

przegląd powszechny

3/895/96

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 Oszańca SJ (red. naczelny)
Piotr Samerek SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD Powszechny”

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

PRENUMERATA

roczna 33,00 zł (330 000 zł)
za 1 półroczcie 18,00 zł (180 000 zł)
cena egzemplarza 3,30 zł – (33 000 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, Księży Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 19 II 1996 r.

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

Spis treści

<i>Grzegorz Dobroczyński SJ</i> Wojna postu z karnawałem	265
--	-----

Wyjście z jaskini w czas kryzysu	267
---	-----

Rozmowa Grzegorza Dobroczyńskiego SJ ze Stanisławem Grygielem jest poświęcona istocie demokracji, kondycji społeczeństw Europy po 1989 r. oraz zagadnieniom współczesnej kultury. S. Grygiel, odpowiadając na pytania o kryzys wartości oraz możliwości wychodzenia z niego ku sprawiedliwości i wolności, bierze za podstawę Pismo Święte, dialogi Platona i dzieło Norwida.

<i>Tadeusz Sierotowicz</i> Człowiek postmodernizmu	281
--	-----

Najbardziej widocznym przejawem naszych czasów jest nieustanna pogoni za tym, co nowe. Kultura współczesna zatem zaczyna się zmieniać w ciągu szybko po sobie następujących i niczym ze sobą nie związanych paradygmatów myślenia i wartościowania. Idealnym człowiekiem epoki postmodernistycznej jest człowiek ironiczny – nie zadowolony w żadnej wizji świata.

<i>Dariusz Kowalczyk SJ</i> Przed kim kłękamy? Gerharda Ebelinga mówienie do Boga	294
---	-----

Według protestanckiego teologa, G. Ebelinga, autentyczne doświadczenie sacrum dokonuje się przez słowo. Każde ukazanie się tajemnicy rzeczywistości, każdy sposób wezwania przez nią wydarza się w sytuacji-słowie. Modlitwa jest więc kluczem hermeneutycznym naszego mówienia o Bogu.

<i>Ferdinando Castelli SJ</i> Taniec nihilizmu ze śmiercią	302
--	-----

W swojej nowej powieści „Wyspa dnia poprzedniego” Umberto Eco staje za kulisami wielkiego XVII-wiecznego teatru i przekazuje swoim czytelnikom parę fundamentalnych „prawd”. Autor igrze ideami filozoficznymi i teologicznymi, zabarwia stronicie złośliwą i subtelną ironią, stymuluje przez podejmowaną problematykę i umiejętność budowania powieści wielogłosowej i wielopłaszczyznowej.

czyznowej. Jego utwór ma także klimat niepokoju metafizycznego o posmaku augustyńskim i pascalskim.

Bogusław Kierc
Wiersze

314

ks. Helmut Juros

Krytyczne zaufanie do demokracji

316

Demokracja dzięki liberalnej zasadzie większości mogła zatriumfować nad wszystkimi dyktaturami. Jest ona jednak w pewnym sensie najbardziej wyrafinowaną dyktaturą, gdyż jako jedyny ustrój, który się ostał, nie toleruje niczego obok siebie.

Wolny rynek i media

321

Rozmowa Alicji Wysockiej, Tomasza Wiścickiego i Krzysztofa Wojciechowskiego z bpm Janem Chrapkiem dotyczy sposobu działania Kościoła w Polsce w warunkach wolnego rynku ekonomicznego i mediów. Bp J. Chrapek wskazuje na konieczność wejścia Kościoła w mentalność rynkową, aby inspirować używanie zysków do dobrych celów. Przypomina, że dobre media to takie, które budują przestrzeń porozumienia między ludźmi i uczą myślenia.

Kazimierz Dziewanowski

Nadal o Ameryce (z wstawką o innych sprawach)

329

Tylko Stany Zjednoczone mają rzeczywistą zdolność wywierania wpływu na wszystkich kontynentach w dziedzinie ekonomicznej, technicznej, militarnej. Czy wykorzystają tę zdolność do stworzenia pokojowej i stabilnej rzeczywistości na świecie w XXI wieku?

Danuta Mostwin

Spotkania z kulturą amerykańską

333

Na kulturę amerykańską składają się: technologia, struktura społeczna i wartości cenione przez obywateli. Wśród wartości jest zarówno pieniądź, jak i bezinteresowna pomoc słabszemu.

Piotr Matywiecki

Twarze Jezusa

339

Każdy człowiek ma zdolność rozróżnienia i zapamiętania jednej twarzy spośród miliarda innych. To jest cud. Tylko dziecko i artysta potrafią zerwać z tego

cudu zasłoneż naszych przyzwyczajęń i wówczas jesteřmy postawieni twarzą w twarz z Bogiem-Człowiekiem.

Z niedzieli na niedzielę (*Adriana Szymańska*)

346

Sztuka

***K. Paluch Staszkiel*: Pejzaże metafizyczne 349**

(Wystawa pasteli i grafiki Anny Małgorzaty Roszkowskiej, Łazienki Królewskie w Warszawie, Galeria Stara Kordegarda, 20 I – 2 II 1996 r.)

Teatr

***J. Godlewska*: Stan przedgorączkowy 351**

(Teatr Dramatyczny m.st. Warszawy, „Ptaszek zielonopióry” Carla Gozziego, reżyseria – Piotr Cieplak)

***I. Jurasz*: Jasełka, które trwają również w poście 353**

(Zakład Poprawczy w Faleńcy, „Jezus rodzi się wśród nas” wg wierszy Romana Brandstaettera i Ernesta Brylla, reżyseria – Jacek Hubicki SJ i Piotr Kochanowicz SJ)

Film

***A. Pietrzak*: Jubileusz bez fajerwerków 356**

(Wystawa „100 lat kina w Polsce”, Galeria Sztuki Współczesnej „Zachęta” w Warszawie, grudzień 1995 r. – styczeń 1996 r.)

Książki

***A. Szymańska*: Wspinaczka 358**

(Józef Kurylak, „Góra duchów”)

***M. Orski*: „Wywoływanie” ludzi 361**

(Olga Tokarczuk, „E.E.”)

***I. Smolka*: Wielka Imaginacja 363**

(Adriana Szymańska, „Urojenia”)

***ks. R. Sobański*: Kościół katolicki w polskiej demokracji 367**

(Jarosław Gowin, „Kościół po komunizmie”)

***J. Gątarz*: O konserwatyzmie nad Wisłą 373**

(Kazimierz Michał Ujazdowski, „Prawica dla wszystkich”)

Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 376

Sommaire

Grzegorz Dobroczyński SJ

Le combat du Carême avec le carnaval 265

Être sorti de l'antre en temps de crise 267

Entretien de Grzegorz Dobroczyński SJ avec Stanisław Grygiel sur l'essence de la démocratie, la condition des sociétés de l'Europe après 1989, et les problèmes de la culture contemporaine. Interrogé sur la crise des valeurs et les chances de s'en sortir vers la justice et la liberté, Stanisław Grygiel prend pour point de départ l'Écriture Sainte, les dialogues de Platon et l'œuvre du grand poète romantique Norwid.

Tadeusz Sierotowicz

L'homme du postmodernisme 281

Le symptôme le plus apparent de notre temps est la permanence de la poursuite de ce qui est nouveau, inédit. C'est ce qui fait que la culture se prend à changer au gré des paradigmes sans lien apparent qui se substituent rapidement les uns aux autres modifiant notre mode de penser et nos jugements de valeur. L'être idéal de l'époque postmoderniste c'est l'homme ironique puisqu'il n'est ancré dans aucune vision du monde.

Dariusz Kowalczyk SJ

Devant qui nous mettons-nous à genoux?
De Gerhard Ebeling le discours à Dieu 294

Selon le théologien protestant, G. Ebeling, l'expérience vécue du sacré se fait au moyen de la parole. C'est par une situation-parole que s'extériorise le mystère de la réalité et nous appelle. Il en découle que la prière constitue la clef herméneutique du discours que nous tenons à Dieu.

Ferdinando Castelli SJ

La danse du nihilisme avec la mort 302

Dans un de ses romans, Umberto Eco se met derrière les coulisses d'un grand théâtre XVII^e siècle et communique au lecteur quelques „vérités” fondamentales. L'auteur joue d'idées philosophiques et théologiques, teint ses pages d'une

ironie à la fois mordante et subtile, et stimule l'intelligence du lecteur par le sujet traité et par la science de construire un roman à plusieurs voix et à plusieurs niveaux de signification. Son ouvrage offre un climat d'angoisse métaphysique aux notes augustinienne et pascalienne.

Bogusław Kierc

Poésies

314

abbé Helmut Juros

Confiance critique envers la démocratie

316

Grâce au principe libéral de la majorité, la démocratie a eu raison de toutes les dictatures. Mais elle est, dans un sens, une dictature des plus raffinées, dans la mesure où, étant le seul système à persister, elle ne tolère qu'elle-même.

Le marché libre et les médias

321

Entretien avec Mgr Jan Chrapek animé par Alicja Wysocka, Tomasz Wiścicki et Krzysztof Wojciechowski sur le mode d'action de l'Église en Pologne dans les conditions du marché libre et de la démocratie. Mgr Chrapek insiste sur la nécessité pour l'Église d'adopter pour une part la mentalité marchande pour inspirer l'affectation des bénéfices à des fins d'élévation morale. Il rappelle que les bons média étant ceux qui oeuvrent pour l'extension de l'espace d'entente entre les hommes et qui donnent à penser.

Kazimierz Dziewanowski

**Une fois de plus à propos de l'Amérique
(avec une digression sur d'autres questions)**

331

Seuls les États-Unis ont une attitude réelle d'exercer leur influence sur tous les continents dans les domaines économique, technique et militaire. Cette attitude, vont-ils la mettre à profit pour mettre en place mondialement une stabilité pacifique au XXI^e siècle?

Danuta Mostwin

Rencontres avec la civilisation américaine

333

Les éléments qui concourent à la civilisation américaine sont la technologie, la structure sociale et les valeurs que font siens les citoyens des USA. Parmi ces valeurs il y a aussi bien l'argent que l'aide désintéressée aux individus plus faibles.

*Piotr Matywiecki***Les visages du Christ**

339

Tout homme a la faculté de discerner et de retenir un visage parmi le million d'autres, ce qui tient du miracle. Seul l'enfant et l'artiste sont capables de mettre ce miracle au jour, en ôtant le voile de nos habitudes, et de nous mettre ainsi en face à face avec l'Homme-Dieu.

Comptes rendus

349

Informujemy, że w kwietniu ukaże się pierwszy numer specjalny „Przeglądu Powszechnego” wydany przy współpracy z OCYPE (Katolickie Biuro Informacji i Inicjatyw Europejskich w Warszawie). W numerze m.in. Raport Konwersatorium Wokół Współczesności oraz artykuły z tomików serii: „Kultura i media”, „Zagadnienia międzynarodowe”, „Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej”, publikowanych przez OCYPE.

Prenumeratorom „Przeglądu Powszechnego” zapewniamy gratisową wysyłkę tego numeru. Zamówienia na kolejne, w cenie 3,50 zł (35 000 zł) przyjmuje Administracja „Przeglądu Powszechnego”, 02-532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61.



OFFICE CATHOLIQUE D'INFORMATION ET D'INITIATIVE POUR L'EUROPE
 KATOLISCHES SEKRETARIAT FÜR EUROPÄISCHE FRAGEN
 CATHOLIC EUROPEAN STUDY AND INFORMATION CENTRE
 KATOLICKIE BIURO INFORMACJI I INICJATYW EUROPEJSKICH

Wojna postu z karnawałem

Trzeba nam jeszcze wrócić do diabelskiego toastu: *Przybliżcie na moment szklance do waszych nozdrzy mości diabły. Potrzymajcie je pod światło. Przyjrzyjcie się ognistym smugom, które wiją się i klębią, jak gdyby się ze sobą zmagaly. I tak rzeczywiście jest. Czy wiecie, jak sporządzono to wino? By otrzymać ten subtelny aromat, zebrano plon różnych typów Faryzeuszy, udeptano i wspólnie fermentowano (...) Jedni nie dostrzegający niczego poza przepisami, relikwiami i różańcami; inni nie dbający o ubiór, o posępnym wyrazie twarzy, kultuwujący pomniejsze formy abstynencji od wina, kart czy teatru. Wspólną cechą obu typów był ich faryzeizm oraz niemal nieskończony dystans dzielący ich poglądy od tego, czym jest lub nakazuje być Nieprzyjaciel...* (C.S. Lewis, „Listy starego diabła do młodego”, Warszawa 1993, s. 192).

Tak oto Szef Diabelskiej Szkoły Kuszenia kosztował radości spotkania z sojusznikami dzieła osiągnięcia *zaniku Demokracji w ścisłym tego słowa znaczeniu* (tamże, s. 189). Ich Nieprzyjacielem jest Prawda, Dobro, Piękno, Sprawiedliwość, Absolut, Bóg. Zwolennikiem – każdy, kto czerń pokrętnie nazywa bielą, i każdy, kto oskarżony słusznie, czyni siebie prokuratorem. Czas postu jest zaś upragniony przez prostaczków odzyskujących pierwotność słów i znaczeń, natomiast Jezusowa nauka pozostaje zawsze nie w smak adeptom i kompanom mistrzów pokusy i gry pozorów: *Gdy się modlicie nie bądźcie jak obłudnicy (...) w synagogach i na rogach ulic (...) Kiedy pościecie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy...* (Środa Popielcowa, Mt 6,5.16). Wojną postu z karnawałem jest zatem każda troska o odzyskanie prostoty radości i o powagę wyzbytą z płaczliwego cierpiętnictwa.

Z tym ostatnim kojarzy się przysłowie o *Polaku mądrym po szkodzie*. Być może bowiem lepiej byłoby decydować referendalnie bodaj o tydzień później niż kalendarz wyznaczył. Szampańskie ostatki niedzieli 18 lutego musiały wszakże odwodzić wielu od spraw innych niż karnawał, zaś żartobliwy nastrój

Państwowej Komisji Wyborczej po raz kolejny zamienił reguły gry. Głosowaliśmy INACZEJ niż w wyborach prezydenckich: tak, że tym razem fundowano (na koszt własny, nie państwa) wyborcom żyjącym poza miejscem stałego zameldowania wybór podstawowy między koniecznością podróży do domu a pełnym zakazem głosowania. Lecz jakże było głosować ZA, skoro wbrew zachętom z kościołów w 7. niedzielę zwykłą Ewangelia głosiła nie uwłaszczenie, lecz raczej wywłaszczenie: *Temu, kto chce się prawować z tobą i wziąć twoją szatę, odstap i płaszcz...* (Mt 5,40). Nasz redakcyjny UOPP (Urząd Ochrony Przeglądu Powszechnego) zdeterminowany działaniem SBzn (Służb Bezpiecznego zamknięcia numeru) nie pozwolił postawić ostatniej kropki tekstu PO ogłoszeniu wyników głosowań. Tym niemniej – myśląc wielkopostnie – nie tylko SZCZEGÓŁOWY RACHUNEK jest ważny. POWAŻNIEJSZA jest sprawa postaw zasadniczych i bilans odzysku znaczeń prostych słów. Daty 1947 – 1987 – 1996 pozostaną symbolem *walki postu z karnawałem*. Aż kusi, by powiedzieć, że *do trzech razy sztuka*. Nie znając wyniku rachunku szczegółowego, wolno zaś przypomnieć tylko tyle: i na Titanicu orkiestra grała...

Grzegorz Dobroczyński SJ

Wyjście z jaskini w czas kryzysu

Ze Stanisławem Grygielem
rozmawia Grzegorz Dobroczyński SJ*

— *W latach siedemdziesiątych pisał Pan w „Znaku” o „Wyjściu z jaskini na górę Moria”. Była to diagnoza sytuacji człowieka wobec totalitaryzmu oraz innych duchowych zagrożeń. Czy dzisiaj, z dystansu czasu i po przemianach w Europie, na Zachodzie i Wschodzie podpisałby się Pan pod tamtymi refleksjami bez większych zmian?*

— Już zdążyłem podpisać się na nowo pod tym tekstem po dokonaniu w nim kilku poprawek. W nowej wersji esej ten ukazał się w książce „W kręgu wiary i kultury”, wydanej w 1991 r. przez Michalineum w Warszawie. Usiłowałem w nim odpowiedzieć sobie na pytanie, co to znaczy stawać się sobą, czyli kimś wolnym, albo, jak mówi Platon, człowiekiem sprawiedliwym. Staję się sobą, zmierzając do Transcendencji. Zmierzam zaś do niej, wymierzając sprawiedliwość prawdzie swojego bycia oraz prawdzie bycia innych, a także świata, w którym przypadło mi żyć. Pomocne okazały się trzy wielkie mity, wokół których Platon osnuł w „Państwie” swoje pytania o istotę sprawiedliwości.

Pierwszy mit (o pierścieniu Gygesa, pasterza króla Lidii) pomaga nam wyzwolić się ze złudzenia, że w społeczeństwie można zaprowadzić sprawiedliwość za pomocą techniki i siły. Państwo opierające sprawiedliwość na sile wynikającej z manipulowania pierścieniem Gygesa w zasadzie od samego początku jest państwem przemocy. Nawet demokracja, jeżeli nie zakłada żadnej prawdy, na którą obywatele byłiby ukierunkowani niezależnie od głosowania, poza tą jedną, jaką jest rozum poruszający owym pierścieniem według formalnych reguł, jest od samego początku gwałtem dokonany na człowieku. Gdzie nie ma

* Fragmenty rozmowy były wykorzystane w I i III programie PR.

Transcendencji, tam nic nie broni osoby przed kierowaniem jej w dowolną stronę za pomocą siły, jaką daje ów pierścień.

Sprawiedliwość społeczna emanuje ze sprawiedliwego człowieka, a człowiek staje się sprawiedliwy, wychodząc nieustannie z jaskini, o której mówi drugi wielki mit Platona. W jaskini tej zniewalają nas przesady, ignorancja, uleganie modom, czyli wszystko to, co daje początek „cieniom” prawdy. Trzeba się od nich odwracać i nawracać się do tego, co jest, i żyć według jego „logiki”. Winę za niesprawiedliwość ponosi sam człowiek w tej mierze, w jakiej się nie nawraca. Nie ponoszą jej żadne prawa historii ani Bóg. O tym mówi trzeci mit, mit Era, który wrócił „stamtąd” i opowiedział nam, co widział.

Esej „Wyjście z jaskini na górę Moria” pisałem w latach marnotrawionych ludziom przez komunistów. Pisałem go aluzyjnie. Wydaje się jednak, że nie stracił on na aktualności. Uogólnienie każdej sytuacji odstania metafizyczną, a w konsekwencji i etyczną prawdę o człowieku, która nie ulega przedawnieniu. Rozkruszenie się „żelaznej kurtyny”, skonstruowanej z powodu braku życzliwości dla człowieka i nieznajomości historii, nie zmieniło sytuacji, w której istnieje osoba. Jaskinia Platowska mówi o czymś, z czego człowiek musi zawsze wychodzić, niezależnie od tego, w jakim systemie przychodzi mu żyć.

— *Czy nie jest to zbyt daleko posunięty sceptycyzm?*

— Nie wystarczy, że otworzy się więzienie, jeżeli nie otworzył się więzień. Ale nawet jego otwarcie będzie bez znaczenia, jeżeli nie będzie on wiedział, na co jest otwarty. Nie będzie bowiem wiedział, dokąd spod bramy więziennej skierować swoje kroki. Nam, Polakom, trudno jest zrozumieć, że bohater-skie „nie!” mówione w obronie wolności ma swój dalszy ciąg w codziennym „tak!” mówionym prawdzie tego, co jest.

O własnych siłach człowiek dostrzega, na co ma być dzisiaj otwarty, jeżeli chce przetrwać do jutra. Ale na co człowiek ma się otwierać, aby przetrwać po śmierci, wie tylko Bóg i – jak by powiedział Platon – ci, którzy są Mu mili.

Wielkie mity Platonskie znajdują „zakończenie”, sądzę, w wychodzeniu Abrahama i jego syna, Izaaka, na górę w krai-

nie Moria, gdzie Transcendencja, do jakiej człowiek jest ukierunkowany, odsłania swoją twarz Ojca... Z jaskini droga człowieka wiedzie na górę zawierzenia się Ojcu albo donikąd. Ten, kto idzie donikąd, z konieczności upolitycznia swoje istnienie oraz myślenie.

— *Czy opis sytuacji Europy i jej kultury nie jest jednak mimo wszystko u Pana zbyt przebarwiony na czarno? Wygląda bowiem tak, jakby panowała powszechna niemoc, jakby niemożliwe były zmiany, a jednak pomimo niezaprzeczalnych kroków wstecz, mimo trudności, coś pozytywnego się dzieje. Czy nie da się uzupełnić obrazu o jaśniejsze punkty?*

— Nie sędzę, żeby mój esej malował sytuację człowieka czarnym kolorem. U Platona, który nie wiedział, co się stało na górze Moria, człowiek wybierający „los prywatny” (np. Odyseusz w micie, a Sokrates w swoim życiu) wyzwała się od żądz posiadania władzy i pieniędzy i oddając się kontemplacji piękna i dobra osiąga szczęście. Jest sobą. Czyż to nie jest radosna wiedza, że człowiek może wychodzić z jaskini, uwalniać się od ideologicznych, politycznych, ekonomicznych cieni prawdy i dobra i wędrować do rzeczywistości, która jest Darem?

Prawda jest codziennym darem Boga albo jej nie ma. Kto nie zna daru, nie ma dokąd iść. Trzeba umieć przyjmować dar, aby móc być nim dla innych. Prawda i dobro wydarzają się nam w spotkaniach.

— *Jak – zdaniem Pana – można budować sprawiedliwość?*

— Istota sprawiedliwości, jaką człowiek winien jest sobie oraz innym, spełnia się w przyjmowaniu i czynieniu daru. Dlatego techniczne rozwiązania problemów społecznych, odrzucające dar kończą się tak, jak kończy się mit o pierścieniu Gygesa – nowym, jeszcze większym gwałtem. Rewolucja francuska i rosyjska trwają nadal pod postacią rewolucji kulturowej i seksualnej, a to oznacza, że obecnie człowiek ulega gwałtowi w najgłębszych pokładach swojego bycia. Rewolucje te, tak napastliwe w stosunku do nauki Kościoła, uderzają w samego

człowieka. Nie zapominajmy, że nauką Kościoła jest Osoba Chrystusa.

Spółceństwo, w którym brakuje ludzi wychodzących z jaskini, Platon powiedziałby ludzi sprawiedliwych, nie tworzy kultury. Wszystko, łącznie z polityką i ekonomią, jest w nim cieniem, czyli na niby. Gygesi nie są twórczy. Zadowolają się techniczną umiejętnością obracania pierścieniem zdjętym z palca trupa, za jakiego mają całą rzeczywistość. Ze wszystkiego i ze wszystkich robią to, co się aktualnie podoba, a nie co „się winno podobać” (Norwid).

— *Ważną rolę w opisie sytuacji człowieka i kultury odgrywa u Pana słowo „kryzys”. Czym jest ów kryzys i w jakim stopniu można mówić – spoglądając na wydarzenia w Polsce, Włoszech, na prądy kulturowe w Europie i świecie – o sytuacji kryzysowej?*

— Przez kryzys rozumiem taki stan, w którym człowiek dostrzega, że cienie są tylko cieniami i że są zatem cieniami czegoś. W stanie krytycznym człowiek zaczyna pytać o to coś, czego cień jest cieniem. Pytanie o „inne” życie pyta o sens życia człowieka w przemijającym świecie. Sens jest uchwytne tylko w tym, czego jest on sensem. Dlatego pytanie o sens człowieka, oderwane od tego, co jest cieniem, przestaje być zrozumiałe. Trzeba żyć nadal w świecie cieni, ale transcendując je tak, żeby się z nimi nie utożsamiać. Pytanie zatem o sens stawia człowieka przed trudnym zadaniem, tak trudnym, że nigdy mu nie sprostą bez Daru.

Czy nasze społeczeństwo żyje w kryzysie? Nie wiem. Nie wiem bowiem, czy już dostrzegło, że to, w czym dotychczas żyło, było tylko cieniem. W czasie ostatnich moich wakacji w Polsce słyszałem tu i ówdzie „komuno, wróć!” Człowiek dojrzewa powoli do... kryzysu i do zrozumienia, że wychodzenie z jaskini albo, mówiąc językiem Biblii, z niewoli egipskiej nie jest łatwe. Żydzi też szemrali, boleśnie odczuwając niewygody życia na pustyni, ale jednak nie wrócili do Egiptu. Jeżeli Polacy głosowali ostatnio przeciwko swojej wolności, to może dlatego, że nie mają moralnie i intelektualnie wielkich przywódców.

ców, jakich mieli Żydzi. Niestety, robią wiele, aby ich nie mieć. Dlatego u nas wójt albo domaga się od proboszcza, żeby mu powiedział, co ma robić, albo z nim walczy. Te dwa ekstremizmy wynikają z intelektualnej ignorancji i z braku kultury. Życie codzienne, domagające się jedności w wielości, ciągle jest jeszcze za trudne dla naszego patriotyzmu. Aby wejść w kryzys, trzeba się przebudzić. Umiemy czuwać w okopach, zasypiamy w rodzinie, w parafii, w miejscach pracy... Greckie „krino” (stąd „kryzys”) znaczy „odróżniać”, „rozsądzać”, „wybierać”. Śpiący nie wybierają według tego, co jest, lecz według swoich snów. Takie też były ostatnie wybory do parlamentu w Polsce.

— *W kryzysie chciałoby się oprzeć na jakichś autorytetach. Jak Pan rozumie autorytet?*

— Autorytet jest z poznania prawdy oraz z posłuszeństwa jej. Posłuszeństwo zatem autorytetowi polega na łączeniu się z prawdą przy pomocy człowieka, który głębiej poznaje to, co jest. Autorytet kojarzy się z autorytaryzmem tym, którzy jeszcze nie stali się pytaniem-prośbą o prawdę i sens swojego życia. Nie pojmują oni, że są to dary, a nie efekty obracania pierścieniem Gygesa. U nas załamała się przemoc, ale nie nawyk obchodzenia jej, co sprawia, że traktuje się praworządność tak, jakby także ona była przemocą. W Kościele, którego według obietnicy nie przemogą bramy piekielne, autorytaryzm odsłania brak wiary w Boga.

— *Czy zgodzi się Pan ze stwierdzeniem, że kryzys my, „na Wschodzie”, dzielimy „solidarnie” z Zachodem?*

— Na Zachodzie widać oznaki kryzysu. Tu już nie wystarczy ludziom być sprawnie funkcjonującymi obywatelami w „dobrze” skalkulowanym społeczeństwie. Budzi się pragnienie Inności i nadzieja, że właśnie w Niej, Inności, człowiek odnajdzie szczęście, do jakiego jest ukierunkowany. Budzi się poczucie odpowiedzialności, to znaczy doświadczenie daru wzywającego do jakiejś odpowiedzi. W konsekwencji budzi się pragnienie bycia w małżeństwie, w rodzinie, w społeczeństwie, które by nie były cieniami małżeństwa, rodziny czy społeczeństwa.

Tylko w osobowej wspólnocie można wyjść z jaskini. Wolność ma charakter komunionalny. Na górę Moria wchodzi ojciec z synem. Ludzie samotni, niewolnicy, pozostają u jej podnóża. Oni nie tworzą historii, oni ją dialektycznie pustoszą.

— *Czy te przejawy kryzysu społeczeństw Zachodu nie są skutkiem takiej niespójności, że wyznając w praktyce filozofię praw rynku i liberalizmu, świadomie daje się prymat zideologizowanej dialektyce?*

— We Włoszech, we Francji mentalność komunistycznie dialektyczna jeszcze panuje wśród tzw. inteligencji. Włoscy komuniści byli o wiele sprytniejsi od naszych. Ludziom parającym się układaniem pojęć wpoili przekonanie, że rozum rozwija się tylko na tzw. lewicy. Prawica jest zawsze nie tylko wsteczna, ale także moralnie obrzydliwa. Musiało być mało myślicieli z prawdziwego zdarzenia w społeczeństwach zachodnich po wojnie, skoro z taką łatwością poddały się one tej propagandzie. W efekcie mamy dzisiaj sporo intelektualnych mańkutów oraz w dużej jeszcze mierze mańkutowe społeczeństwo.

