i poddane sądowi ludzkiej decyzji. W „Dei Verbum” 2 mowa jest o Jezusowych słowach i czynach *wewnętrznie ze sobą powiązanych* (łac. „*verbis gestisque*”). Wszystko to uwypukla, iż Objawienie, „Słowoczyn”, jest złożonym wydarzeniem apelującym do pełnej odpowiedzi umysłem i sercem zarazem. Relacja bosko-ludzka jest więc wchodzeniem we wspólnotę przez komunikowanie będące samodzieleniem się („*Selbstmitteilung Gottes*” – termin K. Rahnera). W doświadczeniu teologicznym mamy do czynienia z komunikowaniem się z największą, fundamentalną rzeczywistością, z Logosem, największym Sensem (J 1,1, nn.).

W każdym ludzkim doświadczeniu, w którym interpretujemy świat, czyli odczytujemy i wczytujemy w niego sens, albo jesteśmy wierni temu co podstawowe, albo od tej podstawy egzystencji uciekamy. W pierwszym przypadku wnosimy w nasz świat sens, w drugim – chaos i bezsens.

Próba odpowiedzi

W tym momencie dochodzimy do ostatniego punktu. Przed wnioskami należy jednak spostrzec jeden jeszcze fakt. Media nie są rzeczywistością obcą człowiekowi – nie są wyłącznie domeną wysokiej technologii. Nie miałyby tak silnego działania, gdyby nie wchodziły w sam rdzeń ludzkich doświadczeń i mechanizmów poznania. Technologia doskonale imituje strukturę doświadczenia mediatycznego. Niestety człowieka polega na tym, że zapoznając naturę własnego doświadczenia i sposobu bytowania w świecie, nie umie sobie poradzić z tym,

co przychodzi z zewnątrz, choć tak naprawdę to „coś” jest wyrwaną mu częścią jego samego! W ten sposób człowiek jest zniewolony nie przez media jako takie, tylko przez wyobcowanie siebie samego.

MEDIA MASOWE: ODBICIE, KREACJA CZY INTERPRETUJĄCE ROZUMIENIE ŚWIATA? Jak bowiem dokonuje się rejestracja świata przez media? Uczestniczący w danym zdarzeniu dziennikarz rejestruje piórem, mikrofonem lub kamerą pewne DOŚWIADCZENIE. Następnie, udając się do redakcji i dowiadując od redaktora naczelnego, że ma bardzo ograniczony czas antenowy na relację lub minimalną liczbę linijek w gazecie na informację z wydarzenia, poddaje zebrany materiał intensywnej analizie intelektualnej, usiłuje ZROZUMIEĆ i zebrany materiał, i to, co się wydarzyło. Ostatecznie DECYDUJE, co z zebranego materiału skróto, symbolicznie odda wrażenie, wyrazi istotę rzeczy, faktu, procesu, który obserwował. Sytuacja dziennikarza jest godna pożałowania. Z drugiej strony – ma on fascynującą misję zinterpretowania realiów i ich usymbolicznienia. Działa jak artysta w obrębie własnego doświadczenia mediatycznego i apelując do analogicznego doświadczenia odbiorcy. Opisuja rzeczywistość zarazem ją kreuje. Jego podstawową misją jest jednak UKAZYWANIE SENSU zdarzeń. Jego opisywanie świata jest opisywaniem ROZUMIEJĄCYM. Proces poznania i opisu rzeczywistości w mediach odpowiada naturze DOŚWIADCZENIA MEDIATYCZNEGO CZŁOWIEKA.

Ograniczeniem tego opisu jest usymboliczniony skrót. W przypadku pewnego reportażu radiowego, który musiał być znacznie skrócony, powstał dylemat, jak znaleźć kilka minut do wycięcia z taśmy. Reportaż dotyczył strajków w czasach rządu Hanny Suchockiej. Ktoś ze specjalistów w dziedzinie reportażu – wbrew opinii wszystkich innych – znalazł możliwość takiego skrótu w wypowiedzi J. Kuronia zredukowanej wyłącznie do jednego zdania: *My zdepczemy te strajki...* Jedno zdanie z długiej wypowiedzi wystarczyło, aby oddać cały dramatyzm sytuacji: minister spraw socjalnych, niegdysiejszy dysydent i obrońca praw robotników, ogłasza „zdeptanie strajku”! Przez ten zabieg osiągnięto także ów „rozumiejący opis”. Nie zawsze jednak cel ten da się osiągnąć i nie zawsze daje się osiągać łatwo. Jednak na tym polega działanie mechanizmu mediów. Tak jak w każdym ludzkim doświadczeniu, rzeczywistość jest

interpretowana w sposób symboliczny. Wydobywa się jej sens i ten sens komunikuje się sobie nawzajem. Siła mediów polega więc i na tym, że ten zakomunikowany sens prowokuje ludzi do wejścia w jakąś formę wspólnoty. Trywialnym przykładem mogą być opery mydlane: gospodynie domowe, które śledzą te filmy (stąd nazwa gatunku – z uwagi na reklamy proszków do prania dobierane ze względu na publiczność oglądającą seriale), po emisji spotykają się ze sobą w domu lub na spacerze na placu zabaw dla dzieci i debatują o przeżyciach postaci seriali. Tylko one wiedzą, o co chodzi: tworzą swoisty klan, wspólnotę odczuć.

Zwrócenie uwagi na owo wspólnototwórcze działanie komunikowania, pozwala zrozumieć siłę takiego medium, jakim jest w Polsce Radio Maryja. Medium przez komunikowanie sensu może się bowiem stać ważką siłą społeczną. Dowodem – oprócz doświadczeń wspomnianej rozgłośni – są losy radia ludowego w Ameryce Łacińskiej (Radio Maryja jest w gruncie rzeczy realizacją modelu takiego radia), które – choć często programowo apolityczne – politycznie przewróciło w paru krajach kilka rządów z dyktaturami włącznie. Radio ludowe Ameryki Łacińskiej polega na żywym kontakcie ze słuchaczami, informowaniu o tak podstawowych sprawach, jak ceny warzyw na rynku w mieście (co dla będących w drodze do miasta rolników nie jest bez znaczenia), o wydarzeniach w wioskach (czasem chodziło o działania grup militarnych i paramilitarnych dyskryminujących wieśniaków). Dotykając istotnych spraw szarego człowieka, budowało świat jego wartości, nadawało sens jego życiu. Na tym zasadzała się siła tego radia, która ostatecznie była siłą więzi społecznej. Siła ta może się objawić nagle w momencie kryzysu, wyborów, ważnych wydarzeń o skali ogólnonarodowej. Jest to siła komunii wynikającej z komunikowania.

SYMBOLICZNE I DIABOLICZNE DZIAŁANIE. Powtórzmy więc raz jeszcze: media nie odzwierciedlają biernie świata interpretują go sym-bolicznie. Symbol³ to coś, co łączy ludzi: był

³ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 7-21, 144-149; J.H. Emminghaus, *Symbol*, w: LThK, Freiburg/Br 1964, t. IX, s. 1208-1210 oraz F. Mayr, tamże, s. 1205-1208.

w dawnych czasach znakiem powstałym z przełamania jakiejś rzeczy; posiadający jej części, spotykając się, odnajdywali swoje „pokrewieństwo” przez możliwość odtworzenia całości z dwóch części symbolu. Media składają razem jakieś sensy, które tworzą – lub nie tworzą – pewną całość i jedność. Jednak media mogą działać czasem – i działają – diabolicznie⁴. Rozłamują i niszczą jedność. Dzielą. Diaboliczne jest takie ich działanie, kiedy zamiast sensu komunikują non-sens, chaos i bezsens. Wtedy na przykład, kiedy dziennikarz nie rozumiejący rzeczywistości wykonuje swoją pracę i przekazuje wykrzywiony obraz przeżytego doświadczenia. Dzieje się tak, gdy zabraknie albo kompetencji, albo dobrej woli, albo po prostu poprawności w wykonywaniu zadań zawodowych.

Media mogą się także przyczyniać do porządkowania obrazu świata lub pogłębiania chaosu i w taki sam sposób kreować rzeczywistość sensu lub non-sensu. Wydaje się, że w obecnym czasie transformacji w naszym kraju media ponoszą ogromną współodpowiedzialność za stan życia społecznego, kulturalnego i moralnego z tego właśnie wspomnianego przeze mnie powodu nade wszystko. Dziennikarstwo czysto sensacyjne, oddziałujące na zasadzie dostarczania kolejnych bodźców, jest katastrofą i degeneracją. Różnorodnych bodźców nasze społeczeństwo ma wszak aż nadto. Potrzebuje ich rozróżniania i rozumienia. Potrzebuje „medium”, które zgodnie ze swoim „powołaniem” pomogłoby opisać to, wobec czego szary człowiek staje, i to w taki sposób, by on wiedział, co się do niego mówi.

Samo zaś pomnażanie bodźców może być mnożeniem bezsensu, działaniem diabolicznym i w tym sensie niszczącym tkankę społeczną. To wszystko widzimy własnymi oczami i jakże często pozostajemy bezradni wobec takich zjawisk. Tylko dlatego media w dobie obecnej „odbijają rzeczywistość”, że przez brak sensownego wyjaśniania procesów i zdarzeń wyznają bezradność ludzkiego intelektu i woli wobec tychże zdarzeń; tę samą bezradność, która niszczy „człowieka z ulicy”. Paradoksalnie rzecz biorąc – tylko w ten beznadziejny sposób objawia się prawda o nas.

⁴Tamże.

MIMO WSZYSTKO OPTYMIZM? Czy istnieje jednak mimo wszystko objawienie Transcendencji przez media? Czy są one objawieniem Boga?

Pomimo wszystkich wypowiedzianych zastrzeżeń, odpowiedź jest pozytywna. Istnieje w mediach potencjał objawiania transcendencji, bowiem istnieje w nich potencjał objawiania sensu. Jest w nich potencjał mówienia o największym sensie i potencjał tworzenia komunii przez komunikowanie. Jednak – tak jak cała rzeczywistość – media są poddane duchowej walce, w której ma miejsce także działanie bezsensu i działanie sił dia-bolicznych. Media pod tym względem podlegają normalnym prawom wszelkiej ludzkiej rzeczywistości; są wszakże elementem kultury. Ewangelizacja mediów i przez media jest ewangelizacją kultury, czyli tego, czym i w czym my najgłębiej i najpełniej żyjemy.

Aby ewangelizować przez media, nie wystarczy dostęp do mikrofonu radiowego z założeniem, że się osiągnie większą skuteczność przez sam fakt, że nasz głos dociera do większej liczby potencjalnych słuchaczy. Dostęp do narzędzi techniki to jeszcze za mało: nie musi być działaniem ewangelizacyjnym. Może być wszakże krzykliwym wypowiadaniem słów i formuł, antyewangelizacją, o ile w przekazie nie będzie zawarty sens, lecz bezsens krzyku. Takie ryzyko powstaje np. wtedy, gdy ewangelizator posługuje się medium, nie znając jego mechanizmów. Kiedy apologia wiary staje się walką i kiedy powoduje rozłamy wewnątrz społeczności. Wówczas sam „kaznodzieja” działa dia-bolicznie, a jego mikrofon staje się propagandową tubą, gazeta religijna – agitacyjną ulotką. Wówczas w tanim moralizowaniu rani się cudze uczucia i nie zgorszenie Ewangelii ma miejsce, lecz postawą tego, kto sądzi, iż jest jej głosicielem. Również ewangelizator potrafi działać zarówno sym- jak i dia-bolicznie.

Ewangelizacja przez media jest natomiast integralnym procesem, w którym odkrywane są i budowane podstawowe sensy służące tworzeniu autentycznej wspólnoty ludzkiej.

Problem rozeznania obydwóch działań: tego sym- i tego dia-bolicznego jest podstawowym problemem „być albo nie być” Boga w mediach i objawiania w tym świecie Jego obecności. W świecie kultury, świecie zawsze zapośredniczonym przez media, świecie mediatycznym i medialnym.

Jacek Bolewski SJ

Kim jest Bóg?

I. W religiach i mistyce

Pytanie, od którego wychodzimy, zakłada oczywiście, że coś już o Bogu wiemy, choćby tyle, iż należy pytać, „kim”, a nie „czym” On jest. Wychodząc dalej z tej wiedzy o Bogu, która wypływa z chrześcijańskiego pojmowania Jego objawienia, można pytać o jej relację do wiedzy płynącej z doświadczenia i świadectwa mistyki, innych religii oraz nauki. Nasza chrześcijańska wiedza o Bogu nie jest zamknięta. W spotkaniu z wymienionymi dziedzinami chodzi zatem nie tyle o zestawienie ich z „gotową” prawdą chrześcijańską, ile raczej o komunikację, która może być owocna także dla pełniejszego pojęcia i sformułowania „naszej” prawdy.

Walka o imię Boga

Wyjdźmy od pytania o Boga w Biblii. Starotestamentowy człowiek nie pyta w sposób, który upowszechnił się dopiero w czasach nowożytnych: Czy Bóg istnieje? Wprawdzie już w Piśmie Świętym przytaczane są opinie *głupich*, że *nie ma Boga*. Nie są to jednak teoretyczne wypowiedzi, ale przejaw praktyki życiowej, niegodziwości, która nie liczy się z Bogiem, w przekonaniu że On *nie pomści, nie pamięta, nie widzi* (Ps 10,4.11). Tym bardziej dla wierzących – kwestią nie jest istnienie Boga, lecz Jego postępowanie z ludźmi, często niepojęte, pobudzające do pytań. W tym kontekście człowiek nie pyta jednak, kim jest Bóg. Z głębi ludzkiego doświadczenia wydobywa się raczej pytanie: Kim jesteś, Boże? Albo mówiąc jeszcze dokładniej w języku biblijnym, zasadnicze pytanie brzmi: Jakie jest Twe imię?

To pytanie pojawiło się w sposób niejako wzorcowy w opisie tajemniczego wydarzenia zwanego walką Jakuba z aniołem

(Rdz 32,25-32). Wszystko jest tutaj tajemnicą. Najpierw to, że walka nie została zapoczątkowana przez Jakuba, lecz wyszła z inicjatywy postaci nawiedzającej w samotności, pod osłoną ciemności nocy. Sprowokowany człowiek podjął walkę i pomimo doznanego bólu (obrażenia) nie dał za wygraną grożąc: *Nie puszczę cię, dopóki mi nie błogosławisz*. Owszem, Jakub otrzymał w końcu błogosławieństwo, które mogło być znakiem jego zwycięstwa. Usłyszał bowiem: *Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś*. Owocem walki było coś więcej. Otrzymane imię i związane z nim błogosławieństwo było zwycięstwem, które nie oznaczało poddania się tajemniczej postaci. Błogosławieństwem miała być dla Izraela nie znajomość tajemniczego imienia, ale... niezajomość. Pytanie o imię pozostało bez odpowiedzi, choć Izrael był świadom, że walczył z Bogiem, co więcej, że doznał szczególnej łaski: *Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie*. O czym to świadczy? Można było doświadczyć tajemniczej postaci bardzo blisko, a mimo to nie znać Jej imienia. A może nie „mimo to”, ale DLATEGO, że tak wielka bliskość nie daje się wysławić, imię tajemnicy musiało pozostać ukryte?

Problem Bożego imienia powracał w dalszych dziejach Objawienia. Dla Izraela było to pytanie o najgłębszą tożsamość objawiającej się Istoty. Jej działania doświadczali żywo kolejni patriarchowie: Abraham, Izaak, Jakub-Izrael. Bóg tak dalece utożsamiał się z nimi, że w kolejnym objawieniu wobec Mojżesza, w tajemniczym doświadczeniu ognistego krzewu, sam o sobie mówi: *Jestem (...) Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba* (Wj 3,6). Do tego właśnie objawienia Bożego imienia odwołał się Jezus w Ewangelii, znajdując w nim – przeciwko saduceuszom – dowód prawdy o zmartwychwstaniu: *Co zaś dotyczy umarłych, że zmartwychwstaną, czyż nie czytaliście w księdze Mojżesza, tam gdzie jest mowa „o krzaku”, jak Bóg powiedział do niego: „Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”*. Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych (Mk 12,26 n.). Samo imię żywego Boga złęczone z konkretnymi osobami ma świadczyć o tym, że zmarli w jedności z Nim – w Nim żyją dalej, wiecznie.

Jednak Izraelowi to nie wystarczało. Mojżesz pyta dalej, co winien odpowiedzieć ludowi na pytanie o imię Boga ojców, który go posłał. Znamy słowa odpowiedzi: „*JESTEM, KTÓRY JESTEM*”. (...) *Tak powiesz Izraelitom: „JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki”* (Wj 3,14 n.). Tajemnicza odpowiedź! Skoro Izraelitom nie wystarczyło, że objawiający się jest Bogiem ojców, i chcą wiedzieć więcej, muszą usłyszeć jakby mniej – że objawiający się JEST. Kim jest? Tym, który jest. Słowo mówiące mniej objawia paradoksalnie więcej. Otwiera drogę dalszego objawienia Boga w dziejach – w jedności wydarzeń i słów. Ten, który jest, jest nie tylko Bogiem patriarchów – z przeszłości. JEST – nie przestaje się objawiać – w każdej chwili, która przychodzi w przyszłości, która otwiera się dzięki Jego przychodzeniu. Imię kryje zatem tajemnicę – pełni istnienia, objawiającej się w czasie stopniowo aż do *pełni czasu*. Dalsze dzieje odkryją wyraźniej, KIM jest Ten, który jest – kiedy w pełni czasu objawi się w prawdzie – w Jezusie (J 14,6) i w Jego Duchu (J 16,13).

Wraz z przyjściem Jezusa walka w Izraelu o imię Boga osiągnęła punkt kulminacyjny. Już wcześniej przeżywano silnie tajemniczość Imienia, próbując zastąpić je innymi określeniami (Bóg, Pan) albo też używając ogólnego pojęcia – Imię (Kpł 24,11). Żyła świadomość Boskiej tajemnicy, która nawet w swym odśłanianiu się wobec ludzi używa zasłony słów-wydarzeń. Jednak czegoś zabrakło. Bo czegoś było za wiele. Zbyt mocno przywiązano się do jednej postaci Bożego objawienia. Jakby przy całym nabożeństwie do tajemnicy Tego, który jest, usiłowano zamknąć to JEST w określonej formie, formule; jak gdyby objawione Imię mogło zdefiniować (ograniczyć!) już ostatecznie Boską istotę. Zabrakło otwarcia się na przyszłość, przychodzenie Boga w ludzkim czasie. Kiedy zatem w Jezusie z Nazaretu objawił On nowe oblicze swojej jedności – jako Ojciec we wspólnocie z Synem i w Duchu Świętym – okazało się to niemożliwe do przyjęcia przez strażników izraelskiej ortodoksji, którzy wypowiedzieli walkę, wojnę Jezusowi. W odróżnieniu od swego protoplasty, Izraela, do dzisiaj nie rozpozнали jeszcze, że walczą z samym Bogiem. Ci zaś, którzy

w końcu to rozpoznają, jak Szawel z Tarsu, stają się świadkami prawdy, że walką z Bogiem jest także prześladowanie ludzi wyznających Jezusa jako Pana...

Mistyka w Objawieniu

Posuwając się dalej śladem biblijnego świadectwa, kim jest Bóg, spróbujemy wydobyć mistyczny wymiar kryjącego się w nim doświadczenia. Lepiej znamy późniejsze świadectwa mistyków chrześcijańskich. Dane im doświadczenie pozwala, także im samym, pełniej pojąć wypowiedzi Pisma Świętego, których litera daje się pojąć dopiero w ożywiającym ją Duchu. Tym samym zarówno w dawniejszych autorach, jak i w ich późniejszych interpretatorach. Czasami interpretacje bywają bardzo śmiałe, jak świadczy o tym przykład Mistra Eckharta. W duchu teologii negatywnej, podkreślającej odmiennność Boga od wszystkiego, wszelkich imion, którymi ludzie Go przyzywają, dominikański Mistrz powołuje się na św. Bernarda, który miał powiedzieć: *Bóg jest Nicością – nie w tym sensie, jakoby nie miał istnienia, lecz dlatego, że nie jest tym lub tamtym, co się da wyrazić, jest bytem przewyższającym wszystkie inne*. Eckhart powołuje się także na św. Augustyna komentującego słowa Pisma o doświadczeniu Pawła pod Damaszkiem (Dz 9,8: *podniósł się z ziemi, a kiedy otworzył oczy, nic nie widział*): *Gdy św. Paweł nic nie widział, widział Boga*. Eckhart z właściwą sobie duchową suwerennością dodaje: *Lepiej będzie, jeśli przestawię te słowa i powiem: „Gdy św. Paweł widział nic (nicłość), widział Boga”*¹.

Taka interpretacja Pawłowego doświadczenia poświadczonego w Piśmie Świętym wydobywa oczywiście tylko jeden spośród jego elementów. Mistykowi zależy jakby na uwydatnieniu prawdy, że Bóg objawia się nie tylko w świetle, ale i pośród ciemności; zarówno w jasności bijącej pod Damaszkiem od Zmartwychwstałego, jak i w mroku cierpienia, które odtąd

¹ Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 448, 393 n. Por. J. Bolewski SJ, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 62.

miało uderzać (w) Apostoła, by mógł znosić w swoim ciele *braki* zbawczej udręki Ukrzyżowanego (por. Kol 1,24). Właśnie różnorodność doświadczenia może i ma świadczyć o tajemnicy uchylającej się przed jednoznacznym uchwyceniem w ludzkim czasie.

Kim jest Ten, który się objawia w tej różnorodnej jedności? Wymowne są nie tylko słowa wyrażające Objawienie, ale także towarzyszące mu znaki. O ile teologia chrześcijańska, czyli refleksja nad Objawieniem, zajęła się głównie analizą Bosko-ludzkich słów, o tyle obrazowy język znaków przemówił bardziej do mistyków, którzy właśnie w biblijnych obrazach znajdowali wyraz danego im samym doświadczenia. W tym duchu interpretowali np. objawienie Boga w życiu Mojżesza. Jedno z pierwszych dzieł chrześcijańskiej teologii mistycznej – „Życie Mojżesza” św. Grzegorza z Nyssy – przedstawia koleje życia biblijnej postaci jako stopnie wznoszenia się duszy do Boga. W nurcie tej tradycji sytuuje się słynny „Obłok niewiedzy” anonimowego autora średniowiecznego. Obłok jest tu znakiem nieprzeniknionej tajemnicy Tego, którego spowija i kryje... Trzeba wejść w mrok obłoku, podobnie jak Mojżesz. *Obłok niewiedzy* rozciągający się według bezimiennego autora *między tobą i twoim Bogiem* uzmysławia konieczność przyjęcia, że „niewiedza” w obliczu Boga nie jest tylko czymś negatywnym; uznanie własnej „niewiedzy” i wejście w jej „obłok” jest raczej pierwszym krokiem do dalszego zgłębienia Bożej tajemnicy. Nie wiedza bowiem, lecz miłość prowadzi głębiej i dalej. *Dlaczego? Dlatego, że On może być miłowany, a nie może być pomyślany: miłość może Go uchwycić i utrzymać, ale myśl nigdy.* Nawiązując do Pawłowej prawdy, że w odniesieniu do Boga nie tylko poznanie rozumowe, ale nawet wiara i nadzieja są czymś przemijającym, podczas gdy *miłość nigdy nie ustaje* (por. 1 Kor 13,8.11), anonim określa przedzieranie się przez *obłok niewiedzy* jako dzieło miłości, zalecając uczniowi, ażeby z *miłością gorącą ku Bogu* starał się przeniknąć rozpościerającą się wokół niego ciemność: *Przeszyj gęsty obłok niewiedzy ostrą strzałą stęsknionej miłości i nie dopuszczaj najmniejszej nawet myśli, że mógłbyś odstąpić².*

² Por. J. Bolewski SJ, dz. cyt., s. 71.

Obłok jest jednym ze znaków bliskości, obecności Boskiej tajemnicy, nie tylko dla Mojżesza, ale i dla ludu wędrującego w ślad za tym znakiem przez pustynię. Innym znakiem jest ogień, jawiący się najpierw w ciernistym krzewie, później zaś wskazujący drogę w mrokach nocy na pustyni. Wyraziste wydarzenia stały się znowu obrazem, w którym chrześcijańscy mistycy odnaleźli echo swych własnych doświadczeń. Św. Jan od Krzyża przyrównywał Boże działanie w duszy do ognia, który najpierw oczyszcza, wypalając to, co winno być usunięte, by następnie rozżarzyć duszę, rozplomienić miłością. W ogniu Boskiej miłości wewnątrz człowieka nie niszczeje, lecz coraz pełniej promieniuje ogarniającym je ogniem – podobnie jak ciernisty krzew, który płonął w oczach Mojżesza, a nie spłonął...

Boska tajemnica ukrywająca się i odkrywająca pod niezliczonymi postaciami jawi się człowiekowi w dwoistej jedności – bliskości i odległości, transcendencji-immanencji. Mistycy, którzy doświadczają na swojej drodze obu wymiarów prawdy o Bogu, potrafili znaleźć w Piśmie Świętym dodatkowe obrazy swoich przeżyć. Szczególnym źródłem interpretacji mistycznych stała się księga Pieśni nad Pieśniami. Poetyckie słowa opisujące koleje niezwyklej, choć ludzkiej miłości, zostały uznane za trafny wyraz oblubieńczej miłości między Bogiem a duszą spragnioną Jego bliskości, cierpiącą z powodu oddalenia. Kim jest Ten, kto się objawia w tej dwoistości – dającej miłość i zadającej cierpienie? Obrazem tego doświadczenia jest słynna rzeźba (Berniniego) przedstawiająca św. Teresę Wielką (od Jezusa) – wymownego świadka oblubieńczej miłości Boga. Podobnie jak w doświadczeniu biblijnego Jakuba tajemnicza postać jawi się jako anioł, który zadaje ból – tym razem z uśmiechem miłości. Trudno pojąć taką miłość, jakby nie liczącą się z ludzką wytrzymałością. Podobne było doświadczenie Małej św. Teresy (od Dzieciątka Jezus). Trudne doświadczenia swoich ostatnich miesięcy nazywa żartami, za którymi kryje się sam Bóg – Złodziej, próbujący ją ukraść³.

³Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa, Warszawa 1977, s. 40, 70.

Najbardziej dramatyczny obraz tego ambiwalentnego doświadczenia Boga przynosi w Starym Testamencie Księga Hioba⁴. Może to dziwić, ale również Hiob przeżywa niezwykłą, mistyczną bliskość Boga. Świadczą o tym nie tylko jego ostatnie słowa sumujące wszystko, co przeżył (Hi 42,5). Także jego wcześniejsze słowa przypominają wspomniane wyżej świadectwa mistyków, którzy mają wrażenie, że Bóg się nimi bawi. Hiob wie, że jego doświadczenie pochodzi od Boga i że sam jest niewinny. W tym miejscu jego rozumienie się kończy. To, co mówi, jest przerażające, zwłaszcza wtedy, gdy przedstawia Boga działającego w swoim cierpieniu jakby w postaci złośliwego przeciwnika – szatana: *Sroży się w gniewie i ściga, zgrzytając na mnie zębami* (16,9). Nikt w Izraelu nie odważył się przedtem ani później przedstawiać w taki sposób Bożego działania w ludzkim cierpieniu⁵. Hiob jakby nie wytrzymuje nieprzeniknionej tajemnicy Bożego działania, przypisując samemu Bogu rysy szatańskie. Ale czy nie ma racji? Czy również w świetle prologu w niebie, o którym cierpiący nie wie, nie jest istotnie tak, że właśnie szatan stał się narzędziem Bożego działania? W tym sensie można by rzeczywiście powiedzieć słowami filozofa: *Pan Bóg się Hiobem bawi*⁶.

Jednak to jeszcze nie cała prawda o tym doświadczeniu. Chociaż Hiob w swej rozpacz widzi w Bogu (swego) przeciwnika, to nawet wtedy nie odwołuje się do jakiegoś innego Boga, nie ucieka od swego Stwórcy, lecz właśnie od Niego oczekuje ostatecznego wyjaśnienia tajemnicy Jego działania. Właśnie dzięki temu mógł w końcu zobaczyć więcej, wyznając Bogu: *Dotąd Cię znałem, ze słyszenia, / obecnie ujrzałem Cię wzrokiem* (42,5). Co zobaczył? To jego tajemnica, ale może ta sama,

⁴Por. J. Bolewski SJ, *Teatr Bosko-ludzki*, „Dialog”, nr 10/1992, s. 123-132, szczególnie s. 125 n.

⁵G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 280. Polskie tłumaczenie (Biblii Tysiąclecia) osłabia gorszący wymowę wypowiedzi Hioba, odnosząc jego opis nie do Boga, ale do ludzkich nieprzyjaciół! (por. Hi 16,10).