— *Kto zatem może dokonać decydującego przełomu? Genialna jednostka czy też raczej społeczność, ruch? Czy w ogóle widzi Pan szanse przełomu w działaniach wybitnych jednostek?*

— Mańkutowe społeczeństwo mogą wprowadzić w kryzys ludzie święci. Przez nich wieje Duch dając początek ruchom w najszerszym tego słowa znaczeniu. Przez ruchy Duch odnawia oblicze ziemi oraz Kościoła. Tak było zawsze. Narody rodzą się i odnawiają w dialogu Obietnicy i nadziei. Dialog jest ruchem duchowym, wyrażającym się w świętości (sanctum), czyli w pokłonie człowieka przed sacrum osobowym wszystkich i każdego z osobna. Święty człowiek otwiera oczy i serca tych, którzy się go dotknęli. O ludziach świętych marzył Platon, nazywając ich sprawiedliwymi, o ludzi świętych Abraham walczył z Bogiem, aby ocalić Sodomę i Gomerę. Wierzę, że Bóg podtrzymuje człowieczeństwo w ludziach przez sprawiedliwych, mało komu znanych świętych. To w nich decyduje się los człowieka i dzieje się historia, mimo że gazety o tym nie

piszą. W Nazarecie przez ludzkie „fiat mihi” Bóg wszedł w człowieka i w historię i nikt o tym nie wiedział oprócz prostej dziewczynki. Tylko ci, którzy mówią „fiat mihi”, tworzą kulturę, bo tylko oni uprawiają ziemię, na której rośnie nowy Człowiek.

Znakiem, że sanctum zaczęło już objawiać sacrum, będzie pojawienie się wielkiej poezji. To wielcy poeci, mówiąc o miłości i o śmierci, śpiewają o Inności, z którą człowiek musi się pojednać, aby się ocalić.

— *Jednakże, gdy myślę o mechanizmie, o którym Pan mówi, o woli owych małych ogniw, ogników, pojedynczych osób, zaczynam być sceptyczny widząc z drugiej strony rolę struktur, instytucji, mediów itd.... Czy te struktury nie są nazbyt silne, by te ogniki stłumić? Czyż nie trzeba niesamowitej wiary, aby się przez nie przedrzeć? Czy nie jest to sprawa tak trudna, że wręcz niemożliwa?*

— Tego, co stało się w ciszy Zwiastowania w izraelskiej dziewczynie, nie zdołały zniszczyć struktury imperium rzymskiego ani te, których złość skierowywała się w ciągu dziejów przeciwko „fiat mihi!” wypowiedzanemu przez tylu ludzi na świecie. Walka z chrześcijaństwem (mam na myśli walkę naprawdę z chrześcijaństwem, a nie z tym lub z tamtym księdzem; ta ostatnia, podniesiona do rangi walki o wolność, jest tylko lichą komedią graną przez pachołków) uderza w człowieczeństwo każdego człowieka. Uderza bowiem w nasze nasłuchiwanie wezwania do przyjęcia Daru i do stania się Nim. Dar Boży przeważa nad słabością człowieka. Niemniej napawa niepokojem pytanie Chrystusa, czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę, kiedy przyjdzie powtórnie na ziemię. Łaski nie zabraknie. Wierzę, że w człowieku nie zabraknie nigdy przynajmniej nadziei i pragnienia wiary.

— *Tak, ale rodzi się tu zastrzeżenie. Byłoby to wszystko łatwe do zaakceptowania, gdyby nie doświadczenie misterium paschalnego, śmierci i zmartwychwstania, obumierania i powracania do życia. To ostatnie zresztą nie jest tak prosto dostrzec w momencie przeżywania tego pierwszego.*

— Sprawiedliwy, mówi Platon, „zszedłszy” do jaskini, będzie wyśmiany, znienawidzony, bity, a nawet zabity przez ludzi zniewolonych przez własny rozum. Niewolnicy nie znoszą ludzi, którzy żyją inaczej aniżeli oni. Niewolnicy nie lubią ludzi wolnych, ponieważ nie lubią prawdy, z której jest wolność wypełniona miłością. Chrystus, „zszedłszy” do nas, został opluty i zabity. Będzie umierał do skończenia świata. Sprawiedliwi, ludzie święci, dają Mu przynajmniej swoje łzy i z Nim przechodzą „tam”, do Inności. Pascha, nieustanne obumieranie dla siebie-cienia, stanowi epifaniczną przestrzeń objawienia się, kim jest człowiek. Bez Paschy więdnę nawet kultura. Ziemia, której się nie uprawia, jałowuje. Wychodzenie z jaskini jest zawsze bolesne (trzeba opuścić ulubione cienie), zejście natomiast do niej zawsze dramatyczne, a nawet tragiczne. Jeśli się wpatrzmy w mit Platona, dostrzeżemy, że ten, kto wychodzi z jaskini, już schodzi jako ktoś posłany do niewolników, aby ich uwolnić... Nie można przyjmować daru i nie czynić go równocześnie.

W świetle Paschy warto by przemyśleć na nowo klasyczną definicję prawdy, *adaequatio intellectus cum re*. Prawdę poznajemy dopiero wtedy, kiedy przyjmujemy ją całym naszym jestestwem, a więc kiedy oddajemy jej sprawiedliwość. A to oznacza, że prawda przestaje oddawać się temu, kto nie zmienia siebie i nie zaczyna istnieć według jej praw. *Adaequatio* osoby z darem prawdy nie tylko z czymś, co w darze tym jest już *factum* (dokonane), ale także z tym, co w nim jest jeszcze *faciendum* (do spełnienia). Dar jest zawsze jakimś zadaniem zobowiązującym do pracy. Praca, w której nie ma Paschy, może mieć sensy bez sensu. W pracy jest nawracanie się człowieka. Owo codzienne umieranie cieni w człowieku i zawierzanie się temu Innemu, który tylko jest, otwiera człowieka na zmartwychwstanie.

— *Czy tak myśląc i mówiąc, znajduje Pan łatwy język z humanistami świeckimi, laickimi?*

— Nie myślę o tym, jak mówić czy jak się zachowywać wobec ludzi, którzy myślą „po świecku”. Po prostu nie ukrywam swojej wiary ani swojego myślenia w wierze. Tylko tyle

zależy ode mnie. „Reszta” zależy od Łaski. Od Abrahama i od Izaaka uczyć się, co to znaczy żyć w dialogu. Jak umiem, tak mówię o naszym pragnieniu pięknej prawdy i dobra uwalniających nas od zła i od śmierci, oraz o nadziei, że pragnienie to prowadzi nas na górę Moria, gdzie spojrzymy w Twarz Miłości. Staram się nie udawać niczego. Z nikim nie wolno grać „w rzeczy ostateczne”.

— *Jak w ogóle możliwy jest dialog z inaczej myślącymi?*

— Dialog zaczyna się od najzwyczajszej prośby o coś, czego jeszcze w nas nie ma. Ona budzi w drugim pragnienie Inności. Chrystus powiedział do Samarytanki po prostu: „Daj Mi się napić!” Ten, kto nie umie prosić, nie wejdzie z nikim w dialog. Od pytania-prośby wyrastającej z nas w zdziwieniu się tym, co jest darem, zaczyna się filozofia. Tak też zaczyna się i apostołstwo. Prośba o najzwyczajszą rzecz stanowi początek odwracania się człowieka od cieni w jaskini immanencji. Pytanie-prośba jest epifanią wolności. Nawet Bóg tylko pytał Hioba.

Tylko człowiek wolny, czyli nawracający się, może być filozofem. Niewolnicy marnieją w jaskini. Abraham zostawił sługi u podnóża góry, na którą wchodził tylko z synem. W dialektyce pan – niewolnik nie ma miejsca na dialog. Dialogowy jest tylko stosunek ojciec – syn.

— *Jednakże wydaje się, że to, o czym Pan mówi, jest tylko wzniosłym ideałem. W codzienności widać raczej nieuchronność klęski dialogu, panoramę nieporozumień.*

— Nic poza śmiercią i poza sądem ostatecznym nie jest nieuchronne. Zawsze tak było i zawsze tak będzie, że człowiek, każdy człowiek, znajduje się w sytuacji Samarytanki... Każdy w jakiejś mierze może się zdobyć na Chrystusową odwagę, aby prosić innego człowieka: „Daj mi się napić!” Filozof, który myśli w wierze we wcielenie i zmartwychwstanie, duszpaśterz, który ma nauczać, czyli dawać innym Osobę Chrystusa i chrzczyć ich w imię Miłości, jakim jest Trynitarny Dialog w Bogu, zaczynają pracować, prosząc o dar tych, dla których mają pracować. „Reszta” nie zależy od nich.

Trzeba kultury, żeby móc dialogowo prosić, pytać, przyjmować i dawać. Człowiek kultury jest podobny do rolnika rzucającego w ziemię ziarno, owo pełne przyszłego życia pytanie, i czekającego na dar plonu. Filozof, kapłan, którzy nie umieją pytać-prosić i dawać siebie, będą siali kłokol, dopatrując się wroga nawet w Samarytance...

— *Jaka jest ta kultura? Czy tylko wymyślona przez człowieka, czy raczej wykreowana przez Łaskę?*

— Pytać-prosić innego człowieka, znaczy pokłonić się przed tym sacrum, jakim jest obecna w nim i w każdym z nas prawda osobowej tożsamości naszego bycia. Prawda ta jest sakralna, ponieważ nie konstruuje jej ani jednostka, ani społeczeństwo. Ona jest odcisniętym na nas, jak mówi Psalmista, światłem twarzy Boga: „Signatum est super nos lumen vultus Tui, Domine” (Ps 4,7). To istnienie w pokłonie przed tak rozumianym sacrum jest tym, co nazywamy świętością (sanctum). Dlatego nawet łotrowi należy się nasz szacunek. Prosząc o łyk wody, Chrystus pokłonił się przed Samarytanką, kiedy ta jeszcze siała zgorszenie w otoczeniu. Pokłonił się właśnie przed sacrum prawdy jej bycia, aby objawiło się ono w sanctum, bardzo małym na początku, ale zmierzającym do zawsze wielkiego apostołstwa. Przez Samarytankę nawróciło się wielu tych, którzy znali jej dotychczasowe życie.

W ludziach istniejących w takim pokłonie przed człowiekiem dokonuje się uzdrowienie zsekularyzowanego społeczeństwa. W takim pokłonie winien istnieć coraz bardziej Kościół.

Sanctum domaga się miejsc, z których mogłoby promienić. Takim miejscem jest każda przyjaźń, każde małżeństwo, każda rodzina istniejąca w dialogu pytań-próśb. W tych miejscach społeczeństwo wychodzi z rozpadającego się i niszczonego je czasu zwanego saeculum. Słowa Tacyty: „Id quod corrumpit et corrumpitur saeculum dicitur”, wskazują na istotę tego, co nazywamy sekularyzacją społeczeństwa. Wyjść z profanum i wejść w sacrum nie znaczy przejść z jednej klasy bytów do innej, lecz zacząć się kłaniać tylko prawdzie ich tożsamości. Bo prawda jest świątynią, w której objawia się (fanum) Bóg. Nie wolnicy żyją przed-świątynią, czyli in pro-fano, kłaniając się

bałwochwalczo swoim pomysłom na temat siebie oraz świata. W niewolnikach jest sacrum, ale nie ma w nich sanctum. Tylko świętością człowiek przekracza saeculum i wchodzi do świątyni prawdy, to znaczy kon-templuje ją, staje się nią. Łacińskie „con-templor” mówi właśnie o jakimś „współ-świątynnieniu” („cum” i „templum”). Społeczeństwu potrzebne są miejsca kontemplacji, owego współ-świątynnienia, jakimi są klasztory kontemplacyjne. Tradycja tego rodzaju życia jest o wiele większa na Zachodzie aniżeli u nas, w Polsce. Tu widzę jedną z głównych przyczyn, że nie stworzyliśmy oryginalnej teologii, a nawet tego, że nasza literatura jest taka, jaka jest. Myślenie bowiem nie rodzące się w kontemplacji sprowadza się albo do powtarzania cudzych pomysłów, albo do pustych przemówień i kazań.

— *Nowe wymaga przełamania tradycji. Tradycja zaś może zniewalać, ale może też być źródłem tożsamości. Czy cywilizacja techniczna, cywilizacja wolnego rynku, może przełamywać „chiński mur” tradycji i być elementem twórczym, a nie destrukcyjnym? Jeśli jest to w ogóle możliwe, to pod jakimi warunkami?*

— Tradycja „współ-świątynnienia” osób nie polega na kumulowaniu pomysłów „cieni” na murze w jaskini, lecz na pogłębianiu się rozumiejącego pokłonu człowieka przed prawdą, która jest Boża. Tradycja dokonuje się w dialogu proszących pytań i darów, w niej odśłania się coraz bardziej ukierunkowanie naszego bycia do Boga, ad Deum, a nie np. ad Republicam. „Gdybyś znała dar Boży (...) prosiłabyś” (J 4,10). Człowiek, który bardziej istnieje np. ad Republicam niż do Boga, przestaje pytać i prosić. Staje się niewolnikiem, który chce być panem. Jeżeli jest politykiem, walczy jedynie o władzę. Jeżeli jest naukowcem, tworzy naukę tak, jakby człowiek nie był ukierunkowany do niczego. Nauka tworzona poza sanctum, czyli nie w pokłonie przed sacrum prawdy tego, co jest, a zwłaszcza przed sacrum tożsamości człowieka, stanowi dzisiaj jedno z największych zagrożeń dla ludzkości i dla świata. Naukę, aby mogła służyć człowiekowi, musi prowadzić bezwarunkowa powinność.

— *Jaki zatem jest związek wolności człowieka z powinnością?*

— Słowa „gdybyś znała dar Boży (...), prosiłabyś” – odnoszą się także do naukowców, bo stoją oni przed darem prawdy. Ten, kto prosi o dar i przyjmuje go, doświadcza wezwania, na które musi odpowiedzieć darem. Odpowiedzenie całym sobą na dar prawdy sprawia, że nasza praca jest twórcza. Dar przemawia do ludzi wolnych. Powinność domaga się wolności, ona ją budzi. Wolność oderwana od powinności przeradza się w swawolę, która czasem może przybierać kształt wzruszającej filantropii (por. filantropijne działanie Fausta w dramacie Goethego), wzruszającego tłumienia przez duszpasterzy samego wezwania prawdy, żeby wierni, nazbyt przywiązani do cieni rzucanych na mur w jaskini przez własną słabość, nie odeszli. Ale nieodpowiedzialność, nieodpowiadanie na wezwanie, nie znajduje drogi do ocalenia. Ludzie nieodpowiedzialni wpadają w samotność, w której osoba ulega zniszczeniu.

— *Wyjście na górę Moria to wydarzenie dramatyczne. Poza dramatem jest jednak i kpina, i ironia, i żart, i groteska. Wszystkich tych elementów używał Sokrates w dochodzeniu do prawdy. Jaki – Pana zdaniem – mają one sens w poszukiwaniu tego, co ostateczne?*

— Każde pytanie metafizyczne jest ironiczne w tej mierze, w jakiej ten, do kogo zostało ono skierowane, nie tyle nie umie na nie odpowiedzieć, ile raczej nie rozumie go. Pytania metafizyczne, im głębiej są rozumiane, tym bardziej okazują się pytaniami, na które odpowiedź przerasta możliwości intelektualne człowieka. Filozof musi umieć czekać na... dar. Ironia zatem filozofa skierowuje się zarówno do niego samego, jak i do drugiego człowieka. Jeżeli rozmówcy Sokratesa czuli się dotknięci jego pytaniami, tak że zaczęli go nienawidzić, to tylko dlatego, że nie pojmowali jego przyjaźni mądrości i nie dostrzegali, że patrzył on ironicznym także na siebie. Filozof, kiedy budzi innych, budzi także i siebie. Musi jednak pilnie baczyć, żeby ani w sobie, ani w innych nie obudzić bestii zamiast Człowieka.

Ironia pytań filozoficznych nie poniża nikogo. Pytania, które poniżają kogokolwiek, nie są filozoficzne. Dla filozofa ludzie nie dzielą się na geniuszy, zdolnych i głupców, lecz na tych, którzy już się przebudzili i pytają o prawdę i sens, oraz na tych, którzy dopiero się przebudzą. Każde pytanie o prawdę i sens, choćby nie wiadomo jak nieudolnie wyartykułowane, przekracza kategorie genialności i głupstwa. Prawda bowiem, której szukają pytania filozoficzne, jest jedna.

Każdy prędzej czy później stanie się pytaniem o sens życia. Każdy bowiem stanie w obliczu śmierci. Pytając wówczas o prawdę stanowiącą sens jego życia, człowiek pyta nie tyle o siebie, ile raczej o samego Boga. Tak pytał Hiob, tak pytał św. Augustyn. Tylko tak możemy mówić o Bogu. Ironia filozofa winna uderzyć przede wszystkim w to bałwochwalstwo, które znajduje się w nim samym, a dopiero potem szukać go w innych. Zmienia świat nie ten, kto zmienia innych, lecz ten, kto zmienia siebie. Sprawiedliwy Platona schodzi do jaskini, aby uwolnić niewolników, dopiero po swoim nawróceniu, kiedy już istnieje inaczej aniżeli oni. Człowiek zmienia świat, stając się inny; jego inność daje świadectwo Transcendencji Boga.

Chrystus nie stawia pytań filozoficznych. Nie pyta, kim jest człowiek, ponieważ On jeden wie, co jest wewnątrz człowieka, i nie potrzebuje pytać nikogo, aby mu powiedział. On nie pyta o prawdę, o sens życia, o drogę. On jest tym Innym, który jest Drogą, Prawdą i Życiem. Chrystus tylko daje, a jeśli prosi, to tylko po to, żeby móc dać. Wszystko daje własną mocą. Nikt Mu nie odbiera życia. Daje rozrzutnie, aby wszyscy, którzy przyjdą do Niego, mieli je w obfitości. Tylko Bóg może tak dawać. Dialog człowieka z Chrystusem nie jest symetryczny.

— *Z naszej rozmowy wnioskuję, że prawdą jest to, co mówi się o Panu, że źródła Pańskiego myślenia są trzy: dialogi Platona, Pismo Święte i Norwid.*

— Nie rozstaję się z Platonem i Norwidem. Słowo Biblii natomiast nie rozstaje się ze mną. Wskutek tego nie mogę myśleć o sobie, a zatem i o człowieku, poza wiarą. Pytam o człowieka w komunii z tymi, którzy umięją przyjmować dar. Mało wzruszy mnie ewentualny zarzut, że to nie jest ani filozofia, ani

teologia. Nonsensem jest rozdzielanie siebie samego. Przecież pyta o człowieka, a w końcu staje się wielkim pytaniem (*magna quaestio*) o sens jego życia jedna osoba, ta, która doświadcza przemijającej postaci tego świata i zarazem wierzy w Dar. Ten, kto „zawiesza” swoją wiarę, tak istotną dla pytania o człowieka, po to tylko, żeby móc je postawić w sposób „czysto filozoficzny”, jest śmieszny. Słowa: „Gdybyś знаła dar Boży i wiedziała, kim jest, kto ci mówi: »Daj mi się napić«” – są skierowane do każdej osoby, także do tej, która filozofuje. Powiedziałem, że z nikim nie należy grać w rzeczy ostateczne. Teraz dodam: z nikim też nie należy grać w pierwsze zasady bycia i myślenia. Filozofia jest o wiele poważniejsza aniżeli tzw. nauki ścisłe.

Słucham też wielkich myślicieli metafizyki, mówiących o tym, co jest tu, w perspektywie tego, co znajduje się „po tamtej stronie grzbietu góry”. Wpatruję się i wmyślam w symbole i mity tworzone przez wielkich poetów. Pomagają mi oni w dziwieniu się piękną przygodnością człowieka dotknąć pragnieniem nie dającej się filozoficznie pomyśleć Całości, która ową przemijającą przygodność ocala i spełnia. Wiele uczę się od moich studentów, których pytania nie przestają mnie budzić. Kiedy jestem z nimi, mam wrażenie, że idziemy razem na górę w kraju Moria, synowie Abrahama pragnący ujrzeć twarz Ojca. Coraz bardziej staje się dla mnie oczywiste, że filozofia jest dialogalnie proszącym myśleniem, które dojrzewa do swojej istoty, a jest nią modlitwa.

Rzym, 1995 r.



Tadeusz Sierotowicz

Człowiek postmodernizmu

Świat jest zdominowany przez modele. Wszystkie szczyty zostały już zdobyte, wszystkie rzeki przepłynięte (i zanieczyszczone) od źródła, aż po ujście. W świecie nie ma już nic do odkrycia.

B. Guggenberger¹

Kultura postmodernizmu i pytanie o człowieka

Jak zauważył Leszek Kołakowski, tendencje do autokrytyki i autokontestacji należą do istotnych cech charakteryzujących kulturę zachodnią. Jednym z czynników, które miały zasadniczy wpływ na ukształtowanie się tych aspektów kultury zachodniej, jest chrześcijaństwo, do którego natury należy obecność nieusuwalnych, wewnętrznych napięć. Owe napięcia wyrażają się jako przeciwieństwa, z których cztery są w opinii autora „Obecności mitu” szczególnie istotne: świat doczesny – transcendentja; dobro – zło; pesymizm – optymizm; sacrum – profanum.

Według Kołakowskiego kultura żyje dzięki tym napięciom, a zajęcie określonego stanowiska w kwestiach wyrażających się przez owe napięcia okazałoby się dla tejże kultury szkodliwe. Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż istotne dla kultury pojęcia np. prawdy i dobra można uzasadnić jedynie odwołując się do aktu wiary, w którym przyjmuje się istnienie takiego czy innego absolutu. Nie chodzi tutaj rzecz jasna o absolut wyłącznie w religijnym znaczeniu tego terminu; chodzi raczej o rodzaj opcji mitycznej (w sensie, w jakim Kołakowski rozumie to po-

¹Cytowane w: G. Ravasi, *Qohelet* (komentarz i tłumaczenie), Torino: 1991², s. 52. Niniejszy artykuł streszcza zasadnicze idee jednego z rozdziałów mojej książki *La casa nel mondo interpretato. Le visioni del mondo come spazio del dialogo tra scienza e teologia*, Libreria Editrice Vaticana – Specola Vaticana 1995.

jęcie w „Obecności mitu”), dzięki której człowiek wybiera określone wartości zakorzenione w jakiejś tradycji filozoficznej czy też religijnej².

Wzmiankowana wyżej kondycja kultury zachodniej, wyrażająca się w autokrytycyzmie i kwestionowaniu samej siebie, jest z jednej strony niewątpliwie czynnikiem pozytywnym, z drugiej jednak niesie z sobą pewne ryzyko. Ryzyko to wiąże się z możliwością nadania szczególnego znaczenia wątpieniu i niepewności, co w dalszej konsekwencji prowadzi do niemożności dokonania zdecydowanego wyboru pomiędzy różnymi językami, jakimi posługuje się kultura zachodnia celem wyrażenia swej wizji świata. Oczywiście wątpienie samo w sobie nie jest czymś, czego należałoby unikać za wszelką cenę; chodzi raczej o naruszenie stanu równowagi w tkance kultury zachodniej, które prowadzi do uznania wątpienia za najwyższy przejaw postawy rozumnej. Takie zachwianie proporcji w kulturze owocuje określonym typem osobowości. Kiedy bowiem zaczyna przeważać wątpienie, wszystkie narracje dotyczące świata, wszystkie słowa w nich występujące stają się jednakowo prawdopodobne (lub nieprawdopodobne). To zaś „wytwarza” atmosferę intelektualną, nie sprzyjającą zaangażowaniu na rzecz jednej, określonej wizji świata, a to z tej przyczyny, iż inne wizje są uważane za równie dobre lub równie prawdopodobne. W konsekwencji *wszystko w życiu staje się jednakowo zużyte i stare, tak słowa, jak i sytuacje, bowiem wszystkie okazje już się nadarzyły i wszystkie słowa zostały już wypowiedziane*³.

W tej sytuacji człowiek łatwo ulega pokusie szukania coraz to nowych słów i idei, szukania tego, czego nikt jeszcze nie widział ani nie słyszał. Chodzi mi tutaj o swoistą frywolność naszych czasów, której najbardziej widoczną manifestacją jest właśnie nieustanna pogoń za tym, co nowe. Ceną, jaką się płaci za ową pogoń, jest powierzchowność w rozumieniu świata

²Zob. S. Amsterdamski, *Tertium non datur?* w: A.A.V.V., *Obecność*, Londyn 1987, s. 15 i 17. W niniejszym artykule wspominając o wartościach, będę miał na myśli przede wszystkim kryteria, które decydują o tym, iż wybieramy to, co wybieramy.

³J. Roth cyt. w: G. Ravasi, dz. cyt., s. 85. Ciekawy opis tego aspektu kultury europejskiej można znaleźć w: A. Huxley, *Music at night*, London 1986, s. 82-88.

i siebie samych. Oto bowiem każdy nowy dzień niesie narodziny nowego paradygmatu myślenia i wartościowania, który to paradygmat całkowicie usuwa w cień to, co jeszcze wczoraj wydawało się jasne i pewne. Tym sposobem kultura współczesna zaczyna zamieniać się w ciąg szybko po sobie następujących i niczym ze sobą nie związanych paradygmatów myślenia i wartościowania.

Prowadzi to do sytuacji, w której kultura duchowa zaczyna przypominać reklamę telewizyjną, stając się tym samym coraz głębiej przeniknięta gorączką konsumpcji i nie zawsze użytecznej technologii, które właśnie przez mass media chcą przekonać wszystkich, iż to właśnie ostatnia nowość jest tym, bez czego życie człowieka jest wprost nie do pomyślenia. Oczywiście przejawiam nieco obraz sytuacji. Niemniej tendencje, o których wyżej, napotykają podatny grunt w łatwości, z jaką ulega się przeróżnym modom intelektualnym, bez ich krytycznej analizy i bez posiadania własnego poglądu na świat, któremu warto poświęcić czas swojego życia. Innymi słowy, człowiek stwarza sobie „otoczenie” wypełnione ciągle zmieniającymi się słowami i ideami, otoczenie, któremu umyka rzeczywistość świata, samego człowieka i Boga.

Obraz naszej kultury jako kultury pogoni za nowością i kultury reklamy nie jest jedynie abstrakcyjną dedukcją rozwijającą niektóre aspekty definiujące tę kulturę według Kołakowskiego. Obraz ten bowiem próbuje wyrazić to, co kultura zachodnia przeżywa w czasach nam współczesnych, a co zwykle określa się mianem kondycji postmodernistycznej, charakteryzującej tę kulturę mniej więcej od czasów I wojny światowej.

Aldous Huxley zauważył swego czasu, iż każdy okres w rozwoju kultury ma pewien ideał człowieka: *Człowiekiem idealnym wieku XVIII był racjonalista, w wieku XVII był to chrześcijanin pełen stoicyzmu, w okresie renesansu – wolny indywidualista, zaś w średniowieczu – medytujący święty. A jaki jest człowiek idealny naszych czasów?*⁴ Niniejszy artykuł inspirowany jest tym

⁴A. Huxley, *Texts and Pretexts. An Anthology with Commentaries*, London 1986, s. 12.

właśnie pytaniem A. Huxleya i próbuje argumentować na rzecz następującej tezy: człowiekiem idealnym naszych czasów, tj. człowiekiem idealnym epoki postmodernistycznej, jest człowiek ironiczny.

Zdarzało się często, iż pisarze jakby wyprzedzali filozofów w refleksji dotyczącej kondycji człowieka w danej epoce. Dlatego też zanim przedstawię człowieka ironicznego, wprowadzę na scenę Ulricha, czyli Musilowskiego człowieka bez właściwości. Artykuł zakończy krótka refleksja poświęcona człowiekowi z właściwościami, tj. człowiekowi poszukującemu miejsca swego zamieszkania w świecie zinterpretowanym.

Odpowiedź literatury: człowiek bez właściwości

Tytuł niniejszej części artykułu nawiązuje do tytułu znanej książki Roberta Musila „Człowiek bez właściwości”, która to książka jest rodzajem duchowego i intelektualnego dziennika samego autora i zarazem obrazem naszej epoki. Na kartach swej książki Musil zdołał opisać zasadnicze symptomy kondycji współczesnego człowieka i postawić precyzyjną diagnozę jego sytuacji. Dzieło Musila pozostało nie dokończzone, ponieważ – jak się wydaje – sam autor nie potrafił rozwiązać problemu, który był też i jego problemem osobistym, tzn. nie był w stanie zarysować drogi prowadzącej człowieka bez właściwości do „zbawienia”. Warto tutaj może zaznaczyć, iż w odróżnieniu od Marcela Prousta, który zaczął pisać „W poszukiwaniu straconego czasu” mając już gotową konkluzję, Musil, kiedy zainicjował swą książkę, nie wiedział, dokąd ma dojść jego bohater.

Ów brak zakończenia dzieła Musila nie jest bynajmniej wadą. Co więcej, można nawet zaryzykować tezę, iż jest cenną zaletą, ponieważ autor nie usiłuje opisać losu człowieka (bez właściwości) w sposób, który byłby potwierdzeniem wizji świata określonej przez konkluzję dzieła. Musil podejmuje zatem swą wyprawę, nie wiedząc dokąd dojdzie. Dlatego nie koncentruje się na mijanych krajobrazach i na opisie „ziemi obiecanej” – celu wędrówki, lecz na samym wędrowcu, czyli Ulrichu. Z tych też względów książka Musila jest bardziej wiarygodna, ceną jednak, jaką autor musi zapłacić za tę wiarygodność jest to, iż

o owej „ziemi obiecanej” i o rzeczywistości mijanych krajobrazów może mówić jedynie w trybie przypuszczającym i warunkowym, wskazując co najwyżej ich możliwe elementy pierwsze.

Sposób, w jaki Musil pisze o rzeczywistości jest właściwy temu rodzajowi narracji, który określa się mianem felietonu. Felieton myli fakty z opiniami i w konsekwencji pozbawia opisywaną sytuację obiektywności, transponując ją w *język bogaty w przymiotniki i przysłówki*⁵. W konsekwencji sam świat upodabnia się do felietonu, tj. opinie stają się ważniejsze od faktów. Proces ten dokonuje się w drodze powolnego zastępowania starych i krótkowzrocznych oczywistości, które umożliwiały decyzje i działanie, nieskończonym morzem tego, co prawdopodobne.

Kakania, czyli kraj w którym ma miejsce akcja książki Musila i któremu dedykuje on kilka pełnych poezji stron, jest jakby przeciwieństwem owego morza prawdopodobieństwa. Musil nie tylko podkreśla stabilność i pewność instytucji tego państwa, lecz także z pewnym sentymentem przedstawia niektórych jego obywateli (np. generała Stumm von Berdwehra). Rzecz jasna pierwszoplanowym bohaterem książki Musila nie jest ani Kakania, ani jej przeciwieństwo – świat jako felieton, lecz Ulrich, tj. człowiek bez właściwości. Postać Ulricha prezentowana jest w otoczeniu innych *dramatis personae*, które, czasem na zasadzie antytezy (Arnheim i Moosbrugger), pozwalają lepiej zrozumieć, na czym polega kondycja człowieka bez właściwości.

Ulrich jest człowiekiem obdarzonym wybitną inteligencją oraz wieloma talentami i możliwościami. Jednak o sednie jego osobowości nie stanowią jego liczne zalety, lecz niemożliwość wybrania sposobu ich wykorzystania. Tak więc człowiek bez właściwości nie jest człowiekiem pozbawionym jakichkolwiek cech. Wręcz przeciwnie, jest to człowiek niezwykle hojnie obdarzony inteligencją i innymi zaletami, tyle tylko że nie wie, co z tym bogactwem zrobić. Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż to właśnie wybór dotyczący sposobu wykorzystania „właściwości” uczyniłby z Ulricha człowieka z właściwościami,

⁵ A. Janik i S. Toulmin, *La Grande Vienna*, Milano 1984, s. 77.

lub może lepiej: człowieka z tożsamością. Bowiem te same właściwości mogą być udziałem wielu osób, to zaś, co je odróżnia, to sposób ich wykorzystania. Taki też jest, jak się wydaje, model współczesnego człowieka według Roberta Musila, model, którego ucieleśnieniem jest właśnie Ulrich.

W literaturze współczesnej model Musila nie jest ani odosobniony, ani jedyny. Jak stwierdza włoski krytyk literacki C. Magris, literatura opisuje różne modele owego *homo novus*, owej karykatury współczesnego intelektualisty bez twarzy, formy człowieka pozbawionego treści, który próbuje zrekompensować (...) brak własnej indywidualności frenetyczną autoafirmacją⁶. Powyższe stwierdzenie Magrisa, jak i krótka prezentacja dzieła Musila, stawiają pytanie o przyczyny ukształtowania się osobowości takiej jak Ulrich, czyli o przyczyny pojawienia się owego *demonia naszych czasów*⁷. Sądzę, iż odpowiedzi należy szukać w dwóch okolicznościach, które ujawniły się na początku naszego stulecia.

Pierwsza z nich to upadek Cesarstwa Austro-Węgierskiego – upadek, który symbolizuje utratę bezpieczeństwa i oparcia, jakie struktury państwowe cesarstwa Franciszka Józefa dawały swym obywatelom. Jest to fakt, który został opisany nie tylko przez Musila, lecz także przez wielu innych znakomitych pisarzy austriackich tego okresu, jak np. Hermanna Brocha, Hugo von Hofmannsthal, Karla Krausa czy Josepha Rotha.

Druga okoliczność jest natomiast związana z rozwojem nauki, a dokładniej z faktem przejęcia przez nauki doświadczalne roli praktycznie jedynego modelu poznania pewnego. Jest to okoliczność dosyć istotna, dlatego poświęcę jej nieco miejsca w dalszym ciągu niniejszych rozważań.

Odpowiedź filozofii: człowiek ironiczny

Jednym z podstawowych słów-kluczy, które opisują kondycję kultury zachodniej naszych czasów jest słowo „postmoder-

⁶C. Magris, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi (PBE 509) 1989, s. 136.

⁷S. Checcoli, *Robert Musil*, Firenze 1980, s. 116.

nizm". W ostatnich latach bardzo wiele na temat mówiono i pisano⁸. Postmodernizm, bardziej niż dokładnie sprecyzowaną teorią, jest pewną ogólną ideą, dlatego opiera się skutecznie wszelkim próbom precyzyjnego określenia. Ponadto idea ta jest obecna w sztuce, architekturze, literaturze, filozofii, zatem jej artykulacja zależy nie tylko od tego, co się rozumie przez „modernizm”, lecz także od tego, do jakiej dziedziny refleksji pojęcie to się odnosi. Bez wątpienia jest to jedna z najistotniejszych idei, które są zauważalne we współczesnej panoramie intelektualnej. Jedną z ciekawszych interpretacji postmodernizmu zaproponował Jean-François Lyotard w książce „Kondycja postmodernistyczna”⁹. Ściśle rzecz biorąc książka Lyotarda jest „raportem o wiedzy” i o postmodernizmie traktuje raczej marginalnie. Niemniej podejście do postmodernizmu, który jest w niej widziany jako niewiara w „metanarracje”, wydaje mi się trafne i inspirujące. Odwołując się do tej właśnie interpretacji postmodernizmu, chciałbym opisać niektóre filozoficzne aspekty naszej epoki – ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji wiedzy naukowej – oraz wprowadzić na scenę człowieka ironicznego.

Zasadnicza charakterystyka tego znaczenia postmodernizmu, o które mi tutaj chodzi, to odkrycie, iż nie istnieje jedyna „metanarracja”, która byłaby uprawomocnieniem wiedzy ludzkiej. Uogólniając tę intuicję Lyotarda, można rzec, iż nie istnieje dzisiaj żadna „metanarracja” dotycząca pochodzenia i ugruntowania podstawowych wartości, do których mógłby się odwołać i w których mógłby znaleźć pewność i punkt odniesienia każdy człowiek należący do naszej kultury¹⁰. Tak więc postmodernizm to *upadek totalizującej, jednolitej wykładni, który zostawia miejsce dla wielości dyskursów*¹¹ czy też narracji. Innymi słowy, postmodernizm to odkrycie wielości narracji uprawomoc-

⁸ Obszernie pisze na ten temat B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992.

⁹ Zob. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (tłum. pol. wstępu i dwóch rozdziałów: *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na świecie”, nr 8-9/1988, s. 280-300).

¹⁰ „Metanarracja” to kluczowe pojęcie dla tego ujęcia postmodernizmu. Jako przykłady takich „narracji”, Lyotard wymienia m.in. dialektykę Hegla i hermeneutykę sensu (zob. J.-F. Lyotard, dz. cyt., s. 7).

¹¹ B. Baran, dz. cyt., s. 171.

niających reguły, różnych dziedzin interpretacyjnej aktywności człowieka.

Jak już wspomniałem, książka Lyotarda jest właściwie raportem na temat wiedzy w wysoko rozwiniętych społecznościach postindustrialnych, których wspólną cechą jest właśnie kryzys dotyczący narracji uprawomocniających wiedzę – wszelką wiedzę, w tym również wiedzę naukową. Można bowiem spojrzeć na nauki jako na pewną narrację, która również winna podjąć dyskurs o ustanawiających ją regułach. Podejmując ten dyskurs nauka wchodzi w konflikt z innymi „metanarracjami”, które, przynajmniej w oczach przeciętnego konsumenta mass mediów kultury współczesnej, zostały zdyskredytowane ze względu na imponujący rozwój nauki i jej praktycznych zastosowań. Dyskurs właściwy wiedzy naukowej nie jest jednak w stanie zrealizować wszystkich tych celów, jakie zwykle stawiały sobie „metanarracje”, tj. nie potrafi poradzić sobie z takimi pytaniami, jak np. pytanie o sens życia czy o fundament prawdy. Ponadto sama wiedza naukowa charakteryzuje się wielością stosowanych języków, co dodatkowo uniemożliwia odwołanie się do jednej „metanarracji” czy też języka uniwersalnego. W wyniku tej sytuacji *jesteśmy zanurzeni w pozytywizmie poszczególnych nauk specjalistycznych. Mędracy zamienili się w naukowców, zaś dziedziny w obrębie wiedzy naukowej pomnożyły się niepomieranie, zamieniając się w specjalizacje cząstkowe, których całości nikt nie jest w stanie opanować*¹².

Wszystko to spowodowało zmianę statusu wiedzy naukowej, która z *kształcenia ducha stała się informacją*¹³. Wiedza ta nie jest zatem w stanie stać się źródłem wartości zdolnych kształtować życie ludzkie. W tym celu potrzeba czegoś znacznie więcej niż wiedza usiłująca uprawomocnić swój dyskurs na drodze „paralogicznej”, w sytuacji *wielości gier językowych nieprzywiedlnych do monologii*¹⁴. Wiedza naukowa może zaoferować coraz to nowe cele poznawcze, których wcześniej nie można

¹² J.-F. Lyotard, dz. cyt., s. 74-75.

¹³ B. Baran, dz. cyt., s. 171.

¹⁴ Tamże.

było ani pomyśleć, ani zapragnąć. Jednak cele te, z powodu wspomnianej już wielości języków, jakimi posługuje się nauka, okazują się w znacznym stopniu niespójne, przypadkowe i bez żadnego związku między sobą. Prócz tego pojawienie się nowych celów powoduje całkowite przekształcenie struktury poprzednich celów, co dodatkowo uniemożliwia zbudowanie jednolitej „metanarracji”.

W świetle przedstawionej tutaj interpretacji Lyotarda, przejście od modernizmu do postmodernizmu może być opisane jako przejście od kultury pewności (tj. opartej na określonej, dominującej „metanarracji”) do kultury pluralizmu narracji, w której jedyną być może pewnością jest ta związana z istnieniem i nieustannym rozwojem wiedzy naukowej. Jakież są jednak cechy człowieka, któremu wypadło żyć w tym okresie? Gian Paolo Prandstraller odpowiadając na to pytanie, stwierdza, iż człowiek który żyje w epoce postmodernistycznej, to *człowiek bez pewności, który nie może uczynić nic innego jak tylko zaakceptować ideę, iż wszystkie wartości są względne i podlegają procesom rozwoju tak, jak procesom rozwoju podlega sama natura*¹⁵.

Ten typ osobowości został określony przez Richarda Rorty mianem osobowości ironicznej. Jest to osobowość charakteryzująca się następującymi trzema cechami:

- zachowuje dystans i wątpliwości wobec języka, w którym opisuje rzeczywistość, tj. wobec swych idei dotyczących rzeczywistości, również dlatego, iż jest świadomy istnienia innych języków i idei dotyczących świata;

- jest świadomy faktu, iż jego wątpliwości nie mogą być ani definitywnie rozwiane, ani też potwierdzone na podstawie argumentów sformułowanych w języku, którym się aktualnie posługuje;

- podejmując refleksję filozoficzną dotyczącą swej własnej sytuacji, nie twierdzi, jakoby jego własny język był bliższy

¹⁵G.P. Prandstraller, *L'uomo senza certezze e le sue qualità*, Roma – Bari 1991, s. 69.

rzeczywistości lub też potwierdzony przez jakiś autorytet zewnętrzny¹⁶.

Zatem człowiek ironiczny to człowiek, który nie traktuje siebie samego zbyt poważnie. Znaczy to, iż jest on przeświadczony, że przeznaczeniem terminów, w których się samookreśla, jest ciągła zmienność. Ma on ponadto świadomość kruchości i nietrwałości swych dyskursów oraz siebie samego.

Uwagi końcowe: człowiek z właściwościami

Postmodernizm, przynajmniej w wersji przedstawionej w niniejszym artykule, może być uważany za rodzaj sceptycyzmu w którym zanika wszelka pewność, zaś stanem dominującym staje się splątanie wartości wzajemnie sobie przeczących lub pozornie równoważnych. W wyniku tej sytuacji człowiek traci orientację w życiu, tonąc w morzu pozornych „wartości” i pojęć bez znaczenia. Okresowe powroty sceptycyzmu manifestujące się w różnych formach, nie są jednak objawem nieuniknionego zmierzchu danej formacji kulturowej, jak to głosił np. Oswald Spengler. Jak bowiem zauważa Emmanuel Lévinas, *powroty sceptycyzmu nie oznaczają rozpadu struktur, lecz raczej są świadectwem, iż te dotychczasowe nie są bynajmniej fundamentalną strukturą sensu*¹⁷. Tak więc opis postmodernizmu jako współczesnej formy sceptycyzmu jest nade wszystko zaproszeniem do poszukiwania owej bardziej podstawowej „struktury sensu”, o której pisał Lévinas. Postmodernizm widziany w tej perspektywie okazuje się zatem kryzysem wzrostu.

Powróćmy jednak jeszcze do człowieka postmodernistycznego, który odkrywa pluralizm różnych narracji czy też wizji świata i nie potrafi „zadomowić” się w żadnej z nich. Metaforycznie można by powiedzieć, iż losem człowieka ironicznego, czyli człowieka nie „zadomowionego” w żadnej wizji świata, jest ciągła tułaczka przez świat możliwości z dala od ojczyzny.

¹⁶R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Roma – Bari 1989, s. 89-90.

¹⁷E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, s. 212.

Wydaje się zatem, iż człowiek ironiczny ma skłonność do bycia bezdomnym. Czy istnieje możliwość kuracji człowieka postmodernistycznego z tej skłonności? Jak pomóc człowiekowi bez właściwości w zadomowieniu się w określonej wizji świata, dla której warto żyć, cierpieć i umierać? W jaki sposób Ulrich może stać się człowiekiem z właściwościami? Zagadnienie wydaje się trudne, zważywszy iż problemem człowieka ironicznego *nie jest już problem rozróżnienia zdań prawdziwych od fałszywych, lecz wybór pomiędzy zdaniem prawdziwym*¹⁸.

Istnieje dzisiaj wiele prawd proponowanych w różnych dziedzinach racjonalnej refleksji, z których niejedna ma ambicje absolutystyczne. Owa mnogość „prawd bez pewności” może wywoływać w człowieku ironicznym świadomość faktu, iż *nie istnieją oczywiste i wyczerpujące interpretacje tragicznej kondycji bycia omylnym człowiekiem w niepojmowalnym wszechświecie*¹⁹.

Ale być może problem został źle postawiony, może problem nie dotyczy „prawdy” (lub „prawd”), lecz sensu „prawdy”. David Grossman tak pisze na ten temat: *Pytanie o to, kto ma rację, jest już dzisiaj nieaktualne. Istnieje jednak inna kwestia (...) i jest to kwestia życia i śmierci. Dotyczy ona mojego życia, które przeżyłem i mojego życia, którego nie przeżyłem z powodu mojej słabości i strachu*²⁰.

W tej perspektywie człowiek ironiczny może zamieszkać nie tyle w bibliotece „Babel” (tytuł opowiadania J.L. Borgesa) pełnej różnorodnych „prawd”, lecz w swoistej idei przewodniej, nadającej sens wszechświatowi jego doświadczeń i „prawd”, które zdobywa. Taka idea przewodnia znajduje swój wyraz w określonej wizji (lub obrazie) świata.

Ogólny obraz świata to pewna konstrukcja pojęciowa, w której różne jej „składniki”, połączone w sposób harmonijny,

¹⁸ A.G. Gargani, *Introduzione*, w: A.G. Gargani (red.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino 1993, s. 17.

¹⁹ „There are no simple and complete solutions to the tragic complications of being fallible human beings in an incomprehensible universe” (Jacob Sloan).

²⁰ D. Grossman, *Vedi alla voce: amore*, Milano 1990, s. 121.

tworzą rodzaj panoramy przedstawiającej świat intelektualny, naukowy, artystyczny, religijny, itp. danej epoki. Oczywiście taki „obraz świata” jest zawsze owocem swej epoki.

W moim pojęciu taka synteza różnych typów ludzkiej refleksji dotyczącej świata jest możliwa w każdej epoce, pod warunkiem jednak iż zostanie porzucone marzenie o uniwersalności wizji świata, rozumiane w sensie ponad-czasowości i w sensie akceptowalności przez wszystkich. Konieczność porzucenia tak rozumianej uniwersalności jest powodowana faktem, iż każda dziedzina poznania ludzkiego jest w ciągłym rozwoju, a ponadto w tworzeniu wizji świata uczestniczą również te tradycje badawcze, których pluralizm jest w naszej epoce postmodernistycznej powszechnie uznany (jak np. teologia czy filozofia). Innymi słowy wizje świata konstruowane w naszych czasach winny również wyrażać wybory religijne i filozoficzne, które określają stosowne tradycje badawcze wchodzące w skład danej wizji świata.

Należy ponadto zaznaczyć, iż uniwersalność (w sensie wyżej opisanym) nie jest bynajmniej niezbywalną cechą wizji świata. Za charakterystykę podstawową wizji świata należy bowiem uznać te uogólnienia, stwierdzenia i hipotezy, które są uważane w danej epoce za potwierdzone przez stosowne odkrycia naukowe i które zaakceptowane mają „moc” zmieniającą podejście człowieka do jego egzystencji, do innych, do świata. Tak o tym pisze Aldous Huxley: *Materialistyczne twierdzenia Lukrecjusza oraz inspirowane filozofią idealistyczną poglądy Dantego jeszcze dzisiaj mają zdolność do kształtowania naszego sposobu istnienia, chociaż większość „faktów”, na których się opierały ich filozofie, mają dzisiaj jedynie walor „znaleziska” archeologicznego*²¹.

W konsekwencji element uniwersalny różnych wizji świata sprowadzałby się nie tyle do ich składowej „naukowej”, lecz właśnie do tej logiki, do tych hipotez i uogólnień, które w ostatecznej instancji wyrażają relacje wiążące człowieka z Bogiem, z innymi i ze światem, a które w akcie wiary stają się owym

²¹ A. Huxley, *Music at night*, dz. cyt., s. 34.

centrum ludzkiej egzystencji, wokół którego organizują się wszystkie inne „prawdy” i doświadczenia życia człowieka.

Przedstawiony w niniejszym artykule opis człowieka postmodernistycznego, tj. człowieka ironicznego, któremu proponuje się zamieszkanie we własnej wizji świata, wymaga jednak specyficznej koncepcji historii. Chciałbym w tym ostatnim punkcie rozważań odwołać się do idei Stephane Mosesa, który krytykował Hegłowską koncepcję historii jako historii rozwoju ducha. Otóż cechą Hegłowskiego ujęcia historii jest pewna konieczność i determinizm. W miejsce takiego rozumienia historii Moses proponuje inne, w którym podkreśla się znaczenie indywidualnego wyboru etycznego jako jedyne go czynnika będącego w stanie wpływać na bieg historii²².

²²Zob. C. Borasi, *Scienza e Teologia: ragioni di un dialogo*, Bologna 1993, s. 232-233.



Dariusz Kowalczyk SJ

Przed kim klękamy?

Gerharda Ebelinga mówienie do Boga

Sytuacja fundamentalna człowieka

Nie można uchwycić istoty teologicznych rozważań Gerharda Ebelinga, współczesnego teologa protestanckiego, bez zrozumienia, na czym polega według niego fundamentalna sytuacja człowieka. By zatem refleksja nad tym, jak widzi on rolę modlitwy w naszym mówieniu o Bogu, mogła być czytelna, przypomnę najpierw w zarysie to, o czym pisałem już w poprzednim artykule dotyczącym teologii Ebelinga¹.

Sytuacja fundamentalna oznacza sytuację, w której znajduje się każdy człowiek, bez względu na konkretne okoliczności, choć nie zawsze przeżywa ją w sposób świadomy. Człowiek, o ile jest zdolny do mówienia, jest włączony w rzeczywistość, która go absolutnie przekracza, kwestionuje, a jednocześnie przyzywa. Żyję mocą słowa – powiada Ebeling – które nie należy do mnie, ale zostało mi dane i zadane, tzn. domaga się ode mnie odpowiedzi. To tajemnicze wezwanie rzeczywistości, której nie jest w stanie wyjaśnić fakt ludzkiej wspólnoty życia i języka, ujawnia sytuację fundamentalną człowieka jako sytuację-słowo. Jest ona konstytutywna dla człowieka i dlatego stanowi o ostatecznym określeniu każdej jego sytuacji. Sytuacje konkretne, przez swoje odniesienie do sytuacji fundamentalnej, ulegają oczywiście pewnej relatywizacji. Nie oznacza to jednak deprecjonowania tego, co konkretne. Wręcz przeciwnie, jedynie przez nie-absolutyzowanie sytuacji mojego czasu mogę naprawdę docenić wartość czasowości konkretnej sytuacji. Z drugiej

¹ Zob. D. Kowalczyk SJ, *Znudzeni słowem – znudzeni Bogiem. Gerharda Ebelinga mówienie o Bogu*, „PP” nr 12/1995, s. 296-304.

strony sytuacja fundamentalna ujawnia się, o ile się ujawnia, tylko w sytuacji konkretnej. Sytuacja-słowo jest bowiem uwarunkowana historycznie, tzn. dzieje się zawsze w czasie. Charakteryzuje się trzema wymiarami: opozycją, obietnicą, relacyjnością. Wydarzenie słowa polega bowiem na byciu wezwanym przed swoisty „trybunał” (człowiek czuje się w opozycji do jakiejś rzeczywistości), na byciu wezwanym do skonfrontowania się z sytuacją (człowiek potrzebuje tego, co jest inne od niego) oraz na byciu zobowiązanym do przyjęcia odpowiedzialności (człowiek jest w relacji do innych i do własnej natury). Istnieje, bo zostałem wezwany i teraz powinienem udzielić odpowiedzi. Wskazuję i nazywam tę niepokojącą i przyzywającą mnie tajemnicę rzeczywistości słowem „Bóg”. Zaczynam mówić o Bogu. Co więcej, zaczynam zwracać się do Boga przez „Ty”, modłę się. Jednocześnie staję się coraz bardziej świadomy tego, że mówienie o Bogu i mówienie do Boga są możliwe, ponieważ to On pierwszy przemówił, właśnie jako tajemnica rzeczywistości.

Ebeling prowadzi nas w swojej „Dogmatyce”² przez te trzy etapy: mówienie o Bogu, mówienie do Boga i mówienie począwszy od Boga. Ukazują one podstawowy fakt korelacji pomiędzy słowem a Bogiem. Bóg nie jest nam dany poza słowem jako jakaś zobiektywizowana, czysta treść. Nie objawia się jako ktoś pozbawiony sam w sobie słowa i dlatego zmuszony do przyjęcia jakiegoś obcego Mu języka, by dać się poznać. Objawia się On jako słowo właśnie, które stanowi wyjaśnienie i horyzont każdego słowa.

Autentyczne doświadczenie sacrum dzieje się więc przez słowo, nigdy poza sytuacją fundamentalną człowieka. Ebeling stwierdza, że szczególnie w modlitwie dochodzi do głosu fakt, iż każde ukazanie się tajemnicy rzeczywistości, każdy określony sposób bycia wezwanym przez nią, wydarza się w sytuacji fundamentalnej człowieka. Modlitwa jest dzięki temu kluczem hermeneutycznym naszego mówienia o Bogu. Dlatego też Ebe-

²G. Ebeling, *Dogmatica della fede cristiana I. Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo*, Genova 1990.

ling proponuje ponowne przemyślenie twierdzeń doktryny o Bogu w perspektywie modlitwy.

Modlitwa a mówienie o Bogu

Każda modlitwa, mówienie do Boga, jest sytuacją szczególną. Manifestuje się ona jednak przede wszystkim w chwilach, w których gra toczy się o życie jako takie, gdy chodzi o dar lub zagrożenie życia, narodziny lub śmierć. Sytuacje tego rodzaju mają nadzwyczajne znaczenie, lecz zdarzają się rzadko. Również sytuacja fundamentalna człowieka, sytuacja-słowo objawia się rzadko w konkretnych sytuacjach, chociaż jest obecna w każdej z nich. Ebeling jest przekonany, że właśnie modlitwa pozwala najlepiej zrozumieć sytuację fundamentalną, gdyż najpełniej ujawnia jej lingwistyczny charakter. Z drugiej strony w modlitwie widoczny jest związek pomiędzy sytuacją fundamentalną i sytuacją konkretną. Pojęcie modlitwy ma bowiem podwójne znaczenie. Oznacza ono albo sytuację określoną jako modlitwa, albo też sytuację, w której modlitwa się spełnia i do której się odnosi³. Pierwsze znaczenie wskazuje na to, co fundamentalne w postawie modlitwy, drugie natomiast odnosi się do tego, co w modlitwie zmienne i konkretne. Dlatego też modlitwa zmierza do ukazania w każdej konkretnej sytuacji obecnej w niej sytuacji fundamentalnej. Co więcej, tylko modlitwa może dać sytuacji fundamentalnej odpowiednie słowo. Z tego powodu mówienie o Bogu staje się autentyczne w mówieniu do Boga, w modlitwie. Z drugiej strony kryterium autentyczności modlitwy polega na pytaniu się, na ile odkrywa ona rzeczywiście sytuację fundamentalną w sytuacji konkretnej. Oznacza to, że autentyczność modlitwy zależy od jej zdolności otwierania tego, co konkretne, przez radykalizm odniesienia do Boga. W modlitwie chodzi bowiem o doświadczenie Boga w konkretnym doświadczeniu życia. Przez mówienie do Boga doświadczenie życia staje się materialem dla doświadczenia Boga. Tak oto w modlitwie, dzięki słowu, wydarza się spotkanie pomiędzy

³ Por. tamże, s. 249-250.

Bogiem i człowiekiem. To właśnie wyraża sformułowana przez Ebelinga teza: *Modlitwa, o ile jest uchwyceniem sytuacji fundamentalnej człowieka, otwiera możliwość doświadczenia Boga*⁴.

Druga teza naszego autora dotycząca modlitwy i nauki o Bogu brzmi: *Modlitwa, o ile jest fenomenem życia, wskazuje na niemożliwość obiektywizowania Boga*⁵. Ebeling zauważa, że gesty modlitewne, np. złożenie rąk, wyrażają pasywność osoby modlącej się. Każą myśleć o absolutnej zależności, postawie oczekiwania i szacunku. Postawa ta ukazuje, że modlitwa dotyczy istoty człowieka, wyprzedzając jego działanie i myślenie. W mówieniu do Boga widoczna jest granica między tym, co dotyczy wiary, czyli naszej relacji z Bogiem, a doktryną moralną i metafizyką. W modlitwie uwidocznia się ograniczenie naszego myślenia i działania. Ponadto modlitwa jest mówieniem do jakiejś rzeczywistości obecnej w drugiej osobie, to znaczy mówieniem przez „Ty”. Odpowiada to pierwotnej naturze języka, która polega na dialogu. Ebeling twierdzi wraz z filozofami dialogu, że słowo jest zawsze odpowiedzią i domaga się odpowiedzi. Mówienie do Boga nie byłoby możliwe bez bycia osobą wezwaną, dlatego też u podstaw każdej modlitwy znajduje się mówienie Boga do człowieka.

Dwa zarysowane fenomeny, bycie wezwanym oraz pasywność, prowadzą nas – zdaniem Ebelinga – do stwierdzenia niemożliwości obiektywizacji Boga. Bóg nie może się stać przedmiotem badaniem z jakiejś neutralnej pozycji. Spotkanie z Nim jest takim wydarzeniem, w którym poznanie Jego i poznanie siebie znajdują się we wzajemnej zależności. Nie aktualizuje się ono nigdy pomiędzy homo nudus i Deus nudus, lecz wręcz przeciwnie – jest ono samoudzielaniem się Boga człowiekowi przez słowo. Nie można zatem mówić o Bogu w oderwaniu od lingwistycznej sytuacji człowieka. Relacja między Bogiem i człowiekiem polega właśnie – powiada Ebeling – na korelacji pomiędzy świadomością Boga i świadomością siebie, czyli na korelacji pomiędzy Bogiem i słowem. Warunek nie-

⁴Tamże, s. 246.