⁶Wypowiedź L. Kołakowskiego w: Cz. Miłosz, *Na brzegu rzeki*, Kraków 1994, s. 62. Protest J.A. Kłoczowskiego (tamże, s. 65-67) nie wystarcza do zrozumienia postawy Hioba.

którą wyrażają paradoksalne słowa o innej postaci biblijnej, o doświadczanym przez Boga i doświadczającym Go Mojżeszu, który *wytrwał, jakby widział Niewidzialnego* (Hbr 11,27). W tym „wytrwałym trwaniu” jest zgoda na nieuchwytność Boga, niezgoda na utożsamianie Go z przeciwnikiem człowieka, choćby sens przeciwności pozostawał ukryty. Hiob miał rację, kiedy przeczuwał, że Bóg nie może być obojętnym widzem jego cierpienia. Ale interpretując zstąpienie Boga w ludzkie cierpienie jako działanie przeciwnika, nie doszedł jeszcze do całej prawdy. Nie mógł dojść, bo bluźnierstwem i głupstwem musiała się wydawać myśl, że cierpienie może być „miałe” Bogu. Jedynie Bóg mógł to objawić, biorąc na siebie całe brzemie takiego, tak nieprawdopodobnego objawienia – w Jezusie Chrystusie. W Nim bowiem zostało objawione, że *miałe* Bogu cierpienie jest cierpieniem JEGO miłości szukającej – za wszelką cenę – człowieka.

Doświadczenie wielkich religii

Hiobowa wieść – a raczej nowina – o tajemnicy Boga była jedną z przedchrześcijańskich intuicji niepojętości tej tajemnicy. Przechodząc do intuicji innych wielkich religii, zatrzymajmy się przy niezwykle świadcztwie S. Weil. Jej „Intuicje przedchrześcijańskie”⁷ zostały poświęcone myśli greckiej, szczególnie umiłowanej przez wielką myślicielkę-mistyczkę. W swej poszukującej, otwartej na prawdę, postawie potrafiła ona znaleźć jej (prawdy) *rozsiane ziarna* nie tylko w filozofii Platona, ale także w mitologii, w jej wersji podjętej przez wielkich tragiczków.

Uderzająca jest zwłaszcza głębsza interpretacja mitu Prometeusza. W stereotypowej wersji mitu grecki bohater jako dobroczyńca ludzkości (jako ten, który przekazał ludziom ogień z innymi dobrami umożliwiającymi rozwój cywilizacji, kultury) jest przeciwstawiany najwyższemu z bogów, Zeusowi, jakby

⁷ Dzieło powstałe z prelekcji w latach wojny (1941-42) zostało ostatnio wydane po polsku: S. Weil, *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, Poznań 1993.

zazdrośnemu o swoje dobra i karzącemu Prometeusza za przekazanie ich ludziom. Tymczasem analizując dokładniej „Prometeusza w okowach” Ajschylosa, Weil zauważa: *W tej tragedii jest coś szczególnego, jeżeli chodzi o Zeusa. W innych utworach Ajschylos przedstawia go przede wszystkim jako mądrego, sprawiedliwego itd. Natomiast w tragedii prometejskiej Zeusowi brak mądrości do tego stopnia, że może mu to grozić utratą władzy w przyszłości. Jedynym ratunkiem ma być dla niego wyzwoleny z okowów Prometeusz. Nasuwa się więc wniosek: to sam Prometeusz jest Mądrością Zeusa.* Także uwzględnienie innych wypowiedzi z utworów Ajschylosa prowadzi do wniosku, że *Prometeusz i Zeus to jeden i ten sam Bóg.* Weil dodaje: *Wyobrażenie sytuacji, w której Bóg byłby pozbawiony swej Mądrości, jest bardzo dziwne. Jednak pojawia się ono, chociaż niezbyt mocno akcentowane, w historii Chrystusa. Chrystus ma żal do swego Ojca o to, że go opuścił, a święty Paweł mówi, że przed Bogiem Chrystus stał się sam przekleństwem, zamiast nas.* Oczywiście to oddzielenie od Ojca jest tylko złudzeniem. Podobnie u Ajschylosa: aluzje w „Prometeuszu w okowach”, a wyraźniej chyba cały zaginiony „Prometeusz wyzwolony”, wskazują, że *wrogość między Prometeuszem i Zeusem jest tylko pozorna. Więcej: Historia Prometeusza to jedna z inkarnacji wiecznej męki Chrystusa. Prometeusz jest barankiem złożonym w ofierze od początku świata*⁸. W tym świetle, dodajmy, można by wskazać głębszą analogię między tak na pozór odmiennymi postaciami Prometeusza i Hioba, skoro w obu przypadkach prawda o Bogu jawi się nie w zewnętrznych przejawach, lecz kryje się w Jego wewnętrznym, niewidocznym utożsamieniu się z cierpiącymi postaciami.

Pogłębiona interpretacja greckiego mitu pozwoliła odkryć francuskiej mistycze jego przedchrześcijańską intuicję. Jeszcze dalej doprowadziło ją spotkanie z wielkimi religiami świata, zwłaszcza z hinduizmem. Znajduje tutaj sformułowania, w których postrzega nie tylko „przecucie” chrześcijańskiej prawdy, ale też możliwość głębszego jej wyrażenia, w przeciwstawieniu

⁸ Tamże, s. 110-114.

do zbyt jednostronnego ujęcia chrześcijańskiej tradycji. Zarzuca tradycyjnej koncepcji to, że z wyjątkiem niewielu tylko mistyków, wystawionych zawsze na niebezpieczeństwo potępienia, nie uznawała innego pojęcia Opatrzności Boskiej, jak tylko Opatrzności osobowej. Nawiązując do sformułowania hinduizmu, że Bóg jest zarazem osobowy i nieosobowy, dodaje: *Jest nieosobowy w tym sensie, że Jego nieskończenie tajemniczy sposób bycia osobą różni się nieskończenie od ludzkiego sposobu bycia osobą*. W tym świetle należy pojmować również chrześcijańską tajemnicę Trójcy Świętej: *Tylko mając w myśli Boga jednocześnie osobowego i bezosobowego, można mieć w myśli Boga jednocześnie, nie zaś kolejno troistego i jednego (co udaje się tylko nielicznym katolikom). W przeciwnym wypadku wyobrażamy sobie bądź to jedną boską osobę, bądź trzech Bogów*. Wielu chrześcijan myli te wyobrażenia z prawdziwą wiarą i tylko nieliczni mistycy o bardzo wysokim stopniu uduchowienia, jak święty Jan od Krzyża, pojęli równocześnie i z równą siłą osobowy i nieosobowy aspekt Boga⁹.

Weil znajduje potwierdzenie swojej intuicji w samej Ewangelii, która mówi nie tylko o Bogu osobowym jako Ojcu. Obecne jest w niej również pojęcie Opatrzności nieosobowej, w pewnym sensie analogicznej do mechanizmu. Świadczą o tym słowa Chrystusa stawiającego jako przykład do naśladowania Ojca w niebie, *ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mt 5,45)*. Weil komentuje te słowa: *Tak więc ślepa bezstronność bezwładnej materii, ta nieubłagana prawidłowość porządku świata, absolutnie nieczuła na przymioty ludzi i przez to tak często oskarżana o niesprawiedliwość – właśnie ona przedstawiona jest duszy ludzkiej jako wzór doskonałości. Jest to myśl o tak wielkiej głębi, że nie jesteśmy dziś nawet zdolni do jej uchwycenia; współczesne chrześcijaństwo całkowicie ją zgubiło*¹⁰.

W podobnym kierunku idą rozważania współczesnego świadka międzyreligijnego spotkania, H. Waldenfelsa, który

⁹ Por. J. Bolewski SJ, *Nic jak Bóg*, dz. cyt., s. 139 n.

¹⁰ Tamże.

jako chrześcijanin poznał głębiej buddyzm. Pod jego wpływem mógł zauważyć, że w wypowiedziach Pisma o Duchu Bożym działającym w świecie i w człowieku już od początku stworzenia przeważa opis nieosobowy, związany z siłami przyrody: Jego działanie jest przyrównane do nawałnicy, ognia, wiatru, szumu, oddechu, gołębicy itd. Taki opis dominuje nie tylko w Starym Testamencie. Również religie Wschodu w swych wypowiedziach o Duchu posługują się najchętniej kategoriami nieosobowymi. Waldenfels powołuje się na buddyjskiego filozofa, K. Nishitani, który *nazwał kiedyś Ducha Świętego nieosobową Osobą Boską, pragnąc przez to powiedzieć, że nie ma On w sobie nic z tego, co Azjatów odpycha od osobowych przedstawień Boga w kulturze zachodniej*¹¹. Dodajmy, że w tym duchu R. Pannikar, najwybitniejszy współczesny rzecznik spotkania chrześcijaństwa z wielkimi religiami Wschodu, proponuje nowe sformułowanie nauki o Trójcy Świętej, w której – bez utraty istotnych elementów tradycyjnej koncepcji – możliwe byłoby uwzględnienie istotnych intuicji tradycji wschodniej¹².

Powyższe przykłady nie dają oczywiście pełnej odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg według świadectwa wielkich religii Wschodu. Skupiliśmy się jedynie na wypowiedziach szukających zbliżenia, otwartych na jedność kryjącą się poza wielością zewnętrznych różnic. Jeszcze więcej wypowiedzi tego rodzaju można by znaleźć w świadectwach mistyków każdej z wielkich religii. Ich podobieństwo nie powinno dziwić, skoro istotą mistycznego doświadczenia jest właśnie przeżycie jedności, która – znowu zgodnie z jednomyślnym świadectwem – nie daje się do końca wyśłowić inaczej jak we wskazaniu na to, czego *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć* (1 Kor 2,9). Dlatego łatwiej jest porozumieć się w milczeniu, trudniej w słowach, chyba że uwaga słuchającego skupia się bardziej niż na wypowiedzi – na Niewypowiedzianym. Jedynie w takim nastawieniu można się również zgodzić z propozycją *filozofii wieczystej*, która próbuje znaleźć jeden

¹¹Tamże, s. 117.

¹²R. Pannikar, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993.

język opisujący wspólne elementy mistycznego doświadczenia wielkich tradycji religijnych¹³. Ważniejszy od prób opisanego ostatecznej rzeczywistości jest opis dróg otwierających na nią, różnych, a jednak sprowadzających się znowu do jednego: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą*¹⁴.

Różne odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg, wiążą się z różnaitością dróg prowadzących do Niego. Także w obrębie danej religii punkt wyjścia może być różny. W nowszej tradycji hinduistycznej (w duchu „Upaniszad”) i w tradycji buddyjskiej nie wychodzi się od pytania o Boga. Chodzi raczej o pytanie związane ściśle z samym człowiekiem. Osobisty charakter pytania: „Kim jesteś”, przybiera kolejno postaci: „Kim jestem?” oraz: „Kim jest ten, który pyta: Kim jestem?”¹⁵... To stopniowe uwalnianie się od zewnętrznych, przedmiotowych wymiarów prowadzi do głębszej prawdy o ludzkim podmiocie, wyrażanej w formule: „Ty jesteś tym” („Tat twam asi”), albo – w innym języku tej samej tradycji: „Atman (twój jednostkowy duch) jest Brahmanem (jednym, jedynym fundamentem rzeczywistości)”. Ale pojęcia – w swej wielości – są względne; bliższe prawdy o Atmanie-Brahmanie jest przeczące: „neti, neti” („nie to, nie to”), podobne do „nada, nada” („nic, nic”) św. Jana od Krzyża. Podobnie negatywny charakter ma buddyjska nirwana jako wyzwolenie przez wygaśnięcie wszelkiego pożądania, które wcześniej wiązało człowieka ze światem cierpienia. Bardziej pozytywnie można mówić o iluminacji – oświeceniu, którego żywym wyrazem są nie tyle słowa, ile cała postawa człowieka. Nawet tam, gdzie nie mówi on o Bogu, staje się mimo wszystko – a raczej we wszystkim – Jego żywym obrazem.

¹³ Por. A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, Warszawa 1989.

¹⁴ Tamże, s. 6. Ewangeliczne słowa (Mt 5,8) znajdują rozliczne echa w innych wielkich religiach, np. w hinduizmie, gdzie fascynowały M. Gandhiego.

¹⁵ Por. świadectwo o Sri Ramana Maharshim: C.F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977, s. 594 n.

BOGUMIŁA KRZEW

Plan

Odnaleziony
pomiędzy książkami
suchy liść akacji
przechować bez żalu
kolejnych dwadzieścia pięć lat
a może tylko dziesięć

Nadać kształt pytaniu
odszukać właściwą odpowiedź
poprawnie odczytać
treść zadania
w zarodku zdusić
narowisty bunt

Złagodzić ból
pieszczotą wiatru
muzyką ciszy
dotknięciem rączki
dziecka

Nauczyć się żyć
bez ciebie
na nowo
teraz
gdy już wiem
że jesteś

Stworzenie

Pierwszego dnia
dłonie
rzeźbiły dłonie

Drugiego
otworzyły oczy
zdziwione

Trzeciego dnia
brzuch uda piersi

Czwartego
w dłoni zamknięty
kamyk z miką

Piątego dnia
serce
znękanie pokorą

Szóstego
myśl szybującą
wysoko

Dnia siódmego
uleciało uwolnione
słowo

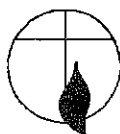
Oto jestem

Wodospad

Ruszyłeś we mnie
każdy kamyk
obmyłeś wodą
objawień nagłych
przejrzystych
splukałeś
zastarzały osad
niepewności

Podskórne rzeki
rozbudzone
pędzą
żłobiąc trwałe ślad

I przewala się
pieszcząc
dręcząc
uskrzydłając
spiętrzony ciężar
wód
jak puch



Notatki na marginesie

Kazimierz Dziewanowski

Imperia nie mają szans

Tak mi się szczęśliwie w życiu złożyło, że choć w długich okresach paszport był dla mnie równie realny jak wygrana w Totka, to jednak zwiedziłem w sumie niemalą kawał świata. Czas płynął, reguły gry w paszportową loterię zmieniały się, ja byłem uparty – i tak co jakiś czas udawało mi się wyrwać w świat.

To moje poznawanie świata przebiegało w nierówny i nader paradoksalny sposób. Z jednej strony udało mi się ostatnio, po wielkiej zmianie w 1989 r., spędzić parę lat w największym, a dziś jedynym supermocarstwie światowym. Ale to było coś całkiem innego. Z drugiej – przyjrzałem się też trochę jego głównemu rywalowi, który zawsze był supermocarstwem groźnym wprawdzie, ale kulawym, a dziś w ogóle nie jest już światową potęgą. Z poznawaniem Europy szło mi gorzej (z wyjątkiem Włoch i Niemiec), bo redakcje, z którymi współpracowałem, nie miały na to pieniędzy. Nieźle natomiast udawało mi się z tzw. Trzecim Światem: Azją, Bliskim Wschodem, Afryką. Szczególnie zaś z krajami, które wchodziły w skład Imperium Brytyjskiego. To właśnie imperium, jego powstanie, rozkwit i upadek stały się dla mnie przedmiotem szczególnego zainteresowania. Poświęciłem tym sprawom wiele lat, czego rezultatem stała się książka pt. „Brzemie białego człowieka”.

Ale to już przeszłość. Dziś chciałbym opowiedzieć o pewnym doświadczeniu i pewnym wniosku, które są nadal aktualne, a wyciągnąłem je z tych dawnych podróży. Dotyczą jednak naszych czasów.

W wielu krajach tzw. Trzeciego Świata rzeczywistość trudno nazwać pogodną i nie napawa ona optymizmem. Dziś się zresztą tej nazwy, Trzeci Świat, już prawie nie używa. Nie ma także Drugiego Świata, tzn. bloku państw komunistycznych (no, z pewnymi wyjątkami, z których Chiny są zaiste bardzo dużym wyjątkiem). Dziś stosuje się raczej inny podział: na kraje rozwinięte i nierozwinięte. I ciekawa rzecz: wśród krajów rozwiniętych coraz większą rolę zaczyna odgrywać grupa krajów, które niegdyś były zaliczane do Trzeciego Świata, lecz dokonały wielkiego skoku gospodarczego: Korea Południowa, Tajwan, Singapur, Tajlandia, Indonezja, nie mówiąc o naftowych

krezusach Bliskiego Wschodu. Także Indie czy Pakistan dokonały postępów. Natomiast wiele byłych krajów komunistycznych znalazło się tam, gdzie w rzeczywistości zawsze były – wśród zacofanych krajów trzecioświatowych. Ponieważ zaś nie były one dotąd w stanie dokonać skutecznych, śmiałych reform, przeto ich pozycja wydaje się dziś gorsza niż licznych krajów zaliczanych dawniej do ariergardy Trzeciego Świata.

Z pozostałych jeszcze krajów komunistycznych duże postępy gospodarcze zanotowały Chiny i Wietnam, a stało się tak dlatego, że przyswoiły sobie wiele cech gospodarki kapitalistycznej. Natomiast dwa kraje, które są nadal ściśle komunistyczne: Kuba i Korea Północna, spadły dziś pod względem gospodarczym i cywilizacyjnym na sam koniec świata – w znaczeniu dosłownym, bez żadnej numeracji. Porównać je można tylko z niektórymi państwami afrykańskimi.

Mnie jednak chodzi o co innego. Pozostawmy na boku dawną klasyfikację: świat pierwszy, drugi, trzeci. Zastosujmy inną: kraje, które zawsze (lub od bardzo dawna) były niepodległe, i takie, które jeszcze w XX w. wchodziły w skład wielkich imperiów, były koloniami, protektoratami, terytoriami zależnymi.

Ich historia i poziom rozwoju mocno się między sobą różnią. Są między nimi kraje, których kultura liczy sobie tysiące lat – jak Indie i Pakistan. Są i inne, bardzo jeszcze prymitywne. Wędrując po tych krajach, często spotykałem się z narzekaniem na nowe czasy. Nowa rzeczywistość, która powstała po likwidacji imperiów do niedawna rządzących na ich terytorium, często rozczarowywała. Sytuacja gospodarcza była w wielu przypadkach trudniejsza niż przedtem. Marnotrawstwo, rozrzutność i korupcja, uprawiane przez nowe, niezawisłe rządy, są często większe, jawniejsze i bardziej jeszcze drażniące niż te same wady przejawiane przez administracje imperialne. Biurokracja bywa bezwzględniejsza, bardziej bezmyślna, samowolna, okrutna; wymiar sprawiedliwości bardziej stronnicy i mniej posłuszny prawu. Do tego często dochodzą nowe plagi: żądza władzy rodzimych klas politycznych, formowanie się krwiożerczych dyktatur przejawiających bezgraniczną pogardę dla rządzonych przez siebie społeczeństw – nieraz o wiele bardziej złowrogą, niż ośmielała się to demonstrować władza imperialna.

Ponury morderca Idi Amin, ludożerczy cesarz Bokassa, ludobójczy przywódca Pol Pot – galeria zbrodniarzy, którzy objęli władzę po odejściu imperialistów, jest liczna, urozmaicona i budzi grozę. Nie da się z nimi porównać żadnego premiera Imperium Brytyjskiego czy francuskiego, żadnego gubernatora belgijskiego, holenderskiego, wło-

skiego, portugalskiego czy niemieckiego. Można z tym ostatecznie porównać ludobójcze praktyki hiszpańskich konkwistadorów, ale to było 400 lat temu i nie było skierowane przeciw własnemu społeczeństwu.

Nie chodzi wszelako jedynie o to. W wielu wypadkach pogorszyły się także ogólne warunki życia społeczeństwa – nastąpił regres gospodarczy, cywilizacyjny, zdrowotny. Tak było na wielkich obszarach Afryki, np. w Zairze, Somalii, Tanzanii, w Nigerii, Sudanie, Burundi i w wielu innych miejscach.

Podróżując po byłych krajach kolonialnych nieraz słyszałem narzekania na warunki życia i na to, że wielkie nadzieje związane z niepodległością nie spełniły się, nastąpiło zaś wielkie rozczarowanie.

Nigdy natomiast, dosłownie nigdy, nie usłyszałem takiego oto zdania: Jakże pragnęlibyśmy, aby wróciły dawne czasy, gdy z metropolii przyjeżdżali sprawni i sprawiedliwi urzędnicy. Nikt mi nigdzie czegoś takiego nie powiedział. Ludzkie pragnienie godnego życia bez konieczności kłaniania się obcym jest widocznie mocniejsze, niż ktokolwiek mógłby przypuszczać. Jest tak silne, że bunt przeciw własnemu tyranom musi zejść na drugi plan wobec niechęci do obcej władzy, nawet wówczas gdy to godne życie, do którego tęskniono i dla którego tak wielu było gotowych wszystko poświęcić, przemienia się w swą karykaturę i staje ponurą groteską.

Chociaż Saddam Husejn nie wahał się potraktować gazem trującym opornych wsi we własnym kraju – wraz z kobietami i dziećmi; chociaż Czerwoni Khmerzy wymordowali i zamęczyli na śmierć niemal połowę swego społeczeństwa; chociaż władcy dzisiejszego Zairu, a kiedyś Konga Belgijskiego, od początku traktowali kraj bardziej jako swoją własność, niż to kiedykolwiek czynili obcy gubernatorzy; chociaż w Somalii załamało się państwo, administracja i w ogóle wszelki porządek – to jednak nikt nigdzie, nawet jakakolwiek najmniejsza grupa czy partyjka, nie głosił hasła powrotu pod panowanie dawnych metropolii kolonialnych, pod panowanie Brytyjczyków, Francuzów, Belgów czy Włochów.

Taka jest reguła, od której nie ma odstępstwa.

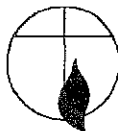
To jest prawda, nad którą powinni się zastanowić obrońcy ostatniego imperium na świecie, którzy wciąż łudzą się, że zdołają je odbudować. Dlatego postanowili wyniszczyć cały naród, zniweczyć nielicznych, ale jakże dzielnych Czeczenców.

Historia Rosji i jej imperium jest jeszcze bardziej skomplikowana niż dzieje innych mocarstw kolonialnych. Jest tak dlatego, że jej imperium nie było oddzielone od metropolii morzami i oceanami.

A także dlatego, że w tym przypadku metropolia nie górowała nad społeczeństwami zniewolonymi ani swym poziomem życia, ani ogólnym poziomem kulturalno-cywilizacyjnym. Rosja była potężniejsza, wzbudzała strach, lecz rzadko wzbudzała podziw i szacunek. Jednocześnie między Rosjanami a narodami uzależnionymi nie było tak głębokich różnic, jak te, które występowały w przypadku Brytyjczyków, Holendrów czy Hiszpanów. Tylko Francja w Algierii napotkała trudności, które można porównać z problemami, jakie obecnie napotykała Rosja.

Francja i de Gaulle zdecydowali się na przecięcie więzów, które ich ciągnęły wstecz. Rosja wciąż nie potrafi podjąć takiej decyzji. Dlatego poniosła w Czeczenii kolejną klęskę. Może gen. Lebedź zdoła powtórzyć to, co zrobił de Gaulle, wejść w jego buty? Nie wiem.

Myślę, że nie uda się odbudować caratu ani tym bardziej ZSRR. Historia skazała imperia na upadek.



Jan Kieniewicz

Polska – Ukraina: dialog w strefie pogranicza

O przyszłości Polski zdecyduje rozstrzygnięcie kwestii charakteru i zasięgu przyszłego układu europejskiego. Przez 45 lat funkcjonowania porządku jałtańskiego przesądzała o tym geopolityka. Mur berliński coraz wyraźniej wyznaczał zasięg cywilizacji europejskiej. Miało to bezpośredni wpływ na stosunki między narodami dzielącymi tę samą przestrzeń po sowieckiej stronie. Przez poprzednie dwa, trzy stulecia ich los był określony przez PERYFERYJNOŚĆ, wszechstronną zależność od CENTRUM zlokalizowanego w Europie Zachodniej. Towarzyszyła temu podległość polityce imperium. Gdy po II wojnie światowej znaczna część owej peryferii znalazła się pod wpływem systemu komunistycznego, przestrzeń europejska w sposób definitywny wydawała się zamykać w pojęciu Zachodu¹.

Rozpad imperium sowieckiego po 1991 r. ukazał jednak, że pomimo takiego wielostronnie negatywnego doświadczenia przetrwały zdolności do odbudowy więzi cywilizacyjnej. Odrodzeniu narodów i państw na obszarze określanym jako Europa Wschodnia towarzyszą rewindykacje europejskie. Ich istotnym elementem jest odrzucanie perspektywy powrotu do statusu peryferii. Państwa ponownie suwerenne i narody uzyskujące własną państwowość szukają dla siebie jakiegoś układu odniesienia, niechętnie myśli, że jest im przeznaczony wybór jedynie między losem bastionu albo przeznaczeniem pomostu². W obu bowiem wariantach dostrzegają odtworzenie ich peryferyjności, którą obciążają odpowiedzialnością za utratę suwerenności. Tę samą peryferyjność narody są skłonne postrzegać także jako istotne źródło konfliktów. Staje przed nimi pytanie o możliwość nowego ułożenia stosunków, w których zostanie uwzględniona ich długa

¹O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994.

²S.W. Garnett, *Poland: Bulwark or Bridge?* „Foreign Policy”, No 102, Spring 1996.

wspólna historia. Jaki wpływ będą miały ich doświadczenia PERYFERYZYNOŚCI, a jakie perspektywy odtworzenia strefy europejskiego POGRANICZA? W ten sposób w centrum uwagi staje pytanie o szanse DIALOGU Polaków i Ukraińców widzących minione stulecia i dziesięciolecia jako dwa zupełnie odrębne, a nieraz nie pasujące do siebie ciągi dziejowe.

Strefa pogranicza pomiędzy dwiema cywilizacjami powstaje w procesie europejskiej ekspansji. Nie rozwodząc się nad tym ostatnim pojęciem, którym zajmowałem się obszernie w innym miejscu³, chcę podkreślić, że dalsze rozważania dotyczą pogranicza pomiędzy cywilizacją europejską a cywilizacjami na wschód i południe od niej, a więc nie tylko mongolskich czy tatarskich nomadów i tureckiego islamu, ale także pogranicza z Rosją⁴.

Pogranicze jest więc tą częścią europejskiej przestrzeni cywilizacyjnej, która wiąże się z terytorium znajdującym się pomiędzy cywilizacjami, nie należącym jednoznacznie do żadnej z nich⁵. Zarazem jednak ekspansja stwarza wyraźną więź przesądzającą o opcji cywilizacyjnej. Nieokreśloność jest efektem skupienia uwagi na stosunkach między cywilizacjami. Naszym celem jest zwrócenie uwagi na charakter relacji zachodzących W OBRĘBIE pogranicza, a nie tylko POMIĘDZY dwiema cywilizacjami. Otwiera się w ten sposób dyskusja nad zmiennością relacji między społeczeństwami Europy Wschodniej i Zachodniej⁶.

Mamy skłonność patrzenia na tę problematykę z wyłącznie polskiego punktu widzenia, w którym tak częste w ostatnich stuleciach zagrożenia bytu narodowego utrudniają dostrzeżenie całkowicie odmiennego widzenia tych samych problemów przez innych uczestników

³ J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji*, Warszawa 1986.

⁴ A. Żółtowski, *Border of Europe. A Study of the Polish Eastern Provinces*, London 1950; W.H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier 1500-1800*, Chicago 1964. Por. Z. Madej, *Rosyjskie zmagania cywilizacyjne*, Warszawa 1993, s. 10 nn.

⁵ P.S. Wandycz, *Cena wolności. Historia Europy Środkowo-Wschodniej od średniowiecza do współczesności*, Kraków 1995; W. Łazuga, T. Schramm, *Autoportrait et autolocalisation. Les options politiques et culturelles de la Pologne entre Occident et Orient aux XIXe et XXe siècles*, w: *L'Europe Centrale. Réalité, Mythe, Enjeu XVIIIe-XXe siècles*, Warszawa 1991, s. 275-284.