⁵Tamże, s. 252.

możliwości obiektywizacji nie dotyczy zresztą tylko relacji z Bogiem, ale każdej relacji życiowej, w której jest element bezpośredniości życia. Różnica polega na tym, że relacja z Bogiem ogarnia całość życia. Wynika z tego, że w autentycznej modlitwie życie osiąga swą największą intensywność.

Trzecią tezę, dotyczącą modlitwy rozumianej jako klucz hermeneutyczny naszego mówienia o Bogu, Ebeling formułuje następująco: *Modlitwa, o ile jest fenomenem języka, ukazuje nam możliwość przepowiadania Boga*⁶. Stwierdzenie to odnosi się nie tylko do możliwości jako takiej, ale do tego, co o niej stanowi, a zatem do warunków możliwości przepowiadania Boga. Co się dzieje, gdy mówimy o Bogu? – zapytuje autor. I odpowiada: *Jeśli w przepowiadaniu aktualizuje się słowo Boże, a w modlitwie odpowiedź na nie, to mamy w tym przypadku do czynienia z ostatecznym prowokowaniem człowieka, o ile zostaje on dotknięty w tym, co dla niego najbardziej intymne, w świadomości, w sercu, w tym, gdzie decyduje się, czym jest człowiek. Można więc powiedzieć, że przepowiadanie i modlitwa są prawdziwą szkołą języka dla człowieka*⁷. Mamy w tej odpowiedzi dwa elementy. Pierwszy polega na tym, że ten, który się modli, łączy w jednym akcie Boga i własne życie. Drugi element to przekonanie, że w modlitwie chodzi o właściwe używanie słowa. Przez odpowiednie słowo cała rzeczywistość świata i człowieka staje się częścią modlitwy. Nie istnieje bowiem autentyczne mówienie do Boga bez odniesienia się do rzeczywistości świata. Ebeling podkreśla, że to, co się mówi o Bogu, musi zostać skonfrontowane z rzeczywistością świata. W niej przecież należy szukać korzeni tego, co orzekamy o istocie i atrybutach Boga.

Co w modlitwie wiadomo o Bogu?

Ebeling krytycznie ocenia klasyczne pojęcia i rozróżnienia metafizyki scholastycznej. Zauważa jednocześnie, że istnienie

⁶Tamże, s. 260.

⁷G. Ebeling, *Sulla preghiera. Prediche sul Padre Nostro*, Brescia 1973, s. 17.

Boga nie stanowi problemu dla tego, kto się modli. Pomimo to stawia pytanie, czy możemy zaakceptować w jakiejś mierze argumentację klasycznej filozofii, czy też jedynie perspektywa wiary jest prawomocna. Pozycja teologii scholastycznej wydaje się bowiem słuszna, o ile wiara ma zawsze antropologiczny fundament. Wyraża się on w fakcie, że – jak twierdził Luter – serce człowieka zawsze łgnie do jakiegoś Boga. Rozum ludzki poszukuje jednak na oślep: przypuszcza, że Bóg istnieje, ale nie zna prawdziwego Boga. Ponadto jest pełen pychy, dlatego też tylko przez wiarę może zostać ocalony.

Hermeneutyczna reguła odnoszenia każdego twierdzenia doktryny o Bogu do języka modlitwy ukazuje, jak bardzo problematyczne byłoby przeniesienie na obszar modlitwy abstrakcyjnej formuły o istnieniu Boga. Nie może ona bowiem zwrócić się do Boga jako do czystego istnienia. W przeciwieństwie do scholastycznych twierdzeń o istnieniu i istocie Boga, fakt modlitwy stanowi bezpośrednią interpretację bytu absolutnego, która idzie w trzech kierunkach: Bóg jako obecność rozmówcy, Bóg jako osoba, oraz Bóg jako istota działająca. Jeśli w modlitwie Bóg jest rozumiany jako obecność rozmówcy, to można powiedzieć, że nie daje się On nam doświadczyć jako byt-w-sobie-i-dla-siebie, ale jako bycie-razem-z-nami. Ebeling chce uniknąć dualizmu: Bóg i świat. Mówienie o Bogu nie może być bowiem wynikiem spekulacji typu kartezjańskiego. Próba myślenia o Nim bez świata jest znakiem naszego grzechu. Idea Boga bez świata, jako czysta idea wytyczająca pewną granicę, jest o tyle pożyteczna, o ile wyraża prawdę, że w byciu-razem Boga i świata absolutny prymat przynależy Bogu, o ile przypomina, że bycie-razem jest zawsze byciem-wobec.

Jeśli bycie Boga wobec świata jest – jak tego doświadczamy w modlitwie – byciem osobą, to wynika z tego, że znajduje ono swój kulminacyjny punkt w byciu-razem z człowiekiem. W ten oto sposób dochodzimy – przez fenomen modlitwy – do trzech zasadniczych punktów teologii Ebelinga: Bóg, świat i człowiek. Ebeling jest przekonany, że dogmatyka nie może rozważać Boga w sobie ani świata w sobie czy też człowieka w sobie samym. Bycie tych trzech rzeczywistości otwiera się jedynie jako bycie-razem. Jeśli teologia dogmatyczna chce być krytycz-

na refleksją nad przedmiotem i celem przepowiadania chrześcijańskiego, to musi zaczynać od tego bycia-razem.

Protestancki teolog nie neguje konieczności perspektywy ontologicznej dla refleksji na temat relacji między Bogiem i człowiekiem. Precyzuje jednak, że zainteresowanie teologii ontologią ma na celu uchwycenie sytuacji fundamentalnej człowieka. To zadanie można według niego zrealizować, posługując się ontologią relacji. Ontologiczny klucz dla antropologii znajduje on bowiem w relacji *coram*, której ontologiczne implikacje można zebrać w trzech określeniach bycia: bycie jest byciem-razem, bycie jest wydarzeniem przez słowo, bycie jest odpowiedzialnością. Przy czym bycie *coram Deo* w niczym nie osłabia bycia *coram mundo*, czy też bycia *coram seipso*; wręcz przeciwnie, nadaje im odpowiednią wagę. Podobnie jak bycie-Boga-razem-z-człowiekiem nie znosi Bożego bycia-w-sobie-i-dla-siebie.

Trzeci kierunek bezpośredniej interpretacji rzeczywistości Boga, jaka dokonuje się w modlitwie, wskazuje na to, że Bóg przedstawia się jako działający. Według Ebelinga bycie-razem Boga i świata trzeba rozumieć jako bycie-razem działania Boga i rzeczywistości świata, to znaczy, iż nie można pozostawić pustych obszarów, gdzie nie byłoby działania Boga. Bóg utożsamia się z całą historią i wszystko, co istnieje, reprezentuje Boga. Mówienie o Bogu, które abstrahuje od Jego działania, jest nie do przyjęcia, gdyż to właśnie wyjście Boga ku nam w działaniu jest epistemologicznym fundamentem rozumienia tego, czym Bóg jest w sobie samym. Zapomnienie o tym porządku poznania oznacza nieprzytomność sytuacji, w jakiej się znajdujemy. Klasyczna ontologia substancji oddziela, z powodu troski o czystość idei Bytu absolutnego, istotę Boga od Jego działania. Tymczasem – zdaniem Ebelinga – byłoby bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe, zrozumienie podstawowych twierdzeń o Bogu bez przyjęcia twierdzenia, że Bóg czyni się zależny od swego działania. Nie chodzi tu o zależność Boga od rzeczywistości stworzonej, ale o zależność od wierności stworczej miłości.

Powyższa refleksja prowadzi nas do kwestii doktryny o atrybutach Bożych. Klasyczna nauka na ten temat rozwija się

w napięciu pomiędzy prostotą natury Bożej, a wielością Jego atrybutów, a także w napięciu pomiędzy cechami ontologicznymi i etycznymi. Napięcia te wyrażają się w doświadczeniu niemożności, a jednocześnie konieczności mówienia o Bożych atrybutach. Ebeling wskazuje, że w modlitwie znajdujemy odpowiednie słowa, by mówić o Bogu. Dzieje się tak, ponieważ modlitwa – jako szczególny przypadek sytuacji fundamentalnej człowieka, sytuacji-słowa – ukazuje nam konfrontację pomiędzy Bogiem a rzeczywistością człowieka i świata. A tylko w tym kontekście, nigdy poza sytuacją człowieka, jest sens mówić o Bożych atrybutach. Modlitwa ukazuje nam ich lingwistyczny charakter oraz wzajemne powiązania pomiędzy nimi. Nie oznacza to, że są one jedynie nieadekwatnymi i antropomorficznymi wyrażeniami. Człowiek modlący się wiąże przecież z atrybutami Bożymi swoje życie i swoją śmierć.

Ebeling proponuje pewną systematyzację Bożych atrybutów w relacji do podstawowych elementów modlitwy: inwokacji, dziękczynienia i prośby. Inwokacja, jako konstytutywny element modlitwy, odnosi się do świętości Boga. Świętość zaś obejmuje bliskość oraz to, co można nazwać ukryciem się Boga, czyli immanencję i transcendencję Bożą. Drugi element, dziękczynienie, znajduje swój fundament w Bożej chwale (doxa), która – zdaniem Ebelinga – odgrywa w języku biblijnym tę samą rolę co atrybut wolności. Wolność zaś polega na wieczności i mocy stwórczej. Trzeci element modlitwy, prośba, ma swą podstawę w zaufaniu Bogu. To zaś zaufanie opiera się na łasce, której źródłem jest Bóg.

W ten oto sposób modlitwa staje się u Ebelinga kluczem hermeneutycznym mówienia o Bogu. Co więcej, jest ona znakiem tego, że odpowiednie słowo umacnia Boże panowanie. Gdzie zaś autentyczne słowo, słowo modlitwy, milknie wśród bełkotu i zamętu, *tam wszystko staje się niejasne i bez sensu, tam dominuje śmierć*⁸.

⁸ Tamże, s. 21-22.

Ferdinando Castelli SJ

Taniec nihilizmu ze śmiercią*

Dzieło osobliwe

Eco należy do tych nielicznych narratorów, którzy zaciękawiają, niepokoją, stymulują; zaciękawia intrygą przypominającą thriller, niepokoi podejmowaną tematyką, stymuluje przez rozległość problemów – historycznych, filozoficznych, teologicznych, geoastronomicznych, politycznych – jakie stawia. „Wyspa dnia poprzedniego”¹ jawi się nam jako „wielki teatr świata”, na którego deski wstępują i Bóg, i człowiek, miłość i śmierć, byt i nicność, rzeczywistość i sen, przestrzeń i czas, mit i iluzja. Nie zapominajmy, że XVII w. to wiek Calderóna de la Barki (autora „Wielkiego teatru świata”), Jeana Racine’a (poety namiętności, ludzkiej nędzy i przeznaczenia), Pascala (analityka ludzkiego niepokoju), Galileusza (inicjatora metody doświadczalnej), Kartezjusza (twórcy nowoczesnego racjonalizmu), La Rochefoucauld (ironicznego obserwatora wielkiego świata). Nasz autor „żywił się” nie tylko myślą tych filarów stulecia, ale wysłuchiwał także Athanasia Kirchera, jezuickiego erudyty, Pierre’a Gassendiego, francuskiego filozofa i fizyka (który próbował pogodzić atomizm Epikura z doktryną chrześcijańską), Cyrana de Bergeraca, autora niezwykłych powieści. Donosi nam poza tym, że *splądrował* „Brewiarz polityków” Mazarina², a nam się wydaje, że *splądrował* też dzieło Baltasara Graciána, jezuitę, i Emanuele Tesauro, eks-jezuitę.

Zanurzony w wieku XVII, Umberto Eco spróbował przemawiać jego językiem, dostosowując ten język do toku

* Skrócona wersja artykułu: „L’isola del giorno prima” di Umberto Eco il nichilismo danza con la morte, „La Civiltà Cattolica”, 21 II 1995, nr 3470.

¹ *L’isola del giorno prima*, Bompiani, Milano 1994; wyd. pol. *Wyspa dnia poprzedniego*, przeł. A. Szymanowski, PIW, Warszawa 1995.

² Por. G. Calcagno, *Eco naufrago in un mare barocco*, „La Stampa”, 29 IX 1994.

powieściowych wydarzeń. W tym celu obrał sobie za mistrza o. Daniella Bertolego, *autora pod względem leksykalnym bardzo bogatego*, ale nie rezygnując ze sztuki krasomówczej o. Segneriego. Skąd ta predylekcja do XVII w.? Stąd, że *człowiek nowoczesny, jakiego znamy, zrodził się nie wraz z humanizmem i renesansem, które umieściły go w środku kosmosu. Naszym prawdziwym przodkiem jest człowiek XVII-wieczny ze swoimi niepokojami, ze swoją utratą niezawodnych punktów odniesienia: istota rzucona na eliptyczne orbity*³.

Intryga

Zrelacjonowanie fabuły powieści takiej jak „Wyspa dnia poprzedniego”, zbudowanej niby układanka i obracającej się wokół wspomnień, pomysłów i snów, to operacja ryzykowna. Redukując ją do tego, co najistotniejsze, możemy wyróżnić trzy części. W pierwszej spotykamy młodego Piemontczyka, Roberta de la Grive, który w lecie 1643 r. zostaje rozbitek na morzu wokół archipelagu Fidzi i znajduje schronienie na opuszczonym okręcie nie opodal jakiejś wyspy. To właśnie wyspa „dnia poprzedniego”, gdyż przez wąski pas morza oddzielający ją od opuszczonego okrętu przebiega 180. południk, ten, na którym następuje zmiana daty. Wyspa leży więc przy południku dnia poprzedniego i jest niedostępna zarówno w czasie (na niej „dzisiaj” to „wczoraj”), jak i w przestrzeni, gdyż Robert nie umie pływać i nie ma żadnego sposobu, żeby się na nią dostać.

Na pokładzie „Dafne” (taką nazwę nosi opuszczony okręt) młody rozbitek rekonstruuje swoje dawne życie pisząc miłosne listy do pewnej paryskiej damy, która zawładnęła jego sercem. Dzięki tym listom i notatkom, które Robert pisze albo wydaje mu się, że pisze, można odtworzyć jego dzieje. Przeżywa raz jeszcze wydarzenia z czasów oblężenia Casale, gdzie przeszedł inicjację w sztukę wojenną i w wielki świat. Następują wspomnienia z lat spędzonych w Paryżu Richelieugo i Mazarina.

³R. Barbolini, *La carica del Seicento* (wywiad z Umberto Eco), „Panorama”, 7 X 1994, s. 81.

Udało mu się tam wejść w krąg tych honnêtes gens, którzy nie pochodząc ze szlachejnych rodów, ale z noblesse de robe, stanowią jednak sól tego świata (s. 124). W pałacu Rambouillet spotykają się filozofowie, moralisci, miłośnicy nowej nauki, libertyni, damy ze szlachejnych rodów. Jedna z nich – Lilia, „Pani” – zafascynowała na zawsze sercem młodego Monferrattczyka, kiedy usunęła się zasłona i *pod tym księżycowym sierpem Robert dostrzegł jaśniejącą głębię jej oczu* (s. 127).

Pani skradła mu serce, natomiast libertyn Saint-Savin, nieskruszony ateusz, miłośnik wątplenia i wyznawca złośliwego Przypadku, skradł mu umysł. Robert porusza się teraz po terenie, na którym wszystko jest chwiejne, wszystko odmienione. Także jego własne „ja”. Wyobraża sobie, że ściga go sobowtór, niegodziwe alter ego widmowego brata, który gmatwa jego plany i próbuje wśliznąć się do serca Pani.

Nieoczekiwane wydarzenie doprowadza do zwrotu w życiu młodzieńca. Mazarin każe go aresztować pod zarzutem zdrady stanu. Czy Robert chce uniknąć kary śmierci? Musi się podjąć delikatnej i niebezpiecznej tajnej misji: wsiąść na okręt wypływający z Amsterdamu i szpiegować Anglika, niejakiego doktora Byrda, by wydrzeć mu sekret dokładnego pomiaru długości geograficznej i odkryć Punto Fijo, to bowiem da panowanie na morzach. Między europejskimi potencjami toczy się głucha walka o ten sekret. Robert nie ma wyboru. Przebrany za sabaudzkiego szlachcica wstępuje w Holandii na pokład, przybija do portu w Londynie, potem w Recife, aż pada ofiarą katastrofy. Wszyscy pasażerowie ponoszą śmierć, tylko on ratuje się dzięki temu, że przywiązany do deski dociera do opuszczonego okrętu, właśnie „Dafne”.

Druga część powieści to pobyt na okręcie – wprawdzie opuszczonym, ale w tajemniczy sposób zaopatrzonym we wszystko, co potrzebne do życia. Robert spędza czas na zwiedzaniu „Dafne”, pisaniu, wspomnianiu. Dzięki temu czytelnik może oglądać sugestywny „teatr wspomnień”, odgrywany przez postacie historyczne i zjawy. Pewnego pięknego dnia jedna ze zjaw okazuje się człowiekiem z krwi i kości: jest to o. Kacper Wanderdrossel, niemiecki jezuita, matematyk, astronom i miłośnik wielu innych dziedzin. Uznano go za zadżumionego i po-

rzucano na okręcie: niech umiera w towarzystwie swojej dżumy, a załoga poczeka na ten moment na wyspie. O. Kacper przeżył, załoga została wyrznięta przez tubylców.

Wskutek spotkania z jezuitą Robert zanurza się po szyję w problemy nękające tamte czasy: życie po śmierci i życie na ziemi, wiara i rozum, świat atomów i działanie Boga, czas i wieczność. O. Kacper pokazuje mu również budowaną przez siebie maszynę do obserwacji gwiazd i inne znakomite wynalazki, stawiające go obok owego Galileusza, który *wtrącając się do metafizyki i świętych tekstów powiedział rzeczy bardzo niewłaściwe, ale jako mechanik był geniuszem, i to jakim* (s. 222). Jezuita uczy też młodzieńca sztuki pływania, ma bowiem nadzieję, że temu uda się dotrzeć wpław do wyspy, widząc jednak, że Robert nie robi postępów, postanawia osobiście ruszyć w drogę, posługując się wynalezionym przez siebie urządzeniem. Przepadnie bez śladu w morskiej toni.

W ostatniej części Robert jest znowu sam na okręcie, leży nago na pokładzie, by, poparzony fizycznie i duchowo, *stać się kamieniem*. Niknie granica między rzeczywistością a fikcją i nasz bohater błąka się w regionach majaków. W końcu dowiadujemy się, że chce opuścić okręt i powierzyć siebie morskemu prądowi. *Co się potem stało z Robertem, nie wiem i nigdy się nie dowiem* (s. 389).

Mistrzowie Roberta de la Grive

„Wyspa dnia poprzedniego” roi się od najrozmaitszych postaci; jedne są historyczne, inne wymyślone, ale wszystkie żywe i nękanie niepokojami charakterystycznymi dla tamtych czasów. Eco wysłuchuje ich, przygląda się im, szkicuje ich portrety, uwypuklając idee, namiętności, postawy. Niektóre z tych postaci bawią go i zaciekawiają, jak choćby libertyni, jezuici, miłośnicy nowej nauki; inne irytują, jak niektórzy księża i obrońcy racji stanu; jeszcze inni budzą jego litość, gdyż padają ofiarą wydarzeń. Na wszystkich spoczywa jego spojrzenie zabarwione miłością i zarazem poczuciem humoru, postrzega bowiem smutną komedię ludzkiego życia. Poznajmy bliżej kilka najbardziej charakterystycznych postaci.

Kanonik z Digne to Pierre Gassendi (1592-1655), francuski ksiądz, filozof i człowiek nauki. Podsuwa Robertowi koncepcję rzeczywistości opartą na empiryzmie, sceptycyzmie i atomizmie.

O. Emanuel, *sabaudzki jezuita i z pewnością ktoś znaczny* (s. 72) to były jezuita Emanuele Tesauro (1591-1677)⁴. Eco przedstawia go jako twórcę *Lunety arystotelesowskiej*, która pozwala poznawać nie *Rzecz Rozciągniętą*, jak luneta Galileusza, ale *Rzecz Myślącą*, czyli *nasz sposób poznawania Świata*. W tym celu musimy uciec się do innej *Lunety*, tejże, której użył *Arystoteles*, a która nie jest ni tubusem, ni soczewką, ale *Treścią Słów*, *Przenikliwą myślą*, albowiem darem jeno *Sztucznej Inteligencji* jest to, co pozwala nam zrozumieć *Uniwersum* (s. 73). Jest również twórcą – według Umberta Eco – *Maszyny Arystotelesowskiej* (s. 75) do wynajdywania metafor i deklaruje się tym samym jako entuzjasta ich bogactwa, sugerującego, że wszystko jest tylko metaforą.

Inna postać, prawie bohater powieści, to o. Kacper Wandersdrossel. Jego odpowiednikiem w historycznej rzeczywistości jest o. Gaspar Schott (1608-66), niemiecki jezuita, profesor teologii moralnej i matematyki, autor wielu dzieł o charakterze naukowym, które wywarły znaczny wpływ na ówczesnych uczonych. Niektórymi rysami przypomina innego niemieckiego jezuitę, o. Athanasiusa Kirchera (1602-80), sławnego erudyty i poligrafa. Powieściowy o. Kacper to istny cud zmysłu wyłazacznego, pół szaleniec, pół geniusz, obrońca wartości doświadczenia (*Światło rozumu pozostaw starej teologii. Dzisiaj nauka dowodu z doświadczenia wymaga* – s. 209), dziwaczny i nieustraszony teolog i egzegeta. Nie trzeba dodawać, że Eco bawi się setnie, snując opowieść o „genialnych” odkryciach swojego bohatera.

Saint-Savin, inny mistrz Roberta, to drugie wcielenie Cyrana de Bergeraca (Savienien de, 1619-55). Ten libertyn i zabijaka,

⁴E. Tesauro, ur. w 1591 r. w Turynie, jezuita w wieku 20 lat, profesor i kaznodzieja, opuścił zakon w 1634 r., ale pozostał księdzem świeckim. Był preceptorem książąt sabaudzkich z linii Carignano, zm. w 1677. Ten sławny i płodny pisarz znany jest przede wszystkim jako autor *Cannochiale aristotelico* (1655). W swoim dziele zawarł szkic lub przeczcucie tego, czym miała się stać estetyka nowoczesna.

ateista i wyrafinowany antyklerykał, wykształcony i gardzący wszystkim, nawet życiem, zajął się zerwaniem z przesądami i odkryciem naturalnej przyczyny rzeczy (s. 65).

Nauki Saint-Savina uzupełnia pan de Salazar⁵. Podsuwa on młodzikowi przed oczy *niezrozumiałe knowania związane z racją stanu*, przedstawia mu historię jako *obszar wielu kaprysów* (s. 88) i ćwiczy go w sztuce bycia szlachcicem. Pierwszym obowiązkiem szlachcica – twierdzi – jest *nauczyć się symulowania*, być *cnotliwym w sposób roztropny*, *przemawiać roztropnie*, *by w ten sposób osiągnąć to, czego nie możesz osiągnąć przemawiając otwarcie*. Prawda jest nieważna lub raczej ważna jest tylko dla filozofów. Ważna jest pomysłowość, dzięki której można oczarować i uzyskać przytaknięcie.

Za tymi nauczycielami stoi Umberto Eco. Nie pod wszystkim się podpisuje, ale wszystko go bawi. Raz powtarza rozmaite nauki, to znów je sugeruje, czasem przyjmuje je za swoje, tyle że nie otwarcie, lecz kryjąc się za mistrzem. Maskując swą obecność. Eco staje za kulisami wielkiego XVII-wiecznego teatru i przekazuje swoim czytelnikom parę fundamentalnych „prawd”. Jakich?

Nie mamy żadnych „stałych punktów”

Głównym wątkiem „Wyspy dnia poprzedniego” jest poszukiwanie Stałego Punktu, by dzięki temu móc precyzyjnie obliczać południki i równoleżniki. Zapewniłoby to supremację polityczną i ekonomiczną. Żeby jednak znaleźć Punkt Stały, trzeba dotrzeć na Wyspę. To niemożliwe. Wyspa pozostaje nieosiągalna, gdyż jest oddalona w przestrzeni (Robert nie umie pływać) i w czasie. (Jest „wyspą dnia poprzedniego”, gdyż na niej „dzisiaj” to „wczoraj”.) Co robić? Nic dziwnego, że Robert *nie wiedział już, co ma zrobić, i w rezultacie musiał zrobić to, co zrobiłby każdy, poza tym, ofiarą własnych nadziei*. Nim pogrążył się w rozpacz, postanowił *począekać do następnego dnia* (s. 262). Czyż

⁵Przy szkicowaniu tej postaci natchnieniem dla Umberta Eco był jezuita Baltasar Gracián (1601-58).

nie lepiej karmić się złudzeniami, niż oddawać rozpacz? Eco nie odpowiada na to pytanie. Przypomina nam ze smutkiem, że ponieważ nie mamy żadnych „punktów stałych” – pewników, punktów odniesienia – pozostaje nam agnostycyzm, a może nawet tylko sceptycyzm. Przybicie do wyspy – ocalenia, rzeczywistości, nadziei, Edenu – nabiera kształtu mirażu. Robert padnie ofiarą mirażu.

O. Kacper wyjawiał Robertowi, że na Wyspie znajduje się Gołębica z Płomienia. Jezuita wypatrzył ją przez lunetę. Ptak z dala był jak rozpalona kula złota albo kula złocistego ognia, która z wierzchołków najwyższych drzew wystrzela ku niebiosom (s. 216). Jest symbolem wierności, czystości, miłości bliźniego, mistyki. Czasem przedstawia się ją, jak zrywa sznur, na którym była uwięziona, *Effracto libera vinculo*, i staje się figurą Chrystusa zmarłychwstałego (...) Nie mówiąc o tym (...) o czym poucza nas Jan: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba” (s. 272).

Czy jednak istnieje naprawdę ta Gołębica Koloru Pomarańczowego? Czy też mamy do czynienia tylko z metaforą? Metaforą czego? Chodzi o metaforę aspiracji, które pieścimy w duszy. Metafora – sugeruje autor – wyczerpuje się sama w sobie, w swej poetyckiej i koncepcyjnej zwodniczości. Ale nie kryje za sobą żadnej rzeczywistości. Tylko pustkę. Jeśli nie potrafimy pogodzić się z tą pustką i upieramy się przy poszukiwaniu znaków, skazujemy się na bicie głową w mur niezgłębialności. Piękno Gołębicy, w każdym razie (tak uważam) dla Roberta, polegało na tym, że nie była, jak to jest z Dewizą czy Emblematem, tylko Przesłaniem, ale takim przesłaniem, którego przesłaniem była niezgłębialność przesłań przenikliwych (s. 273). W zakończeniu powieści wszystko – Wyspa, Punkt Stały, Gołębica, Lilia – roztapia się w nicości.

„Wszechświat jako niewyraźna gmatwanina zagadek”

Kosmologia powieści jest odbiciem koncepcji i domysłów filozofów XVII-wiecznych, ale także greckich. Na tej podstawie kształtuje się skłębiony corpus twierdzeń, które prowadzą donikąd. W Paryżu świat jawił mu się [Robertowi] jak scena,

na której prezentują się oszukańcze pozory (s. 212). W tej płataninie nawet realność Boga roztopia się w sekwencji perspektyw, które negują Go jako transcendencję i absolut i sprowadzają do wielokształtnego pozoru, jeśli nie do samego Imienia. Być może Bóg jest światem. *Mogłoby się wówczas zdarzyć, że to świat, nie zaś Bóg, byłby wieczny i nieskończony, i zawsze istniałby, i zawsze tak jest pośród nieskończonych coraz to innych układów nieskończenie wielu atomów w nieskończonej pustce (...)* A wtedy świat byłby Bogiem. Bóg rodziłby się z wieczności jako bezbrzeżny świat, a ja podlegałbym jego prawom, nie wiedząc, jakie są (s. 331). Może Bóg jest Koniecznością organizującą materię; może jest wielką relacją wszystkich relacji wszechświata (s. 366). Może...

Kruszy się samo pojęcie Boga, a wraz z nim rozpada się w nicość pojęcie osoby.