⁶ Jest to kwestia np. roli nowożytnej Rzeczypospolitej jako przegrody lub transmisji między Orientem a Okcydentem. W kwestii tej nie podzielałbym pesymistycznego stanowiska J. Tazbira i J. Maciejewskiego, por. *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, „Eseje i Studia”, t. 1, OBTA, Warszawa 1995, s. 111, 114.

pogranicza⁷. Nie jest zresztą rozwiązaniem zauważenie odmienności ukraińskich odczuć i interpretacji. Chodzi o to, że relacje między ludźmi różnych narodowości w tej strefie łatwo stają się konfliktami wyłączości, okazują się zdolne kreować żądanie wyłącznego prawa do OJCZYZNY⁸. Konflikt ten nie musi się wiązać z odrębnością etniczną lub religijną, ale też nie powinien być sprowadzany do sprzeczności interesów materialnych⁹. Jest to zagadnienie nabrzmiałe aktualnością, jak dowodzi dramat Bośni¹⁰. Dramat przesiedleń i czystek etnicznych na kresach wschodnich sprzed półwiecza został tylko przytłumiony podziałem granicznym. Przeszłość nie została przecięzona, konflikt pozostał w świadomości. Mamy wrażenie, że konfliktowość relacji polsko-ukraińskich jest związana z okolicznościami etnicznymi i społecznymi wytworzonymi przez kilka wieków współobecności na tym samym obszarze. W jakim jednak stopniu możemy to uznać za właściwość strefy pogranicza, a w jakim jest efektem zależności i podległości? Pytamy następnie, czy pulsowanie zasięgu cywilizacji europejskiej niesie ze sobą tylko doświadczenie konfliktu. Czy w tej wspólnej historii istniało coś więcej, jakaś inna relacja międzyludzka? Historyczne uwarunkowania konfliktowości pogranicza każą zarazem pilnie patrzeć w przyszłość. Między Polską i Ukrainą nie istnieje dziś problem granicy, oba narody mają natomiast do przemyślenia wspólną przeszłość.

Konflikt polsko-ukraiński, wydaje się, sięga tak głęboko jak wschodnia ekspansja Europy, a wynikłe stąd urazy po obu stronach utrudniają rozpoznanie istoty konfliktowości. W szczególności trudno jest obu stronom dostrzec, że konflikt ten ma miejsce WEWNĄTRZ tej samej cywilizacji. Natura tej strefy skłania uczestników konfliktu do przyjmowania przeciwstawnych opcji cywilizacyjnych. Przynajmniej z polskiej perspektywy może to wyglądać jako przypisanie ukraińskości do obcej, sc. rosyjskiej cywilizacji. W pojęciu ukraińskim z kolei może się pojawiać przekonanie o obcości cywilizacyjnej

⁷ I.L. Rudnytsky, *Polish-Ukrainian Relations: The Burden of History*, w: *Essays in Modern Ukrainian History*, Cambridge Mass. 1987, s. 49-76.

⁸ Tak to wygląda w dowolnym reportażu-refleksji ze „wschodniej ściany”, por. A. Kulik, *Pogranicze*, „Kultura”, nr 6/537, Paryż 1992, s. 21-38, czy B. Cywiński, *Mój kawałek Europy*, Warszawa 1994.

⁹ Zob. np. D. Beauvois, *Walka o ziemię. Szlachta polska na Ukrainie prawobrzeżnej pomiędzy caratem a ludem ukraińskim 1863-1914*, Sejny 1996.

¹⁰ P. Shoup, *The role of domestic and international actors in the Bosnian-Herzegovinian drama*, w: *Ex-Yugoslavia: from war to peace*, Walencja 1993, s. 251-263.

Polski współistniejące z wątpieniem o jej europejskości. Z obu stron utrwała się więc przekonanie, że konflikt dotyczy podziału, podczas gdy w istocie jest on pochodną sporu o miejsce, o rolę, a w konsekwencji o wyłączność uczestnictwa w przestrzeni. W następstwie takich interpretacji słabnie poczucie ryzyka, jakie dla egzystencji narodowej niesie likwidacja pogranicza.

Dramatyzm i napięcie emocjonalne konfliktu polsko-ukraińskiego są więc także konsekwencją jego wewnątrz europejskiego charakteru. Jest to konflikt zasadniczo odmienny od relacji, jaka historycznie ukształtowała się między Polską a Rosją. Czy będziemy skłonni uznać, że także między Rosją a Ukrainą istniała lub istnieje różnica cywilizacyjna? Postępy dominacji rosyjskiej prowadziły do układu kolonialnego, w którym ukraińskość była skazana na podległą drugorzędność¹¹. Wobec dominującej polskości natomiast kształtowała się ukraińska tożsamość narodowa i dążenie do niepodległości¹². Oto różnica dziejowa, której dziś pominąć nie sposób. Historia ostatnich dwu stuleci wskazuje zarazem, że mimo analogii zagrożeń, narody ubezwłasnowolnione są gotowe postawić konflikt wewnętrzny przed naturalną wspólnotą losu.

Historia pogranicza powinna stać się priorytetem badawczym, a utrwalenie i sprawne funkcjonowanie tej przestrzeni winniśmy uznać za element racji stanu. Ta liczba mnoga odnosi się do obu społeczności. Wielusetletni konflikt obciążył bowiem losy obu narodów i postawił je wobec perspektywy zagłady. W nagle zmienionych okolicznościach znalezienie formuły współistnienia stało się kwestią fundamentalną. Jest to powód, by postawić pytanie o stan obecny i perspektywy dialogu polsko-ukraińskiego.

Dialog polsko-ukraiński może się wydawać fantastyką w świetle wspólnego dziedzictwa. Problem bowiem w tym, że przeszłość jest niepodzielna. Zostało nam wpojone przekonanie o wrogości, o niemożliwym do zapomnienia rachunku krzywd. Zrobiono wszystko, by Polacy i Ukraińcy zostali na zawsze wrogami. Mimo to trzeba zauważyć, że właśnie dialog jest i będzie zjawiskiem decydującym o przynależności do Europy. Dialog to wolna komunikacja idei w obrębie wspólnego systemu wartości, to przekazywanie sobie wzajemnie

¹¹O. Pachłowska, *Problem dziedzictwa w kulturze ukraińskiej oraz formy jego imperialnej ekspropriacji*, w: *Belarus. Lithuania. Poland. Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe*, Lublin 1994, s. 138 nn.

¹²Tamże, s. 144. Por. A. Gieysztor, *Imperia, państwa i narody sukcesyjne w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *The Foundations...*, dz. cyt., s. 14.

własnej tożsamości¹³. Tak więc niezbędne są wyraźnie zarysowane tożsamości, zdolność komunikowania dzięki wspólnocie i naturalnie wolności. Wszystkich trzech elementów brakowało w ciągu poprzednich stuleci.

Nie było też łatwo o prawdę. Poszukiwanie prawdy nie może być w tym wypadku sprowadzone do bilansu krzywd poniesionych i zadawanych. Józef Łobodowski przed 45 laty pisał: *Jakie jest wyjście z krwawego kręgu tej nienawiści...? Spierać się bez końca o to, kto pierwszy zaczął, kto bardziej zawinił, kto przelał więcej krwi? Czy może właśnie pokusić się o inne pierwszeństwo, o pierwszeństwo wyciągniętej dłoni?*¹⁴ Perspektywa ta wydaje się dość odległa, ale wraz z powstaniem państwa ukraińskiego została usunięta pierwsza istotna przeszkoda w postaci obcego panowania nad obydwoma narodami. Pilnie zatem potrzeba refleksji nad współistnieniem polsko-ukraińskim w okresie przedrewolucyjnym, gdy jeszcze nikt się nie spodziewał katastrofy. Poczucie bycia u siebie, przeświadczenie o własnej wyższości, ale też rodzaj zbiorowej mistyfikacji, przebijają ze świadectw o pierwszym pogromie¹⁵. Toteż wielu nabierało przekonania, że stosunki narodowościowe i społeczne na kresach mają w sobie zarzewie katastrofy¹⁶. Widziane z perspektywy doświadczeń polskich niosły nie tylko tragedie osobiste, ale również świadomość zagłady świata¹⁷. Specyficzna wersja tego świata idealnego, określana jako KRESY, padła ofiarą rewolucji, ale nie wydaje się, by miała szanse realnego trwania¹⁸. Nie była przede wszystkim wizją ukraińską. Z tamtej perspektywy istotne było doświadczenie budowania tożsamości narodowej¹⁹ przeciwko realnej lub urojonej dominacji żywiołu polskiego²⁰, podczas gdy suwerenne państwo mu-

¹³ E. Morin, *Myśląc o Europie*, Warszawa 1991.

¹⁴ J. Łobodowski, *Przeciw upiorom przeszłości*, „Kultura”, nr 2/52–3/53, Paryż 1952, s. 59.

¹⁵ Zob. Z. Kossak-Szczucka, *Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917–1919*, Kraków 1923.

¹⁶ K. Pruszyński, *W czerwonej Hiszpanii*, Warszawa 1985, s. 43, 196 nn., 216.

¹⁷ Zob. np. u W. Odojewskiego, *Zamiecie wszystko, zawieje...*

¹⁸ J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995. Por. F. Gross, *Kresy: The Frontier of Eastern Europe*, „Polish Review”, t. XXIII, 2, s. 3-16.

¹⁹ I. Sevcenko, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, „Kultura”, nr 12/543, Paryż 1992, s. 8-18. Por. T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozacyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985.

²⁰ I. Sevcenko, *Polska w dziejach Ukrainy*, w: *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, „Eseje i Studia”, t. 3, OBTA, Warszawa 1996, s. 45-65.

siało być wyrwane imperium rosyjskiemu. Katastrofa polska nie stała się triumfem ukraińskim, ale obie strony zasadniczo różni interpretacja przyczyn takiego, a nie innego biegu wydarzeń. Nadal będzie różnić, chodzi o to, by nie dzieliła.

Dzieje pogranicza to w znacznej mierze historia losów ukraińskich, z którymi historia Polski została sprzęgnięta przed wiekami. Jest to zarazem historia wzrastania i obumierania cywilizacji europejskiej poddanej ciśnieniom zewnętrznej ekspansji. Szukając prawdy o tej przeszłości, trzeba przede wszystkim zapytać, czy znajdujemy świadectwa dialogu²¹. Gdy trwała europejska ekspansja na wschodzie, w strefie pogranicza dostrzegamy przede wszystkim konflikt wynikający np. z nierównomierności procesów asymilacyjnych i trudności uzgodnienia współżycia Kościołów różnych wyznań i obrządków. Konflikt ten narasta, gdy zmniejsza się zasięg wolności. Ulega zaostreniu, gdy cywilizacja europejska się cofa, a nasila działanie cywilizacji rosyjskiej wykorzystującej prawosławie jako czynnik wiążący. Warto zwrócić uwagę, jak ugruntowanie panowania rosyjskiego po trzecim rozbiorze zmieniało charakter konfliktu. Dialog był zapewne trudny, może powierzchowny, ale jednak możliwy²². Gdy strony straciły wolność, pozostał im tylko konflikt wyrażający się rywalizacją o ziemię. Konflikt przegrany przez obie strony, które resztki wspomnienia o dialogu utopiły we krwi. Nie muszę dodawać, że dialog nigdy i nigdzie nie był synonimem zgody i jedności. Dialog wymaga różnicy i zakłada sprzeczność. Klęską jest stan, w którym chodzi już tylko o eliminację drugiej strony. Szukanie świadectw dialogu w przeszłości polsko-ukraińskiej nie jest propozycją ukrywania prawdy o ekspansji. Chodzi tylko o zwrócenie uwagi na szczególną rolę, jaką w tej przeszłości spełniło współistnienie w stre-

²¹ Przykładem twórczość Aleksandra Tarasiewicza, por. D. Stepowyk, *Akademia Wileńska a kultura Białorusi i Ukrainy w XVII wieku*, w: *The Foundations...*, dz. cyt., s. 83 nn.

²² Jerzy Stempowski pisał dawno temu do redaktora „Kultury”: „Jedynym mediatorem opisanym w naszej literaturze jest Kisiel” (23/8/1959), *Listy do Jerzego Giedroycia*, Warszawa 1991, s. 94. F.E. Sysyn, *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*, Cambridge (Mass.) 1985. Zob. uwagi S. Litaka i W. Mokrego w cytowanym zbiorze referatów z konferencji rzymskiej (1990), *The Foundations...*, s. 262–282. Widząc dialog jako proces trudny, ale wyzwalaający, nie sądzę byśmy musieli odrzucać narodowe mitologie, jak to sugeruje D. Beauvois, tamże, s. 485. Czym innym jest rezygnacja z części suwerenności, a czym innym zgoda na okaleczenie własnej tożsamości.

fie pogranicza. W konsekwencji zależy mi na wskazaniu, jak dalece zanikanie strefy pogranicza było związane z eliminacją wolności, jak szanse dialogu zastąpiła perspektywa nieuchronnej eksterminacji. W konsekwencji należy się zastanowić nad dzisiejszymi szansami dialogu i określić jego możliwości w nowej konfiguracji dziejowej.

Moim niezbyt oryginalnym założeniem jest potrzeba trwania suwerennego państwa ukraińskiego i uzasadniona przynależność tej wspólnoty narodowej do cywilizacji europejskiej²³. Przekonanie to jest równie oczywiste jak stwierdzenie, że Rosja imperialna musi dążyć do podporządkowania Ukrainy, a może inaczej, podporządkowanie Ukrainy jest warunkiem rosyjskiego imperializmu. W tym sensie wszelkie działania utrwalające państwowość ukraińską i poczucie narodowe Ukraińców leżą w polskim interesie²⁴.

Na tym jednak niepodobna poprzestać. Z naszego punktu widzenia równie istotne są dwie dalsze przesłanki. Chodzi o demokrację w Ukrainie i o związanie jej z Europą. To znaczy także o wspieranie rozwoju ukraińskiej tożsamości narodowej, a przeciwdziałanie ukraińskiemu nacjonalizmowi. Wydaje się oczywiste, że dla podzielających opcję europejską Ukraińców równie istotne są te same kryteria rozwoju Polski.

Europejskość Ukrainy jest pewną możliwością, której los w niewielkim stopniu zależy od polskich starań, w większym może od naszych zaniechań. Jest to jednak kwestia decydująca o ułożeniu relacji między Europą a Rosją. Chodzi o to, by w strefie pogranicza umocniła się dialogiczność, byśmy wszyscy umieli sprzeciwić się autyzmowi kulturowemu i zapobiec w ten sposób perspektywie ponownego wyparcia cywilizacji europejskiej. Europejskość Ukrainy oznacza eliminację dwu scenariuszy, jakie w ostatnich trzech stuleciach występowały między Europą a Rosją. Nazywam je wariantem PARTNERSTWA i wariantem HEGEMONII, oba zresztą prowadziły do likwidacji pogranicza i fizycznego cofnięcia się Europy do wymiarów z okresu początku jej średniowiecznej ekspansji²⁵. Zarazem jednak jest to perspektywa ponownego otwarcia kwestii przyszłości Rosji

²³I.L. Rudnytsky, *Ukraine between East and West*, w: *Essays in Modern...*, dz. cyt., s. 1-9.

²⁴*Ukraina-Polska – drogi współdziałania*, „Polska w Europie”, z. 18, Warszawa IX-XII 1985.

²⁵J. Kieniewicz, *Yalta y el futuro de Europa*, „Politica Exterior”, nr 44, Madryt 1995, s. 23-24. Por. R.D. Asmus, R.L. Kugler, F.S. Larrabee, *Rozszerzenie NATO – co dalej?* „Polska w Europie”, z. 17, Warszawa 1995, s. 34-36.

jako cywilizacji, zapewne pobratymczej, ale jednak odrębnej bardziej niż cywilizacja amerykańska.

Polaków i Ukraińców zdolność do dialogu, a więc do uczestnictwa w cywilizacji europejskiej, wymaga równocześnie i w tym samym stopniu utrwalenia wyrazistej tożsamości narodowej i świadomości wspólnego systemu wartości. W tym drugim przypadku kluczem jest autonomiczność, a więc zdolność do samodzielnego wyprowadzania wartości wspólnych z własnego dziedzictwa. Co zaś się tyczy warunku pierwszego, to trzeba stwierdzić, że naród jest ostatnią chronologicznie znaną formułą więzi społecznej w Europie i w tym sensie powinien być traktowany jako obiektywna rzeczywistość dialogu. Ten bowiem toczy się w wymiarze ludzkim, a nie społecznym. Inaczej mówiąc, zdolność do dialogu nie może być ukierunkowana, a tym bardziej sterowana, wymaga wolności. Możliwość dialogu zależy od obu stron, ale wydaje się, że istnieją pewne możliwości stymulowania dialogiczności tam, gdzie jest ona możliwością, a nie faktem.

Dialog polsko-ukraiński, w odróżnieniu od rozmów polityków, jest obu stronom niezbędny do realizacji celów narodowych, przede wszystkim do poczucia bezpieczeństwa. Praktyka dialogu wymaga nie tylko WOLNOŚCI, także PRAWDY i MIŁOŚCI. Z wolnością było i jest dość różnie, z miłością natomiast gorzej. Obustronne urazy, pamięć dramatycznych losów stały się już elementem świadomości obu narodów²⁶. Stosunki między dwoma państwami są obecnie na tyle dobre, że w skali społecznej można mówić o zapomnieniu lub może raczej o przechodzeniu do porządku nad przeszłością. Indywidualnie jednak i lokalnie stosunki są nadal warunkowane bolesną pamięcią. Zważywszy interesy obce zaangażowane w utrzymaniu napięć polsko-ukraińskich, należy z ogromną troską podchodzić do nadal występujących kontrowersji. Nie widać, by z obu stron dojrzewała świadomość potrzeby jakiegoś przezwyciężenia, tak jak to było z listem biskupów polskich do biskupów niemieckich. Inne są zresztą czasy.

W takiej sytuacji, gdy nikt nie może sobie zagwarantować niepowracalności zaognienia, a więc i eksplozji nienawiści (tak jak większość nie wyobrażała sobie konfliktu w byłej Jugosławii), ogromną rolę trzeba przypisać ustalaniu prawdy o wzajemnych stosunkach w bliższej i dalszej przeszłości. To jednak jest absolutnie niewystarczające. Uznanie wzajemne prawdy o sobie i wzajemnych relacjach,

²⁶ Zob. referaty M. Riabczuka, D. Sosnowskiej, M. Strumińskiego i M. Zubryckiej w tomie *Narody i stereotypy*, Kraków 1995.

o miejscach zajmowanych i rolach odgrywanych we wspólnej przestrzeni cywilizacyjnej, to warunki konieczne, ale być może nie wystarczające dla pojednania.

Aż nadto miały oba narody doświadczeń nienawiści, kłamstwa i zniewolenia. Takim doświadczeniem stało się także przekazywane przez pokolenia przekonanie, że kraj zamieszkania nazwany Ukrainą może należeć tylko do jednego narodu. Historia nasza powinna być intensywnie badana, po prostu celem poznania prawdy i zapobieżenia kształtowaniu się nienawistnych stereotypów. Dotyczy to szczególnie XX w., w którym skazane na zagładę narody skoczyły sobie do gardeł w paroksyzmie nienawiści. Dochodzenie prawdy jest tak niesłychanie bolesne, że może nawet wieść do odtworzenia konfliktu, jest jednak konieczne do przczwycięzenia tego dramatycznego dziedzictwa. W tym zakresie sytuacja jest nadal bardzo delikatna, historycy i publicyści, politycy i obywatele, zgadzają się najczęściej tylko co do protokołu rozbieżności.

Istnienie poglądów, nastrojów, stanowisk i działań nacjonalistycznych, a więc wyrosłych z nienawiści i kłamstwa, stwarza realne niebezpieczeństwo dla obu narodów. Nie chodzi tu tylko o jakąś opinię ważną dla procesów integracji w strukturach europejskich i atlantyckich. Zatrucie nacjonalistyczne, polegające na postawieniu ideologii narodowej w miejsce religii, zagraża tożsamości, prowadzi do zniewolenia. Potrzeba dialogu polsko-ukraińskiego nie wynika z istnienia rygorów ustanowionych w Unii Europejskiej, ale z interesu własnego. Alternatywą jest tak czy inaczej dominacja rosyjska.

W interesie obu narodów leży stymulowanie procesów zdolnych poszerzyć pola dialogu, tak by ogarnąć nim znaczące grupy elit. Takim działaniem jest rozpoczynająca działalność w Warszawie i Lwowie WSCHODNIO-ŚRODKOWO EUROPEJSKA WYŻSZA SZKOŁA HUMANISTYCZNA stworzona przez profesorów: Jerzego Axera, Janusza Riegera i Jarosława Isajewyć. Jest to bowiem przedsięwzięcie podjęte dla wspólnej przyszłości. Takim działaniem powinna stać się świadomie prowadzona edukacja. Wszelako najszlachetniejsze przedsięwzięcia padną, jeśli zaniedbamy wysiłków mających na celu umacnianie wolności w naszych krajach. Pogranicze jest rzeczywistością cywilizacji pobudzonej, ginie, gdy traci ona swe siły vitalne. Dialog w strefie pogranicza jest nie tylko potrzebą, jest także gwarancją trwałości naszej wspólnoty cywilizacyjnej. Trwania obu narodów europejskich.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Patrzeć uważnie – widzieć jasno

*Absolutnie niczym nie zmaczona uwaga
jest modlitwą.*

Simone Weil

W potocznym rozumieniu słów nie patrzymy po to, żeby patrzeć. Patrzymy, żeby widzieć. Nie wdając się w semantyczne rozróżnienia, przyjmujemy, że różnica – właśnie w potocznym rozumieniu – polega na dodaniu elementu aktywności; a jest to aktywność jednostkowa, może lepiej powiedzieć – osobowa. Odwołując się znów do kolokwializmów i zbitek słownych, które odsłaniają nie raz rzeczy istotne, przypomnijmy takie z nich, jak „patrzeć bezmyślnie”, „patrzeć tępo”, a nawet „patrzeć jak ciełe na malowane wrota”.

Patrenie zatem byłoby wstępnym etapem widzenia. Przygotowaniem lub środkiem prowadzącym do celu. Ów wcześniejszy etap – patrenie, jako nieaktywne, może być kwestionowane czy wprost zagrożone w swojej wartości. Czy nie ulegamy tu jednak określonej i utrwalonej hierarchii naszej pragmatycznej kultury? A gdyby odwrócić mechanizm ocen i zaryzykować hipotezę: patrenie jest nieaktywne – tym lepiej.

W takiej postawie może być bowiem obecna otwartość, gotowość do przyjęcia czegoś, wycofania się owego aktywnego (niekiedy superaktywnego) jednostkowego ja, a zatem – pokora. Patrenie więc – ale jakie? Patrenie może zostać dowartościowane, opatrzone znakiem dodatnim.

Wszystko, co w tym działaniu (Simone Weil mówi tu o wyzwalaniu energii) nazywam słowem „ja”, powinno być bierne. Ponieważ: Uwaga osiągnąwszy najwyższy możliwy dla siebie stopień, staje się tym samym co modlitwa.

Prawda, że tak pojmowane patrenie usuwa na bok osobę patrzącego, ale wtedy wyraźniej rysuje się to, na co on patrzy: świat, byty, może i Byt. W widzeniu już osoba patrzącego w jakimś stopniu determinuje to, co widziane, ponieważ to on, określony i niepowtarzalny, narzuca swój punkt widzenia, co należy rozumieć jako określoną przez niego jego własną siatkę „odczytywania” świata, jego rozumienia. To, co za Heideggerem nazywamy Weltanschauung.

Antropocentryzm zaczyna w tym momencie królować, a z czasem niepowtarzalne, własne widzenie w sztuce staje się podstawowym miernikiem wartości. Nie brak przykładów jego rosnącej mocy, aż po wynaturzenia tego, co bywa nazywane demonem oryginalności.

Postawa wycofania się, której konieczność głosi Simone Weil, występuje w jej dziele w sposób szczególnie dobitny – jak to zwykle u niej w nasileniu i bezkompromisowości, wyjaskrawiana – można by powiedzieć i wyrażana w wymagających ostrych metaforach.

Gdybym tylko umiała zniknąć (...) Czy to ważne, ile jest we mnie energii, uzdolnień itp. Zawsze będzie jej dość na to, aby się usunąć.

W porywie głębokiej i najdotkliwszej dla dumy człowieka ascezy autorka „Świadomości nadprzyrodzonej” chciałaby zniknąć, usunąć się jak niedyskretny świadek spotkania dwojga zakochanych: Stwórcy i stworzenia, a wtedy *Stworzyciel i stworzenie wymienią pomiędzy sobą swoje tajemnice.*

Trudny ideał tak nakreślony zostaje czasem przełożony na konkret i przyłożony do określonej dziedziny – twórczości malarskiej. Prawdziwy malarz – tu trzeba wprowadzić uściślenie znaczeniowe – znika nie w sensie unicestwienia: *on przez napięcie uwagi jest tym, na co patrzy.* Szukając potwierdzenia i przykładów w historii malarstwa, Weil wymienia rysunki Rembrandta. *Trochę tak właśnie – powie kiedy indziej – malowali Giotto i Cézanne.*

Ten trop ułatwia zrozumienie jakości owego „wycofania się”. Nie jest ono umniejszeniem, przeciwnie. Stając się, powtórzmy, przez napięcie uwagi tym, na co się patrzy, doznajemy paradoksalnie wzbogacającego rozszerzenia naszych granic.

Sformułowanie „napięcie uwagi” też wymaga komentarza. Autorce obca jest nazwana tak przez nią *zaciekłość taka jak na polowaniu. Nie trzeba chcieć znaleźć.*

Naiwny, pozornie przypadkowy obrazek zamieścił Etienne Gilson w swoich „Dziennikach”, ma on oczywisty a dyskretny walor klasycznego exemplum. Otóż w czasie spaceru po łące, w którym towarzyszy mu mała dziewczynka, filozof nie może znaleźć czterolistnej koniczyny, podczas gdy ona, ilekroć się pochyli, zawsze ją znajduje. *Jak ty to robisz, Solange? – pyta filozof. – To proste – odpowiada dziewczynka. – Nie trzeba chcieć znaleźć. Wtedy się znajduje.*

„Patrzeć uważnie” to zarazem „patrzeć w ciszy”. Metafora przenosząca nas ze sfery wizualnej w „akustyczną” będzie powracać.

Tymczasem warto przypomnieć, że problem patrzenia, obrastając znaczeniami i pogłębiając się, wyraża się w powracającym raz po raz obrazie-toposie. Gdyby znaleźć parę takich ujęć, to okazałoby się, że

nie tylko oczyszczają one patrzenie z pozorów bierności, ale odrywają ten proces od płaszczyzny antropocentrycznej, nadają mu szerokie znaczenie filozoficzne. Nie tu miejsce na przywoływanie tak różnorodnych ujęć: od dramatycznego wiersza Norwida, w którym *nie-szczęście patrzy na człowieka*, po myśl Heideggera.

W zestawieniu: człowiek i oglądany byt, następuje oto u Heideggera znaczące przesunięcie hierarchii. Sprawa wydaje się oczywista i niezaprzeczalna, ale nasze indywidualistyczne odczucia i zakorzenione praktyki konkretnych postaw mają skłonność jej zaprzeczać.

Byt nie dzięki temu dopiero bytuje, że człowiek spogląda na niego, przez co rozumie się nawet, że go sobie przedstawia w sposób subiektywnej percepcji. To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt (cyt. za W. Juszczakiem, „Fragmenty”, s. 77).

Zmiana perspektywy, odrzucenie antropocentryzmu skłonnego do anektowania wszystkiego, co się da, przeniesienie punktu ciężkości potrafi dawać skutki zaskakujące. Można być wtedy *zaskoczonym przez prawdę, pochwyconym przez ciszę*. Skąd ta strona bierna? Wrócamy do przeświadczenia, że taka postawa nie jest – wbrew gramatyce – dowodem bierności.

Postawa obejmująca świat stworzony, naturę i tę jej cząstkę, którą jest człowiek. Czy także sztukę? Odbiór dzieła sztuki? Może po prostu nie należy rozgraniczać wyraźnie świata sztuki od świata natury... Piszę o tym W. Juszczak w esejach zebranych w tomie „Fragmenty”, „podnosząc wymagania” stawiane sztuce. W jego optyce prawdziwa sztuka nie jest włączona w kulturę, tj. świat wytworów ludzkich, ale w szeroko pojęty *świat stworzony*. Idzie za takim właśnie ujęciem w myśli Claudela, którego rozumienie rzeczywistości warto tutaj przypomnieć: *Przedmiotem jej (poczi) jest święta rzeczywistość, w środku której raz na zawsze tkwimy. Wszechświat rzeczy widzialnych, któremu Wiara przydaje wszechświat rzeczy niewidzialnych. To wszystko, co na nas patrzy* (znów ten topos patrzenia! – A.O.F.) *i na co my patrzymy. Wszystko to jest dziełem Boga, którego opiewają zarówno pieśni i wiersze największych poetów jak śpiewy najskromniejszych ptaków* („Positions et propositions”, 1928). Pozwala to Juszczakowi na dobitne sformułowanie definicji sztuki: *A jednak sztuka wyłamuje się z porządku kultury*, co znaczy, że nie należy do sfery tworów wyłącznie ludzkich.