Pod koniec swej przygody rozbitka Robert zatracą własną tożsamość. Była ona już dawno temu kwestionowana przez złośliwe *alter ego* (s. 142), Sobowtóra (obdarzył go nawet imieniem: Ferrante), który ściga go na wszelkie sposoby i pojawia się zza każdego rogu ulicy. Robert jest Ferrantem, a historia tego ostatniego, wymyślona przez Roberta, to niewyraźna *percepcja świata, w którym jemu, Robertowi, przytrafia się co innego niż w tym świecie i czasie* (s. 403). To, co podwójne, staje się potrójne, poczwórne, tożsamości podlegają wymianie, sprawy mieszają się między sobą, rzeczy wymyślone zajmują miejsce rzeczywistości, fantazja wkracza na teren majaczeń, który wdziera się w miejsce rozumu (czy jednak fantazja i rozum nie są sobie równoważne? – por. s. 384).

W tej katastrofie i Boga, i człowieka, w tym morzu nietrwałości życie traci wszelkie znaczenie. Czy chodzi o wizję nazbyt już posępną? Może, lecz innych nie ma. Robert nie potrafi pojąć życia inaczej, niż jako komedię, którą inscenizuje śmierć. *W otchłani lat zajmuję bardzo mało miejsca. Ten króciutki interwał nie pozwoli mi odróżnić się od nicości, w którą się zanurzę. Przyszedłem na świat dlatego tylko, że potrzebny byłem do kompletu* (s. 360), a także, by jak marionetka pojawić się na moment na scenie życia (które jest zapowiedzianą śmiercią).

Medytacja o piekle

Nihilizm i śmierć. Nie ma żadnego życia po śmierci, ponieważ nie ma osobowego Boga i ponieważ życie sprowadza się do przypadkowych układów atomów. Nic poza tym? Tak mogłoby się wydawać. W swej samotności na „Dafne” Robert rozmyśla jednak, że możemy się wyzwolić *od wszelkiego lęku przed niebytem*, ale skazując się *na zadziwienie bytem* (s. 361); rozmyśla również, że *możemy być obojętni na wieczność, która będzie po nas, jakże jednak moglibyśmy uchylić się od trwożliwego pytania o tę wieczność, która nas poprzedzała, wieczność materii czy wieczność Boga?* (tamże). I jaka wieczność przyjdzie po nas? Wieczność materii, która przeobraża się i generuje życie? Tak czy inaczej, pod koniec swej wędrówki na spotkanie śmierci Robert-Eco ma wizję piekła. Opisując je, ucieka się do pomocy mistrza nad mistrze, o. Paola Segneriego, przytaczając ustęp z *Czternastej nauki na czwartek po drugiej niedzieli* jego „Kazań wielkopostnych”, której tematem jest werset z Ewangelii Łukasza: *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno*.

Słuchając o. Segneriego, kaznodziei o wymowie tak przejrzystej i namiętnej, tak żywej i barwnej dzięki bogactwu metafor i obrazów, tak nasyczonej kulturą świecką i teologiczną, rozbitek musiał się poczuć wstrząśnięty. Czasem dokonuje syntezy, czasem przepisuje prawie ad litteram, czasem okrywa pojęcia szatą z wizerunków potępionych.

Jedna myśl szczególnie uderza słuchacza: w piekle będzie się pozbawionym łaski, jaką byłoby unicestwienie. *Będziecie szukać śmierci we wszelakim jej kształcie, będziecie szukać śmierci, a nie spotka was szczęście, byście ją znaleźli. Śmierci, Śmierci, gdzieżeś (będziecie wykrzykiwać bez ustanku), któryż diabeł okaże dość zmiłowania, by ją dać? I pojmiecie natenczas, że w tym miejscu cierpienia nie kończą się nigdy!* (s. 349-350). Nie kończące się cierpienie! Ta prawda jest nie do pojęcia; Robert ma przed oczyma rzekę obrazów, do których ucieka się mówca, by dać nam choćby blade wyobrażenie o tajemnicy wieczności, i jest wstrząśnięty. *In saecula, in saecula będą musieli potępieni cierpieć, in saecula, a to jakby powiedzieć wieki niezliczone, bez końca, bez miary* (s. 35).

Słowa wielkopostnego kaznodziei (Robert myli go z o. Kacprem redivivus) znajdują potwierdzenie w wizycie, jaką rozbiitek składa na Ziemi zmarłych za pośrednictwem swego sobowtóra, Ferranta, który zginął uduszony. Wkroczywszy do zaświatów, dociera na upiorną równinę, po której krzątają się budzące grozę istoty (ludzkie?). Ten nie ma skóry, inny ma obnażone kości, jeszcze inny rozpuścił węzły ścięgien albo rozplątuje zasupłane mięśnie, tamten odsłania organy zmysłów. Widok przechodzi wszelkie wyobrażenie. Jeden z nich wita posępnie Ferranta i ujawnia, na jaką karę zostali skazani: nigdy nie umrzeć do końca. Są skazani na śmierć, która nigdy nie nastąpi, a nie mają możliwości oburzyć się na Boga, gdyż na Ziemi zmarłych Boga nie ma. *Nie, tutaj nikt się nie oburza, nikt nie śmieje, nikt się nie pokazuje. Tutaj Boga nie ma. Jest tylko bezkresna nadzieja (...) Ta wyspa to jedyne miejsce we wszechświecie, gdzie niedopuszczalne jest cierpienie, gdzie nadzieja bez wigoru nie różni się niczym od niezgłębionej nudy* (s. 379-380).

Wizja o. Kacpra (-Segneriego) wizja Roberta-Ferrante (-Eco) mają parę elementów wspólnych; realność i wieczność zaświatów, udręka nadziei (śmierć totalna), która nigdy się nie spełni. Natomiast te dwie wizje są rozbieżne, jeśli chodzi o przedmiot męki stanowiącej istotę piekła. Dla jednych jest to pozbawienie totalnej nicości, dla drugich pozbawienie Boga, tego Boga, przez którego człowiek został stworzony i od którego czuje się na zawsze odsunięty wskutek swego osobistego wolnego wyboru.

Konkluzja krytyczna i pytanie natury religijnej

Niemożliwe jest zanalizowanie wszystkich wątków tematycznych zawartych w „Wyspie dnia poprzedniego”. Trzeba by dokonać rozliczenia z XVII-wiecznymi myślicielami w rodzaju Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Galileusza, Gassendiego, Gracjana. Każdy z nich pojawia się tu na dłużej lub krócej, czasem w przebraniu, i przedstawia rezultaty swoich dociekań filozoficznych, teologicznych, naukowych i psychologicznych. Skłoniło to niektórych krytyków do użycia, słusznie, określenia „po-

wieść-encyklopedia". Eco zawsze stara się organizować swoje powieści jak dzieło fikcji i encyklopedię, mieszając te dwa elementy szczerze i z pańską miną – dzięki bujnej fantazji, bogatej kulturze i imponującej umiejętności zestrzajania serii wątków.

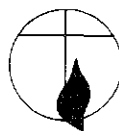
Z rezultatem? W zasadzie pozytywnym. Wolimy jednak nie mówić o „arcydziele” ani o „syntezie kultury powszechnej”. Mamy przed sobą dzieło bogate w mądrość i fantazję, stymulujące przez podejmowaną tematykę, przez umiejętność mieszania rozmaitych gatunków, budowania powieści wielopłaszczyznowej i wielogłosowej, potrafiącej zaciekawić, zaniepokoić i wzbogacić czytelników. Warto odnotować i to, że w powieści Eco nie ma śladu banału, wulgarności i taniego erotyzmu. Autor igrza filozoficznymi i teologicznymi ideami, nie zaś tym, co łechce instynkty i zachęca do spraw błahych. Ma także dar zabarwiania stronic humorem, najczęściej złośliwą i subtelną ironią, skupiając dzięki temu uwagę czytelnika na najbardziej oryginalnych rysach postaci i ich idei.

Tak więc jest to powieść godna tego, by znaleźć się wśród najważniejszych w tym roku i nie okryć się kurzem zapomnienia. Dlaczego nie jest to dzieło doskonałe, a tym bardziej arcydzieło? Naszym zdaniem z trzech powodów. Po pierwsze robi wrażenie nagromadzenia materiału, który autorowi nie zawsze udaje się zespolic i zharmonizować. Niektóre dygresje niczemu nie służą i nasuwają na myśl kulturowy ekshibicjonizm. Po drugie ten i ów etap intrygi ujawnia niedostatek literackiego natchnienia, przez co dany fragment robi wrażenie zimnego i dysonansowego. A wreszcie trzeba odnotować pewnego rodzaju nadużywanie literackich sztuczek, zwłaszcza jeśli chodzi o wątki oniryczne i wymyślone, które przywodzą czasem na myśl *deus ex machina*. Te ograniczenia – powtarzamy – nie zmieniają faktu, że jest to powieść wartościowa.

Na zakończenie pytanie. Jak przedstawia się powieść z punktu widzenia wiary? Udokumentowaliśmy to, jak myślę: na opowieść światła rzuca słońce nihilizmu i śmierci. Jednak przy uważniejszym czytaniu nie może umknąć uwagi wątek tęsknoty za *Sensem* i *Absolutem*. Nie może również umknąć uwagi, to że mamy w powieści klimat metafizycznego niepokoju o posmak augustyńskim i pascalskim. Bez wątpienia, życie

proceedzi do katastrofy i Robert de la Grive wie dzie egzystencję rozbitka w bliskości-nieosiągalności Wyspy. Ale Wyspa istnieje. Czyżby nie istniała Gołębica, ocalenie rozbitka? Zanim autor pozostawi go jego losowi, wypowiada przypuszczenie, że *tam, powyżej linii wyznaczonej przez wierzchołki drzew, spojrzeniem teraz nadzwyczajnie przenikliwym, winien wypatrzeć, jak wzbija się do lotu – niby strzała pragnąca ugodzić słońce – Gołębica Koloru Pomarańczy* (s. 388).

tłum. Adam Szymanowski



BOGUSŁAW KIERC

3 VII 95: Czułość

Rtęciowy błysk na morzu; niebo się otwiera.
Majestatyczne osoby obłoków
zwiastują coś, czym olśniewają ciszę
klęczącą na zetlałym piasku.

To jest sekunda albo całe słowo
wieczności – tak zdrobniale wyszeptane,
jakby się miało
złączyć dwoje ludzi
a nie – potęgi niewypowiedziane.

Nagi gość
(Według Mistrza Eckharta)

Ryszardowi

Chyba nie było nawet słyszeć
pukania. Uchyliły się lekko skrzydła
okiennic. Dzieciot przeleciał
we śnie, z którego wynurzałem się
cały w iskrzastych kropłach rosy
nieba. Zbudziłem się, żeby otworzyć
drzwi. W błysku chwili pomyślałem, że
stoję przed lustrem, nagi i przed czasem
mojego wieku klęski; byłem smukle
anielski; ani chłopiec ni dziewczyna.

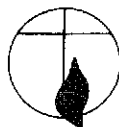
Stał przede mną promienisty Nie-ja
uśmiechający się do mnie, wstydliwie
owiniętego prześcieradłem. Kto
tam – zapytałem, jakby stał za drzwiami.
Ty – odpowiedział mi. Wejdz. Wtedy wszedł

we mnie jak światło w oczy. Pierwszy raz
byłem sobą tak jasno, że już nie widziałem
siebie w nim ani jego w sobie. Było mi
wszystko Jedno.

29 IV 1995

18 VII 95: Po roku

Po roku, na tym samym miejscu, gdzie spotkałem
Ciebie Niewidzialnego – szare światło, szmer
uniżonego morza. Nie spodziewam się
rozbłysku, tchnienia, rozjarzenia żółtych
kwiatków, które dopiero wieczorem
rozchylą się. Niech serce bije
tak samo jak przed zanurzeniem się
w nim Twojej Krwi; niech moje ciało
nie wie, że tak samo jest
obejmowane przez Ciebie, Którego
pragnę objąć, Jedyny,
Nieobjęty!



ks. Helmut Juros

Krytyczne zaufanie do demokracji

Pod koniec 1995 r. doznaliśmy mocnych przeżyć zawodu, a zapowiada się, że schyłek naszego wieku i tysiąclecia będzie dostarczał jeszcze więcej powodów do rozczarowania. Zawiedliśmy się przede wszystkim ze względu na wsteczność, które nastąpiło w życiu publicznym. Chwieje się nasza wiara w postęp cywilizacji i kultury, w rozwój ludzkości, w to, że przeszliśmy już raz na zawsze przez etap barbarzyństwa i ucisku, że nie powróci on już nigdy więcej. Wątpliwości pojawiają się w stosunku do naszego przekonania o uniwersalności praw człowieka i globalnej solidarności ogólnoludzkiej. Szerzy się postmodernistyczny irracjonalizm, który każe nam wątpić w osiągnięcia nauki i techniki, zwłaszcza gdy są one rozważane pod kątem dobra człowieka. Mitem okazuje się siła mocarstw, które miały być gwarantem bezpieczeństwa i pokoju dla świata uwolnionego, jak się wydawało, od ludobójstw, nacjonalizmów, czystek etnicznych, biedy i strachu.

Także z perspektywy naszego krajowego podwórka wydaje się nam, że wkraczamy w fazę regresu, że nawracamy do przeszłości. Przerażają nas skryte dotąd upiory, które dopiero teraz wyłazły z ruin obalonego ustroju. Za błędy lekceważenia odzyskanej wolności i niepodejmowania zadania budowania lepszego świata na gruncie podstawowych wartości człowieka płacimy dziś strachem przed wizją konieczności powtórzenia przerobionych lekcji historii. Ponadto trzeba się samemu przyznać do współwiny za przegraną. Klęski nie należy spychać na innych. Zamiast rozgoryczania się, skarżenia i wzajemnego oskarżania, słuszniesze jest otrzeźwienie – w społeczeństwie cywilnym i w Kościele. Przy rachunku sumienia narodowego lepiej nie podnosić moralistycznie i karcąco palca wskazującego na drugiego, raczej trzeba umieć dostrzec palec Boży w znakach czasu i wydarzeniach, jakie dokonywały się na naszych oczach nie od dziś.

Trzeźwe poznanie rzeczywistej kondycji duchowej i moralnej naszego społeczeństwa może ułatwić ustalenie konkretnych przyczyn przeżywanego klęsk i rozczarowań. Różnorakie dokuczliwe biedy społeczne, a jeszcze bardziej nastroje ludzi, niekoniecznie wyrosłe na

glebie ubóstwa materialnego, były podnoszone w diagnozach przedwyborczych. Zwracano uwagę na stan naszej kultury obywatelskiej, łatwej do populistycznego wykorzystania dla ideologicznych i politycznych celów. Wiadomo przecież, że realne obawy i wyuczona bezradność można bez trudu uspokoić rzekomymi nadziejami i obietnicami wspaniałych osiągnięć, ale jedynie wtedy, kiedy uwodzi się ludzi nie tylko ideologicznym zakłamaniem, lecz także niewiedzą. Edukacja polityczna naszego społeczeństwa, jak i poziom całego szkolnictwa humanistycznego pozostaje wyraźnie w tyle za przemianami ustrojowymi. Niedostatki edukacji, w tym także zawiniona ignorancja w zakresie społeczno-etycznego nauczania Kościoła, nie pozwalają ludziom pilnować własnych spraw i śledzić, w jakim kierunku toczą się one pod względem politycznym.

Wyniki badań opinii publicznej potwierdzają, że w społeczeństwie polskim panuje niski poziom edukacji politycznej. Podobno czterech na pięciu obywateli nie rozumie podstawowych pojęć politycznych; nie pojmuje spraw, wokół których politycy toczą debaty i spory; nie orientuje się, jakie są podstawowe różnice między programami partii politycznych, a nawet w poglądach dwóch rywalizujących między sobą polityków.

Pomimo to wszyscy dorośli potencjalnie posiadają równy głos, który oddany w wyborach czy w referendum liczy się tak samo do zwycięstwa kandydata ubiegającego się o urząd lub do klęski prezentowanego stanowiska politycznego. Co więcej, wiedza albo ignorancja polityczna społeczeństwa faktycznie niewiele ma wspólnego z demonstrowanymi przy wyborach sympatiami. Ich racjonalnie przemyślany lub pod wpływem nastroju irracjonalnie oddany głos ma tę samą wartość i wagę liczbową: zawsze jest to jeden głos, liczący się jak każdy inny. O taki przypadkowy, nie przemyślany głos decydujący o demokratycznej większości walczą politycy, głosujący zaś i tworzący większość bynajmniej nie liczą się ze skutkami swych dzisiejszych decyzji dla dalekiej przyszłości. Brak samokrytycyzmu sprawia, że większość bynajmniej nie jest gotowa do wzięcia odpowiedzialności za konkretne konsekwencje wynikające z określonego głosowania. Większości oczywiście mogą się mylić. Demokratyczne wybory niewątpliwie są czasami historyczną i rzeczową pomyłką. Sama idea demokracji liczy się jednak z możliwością błędu większości. Dlatego wybory co pewien czas są ponawiane, także po to, aby umożliwić korekturę wcześniejszych błędów politycznych. Ale i wtedy demokratyczne mechanizmy większościowe pozostają nie zmienione.

Większość jest większością – to niekwestionowana zasada, która obowiązuje w demokracji przedstawicielskiej. Przestrzega się jej

niezależnie od ogólnego zadowolenia czy rozczarowania. Coraz częściej jednak jest to większość ledwie zauważalna. Nierzadko politycy tylko dzięki nieznacznej przewadze wygrywają wybory. Demokratycznie sięgają po władzę małym procentem głosów. Buńczucznie twierdzą wówczas, że wybrał ich naród, choć wyniki wyborów są prawie patowe, zwłaszcza gdy dodatkowo bierze się pod uwagę różne dziwności w ordynacji wyborczej. Tak było przy wyborach prezydenckich w Polsce. Także w skali ogólnoswiatowej coraz częściej podejmuje się ważne decyzje polityczne na podstawie nawet setnego ułamka procenta większości jakiegoś wielomilionowego społeczeństwa. Przypomnijmy sobie wyniki referendum w sprawie legalizacji rozwodów w Irlandii, odseparowania się prowincji Quebec z organizmu państwowego Kanady lub akceptacji przystąpienia do Unii Europejskiej (np. we Francji głosami 50,06% : 49,94%). Nieznaczna większość rozstrzyga się nie tyle sprawy bieżące i powszednie, ile kwestie wielkiej wagi dla pojedynczego obywatela, całego kraju, a nawet kontynentu. Rozstrzyga się o wartościach podstawowych społeczeństwa, o ustroju politycznym, jedności państwa, pokoju i bezpieczeństwie międzynarodowym. Skoro więc wyniki głosowania nie wykazują się zdecydowaną większością, to czy nie lepiej, zamiast głosować – jak ironizują niektórzy obserwatorzy wyborów i referendum – rzucać kostką do gry? Obawiają się, że los ludzi staje się i tak równy ślepeму przypadkowi, podlega jakiemuś fatum.

W demokracji, powtórzmy, większość jest większością, nawet wtedy, gdy jest ułamkowa. Trzeba się z nią pogodzić. W imię demokracji trzeba ją uznać. Jednak obok zwykłej, względnej i bezwzględnej większości w niektórych przypadkach wymagana jest większość kwalifikowana, np. nowoczesne demokratyczne państwo konstytucyjne wymaga na ogół większości 2/3 głosów przy dokonywaniu zmian w konstytucji. Taka większość bardziej się liczy, bardziej waży, daje większą legitymizację. A zatem (kwalifikowana) większość nie jest równa każdej większości. O tym winni pamiętać ci, których władza wisi na cieniutkim włosku większości. Reprezentują oni bowiem nie tyle cały naród, ile pewną tylko grupę interesów. Nie tyle są reprezentantami narodu, ile zaledwie go zastępują.

Z tego powodu pojawia się w ogóle konieczność przemyślenia na nowo samej idei demokracji przedstawicielskiej (pośredniej), na jakiej opiera się nowoczesne państwo konstytucyjne. Zachęca nas zresztą do tego Jan Paweł II w encyklice „*Evangelium vitae*”, wskazując na niektóre słabości współczesnej chorej demokracji (nr 68 nn.). Czy poza zgodą ze strony solidnej większości istnieją jeszcze inne źródła

władzy i podstawy jej legitymizacji? To pytanie stawia się dziś w odniesieniu do liberalnego, pluralistycznego społeczeństwa oraz światopoglądowo i etycznie neutralnego państwa. Głośno stawiają je ci, np. amerykańscy komunitaryści, którzy upominają się o wspólne wartości w społeczeństwie i o formy demokracji uczestniczącej (bezpośredniej) w postaci plebiscytów, referendów, inicjatyw obywatelskich. Pytanie, co sądzić o takiej partycypacji, należałoby podjąć w osobnych rozważaniach.

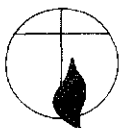
W erze realnej demokracji chodzi już nie tylko o obronę demokracji przed zewnętrznym zagrożeniem, lecz także o jej wewnętrzną obronę przed „demokratyczną ideologią”. Do takiej (anty)demokratycznej ideologii zalicza się liberalistyczny błąd i oszustwo, jakoby jednostka wówczas była najbardziej wolna, kiedy jest pozostawiona sama sobie, kiedy państwo jej nie przeszkadza.

Demokracja dzięki liberalnej zasadzie większości mogła zatryumfować nad wszystkimi dyktaturami. Jest ona jednak w pewnym sensie najbardziej wyrafinowaną dyktaturą, gdyż jako jedyny ustrój, który się ostał, nie toleruje niczego obok siebie. W tym tkwi jej dzisiejszy problem, skrótowo nazwany „liberalną dyktaturą”. Nawet bez zagrożenia ze strony zewnętrznego wroga podnosi ona wątpliwości w stosunku do samej siebie. Dla swego przetrwania musi poszukiwać nowych wrogów, takich jak realny terroryzm czy wydumany fanatyzm religijny i narodowy.

Demokracja bynajmniej nie jest stanem spokoju, lecz permanentnym sporem. Jest dramatem o konturach tragizmu. Tylko z konieczności toleruje zło. Sama z istoty swej produkuje niejasności – moralne, religijne, polityczne, etniczne – co jest jej słabością, ale może być równocześnie jej mocną stroną. Wydawało się nam, że po zerwaniu „żelaznej kurtyny” pojęcia wolności i demokracji, które na Zachodzie uległy zamąceniu i melancholijnej samokrytyce, zajaśnieją nowym blaskiem. Odzyskana wolność okazała się jednak trudna, a demokracja bynajmniej nie jest ideałem całkowicie czystym i zdrowym. W imię sztywnego i sterylnego jej wzorca powróciły na nowo stare demony przeszłości: ciemne ideologie nienawiści do obcych, nacjonalizm, populizm, integryzm i neokomunizm – ideologicznie groźne dla samej demokracji. Największym jednak zagrożeniem demokracji jest to, że jednostka dobrowolnie skazuje się na niedojrzałość, ulega pokusie infantylizacji i ucieka od własnej odpowiedzialności do całkowicie zabezpieczonego życia publicznego. Niestety, przedwyborcza retoryka, że jednostka jest „ofiara” przemian ustrojowych, stała się motywem do głosowania, koniec końców, przeciwko demokracji i za so-

cja demokratyczną *wspólną przyszłością*. Podobnym motywem stała się wzmówiona przynależność do określonej kolektywnej kategorii czy grupy interesów: młodych, rencistów, bezrobotnych itp., tak jakby każdy wyborca nie był najpierw i przede wszystkim podmiotem zdolnym do świadomego uczestnictwa w akcie wyborczym, tj. do samodzielnego osądu i dojrzałej, bezinteresownej decyzji. Dla jednych jest to zdrada dziedzictwa oświeceniowego, dla innych – z naszego punktu widzenia – odwrócenie się od personalizmu etycznego leżącego u podstaw nauczania społecznego Kościoła.

Polski personalizm etyczny Karola Wojtyły i jego papieskie rozwinięcie przez Jana Pawła II, choćby w hasło ciągłego *przekraczania progu nadziei* w obliczu *tertio millenio adveniente*, jest apelem skierowanym do nas, abyśmy powrócili do przyszłości, nie zaś do przeszłości i jej rzekomych zabezpieczeń. Ojciec Święty zachęca, abyśmy mieli zaufanie do przyszłości, w której mogą się pojawiać różne niepewności, niemożliwe już teraz do określenia lub przewyżczenia przez polityka. Nie przeceniajmy możliwości politycznych w realizowaniu oczekiwań społecznych. Byłoby to równoznaczne z ubóstwieniem i absolutyzowaniem państwa. Zadaniem polityki nie jest wybieranie najbardziej przyjemnego dla większości projektu przyszłości, graniczącego z pobożnymi życzeniami, lecz znalezienie równowagi między roszczeniami ludzi a ograniczonością środków. Tylko Bóg może w pełni zaspokoić wszystkie tęsknoty serca człowieka. Oddajmy Bogu to, co boskie, a cesarzowi to, co cesarskie.



Wolny rynek i media

Z bpem Janem Chrapkiem
rozmawiają: Alicja Wysocka, Tomasz Wiścicki
i Krzysztof Wojciechowski*

— *Media są podporządkowane prawom wolnego rynku – Kościół przepowiadając Słowo Boże, posługuje się zupełnie inną filozofią. Czy wobec tego Kościół powinien brać udział w grze, której reguły są dla niego trudne do przyjęcia? Być może Kościół jest z góry skazany na klęskę, skoro tego, co mówi, nie da się dobrze sprzedać?*

— Czy rynek musi być koniecznie wrogiem Kościoła? W minionych dziesięcioleciach zagrożenie dla Kościoła stanowiły różne nurty filozoficzne i ideologiczne. Dziś zagraża mu przede wszystkim drapieżność rynku. Kiedyś Kościół, zderzając się z trudnościami, próbował wypracować język dialogu, przeciwstawiając się agresji ze strony wrogich mu kierunków myślenia. Wydaje mi się, że podobnie dzisiaj Kościół musi wypracować metody obecności w świecie zdominowanym przez rynek i ekonomię, tak aby stały się one ludzkim rynkiem i ludzką ekonomią. Nie ma w tym nic dziwnego – przecież średniowieczne cechy, organizacje ekonomiczne, miały zarazem wyraźny wymiar religijny. Kościół powinien humanizować obecne na rynku i w ekonomii nurty niehumanistyczne, a także wykorzystywać ekonomię do działań ewangelizacyjnych. W średniowieczu ludzie, którzy osiągaliby zysk, inspirowali dzieła charytatywne, wspierali kulturę, budowali kościoły, sierocińce, szpitale, biblioteki. Myślę, że powinniśmy iść w tym kierunku. Dlatego nie widziałbym tego problemu w kategoriach opozycji. Kościół musi wejść w mentalność rynkową.

— *I też wypracowywać zysk?*

* Jedna z rozmów „dzieci Soboru” (pokolenie 30-latków) o bilansie wpływu Vaticanum II na kształt życia Kościoła w Polsce, zob. *Dzieci Soboru pytają*, Wyd. Wiedza, Warszawa 1996.

— Raczej inspirować, by zyski służyły dobrem celom. Nie możemy siedzieć sobie wygodnie w fotelach i godzić się na to, że rynek będzie służył wyłącznie celom destrukcyjnym, a zysk będzie jedynie mieszać ludziom w głowach. Kościół musi się zderzyć z taką mentalnością. Szczególna rola przypada tu świeckim. Włoski dziennik katolicki „Avvenire” jest wydawany np. przez konsorcjum stworzone przez biznesmenów-katolików. Kościół powinien inspirować takie działania.

— *Na razie jednak ludzie pracujący w mediach wprawdzie nie katolickich, ale tzw. poważnych, w zasadzie niekomercyjnych, mówią często, że ich obowiązkiem jest np. wydawanie gazety, która się dobrze sprzedaje i jedynie to ich interesuje. Ich zdaniem dobre jest to, co się dobrze sprzedaje.*

— Wielkim niebezpieczeństwem jest ocena wartości mediów wyłącznie według kryteriów komercyjnych. Owszem, te kryteria są istotne – jeśli coś się dobrze sprzedaje, oznacza to, że zaspokaja potrzeby dużej grupy ludzi; nie można tego lekceważyć. Jednak w żadnym razie nie można na tym poprzestać.

— *W takim razie co to jest „dobra prasa”, którą należy popierać?*

— Moim zdaniem to jest taka prasa, która szanuje odbiorcę, jego przekonania i wyznawane przez niego wartości. Ten szacunek nie ma nic wspólnego z tanim dogadywaniem się z czytelnikiem, łatwym kompromisem. Myślę, że szacunek może być także wyrażony w odpowiedniej polemice. Dobra prasa buduje przestrzeń porozumienia między ludźmi. Uczy także ludzi myślenia. To ma być także prasa na wysokim poziomie profesjonalnym.

— *A dobra prasa katolicka?*

— Do tego, co powiedziałem przed chwilą, dodałbym, że dobra prasa katolicka musi być wierna całemu nauczaniu Kościoła, także głoszonym przez niego pryncypiom moralnym. Prasa katolicka powinna budować pomosty między ludźmi, rozsiewać braterstwo, nadzieję i pokój oraz powinna umieć polemizować w sposób ewangeliczny, tzn. bez nienawiści.

— *Popularne określenie nazywa media czwartą władzą. Kontroluje ona pozostałe trzy władze, sama pozostając praktycznie poza kontro-*

lq. Czy środki społecznego przekazu powinny być jakoś kontrolowane?

— Myślę, że tak, i to na kilku płaszczyznach. Pierwszą z nich stanowi formowanie ludzi pracujących w mediach, oparte na wartościach i dające im pewną wrażliwość w tej dziedzinie. Każdy, kto podejmuje się szkolenia ludzi mediów, jest częścią takiego mechanizmu kontrolnego. Dziennikarz czy redaktor ma nieraz niemal równie mało czasu na decyzję, jak kierowca prowadzący samochód. Dobry kierowca szybko reaguje na znaki drogowe i błyskawicznie podejmuje trafne decyzje. Podobnie profesjonalny, dysponujący odpowiednią wrażliwością etyczną dziennikarz także będzie w stanie właściwie podjąć swe zadania.

Inną płaszczyzną powinny stanowić instytucje reprezentujące całość społeczeństwa, biorące pod uwagę różnorodność panujących w nim opinii. Powinny one uwzględniać zarówno głos większości, jak i mniejszości. Powinny one reagować na podważanie czy negowanie podstawowych wartości. Nie chodzi o ingerowanie w sprawy szczegółowe – ten rodzaj tzw. kontroli powinien służyć właściwemu formowaniu sumień odbiorców.

Trzecią płaszczyzną kontroli powinno być tworzenie organizacji, które pozwalałyby dziennikarzom stale odświeżać w sobie wrażliwość etyczną. Tę rolę mogą spełniać np. duszpasterstwa.

Oczywiście to wyliczenie nie jest wyczerpujące. Nadto winno się wychowywać odbiorców do krytycznego i odpowiedzialnego odbioru. Ich głos będący konsekwencją takiej wrażliwości byłby również pewnym rodzajem kontroli.

— Wspomniał Ksiądz Biskup o duszpasterstwie. Jaką rolę Kościół może odgrywać w formowaniu wrażliwości etycznej?

— W „Aetatis novae” jest mowa o potrzebie duszpasterstwa ludzi pracujących w mediach. Ma ono pomagać dziennikarzom w dochowywaniu wierności podstawowym wartościom. Wydaje mi się, że niemal każdy człowiek pracujący w mediach ma skłonność do egotyzmu. Wskutek tego ma odwagę bronić swoich tekstów czy materiałów, ale jego ocena nie zawsze jest obiektywna. Duszpasterstwo daje szansę permanentnego uwrażliwiania na to, że istnieją progi, których nie wolno przekroczyć, treści, których nie wolno pomijać, metody, których nie wolno stosować. Jedną z zasad życia duchowego musi być profesjonalizm.

— *Dekret wymienia (nr 11) „organizacje zawodowe, które członków swych zobowiązują (...) do poszanowania praw moralnych w wykonywaniu zawodowych zajęć i obowiązków”.* Wiadomo, że organizacje dziennikarzy przeżywają u nas poważny kryzys: młodzi dziennikarze od nich stronią, działalność tych związków niemal zamarta. Czy takie organizacje mają w ogóle rację bytu? Być może były one znakiem czasu, który minął...

— Sądzę, że organizacje zawodowe mające na celu kształtowanie wrażliwości etycznej, szczególnie dziś mają rację bytu. Nasze obecne trudności wynikają, moim zdaniem, z tego, że wyczerpały się dotychczasowe sposoby działania tych organizacji. Teraz powinny one przede wszystkim pilnować przestrzegania kodeksu moralnego.

— *Podjęto ostatnio niemało inicjatyw dotyczących stworzenia takiego kodeksu – wystarczy wspomnieć „Kartę etyczną mediów”.* Widać, że taka potrzeba jest powszechnie odczuwana w środowisku. Istnieje jednak ryzyko, że nic właściwie z tego nie wyniknie: kodeksy powstaną, tylko nikt się nimi nie będzie przejmował.

— Oczywiście istnieje pewne prawdopodobieństwo, że kodeksy etyczne będą martwą literą. Szansę na to, by tak się nie stało, dają właśnie organizacje profesjonalne. Doświadczenia krajów zachodnich pokazują, jak bardzo są one potrzebne. W krajach postkomunistycznych odczuwamy „przesyt” po okresie społeczeństwa nadmiernie zorganizowanego, w którym oficjalne organizacje nie miały żadnego wpływu na rzeczywistość. Myślę, że ten przesyt nie będzie trwał wiecznie. Organizacje te powinny mieć pewne instrumenty działania, np. sądy koleżeńskie. Szczególnie ważny wydaje mi się wpływ akceptacji lub dezaprobaty moralnej ze strony środowiska: komuś, kto nie przestrzega zasad etycznych, można np. nie podać ręki.

— *Dekret stwierdza (nr 7), że „omawianie, opisywanie i przedstawianie zła moralnego, również przy pomocy środków przekazu społecznego, może rzeczywiście służyć głębszemu poznaniu i analizowaniu człowieka”, „można przez te środki ukazać i uwypuklić wspaniałość prawdy i dobra”, ale przy tym „środki te (...) niech będą jak najściślej podporządkowane zasadom moralnym”.* Czy nie brzmi to jak nakaz moralizowania? Jaki jest praktyczny sens tych zaleceń, np. dla mediów informacyjnych, które często nie mają do opowiedzenia historii zbyt budujących?

— To jest bardzo poważny problem. Staje przed nim właściwie każdy, kto odpowiedzialnie pracuje w mediach. Łatwą odpowiedzi może mieć tylko ten, kto nigdy w tej dziedzinie nie pracował i kto mediów nie rozumie. Nie można oczywiście nie pokazywać przejawów zła, potrzebna jest jednak przy tym – jak w innych sprawach – pewna wrażliwość etyczna. Kryterium wyboru materiału w prasie, w filmie, w telewizji nie może być jedynie sensacyjność. Może to zabrznieć moralistycznie, ale powiedziałbym, że prawda powinna być pokazywana ze współczuciem dla zła, które się dzieje, i z odpowiedzialnością za odbiorcę.

— *Współczucie ma oznaczać usprawiedliwienie?*

— Nie usprawiedliwienie, ale zrozumienie. Tego nie da się określić w formie szczegółowych wytycznych – to muszą określić sami ludzie pracujący w mediach na podstawie istniejących systemów wartości, które od wieków kształtowały i kształtują społeczeństwa i narody.

— *Czyli decydować powinno sumienie?*

— Sumienie oświecone łaską, które kształtuje się we wspólnocie Kościoła. Każdy muzyk musi co jakiś czas nastroić swój instrument. Musi oczywiście nauczyć się dobrze na nim grać, ale tylko permanentne strojenie instrumentu sprawia, że muzyk nie gra fałszywie. Podobnie jest z ludźmi pracującymi w mediach: powinni odznaczać się profesjonalizmem oraz wrażliwością humanistyczną i religijną, którą stale powinni doskonalić.

— *Według dekretu (nr 5) „szczególnie korzystną rzeczą jest, by wszyscy zainteresowani urobili sobie prawe sumienie co do właściwego korzystania z tych środków” (społecznego przekazu). W jaki sposób powinien temu sprzyjać Kościół w Polsce?*

— Jeszcze niedawno mieliśmy niemal wyłącznie media obce Kościołowi. Wychowywano przede wszystkim do krytyki tamtych mediów. Teraz, w sytuacji pluralizmu środków społecznego przekazu, powinno się przede wszystkim wychowywać do umiejętnego tzn. odpowiedzialnego wyboru, do krytycznej postawy. Myślę, że Kościół to czyni. Jednak ciągle jesteśmy zaskakiwani nową dla nas sytuacją i często nie umiemy tego wyboru dokonać. Uczyć wyboru powinny także media katolickie, podejmując polemikę w konkretnych sprawach, wykazując fałszywość przyjmowanych założeń ideowych albo

po prostu udowadniając kłamstwa. Niestety, często zamiast konkretnej polemiki mamy łatwe generalizacje i oskarżenia.

— *Jaka powinna być reakcja Kościoła na niezwykle popularność pism – zwłaszcza kobiecych i młodzieżowych – propagujących wzorce zdecydowanie obce chrześcijańskiemu systemowi wartości?*

— Na pewno trzeba tworzyć bariery utrudniające import wartości odległych od naszego doświadczenia religijnego i narodowego. Istnieje jednak również konieczność działań pozytywnych – tworzenia dobrej, profesjonalnej, kolorowej prasy, która miałaby szansę zdobyć wielu czytelników. Trzeba oczywiście tworzyć prasę katolicką na wysokim poziomie oraz uczyć czytelników form wspierania takiej prasy. Czy jednak nie powinniśmy także – my, katolicy – trafiać do prasy niekoniecznie wyznaniowej, której linia ideowa nie jest sprzeczna z naszą hierarchią wartości? Myślę, że jest wiele takich pism, w których możemy i powinniśmy być obecni. Naród polski jest w swej większości katolicki – ze wszystkimi trudnościami i ograniczeniami, o których nie warto tutaj mówić. To, czym się ten naród karmi, przynajmniej nie powinno być sprzeczne z wartościami chrześcijańskimi. Potrzebna jest obecność ludzi wierzących i zarazem profesjonalistów, którzy w imię zasad etyki katolickiej podjęliby odpowiedzialność za kształt mediów.

— *Według „Aetatis novae” (nr 8) dialog Kościoła ze światem wymaga aktywnego zainteresowania świeckimi środkami przekazu, a zwłaszcza wypracowania własnej polityki w tym zakresie. Czy Kościół w Polsce ma taką politykę?*

— Tak, choć nie wiem, czy w pełni dopracowaną. Przecież Katolicka Agencja Informacyjna została powołana przede wszystkim po to, aby prowadzić ten dialog z mediami świeckimi, dając im informacje o działalności Kościoła. Powoli, z wielkimi trudnościami uczymy się też, że w związku z wydarzeniami kościelnymi powinniśmy przygotowywać materiały dla dziennikarzy. Na Zachodzie jest to normalne, u nas wygląda to różnie w różnych diecezjach, ale niewątpliwie powoli się tego uczymy. Elementem takiej polityki są również wystąpienia duchownych, także biskupów, w mediach świeckich. Pobożni katolicy uważają nieraz, że biskup nie powinien rozmawiać z pewnymi gazetami. Niepobożni mówią, że takie wystąpienia biskupów to klerykalizacja. Jednak mimo takiej krytyki wywiady w różnych mediach dają możliwość dotarcia do szerokiej opinii publicznej.

— *Czy katolickie środki społecznego przekazu są środkiem ewangelizacji?*

— Ewangelizacja ma na celu pomóc ludziom doświadczyć osobistego spotkania z Chrystusem. To doświadczenie dokonuje się w sakramentach i przez Słowo Boże, zawsze we wspólnocie Kościoła, dzięki spotkaniu z żywym świadkiem Chrystusa. Środki społecznego przekazu służą raczej preewangelizacji i postewangelizacji.

Działaniem preewangelizacyjnym będzie budzenie zaciekawienia treścią przekazu Chrystusowego, jego pięknem, a także zbliżanie do Kościoła ludzi odmiennie myślących – przez szacunek, jakim ich darzymy. Preewangelizacją jest także pokazywanie, jak żyje Kościół w swoim wymiarze konkretnych wspólnot zanurzonych w społeczeństwie.

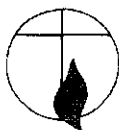
Postewangelizacja to umacnianie doświadczenia wyniesionego z ewangelizacji. Może to się dokonywać na różne sposoby, np. przez mówienie o tym, jak żyją ludzie, którzy przeżyli ewangeliczną prawdę o Chrystusie jako osobistym Zbawicielu i jak próbują to przetłumaczyć na swoje konkretne zachowania w życiu codziennym: w rodzinie, w pracy, w szkole. Postewangelizacją będzie także inspirowanie powstawania wspólnot, w których mogłoby się dokonywać dojrzwianie i budzenie odpowiedzialności za własne środowisko. Wymieniłbym tu także uczenie myślenia w kategoriach katolickiej etyki społecznej, czyli przekładania na konkretne działania ogólnych formuł: zasady pomocniczości, sprawiedliwości, dobra wspólnego, godności osoby ludzkiej. W obecnym czasie niezwykle ważne jest, aby politykę przedstawiać jako rozsądną troskę o dobro wspólne, a nie – jak nam się często wydaje – brudną grę służącą instrumentalizacji człowieka.

— *Sytuacja Kościoła w Polsce w okresie komunizmu spowodowała konieczność powoływania przy katolickich mediach asystentów kościelnych. O takiej funkcji nie wspominają ani omawiane dokumenty, ani Kodeks Prawa Kanonicznego. Czy czas asystentów kościelnych w prasie katolickiej minął?*

— Nie było jeszcze żadnej oficjalnej wypowiedzi Konferencji Episkopatu w tej sprawie. Myślę, że ten czas jeszcze nie minął, choć obecnie ta instytucja nie jest już absolutnie niezbędna. Wciąż jeszcze wielu dziennikarzy nie czuje się pewnie, pisząc o Kościele, i asystent kościelny może służyć pomocą i inspiracją.

— *Czy trudności ze stworzeniem dobrych mediów katolickich w Polsce wynikają tylko z braku pieniędzy, czy też można się dopatrzeć innych przyczyn?*

— Biorąc pod uwagę wszystkie uwarunkowania, myślę, że dokonane zostały gigantyczne kroki. Nie oznacza to, że powinniśmy popaść w samozadowolenie, ale nie powinniśmy też czuć się Kopciuszkami. Istnieje wiele tytułów na bardzo dobrym poziomie profesjonalnym. Są pisma – niezbyt może liczne – które doszły do sporych nakładów. Trzeba myśleć z wielkim szacunkiem o tych Bożych szaleńcach – świeckich i duchownych – którzy tego wszystkiego dokonali. Musimy zadbać o znajomość natury mediów, o wzajemny szacunek i zaufanie, o wypracowanie języka przekazu religijnego, wreszcie o profesjonalizm na miarę wyzwań, przed jakimi stoi Kościół. Jestem głęboko przekonany, że Kościół da radę na nie odpowiedzieć, ponieważ nie jest on tylko ludzką instytucją. Jest wspólnotą, w której żyje i działa Chrystus i posługując się nami dokonuje rzeczy, o których nam się nie śniło.



Notatki na marginesie

Kazimierz Dziewanowski

Nadal o Ameryce (z wstawką o innych sprawach)

W poprzednich notatkach zapowiedziałem powrót do spraw amerykańskich, a zwłaszcza zajęcie się problemem roli USA w świecie. Chodzi, rzecz jasna, o rolę tego kraju w nowej rzeczywistości, jaka powstała u schyłku XX w., rzeczywistości, z którą świat wejdzie w nowe stulecie. Nie wiadomo jakie ona ostatecznie kształty przybierze w przyszłości – ale tego nigdy nie wiadomo.

Czy w 1896 r. ktokolwiek mógł przewidzieć, co się stanie w Wieku Dwudziestym, jaki kierunek przybierze historia ludzkości, jakie klęski dotkną ludzkość, czy i jakie będzie ona miała w ciągu tych stu lat osiągnięcia?

Nie tylko nikt nie mógł tego przewidzieć, ale nawet – przy końcu tego stulecia – wciąż jeszcze tylko z najwyższym trudem przychodzi nam ocena tego, co się stało. W gruncie rzeczy, mimo bogactwa źródeł i nieprzebranej liczby opublikowanych opracowań i rozważań, nie bardzo rozumiemy co, jak i dlaczego się stało. Jak wytłumaczyć Holocaust, Oświęcim, komory gazowe, całą tę hańbę i bezmiar upadku, w jakim pogrążył się jeden z najkulturalniejszych krajów Europy i świata – Niemcy? Jak objaśnić piekło Kołymy, państwowego, sztucznego głodu na Ukrainie, Kuropat i tysiący innych masowych grobów po lasach i w tajdze – całej tej bezlitosnej wojny, jaką Rosja i ZSRR prowadziła przeciw samej sobie w latach komunizmu?

Publicysta powinien więc być skromny i ostrożny, zanim wda się w spekulacje na temat nadchodzącego stulecia. Nie wiemy ani w jakim kierunku podąży historia – możemy na ten temat tylko snuć własne hipotezy – ani jakie siły ją popychają, względnie hamują.

Zanim jednak przystąpiłem do pisania tych „Notatek”, natknąłem się na tekst, który chciałbym koniecznie zacytować i zaraz wyjaśnić dlaczego. Ryszard Kapuściński pisze w swej najnowszej książce pt. „Lapidarium II”: *Nie ma żadnych racjonalnych wyjaśnień na to, dlaczego w pewnym momencie milion ludzi zbiera się na placu, choć nie byli tam wezwani. Jakiś dzień i milion ludzi napływa w jedno*

miejsce. Dlaczego? Chodzi o to, by uświadomić sobie tajemnicę, a nawet metafizykę decydującego momentu wybuchu rewolucji. (...) Kryzys społeczny może przeciągać się przez lata i dziesięciolecia, aż tu nagle, tego właśnie szczególnego stycznia, tego szczególnego poniedziałku, zaczyna się. Dlaczego nie we wtorek? Dlaczego nie miesiąc wcześniej?

To pytanie zafrapowało niegdyś również mnie. Zacząłem gromadzić literaturę, szukać, porównywać. Problemu rozstrzygnąć nie potrafię, ale trochę się o nim naczytałem. Szukałem szczegółów i wyjaśnień przede wszystkim na temat rewolucji francuskiej i rosyjskiej.

Kapuściński pyta: (któregoś) szczególnego poniedziałku zaczyna się. Dlaczego nie we wtorek?

Otóż 14 VII 1789 r., kiedy lud Paryża zdobył Bastylię, był nie poniedziałek, ale właśnie wtorek. Przed laty cytowałem już w „Przeglądzie Powszechnym” krótki fragment „Historii Rewolucji Francuskiej” słynnego francuskiego historyka Micheleta, który też zadawał sobie w XIX w. podobne pytania. Pozwól sobie to powtórzyć: *Trzynastego lipca Paryż myślał tylko o obronie. Czternastego zaatakował. Trzynastego wieczorem były jeszcze wątpliwości, których rankiem już nie było. Wieczór był pełen niepokojów i chaotycznej wściekłości. Rano był świetlisty i przepojony strasznym uspokojeniem (...) Atak na Bastylię nie był rozumny. To był akt wiary. Nikt tego nie zaproponował, lecz wszyscy w to uwierzyli (...) Co się stało tej krótkiej nocy, kiedy nikt nie spał, co się stało takiego, że rano, gdy rozproszył się mrok, zniknęły rozbieżności i niepewność, a u każdego pojawiła się taka sama myśl?*

Coś podobnego można powiedzieć i o roku 1917 w Petersburgu – mówię o wybuchu rewolucji demokratycznej, a nie bolszewickiej. Również tam jeszcze poprzedniego dnia nie można się było spodziewać, że już nazajutrz carat upadnie.

* * *

Dlaczego o tym piszę, skoro mam mówić nie o rewolucji francuskiej w XVIII w., lecz o Ameryce w wieku XXI?

Otóż dlatego, że mówiąc o roli, jaką USA odgrywały w polityce światowej w naszym stuleciu i starając się przewidzieć rolę, jaką mogą, czy też powinny, odegrać w stuleciu, które nadchodzi, musimy wziąć pod uwagę wiele czynników z dziedziny psychologii społecznej. Chodzi o specyficzne cechy mentalności narodowej Amerykanów, o ich stosunek do świata i do własnego kraju, o ich filozofię życia i tak dalej.

Trzeba to wszystko wziąć pod uwagę, bo ma to głęboki wpływ na amerykańską politykę zagraniczną. A oto pewna uwaga na boku: są kraje, w których właściwości psychiczne ich mieszkańców mogą mieć tylko marginalny wpływ na bieg wydarzeń. Jeżeli w przypadku Stanów Zjednoczonych jest inaczej, stanowi to z jednej strony dowód demokratyczności ich państwa (w którym nastawienie społeczeństwa odgrywa tak znaczącą rolę), a z drugiej świadczy o jego mocarstwowej pozycji (bo w porównaniu ze znaczeniem nastrojów Amerykanów, nastroje Norwegów, Portugalczyków czy Polaków, nie wyciskają piętna na biegu wydarzeń politycznych na świecie).

Z wielu skomplikowanych przyczyn historycznych stosunek Amerykanów do świata za oceanami zawiera dwa nader sprzeczne elementy. Składa się zarówno z silnej tendencji do izolacjonizmu, tendencji, którą można by określić jako egoistyczną, samolubną, a nawet niechętną wobec problemów dalekiego świata, jak i z tendencji wręcz odwrotnej. Chodzi o stałe obecny w tym społeczeństwie idealizm, naiwną często wiarę w to, że Ameryka jest lepsza niż reszta świata. I co więcej: że powinna przyłożyć ręki do naprawy świata, do rozwoju i zwycięstwa demokracji i praw człowieka.

Obie tendencje wchodzą często w konflikt. Są sprzeczne. Ameryka nie może bowiem jednocześnie trzymać się z dala i powstrzymywać od mieszania w brudną politykę na innych kontynentach, w matactwa i intrygi europejskie, w rzezie bałkańskie, afrykańskie czy azjatyckie – a jednocześnie upowszechniać demokrację i wymuszać poszanowanie dla praw człowieka. Bardzo trudno pogodzić jedno z drugim. Ale jednocześnie ta sprzeczność tendencji – choć często przeszkadza w prowadzeniu spójnej, koherentnej i logicznej polityki, choć nieraz budzi złość i zniecierpliwienie sojuszników – stanowi też o jej sile i chroni przed wieloma niebezpieczeństwami.

Izolacjonizm chroni Amerykę przed pokusą ekspansjonizmu i nadmierną agresywnością. Trochę izolacjonizmu bardzo przydałoby się Rosjanom, a niegdyś Niemcom, czy Japończykom (ciekawe, że Japończycy byli przez wiele stuleci rygorystycznymi izolacjonistami, ale potem to im przeszło). Kiedy przychodzi do zagadnienia kosztów zaangażowania zagranicznego, wtedy Amerykanie stają się skąpi. Tym różnią się od Rosjan, którzy pakowali wielkie pieniądze w różne awantury w Egipcie, Angoli, Iraku, na Kubie, w Nikaragui czy Etiopii, nie potrafiąc jednocześnie zaspokoić podstawowych potrzeb własnego społeczeństwa. Z drugiej strony właśnie ów – dość naiwny nieraz – idealizm Amerykanów sprawia, że już wielu międzynarodowych rozbójników połamało sobie na nich zęby. Albowiem Ameryka-

nie mają do dyspozycji środki, jakimi nie dysponuje żaden inny kraj, i kiedy ich opinia publiczna poprze jakąś sprawę – potrafią być konsekwentni i skuteczni jak nikt na świecie.

To wszystko sprawia, że USA są jedynym krajem, który może pomóc, by świat stał się choć trochę lepszy i by najbardziej jaskrawe formy brutalności i bezprawia spotykały się z efektywnym sprzeciwem. Może tak być, pod warunkiem że społeczeństwo amerykańskie zechce wziąć na siebie przypadającą mu rolę i wynikające z tej roli ciężary.

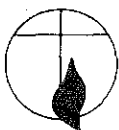
Myszę, że to będzie głównym problemem nadchodzącego stulecia, a przynajmniej jego pierwszych dwóch dekad. USA są dzisiaj jedynym rzeczywistym mocarstwem globalnym. Nikt nie dysponuje podobnymi środkami ekonomicznymi, technicznymi, militarnymi, a co za tym idzie – i politycznymi. Tylko Stany Zjednoczone mają rzeczywistą zdolność wywierania wpływu na wszystkich kontynentach i we wszystkich tych dziedzinach (mówiąc językiem specjalistycznym: parametrach). Czy wykorzystają tę zdolność do stworzenia bardziej pokojowej i stabilnej rzeczywistości światowej w nadchodzącym stuleciu?

Oto wielkie pytanie. Nie wiemy, czy powstanie odpowiednia po temu równowaga między obiema tendencjami: izolacjonistyczną i – nazwijmy to tak – interwencjonistyczną. Istnieje też zawsze niebezpieczeństwo nadmiernego zaangażowania i rozproszenia sił. Ale na to można odpowiedzieć, że gdyby powstała zintegrowana Europa o szerszych niż dzisiaj wymiarach, gdyby nadal została utrzymana i umocniona współpraca z Japonią, wówczas taki blok współdziałający z USA byłby prawdopodobnie w stanie narzucić bardziej cywilizowany kształt stosunków międzynarodowych.

Taka szansa istnieje, ale czy przyoblecze się w ciało i w jaki sposób to nastąpi, o tym przekonają się moje – bardzo prędko dziś rosnące – wnuki.

My przyszłości odczytywać nie potrafimy, a jak wynika ze wspomnianych na wstępie przykładów, nie potrafimy nawet odpowiedzieć na podstawowe pytania dotyczące przeszłości.

Co wprawia dzieje w ruch?



Danuta Mostwin

Spotkania z kulturą amerykańską*

W 95 r. naszej ery, 19 wieków temu, na greckiej wyspie Patmos, w mrocznej pieczarze, której sklepienie tworzyły ogromne białe głazy, leżał człowiek, zesłaniec z Efezu. Tu słyszał głosy nakazujące akcję, tu objawiła mu się w przerażających obrazach przyszłość ludzkości i przyszłość Kościoła. Zesłańcem był ostatni żyjący apostoł Chrystusa. Obrazy i głosy zostały później spisane jako Apokalipsa.

Fascynowała mnie zawsze ta najbardziej tajemnicza księga Nowego Testamentu. Wracałam do niej nieraz, rozważając znaczenie symboli. Niedawno, czytając Apokalipsę, zatrzymałam się nagle. W jakiś dziwny sposób przyciągnął mnie werset, po którym tyle razy prześlizgiwałam się wzrokiem, dążąc do – wydawało mi się – ciekawszych wizji.

Był to list św. Jana do Kościoła w Pergamonie, a słowa, które mnie zatrzymały, są następujące:

*Zwycięzcy dam (...) biały kamyk
a na kamyku wypisane imię nowe
którego nikt nie zna oprócz tego, kto [je] otrzymuje.*

Zastanawiając się nad symboliką tych słów, czułam, że skoro w jakiś sposób przyciągają moją podświadomość, są związane z tym, nad czym tak usilnie myślę, nad czym teraz pracuję, a więc z fenomenem Trzeciej Wartości, która powstała i rozwinęła się jako wynik mego życia w Ameryce. Znaczenie tego pojęcia chciałabym przekazać wszystkim, którzy w jakiś sposób czują się wykorzenieni i zagubieni w wielkim „POMIĘDZY”. Do słów Apokalipsy i ich symboliki jeszcze wrócę, a teraz cofam się do pierwszego zetknięcia z Ameryką.

Miałam 29 lat, gdy zobaczyłam Amerykę, kraj, gdzie wszystko można zacząć od początku, od nowa, naprawić, zmienić. Kraj naiwnego optymizmu i nie kończących się początków.

* Wypowiedź na spotkaniu 10 X 1995 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji drugiego, poszerzonego wydania tomu szkiców socjologicznych Danuty Mostwin pt. *Trzecia wartość*.

Było to 24 grudnia, w Wigilię Bożego Narodzenia. Statek „Ameryka”, którym przyплыliśmy, zawinął do nowojorskiego portu z opóźnieniem. Na oceanie zatrzymały nas burze. W porcie nikt na nas nie czekał. Nasz sponsor nie zjawił się. Nie mieliśmy zapewnionej pracy, nie mieliśmy mieszkania. W nowojorskim kolosie nie było nikogo, kto by nas poinformował, kto by nami pokierował.

Zamieszkaliśmy – cztery osoby dorosłe i dziecko – w najbliższym, tanim hotelu, brzydkim, zakurzonym, kilkunastopiętrowym budynku, w umeblowanym pokoju z używalnością kuchni. Przez okno widać było świąteczny Broadway. To był początek. Podobny do wielu, bardzo wielu początków polskich emigrantów po II wojnie światowej.

Pomimo wszystko – oczarowanie. Ameryka wydała mi się radosna, promienna, ogromna. Nie wiedziałam wtedy, że zobaczyłam Nowy Jork w jego najpiękniejszej szacie, w dniu, w którym jak młoda dama wybierająca się na bal, wkłada na siebie suknię wyszywaną cekinami. Światła migoczących reklam. Ze wszystkich stron głośnie, skoczne kolędy, a ponad nimi dzwonki najpiękniejszej z nich – „Jingle Bells”! Wystawy sklepów zapchane owocami, mięsivem, wędzonymi rybami. Pośpiech, gorączka, podniecenie. Rozedrgany nerw miasta. Nieustający rytm, głośny stukot wielkiego serca. Rytm jazzu.