W rozpoznawaniu, swoistym „odczytywaniu” dzieła sztuki, dochodzi do głosu także owo kryterium ciszy. Ono daje odpowiedź, czy mamy do czynienia z czymś pozornym, czy – prawdziwym. *Wrażenie ciszy, albo raczej „pochwycenia przez ciszę”* – dopowiada Juszczak –

jest wyrwaniem nas z miejsca zwykłego i przeniesieniem w ośrodki intensywnej ciszy.

Dziś jednak cisza jest dla nas coraz trudniej osiągalnym luksusem. W rozumieniu dosłownym („akustycznym”) staje się przedmiotem badań oraz z troskaniem socjologów i lekarzy. Powodzenie nurtów ekologicznych wynika m.in. z budzenia się, również w tym zakresie, instynktów samozachowawczych gatunku ludzkiego. W znaczeniu metaforycznym zagrożenie płynące z nieobecności ciszy w środowisku człowieka to jednak przede wszystkim sygnalizowany powszechnie zalew bodźców wzrokowych.

W ostatnich tekstach, które na krótko przed śmiercią wyszły spod pióra Italo Calvino, przeznaczonych do wygłoszenia „Wykładach amerykańskich”, włoski pisarz przechodzi od faktów społecznych mierzonych statystycznie (nie brak np. danych mówiących o liczbie godzin spędzanych przed telewizorem) do uogólnionej analizy niewymiernych faktów kształtujących sytuację dzisiejszej kultury.

Zalewa nas nieprzerwany strumień obrazów. Najpotężniejsze media przetwarzają świat na obrazy i zwielokrotniają jego wzór. Nie ma przez fantasmagoryczną grę zwierciadeł: niemal wszystkie obrazy są pozbawione owej wewnętrznej konieczności, jaka powinna cechować każdy z nich, przenikać jego formę i znaczenie, wyzwalać się z wyrazu (...) rozciągać bogactwo możliwych znaczeń. Wielka część tej chmury obrazów natychmiast się rozprasza niczym sny, które pierzchają bez śladu; pozostaje jednak poczucie obcości i zakłopotania.

Spojrzenie pisarza rozszerza się i pogłębia, nabiera dramatycznych akcentów: wychodzi poza obręb analizy bodźców wizualnych.

To (...) dotyczy także świata. Dżuma atakuje życie jednostek i narodów; sprawia, że ich historia staje się bezkształtna, przypadkowa, chaotyczna, pozbawiona początku i końca.

Czy na groźne perspektywy wynikające z takiej analizy kryzysu współczesnej kultury jakąś niosącą nadzieję odpowiedzią jest wyłączenie – podstawowa, rzecz jasna – jakość obrazów? W przytoczonych refleksjach nie pada słowo „uwaga” czy „skupienie”. Ale opis sytuacji, w jakiej tych postaw wyraźnie braknie, jest wystarczająco wymowny. Mowa przecież o obrazach, które się *natychmiast rozpraszają*, jak gdyby szybko migających, słowem: nie „przyswojonych” ważnym oglądaniem.

Stan nieuwagi wydaje się czymś nieodłącznym od współczesnej cywilizacji mediów. Dzisiejsze życie codzienne, zwłaszcza w wielkich miastach, wprawia człowieka w ten stan, bombardując go nieustannie najszerzej pojmowanymi informacjami, wszelkiego rodzaju bodźcami.

W celu opisanie tej zbanalizowanej już diagnozy uciekamy się do równie zbanalizowanych metafor mówiących, jak przed chwilą, o „bombardowaniu”, o „szumie” lub „zalewie”. Żyjemy w „kulturze obrazu” i „kulturze dźwięku”, która na naszych oczach zastąpiła kulturę słowa. W tej postgutenbergowskiej erze jesteśmy ofiarami inwazji dźwięków i obrazów. Czy niesie ona wyłącznie zagrożenia? Czy i jej nie można „oswoić”, uczynić bardziej „przyjazną człowiekowi”, bardziej „ludzką”?

To prawda, że ów szum, kolorowy, migotliwy i hałaśliwy, osiąga takie natężenie, że w wyścigu biorą górę te rywalizujące ze sobą komunikaty, które potrafią „przekrzyczeć” wszystkie pozostałe. Co to oznacza dla ludzkiego zdrowia, w sensie najbardziej dosłownym, nietrudno odpowiedzieć. Ale zagrożenie sięga i głębszych jeszcze, trudniej poddających się analizie, pokładów.

Być może nie w „obrazkowości” dzisiejszej kultury tkwi podstawowe niebezpieczeństwo i nie ten aspekt trzeba dziś demonizować. Kultura słowa, propagowana za pomocą druku, otwierała przede wszystkim obszary abstrakcyjnych idei, władzy wielkiego imperium rozumu, który przez stulecia czynił z owej władzy monopol.

Obraz z dźwiękiem – powiada Zanussi – *działa na zmysły, nie tylko na rozum, i tą drogą bardziej harmonijnie ogarnia całego człowieka, nie wyróżniając rozumu*. Powiada tak w artykule o prowokacyjnym tytule „Król jest nagi” („Kontrapunt”, 31 III 1996). Czy jednak w istocie można tu mówić o prowokacji? Że tak właśnie rzeczy się mają, czyli że *król jest nagi*, wie się i powtarza już dziś dość często. Ważną i rzeczywiście prowokacyjną tezę wspomnianego artykułu jest nie tyle stwierdzenie mówiące o istnieniu obok siebie dwu obcych sobie fundamentalnie światów (bo i o tym mówi się szeroko), ale że jeden z tej pary przeżywa wyraźny *impas*, że *na naszych oczach jałowuje*. (I to zresztą zaczyna się coraz powszechniej przyjmować.) Że co prawda nie wypada przyznawać się do bankructwa, kiedy z naprzeciwką nadciąga barbarzyńska kultura masowa, ale że z okrzyku o nagości króla trzeba jak najspieszniej wyciągać wnioski.

Nie mnożąc cytatów z tego interesującego artykułu, warto odnotować jeszcze inne współcześnie zapisane refleksje, które mogłyby wskazywać pewne praktyczne wnioski, pewne próby wyjścia.

Maria Janion w wywiadzie „Bez tragizmu, bez ironii”, („Gazeta Wyborcza”, 26 IV 1996) udzielonym z okazji ukazania się jej najnowszej książki, uznając zrozumienie świata za jeden z największych skarbów człowieka, mówi: *Trzeba ciągle walczyć o zrozumienie, ale to wymaga powolności*. Przyznaje zarazem: *Szybkość jest znamiennym*

naszych czasów, sztuki, mody i obrazu, w przeciwieństwie do powolniejszego słowa; wtóruje jej przeprowadzająca wywiad dziennikarka, stwierdzając: Powolność jest sprzeczna z zasadą rządzącą kulturą masową, filmem, mediami. Jako lekarstwo na szybkość Janion widzi powolność hermeneutyki pojętej jako zaangażowanie, współodczuwanie, rozumienie.

Czy może następuje tu jakby sprzężenie zwrotne? Albo jest to błędne koło? Zrozumienie według Janion wymaga powolności, ale warunkiem powolności, lekarstwem na szybkość jest zrozumienie. Właśnie powolność bowiem, przeciwieństwo pośpiechu, z jakim rzuca się czasem nawet same w sobie pożywne kęsy, składające się jednak na „fast food”, jest warunkiem stwarzającym szanse *współodczuwania i rozumienia*.

Milan Kundera nie jest specjalistą od mediów; sam jest twórcą posługującym się materią słowną, ale i uważnym obserwatorem współczesności, w której przyszło mu żyć. Szczególnie, jak u obu tych pisarzy, Calvina i Kundery, powtarzają się pewne wyróżniki dzisiejszej (i może jutrzejszej) kultury, które – co wyrażne w „Wykładach” Calvina – same w sobie nie są naznaczone negatywnie, ale niosą zagrożenia; powinny się zatem stać przedmiotem refleksji i świadomego „zagospodarowania”. Są to: lekkość i szybkość. Autor „Nieznosnej lekkości bytu” wyprowadza stąd efektowne równanie matematyczne: *Stopień powolności jest wprost proporcjonalny do siły pamięci; stopień szybkości jest wprost proporcjonalny do siły zapominania*. Diagnoza Kundery pokrywa się z ocenami Calvina i kładzie nacisk na niebezpieczeństwo niepamięci. Szybkość jest bowiem żalonym piętnem epoki, która przyspiesza kroku, żeby zapomnieć o sobie, żywić się amnezją, gdyż w gruncie rzeczy *czuje do siebie wstręt*.

Do ludzi mediów należy ocena, czy wspomniana sprzeczność powolności i kultury masowej jest technicznie nieusuwalna, a socjologicznie – nieodwracalna. M. Janion, której widzenie tych współczesnych problemów nie ma nic z tonacji różowej, wymienia parę przykładów, w których udało się ową sprzeczność przezwyciężyć (film dokumentalny J. Dylewskiej „Kronika powstania w getcie warszawskim” oraz obejmującą wystawę „I ciągle widzę ich twarze” w Zachęcie).

Skromny a wymowny hymn na cześć powolności zanotował (w „Liście do generała X”) Saint-Exupéry. Miał możliwość porównań. Latał na początku wojny, dla celów ćwiczebnych i doświadczalnych, i nie bez emocji, do których się przyznawał, na tzw. wtedy dużych wysokościach – 10 tys. m. Ziemię, kiedy ją jeszcze albo już widział,

oglądał z czułością przeważającą nad odczuciem dystansu. Ziemia, wyobrażana z tego dystansu albo pomyślana, była roztkliwiającą bezradną kulką – planetą ludzi, ale zmierzającą już w abstrakcję. I nagle, w 1940 r., w czasie pobytu na południu Francji, na tych najśrodkowych ziemiach słodkiego kraju – zmiana perspektywy. Okupacyjna rzeczywistość, tj. brak benzyny, kazała mu się w pewnym momencie przesiąść ze stalowego ptaka do jednokonnej bryczuszki. Ziemia w czasie tej jakże powolnej podróży stała się nagle prawdziwa: drzewa oliwne, trawa, pasące się na niej owce, wszystko odzyskiwało własny rytm i nabierało własnego sensu.

Poza „pakietem” problemów związanych z postulatami powolności, rysuje się na pewno postulat równie trudny, sięgający jeszcze głębiej, który tu może zostać zaledwie zasygnalizowany. To jakość obrazów. Pisząca o tym E. Wolicka („Znak”, grudzień 1995) skupia się raczej na krytyce i mankamentach, tj. na pytaniu, jakie nie powinny być obrazy.

Wszzechwładne media podają masowemu odbiorcy spreparowaną papkę „wtórnego świata” w sugestywnej, kalejdoskopowo zmiennej sekwencji obrazów, pretendujących do bycia „prawdziwą wersją wydarzeń” oraz sąsiadujących z nimi iluzyjnych „światów kreowanych”. (...) Wyobraźnia skazana na ten swoisty „fast food” cywilizacji medialnej nie tylko traci zdolność twórczego reagowania na rzeczywistość oraz jej obrazowe przedstawienie, ale zatracza samo poczucie rzeczywistości. Współczesny konsument „obrazkowego świata” mediów coraz bardziej ulega fundamentalnej dezorientacji – nie potrafi wytyczyć granicy między „prawdą” a „fikcją”, a coś dopiero ustalić finezyjnej między nimi „korespondencji” w postaci mitu wiarygodnego.

Tu dochodzimy do pytań, których samo stawianie niesie ryzyko: zbyt uogólnień, przeskakiwania pośrednich etapów, nierealności... Czy obrazy, których rytm – przynajmniej od czasu do czasu – bliższy byłby rytmom natury niż dzisiejszej cywilizacji, nie mogłyby nabierać wymowy symbolicznej, a dzięki temu układać się w zarysy szerszych całości, owych mitów wiarygodnych?

Jeżeli za cel uznać „widzieć jasno” (jak odpowiedział Proust: *widzieć jasno w zachwyceniu*), jeżeli więc chodzi o te momenty ulotne, niezasłużone, darowane gratis, tj. łaskę, to one promieniują swoim światłem na to, co do nich prowadzi: na uważne patrzenie. Tu nareszcie, jak paradoksalnie, sprawdza się, tym razem bez groźnej ironii, powiedzenie: „cel uświęca środki”.

Patrzenie, owo uważne patrzenie, prowadzi bowiem bardzo daleko. Właśnie do zachwyty, który jest wyrwaniem ze zwykłego otaczające-

go nas czasu, groźnie rwącego albo nudnie spowolniałego, w czas inny i w inny wymiar.

Właśnie najwyższy stopień uwagi stanowi o zdolności twórczej człowieka – mówi Simone Weil – a najwyższy stopień uwagi może mieć charakter tylko religijny.

Wkraczamy tu na teren pogranicza, które od dawna fascynowało filozofów, antropologów i pisarzy: pogranicza i wzajemnych stosunków sztuki i religii, poezji i mistyki. Pytań, które nie odstępują Abbé Bremonda, Etienne Gilsona, a które u nas zaowocowały niedawno książką ks. J. Bolewskiego „Nic jak Bóg”.

Najwyraźniej jednak, i jak to zawsze w jej myśli, choć bez szczególnych odniesień do literatury, stawia sprawę Simone Weil. Formuluje dwa – nazwijmy je tak dla uproszczenia – warunki tworzenia w ogóle.

Pierwszy to nazwana jednoznacznie i jakże trudna dla nas, żyjących u progu XXI stulecia i zanurzonych w rzeczywistości tego czasu, postawa wyrażająca afirmację.

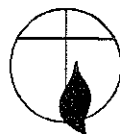
Drugi warunek jest równie trudny do spełnienia, tym razem nie za sprawą naporu tego, co zewnętrzne, ale roszczeń indywidualizmu tak głęboko zakorzenionego w europejskich nawykach myślowych i psychicznych.

Dochodząc do jądra sacrum – do tajemnicy – Simone Weil pozostawia nam lapidarne, niemal aforystyczne sformułowanie, wymagające wyzwania i wezwania.

Wymaga się ode mnie tylko jednego: uwagi, uwagi tak zupełnej, że „ja” znika. Przenieść całe światło uwagi z tego, co nazywamy „ja”, na to, co niepojęte.

Wielka przygoda praktykującej uwagę jednostki wykracza jednak w perspektywie myślicielki poza sferę jednostkową. Wkracza w strefę edukacji sensu stricto, kiedy w „Rozważaniach o dobrym użytku studiów szkolnych” z cechującym ją radykalizmem stwierdza, że *kształcenie daru uwagi stanowi o prawdziwym sensie studiów i właściwie tylko dlatego warto się im oddawać.*

A na pytanie, czym jest kultura, odpowiada w późnych notatkach zapisywanych w Londynie: *Kultura jest kształtowaniem uwagi.*



Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Magiczne szerszenie

Od jakiegoś czasu daje się zauważyć coraz szerszy wpływ magii na polską rzeczywistość. Pojawia się coraz więcej reklam wróżek, astrologów, powstają grupy zajmujące się tą tematyką, problematyka magiczna i paramagiczna trafia nawet na polskie uniwersytety. Zwiększenie zainteresowania tą tematyką można na pewno zawdzięczać z jednej strony środowiskom spod znaku Wodnika, które niejako na mocy paradygmatu newage'owskiego relatywizmu i komparatyizmu uważają magię za formę równorzędną religii, a z drugiej strony magia w błyszczących opakowaniach czegoś nowego i tajemniczego jest dobrze sprzedającym się towarem i dlatego wzbudza zainteresowanie osób i firm zajmujących się handlem. Dzisiaj w katalogach większości domów handlowych, które prowadzą sprzedaż wysyłkową, można znaleźć przedmioty magiczne wszelkiego rodzaju. Jednak współczesny obraz magii jest inny od tego sprzed kilkudziesięciu lat, nie tylko ze względu na większą liczbę osób nią zainteresowanych. Jedną z zasadniczych nowości jest rozwój nowych ruchów magicznych (dalej: NRM). Zanim się nimi zajmiemy, koniecznych jest parę uwag wstępnych dotyczących samego zjawiska magii.

Magiczna spirala strachu i władzy

Oczywiście nie sposób w krótkim artykule omówić choćby bibliografii przedmiotu, tak jest ona bogata. Zwykle określano magię, definiowano jej specyfikę w zestawieniu z religią. Już E. Durkheim podkreślał konieczność rozgraniczenia magii i religii. Mimo trudności rozgraniczenia wyrażonego w precyzyjnych terminach naukowych, liczni naukowcy podjęli taką próbę, traktując magię bądź jako początkową fazę rozwoju religii, bądź dopatrując się w rozwoju religii konieczności powrotu pewnych form magicznych. Na przykład Frazer w swym dziele „The Golden Bough” stara się udowodnić trójczałonowy schemat rozwojowy: magia – religia – nauka, w którym można odnaleźć echa filozofii Comte’a. Ten schemat skorygował zasadniczo Malinowski, ukazując, że nauka, religia i magia występują równocześnie, a nie są fazami następującymi po sobie. Wraz z pracami Gehlena pojawia się coraz więcej prac akcentujących relacje magii

i techniki. Jednak wszystkie te dyskusje naukowe, choć są bez wątpienia fascynujące, nie interesują nas w tym miejscu.

Potrzebne nam jest syntetyczne, teologiczne określenie stosunku magii do religii, co wprowadzi nas w tematykę NRM. Znajdujemy je w nocie duszpasterskiej Konferencji Episkopatu Toskanii (dalej: TOSK)¹. Dokument podkreśla zasadniczą cechę magii: *Magia nie uznaje w rzeczywistości żadnej władzy wyższej od siebie; uznaje, że może zmusić „duchy” lub „demony” do ukazania się i spełnienia tego, czego ona zażąda* (TOSK, 6). Religia natomiast uznaje Boga, czy bóstwo, za najwyższy autorytet, przekazuje prawdę o odniesieniu bezpośrednim człowieka i społeczności ludzkiej do Boga (bóstwa) i jego działania. Magia opiera się na uznaniu, że istnieją tajemne siły bądź duchy, które wpływają na los człowieka. Władzę nad tymi siłami zdobywa człowiek wykonujący rytuały magiczne (magii), lub medium w trakcie seansu spirytystycznego. Potrafią oni przewidzieć lub przepowiedzieć działanie owych sił czy duchów i zmusić je do spełniania swej woli. Oprócz komponentu władzy, bardzo istotnego w magii, jawi się drugi, dialektycznie z nim powiązany, komponent strachu. Mag nie tylko zmusza owe tajemne siły kosmiczne do wykonywania swej woli, ale także chroni swych klientów, produkując np. talizmany, przed wpływem wrogich sił zmuszonych do działania przez innego maga lub wynikających z takiego czy innego oddziaływania „świata duchów” na danego człowieka. W określaniu wpływu sił kosmicznych na konkretną osobę magia spotyka się z astrologią. Człowiek wierzący w działanie ślepych sił kosmicznych lub złych wpływów innych ludzi przeżywa lęk o swoją przyszłość i jedynym sposobem uśmierzenia tego lęku jest oddanie się „pod opiekę maga” lub „zasięgnięcie rady u duchów” przy pomocy medium. Funkcjonuje w takich przypadkach przekonanie: „Przecież musi coś w tym być”². Poczucie bezpieczeństwa płynące z kontaktów z magiem, z posiadania talizmanu przez niego przygotowanego, oraz odsuwanie lęków ukazują z jednej strony renesans magii, który obecnie przeżywamy jako funkcję narastania lęków we współczesnym społeczeństwie³.

¹*A proposito di magia e di demonologia*, nota pastorale della Conferenza Episcopale Toscana (1^o giugno 1994), Firenze 1994.

²J. Vernette, *La stregoneria oggi*, Milano 1992, s. 129 nn.

³Inną formą ujawniania się lęków dzisiejszego społeczeństwa są tzw. legendy miejskie. Przykładem może być opowieść o baby-sitter-kanibalu. Opowiadała ona o tym, jak to owa opiekunka dzieci upiekła jedno z nich na rożnie (E. Coppini, C. Galimberti, *Voci e leggende nella metropoli*, „Vita e pensiero”, nr 85/1995, s. 692).

Z drugiej zaś strony funkcja antylękowa magii i nowych form religijności w ogóle wskazuje na to, że przejmują one funkcje psychoterapeutyczne i to one dominują w ich odbiorze społecznym⁴. Magia i jej renesans w dzisiejszym społeczeństwie, rozumiana jako funkcja lęków istniejących w sercu człowieka oraz w społeczeństwie końca XX w., może być dobrym punktem wyjścia refleksji nad stanem naszej cywilizacji. Jeżeli jednak lęki te nie omijają żadnej z grup społecznych, nie będą też omijać wspólnot chrześcijańskich. W związku z tym rodzi się zagrożenie zachowań magicznych wewnątrz Kościoła. Cytowana nota biskupów Toskanii dostrzega to zagrożenie, podkreślając zwłaszcza niebezpieczeństwo magicznego traktowania sakramentów. Zachowania quasi-magiczne pojawiają się zdaniem biskupów tam, gdzie religia jest przesyciona uczuciem lęku oraz odseparowana od reszty życia. Oczywiście prawdziwa doktryna chrześcijańska oraz autentyczne życie religijne chrześcijan nie ma nic wspólnego z magią. Obecność magii w życiu społecznym nie jest jednak zjawiskiem jednorodnym, nawet jeśli abstrahując od form myślenia magicznego obecnego na tak różnych obszarach życia społecznego, jak nauka, mass media czy polityka, skupimy się jedynie na formach kulturowych.

Od uczestniczenia w spotkaniu z magiem do zamieszkania w wiosce magicznej

Aby uchwycić różnorodne formy obecności magii w dzisiejszym społeczeństwie, warto przeanalizować typologię zaproponowaną przez dwóch wybitnych socjologów religii, Rodneya Starka i Williama Simsa Bainbridge'a⁵, która została opracowana dla wszystkich nowych form religijnych, ale która da się z powodzeniem zastosować jako typologia różnych form magicznych.

Stark i Bainbridge wyszczególniają w strukturze socjologicznej związków kulturowych trzy poziomy:

a) Audience cults – utworzone przez czytelników książek jednego autora, jakiegoś czasopisma, widzów programów telewizyjnych o określonej tematyce religijnej czy też parareligijnej, uczestników

⁴E. Fizzotti, *Nuovi Movimenti Religiosi: alla ricerca di quale benessere?* „Orientamenti pedagogici”, nr 43/1996, s. 57-60.

⁵R. Stark, W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 24-30.

jakiegoś festiwalu czy kursu. Osoby te nie mają chęci uczestniczyć w jakiejś formie bardziej zorganizowanej. W przypadku magii będą to np. czytelnicy takich pism, jak „Wróżka”, „Gwiazdy”. Ta forma zainteresowania magią jest najpopularniejsza i niestety nie omija chrześcijan. Wielu wierzących nie widzi sprzeczności pomiędzy czytaniem z zapartym tchem publikacji magicznych a swą wiarą.

b) Client cults – są formą bardziej zorganizowaną. Tworzą ją klienci jakiegoś uzdrowiciela, kartomanty, czy w przypadku magii – jakiegoś maga. Tworzy on coś w rodzaju „punktu usług magicznych”, w którym jasna jest relacja między magiem-fachowcem i klientem, który potrzebuje „usługi” magicznej. Naturalnie klient płaci, i to sporo. Co ciekawe – ta forma, która wcześniej była domeną środowisk wiejskich (chodzenie do tzw. baby), dziś jest obecna przede wszystkim w miastach, a klientelę magów stanowią przede wszystkim średnio zamożni mieszkańcy⁶. Ta grupa jest już mniej liczna od poprzedniej, ale jej przekonania co do skuteczności działania magicznego są większe. Także na tym poziomie można spotkać chrześcijan, którzy łączą uczęszczanie do maga z uczestnictwem we mszy świętej.

c) Cult movements – najwyższa forma zorganizowania, z regularnie odbywającymi się zebraniem, zarządem i odpowiednimi środkami komunikacji wewnętrznej. Z grubsza można powiedzieć, że forma ta odpowiada temu, co klasycznie nazywa się sektą. W tak zorganizowanej grupie uczestniczą ludzie o sprecyzowanych poglądach czy też wierzeniach. Cult movements są na terenie magii nazywane nowymi ruchami magicznymi (NRM). Właśnie z tą formą obecności magii badacze zagadnienia mają najwięcej problemów.

O czym dawniejszym socjologom religii się nie śniło

Socjologowie religii, poczynając od Durkheima, a na „Esquisse d'une théorie générale de la magie” Maussa kończąc, postrzegali magię jako czynność indywidualną, w którą są zaangażowane co najwyżej dwie osoby: mag i jego klient. W ten sposób formy strukturalne działań magicznych dotyczyłyby tylko dwóch pierwszych poziomów wyróżnionych przez Starka i Baibridge'a. Tymczasem okazało się, że rzecz nie jest tak prosta. W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia zaczęły powstawać coraz liczniejsze organizacje magiczne, które nie tylko tworzą dobrze zorganizowane formy (można je traktować jako

⁶ J. Vernette, dz. cyt., s. 75 n.

movement cults), ale także zakładają wspólnoty magiczne – coś w rodzaju wiosek magicznych. Przykładem tego typu grupy może być piemontcka wspólnota Damanhur (założona w 1975 r.) zorganizowana w rodzaj „republiki magicznej” z własnym zarządem, czasopiśmem i wydawnictwem. Około 400 członków wspólnoty pracuje, ma wspólną kuchnię i gromadzi się na wspólnie odprawianych rytach w znajdującej się w wiosce świątyni magicznej⁷.

Massimo Introvigne, bazując na braku koherencji między teoriami socjologicznymi magii i rzeczywistością NRM, porównuje je do szerszenia. Włoski badacz nie bez ironii zauważa, że jak szerszeń lata, i to zupełnie dobrze, pomimo zgodnej opinii naukowców, że nie powinien, ponieważ jego budowa anatomiczna wyklucza taką możliwość, tak wbrew opinii socjologów, według której magia może być praktykowana jedynie indywidualnie, NRM wspólnie odprawiają rytę magiczne, nic sobie nie robiąc z opinii autorytetów naukowych⁸.

Stosowanie nazwy NRM na określenie tych „magicznych szerszeń” może się wydawać nietrafne. Introvigne podkreśla, że NRM są „nowe” nie jako „magiczne”, ale jako „ruchy”. Pierwsze świadectwa działalności magicznej sięgają czasów prehistorycznych, a więc trudno mówić o nowości magii. Natomiast NRM mimo chęci wykazania się długą historią powstały w większości pod koniec ubiegłego i na początku obecnego stulecia. Tylko bardzo nieliczne mogą wskazać swoje początki w końcu XVIII stulecia⁹.

M. Introvigne nie poprzestał jedynie na uwagach terminologicznych, ale opracował także typologię NRM.

Cztery stadia uzurpacji

Uczony włoski wyróżnia cztery podstawowe wartości, na których opiera się doświadczenie chrześcijańskie: Kościół, Jezus Chrystus, Bóg, religia. Negacja tych czterech wartości tworzy cztery stadia oddalania się nowych ruchów religijnych od chrześcijaństwa. Po szczególne fazy to: odrzucenie Kościoła („Chrystus tak, Kościół nie”), odrzucenie Chrystusa („Bóg tak, Chrystus nie”), odrzucenie Boga („religia tak, Bóg nie”) i odrzucenie religii („sacrum tak, religia

⁷ A. Foa, *Damanhur – dove la magia e gioia*, Torino 1989, zwłaszcza s. 17-28.

⁸ M. Introvigne, *La sfida magica*, Milano 1995, s. 45.

⁹ Tenże, *Nuovi Movimenti Magici: problemi e prospettive*, w: *Le sette tra crisi personale e mutamento sociale*, red. G.R.I.S., Torino 1993, s. 96-99.

nie”)¹⁰. NRM stanowią czwartą, najbardziej oddaloną od chrześcijaństwa, grupę nowych ruchów religijnych negujących wszystkie cztery wymienione wartości. Jednak wewnątrz tej grupy tworzą się podziały dające się usystematyzować jako lustrzane odbicie powyższej typologii. I tak NRM można podzielić według wartości, do zastąpienia których pretendują¹¹.

„Chcę być Kościołem.” Tę grupę NRM można określić jako typ inicjacyjny. Inicjacja jest w tych ruchach substytutem sukcesji apostoelskiej mającym zapewnić ciągłość władzy i tradycji. Łańcuch inicjacyjny miałby zastępować ciągłość historyczną Kościoła. Niektóre z nich, jak choćby Kościoły gnostyckie, starają się zachować ciągłość sukcesji apostoelskiej za pośrednictwem różnych „biskupów odłączonych”. Do typu tego należą m.in. różne odłamy masonerii nie uznawane przez masonerię regularną, zakony różokrzyżowców, których jest parędziesiąt (wymieńmy choćby: Fellowship of the Rosy Cross, Fraternitas Thesauri Lucis, Fraternitas Rosae Crucis, Lectorium Rosicrucianum), Kościoły gnostyckie (np.: Kościół Gnostycki Katolicki, Kościół Gnostycki, Religia Karmelu).

„Chcę być Chrystusem” – ta grupa NRM związana jest ze spirytyzmem. Osoba Jezusa Chrystusa jest najczęściej widziana w perspektywie różnych mitów gnostyckich i często mylona z „principium Chrystusa”. Najbardziej fascynuje władza, którą Chrystus sprawuje nad światem duchowym. Jest On postrzegany jako rodzaj supermedium. Każde inne medium w transie ma w jakiś sposób doświadczać tej władzy nad duchami. Z jednej strony są to grupy szukające kontaktu z duchami zmarłych lub z różnymi „przewodnikami duchowymi”, a zatem są to wszelkie ugrupowania spirytystyczne, począwszy od zrzeszeń uczniów twórcy spirytyzmu klasycznego, Alana Kardeca (Spirytystyczna Konfederacja Europejska), przez różne ruchy i Kościoły post-spirytystyczne (Cerchio-77, Antoinizm, wietnamski Kao-daizm), po channeling, czyli spirytyzm newage’owski (wspólnoty Findhorn i wymieniany już Damanhur czy ruchy wokół medium, np. tak znanych jak Jane Roberts). Z drugiej strony są to grupy szukające kontaktu mediumicznego z cywilizacjami pozaziemskimi, a więc wszelkie religie ufologiczne (Ruch Raeliański, Unarius, Mark-Age).

¹⁰ Typologię tę omówiłem w artykule: *Typologia nowych ruchów religijnych*, „PP”, nr 1/1996, s. 82-87.

¹¹ Typologię NRM M. Introvigne przedstawił w następujących pozycjach: *La questione della nuova religiosità*, Piacenza 1993, s. 39-44; *La sfida magica*, Milano 1995, s. 99-101.

„Chcę być Bogiem” – trzecią grupę tworzą ruchy praktykujące magię ceremonialną. Ruchy te nawiązują do praktyk alchemicznych teurgii, nierzadko korzystają z dziesiątków symboli, nie jest im obca magia seksualna. Wiele z nich nawiązuje do znanych postaci z historii magii, jak choćby do Cagliostro. Ceremoniał magiczny ma doprowadzić do władzy nad naturą, do samozbawienia, do posiadania nowego ciała czy wprost do nieśmiertelności. Człowiek praktycznie staje się bóstwem, ma pełnię władzy nad kosmosem. Najbardziej znaną grupą tego typu jest z pewnością Golden Dawn (z innych można wymienić: Ordo Templi Orienti, Society of the Inner Light).

„Chcę być religią” – czwartą grupę stanowią ugrupowania satanistyczne. Istnieją one przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych. Najbardziej odrażającą ich formą jest satanizm okultystyczny oparty na bluźnierstwie przeciw Bogu i w niektórych przypadkach na kulcie diabła. Nie należy mieszać z tymi małymi i wyrafinowanymi grupami tzw. kwaśnego satanizmu polegającego na aktach wandalizmu i orgiach seksualnych. Ten typ satanizmu rozreklamowany niepotrzebnie przez mass media nie ma prawie nic wspólnego z sektami satanistycznymi. Wielu aresztowanych po aktach wandalizmu „satanistów” nie umiało nic powiedzieć o ideologii satanistycznej, a wysmarowanie paru symboli okultystycznych miało jedynie sugerować przestępstwo na tle kultycznym.

Ewangelizacja jako odpowiedź na obecność magii w społeczeństwie

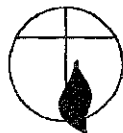
Trudno jest ocenić obecność magii w społeczeństwie polskim. Z pewnością dostrzegalne jest pojawienie się na naszym rynku czasopism zajmujących się problematyką magiczną, w wielu gazetach można się natknąć na reklamy magów, kartomantów itp. Pojawiają się także plakaty z odczytami na temat magii, a na niektórych uniwersytetach pojawiły się także wykłady nawiązujące do magii. Osoby partycypujące w tych przedsięwzięciach w większości można zaliczyć do struktur audience cults i client cults. Znacznie trudniej jest ocenić obecność w Polsce NRM. Przenikają do prasy informacje o zaszczepianiu w naszym kraju sekt ufologicznych i spirytystycznych. Jak wszędzie NRM będą z pewnością małymi grupami osób, o ustalonych strukturach i poglądach uczestników, do których będzie dosyć trudno dotrzeć.

W związku z tym aktywność Kościoła powinna się zwrócić ku tym wszystkim, którzy ocierają się o magię, lub którym grozi magiczne

rozumienie chrześcijaństwa. Przepowiadanie Chrystusa przynoszącego zbawienie każdemu człowiekowi, a wraz ze zbawieniem uwolnienie od lęków przed anonimowymi siłami kosmicznymi czy działaniem magów, aby było skuteczne, powinno się łączyć z przepowiadaniem i świadczeniem o Kościele jako wspólnotcie, w której Chrystus ciągle działa mocą swojego Ducha. Przepowiadanie Kościoła jako wspólnoty, w której działa Duch, ma duże znaczenie, gdyż często przyczyną fascynacji magią, a zwłaszcza spirytyzmem, jest pragnienie doświadczenia „działania duchowego”. Szczególną rolę w takim przepowiadaniu mogą spełnić ruchy eklesjalne, dając żywe świadectwo jedności wspólnoty i bogactwa darów i charyzmatów. Trudno tu nie wspomnieć postaci ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela Ruchu Światło-Życie, który zawsze podkreślał konieczność przepowiadania i doświadczenia Kościoła jako wspólnoty¹².

Ukazywaniu wymiaru wspólnoty przez ewangelizację musi oczywiście towarzyszyć odpowiednia informacja dotycząca NRM, a zwłaszcza spirytyzmu i satanizmu, wokół których narosło sporo legend i mitów. Nie do przecenienia jest tutaj rola ośrodków informacji o sektach powstających w różnych miastach, oraz spokojna i rzeczowa pomoc rodziców, wychowawców i katechetów. Rzeczowa, odpowiednio zaprezentowana informacja pozwoli odrzec magię i NRM z mitycznej tajemniczości i pomoże dostrzec niemożliwość odnalezienia w nich odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka.

¹² B. Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1927-1987)*, Katowice 1993, s. 25 nn.



Z niedzieli na niedzielę

XXVII niedziela zwykła

Rzadko zdarzają się w naszym życiu cuda. Kiedy coś idzie źle, nie układa się po naszej myśli, kiedy tracimy nadzieję, błagamy Boga o pomoc. On rzadko reaguje natychmiast, a my chcemy zmiany od razu. Może Bóg nie chce nam pomóc? Może nie słyszy? – myślimy wtedy. Potem jakoś wszystko się układa, czas leczy rany. To, co wydawało się życiową tragedią, nie jest już naszym dramatem, umiemy z tym żyć. Czy pomyślimy wtedy, że to Bóg działa? Działa nawet wtedy, gdy nic się nie dzieje, gdy nic się nie zmienia. Działa wtedy, gdy – jak nam się wydaje – nie wysłuchuje naszych prośb. Wtedy jest najbliżej, bo wie, że zawieramy Mu swoje życie. *O nic się już zbytnio nie troskajcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganiu z dziękczynieniem! A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chystusie Jezusie.*

XXVIII niedziela zwykła

Często poddajemy się zwątpieniu. Nie wierzymy we własne siły, możliwości. Słyszymy: Bądź szczęśliwy, uwierz w SIEBIE, od CIEBIE zależy TWOJE szczęście, weź SWÓJ los w SVOJE ręce. Takie hasła, nawoływania odnoszą skutek wręcz odwrotny. Bierzymy życie w swoje ręce i cóż widzimy? Nie dajemy rady. Nie mamy siły. Jeśli nawet odnosimy sukcesy, np. zawodowe czy finansowe, to nagle okazuje się, że tracimy w tym czasie coś cenniejszego. Tracimy tożsamość, tracimy kontakt z najbliższymi, dla których mamy coraz mniej czasu. Za pewną wartość płacimy dużą cenę, często przepłacamy nasze sukcesy. Sami nie umiemy decydować o swoim życiu. Zawsze coś pomijamy. Nie umiemy tak pokierować życiem, aby wszystkie ważne elementy współgrały ze sobą. Ktoś powie: Nie można mieć wszystkiego w życiu. Zawsze osiągamy coś kosztem czegoś innego. Czy rzeczywiście tak jest? Przecież *wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia.*

XXIX niedziela zwykła

Lubimy stawiać Bogu warunki. Obiecujemy, przyrzekamy w zamian za wysłuchane prośby odwdzińczyć się, podarować coś Bogu: chwilę modlitwy, dobry uczynek, może nawet jakąś trwałą zmianę w swoim życiu. Jesteśmy gotowi na wiele wyrzeczeń w zamian za COŚ. Gdy Bóg nie zechce tego CZEGOŚ nam dać, wątpimy w Jego dobroć, miłość a nawet zaczynamy się zastanawiać, czy On naprawdę istnieje. Gdyby był, na pewno by mnie wysłuchał, dał jakiś znak! Bóg nam odpowiada, tylko my nie zawsze słyszymy Jego słowa: *Czemu Mnie wystawiacie na próbę, obłudnicy?*

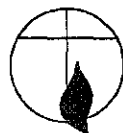
XXX niedziela zwykła

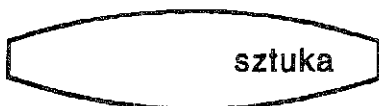
Co to znaczy kochać? Kochać to pragnąć dobra osoby kochanej. To chcieć być z nią zawsze, pragnąć jej obecności.

Łatwo jest zdefiniować miłość do drugiego człowieka. Ale co znaczy kochać Boga? Czy można pragnąć dla Niego dobra, pragnąć Jego obecności, skoro On jest Dobrem Zawsze Obecny? Co możemy dać Bogu?

Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. Co to oznacza? Może po prostu POZWOLIĆ się kochać? To tak mało i dużo zarazem.

Małgorzata Glabisz-Pniewska





PIĘKNO ŚWIĘTYCH KSIĄG

Srebrne oprawy książkowe ze zbiorów w Polsce

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
21 VI – 31 VII 1996 r.**

W polskich zbiorach państwowych i kościelnych, jak wynika z najnowszych ustaleń, liczba powstałych między XI a XIX w. srebrnych opraw wynosi 51. Ile znajduje się w rękach prywatnych, trudno powiedzieć. W handlu antykwarecznym stanowią wielką rzadkość. W srebrne, rzadziej złote, blachy zdobione różnymi technikami, czasem wysadzane drogimi kamieniami i kapsułami z relikwiami świętych, oprawiano od wczesnego średniowiecza ewangeliarze, mszały, Księgę Psalmów. Księgi te pełniły specjalną rolę w czasie nabożeństw i procesji. Blask i piękno ich opraw uzewnętrzniały obecność Słowa. W tej funkcji spotykamy je do dziś w Kościołach wywodzących się z tradycji bizantyńskiej. W Kościele zachodnim w ciągu mijającego milenium ta wspólna początkowo tradycja z wolna zatarła się.

O przechowywaniu ksiąg w cennych oprawach w skarbcach kościelnych i klasztornych, w bibliotekach królów i książąt, dowiadujemy się

z zachowanych rachunków i dawnych inwentarzy. W katedrze wawelskiej w 1101 r. przechowywano 5 takich ksiąg: dwie oprawne w złoto, trzy – w srebro. Inwentarze królewskie także wyliczają księgi i modlitewniki. Aleksander Jagiellończyk miał w swojej bibliotece 6 ksiąg oprawnych w srebro. Oprawiano w nie modlitewniki królowych: Bony, Anny Jagiellonki, Marii Ludwiki.

Cały spłot czynników zaistniałych w Europie w XVI stuleciu złożył się na wzrost zapotrzebowania na te luksusowe druki w cennych oprawach. Koniunktura gospodarcza, przemiany świadomości związane m.in. z rozpowszechnieniem słowa drukowanego, wreszcie napływ kruszców z Nowego Świata spowodowały pojawienie się ksiązek oprawnych artystycznie w skóry i aksamit, zdobionych metalowymi okuciami. Te ostatnie jednak nie znalazły się na omawianej tu wystawie. Ograniczono się do pokazania opraw w całości pokrytych metalem. Powstawały one w kolejnych epokach stylowych, nierzadko stanowiąc arcydzieła rzemiosła artystycznego.

Wystawa w Muzeum Narodowym w Gdańsku została zorganizowana z inicjatywy dyrektora Biblioteki Gdańskiej PAN, Zbigniewa Nowaka. 31 najpiękniejszych i najlepiej zachowanych egzemplarzy, które udało się wypożyczyć z różnych kolekcji w kraju, pokazano w sali mieszczącej ekspozycję stałą skarbów złotnictwa gdańskiego. Organizatorzy pragnęli w ten sposób uczcić przypadającą w tym roku 400. rocznicę powołania do istnienia instytucji pod nazwą Bibliotheca Senatus Gedanensis, która funkcjonuje do dziś.

Biblioteka powstała dzięki zapisowi Jana Bernarda Bonifacio, markiza Orii, którego los ze słonecznej Italii rzucił nad chłodny Bałtyk. Cenny dar bibliofila *kolekcję ksiąg odpowiadających najwyższym standardom europejskim*, jak pisze we wstępie do katalogu wystawy dyrektor Biblioteki Gdańskiej, ówczesna Rada Miasta umiała należycie docenić, przeznaczając dla niej pomieszczenie w murach Gimnazjum Akademickiego, w budynkach klasztornych opuszczonych 40 lat wcześniej przez zakon OO. Franciszkanów. Prócz księgozbioru powiększanego w ciągu następnych stuleci, gromadzono tu także grafiki i obrazy oraz dzieła rzemiosła artystycznego, dając początek gdańskiemu muzealnictwu. Wybór miejsca na obecną wystawę w tych samych murach, które gdańskie MN dzieli z przywróconym po ostatniej wojnie klasztorem, przypominał miejsce narodzin sławnej Biblioteki.

Największy jednorodny artystycznie zespół na wystawie tworzyło 6 ksiąg pochodzących z dawnej Biblioteki Królewskiej. Ten znany w świecie, liczący 20 pozycji zbiór Biblii, modlitewników, pieśni i innych druków wydawanych w latach 40. i 50. na fali ruchu reformacyjnego w oficynach Wittenberga, Frankfurtu, Lipska, Norymbergi, Strasburga i Królewca, jest związany z mecenasem artystycznym książęcej pary królewskiej, Albrechta von Hohenzolern-Ansbach i jego żony, Anny Marii. Do naszych czasów przetrwało 15 egzemplarzy, z czego 12 znajduje się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu. Po jednym posiadają: Biblioteka Naro-

dowa w Warszawie oraz Muzeum w Olsztynie. Piętnasty, skradziony z biblioteki toruńskiej, po dwudziestu z górą latach wypłynął w 1985 r. w handlu antykarskim pod postacią samej górnej okładziny. Nabyta do Państwowych Zbiorów Sztuki na Wawelu, znalazła się w ekspozycji Skarbcza Koronnego.

Oprawa została pierwotnie zmontowana z dwóch okładek z desek dębowych z nałożonymi na nie cienkimi blachami srebrnymi połączonymi za pomocą zawiasów z grzbietem również ze srebrnej blachy, naśladującym w metalu podziały wybrzuszeń introligatorskich ze sznurków i taśm. Obie okładki szepiano za pomocą jednej lub – jak w omawianym przypadku – dwóch klamer. Zdobieniem pokrywano z reguły wszystkie elementy oprawy, choć czasem górna była zdobiona szczególnie bogato. W zespole ksiąg królewskich na wystawie obie okładziny traktowano w sposób bliźniaczy: pokryte płaskim, trawionym ornamentem maureskowym tła są ujęte w wyraźnie zaznaczone, czasem wypukłe obramienia lub dekoracje narożników, a środki okładek są zdobione odlewającymi plaketami ze scenami figuralnymi lub portretami pary książęcej, w tym przypadku złoconymi.

Okładzinę z Wawelu zdobi plakietka ze sceną ukrzyżowania Chrystusa powstała w kręgu oddziaływania sztuki Albrechta Dürera. Została wykonana około 1550 r. w Norymberdze przez Christoffa Rittersa. Autorzy kolejnych opraw to: Hieronim Kösler czynny w Królewcu w latach 1550-65, przybyły do Królewca z Bazylei Paweł Hoffmann, Gerard Lentz czynny w latach 1550-

-70 w Królewcu, a później w Elblągu.

Wyjątkowej klasy artystycznej zespół królewiecki na wystawie był poprzedzony tylko jednym wcześniejszym dziełem, a mianowicie oprawą przypisywaną Piotrowi Gelherowi, wykonaną między 1513 a 1534 r. na zamówienie bpa Macieja Drzewickiego (własność MN w Poznaniu). Obciążnięte aksamitem okładki zdobią srebrne, kute, ażurowe i rytowane okucia. Pośrodku górnej okładziny ujętej w szeroką wczesnorennesansową bordiurę jest umieszczona okrągła oprawa relikwii św. Camila de Lellis. Na spodniej stronie okładki – wtórnie użyte okucia gotyckie. Kompilacji tej dokonano zapewne w połowie XIX w.

Z dwu różnych okładzin dekorowanych reliefowo zmontowano ewangeliażar unicki, wykonany prawdopodobnie we Lwowie około 1774 r. Jak widać na przykładzie tej oprawy ze zbiorów MN w Poznaniu, powszechna w Kościele wschodnim praktyka umieszczania ewangeliażarza w centrum nabożeństwa była żywa również na styku obrządku prawosławnego i łacińskiego. Była to największa z ksiąg na wystawie, o wymiarach 507 x 315 mm. Towarzyszyły jej mniejsze mszały łacińskie, m.in. „*Novum Missale Coloniense*” (wyd. w 1756 r., wym. 390 x 280 mm, wł. Zamku Królewskiego na Wawelu), „*Missale Romanum*” (wyd. w Tournai 1894, wym. 366 x 236 mm, wł. Bazyliki NMP w Krakowie) oraz „*Missale Cisterciense*” (i inne) w pięknej oprawie ażurowej nałożonej na zielony aksamit, wykonanej we Wrocławiu (ok. 1737 wł. MN w Poznaniu, wym. 365 x 240 mm).

Oprócz tych okazałych ksiąg pokazano kilkanaście modlitewników i zbiorów pieśni do prywatnego użytku możnych. Zapewne w Gdańsku na przełomie XVII i XVIII w. powstała oprawa książeczki o wymiarach 120 x 60 mm, w której użyto do ozdoby filigranu i granulacji. Kropelki srebra w połączeniu z giętym w roślinne motywy drucikiem srebrnym, częściowo złożone, zdobiły okładki mieszczące modlitewnik. Zbliżona do niego wymiarami i klasą artystyczną oprawa „*Kwiatków liliowych modlitwami nabożnymi woniejących*”, ułożonych przez Jana Aleksandra Gorczyńskiego, wydanych w Kaliszu w 1704 r., zbudziła w swoim czasie konsternację sławnego bibliografa, Karola Estreichera, nie dowierzającego, by skromny, popularny druk oprawiono w tak efektowne i cenne okładziny. „*Kwiatki*” jednak miały szczęście. Na wystawie znalazł się jeszcze jeden ich egzemplarz, wydany w Krakowie u Piotrowczyka w 1671 r., w oprawie zdobionej pękami owoców i strąków grochu ciasno słoczonych wokół kartuszy z hierogramami Chrystusa na górnej okładce i Maryi na dolnej (od 1964 r. własność Muzeum Zamkowego w Malborku).

Katalog wystawy zbiorowego autorstwa zredagowany przez Jana Michała Krzemińskiego i Barbarę Tuchołka-Włodarską, poprzedzony także wstępem Tadeusza Piaskowskiego, dyrektora Muzeum Narodowego w Gdańsku, zawiera opisy i informacje dotyczące wszystkich zachowanych w Polsce 50 opraw srebrnych, w tym 30 pokazanych na wystawie. Pominęto jedną, która

świeżo nabyta przez Muzeum Zamkowe w Malborku trafiła na wystawę w ostatniej chwili przed jej otwarciem. Była to cenna oprawa z 1730 r. wykonana przez Sigismunda Tolckemitta z Elbląga.

Wystawa srebrnych opraw książkowych w Muzeum Narodowym w Gdańsku była pierwszą w Polsce poświęconą temu tematowi.

Krystyna Paluch-Staszkiel



Z TEATRU TELEWIZJI

Zabawa w koty *Istvana Orkeny*

przekład – Camila Mondral
scenografia – Anna Wichtacz
reżyseria – Marta Meszaros

Hotel górski *Vaclava Havla*

przekład – Andrzej S. Jagodziński
scenografia – Andrzej i Ewa Przybyłowie
reżyseria – Urszula Urbaniak

W lipcu i sierpniu wszystkie właściwie sceny zrobiły sobie urlop, nałogowcom więc pozostał tylko

Teatr Telewizji, który zresztą bywa niekiedy lepszy od niejednego renomowanego teatru „żywego”. Po powrocie z wakacji obejrzałam dwie letnie (mam na myśli porę roku) propozycje teatralnej Jedyńki.

„Zabawa w koty” była przed laty polskim przebojem scenicznym, głównie dzięki znakomitej roli Ireny Eichlerówny. Aż dziwne, że tak długo sztuki nie wznawiano, z wielu bowiem względów spełnia ona marzenia dyrektorów teatrów. Nie jest z pewnością arcydziełem, jednak tekst to dość zgrabnie skonstruowany, rzecz „dla ludzi”, a przede wszystkim – materiał, który daje szansę stworzenia mięsistych ról czterem aktorkom w tak zwanym pewnym wieku.

W telewizyjnym przedstawieniu zagrały same tuzy: Anna Polony (Orbanowa) i Anna Seniuk (Paula) rywalizowały o względy starzejącego się śpiewaka Wiktora, znanego przez Jana Nowickiego. Zniesmaczonym i zatroskanym korespondencyjnym świadkiem tej walki była siostra Orbanowej, Giza – Teresa Budzisz-Krzyżanowska, zachwyconą natomiast trzecią młodą sąsiadką, szarą, zahukaną myszką – Dorota Pomykała.

Anna Polony rolę w „Zabawie w koty” przywróciła mi wiarę w to, że jest aktorką wybitną. Przyznam, że w ostatnich latach zdarzało mi się w to wątpić. Zbyt często używała tych samych (i niekiedy zwyczajnie efekciarskich) środków, stwarzając w rezultacie niezliczenie wiele wariacji jednej postaci, czyli Dulskiej, którą rewelacyjnie niegdyś zagrała w przedstawieniu i serialu Wajdy „Z biegiem lat, z biegiem dni...”

A kopie te po pierwsze nie dorównywały prototypowi, po wtóre zaś zaczęły w końcu nużyć i irytować. W „Zabawie” Polony uległa tym swoim nawykom aktorskim zaledwie kilkakrotnie, poza tym zaś stworzyła postać nową i oryginalną, pełną. Szybko odgadujemy prawdę o tej kobiecie, przeraźliwie samotnej, spragnionej miłości. Kobiecie gotowej stawić czoło światu, który na podobne tęsknoty ludzi starych reaguje oburzeniem i kpiną. Dużo później natomiast dowiadujemy się tego, co i Orbanowa sama przed sobą ukrywa: że naprawdę kocha niewiele wartego błazna i że ta miłość przynosi jej cierpienie silniejsze nawet niż cierpienia złamanego serca przeżywane w młodości – która w końcu zwykle widzi przed sobą nadzieję. Orbanowa Polony jest jednocześnie z lekka komiczna i głęboko poruszająca, aktorka nadała postaci nieśmiały wdzięk, który łagodzi groteskowość porywów namiętności osoby w wieku szacownym. Nowicki natomiast nie oszczędzał swojego bohatera. Stworzył ostro, drapieżnie zarysowaną postać starego zbereźnika i kaboty. W paru zaledwie chwilach spod tej powłoki wyzierało człowieczeństwo, i ono jednak nie budziło specjalnej sympatii. Paula Seniuk wydawała się z lekka przeszarżowana, ale też trzeba przyznać, że autor zarysował tę rolę bardziej schematycznie niż rolę Orbanowej. Budzisz-Krzyżanowska stworzyła przekonującą figurę godnej i godnie starzejącej się damy, szczerze kochającej siostrę mimo jej rozmaitych wybryków. W niewielkiej roli Pomykały – kobiety porzuconej przez męża,

której Orbanowa pomogła – był ton prawdziwego smutku, a zarazem ujmująca nutka radości, wywoływanej czasem przez drobne miłe sprawy codzienne. Pomimo niewielkich zastrzeżeń trzeba powiedzieć, że było to przedstawienie wzruszające, a pod względem aktorskim – nader interesujące. Marta Meszaros słusznie postawiła na wykonawców, na relacje psychologiczne między postaciami wygrywane przez aktorów, sama zaś, w warstwie inscenizacyjnej, dyskretnie usunęła się w cień. Chwilami zresztą usuwała się nawet nieco za daleko, tempo niektórych scen stanowczo warto było trochę przyspieszyć.

Wkrótce po „Zabawie w koty” Teatr Telewizji zaserwował następny spektakl, także wyraźnie kładący nacisk na grę aktorską, „Hotel górski” Havla. Reżyserka przedstawienia stwierdziła przed emisją, że dramat ten *nie mieści się w kontekście politycznym*, w przeciwieństwie do innych sztuk Havla, które wszyscy *NIESTETY!* znamy. Mam nadzieję, że to przejęzyczenie jedynie. Myślę bowiem, iż nie tylko ja nie czuję się wcale pokrzywdzona z powodu faktu, że było mi dane oglądać choćby „Audjencję”, „Protest” i „Wernisaż”. Spokojnie za to – niestety – mogłabym się wyrzec spotkania z telewizyjnym „Hotelem górskim”.

Przedstawienie jest opowieścią o hotelu umiejscowionym w bezczasie i nieokreślonej przestrzeni, o społeczności całkowicie odizolowanej od świata zewnętrznego. Zamknięte są tu ze sobą najrozmaitsze typy ludzkie, grane przez same markowe nazwiska polskiej sceny.

A zatem mamy Martę Lipińską, Jadwigę Jankowską-Cieślak, Jerzego Kamasa, Mariana Kociniaka, Marka Bargielowskiego, Mariana Opanię, Krzysztofa Majchrzaka, Edytę Jungowską, Jana Kociniaka. Postaci żyją drobnymi zdarzeniami, jak imieniny autorytatywnego dyrektora hotelu (które to stanowisko na przemian obejmuje dwóch panów), romansami, wspomnieniami. I gadają, gadają, gadają... Ma to wszystko z początku wymiar realistyczny, który potem, jeśli można tak powiedzieć, symbolicznie i najoczywściej staje się metaforą ludzkiej egzystencji. Postaci zamieniają się rolami, przejmują teksty i tożsamości innych figur, każdy może być każdym i mieć jakiegokolwiek poglądy. Świat – w sensie dosłownym, czyli wizualnym – staje na sztorc, karuzela przyspiesza, w powietrzu latają posiekane bez sensu wcześniejsze kwestie, kochanka staje się żoną, menel hrabią, osilek pisarzem.

Taki chaos jest chwytem dobrze znanym w przypadku utworów udających, że mają do powiedzenia coś ważnego, podczas gdy w rzeczywistości są bezmyślne i puste. Spektakl jest okropnie przejęty ciężarem swoich przesłań, które są tak zawiłane, że aż niezrozumiałe. Bo i cóż to wszystko, że zapytam jak szkolny belfer, ma znaczyć? Że nasza tożsamość i osobowość to kwestia przypadku? Że świat jest ci oto jak ten hotel, a my żyjemy zamknięci w nim jak w pułapce? Nie warto siedzieć ponad godzinę przed telewizorem, żeby posiąść takie mądrości. Szkoda tylko wykonawców, którzy w tym niepotrzebnym przedstawieniu zagrali wszyscy bardzo dobrze

i, można rzec, z poświęceniem, a jednak poległ – przywaliła ich koncepcja. Mimo ich sprawności już po piętnastu minutach widz ziewał rozpaczliwie.

Dwa te przedstawienia udowadniają po raz nie wiadomo który starą prawdę, iż pretensjonalność („Hotel górski”) nie popłaca, a prostota („Zabawa w koty”) wygrywa. Przy najmniej w kategoriach artystycznych. Jest takie powiedzonko Urszuli Kozioł, które bardzo lubię; powiada ona mianowicie, że czasem ktoś zamierza się na kosmos, ale trafia – w płot sąsiada. Mimo powagi intencji ktoś taki robi wrażenie żałośniejsze niż ten, kto sobie skromnie a rozmyślnie od początku w ów płot celuje.