To pierwsze zetknięcie było jak uderzenie, wstrząs. Oszalamiające spotkanie twarzą w twarz. To oszołomiła mnie technologia Ameryki, tak często brana za kulturę tego kraju.

Do Ameryki emigrowałam jako człowiek dojrzały, chociaż – jak się przekonałam później – daleko mi było do pełni dojrzałości. Miałam poza sobą doświadczenia wojenne, pracę konspiracyjną, studia medyczne na warszawskim podziemnym uniwersytecie, ucieczkę z Polski, czteroletni pobyt w Szkocji i Anglii, gdzie studiowałam medycynę na Uniwersytecie im. Paderewskiego w Edynburgu. Od kilku lat byłam mężatką i miałam dwuipółletniego syna. Ponieważ do Polski mieliśmy drogę zamkniętą, wybraliśmy Amerykę jako kraj najbliższy nam kulturowo.

Sława Polonii amerykańskiej, jej rzekome znaczenie w Stanach Zjednoczonych odegrały niemałą rolę w naszej decyzji. Gdybyśmy wiedzieli, jak jest naprawdę, rodzice moi zostaliby w Anglii. Swoją emigrację do ziemi Waszyngtona opłacili pracą ponad siły, w nie swojej dziedzinie, ciężką chorobą i przedwczesną śmiercią. Nam, młodszym było łatwiej. Ale nie było lekko.

Byliśmy ukształtowani w kulturze polskiego Dwudziestolecia. Niektórzy nazywali ten kapitał polskości garbem na plecach. Dźwigaliśmy go mimo wszystko, chociaż z nim czuliśmy się obco wśród nowego otoczenia. Ale bez niego czulibyśmy się zgubieni.

Kultura współczesnej Ameryki, narodu, który, jak powiedział jeden z potencjalnych kandydatów na prezydenta, generał Collin Powell, stworzony został przez Boga, aby poprowadził świat; kultura tego kraju trzeciego pokolenia emigrantów, niezespolonych grup narodowościowych i rasowych, jest niejednolita, nie oparta na tradycji i dlatego trudna do ujęcia w ramy teoretyczne.

Dominuje w niej narzucająca się, hałaśliwa, błyszcząca technologia. Prawdziwość jej ginie w mitologii Dzikiego Zachodu, który stał się amerykańską odyseą. Mit bohatera kowboja, który galopuje codziennie na małym ekranie i to we wszystkich zakątkach świata, stał się nieprawdziwym symbolem amerykańskiej kultury. Mało kto zdaje sobie sprawę, że kowboje to w 50% byli wyzwoleni z niewoli Murzyni, którzy z innymi emigrantami wędrowali na zachód. Hollywoodzkie westerny eksportowane do wszystkich krajów świata stworzyły fałszywy obraz Dzikiego Zachodu.

Moje spotkania z kulturą amerykańską (a prawdziwiej byłoby powiedzieć spotkanie z życiem amerykańskim) i wynikające z tych spotkań refleksje zaliczyłam do trzech działów kultury.

Pierwszy to technologia. Technologia i jej zastosowaniem w nauce, przemyśle i życiu codziennym Ameryka dominuje nad światem. Wyrobiona na najwyższym poziomie sztuka reklam (advertising) i sprzedaży (marketing) systematycznie i podstępnie kształtuje opinię społeczną wpływając na styl życia Amerykanów.

Drugi dział to struktura społeczna, którą poznałam w teorii i w praktyce. Teorię studiowałam na uniwersytetach amerykańskich. Praca w opiece społecznej wprowadziła mnie do Ameryki mało znanej na świecie. Jest to Ameryka uboga, biedna, a nawet nędzna. Kraj kontrastów. Jako profesor opieki społecznej i psychologii przez przeszło 20 lat uczyłam studentów amerykańskich, kierując jednocześnie uniwersytecką kliniką zdrowia psychicznego rodziny. Bliska współpraca ze studentami i zbliżenie do problemów rodziny amerykańskiej o różnym poziomie wykształcenia, różnym pochodzeniu narodowościowym, kolorze skóry i klasie społecznej, były prawdziwą szkołą poznania Ameryki.

Trzeci dział kultury, do którego zaklasyfikowałam moje obserwacje, to filozofia kraju. Interesowały mnie przede wszystkim wartości. Ameryka, naród robotników mieszkających w schludnych domkach, ludzi, dla których najwyższą wartością jest ciężka praca i zdobycie pozycji społecznej wysiłkiem własnych rąk, została zbudowana przez niewolników murzyńskich i europejskich emigrantów. Dla większości tych Amerykanów wykształcenie nie jest najwyższą wartością, a pieniądze zdobywa wszystko.

I jeszcze sztuczne wartości naszego wieku. To ikony amerykańskie, panteon Hollywoodu, galeria bogów i świętych wprowadzona przez największy przemysł amerykański – przemysł filmowy.

Obok nich i w kontraście do ich sztucznego blasku znajdowałam najczystsze wartości chrześcijańskie: bezinteresowną pomoc słabszemu, uczucia i postępowanie, które zasługują na nazwę misjonarskich. To idealisci amerykańscy. U wielu z nich spotykamy ten naiwny, słoneczny optymizm, jak w poezji Walta Whitmana. Ameryka to także ziemia filantropów, którzy w tym kraju pozwalającym na wzbogacenie się pracą własnych rąk i żelazną wytrwałością stworzyli ogromne fortuny.

Próbuję odpowiedzieć sobie na pytanie, co mi się w Ameryce najbardziej podoba, co mnie w tym kraju urzeka, do czego wracam radośnie po powrocie z Europy, jest to szeroki oddech przestrzeni amerykańskiej, jej bogata, różnorodna szczodrość zieleni, kwiatów, wysokie niebo, poczucie wciąż nieujarzmionej dzikości przyrody, Wilderness. A jednak ta dająca swobodę przestrzeń izoluje. Człowiek czuje się samotny. Ludzie mało rozmawiają ze sobą. Nie ma kultury publicznej rozmowy ani kultury salonu, ani europejskiej kawiarni.

Co wie przeciętny Amerykanin o Europie? Bardzo mało albo nic. Przeciętny Amerykanin nie ma poczucia tradycji, wartości rzeczy starej. Stare kościoły giną miażdżone szczękami buldożerów. Na ich miejsca – parking lots. Kiedy współczułam zaprzyjaźnionym z nami Amerykanom, że muszą sprzedać swój dom, gdzie mieszkali od lat i przenieść się do innego stanu, dziwili się. Ameryka to kraj, gdzie chętnie i często zmienia się wszystko. Byłoby na lepsze. Lepszą, lepiej płatną pozycję. Stare zostawia się bez żalu.

Co przeciętny Amerykanin wie o Polsce? Nic albo prawie nic. W każdym razie w szkole nic się o Polsce nie dowiedział. Inaczej jest z tymi, którzy byli w wojsku, zetknęli się z Polakami w Europie. Dla tych słowo „Polak”, „Polska” zabarwiło się, przybrało ludzki kształt. Ci mają do Polski sympatię.

A co Amerykanie sądzą o Polish-Americans? Jak ich widzą, oceniają? Jest to dla większości Amerykanów grupa robotnicza, na niskim poziomie. Naturalnie status i obraz Polaka w Ameryce ogromnie poprawił wybór Papieża i „Solidarność”, ale jeszcze do niedawna, nawet w sferach uniwersyteckich opowiadano szokujące dowcipy, w których Polak to symbol ograniczenia i głupoty.

Idealizm amerykański, słynne powiedzenie Kennedy’ego: *Nie myśl, co twój kraj robi dla ciebie, ale co ty zrobisz dla swego kraju* – skończył się z erą Kennedych. Po wojnie wietnamskiej nikt już nie

chciał nic robić dla państwa. Prezydentura Reagana wprowadziła wartości Hollywoodu do Białego Domu. Teraz, za prezydentury Clintona – pustka ideologiczna.

A jednak pomimo stron ujemnych, których nigdzie nie brak, Ameryka jest wspaniałym krajem, w którym można stworzyć swój dom. O kraju tym śpiewał Woody Guthrie, migrant worker, robotnik-podróżnik z okresu Steinbecka. Śpiewał o szerokim oddechu Ameryki: *This land is my land, this land is your land, from California to New York Island, From Redwood forest to Gulf Stream waters, This land was built for you and me.*

Tu należałoby się zatrzymać, wsłuchać w słowa, jakimi piosenka ludowa określa stosunek człowieka do jego ojczyzny. Bo pieśń gminna to wiązanka symboli ukrywająca głębię znaczenia. Z pieśni możemy odczytać różnice światopoglądowe. Przyjrzyjmy się piosence Woody Guthree:

This is my land, this is your land. To MÓJ kraj i to (także) TWÓJ kraj.

A w Polsce? *Piękna NASZA Polska cała...*

This land was built for you and me. Ten kraj powstał dla CIEBIE i dla MNIE.

A w Polsce? *Nie rzucim ziemi skąd NASZ ród...*

Na czym polega różnica? Amerykanin na pierwsze miejsce wysuwa jednostkę, Polak podkreśla dominującą wagę grupy. Porównanie nieskomplikowane, a jednak, jak przekonałam się wielokrotnie – bardzo prawdziwe.

Wynikiem moich spotkań, a nieraz zderzeń z kulturą amerykańską jest fenomen Trzeciej Wartości, który badałam i opisywałam przez ostatnie 20 lat. Książka „Trzecia Wartość”, wznowiona po 10 latach, powiększona i uzupełniona, świadczy, że koncept ten wytrzymał próbę czasu.

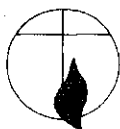
Do istnienia Trzeciej Wartości i jej rozwoju potrzebna jest sytuacja wykorzenienia. Jest to zmiana przez stratę. Stratą albo utratą może być wykorzenienie ze znanego, przyjaznego otoczenia, a może być utratą bliskiej osoby przez śmierć lub rozdzielenie. Zmiana, którą obserwowałam ze sceny emigracyjnej, nie ogranicza się jedynie do psychiki emigranta, gdyż utrata otoczenia leży w zakresie doświadczenia każdego z nas. Różni się tylko stopniem intensywności. Nie mniej bolesne jest przejście ze wsi do miasta, utrata rodzinnej bliskości i swojego środowiska.

Wrzucony w nowe, obce sobie wartości człowiek zginie, jeśli się nie przystosuje, nie zmieni. Wykorzenienie jest stresem prowadzącym

do kryzysu, a kryzys wyzwaniem do walki. Można ją podjąć albo przed nią się cofnąć. Do wyboru są trzy drogi. Pierwsza – nie podjąć walki, zamknąć oczy na to, co nowe, wyizolować się w samotności, druga – odrzucić to, co dawne, odciąć się od balastu przeszkadzającego w dostosowaniu się do otoczenia. Przejąć wartości nowego środowiska, stać się takim jak inni i utracić siebie. I ostatnia droga – wybór Trzeciej Wartości. Podjęcie walki, pokonanie kryzysu, który wyzwala energię, może rozpocząć proces twórczych zmian. Zmiany te to stworzenie dla siebie NOWEGO IMIENIA, którego nikt nie będzie znał, oprócz tego, który je wywalczy.

Nowe imię wypisane na białym kamyku będzie nagrodą dla zwycięzcy. A biały kamyk? Biały kamyk to w mojej interpretacji Trzecia Wartość.

Zdaję sobie sprawę, że przytoczony na wstępie werset z Apokalipsy można różnie interpretować. Ale trzeba przyznać, że słowa z Objawienia św. Jana są piękne i warto je raz jeszcze usłyszeć: *Zwycięzcy dam (...) biały kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna, oprócz tego, kto [je] otrzymuje.*



Piotr Matywiecki

Twarze Jezusa

Żyjemy pośród twarzy. Im więcej jest ludzi na Ziemi, w metropoliach, tym więcej twarzy wchodzi przez oczy i na chwilę albo na lata, albo na zawsze zatrzymuje się w pamięci. Zjawisko przeczące rozsądkowi: pomnożenie się tłumów wokół człowieka i w jego przestrzeni wewnętrznej nie osłabia zdolności rozróżniania i zapamiętywania twarzy! Ktoś od narodzin do śmierci przebywający w wiosce i ktoś znający tylko Nowy Jork doświadczają tego samego: jakiś rys, zmarszczka, owal głowy, wykrój oczu – jedna kreska w miliardach kształtów świata! – i oto WIEM, kogo widzę, rozpoznaję go, identyfikuję jego niepowtarzalność, nawet jeśli nie znam tożsamości, nazwiska. Jest dla mnie osobny: w rzeczywistości, w pamięci. Rozpoznaje się tak samo pewnie dane nam w życiu kilkadziesiąt twarzy – jak i tysiące. Mam to za cud. Za jeden z tych cudów, które przez swoją oczywistość uspiły naszą władzę uznawania cudowności.

Nie potrafię uznać za rzecz zwyczajną, że jest w ludzkim wzroku jakiś specjalny, o niespożytej sile zmysł wewnątrz zmysłu, który nie pozwala zagubić ani jednego człowieka pośród milionów. I jest coś szczególnego w ludzkiej pamięci, że nie zna ona uogólnienia kształtów twarzy, nie zna ZATARTEJ twarzy tłumy – taki „obraz” można tylko z pamięci ABSTRAHOWAĆ, on nie ma życia. („Psychologia tłumy” jest trupia – to nauka o duszy śmiertelnej.) Pamięć zna tylko twarze osób. I może ich znać nieskończenie wiele.

Jest to cud spostrzegawczości duchowej, specjalnego zmysłu duszy, który nazwałbym zmysłem portretowania. Portretowania i osoby, i ludzkości całej. W każdym z postrzeżeń realnej twarzy, w każdym z namalowanych albo pamięciowych, albo wyobraźniowych portretów zaznacza się niepowtarzalność osoby pośród niepowtarzalności bardzo wielu osób.

Ten cud ma swoje dwa przypadki, które uznaję za cuda cudów, cuda w stopniu najwyższym: dziecko rysujące twarz. Malarz przedstawiający Twarz Jezusa Chrystusa.

Kiedy dziecko rysuje twarz, to nie portretuje kogoś rzeczywistego (choćby CHCE twarzy matki, ojca, chce przed sobą dla siebie – dlatego bierze kredkę do ręki!), ale wypróbowuje utrwalone w człowieczym wzroku właściwości identyfikujące ludzi; jakby poza umięt-

nością portretowania (dziecko nie ma jej jeszcze!) oddawało kartce papieru umiejętność uwagi identyfikującej: nie skoordynowane w wizerunku twarzy prawdziwej ZNAKI twarzy jednej jedynej. Dzięki dziecięcemu rysunkowi widzimy, jak dziecięcość NIE WIDZI twarzy – w dziecięcym wzroku TWARZ ukazuje się jako możliwa do zobaczenia i rozpoznania, jako cudowne zobaczenie i rozpoznanie czegoś (Kogoś?) pierwotniejszego od twarzy: osobowego poczucia identyfikacji osób. Czy to poczucie promienieje od Osoby w nas? Od Twarzy starszej od naszej własnej? Rysując, dziecko chce Twarzy, chce w sobie dla siebie – modli się nie wiedząc, że to modlitwa.

Nigdy nie potrafiłem zrozumieć, jak można namalować Twarz Jezusa Chrystusa. Tak, ten Człowiek miał twarz: jedyną, niepowtarzalną twarz pośród miliardów twarzy ludzkich od Adama do końca świata. Tak, ten Bóg, z którym mówiono twarzą w twarz, ma oblicze Jedyne, Wszelkie, Niewyobrażalne. Ale jak malarz dzisiejszy – nie pamiętający, JAKA była twarz Pana... – ośmiela się WYBRAĆ spośród miliarda twarzy dla Jezusa? Dlaczego tę, a nie inną? Czy wybierając jedną, nie czuje grozy odrzucenia miliardów twarzy od oblicza Syna Człowieczego? Od zadanego nam Podobieństwa? I czy malarz dzisiejszy (malarz jakiegoś DZISIAJ – przed dwoma tysiącami lat i teraz) nie boi się wszczepiać „rysów” Niewyobrażalności Bożej w rysy ludzkie? Czy jego wyobraźnia, oko i ręka nie czują grozy uzurpacji: człowiek dokonuje wcielenia Boga?! – A jednak malarze tak robią. I obrazy niektórych malarzy przedstawiają Twarz Jezusa Chrystusa w taki sposób, że ani Bóg nie wymierza nam kary oślepienia (niewrażliwości, znieczulenia na ludzką twarz), ani człowieczeństwo nie wzburza się w nas obrażoną skromnością, niewinnością – i zdolni jesteśmy do patrzenia, do modlitwy wzroku, do widzenia Jego Oblicza.

Każdy człowiek ma zdolność rozróżnienia i zapamiętania jednej twarzy pośród miliarda innych. To jest cud. Tylko dzieciństwo i tylko dojrzałość artysty równa dziecięcości mogą z tego cudu zerwać zasłonę przyzwyczajenia. Wówczas przywołani jesteśmy do Twarzy Boga-Człowieka. Ale wroga cudowi rutyna codzienna zna wiele własnych pseudosublimacji, które od wizerunku Jezusa Chrystusa odwracają nas – chociaż pozornie do niego prowadzą.

* * *

Przykładem takiej sublimacji wzroku zewnętrznego, która zaślepia wzrok wewnętrzny, jest powszechnie przyjęty sposób patrzenia na dzieło Tycjana „Grosz czynszowy”. Oto charakterystyczny aforyzm

Fryderyka Hebbła – wydawałoby się, że przenikliwy, trafny: *Przy oglądaniu Tycjanowskiego Chrystusa z monetą czynszową wpadło mi na myśl, że Chrystus nadaje się malarzowi tylko w akcji, ale że przez to zatracą się podstawowe pojęcie jego istoty.*

Hebbel zaznacza przeciwieństwo: z jednej strony Chrystus w akcji, w czynach zatem i w rozmowie, która jest „czynem nauczania” – z drugiej strony istota Chrystusa, Jego boskość nadprzyrodzona i etyczna, Jego niezmienna niezależność od tych nawet okoliczności ludzko-etycznych, które sam sobie stwarza. Ale przecież naoczna obecność Pana, słuchanie Jego słów, zaskoczenie Jego czynami, to wszystko dla bezpośrednich świadków było jednością, w której niewzruszona boskość „naturalizowała się”, a psychologiczna natura związku ludzi z Chrystusem – „przebóstwiała”. Ewangelisci nie znają istoty Chrystusa poza Chrystusem „w akcji”. (Nawet prolog Jana o Słowie ma „akcję” wedle ludzkich czasowych pojęć!) Tak samo jest w wizerunkach Chrystusa do dzisiaj tworzonych wedle niebezpośredniego „realnie” wzoru: świadectwa malarzy o ich bezpośredniej wewnętrznej wizji.

Hebbel jednak odmawia Tycjanowskiemu wizerunkowi – i w tej odmowie także wszelkim wizerunkom Pana! – istotowości boskiej... Jakby twierdził: jeśli jest wizerunek – to nie ma istoty. Istota Chrystusa jest poza Jej naocznością. Choć sprowadzona do trywialnej herezji, to jednak moja interpretacja Hebbła nie idzie za daleko. Dzieło Tycjana ma charakter psychologicznego studium – psychologicznego w tym sensie, że w wyrazach twarzy obrazuje wzajemny stosunek Chrystusa i człowieka. Hebbel taką właśnie psychologię ma na myśli. Jednakże Chrystus „w akcji” to nie tylko bohater jakiegoś opowiadania psychologicznego sugerującego zmianę osobową. To Chrystus WOBEC każdego człowieka – w chwili wstrząsu wywołanego owym zawsze nagłym „wobec”, „wobec” już po czynie, po słowie. W ciszy czynów i słów – w bezpośredniości niewyraźnej, a przecież widzianej, słyszanej. I otóż istnieniu tego wstrząsu odslaniającego Istotę Boga Hebbel nie dowierza. Jest tylko akcja, psychologia, tylko to widzimy, poznajemy. Ale w tym nie może być Istoty Boga, ona jest *gdzieś indziej* – powiada.

W ten sposób Hebbel staje po stronie codziennej rutyny, przeciw cudowi Twarzy nagle rozpoznanej w twarzach. Jego aforyzm jest sublimacją następującego doświadczenia: nie może być niewinnej Twarzy Boga na ludzkich twarzach zderzających swoje rysy w chaosie psychologii. Dla wzroku wewnątrz wzroku, dla modlitwy wzroku, dokonana przez Hebbła pseudosublimacja jest zaślepiająca.

Zanim w inny sposób spojrzymy na obraz Tycjana – być może jakiś stopień utraty niewinności spojrzenia trzeba będzie samemu Tycjanowi przypisać... – przeczytajmy uważnie stosowny fragment Ewangelii św. Mateusza (22,15-22, tłum. Biblii Tysiąclecia):

(...) *Faryzeusze odeszli i naradzali się, jak by podchwycić Go w mowie. Posłali więc do Niego swych uczniów razem ze zwolennikami Heroda, aby Mu powiedzieli: „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny i drogi Bożej w prawdzie nauczasz. Na nikim Ci też nie zależy, bo nie oglądasz się na osobę ludzką. Powiedz nam więc, jak Ci się zdaje? Czy wolno płacić podatek Cezarowi, czy nie?” Jezus przejrzał ich przewrotność i rzekł: „Czemu Mnie wystawiacie na próbę, obłudnicy? Pokażcie Mi monetę podatkową!” Przynieśli Mu denara. On ich zapytał: „Czyj jest ten obraz i napis?” Odpowiedzieli: „Cezara”. Wówczas rzekł do nich: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”. Gdy to usłyszeli, zmieszali się i zostawili Go, odeszli.*

W samej tej scenie i w jej dialogach (niezależnie od etyczno-społecznego tematu „państwo – religia”) jest jasna odpowiedź na niejasne problemy, które stawia mój esej. Oto faryzeusze jakby przefigurowali pogląd Hebbła: wedle nich Jezus *nie* ogląda się na osobę ludzką. (Stefan Witwicki tłumaczył: *Nie patrzysz, czy ta, czy inna twarz do ciebie mówi.*) Istotę świętości radzi by widzieć nie „twarzą w twarz”, nie w uwikłaniach psychologii, a w abstrakcjach prawdy. Ponieważ tylko taka abstrakcyjna prawda etyczna jest święta, to ludzkiej psychologii wolno używać dla nie-świętego podstęp. (Coś z takiego aspektu sprawy jest i w aforyzmie Hebbła, gdy mówi on, że Chrystus malarzowi *NADAJE* się.) I oto odpowiedź Chrystusa: podstęp psychologiczno-słowny, obłudę „pokerowej” twarzy pytającego, która tę samą obłudę chce wywołać na Jego Twarzy, Chrystus sprowadza do prawdy konkretnej, między-osobowej, tu i teraz. Obraz na monecie należy do osoby Cezara. Tak jak Obraz Boga – do Boga. Odsyła w „scenie”, w „akcji” – a nie, jak by to chcieli widzieć i faryzeusze, i Hebbel, gdzieś spoza akcji ludzkiej – poza akcję ludzką.

Usłyszeli, zmieszali się, odeszli. Oto wstrząs w ciszy po czynie, po słowie. Przez ten wstrząs zostawili Go. Przez ten wstrząs mogą Go odnaleźć!

Spojrzmy teraz na obraz Tycjana. Widzimy z boku, jak Chrystus patrzy na kogoś. Jesteśmy bliskimi świadkami, tak bliskimi, że spojrzenie Chrystusa mogłoby paść na nas, na mnie... Jestem – patrząc – bliskim świadkiem siebie samego wobec Chrystusa. Bliskim – ale tylko świadkiem. Dlatego w zamęcie domysłów patrzę na obraz wymiany spojrzeń Jezusa z kimś innym.

Co przedstawia ten obraz? Wymianę spojrzeń Jezusa z faryzeuszem, już po wymianie słów, po „akcji”. A może ta wymiana spojrzeń jest dalszym ciągiem sceny? Wówczas chodziłoby o jakąś Jezusową milcząco-psychologiczną „akcję”, spointowaną, jak pisze Wacław Molé *głęboko do duszy przenikającym spojrzeniem*, i o psychologiczny kontrast obu twarzy: faryzeusza brzydkiej, zaciętej – Jezusowej otwartej, stanowczej, prawej, dobrej. Kontrast często przez interpretatorów Tycjana odczytywany i uważany za osiągnięcie w wiekowej „akcji” malarzy: znak postępu w sztuce psychologicznego charakteryzowania. Czy jednak nie jest tu ważniejsze coś widocznie-niewidocznego, jakaś realna sugestia nie-psychologicznego związku Boga z człowiekiem? I obraz tego w wielu obrazach niezależnych od „procesów” historii sztuki?

Wewnątrz wymiany spojrzeń widać, jak Jezus patrzy „w osobę” rozmówcy, patrzy tak twardo, jakby żądał twardej odpowiedzi duszy pojmowanej a-psychologicznie, poza „sceną”, sytuacją, „akcją”. Jezus jakby żądał spojrzenia wiążącego w bezpośredniości istotniejszej niż widzialna, spojrzenia wiążącego osobę Boga z osobą człowieka – na wzór własnej jednej i podwójnej natury. Czyli wbrew pogładowi faryzeuszy, jakoby *nie oglądał się na osobę ludzką*. Może i „nie ogląda się” – bo ją ZNA ZAWSZE – i osoba ludzka zna to, że Chrystus ją zna: natychmiast.

W „Czynszowym groszu” Tycjana jest małoduszny lęk przed taką bosko-ludzką bezpośredniością spojrzeń. Lęk ten wyraża się w „nadnaturalnej” dekoracji, w dekoracji nadnaturalności: zza głowy Jezusa widzimy świetliste znaki układające się w końce krzyża. Tycjan ukazuje Chrystusa „na tle” Jego boskości, to tło ma dodać energii spojrzeniu Chrystusowo-ludzkich oczu. A Jezus nadprzyrodzonego „tła” nie potrzebuje: On-Człowiek JEST w sobie-Bogu.

Jak w wielu obrazach tego rodzaju (i tej epoki zachodniego malarstwa), tak i tutaj wizerunek Jezusa rozpada się na ikonę i realistyczny portret. Na sfalszowaną ikonę i nieprawdziwy portret. Ikona w tradycji wschodniej to cudem dany człowiekowi archetyp Boskiego Wizerunku – niezmienny, wieczny i zarazem wcielony, materialny. Ikonoowy aspekt Twarzy Jezusa w obrazie Tycjana – to tylko dekoracja nadnaturalności. Portret, który miał być realizmem wewnętrznej wizji jest jedynie idealizacją WYOBRAŻENIA o pięknie twarzy. Za takim fałszywie zasugerowanym fałszywym podziałem na fałszywą ikonę i fałszywy portret idzie aforyzm Hebbła. Chociaż sam w sobie jest przenikliwy, trafny.

* * *

Jest cud.

Żyjemy pośród ludzi i żyjąc umieszczamy ich twarze w naiwnych scenografiach uwznioślających albo upodlających „malujące się” na twarzach charaktery, emocje, prawdy. Stosujemy wobec własnych i cudzych twarzy uproszczoną psychografię, fizjognomikę: ten wyraz zmarszczek, to uniesienie brwi, ten uśmiech czy grymas – mają to, nie co innego oznaczać. Cenimy malarzy, którzy hołdują naszemu rutynowemu znawstwu w tych dziedzinach.

Jakkolwiek byśmy się maskowali rysami twarzy, jakkolwiek byśmy oświetlali kameralne i tłumne sceny naszego życia, jakkolwiek doskonale robiliby to za nas malarze, zawsze zachowujemy cudowną możliwość identyfikacji osoby wśród osób. W jej prawdzie przed nami w życiu – i na obrazie malarza. I zawsze potrafimy – jak rysujące dziecko – odnaleźć Osobę w osobie, odnaleźć dar bezwzrokowego widzenia i tworzenia sobie w wzroku Jednej Jedynej Twarzy, nawet kiedy nie zdołamy „oddać podobieństwa”, bo jak dziecko, w pojęciu podobieństwa zachowujemy możliwość nieskończonej liczby twarzy. Dziecko i ufający Twarzy dorosły nie muszą być portrecistami wewnętrznego Wizerunku: wizerunek i każdy jego nosiciel (każdy człowiek w swoim wnętrzu) są Jednym – bo nie ma nikogo oprócz mnie i Jego, stoimy Twarzą w Twarz, trzeciej twarzy „do oddania” nie potrzeba.