Joanna Godlewska



ZROZUMIEĆ HISZPANIE

Fiesta

reżyseria – Pierre Boutron
Francja, 1995

W ostatnie dni lata w kinie „Muranów” nie było wysokiej frekwencji. Film „Fiesta” według scenariusza Jose Loisa de Villalongi i w reżyserii Pierre’a Bouterona publiczność omijała z wyraźnym znużeniem. Być może wakacje nie były

dobrze wybranym okresem do wprowadzenia na ekrany filmu historycznego? A może dla przeciętnego widza polskiego fenomen hiszpańskiej wojny domowej sprzed 60 lat to temat zupełnie przebrzmiały? Być może także znakomita powieść Hemingwaya „Komu bije dzwon” przestała być książką kultową? Jakiegokolwiek byłoby odpowiedzi na te pytania, jedno jest pewne – „Fiesta” nie wzbudziła u nas dyskusyjnego żaru, takiego, jaki miał miejsce np. we Francji.

A przecież jest to film o szerokich możliwościach interpretacyjnych: o wchodzeniu w dorosłość, bliskim sąsiedztwie miłości i śmierci, wreszcie o okrucieństwie zaślepionych fanatyzmem frankistów i nie mniej krwawych odwetach republikanów. Boutron nakręcił swój film, od początku jasno precyzując punkt widzenia. Patrzymy na wojnę domową oczyma 17-letniego chłopaka z arystokratycznego rodu, którego ojciec ściągnął z zakonnego kolegium po to, aby go wysłać na front. Okrutna decyzja. Nie dość, że nie chciał ochronić własnego syna przed niebezpieczeństwem, postanowił ponadto „zahartować go w zabijaniu” i ułokował młodzieńca w plutonie egzekucyjnym. Rafael trafił w środek piekła.

Ta osobiwa szkoła ma jednak swój sens, Rafael się nie buntuje, z pozoru jest posłuszny każdemu rozkazowi płka Masaguala – zdeprawowanego do szpiku kości dowódcy-homoseksualisty, dla którego wojna to podniecający spektakl, gra się dobra i zła. A jednak pod służbistymi formułkami rekruta kryje się dramatyczna walka. Chłopak zmu-

szony do udziału w rozstrzelaniu księdza otwarcie przyznającego się, że strzelał do faszystów, wie, że znalazł się po niewłaściwej stronie. Już następnej nocy pomaga w ucieczce dziewczyninie z oddziału wroga. Mimo zupełnej niemożności działania, Rafael dokonuje wyborów psychicznych, chce być w zgodzie ze swoim sumieniem.

Najbardziej dramatyczne sceny filmu to obrazy egzekucji, zaaranżowane jak spektakl teatralny. Masagual w towarzystwie zaproszonych gości lubi przyglądać się skazańcom z krążanków nad dziedzińcem. Mur, pluton, huk strzałów – ten widok to wojenna fiesta, której nie da się porównać z corridą. W tym święcie śmierci płk Masagual pełni rolę demiurga. Jak to się dzieje, że wbrew zamiarom nie potrafi uwieść swoim cynizmem Rafaela? Motyw okrucieństwa jest tu świadomie rozbudowany, jest mu przypisywane szczególne znaczenie. Podobnie jak w powieści Hemingwaya, w której pisarz stwierdził, że dla Hiszpanów zabijanie *to ich dodatkowy sakrament. Ten prastary, który mieli, jeszcze zanim nowa religia przyszła do nich z drugiego krańca Morza Śródziemnego, ten, którego nie porzucili nigdy, a tylko przytaili i skryli po to, aby go wydobywać na jaw podczas wojen i inkwizycji.* Czym jest zabijanie dla płka Masaguala? Zaspokojeniem zwichrowanych żądz? Namiastką władzy? A może swoście pojmovanym dydaktyzmem? Ta lekcja, której Rafael nigdy nie zapomni, być może uchroni go od pójścia na front z przekonaniem, że w tej wojnie broni wartości, które wpajał mu

ojciec. Tak nie jest. Chłopak wsiadając do wojskowej ciężarówki wie o wojnie więcej, niż nauczyliby się w okopach.

Mocną stroną filmu jest aktorstwo. Wyróżniają się: Laurent Terzieff – przepełniony wiarą ksiądz, Gregoire Colin jako małomówny i skryty Rafael i wreszcie Jean-Louis Trintignant w roli płka Masaguala. Dla tej ostatniej kreacji warto pójść do kina! Rola przewodnika po piekle jest tu zagrana z wyjątkową maestrią! Ten typ fascynuje i przeraża, śmieszy i powoduje obrzydzenie, po prostu zmusza widza do tego, aby śledził każdy jego gest.

Tu nasuwa się jeszcze jedna uwaga: pół roku wcześniej pokazywano film Kena Loacha „Ziemia i wolność”, opisujący te same wydarzenia z przeciwnej strony barykady, z perspektywy oddziału POUM-u. I choć tam kamera towarzyszyła walczącym o republikę, wyraźnie lewicowe nastawienie reżysera odebrało filmowi siłę przekonywania. W tym przypadku Boutronowi udało się pokazać, że nieobecni na ekranie mają rację. Dowód został przeprowadzony na drodze zanegowania sposobu życia i zachowań frankistów, a wnioski pozostawiono widzom.

Uważam jednak, że oba filmy dają tylko powierzchowny obraz wydarzeń z 1936 r. Każda wojna domowa to splot małych, lokalnych konfliktów, które się tlą całymi latami, aby w niespodziewanej chwili wybuchnąć ogniem. Hiszpania jest krajem pełnym sprzeczności, różnorodnym krajobrazowo i etnicznie, niektóre jej regiony do dziś bardzo silnie zaznaczają swą odręb-

ność (Kraj Basków). Nie wystarczy obejrzeć „Ziemię i wolność” i „Fiestę”, aby móc osądzić, po czyjej stronie była słuszność. Aby zrozumieć Hiszpanię, nie wystarczy przeczytać jednego wiersza F. Garcii Lorki, obejrzeć paru filmów Buñuela i Almodovara, a nawet stanąć w zachwycie przed krzyczącą białoczną „Guernicą” Picassa. Tam po prostu trzeba pojechać na dłużej, posłuchać koncertu gitar klasycznych, zanurzyć się w rytmach flamenco... Tę propozycję dedykuję wszystkim tym, których nie zraził trudny, ekspresyjny film Boutrona, a w których drzemią podróźnicze tęsknoty. I z góry uprzedzam – głodu Hiszpanii nie da się zaspokoić jedną wycieczką.

Anna Pietrzak



książki

BŁOGOSŁAWIONA CHWILA ŻYCIA

Janusz St. Pasierb
Butelka lejdejska

„Czytelnik”,
Warszawa 1995, ss. 55

Janusz Pasierb był poetą niezwykle płodnym. Pisał tak dużo, że jeszcze parę lat po śmierci wydaje się jego nie opublikowane za życia wiersze. Jak informuje wydawca,

„Butelka lejdejska” to ostatni tomik poetycki ze spuścizny zmarłego w 1993 roku księdza Janusza Pasierba, autora m.in. „Kategorii przestrzeni” („Czytelnik” 1978), „Zdejmowania pieczęci” („Czytelnik” 1982), a także „Koziorożca”, „Wnętrza dłoni”, „Doświadczenia ziemi”, „Pustych łąk”. Szkoda, że wydawca nie informuje, czy to sam poeta przygotował do druku ten tomik, czy uczynił to za niego ktoś inny.

Na wiersze zmarłego poety zawsze patrzy się jakby przez specjalną, uczuciową soczewkę, która nadaje słowom symboliczny, ponadczasowy sens. „Butelka lejdejska” zaczyna się i kończy wierszami znaczącymi. Pierwszy – tytułowy – jest rodzajem zwierzenia z kolejnego przypływu sił twórczych, ostatni to prośba o dar modlitwy. Pomiędzy nimi charakterystyczne dla Pasierba wiersze-pomniki i wiersze-motyle, pierwsze składające hołd sztuce, drugie adorujące pojedyncze chwile istnienia. Wydawca zilustrował książkę reprodukcjami obrazów Vermeera, co trafnie obrazuje obydwie pasje poetyckie poety: zarówno jego kult sztuki, jak i kult życia – żywej, cielesnej chwili. Vermeer jako malarz chwil, malarz konkretnych momentów przesycanych i realnością świata, i tajemnicą metafizycznego światła przenikającego każdy konkret, zdaje się duchowym bratem poety. Także holenderskie tematy powracające w tym zbiorze uwiarygodniają jego szatę graficzną. Drugim wyrazistym motywem tematycznym jest sztuka japońska z jej subtelnością i ciszą zaklętą w materii. Cała książeczka licząca

ponad 40 wierszy jest jak utkana z pajęczyny słów koronka oplatająca myśli i uczucia poety, który nie umiał żyć bez powszedniego rytuału poezjowania.

Kiedy kilka lat temu („PP” 10/1989) pisałam o zbiorze „Koziorożec”, gratulowałam poecie *rozkośzy estetyzmu*, pisałam, że nie marnuje on okazji, by dzielić się z czytelnikami wrażeniami ze swoich licznych i ciągłych podróży. Ale już wówczas podkreślałam metafizyczny wymiar jego wierszy, dostrzegałam ów *zmysł śmierci* przeświecający przez pełne zmysłowego piękna obrazy świata. „Butelka lejdejska” jest kolejnym dokumentem rozdarcia poznawczego poety: pochłania go rytm życia w całym bogactwie cielesnego żywiołu, ale też coraz częściej zamyśla się on nad ciszą będącą tutaj synonimem cierpienia, uduchowienia i śmierci. W wierszu „Holandia 1991” czytamy:

*ale w końcu każdy
musi jakoś szlifować
swoją kawałek świata
z wiarą że
może jakaś soczewka
go powiększy
a w którejś ścianie diamentu
zabłyśnie to
co ledwie przeżywamy*

To jest wciąż afirmacja żywego życia. Podobnie w wierszu „Deus faber”: *jesteśmy Jego dziełem / żyjemy od-dzieleni / wolni // możemy czy musimy / i nie umiemy być / sami*. Pułapka samotności jest tu już konsekwencją nowych, wyrafinowanych układów z Bogiem. Symbioza tego co żywe, cielesne, z tym co

ponadczasowe, duchowe, nabiera w tej poezji szczególnej – jak w malarstwie holenderskim – świetlistości. W wierszu opisującym jeden z późnych obrazów van Gogha znajduje się taka impresja: *pośrodku kilkanaście plamek / koloru krwi / maki / przelotnie i rozpaczliwie / żywe*. Życie ma więc wciąż dla poety wartość niezastąpioną. Na parę lat przed śmiercią, już ją przecież przeczuwając, pisząc o niej z sarkazmem w wierszu „szansa”, że śmieje się *krótko i przemądrzale*, kończy gorzki wywód ekstatycznym zawołaniem: *błogosławiona chwilo / kiedy uśmiecha się nieśmiało / życie*.

Przejmujące są wszystkie wiersze ks. Pasierba składające hołd owym *błogosławionym chwilom* życia. Poeta ma jasną świadomość faktu, że właśnie czas życia nadaje sens momentowi śmierci i wszystkiemu temu, co wraz z jej nadejściem dokonuje się „ponad” ludzkim losem. W zakończeniu wiersza „wizja”, opisującym „bezcieleśny” obraz ukrzyżowania pędzla Paula Delvaux czytamy:

*gdyby tak było naprawdę –
bez ciała i krwi
i ani jednej ludzkiej twarzy –
nie byłoby żadnej
szansy
ocalenia*

Są w tym zbiorze wzorowane na japońskich haiku obrazki-paradoksy przywołujące najbardziej dramatyczne doświadczenia ludzkiego życia. Są porównania istoty kobiety i mężczyzny, młodości i starości, biologii i historii, cielesności i duchowości, radości i smutku, prawdy i pozoru,

pamięci i zapomnienia, drogi odejścia i drogi powrotu. Kwintesencją mądrości przybranych w szatę japońską jest „krótki wiersz o milczeniu”: *milczenie / może być czymś więcej / niż mowa // możesz /z niego / zrobić wszystko // w miarę / jak jesteś*.

Sztuka milczenia rośnie bowiem właśnie w *miarę jak jesteś*. O tym wiedzą poeci tuż przed śmiercią, o tym pisał m.in. stary Przybós, stary Jastrun, stary Iwaszkiewicz, także Anna Kamieńska w wierszach przedśmiertnych. Cisza, milczenie w „Butelce lejdejskiej” to pojęcia należące już do sfery najbardziej mistycznych ludzkich doświadczeń. Najpiękniejsze są jednak w tym zbiorze wiersze mówiące wprost o uczuciach religijnych poety. Tutaj porozumiewa się on ostatecznie z Bogiem zyskując łaskę pogodzenia miłości doczesnej z miłością nadprzyrodzoną ogarniającą i życie, i śmierć człowieka, jego słabość i jego heroizm. W wierszu „syn marnotrawny” odnajdujemy piękną definicję wzajemnej – Bożej i ludzkiej – ufności i tolerancji: *nie potrafię uciec / nigdy tak daleko / żebym nie mógł wrócić // dokąd od Ciebie uciekam / tam jesteś / czekasz*. A w wierszu „poeci i uczniowie” Pasierb zawarł jedną z najcelniejszych spośród znanych mi alegorii miłosnego związku między Bogiem i człowiekiem, Stwórcą i stworzeniem:

*my uczniowie
jak Łukasz z Kleofasem
ciągle pragniemy uciec
od koszmaru świętego miasta
gdzie uniera nasza nadzieja*

*nie możemy dojść
do wiosennego Emausa
żeby nie przyłączyła się do nas
ubrana podróżnie
idąca o wiele dalej
Miłość*

Wiersz ten można odczytać jak testament poety uwiedzonego pięknem tego świata, podróżującego przez życie z artystycznym rozmachem, mającego jednak podczas wszystkich *błogosławionych chwil życia* tę właśnie świadomość, że nasza droga wiedzie *o wiele dalej...*

Adriana Szymańska

SYMBOLE I ALEGORIE WSPÓŁCZESNEJ WSI

Andrzej Stasiuk
Opowieści galicyjskie

Znak, Kraków 1995, ss. 98

Andrzej Stasiuk, pisarz kontrowersyjny, ale już uznany, po opublikowaniu szokującego wyobraźnię mniej zaprawionych w lekturach więziennych czytelników sprawozdania z celi, pt. „Mury Hebronu” (1991), a w trzy lata później trudnej do jednoznacznego zaszkladkowania krytycznego powieści „Biały kruk” (nb. wyróżnionej przed dwoma laty Nagrodą im. Kościelskich), wydał tom znowu zaskakujących – na tle dotychczasowego dorobku autora – „opowieści”, publikowanych wcześniej w większości na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Kiedy czytało się te teksty na

łamach czasopisma – i doceniało ich swoisty urok w pojedynczej izolacji – trudno było przewidzieć, że złożą się one w jedną spójną całość artystyczną, niemalże nowoczesnej powieści poskładanej z dość heterogenicznych na pierwszy rzut oka segmentów. A może raczej w kształt rozpisanej w oddzielnych „podopowiadaniach” przejmującej prozatorskiej ballady prezentującej konkretne, ale i symboliczne losy mieszkańców pewnej wsi podgórskiej.

„Opowieści galicyjskie” są próbą wysondowania i zapisania egzotycznego, choć nieodległego wciąż od współczesnych metropolii świata ludzkiego – pozostającego (wbrew czy też mimo napływających nowinek z centrum cywilizacyjnego) w ścisłej symbiozie z naturą, uzależnionego od cyklu pór roku, od podobnego od wieków rytmu wegetacji, podzielonego na terminy obowiązków i sezony świętowania. Jest to świat, w którym dobro i zło, cnota i grzech przenikają się nierozdzielnie (*zupełnie jak ciemność przed pierwszym dniem stworzenia* – pisze Stasiuk) i w którym jeżeli ktoś uważa, że naruszył w ciągu tygodnia jakieś przykazania, to zawsze w niedzielę może pójść do kościoła, by obmyć się ze swoich win, a potem dalej iść drogą swego przeznaczenia zgodnie z własną wolą i charakterem. Świat, w którym pracownicy, *ci z wyřębu*, codziennie o świcie budzą się i śladem swoich ojców i ojców ojców ruszają na zbocza górskie (wyposażeni teraz w doskonalsze narzędzia i napełniający herbatą butle po coca-coli), by wykonywać tam te same co zawsze prace; i zawsze wytrwale pracują

przez prawie miesiąc, do kolejnej wypłaty, która na kilka dni „święta” zatrzyma czas – ruszający znowu do przodu, z chwilą kiedy mężczyźni obudzą się znowu, trzeźwiejąc w tym miejscu, w którym zaczęli swoje „świętowanie” (*potomkowie drugiego syna Noego, nieświadomi swego rodowodu* – pisze Stasiuk). Świat, w którym czas ma charakter *kulisty* (zgodnie z rozpoznaniem współczesnych etnografów), płynie dokoła tej samej tarczy zegara ludzkiego i nigdy nie był inny; zmieniają się tylko, i to często zewnętrznie, pozornie, jego „rezydenci”. Codziennie o określonej porze dnia dokonuje swego obchodu wzdłuż tej samej marszruty stróż porządku; w okresie objętym ramami „Opowieści galicyjskich” rola ta przypada rudemu sierżantowi milicji (jeszcze nie policji): *O tej porze powinien wyjść, w czapce, z jedną ręką w kieszeni spodni, z bronią, i cienistą uliczką wydostać się na słoneczny cyferblat rynku, gdzie kościół wyznacza południe, knajpa godzinę szóstą, o trzeciej jest sklep, a o dziewiątej odjeżdża autobus*. Wiadomo, że jedną z ławek w rynku o określonej porze okupuje traktorzysta Józek, czekający z butelką na jakiegoś przygodnego kumpla, któremu akurat trafiła się wolna chwila; kiedy Józek umrze (nie mogąc raz w sakramencki upał uporać się z własnym pragnieniem, napije się wody z wiejskiego bajora), jego miejsce na ławce zajmie Edek. Jest to świat, jest to czas sprawiający wrażenie, jakby był dobitnym dowodem uzasadniającym prawdziwość teorii słynnego antropologa i filozofa, Mircei Eliadego; choć naturalnie

narrator obserwujący swój wycinek rzeczywistości nie miał wcale tego na uwadze, żeby akurat uzasadniać czyjeś badania...

Wbrew pozorom i opiniom niektórych recenzentów, „Opowieści galicyjskie” nie stanowią tak bardzo gruntownego przełomu (czy wyłomu, jak uważali pewni opiniodawcy) w dotychczasowym dorobku prozatorskim Stasiuka. Oczywiście zakres penetracji poznawczych jest w tej książce zasadniczo inny aniżeli we wspomnianych na początku „Murach Hebronu” czy „Białym kruku”, każda z tych pozycji wnika w inne rewiry współczesnego świata; jednak we wszystkich trzech tomach pod pokładami odmienności można dostrzec stałość pewnych wartości, intencji kreacyjnych i zbieżności strategii artystycznej. *Gdy rozmawiam ze starymi ludźmi, wspominają, że w ich młodości zimy bardziej przypominały zimy, a lata były gorętsze. Im obraz dalej sięga w przeszłość, tym jego kolory, kształty i zdarzenia bardziej przypominają alegorie i symbole* – powiada w pewnym momencie narrator i jest to uwaga charakteryzująca pewien ogólny sposób organizacji oraz interpretacji świata przedstawianego w prozie Stasiuka. Proza ta (najkrócej i najprościej rzecz ujmując), niczym jakiś szczególnie czuły, przenikający zewnętrzną powłokę rzeczy reflektor, zmierza do ujawnienia ukrytej przed oczyma struktury naszego widnokręgu egzystencjalnego; jej specyfika polega na niemal prowokacyjnej konfrontacji doczesnego porządku detalicznie i drastycznie opisywanej powszedniej rzeczywistości (na ogół dość

egzotycznej) z ponadczasowym i ponadlokalnym porządkiem mitów i symboli, z odwieczną uniwersalną perspektywą ludzkiej świadomości. Narratora „Murów Hebronu” pasjonowała nie tyle sama egzotyka peerelowskiego więzienia i jego społecznego otoczenia, ile generalna idea izolacji karnej człowieka przez człowieka, jak gdyby „topos” samotności jednostki w warunkach odosobnienia, nabierający tu charakteru samotności w znaczeniu beckettowskim. Obcuje w „Opowieściach galicyjskich” z powszednią (choć też egzotycznie tu obrazowaną) rzeczywistością wiejską, stajemy zgodnie z intencjami i sugestiami narratora wobec utajonego misterium archetypów, zakreślającego od wieków fundament wszelkich procesów społecznych, wobec podobnie motywowanego alegorycznego theatrum ludzkiej wspólnoty. Narrator Stasiuka zawsze zdaje się (próbuje) odkrywać przed nami niepostrzeżone, a otaczające nas – bliskie czasem na odległość ręki, tylko że nie umiemy tej ręki wyciągnąć – doświadczenie wieczystej tajemnicy życia, ukrywające się w owych symbolach i „toposach”, iluminację czegoś niewyrażalnego; Stasiukowi udaje się dotknąć tego misterium dzięki zatrudnieniu pomysłowo i trafnie zaadaptowanych narzędzi warsztatu lirycznego. Esencjonalna treściwość stylu przy jego lirycznej dezynwolturze, precyzja metafor zaangażowanych tu do pozornie realistycznej (wręcz reportażowej) narracji stanowią o powodzeniu literackiego przedsięwzięcia pisarza.

Mieczysław Orski

BIBLIA KASZUBSKA

Święte Pismiona Nowego Testamentu

skaszczył Eugeniusz Gołąbk,
Gdańsk – Pelplin 1993, ss. 539

W wielopokoleniowych działaniach na rzecz zachowania i rozwoju języka, w dziejach literatury i społeczności kaszubskiej wydanie w 1993 r. – w całości po raz pierwszy Nowego Testamentu – Biblii Kaszubskiej stanowi wydarzenie o epokowym znaczeniu. Wcześniejsze bardzo skromne próby tłumaczenia Biblii na język kaszubski podejmowali pastory ewangelicy pracujący na Pomorzu Zachodnim wśród Kaszubów-protestantów, którzy ulegli w XIX w. pełnej germanizacji, oraz pisarze kaszubszy – katolicy z Pomorza Nadwiślańskiego.

„Święte Pismiona Nowego Testamentu” na podstawie katolickiej, polskiej tzw. Biblii Tysiąclecia przetłumaczył na język kaszubski Eugeniusz Gołąbk, z zawodu elektryk, pisarz z powołania, a wydało je Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie Zarząd Główny w Gdańsku i Wydawnictwo Diecezjalne w Pelplinie. Redakcja i korekta przekładu jest dziełem Marii Kowalewskiej, która od początku wspierała tłumacza i współdziałała z Drukarnią Wydawnictwa „Pielgrzym” w Pelplinie, gdzie dzieło to ujrzało światło dzienne. Trzeba przypomnieć, że jego fragmenty jako osobne druki zostały opublikowane już wcześniej w Gdańsku i Poznaniu, po raz

pierwszy staraniem redakcji miesięcznika „Pomerania” z okazji wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w 1987 r. w Gdańsku. Słowa z przemówienia papieża w Gdyni z 11 VI 1987 r., skierowane do Kaszubów, walczyły przyczyniły się do ukazania tego dzieła: *Przemawiając do ludzi morza, pragnę równocześnie zwrócić się do tych, którzy żyją na Przymorzu – i na Pomorzu. (...) Nie mogę jednak nie zwrócić się dziś w sposób szczególny do potomków prastawiańskich lechickich Pomorzan, do drogiej nam wszystkim Kaszubów, którzy do dzisiaj zachowali swoją etniczną tożsamość i swoją mowę o słowiańskim rdzeniu. (...) Drodzy Bracia i Siostry Kaszubi! Strzeżcie tych wartości i tego dziedzictwa, które stanowią o Waszej tożsamości.*

Dla Kaszubów te najcenniejsze wartości to od wieków własna mowa i wiara. Dlatego słowa papieża są odąd bardzo często cytowane w kontekście starań o obecność języka kaszubskiego w liturgii Kościoła katolickiego na Kaszubach. Przywołują je także autorzy słów wstępu do Biblii Kaszubskiej: wspierający starania o jej wydanie ks. Marian Przykucki dziś arcybiskup metropolita szczecińsko-kamieński, ostatni biskup diecezji chełmińskiej, oraz bp Jan Szlaga, pierwszy ordynariusz diecezji pelplińskiej, o którego życzliwość i zrozumienie dla obecności języka rodzimego w Kościele Kaszubi nie przestają zabiegać.

Biblia Kaszubska obejmuje całość Nowego Testamentu – cztery Ewangelie i Listy Apostolskie, Apokalipsę św. Jana wraz z komen-

tarzami i przypisami biblistów. W dodatku uwzględniono słownik biblijny i słownik kaszubsko-polski. Autor tłumaczenia w słowie do czytelników informując, iż swoją pracę rozpoczął w 1979 r., wyjaśnia jej motywy osadzone w rzeczywistości językowo-kulturowej Kaszubów zmierzających do podniesienia rodzimej, niekiedy wzgardzonej, mowy na językowe wyżyny duchowe. Tłumacząc z polskiego na kaszubski posługiwał się różnymi przekładami, także Brytyjskiego Towarzystwa Biblijnego, i licznie dziś dostępnymi słownikami języka kaszubskiego. Bardzo istotne jest to, że E. Gołąb w swojej pracy zyskał od początku poparcie całej społeczności zrzeszeniowej (Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego) i jej wybitnych autorytetów, w tym językoznawców: Edwarda Brezy i Jerzego Tredera, profesorów Uniwersytetu Gdańskiego, oraz poety Jana Trepczyka zmarłego w 1989 r., a także biblistów: bpa Henryka Muszyńskiego, dziś arcybiskupa w Gnieźnie, i bpa Andrzeja Śliwińskiego, ordynariusza w Elblągu. Byli oni najważniejszymi opiniodawcami przekładu, który dzięki temu ukazał się za zgodą 245. Konferencji Biskupów Diecezjalnych Polski z 1991 r. Trudno wyznaczyć rolę tych i innych osób, samego tłumacza, trudno tu ukazać, a tym bardziej przecenić. Trzeba pamiętać o warunkach realnego socjalizmu, w jakich podjęto i przeprowadzono najważniejsze działania, których zwieńczeniem jest ukazanie się gotowego dzieła.

Trzeba tu uwzględnić niezmierzające, ważki aspekt polityczny i narodowy, cały kontekst polityczno-naukowych

dyskusji wokół sprawy kaszubskiej i statusu językowego kaszubszczyzny w Polsce (por. „Problem statusu językowego kaszubszczyzny” pod red. E. Brezy, Gdańsk 1992). W rzeczywistości polskiej wciąż trudny jest do zaakceptowania fakt podwójnej tożsamości Kaszubów, kaszubskiej i polskiej, wartości małej i wielkiej ojczyzny, własnego rodzimego języka kaszubskiego i języka państwowego, ogólnonarodowego polskiego. To zróżnicowanie postaw, obawy przed wyimaginowanym separatyzmem kaszubskim, są udziałem polityków, uczonych, duchownych, a nawet samych Kaszubów. Biblia Kaszubska stanowi bardzo ważki argument dla „niedowiarków”.

Biblia Kaszubska została przyjęta z ogromną radością w różnych kręgach. Zyskała pozytywne opinie uczonych, hierarchów i „małuczkich”. Ci ostatni – laicy – upomnieli się o częstszą obecność kaszubszczyzny w Kościele (zob. E. Breza, „Czy kaszubszczyzna może być językiem liturgii katolickiej?” i „O Nowym Testamencie po kaszubsku. Refleksje na gorąco”; „Kaszubski w Kościele”, „Pomerania” nr 12/1993, s. 26-33). Pozytywnie odpowiedział metropolita gdański ks. abp Tadeusz Gocłowski wydając „Wskazania duszpasterskie” dotyczące obecności języka kaszubskiego w Kościele diecezjalnym (Gdańsk-Oliwa, 17 XI 1993, Kurenda Nr 61/93), do którego po ostatniej reformie administracji Kościoła katolickiego w Polsce należy gros Kaszubów.

E. Gołąbk w swojej pracy posłużył się językiem literackim, który

ma najwięcej cech charakterystycznych dla dialektów środkowokaszubskich. Starał się też wykorzystać bogactwo językowe północy i południa, wszystko to, co jest dziełem wielu pokoleń pisarzy i zbieraczy kaszubskiego słownictwa utrwalonego w słownikach B. Sychty, S. Ramuła, F. Lorentza, A. Labudy, J. Trepczyka i innych.

Warto przypomnieć, że w trakcie pracy E. Gołąbka i działań Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego na rzecz prezentowanego tu dzieła tłumaczenia Ewangelii na język kaszubski podjął się znany duchowny ks. prałat Franciszek Gucza. Jego „Kaszëbskô Biblëjô” ukazała się w czasie II Kongresu Kaszubskiego w czerwcu 1992 r., staraniem wydawnictwa Hłondianum w Poznaniu. Dzieło to, dokonane w pewnym pośpiechu, ma szczególne walory dokumentu ideologiczno-literackiego, związanego z najbardziej skrajną w ruchu kaszubskim grupą zrzeszających, wyszukującą i wzmacniającą odrębności kaszubszczyzny wobec języka polskiego. Obciążone błędami językowymi wzbudziło krytyki (zob. „Pomerania”, nr 2/1993, s. 7-8, 12). Tym niemniej stanowi cenny dokument żywotności i bogactwa duchowego Kaszubów, a jako dzieło duchownego niektórzy księża katolicycy cenią wyżej niż pracę laika – E. Gołąbka.

Kończąc swoje słowo „Do czëtińców” E. Gołąbk napisał: *Ni muszë choba dodawac, że prôcô nad adaptacją Nowégò Testamëntu do kaszëbiznë bëła dlô mie wiôldzim przeżëcym. Przë ny leżnoce jô jem pogłëbił swoję wiedzã i wiarę. Móm nôdzejë, że lëdze zacekawiony tım tekstë*

przekonają się do wórtnotë kaszëbiznë i moze u niejdnëch przëczëni to sę do odkrëcô na nowo prôwdzëwi mądroscë ë snôzotë Bożëgo Słowa. To przekonanie podzielają wszyscy Kaszubi, którzy pragną dalej świadomie żyć, co oznacza także uczyć się.

Józef Borzyszkowski

W ŚWIEŁLE POCZĄTKU

Kościół katolicki o swoich korzeniach

**Polska Rada Chrześcijan
i Żydów
Warszawa 1995, ss. 47**

Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi (...) naszymi starszymi braćmi (s. 39). Słowa te wypowiedział Jan Paweł II w rzymskiej Synagodze Większej 13 IV 1986 r. To historyczne wydarzenie, jak również inne oznaki rozwijającego się dialogu wyznawców Chrystusa z judaizmem są niewątpliwie owocem deklaracji soborowej „Nostra aetate”. Prezentowana tu książka opatrzona przedmową bpa S. Gądeckiego, ukazuje się w 30. rocznicę ogłoszenia tego dokumentu i stanowi wkład Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów w przypomnienie jego przełomowego znaczenia, a jednocześnie rozwija jego przesłanie pojednania. Na książkę składają się fragmenty dokumentów Stolicy Apostolskiej i cytaty z „Katechizmu Kościoła katolickiego”, wypowiedzi Jana Pawła II, oraz teksty polskich teologów.

Od czasu Vaticanum II Kościół wielokrotnie wypowiadał się na temat swojego stosunku do religii żydowskiej, która jest mu szczególnie bliska, gdyż w niej widzi początki swej wiary. Nie można zrozumieć chrześcijaństwa w oderwaniu od jego żydowskich korzeni. Kościół został wszczepiony w stare drzewko *szlachetnej oliwki* (Rz 11,24) i włączony w ciąg historii zbawienia. Jest to historia Boga, który wybiera sobie lud, objawia mu się w jego dziejach i prowadzi go do kraju obietnicy. Izrael – jak mówi dokument Stolicy Apostolskiej („Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego”) *pozostaje narodem wybranym* (s. 27), gdyż Bóg jest zawsze wierny. Zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie świadczą o obecności i działaniu tego Boga aż po czasy nam współczesne.

To, co łączy chrześcijan i wyznawców judaizmu, jest w publikacji szczególnie wyraźne. Nie jest to tylko Stary Testament, na który powołują się obie religie. Wspólna jest wiara w Boga Jedyneho, Stworzyciela i Ojca. Nie ma tu podziału na okrutnego Boga Starego Testamentu i miłosiernego Boga Nowego Przymierza. Jest to zawsze ten sam Bóg, miłujący i bliski, którego – jak wierzą chrześcijanie – Jezus najpełniej objawia. Łączy nas także linearne pojmowanie czasu, proroctwo, modlitwa i liturgia, rozumienie odkupienia oraz nadzieje eschatyczne.

Osoba Jezusa dzieli obie wspólnoty wierzących. Podczas gdy dla Żydów jest bratem, chrześcijanie widzą w Nim Syna Bożego. Często jednak formułowano fałszywe poglą-

dy, które stawiały Jezusa w radykalnej opozycji do Żydów mu współczesnych, tworząc między nimi swoistą przepaść. Twierdzenia te nie pozwalały już widzieć w Mesjaszu chrześcijan prawdziwego Żyda, „z krwi i kości”, wychowanego w żydowskiej tradycji, pobożnego i poddającego się Prawu. I tak akcentowano wyłącznie krytyczną postawę Jezusa wobec faryzeuszów. W cytowanym dokumencie Stolicy Apostolskiej czytamy: *Jego stosunki z faryzeuszami nie były ani całkowite, ani zawsze polemiczne, jak ukazują to liczne przykłady, a wśród nich następujące: to faryzeusze są chwaleń jako „uczni w Piśmie” w Mk 12,34; to faryzeusze ostrzegają Jezusa o niebezpieczeństwie, które Mu grozi (Łk 13,31); Jezus juda razem z faryzeuszami (Łk 7,36; 14,1) (s. 21). Inny, chyba najcięższy, zarzut i najczęściej występujący stereotyp to obwinianie Żydów o śmierć Jezusa. Tu jednak Jego słowa: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią (Łk 23,34)*, miały większą moc niż wołanie tłumu: *Krew Jego na nas i na dzieci nasze (Mt 27,25)*. Jan Paweł II powie również, że: *...wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za krzyżową śmierć Chrystusa z powodu grzechów...* (s. 25).*

Kto spotyka Jezusa Chrystusa – spotyka judaizm – to stwierdzenie episkopatu niemieckiego, powtórzone przez papieża Polaka, uprzytomnia, że Jezus jest również osobą, która łączy judaizm i chrześcijaństwo. Waga tych słów, jak również fakt kolejnej publikacji ukazującej wewnętrzną relację religii żydowskiej do chrześcijaństwa, mają szczególne znaczenie w Polsce,

która przez wiele wieków była drugą ojczyzną Żydów, a potem, za sprawą hitlerowców, stała się grobem milionów z nich.

Dialog między bratnimi religiami jest faktem niezaprzeczalnym. Wyraża się on chyba jednak bardziej w kontaktach i dyskusjach teologów niż w świadomości wiernych. Pogłębieniu relacji zwłaszcza na tym poziomie służy niniejsza publikacja. Kierowana jest zwłaszcza do młodzieży, katechetów oraz tych, którym tematyka ta nie była dotąd znana. W epoce zarówno wielkiego głodu religijnego i ponownego odkrywania tożsamości przez wierzących, jak też szerzenia się pseudoreligii oraz sekt, będzie ona z pewnością szansą pogłębienia wiary w perspektywie jej początku.

Henryk Machoń SJ

SYMBOLIKA PODRĘCZNA

John Baldock *Symbolika chrześcijańska*

„Rebis”, Poznań 1994, ss. 162

O symbolu, jego naturze, znaczeniu w życiu kultur i cywilizacji, ich apogeów i upadków, napisano już wiele. Wydaje się, że po M. Eliadem, R. Otto czy P. Ricoeurze wypada już tylko taktownie zamilknąć. Tymczasem „Rebis” podrzuca nam niewielką książeczkę Baldocka „Symbolika chrześcijańska”, która ukazuje się w serii „Elementy”, wprowadzającej do problematyki religioznawczej. To właśnie jest

wydawniczy atut: wprowadzenie, krótki zwięzły znak dla tych, którzy już umieją albo zechcą szukać dalej. Sam Baldock, nauczyciel i historyk sztuki, przyznaje, że zebrał w jedno swoje odczyty z USA, Szwajcarii i Niemiec i proponuje czytelnikowi krótką podróż przez świat symboliki chrześcijańskiej. Podróż ku jej centrum – życiu Chrystusa (s. 9). I konsekwentnie cel ten realizuje, świadom ograniczeń, pominięć i skrótów. Ale nie ślizga się po powierzchni.

Na wstępie przywołuje pojemne i rozstrzygające o kierunku książki słowo-klucz, bez którego wszelkie dalsze roztrząsanie symboliki chrześcijańskiej nie miałyby sensu. Kluczem tym jest słowo „wiera”. *Symbole – pisze – bez ustanku trwają i działają w niewidoczny i sobie tylko wiadomy sposób w ludzkiej podświadomości. Gdy człowiek zaczyna wątpić – jak to się często zdarza – wówczas usiłuje poszukać znaczenia (...) w świecie materialnym (...). I właśnie w takiej sytuacji symbole wykazują swoją przydatność (...) reorientując ludzką świadomość i podświadomość w stronę wyższych poziomów egzystencji* (s. 10).

Symbolem nazywano pierwotnie odłamany kawałek kości do gry lub jakiegos innego przedmiotu, którego brzeg pasował do brzegu pozostałej części tak, że można je było ze sobą połączyć. Przyjaciele i goście obdarzali się nawzajem takimi kawałkami przedmiotów, by móc się po nich rozpoznać. Ten prymitywny rodzaj symboliki nie bardzo współgra z człowiekiem cywilizowanym, który rozwinął w sobie nienasycone pragnienie definicji i zapomniał już w znacznej mierze o prawdziwej naturze i funkcji symbolu (s. 12-13).

I tak oto my, cywilizowani yuppies, jesteśmy bardziej „z tego świata” i zaczynamy w konsekwencji interpretować zjawiska rzeczywistości linearnie, dosłownie, a nie symbolicznie – stwierdza ze smutkiem Baldock. W rezultacie *rzeczywistość stała się bardziej zasłoną niż zwierciadłem Boga* (s. 14). A jednocześnie, zadziwiające, człowiek współczesny nadal szuka królestwa niebieskiego, tylko że posługuje się przestarzałą, zakurzoną lupą. Królestwo to widzi jako odległy ogród na granicach wszechświata, a Bóg jest surowym brodatym starcem, polatującym gdzieś na obłoczku. Takie przedstawienia symboliczne są już absolutnie nie do przyjęcia, lecz powtórzmy, zadziwiające! nadal tkwią w głowach wsędoabylskich i uczonych biznesmenów. Stąd rodzi się dystans człowieka wobec Boga. Nieświeże symbole zamiast zbliżać – oddalają swoim brakiem atrakcyjności i, co tu dużo mówić, po prostu straszą i tak już porządnie przestraszonego człowieka schyłku wieku.

Należy wrócić do PRAWDZIWEGO symbolu – proponuje Baldock. Nie na nowo wymyślonego, ale na nowo odczytanego, „zrehabilitowanego” w oczach pokolenia synów i córek *mistrzów podejrzania* (s. 15). Symbol jest, owszem, tajemniczy, ale w tej tajemnicy ciągle tkwi aktywny i aktualny udział Boga w Jego dziele stworzenia. *Istota tej tajemnicy stanowi oś symboliki chrześcijańskiej. Łączy ona rzeczywistość materialnego świata z rzeczywistością boskiej zagadki właśnie w osobie Chrystusa – świadectwie obecności Boga w świecie* (s. 15).

Symbol daje do myślenia. To Ricoeurowski stwierdzenie Baldock powtarza, prostując jedno z najczęst-

szych współczesnych „pomyśleń i poplątań”, a mianowicie utożsamianie symbolu ze znakiem. *Za znaczeniem znaku – pisze – nie kryje się żadna tajemnica. Na poziomie najprostszym, jak w przypadku znaku drogowego, jest to „zewnątrzna”, praktyczna wskazówka, która uosabia znaną nam rzecz lub informuje o niej. Symbol jest natomiast wyrazem czegoś bardziej tajemniczego, czego istnienie, choć nadal poza możliwością rozumowego uchwycenia, może być odczuwane w sposób zarazem odległy jak i bliski (...) Symbol ma nam pomóc w przezwyciężaniu pozornej różnorodności i wielości zjawisk na rzecz jedności, z której emanuje – Boga (s. 11-12).*

Książka Baldocka poza wymienionymi wyżej nosi jeszcze jedną znamioną cechę. Otóż, w odróżnieniu od ukazujących się tu i tam publikacji, rzec można „z tamtego świata”, jasno i wyraźnie chodzi w niej o osobę i dzieło Chrystusa. Temu są poświęcone dwa główne rozdziały książki: „Życie Chrystusa 1 i 2”. Baldock ze szczególną wnikliwością odkrywa przed czytelnikiem poszczególne etapy życia Jezusa z Nazaretu – Jego Boże synostwo (s. 89), cuda (s. 80 i 94), przypowieści (s. 76-77), ukrzyżowanie, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie (s. 96 i 100). *Chrześcijańskie zjednoczenie z Chrystusem – pisze Baldock – życie „w Nim”, to w szerokim kontekście koniec naszej (...) percepcji śmierci. Tracąc życie odnajdujemy je, a kiedy strach przed fizyczną śmiercią zostaje rozproszony na skutek objawienia, jakie przyniósł widok pustego grobu, wówczas potrafimy w pełni uczestniczyć w radości Zmartwychwstania. (...) Słowa, którymi Jezus zwraca się do*

Marii Magdaleny płaczącej przy grobie – „Nie zatrzymuj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca” – mogą być rozumiane jako kolejne napomnienie, byśmy nie obstawiali przy dotychczasowej percepcji rzeczy. Bo jeśli będziemy się przy niej upierać, to nasza zdolność wzniesienia się wraz z Chrystusem do Ojca pozostanie na poziomie półprawdy w naszym rozumnym umyśle (s. 100).

Jedną z głównych intencji autora „Symboliki chrześcijańskiej” jest wykazanie jej związku z życiem codziennym. To samo życie stanowi potencjalny klucz do stojącej za nim nieskończonej tajemnicy. Życie, widziane symbolicznie, to materialna rzeczywistość, przez którą wyraża się rzeczywistość transcendentna. Życie jest dla Baldocka *wehikułem (...) dzięki któremu potrafimy świadomie lub podświadomie doświadczać obecności lub działania owej transcendencji. Z tej również przyczyny nie powinno nas zaskakiwać, że najczęściej do najpotężniejszych form symbolicznych należą te, które związane są z codziennym doświadczeniem naszego życia (s. 38).* Jedną z owych najpotężniejszych form jest chrześcijaństwo – mocno oparte na Bogu, ale i ściśle wtopione w żywy strumień codzienności.

Baldock opatruje swoją książkę słownikiem symboli, co pomaga zarówno w jej ciągłej jak i wrywkowej lekturze. Całość zamyka rzetelny wykaz źródeł bibliograficznych oraz dodane przez polskiego wydawcę niektóre publikacje z zakresu symboliki chrześcijańskiej, dostępne w języku polskim, a to dla tych, którzy zechcą pójść dalej.

ks. Krzysztof Martwicki

Polemiki, dopowiedzenia, listy

Pożegnanie złudzeń

Ostatnie lata były dla Rosjan pożegnaniem ze złudzeniami; niektóre z nich marły w mękach bez żadnej nadziei na zmartwychwstanie, inne wyemigrowały na zachód, by spokojnie rosnąć, kwitnąć i krzewić się znacznie bujniej niż na rodzinnej glebie.

Nikt u nas nie zaryzykowałby stwierdzenia, że Cerkiew prawosławna jest bezinteresowna; wielu skończyłoby ze śmiechu. Tymczasem u was to jeszcze uchodzi – sądząc po wywiadzie z Jurim Klecenką, zamieszczonym w drugim tegorocznym numerze „Więzi”. Wiara, że hierarchia prawosławna widzi nieodzowność reform i przygotowuje sobór równie ważny jak Vaticanum II, jest przeznaczona na eksport, dla przyjaciół. A propos, z tejże publikacji dowiedzieliśmy się, że żarliwe parcie Cerkwi ku odnowie spotkało się ze strony ortodoksyjnych przeciwników wszelkiej reformy z nazwaniem metropolity smoleńskiego i kaliningradzkiego, Kiriła, *zwiastunem Antychrysta*. Niech choć podziękuje za „zwiastuna” – warknął jeden z moich prawosławnych przyjaciół, zagorzały zwolennik reform. Tak jemu, jak i nam wszystkim metropolita Kirił dał się poznać przede wszystkim jako ideolog walki z katolickimi prozelitami, a do niedawna też – zanim go zastąpił sam patriarcha Aleksiej II – przywódca Soboru Rosyjskiego, społeczno-politycznej organizacji usiłującej zjednoczyć wszystkie siły nacjonalistyczne.

Metropolita Kirił potrafi zrobić na Europejczykach dobre wrażenie: zręczny, wykształcony, wytrawny dyplomata. To nie śp. petersburski i ładożski metropolita Joann! Ale ten, spoczywający już wiecznym snem, przynajmniej nie wprowadzał nikogo w błąd. Jego nacjonalizm charakteryzował się otwartością i jawnością czystej próby. Nie posługiwał się – jak metropolita smoleński – sofistyką, niedomówieniami, półprawdami; nie potrafił tak mistrzowsko grać słowami czy wykorzystywać nieorientowanego rozmówcy. Gdyby jemu przyszło przewodzić wydziałem kontaktów zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego, żadne relacje nie przetrwałyby i tygodnia. Pod przewodnictwem metropolity Kiriła przedzierzgnęły się one w zachwycająco czarującą bajkę Szeherazady.

Nie wiem, co powinno się zdarzyć, aby zaczarowani Europejczycy zauważyli jakiś rozróżnienie między deklaracjami o duchowym odrodze-

niu Rosji a faktycznym jej stanem. Z inicjatywy duchowieństwa prawosławnego i kozactwa omal nie deportowano z Kraju Krasnodarskiego adwentystów i baptystów; w sąsiednim województwie rostowskim zagorzali obrońcy prawosławia pobili zwolenników Kryszny i zburzyli ich świątynię. Na dziedzińcu świątyni Skorbiaszczeńskiej publicznie spalono *heretyckie dzieła*, w tym książki Lwa Tołstoja, Włodzimierza Słowiowa czy księży Bułgakowa i Florenskiego (nota bene, tego jakże teatralnego spektaklu, pokazanego w rosyjskiej TV, dokonał miejscowy proboszcz, ojciec Stenijaw w towarzystwie wikariusza patriarchy moskiewskiego Aleksieja II, Istryckiego, biskupa Arseni). Społeczny komitet obrony wolności sumienia wydał opasły tom wykroczeń w tej dziedzinie za lata 1994 i 1995. Mimo to obserwatorzy Rady Europy doszli do wniosku, że z wolnością sumienia w Federacji Rosyjskiej wszystko w porządku.

Bóg z nią – z Radą Europy. Przeżyliśmy ojczyzniane Rady, przeżyjemy i zagraniczne, nawet gdy jej demokratyczne standardy staną się jeszcze bardziej elastyczne. Jest jednak sposób mieniania standardów dobra i zła, któremu zagrażają zbyt poważne konsekwencje.

Kiepscy pisarze, ciemni antykwariusze i kilku nieudacznym poetów z rozkoszą piszą i wskrzeszają czasy i obyczaje, których nikt z nas już nie pamięta i nie kocha. Nie sposób lepiej wyrazić to, co się dzieje w dzisiejszej Rosji, choć słowa te napisał Piotr Czaadajew 150 lat temu. Od tego czasu wielokrotnie mieniano naszą historię w zależności od doraźnej potrzeby chwili. Nikt już nie wątpi, że Rosja jest krajem o nieprzewidywalnej przeszłości. A jednak z niewątpliwym entuzjazmem okrzyknięto, że *Rosja jest na wskroś prawosławna*. Bezwarunkowo – to nie kłamstwo. Ale, by stać się prawdą, nieodzowne są pewne uściślenia. Rosja jest krajem, w którym przez tysiąc lat bez mała prawosławie było religią państwową; znaczy jest krajem narzuconego prawosławia z dobrze skonstruowaną rządową machiną represji przeciw wszystkim inaczej myślącym; krajem, w którym los innowierców był dramatyczny; krajem coraz bardziej prawosławnym tylko formalnie, podczas gdy kultura, nauka i filozofia rozwijały się w jawnej czy skrytej początkowo opozycji w stosunku do oficjalnej Cerkwi, a potem i w reakcji na chrześcijańską naukę jako taką. Jakże bowiem inaczej wyjaśnić niezaprzeczalne zwycięstwo materializmu w tym, swoją drogą, nieszczęsnym kraju?

Dodając do tego 70-letnią wojującą ateizację, naprawdę trudno odgadnąć, co miał na myśli Patriarchat Moskiewski, gdy już w 1989 r. zupełnie poważnie obwieścił, że *kraj nasz jest w 85% prawosławny*. W tym okresie do naszego kraju należały jeszcze dwa nadbałtyckie państwa luterzańskie, muzułmański wschód i co najmniej w dwu trzecich uniacka Ukraina. Nie wspomnę o takich detalach

wewnątrzrosyjskich, jak Społeczność Kryszny, szeroko rozprzestrzeniona już prawdopodobnie w latach siedemdziesiątych, o zawsze licznych, choć zapędzonych w podziemie baptystach, żydach i buddystach oraz o dysydentach-katolikach, wciąż przysparzających cierpień tak carskiej, jak i komunistycznej władzy. Prawdopodobnie nadchodzi dzień, w którym zaczną nas zapewniać, że populacja Rosji jest prawosławna w – na przykład – 127%. Z rezultatów ankiety przeprowadzonej przez ośrodek socjologiczny Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego wynika, że 60% respondentów określiło się jako wierzący, a 75% (sic!) jako prawosławni. Badanie to dostarcza jeszcze kilku innych zastanawiających liczb. 38% wierzących potrafi godzić praktykowanie chrześcijaństwa z zajmowaniem się magią i okultyzmem, 15% spotyka się z duchami, 26% wierzy w astrologiczne przepowiednie... podczas gdy w nieśmiertelność duszy wierzy zaledwie 34%. Tylko co trzeci z respondentów uważających się za wierzących odwiedza cerkiew, a z tych tylko połowa zna Ewangelię i tylko prawdopodobnie co trzeci bierze do ręki jeszcze inną literaturę religijną. Nieprzyjemnie byłoby zapytać, czy ci ludzie wiedzą coś – oprócz Rosyjskiego Patriarchatu Prawosławnego (Moskiewskiego) – o zarejestrowanej w Rosji Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi Starowierczej, Rosyjskiej Prawosławnej Wolnej Cerkwi, Prawdziwie Prawosławnej Cerkwi czy o pięciu parafiach Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, do której być może należy i ten kościół, w którym przydarzyło się i nam ostatnio postawić świeczkę. O ile chodzi o ludzi świadomie wyznających naukę prawosławną, znających jej dogmaty i kanony, jest ich w Prawosławnym Patriarchacie Rosyjskim nie więcej niż 4%. Inaczej mówiąc, liczebność ich jest porównywalna z 6% protestantów i 1,5% katolików. Zatem prawdopodobnie należy przyznać rację Glebowi Jakuninowi, utrzymującemu, iż politycy prześcigają się w pogoni za poparciem Rosyjskiego Patriarchatu Prawosławnego, łudząc się nadzieją jego szczególnego wpływu. Tylko skrajni naiwniacy mogliby zaprzeczać, że Patriarchat Moskiewski był, jest i zapewne długo jeszcze będzie wielką oraz w znacznym stopniu niezależną siłą... tyle że polityczną. Jest to – moim zdaniem – różnica warta podkreślenia, by nie znaleźć się w sytuacji człowieka, który chcąc robić fotografie podwodne, spotkał na brzegu jeziora ludzi z kijami hokejowymi. Ci gromko krzyknęli, że on specjalnie wszystko tak ukartował, by ich zmylić i w ogóle zwieść. Można oczywiście z szacunku dla partnerów nie zauważać nieuzasadnionych pomówień, można też posługując się współczesnymi sposobami zamrozić jezioro i zagrać w hokeja, czemuż by nie; inne możliwości też się znajdują, ale w końcu dobrze byłoby też wiedzieć, w co się bawimy. Głupie przecież byłoby nurkowanie głową w dół, gdy tam gruby i twardy lód.

Czy to przewidując trudności ideologiczne w nowych republikach związkowych i „wyzwolonych” krajach, czy to chcąc urozmaicić politykę zewnętrzną w nowych powojennych warunkach, a może po prostu pozazdrościwszy Konstantynowi Wielkiemu – ktoś mógłby odgadnąć tajne pomysły generalissimusa – Stalin wezwał do siebie w 1943 r. metropolitów: Siergieja Starogorodzkiego, Aleksieja Simanskiego i Mikołaja Jaruszewicza. Bezzwłocznie wydał rozkaz, by jak najszybciej znaleziono w obozach koncentracyjnych i sprowadzono do Moskwy jeszcze żywych biskupów. Tym sposobem na Kremlu zebrało się 19 ludzi, ogłosili siebie Soborem i wybrali Siergieja Starogorodzkiego patriarchą Wszechrusi (zastąpił go już po dwóch latach Aleksiej Simanski). Tak powstała pod wielu względami unikatowa organizacja, nazwana Rosyjską Cerkwią Prawosławną.

W składzie delegacji religijnej ZSRR do Vancouver (Kanada), na szóste Zgromadzenie Ogólne, w liczbie kościelnych autorytetów, księży i personelu technicznego znalazło się 47 agentów KGB.

Do Szwajcarii, w składzie delegacji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na zjazd Światowej Rady Kościołów, wyjeżdżali agenci, których zadaniem było popieranie takiego kandydata na sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów, który nam by odpowiadał.

Przy takim akompaniamencie – niesłyszalnym dla postronnego ucha – rozwijał się historyczny proces, w ciągu wielu wieków wydający się niemożliwy, którego pozytywne znaczenie trudno przecenić: proces zbliżenia i dialogu Kościoła katolickiego z Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Czy Watykan wiedział o działalności tej drugiej strony Kościoła-Siostry? Jeśli założyć, że tak, to należałoby podejrzliwie spojrzeć na służby specjalne wszystkich krajów. Prawdopodobnie jednak zaryzykował, jak patriarcha konstantynopolski Bartłomiej, który w lipcu zeszłego roku napisał do Aleksieja II takie oto słowa: *Konstantynopolitańska Matka Kościół śledziła z bólem w ciągu siedemdziesięciu lat tyranii sowieckiej antykanoniczne akty, myśląc, iż wszystko to działa się pod dyktando i pod przymusem hegemonistycznej taktyki ateistycznego reżimu i tak jak Wam współczuła, tak też uważała to za uwłaczające. Nawet komisja do badania przyczyn i okoliczności GKCzP, odkrywszy tajemnice Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, stwierdziła, że lustracja cerkiewnej agentury mogłaby się stać twardym, a nawet okrutnym podejściem do Cerkwi i tak przecież wielce udręczonej. Komisja uważa, iż będzie lepiej, gdy sami wierzący wybiorą sposób oczyszczenia od zaistniałych elementów antykonstytucyjnych. Komisja, jak wszyscy zresztą, wierzyła święcie w znalezienie takiego sposobu.*

Jednocząca nas wówczas iluzja opierała się na zbyt uproszczonym pojmowaniu związku ołtarza z tronem; utrzymywano, że władza po-

zwala Cerkwi działać w swoim interesie – co zresztą nie jest dobre w żadnych okolicznościach – z drugiej strony, czegoż złego może od Cerkwi żądać upragniony, demokratyczny rząd? Na palcach jednej ręki można było policzyć tych, którzy pojmowali, że sama demokracja nie uczyni Cerkwi wolną. Raczej odwrotnie – będąc pewnym etapem chrześcijańskiej idei wyzwolenia człowieka – Cerkiew zdeformowana totalitarnym rządem i wciąż uważająca więź z nim za swoją udrękę, napaść czy cokolwiek innego z wyjątkiem własnego grzechu ciężkiego nie zostawi kamienia na kamieniu ani na podarowanej wolności, ani na demokracji.

W 1991 r. patriarcha moskiewski nie przyjął zaproszenia do uczestnictwa w światowym synodzie biskupów, oświadczając publicznie, że relacje między Patriarchatem i Watykanem znowu się skomplikowały z racji działalności *katolickich misjonarzy na kanonicznym terytorium Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*. Raz wypowiedziane słowa natychmiast weszły nie tylko do leksykonu cerkiewnego, ale i do masowych druków, choć nikt zgoła nie pojmował, dlaczego chrześcijański misjonarz, choćby i katolik, jest czymś złym; zwłaszcza na obszarach, niezależnie od ich kanoniczności, na których występuje katastrofalny brak gramotnych kaznodziei. Jeszcze trudniejsze okazało się zrozumienie pojęcia kanonicznego terytorium: czy obywatele Federacji Rosyjskiej, nie mających bezpośrednich związków z Rosyjską Cerkwią Prawosławną nie okrzykną się za *niekanonicznych*? Oczywiście było tylko to, że prawa świeckiego państwa z konstytucyjnie gwarantowaną wolnością wiary i równością wszystkich wyznań nie satysfakcjonują Patriarchatu.

8 XII 1992 r. patriarcha przesłał do Rady Najwyższej pismo, w którym wskazywał nieodzwonność prawnego zakazu swobodnego działania w Rosji cudzoziemskim kaznodziejom, reglamentacji czy raczej prawa weta na 5–7 lat na rejestrację i działalność zagranicznych organizacji religijnych i wielu, wielu innych podobnych duchem rzeczy. 14 VII 1993 r. Rada Najwyższa przyjęła prawo uwzględniające praktycznie wszystkie propozycje patriarchy. Jelcyń – wówczas jeszcze demokratą – prawa owego nie podpisał. Stało się to tylko początkiem starć między odradzającymi się świętoojczyźnianymi tradycjami oraz – nietradycyjnymi w Rosji – wolnością i demokracją. Niemal codziennie prasa straszyla twierdząc, że *Rosja zderzyła się z bezprecedensową w rozmiarach agresją duchową, że dokonuje się masowa ekspansja w Rosji innowierczych Kościołów*. I dopięto swego – tak zastraszone, że nawet absurd pojęcia cudzoziemskiej organizacji religijnej jakoś się zatracił. A przecież jakikolwiek misjonarz najbardziej egzotycznej religii z najodleglejszego kraju albo znajdzie wyznawców wśród rosyjskich obywateli – którzy stworzą w pełni rosyj-

ską organizację – albo, jeśli nie będzie zwolenników, nie będzie i organizacji. Z innego zaś punktu widzenia – przytłaczająca większość współczesnych wspólnot religijnych jest częścią, w gorszym przypadku międzynarodowych, w lepszym, wszechświatowych struktur nierządowych. *Wierzę w jeden, powszechny, święty i apostołski Kościół* – powtarza każdy katolik przynajmniej raz w tygodniu, a to znaczy, iż żadna żelazna kurtyna nie jest w stanie zniszczyć jego przynależności do *organizacji religijnej z centrum w Watykanie*. Podobnie zresztą jak dowolna liczba księży i zakonników jakiegokolwiek narodowości, pracujących w rosyjskich parafiach i na ich potrzeby, nie potrafi ich przemienić w nierosyjskie.

Cerkiew, która przywykła nacjonalizować to, co Boże, i przebóstwiać to, co narodowe, i w końcu tak się zaplątała, że nie potrafi odróżnić co Boże, a co cesarskie – nie mogła tego przyjąć. Dla niej innowierczy utożsamia się z obcokrajowym i z tego punktu widzenia każdy nieprawosławny tylko tym się różni, że jeden godzi się z rolą dobrze wychowanego, skromnego gościa, drugi postępuje niczym *duchowy agresor*, zagarniający to, co mu nie przynależy. To, niestety, nie dziwne. Ale dlaczegoż tak wielu nie należących do Cerkwi prawosławnej zaczęło czuć i myśleć podobnie? Dlaczego miliony rosyjskich obywateli, nienaganie płacących podatki, nie zwolnionych z żadnych obowiązków państwowych, zgodziło się zapomnieć o swoich obywatelskich prawach i żyć na swojej ziemi jak cudzoziemcy?

Obrońca praw Lew Levinson, redaktor wyżej wspomnianego zbioru materiałów o naruszeniach wolności sumienia w Rosji, nie przeoczył wywiadu, którego udzielił Aleksiej II radiu Radonież i w którym kolejny raz obwinił Kościół katolicki o prozelityzm na *obcym terytorium*. Przywódca Cerkwi prawosławnej – pisał Levinson – uznał za niedopuszczalny fakt, że *zarejestrowano jezuitów bez jakiegokolwiek poinformowania Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*.

Akurat to nie fakt, lecz grube kłamstwo – dodałam ja. Jezuiści informowali niejednokrotnie o tym Patriarchat...

Levinson głęboko odetchnął i zaproponował filiżankę kawy.

Tym samym patriarcha wyraźnie żądał pozostawienia mu prawa decyzji w sprawach innej konfesji – napisał bez drżenia ręki. Jako obrońca praw niczego innego nie mógł ni powiedzieć, ni napisać. Nic w świecie, łącznie z wyższym wyobrażeniem chrześcijańskiej miłości i perspektywy współpojednania siostrzanych Kościołów, nie jest w stanie przekonać go, iż jedna z 54 konfesji zarejestrowanych w Federacji Rosyjskiej może uważać terytorium Federacji za bardziej swoje niż pozostałe oraz jakimkolwiek sposobem wpływać na urzeczywistnianie konstytucyjnego prawa każdego obywatela do *swobodnego wyboru, zmiany i głoszenia przekonań religijnych*. Ponadto jest

on skłonny sądzić, że porozumienie Kościoła katolickiego z Rosyjską Cerkwią Prawosławną, zgodnie z którym księża katoliccy zobowiązują się do informowania Patriarchatu o każdym swym kroku i poczynaniach to precedens, którego dostarcza najbardziej wpływowy w świecie Kościół, przyznając tym samym faktycznie jednej konfesji prawo ograniczania wolności innych wyznań.

Nie mnie sądzić, czy przykład katolików stał się zaraźliwy dla innych. Niemniej od jakiegoś czasu Kościoły protestanckie, które postanowiły w 1993 r. bronić swoich praw, praktycznie przyznały Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej jakieś pierwszeństwo – wbrew obowiązującemu w kraju prawu – w regulowaniu relacji międzykonfesyjnych. Zgodnie z logiką Patriarchatu Moskiewskiego, kto potrafi, zabiera się do udowadniania swego tradycyjnego w Rosji bytowania. Byłoby to może i śmieszne, gdyby nie żałosne. Przywrócenie prawnej rzeczywistości istniejącej przed 1917 r. niczego dobrego przynieść by nie mogło oprócz jawnych represji i nielegalnej w sumie obecności.

Z katolikami było nieco inaczej. Tylko w europejskiej części Rosji było ponad 150 parafii, była Akademia Duchowna i seminarium duchowne. A jednak głównym atutem stał się fakt, że za Uralem żyje dwa i pół miliona Polaków i wielka, niepoliczona Polonia w europejskiej części Federacji Rosyjskiej. Kapłani katoliccy przekonywali, że oprócz tych *urodzonych katolików* nigdy, nikogo i w żadnym przypadku nie chcą i nie będą nawracać na swoją wiarę. Wcale nie kłamali. Nawet chrzest dorosłego człowieka, nie Polaka, stał się nierozwiązywalnym problemem. Nikogo to nie obroniło przed zarzutem o prozelityzm. Wielu zaś utwierdziło w przekonaniu, że każdy katolik to Polak, a Polak katolik, uzupełniając tym samym proces utożsamiania wyznania z narodowością. Jak to wpłynęło na relacje z Polakami, ze szczerego przekonania prawosławnymi – to inny temat. Ale Rosja utraciła to, co zawsze było jej nieodzowne i czego na nasze nie-szczęście nie było nigdy dość – mianowicie katolickiego oponenta względem państwowego prawosławia.

Fakt, nad którym nikt szczególnie się nie zastanawia, ale który przecież tym samym nie przestaje być faktem – mianowicie na długo przed opublikowaniem Gułagu, wśród pierwszych pieriestrojkowych książek wydano Czaadajewa i Łunina. Stało się to bez najmniejszego udziału Kościoła katolickiego. Wydaje mi się nawet, że wydawców, ludzi z gruntu ześwieczonych, wcale nie interesowało wyznanie myślicieli. Niemniej dokonali jakoś trafnego wyboru kierunku wolności.

Odwiecznie przekłete kwestie rosyjskie są dlatego i przekłete, i nierozwiązywalne, że prowadzą w zaulek, ku któremu wiedzie rosyjską myśl społeczną przysłowiowa *szczególna droga*, różniąca się, jak

wiadomo, od wspólnej drugi chrześcijańskiej cywilizacji. Tysiącletnie, pryncypialne oderwanie od świata będącego jednym organizmem nie jest ani misją, ani powodem do dumy. To nieszczęście, zakłócenie normalnego porządku. Cały naród można w nim utrzymywać tylko przemocą. Dlatego niezależnie kto byłby prezydentem i jakkolwiek nazywałyby się organy władzy, Rosja była i pozostanie krajem autorytarnego rządu aż do obalenia owej izolacji.

Wielu bardziej czy mniej zdaje sobie z tego sprawę. Ale nawet naszej, nie systematycznie wykształconej demokracji trudno zrozumieć, iż nie należy zaczynać od wchodzenia w struktury ekonomiczne i bloki wojskowe – nie mamy tam co robić, a nasza obecność nie jest też bezpieczna dla ościennych, dopóki nie powrócimy do wspólnego dla wszystkich źródła myśli: *Na początku było Słowo*. Pragniemy tego, czy nie?! My nie możemy zgadywać, jak urządzić Rosję, zanim głęboko rozważymy kwestię, kim jest człowiek i po co jego byt na Ziemi.

Jurij Klecenko – powróćmy raz jeszcze do jego wywiadu w „Więzi” – powiedział: *Wielu z nas, głównie inteligencja, ogromne nadzieje (...) wiązała z Kościołami z Zachodu. Liczyliśmy głównie na katolicki Kościół. Oczekiwaliśmy nie tyle pomocy materialnej, ile chęci dzielenia się z nami dorobkiem organizacyjnym, pastoralnym i ewangelizacyjnym – w czym Kościół katolicki zawsze przodował. Jednak Kościół katolicki, zamiast pomocy, wybrał drogę tworzenia u nas swoich struktur...*

Nie wiem, jak pan Klecenko wyobraża sobie eksport katolickich dokonań bez obecności na terytorium Federacji Rosyjskiej katolickich struktur. Mogę zaś wyobrazić sobie, jak powszechny powstałby skandal, gdyby Kościół katolicki zaczął pracować wśród niewierzących albo inteligencji tak, jak tylko on dziś potrafi; inaczej mówiąc – jeśli Kościół naprawdę wyszedł naprzeciw rosyjskim oczekiwaniom. Istotne łgarstwo słów pana Klecenki polega na tym, że jego ciężki zarzut, jakoby Kościół katolicki świadomie nie chciał mieć z nami nic wspólnego, jak i obwinianie jego przełożonych oraz nauczycieli o prozelityzm, jest zgoła niezrozumiałe także w kategoriach prymitywnej zazdrości o *paralelne struktury*. Zresztą wcale nie w tym rzecz. Sprawa od początku wygląda zupełnie inaczej. Chodzi w gruncie rzeczy o to, czy w Rosji może istnieć i rozwijać się to, za co został zamordowany w najciemniejszych więzieniach Rosji Łunin, a Czaadajewa obwieszczono głupcem (diagnozy nie postawili bynajmniej lekarze, lecz władca tym samym zapoczątkowujący Breżniewowską tradycję psychuszek). Idzie o to, czy z katolickiej myśli o Rosji zostanie zdjęte piętno, czy Kościół katolicki uzyska wolność zachowując swoją własną tożsamość – znaczy, czy nie będzie ni

polski, ni watykański, ni w ogóle obcy, lecz właśnie katolicki w swoim najsłabszym punkcie, w Rosji, współuczestnicząc w rozważaniu fundamentalnych zagadnień, jak choćby to, którego nigdy nie zdołała rozwiązać rosyjska tradycja duchowa, mianowicie, czym w istocie jest człowiek i czym powinien się zajmować. Czy służyć Bogu we właściwych danemu państwu warunkach, czy też służyć państwu przywołując Bożej pomocy? Dotychczas nic podobnego nie ma niestety miejsca. Jeśli jednak na te pytania jest tylko jedna odpowiedź, naznaczona zresztą dyrektywą, los i człowieka, i państwa wydaje się przesądzony.

14 IV 1995 r. patriarcha Aleksiej II przesłał list do przewodniczącego Dumy, Iwana Rybkina, w którym bez żenady zażądał podjęcia decyzji w sprawie prawnej reglamentacji profesjonalno-religijnej działalności cudzoziemców w Rosji, w kwestii ustanowienia surowszych kryteriów selekcji organizacji religijnych ubiegających się o rejestrację w poczet osobowości prawnych.

Ostatni problem jest wyjątkowo ważny – zaznaczono w dokumencie – gdyż obowiązkiem rządu jest nie tylko zakaz pseudoreligijnych organizacji już naruszających prawo, lecz i odmowa rejestracji społecznie niebezpiecznym organizacjom. (...) Bezwzględny obowiązek organów sprawiedliwości jest pilne rozpatrywanie celowości rejestracji organizacji religijnych, zwłaszcza obcych (...). Zgodnie z moim przekonaniem sformułowany problem wymaga jak najrychlejszej rewizji całego kompleksu rosyjskiego prawodawstwa o wolności sumienia (...). Zapewniam, że hierarchia kościelna jest gotowa wykorzystać wszystkie dostępne jej środki, by współuczestniczyć w procesie rugowania prawnego *vaccum* w prawodawstwie o organizacjach religijnych.

Nie będę odgadywać, co to takiego *prawne vaccum*. Zaznaczę tylko, że prawa o wolności sumienia z 1990 r. nikt jeszcze nie zmienił. Jednak od pewnego czasu w prawodawstwie rosyjskim dzieją się dziwne rzeczy.

W lipcu ubiegłego roku pełniący obowiązki podprefekta „Swibyłowo” (rejon moskiewski), zalecił dyrektorowi instytutu naukowo-badawczego jednostronnie unieważnić umowę o dzierżawę ze związkiem religijnym Świadków Jehowy, powołując się na to, iż przełożony prawosławnej cerkwi Św. Trójcy, ojciec Siergiej, *nie błogosławi działalności sekty*.

Mniej więcej w tym samym czasie wspólnota Społeczność Kryszny zwróciła się do Urzędu Spraw Wewnętrznych okręgu moskiewskiego z prośbą o zezwolenie na przeprowadzenie akcji charytatywnej na rzecz więźniów z Ikszy pod nazwą „Dajcie szansę tym ludziom”. Naczelnik urzędu bez krzty wątpliwości wydał decyzję: *pozwalam po uprzednim uzyskaniu zgody w Patriarchacie Rosyjskiej Cerkwi Pra-*

wosławnej. Nikogo to nie zdziwiło. Nam już nawet nie wolno bez pozwolenia patriarchy pomóc pobitemu, rannemu czy nagiemu. W kwietniu ubiegłego roku Aleksiej II i minister ds. ochrony obywateli i sytuacji wyjątkowych podpisali wspólną deklarację, w której oświadczyli, że każda organizacja religijna albo tylko społeczna może przyłączyć się do organizacji pomocy poszkodowanym li tylko w przypadku uzgodnienia stron, które umowę podpisały.

Proboszcza parafii katolickiej w Smoleńsku, ojca Ptolomeusza Jacka Kuczmika, od czterech już lat próbuje się usunąć z Rosji za uchybienia względem prawa o paszportach. Tymczasem o. Ptolomeusz nie chce niczego naruszać; prosi – zgodnie z prawem paszportowym – o rejestrację. Dlatego nie ma podstaw do deportacji. A po drugiej stronie barykady działa nie byle kto, lecz metropolita Kirył we własnej osobie. Tenże sam – zwiastun nie zwiastun – a bez kpiny mocno wpływowy, zwłaszcza w rodzinnym Smoleńsku. Oto powód braku rejestracji. Tymi czasy stało się już niemal tradycją nie przedłużać wiz katolickim księżom, bez jakiegokolwiek – kolejny raz – uzasadnienia. Jakież zresztą mogłoby ono być w prawnym vacuum? Ono puste – jest tylko nic...

Należy jednak oddać co się należy posłom do Dumy: do rewizji całego kompleksu rosyjskiego prawodawstwa żwawo ruszyła wyłączenie frakcja Żyrynowskiego. Przedstawiła projekt prawa postulującego wprowadzenie przedstawicieli religii zakorzenionych w Federacji Rosyjskiej narodów do rady obserwatorów (rady dyrektorów) wszystkich państwowych i nie państwowych teleradiokomitetów, redakcji gazet i wydawnictw; do wszelkich kolegiów (rad) wszystkich ministerstw i resortów w strukturach Federacji Rosyjskiej i innych urzędów państwowych łącznie z administracją prezydenta; powołać do życia święty Synod działający w ramach rządu Federacji Rosyjskiej do oceniania moralno-obyczajowej jakości kandydatów na wysokie stanowiska państwowe. I oczywiście zakazać działalności sekt religijnych (organizacji) oraz poszczególnych misjonarzy i kaznodziei, także zagranicznych...

W takiej sytuacji posłowie Gleb Jakunin i Walery Barszczew wnieśli swój kontrprojekt prawa „O wolności sumienia i jego gwarancjach”. Jednocześnie rząd Federacji Rosyjskiej przedstawił projekt prawa „O nowelizacji i uzupełnieniach do prawa RSFSR o wolności wyznania”. Zgodnie z regulaminem Dumy, w przypadku istnienia wielu projektów tego samego prawa należy powołać kompetentną komisję, której zadaniem jest wypracowanie jednego projektu. Tylko zrzuceniem Bożym udało się zredagować ów projekt tak, by przynajmniej nie wykraczał poza ramy konstytucji i uwzględniał obowiązki wpływające z podpisanych przez Rosję umów międzynarodowych.

5 X 1995 r. przyjęto go i zarekomendowano, by został przyjęty w pierwszym czytaniu. I nagle rozległ się grom. 30 listopada patriarcha wysłał do przewodniczącego Dumy list, w którym zażądał, by zaniechano rozpatrywania owego projektu. Była to błyskotliwa, rycerska potyczka! Patriarchat ruszył do boju przeciw zjednoczonym siłom władzy prawodawczej, przeciw zasadom konstytucyjnym i ostatnim marzeniom o demokratycznych wyborach. No i zwyciężył. Duma przyjęła wniosek o nierozpatrywanie projektu.

A co z *prawnym vacuum*? Proszę sobie wyobrazić, że prawa podobne propozycjom LDPR (partia Żyrynowskiego) przyjęło 16 Dum okręgowych. Tylko mer Petersburga Anatolij Sobczak przypomniał, iż rejestracja praw i wolności człowieka i obywatela wykracza poza uprawnienia regionalnego organu prawodawczego i nie podpisał. W 15 innych okręgach Federacji Rosyjskiej nabrały one efektownej mocy prawnej.

I dalej – ustalenia prawne przypominają coś w rodzaju goździka w galonie munduru – może być, ale niezupełnie konieczne, zwłaszcza dla spojonych mocnymi więzami z wszelkimi siłowymi organami państwa.

30 stycznia br. Aleksiej II mianował św. Barbarę męczennicę patronką Wojsk Rakietowych Strategicznego Znaczenia. Jak informowała „Rosyjskaja Gazieta” – a jej można zaufać, bo rządowa – *rezultatem pierwszych odwiedzin Wojsk Rakietowych Strategicznego Znaczenia było przyjęcie programu wspólnych działań kilku rakietowych zjednoczeń z przedstawicielami Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*. Dodatkowo w latach 1995-96 Patriarchat Moskiewski zawarł parę umów z Ministerstwem Obrony, Spraw Wewnętrznych, z Ministerstwem Wyjątkowych Sytuacji, z federalną służbą pograniczną i nawet z federalną agencją rządowych relacji i informacji wyłonioną swego czasu ze struktur KGB i strzegącą wewnątrzrządowych komunikacji (ciekawe przed czym?).

Ludzie z pagonami znani są przecież z wierności przyjaźniom. Potwierdził to min. Paweł Graczow publicznie przed dziesiątkami teleobiektywów, gdy wyraził wdzięczność Cerkwi Prawosławnej za poparcie, jakiego ona pierwsza (!) udzieliła działaniom armii w Czeczenii. Patriarcha zaś – nasz wielki obrońca pokoju – skrzętnie wdzięczność przyjął, jak zresztą przystało jego stanowi.

Wiem oczywiście, że każdy naród godny swojego rządu. Pewno też swojej państwowej Cerkwi. Dlaczego zatem wszystko to piszę? Chyba tylko dlatego, by sformułować jedną jedyną, nieśmiałą prośbę, proszę nie mylić Requiem z uroczystym marszem. Nie mówcie też, patrząc na pełę wisielca, że z tą wspaniałą wstęgą jest mu do twarzy. Krewni zmarłego mogą was niewłaściwie zrozumieć.

Swietłana FILONOWA

Z życia Kościoła

I. „PRENATALNA RZEŹ.” W W. Brytanii 31 lipca rozpoczęto uśmiercanie 3300 zamrożonych ludzkich embrionów uzyskanych w procesie zapłodnienia in vitro. Embriony były magazynowane, aby w odpowiednim czasie mogły być implantowane do łona matek, jednak ich liczba znacznie przekroczyła zapotrzebowanie, więc w brytyjskich klinikach rozpoczęto ich niszczenie. Wydarzenie to niestety otwiera smutną kartę w historii ludzkiej, oznacza kolejny krok w kierunku niszczenia godności i uwidocznia erozję szacunku do życia. Wobec tego wydarzenia warto przypomnieć niektóre fragmenty z Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary „Donum vitae” z 22 II 1987 r. *Nie jest zgodne z zasadami moralnymi dobrowolne skazywanie na śmierć ludzkich embrionów uzyskanych w próbowce (...). Nie przeniesione do łona matki, określone jako „nadliczbowe”, zostają one skazane na absurdalny los i nie ma możliwości zapewnienia im bezpiecznych, moralnie dopuszczalnych warunków. (...) Zamrażanie embrionów, nawet jeśli jest dokonywane dla zabezpieczenia ich życia – kriokonserwacja – stanowi obrazę szacunku należnego istotom ludzkim, ponieważ wystawia je na wielkie niebezpieczeństwo śmierci lub naruszenia ich integralności fizycznej, pozbawia je, przynajmniej czasowo, rozwoju w łonie matki i pozostawia w sytuacji, w której są narażone na dalsze szkody i manipulacje.*

W liście opublikowanym w dzienniku „The Independent” kard. G.B. Hume napisał m.in., że to wydarzenie ujawnia bankructwo moralne społeczeństwa brytyjskiego oraz że: *Przetrwanie naszego wspólnego dziedzictwa zależy od ponownego uznania bezwarunkowego poszanowania niewinnego życia jako podstawy cywilizowanego społeczeństwa.*

II. PANORAMA KOŚCIOŁÓW LOKALNYCH

1. ROSJA. W ostatnich miesiącach władze rosyjskie znacznie ograniczyły wydawanie wiz dla duchownych i siostr zakonnych. Jednocześnie zaostrzyły swój stosunek wobec Kościoła oraz innych wyznań i religii. Przed drugą turą wyborów prezydenckich przewodniczący Rady Bezpieczeństwa Rosji oświadczył, że prawo do istnienia w Rosji ma tylko prawosławie, islam i buddyzm. Taka sytuacja wywołuje niepokój i niepewność w Kościele katolickim, który w europejskiej części Rosji ma 86 parafii, gdzie pracuje ponad 90 księży i około 100 siostr zakonnych. W seminarium duchownym w Petersburgu przygotowuje się do kapłaństwa 30 kleryków, z tego 2 z Sy-

berii i 10 z Kazachstanu. Zatem przez najbliższych kilka lat Kościół w Rosji będzie się opierać na pomocy z zewnątrz.

2. ALGERIA. Po zamordowaniu w czerwcu br. 7 trapistów Kościół katolicki poniósł kolejną ofiarę. 1 sierpnia w wyniku zamachu zginął wraz z kierowcą biskup Oranu Pierre Lucien Claverie. Ojciec Święty w liście kondolencyjnym złożonym na ręce arcybiskupa Algieru, Henri Teissiera, napisał m.in., że ten kolejny okrutny atak na Kościół w Algierii musi stać się dla narodu tego kraju *okazją do tego, by z nowym zapałem budować społeczeństwo, w którym człowiek nie będzie już prześladowany, gdzie przemoc nie będzie miała racji bytu i w którym różnice będą służyły wspólnemu dobru*. Abp H. Teissier oświadczył, że mimo zaistniałej sytuacji nie zamierza opuszczać Algierii, ale nie będzie też zatrzymywał nikogo z około 300 księży i zakonnic, jeżeli chcieliby wyjechać z tego kraju. Kościół w Algierii stanowi kropkę w morzu i liczy obecnie około 20 tys. wiernych na blisko 27 mln mieszkańców.

3. KOREA. W lipcu Konferencja Episkopatu Korei ogłosiła wzrost liczby katolików w l. 1994–95 o 3,36%. Obecnie katolicy stanowią blisko 8% mieszkańców Korei, czyli blisko 3,5 mln spośród 45-milionowej populacji tego kraju. Kościół katolicki kieruje 438 instytucjami mającymi charakter socjalny (APIC).

4. JAPONIA. W lipcu br. Biuro Episkopatu Japonii opublikowało część statystyk dotyczących Kościoła katolickiego w tym kraju za rok 1995. Ujawnia się w nich słabnięcie Kościoła, co widać w spadku liczby uczęszczających na niedzielną mszę św., liczby chrztów niemowląt, a nade wszystko w spadku liczby chrztów dorosłych, co jest zjawiskiem najbardziej niepokojącym. W Japonii jest blisko 440 tys. katolików na 126 mln mieszkańców. Mimo wielu cieni w Kościele widać też oznaki pozytywne, np. w diecezji Nagasaki wyświęcono setnego kapłana, który stamtąd pochodzi (FIDES).

III. RELACJE PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ

1. UKRAINA. Zadowolenie i duże nadzieje na przyszłość wyrażają zwierzchnicy i przedstawiciele różnych Kościołów i religii po uchwaleniu przez parlament 28 czerwca nowej ustawy zasadniczej. *Przyjmując tę konstytucję, Ukraina zbliżyła się do Boga* – powiedział abp Jonatan z Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. W orędziu do wiernych swej diecezji hierarcha przypomniał, że w preambule nowej konstytucji *uznano odpowiedzialność narodu przed Bogiem i własnym sumieniem*. Dodał, że *od tej chwili państwo zrywa z ateistyczną przeszłością i uznaje za swe najwyższe kryterium moralne wartości religijne*. Za bardzo ważny uznał ponadto

potwierdzony w konstytucji rozdział Kościoła od państwa. *Nikt nie ma prawa wtrącać się w wewnętrzne sprawy Kościoła, a Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego jako największy na Ukrainie zyskał nowe mocne fundamenty dla swobodnego istnienia w warunkach niezależnego państwa* – podkreślił abp Jonatan.

Pierwszy od czasu uzyskania niepodległości pastor luterński na Ukrainie Achim Reis powiedział, że będzie bardzo dobrze, jeśli rzeczywiście prawo zapewniane przez nową konstytucję będzie wykonywane. Zaznaczył, że jego dotychczasowe doświadczenia wskazują, iż na Ukrainie istnieje wielka różnica między tym, co napisano, a tym, czego doświadczamy na co dzień. Jako przykład podał fakt, iż dotychczas nie zwrócono kościoła jego wspólnoty. Dodał, że chciałby, aby stosunek władz do wyznań mniejszościowych był taki sam jak do prawosławia.

Parlament Ukrainy uchwalił nową konstytucję 28 czerwca br. Zapewnia ona każdemu obywatelowi wolność słowa, myśli, wyrażania swych poglądów i przekonań. Art. 35 głosi: *Każdy obywatel Ukrainy ma prawo do wolności światopoglądowej i wyznania religijnego. Prawo to dotyczy wszystkich wyznań religijnych. Każdy obywatel ma prawo odprawiać samemu lub wspólnie z innymi obrzędy religijne, jak również prowadzić działalność religijną*. Tenże artykuł stwierdza ponadto, że nikt nie może zostać zwolniony ze swych obowiązków wobec państwa ze względów religijnych. *Jeżeli obywatel nie może pójść do wojska z powodu swych przekonań religijnych, wówczas obowiązek ten musi być zamieniony na służbę alternatywną*. Konstytucja nie przyznała żadnemu Kościołowi statusu wyznania państwowego, o co zabiegał dla Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego jego zwierzchnik, patriarcha Filaret (KAI).

2. KUBA. *Stosunki między państwem a Kościołem na Kubie znacznie się poprawiły* – powiedział w wywiadzie dla hiszpańskiej agencji EFE arcybiskup Hawany kard. Jaime Ortega. W procesie tym nie bez znaczenia były podejmowane przez katolickie organizacje inicjatywy humanitarne – dodał. Kubański hierarcha podkreślił, iż obecnie nie ulega wątpliwości, że Kuba nie jest już państwem ateistycznym – jak to było jeszcze przed kilkoma laty – lecz tylko świeckim. *Jeżeli w sferach rządowych wciąż jest obecna mentalność antyreligijna, to nie wyznacza już ona oficjalnej polityki państwa* – dodał.

oprac. Piotr Samerek SJ