Obraz Tycjana tak nas „ustawia” w swojej scenerii, że patrzymy z boku, jak Chrystus patrzy na kogoś. Ale jest w nas – zawsze gotowe i zawsze czynne! – spojrzenie drugie, łamiące okoliczności. I oto, chociaż okolicznościowo jesteśmy „w sytuacji”, patrzymy ze środka sytuacji głębszej: ja patrzę na Jezusa a Jezus na mnie. Twarzą w twarz. Tego nie potrafi zafałszować malarz – chociaż zawsze to fałszuje (nawet malarz ikon). Jest Obraz w obrazie. Jak cud w rzeczywistości.

Czy wówczas znika realne dzieło? Czy jest zbędne? „Gdzie” wówczas i „co” widzimy?

Tajemnica widzialności, niewidzialności i nadwidzialności Twarzy Jezusa Chrystusa znajduje ostateczny „wyraz” na jednej z ostatnich kart Ewangelii, w Emaus, w spotkaniu uczniów ze Zmartwychwstałym.

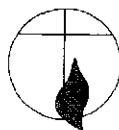
Uczniowie spotykają Zmartwychwstałego na drodze do miasteczka – i nie poznają Go, *oczy ich były przesłonięte*. A On przecież jest ten sam, co za życia. Ta sama Twarz! Potem, w gospodzie, przy stole,

rozpoznają Go. *Otworzyły się oczy ich.* W chwili rozpoznania – Pan *zniknął im sprzed oczu.* Jest więc – i Go nie ma. W tej samej chwili. Czujemy, jak opadają i podnoszą się powieki śmierci i zmartwychwstania. Jakby Chrystus chciał uświadomić, że jest w nieistnieniu, że nie istniejąc – jest. Jest w obrazie swojej Twarzy – i jest w niewyobrażalności swojej Istoty.

Widzimy to – i nie widzimy – na obrazie Rembrandta przedstawiającym pielgrzymów w gospodzie w Emaus. W rysach twarzy Chrystusa Zmartwychwstałego – za chwilę ta Twarz zniknie nam sprzed oczu – jest wyraz całego osobowego i między-osobowego świata, są rysy Marii i Ewangelistów, uczniów i Judasza, rysy bohaterów i nikczemników z przypowieści, jest na tej Twarzy cała psychologia i socjologia ludzi, i ekstaza i udręczenie, prawda i męczeństwo prawdy pośród kłamstw. I za tym jest Twarz Zmartwychwstała, unosząca na sobie doświadczenie śmierci. I za tym jest – za chwilę niewidzialna – Twarz Nieśmiertelna.

Inaczej nie da się tego namalować, powiedzieć. W ogóle nie da się tego wyrazić. A przecież maluje się, mówi. Ma się w sobie tę Twarz.

To cud.



Z niedzieli na niedzielę

Środa Popielcowa

Okres Wielkiego Postu to w świecie chrześcijańskim czas oczekiwania na śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa – wydarzenia będące jedną z najgłębszych tajemnic w dziejach ludzkości. Żadna inna religia nie dała człowiekowi nadziei zmartwychwstania. Nie rozumiemy, co to dokładnie znaczy: zmartwychwstać. Uczniowie Chrystusa też nie rozumieli, mimo że oglądali Go powstałego z grobu. Ale najpierw modlili się z Nim słowami Psalmu: *Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnow we mnie moc ducha*. Pamiętając, że Bóg jest duchem, który umiował także naszą ziemską, cielesną postać, postępujemy więc, jak nakazywał Chrystus: *Gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie*.

I niedziela Wielkiego Postu

W czasie Wielkiego Postu częściej niż zwykle oddajemy się kontemplacji tajemnic wiary. Myślę, że wcale nie musimy bardziej niż zwykle umartwiać się, pościć, nie musimy zakładać na pokaz maski cierpienia i szarpać na sobie szat, by uczcić pamięć wydarzeń sprzed dwóch tysięcy lat. Wystarczy, że westchniemy raz po raz do Boga słowami Psalmu: *Przywróć mi radość z Twojego zbawienia i wzmocnij mnie duchem ofiarnym*. Bóg widzący w ukryciu, docenia jak sądzę, takie akty duchowego uniesienia. Chrystus, który był kuszony na pustyni przez szatana, na zawsze nas pouczył, czym jest moc wewnętrznego zaufania Bogu: *Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Boga*. Ważne jest więc, byśmy w tym życiu nauczyli się odróżniać słowo Boże od tego, które pochodzi z innych źródeł. Chociaż nie jest to łatwe.

II niedziela Wielkiego Postu

Jak wierzyć w słowo Boże? *Mamy nadzieję w miłosierdziu Pana* – mówi Psalm. Ale wokół, gdziekolwiek spojrzymy, ludzka nędza, głód, bratobójcza nienawiść, kłamstwo i zdrada. Gdzież jest to Boże

miłosierdzie dla niewinnie mordowanych, umierających na raka, na AIDS, żebrzących z głodu? Ta nagroda wieczna wydaje się tak odległa, tak nierealna... A jednak tylko wierząc bezgranicznie, wierząc z całej duszy w miłosierdzie Boże możemy doznać także tu, na ziemi, jego skutków.

Łaska Boża chodzi własnymi drogami. Nie potrafimy ich przeniknąć. Chrystus ukazał swą przemienioną boską postać tylko wybranym uczniom – Piotrowi, Jakubowi i Janowi. Może wiedział, że dla innych byłoby to całkiem nie do pojęcia, byłoby ponad siły ich rozumu, ich ducha, ich wiary. Powiedział wszak tym trzem: *Nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie.*

III niedziela Wielkiego Postu

Wiemy z Ewangelii, że nie wszyscy, którzy obcowali z Chrystusem, wierzyli bezkrytycznie w Jego słowa. To także jedna z tajemnic Boskiego objawienia, że wierzą w nie tylko niektórzy. Wybrani? Tak jak niewiasta z Samarii, która przyszła po wodę do zwyczajnej studni, a napojona została *wodą żywą*. Dlaczego akurat do tej kobiety powiedział Chrystus: *Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie?* Przez dwa tysiące lat nie rozwikłaliśmy ostatecznego sensu ani tej, ani wielu innych wypowiedzi Syna Bożego. Na przykład przypowieści o siewcy i żniwiarzu. A przecież i dziś są pośród nas siewcy, którzy się *natrudzili* i żniwiarze *wchodzący w ich trud*.

IV niedziela Wielkiego Postu

Pan jest moim pasterzem: niczego mi nie braknie, pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. To słowa z jednego z najpiękniejszych Psalmów Dawida. Psalmu pochwały i dziękczynienia. Psalmu ufności i nadziei. I znowu dotykamy tu tajemnicy łaski i wiary. Tajemnicy łaski wiary? *Zamieszkał w domu Pana po najdłuższe czasy* – powiedział psalmista. On wierzy w zbawienie duszy, nie czeka na świadectwo Mesjasza. A Chrystus po uzdrowieniu niewidomego od urodzenia powiedział do zebranych: *Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi.*

Czy na pytanie Chrystusa: *Czy ty wierzysz w Syna Człowieczego?* – potrafilibyśmy odpowiedzieć bez wahania, jak ów niewidomy, który przejrzał: *Wierzę, Panie?*

V niedziela Wielkiego Postu

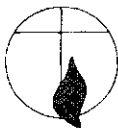
Okres Wielkiego Postu przepełniony jest w Ewangelii troską Chrystusa o jakość naszej wiary. Pytanie o wiarę pojawia się znów przy łożu śmierci Łazarza. Nauczając, jak mamy się modlić do Ojca, przypominając nam nasze duchowe powinności względem Boga, dając na górze Tabor wybranym uczniom dowód własnej boskości, pytając po kolei – Samarytankę przy studni, niewidomego nad sadzawką Siloe i Martę z Betanii przy grobie brata: *Czy wierzysz?* – Chrystus podkreśla, jak ważna jest dla Niego sprawa wiary każdego poszczególnego człowieka. I właśnie Marcie oznajmia z wielką mocą tę najistotniejszą prawdę swego posłannictwa: *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie.* A na dowód prawdziwości własnych słów wskrzesza Łazarza. To zdarzenie będzie po wsze czasy symbolem Chrystusowej mocy. Uświadamia kolejnym pokoleniom ostateczną prawdę chrześcijaństwa: perspektywę życia wiecznego.

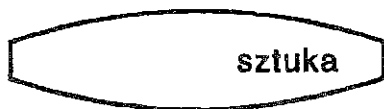
Niedziela Palmowa

A spełniwszy wolę Ojca, uczyniwszy wszystko, co w Jego mocy, by wierzący i niewierzący uwierzyli w posłannictwo Syna Człowieczego, Chrystus wjeżdża triumfalnie do Jerozolimy. Witają Go tłumy podścielając Mu pod stopy płaszcze i gałązki i śpiewając: *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie.*

Ale niepojęta wola Ojca nie pozwoli Chrystusowi poprzestać na tym ziemskim, partykularnym triumfie. Ojciec zażąda od Syna ofiary z życia, aby spełniło się wszystko, co się spełnić miało. Aby i nasza wiara przeszła przez próbę śmierci. Przez próbę zniewagi, szyderstwa i cierpienia... Czyż nie znaczy to, że Bóg pragnie i nam zaufać? Że chce, ażeby nasza wiara była – jak wiara Jego Syna – niezłomna? I czyż nie jest to dla każdego z nas wyzwanie godne największej odwagi?

Adriana Szymańska





PEJZAŻE METAFIZYCZNE

Pastele i grafika Anny Małgorzaty Roszkowskiej

**Łazienki Królewskie
w Warszawie,
Galeria Stara Kordegarda,
20 I – 2 II 1996 r.**

Trzon wystawy Małgorzaty Roszkowskiej stanowią pastele powstałe w latach 1990-95. Zostały one pokazane w obszernej, głównej sali Galerii. Prace graficzne znalazły się w sali bocznej jako rodzaj aneksu do pasteli – techniki, w której artystka wypowiada się w ostatnich latach wyłącznie, choć dyplom w warszawskiej ASP w 1974 r. uzyskała na Wydziale Grafiki i po studiach głównie zajmowała się grafiką.

Wybór pasteli jako techniki malarskiej najbardziej zbliżonej do rysunku w jej przypadku oznacza powrót do samych początków na akademii. Do obleganej pracowni Jerzego Tchorzewskiego, jednego z czołowych polskich malarzy ekspresjonistów i eksperymentatora w dziedzinie koloru, Roszkowska dostała się dzięki swoim pracom malarskim. Z gwałtowności wyrazu tych pierwszych obrazów, które tak zafrapowały profesora, niewiele

zostało po latach. Artystka nie ukrywa jednak, że wiele zawdzięcza swemu mistrzowi. To głównie on wpłynął na rozwój ukrytych możliwości jej talentu, wprowadzając ją nie tylko w tajniki warsztatu, ale i w istotne problemy oddziaływania obrazu jako rzeczywistości realnej i metafizycznej zarazem, w której każde niedopowiedzenie znaczy równie wiele co oczywistość. Jak przerwy w przebiegu linii melodycznej, zawieszenie głosu w monologu aktora, miejsca nieczytelne w obrazie także uwyrażniają jego treść.

Przedstawiając w ten sposób widzialny świat, artystka odsłania przed nami jego prześwity na Tajemnicę. Aura niematerialności wokół form rozpoznawalnych, takich jak góra, morze, kamień, drzewo, jest możliwa do pokazania dzięki niezwykłemu operowaniu światłem. Jest ono w jej obrazach rozproszone na mgłach, przenika w różnym natężeniu przez obłoki. Jego realność jest ukazana środkami czysto malarskimi. Roszkowska nie posługuje się bowiem prawie wcale liniami ciągłymi kredki pastelowej, jak np. Wyspiański w swoich portretach i pejzażach. Obywa się ona bez nich posługując się suchą, miękką kredą pasteli jak pędzlem. Przypomina w tym sposobie raczej praktykę Wyczółkowskiego.

W serii ponad 30 prac w tej technice dominują tematy ujęte metaforycznie. Z lotu ptaka widziana święta góra Horeb została pokazana nie jako rdzawa, spieczona słońcem wielka góra kamienia, lecz jest miętko otulona pasmami mgły, jak tamtego biblijnego dnia, kiedy wstępował na nią Mojżesz, a góra

cała dymila. Podobnie w obrazie „Moja Ziemia”, w którym nad wąskim pasem wód u dołu rozciąga się przesłonięta mgłami przestrzeń wzniesień przechodzących w kłębowisko obłoków przetartych światłem z głębi kosmosu. W „Żywiolach”, w „Śnie o wolności” (z motywem świetlanobiałych ptaków o rozpiętych skrzydłach), współistnieją obok siebie elementy realne z odrealnionymi.

Na istnienie innej rzeczywistości wskazują także pejzaże morskie. W obrazie przetwarzającym motyw prozaicznych pali wbitych w dno przy brzegu, a służących rybakom do zawieszania sieci, zamarkowane ich piony tworzą nierealny krąg wokół rozedrganej na wodzie plamy światła o jasności intensywniejszej od jej źródła na niebie. Dążenie do nadania zjawiskom przyrody symbolicznych znaczeń można odczytać także w pracy „Nie lękajcie się”. Przedstawia ona dwa wątki, bezlistne drzewka pośrodku zrudziałego pola, ukazane na tle kłębu mroźnej poświaty otoczonej zewsząd napierającymi czarnosinymi chmurami. Wrażenie opuszczenia oddają dwa obłe kamienie polne sterczące na ośnieżonej łące. Natomiast „Wiosna” to gęsto obsypane kwieciami drzewo, które swoją obłoczną różowością wypełnia szczerlnie prostokąt kartonu.

Obok tych prac z rozpoznawalnymi elementami znalazło się na wystawie kilkanaście pejzaży przedstawiających żywioly ziemi, morza i nieba o przesłoniętych feerią obłoków granicach, w których efekty świetlne, podobnie jak u angielskiego mistrza tego rodzaju malarstwa

plenerowego – Turnera – przesuwają je niemal ku granicy abstrakcji.

Obecne rozmalowanie Roszkowskiej tylko w ograniczonej mierze zapowiadają jej wcześniejsze, finezyjne i zdyscyplinowane grafiki: litografie i rysunki tuszem. Zarówno obie wersje „Drzewa” (odbitka zwykła i negatywowa), „Sen o drzewie” z 1988 r., o rok wcześniejszy „Sen o wolności” (z motywem ptaków) oraz trzy prace z końca lat 70., tj. „Narodziny”, „Pocałunek embriónów” oraz „Próba lotu”, mają za tło struktury lub same są utkane z materii drobnych żyłkowań przypominających sieć unerwienia suchych liści lub koronkowych koralowców, a więc martwej tkanki organicznej powiązanej z żywą materią ludzkiego ciała, ptaka, drzewa.

Kilka prac pastelowych i graficznych przynależy tematycznie do nurtu sztuki opozycyjnej lat 80. lub wyraźnie do niego nawiązuje. W pracach powstałych po 1989 r. tematyka ta została poddana sublimacji i pogłębianiu wyrazu. Jej obecność w sztuce Roszkowskiej, jak zresztą w sztuce wielu innych artystów współczesnych, przemawia za tym, że nurt ten nie należy tylko do przeszłości.

Wystawa w Starej Kordegardzie została zaaranżowana przez Teresę Panasiuk. Z dużym wyczuciem zestawiała ona obok siebie prace formalnie pokrewne o dominującej tonacji błękitów z rzadszymi w tonacji bieli, ugrów i brązu, każdej z nich przydzielając na ścianach przestrzeń niezbędną do ich indywidualnego odbioru. Odnosi się to także do trafnie wydzielonej części graficznej. Pokazowi towarzyszy

pięknie wydany katalog zawierający notę biograficzną oraz cytaty recenzji prasowych, które ukazały się po poprzednich wystawach Roszkowskiej. Katalog jest ilustrowany barwnymi reprodukcjami pastelii oraz czarno-białych grafik.

Krystyna Paluch Staszkiel



STAN PRZEDGORĄCZKOWY

Teatr Dramatyczny
m. st. Warszawy
Ptaszek zielonopióry
Carla Gozziego

przekład – Joanna Walter
scenografia –
Ewa Beata Wodecka
muzyka – zespół Kormorany
reżyseria – Piotr Cieplak
premiera 21 I 1996 r.

Piotr Cieplak jest jednym z tych nielicznych młodych reżyserów, którym z nadzieją przyglądają się ludzie związani z teatrem. Jego przedstawienia mają autentyczną żarliwość, imponują bujnością i rozmachem wyobraźni teatralnej, a przede wszystkim robione są PO COŚ; Cieplak dokładnie wie, co chce widzowi powiedzieć. Taka była jego „Historia o chwałebnym zmartwychwstaniu Pańskim” (pisałam

o tym spektaklu w „PP” 3/1995), takie jest najnowsze przedstawienie – polska prapremiera „baśni z tezą” Gozziego.

Podobnie jak „Historia”, „Ptaszek zielonopióry” to spektakl należący do kategorii, którą można by określić mianem teatru rudymenarnych wartości. Piękna bajka Gozziego została napisana w obronie uczucia, była sprzeciwem wobec zimnego dyktatu rozumu narzucanego przez Oświecenie, którego XVIII-wieczny dramatopisarz obsesyjnie wręcz nienawidził. Ta pełna niezwykłych i cudownych zdarzeń opowieść o rodzeństwie wykradzionym z królewskiej kołyski jest swego rodzaju, parafrazując znany termin z dziedziny sztuki filmowej, „dramatem drogi”. Renzo i Barbarina, którzy początkowo przypominają w swoich reakcjach androidy, wędrując przez świat i zdobywając kolejne doświadczenia, docierają wreszcie do celu: odkrycia, że tylko miłość nadaje rangę prawdziwego człowieczeństwa istotom zwanym ludźmi.

Tekst sztuki został poprzetykany aluzjami i odniesieniami do dzisiejszych czasów, tłumaczka przeprowadziła ten zabieg umiejętnie i z werwą. Zwykle jestem przeciwna podobnym praktykom, w tym jednak przypadku zabieg wydaje się uprawniony. W końcu Gozzi był przecież upartym obrońcą tradycyjnego kształtu commedia dell'arte, a jedną z cech specyficznych tego gatunku stanowiła aktualizująca improwizacja. W przedstawieniu ową intencję przemieszczania czasów zaakcentowano przede wszystkim przez kostiumy; uniwersalizm opowieści pod-

kreślają stylizowane stroje z rozmaitych epok, jakby na chybił trafił wybrane z magazynu teatralnego. Trafiają się tu też współczesne rekwizyty służące potęgowaniu czystej zabawy – jak rura od zlewu, pod którą pogrzebano królową Tartaglionę (grająca tę rolę Agata Kulesza biega po scenie zawodząc, opłataną ciasno zwojami rzeczoney rury).

W „Ptaszku zielonopiórym” Ciepłak znów dał dowody niezwyklej pomysłowości teatralnej, umiejętności opowiedzenia jednym znakiem scenicznym o zdarzeniu, uczuciach postaci, kształcie stwarzanych światów. Większa część przedstawienia rozgrywa się na tle żelaznej kurtyny, niemal bez dekoracji, z niewielką liczbą rekwizytów, a jednak wydaje nam się, że przeniesiono nas w barwną, niezwykłą, baśniową rzeczywistość. Kiedy Barbarina, opętana żądzą bogactwa, dostanie dzięki czarom wspaniałą zamek i mnóstwo pieniędzy, z łoży przy scenicznej spływa purpurowe płótno wyszywane złotem, które faluje groźnie i niemal pożera przestrzeń sceniczną. Nadnaturalnie długie, żyjące własnym życiem rękawy Brighelli w magiczny sposób podkreślają jego emocje, chciałoby się powiedzieć – relacjonują jego myśli, ilustrują reakcje. Ludzie i ożywione posągi wyjeżdżają z zapadni i błyskawicznie w nich znikają. A gdy wreszcie uniesie się żelazna kurtyna, wkraczamy w świat zaczarowany do drugiej potęgi. Przedziwne, przerażające stwory – szkielety osobliwych zwierząt? zeschnięte wynaturzone rośliny? – atakują Renza szukającego żywej wody. Kunsztownie upięte, powiewające błękitno-białe płachty

każą wierzyć, że ta woda naprawdę śpiewa i tańczy. W owej głębokiej przestrzeni, zamkniętej zielonym horyzontem, pojawiają się nagle ogromne pętle, w których zostają uwięzieni bohaterowie, tworzący przed chwilą zakłęty krąg pożądań i łapczywości. Ich uwolnili, a posągi ożywi poddanie się potędze miłości, zwiastowanej śpiewem zielonopiórego ptaszka. Wrażenie, jakie wywierają wszystkie te obrazy, jest spotęgowane znakomitą, sugestywną muzyką, skomponowaną i graną przez zespół Kormorany.

Reżyser i aktorzy nie próbowali odtworzyć charakterystycznego dla *commedia dell'arte* stylu gry, lecz starali się stworzyć własny, nowy rodzaj ruchu scenicznego. Nie zawsze i nie wszystkim się to udało, chwilami niektóre gierki załatywały naftaliną – kojarzyły się natrętnie z dawno przebrzmiałą bardzo awangardową awangardą. Generalnie jednak spektakl został zagrany zupełnie dobrze, a pośród aktorów trzeba wymienić przede wszystkim bardzo zabawnego w roli historycznego Króla Tartaglii Jarosława Gajewskiego, po reżnierzem z grubą ciosanego kielbasnika Sławomira Orzechowskiego, przemądrzałe, okrutne bliźnięta Nataszy Sierockiej i Andrzeja Szeremety, a także Adama Ferency grającego gadatliwy posąg filozofa. Małgorzata Niemirska jako żona kielbasnika była znakomita w obszernej sekwencji odtrącenia Smeraldiny przez przybraną córkę, Barbarinę.

W tym przedstawieniu nie ma łatwej dydaktyki, moralizowania, mimo nader wyraźnego i dobitnie zaprezentowanego tak zwanego

prześlania. Owa tendencja bowiem została opakowana w formę frapującą, zaskakującą i poruszającą. Mimo rozmaitych braków spektaklu, mimo tego, że Cieplak nie umie jeszcze selekcjonować swoich pomysłów i momentami oglusza widza ich nadmiarem, temperatura panująca na scenie udziela się publiczności. Podobna gratka – szansa wyjścia z teatru z szybciej bijącym tętnem – zdarza się rzadko na tym pełnym błędów świecie, więc nawet jeśli jest to tylko stan podgorączkowy, i tak reżyserowi należy niedoskonałości wybaczyć. Tym bardziej że wiele wskazuje na to, iż Cieplak już niedługo może wprowadzić widownię w najwspanialszy stan: stan teatralnej maligny.

Joanna Godlewska

JASEŁKA, KTÓRE TRWAJĄ RÓWNIEŻ W POŚCIE

Zakład Poprawczy w Falenicy
*Jezus
rodzi się wśród nas*
według wierszy
*Romana Brandstaettera
i Ernesta Brylla*

reżyseria – Jacek Hubicki SJ
i Piotr Kochanowicz SJ
13 I 1995 r.

Sala gimnastyczna „poprawczaka” w Falenicy. Przed gromadą widzów siedzi przy stole dziewczyna podpierając głowę rękami. Po chwili

wstaje, włącza stary adapter – rozlega się muzyka. Potem dziewczyna przynosi talerze i sztućce – najpierw dla siebie, po chwili jeszcze dla kogoś. I znowu siada przy stole, i czeka, zapala świecę. Potem zakłada płaszcz i wychodzi.

Nie były to zwykłe jasełka. Zamiast tradycyjnych tekstów wykorzystano wiersze Brandstaettera ze zbioru „Pieśń o moim Chrystusie” oraz wiersz Brylla „Modlitwa dla Małgosi”. Prawie wszyscy aktorzy (a raczej aktorki) byli ubrani w stroje spotykane na co dzień na ulicy. Sceneria też była mało jasełkowa – po prostu zwykły pokój z dużym stołem pośrodku.

Uwaga widzów skupiała się raczej na gestach niż na słowach, tym bardziej że większość tekstów odtwarzano z magnetofonu. Przedstawienie było bogate w symbole – Maryja ugryzła jabłko i podała Józefowi. Józef łamał oplatki, jak w czasie paschalnej wieczerzy ojciec rodziny łamał chleb, na koniec spektaklu Maryja z Dzieciątkiem w ramionach stała wpatrzona w krucyfiks.

Wprowadzenie postaci współczesnych ludzi nie pozwalało zapomnieć o aktualności wydarzeń sprzed dwóch tysięcy lat. Jednak nie oryginalny pomysł reżyserów zadecydował o tym, że przedstawienie zasługuje na recenzję. Z pewnością było ono bardzo interesujące, jednak żadna z wymienionych tu jego cech nie była na tyle istotna, by poświęcać mu więcej uwagi.

Najważniejsze w przedstawieniu było poszukiwanie tego, co święte. Właśnie do tego spektaklu bardziej niż do innych pasują słowa K. Brau-

na: *Teatr niekiedy bywał i bywa modlitwą, w tych rzadkich manifestacjach, gdy bezpośrednio prowadzi myśl i uczucie widza ku Bogu i Bożym sprawom. Najczęściej wszakże teatr w dramatyczny sposób ukazuje, unaocznia, ujawnia, pozwala przeżyć sam proces poszukiwania Boga w świecie.* Ten bosko-ludzki wymiar sztuki teatralnej bardzo wyraźnie dał się zauważyć nie tylko we wspomnianych momentach. Postacie zwykłych ludzi z ich codziennymi sprawami były bardzo wymowne. Dziewczyna z kadzidełkami – pełno na ulicach takich nastolatek w wytartych dżinsach, w skórzanych kurtkach, ze słuchawkami walkmana na uszach – tak samo samotna jak starsza kobieta, która nakrywała do stołu w pustym pokoju. Ich spotkanie, mniej lub bardziej przypadkowe, było właściwie początkiem przedstawienia. Gdy obie siadły przy stole, dosiadł się do nich anioł, wysoka dziewczyna, która powoli zaczęła czytać wiersz o zwiastowaniu. Anioł, tak samo jak Maria i Józef, nie odróżniał się wyraźnie strojem od innych postaci. Podobnie Magowie w ciemnych garniturach. Jedynym wyjątkiem byli pastuszkowie.

Dziewczynom wcielającym się w różne postacie udało się przekazać zawiłą tajemnicę poszukiwania Boga. Właśnie to było treścią spektaklu – bożonarodzeniowy kontekst stanowił jedynie pretekst do przekazania prawd aktualnych o każdej porze roku liturgicznego. Poszukiwanie Boga przez postacie występujące w sztuce jest obrazem naszych poszukiwań, dotyczy jednakowo aktorów, jak i widzów. Ta wspól-

nota jednych i drugich była przewidziana już w tytule spektaklu – „Jezus rodzi się wśród NAS”. Stała się rzeczywistością, gdy wszyscy aktorzy usiedli razem za stołem i zaczęli śpiewać kolędy. Wkrótce kto żyw na sali gimnastycznej śpiewał „Pójdźmy wszyscy do stajenki”. Dokonało się coś więcej niż tylko odegranie i obejrzenie przedstawienia. Dziewczyny biorące udział w spektaklu pokazały, jak niewiele nas różni w oczach Boga, jak bardzo nieudolnie i po omacku szukamy Go dzisiaj, tak samo jak 2000 lat temu.

Niecodzienny charakter przedstawienia skłania do zastanowienia nad relacją aktora do prezentowanego tekstu, zwłaszcza religijnego, oraz do odgrywanej postaci. Aktor może się z nim (nią) utożsamiać, ale może też przekazywać tekst tak, jak każdy inny, czy odgrywać dowolną postać bez zaangażowania emocjonalnego. W tym przypadku widzieliśmy w grze aktorskiej rozróżnienie między rolą a osobą. Jest to nawiązanie do rapsodycznego pojmowania aktorstwa, w którym aktor nigdy nie „udawał”, że jest kimś, kim naprawdę nie jest, tzn. postacią ze sztuki. W falenickim przedstawieniu każda z dziewcząt pozostawała sobą, będąc zarazem postacią w sztuce. Ten rodzaj gry aktorskiej był do pewnego stopnia wymuszony specyfiką tekstów, co w żaden sposób nie umniejsza zasług reżyserów i wykonawczyń. Jest raczej dowodem umiejętności rozumienia tej niełatwej poezji. W gestach i słowach aktorów była szczerość, która zaskakiwała i wzbudzała podziw. Podobną sytuację opisuje Cz. Miłosz jako najsilniejsze przeżycie teatralne

swego życia. Przyniosły mu je oglądane w 1942 r. *jasełka, odegrane przez biedne dziewczęta z warszawskiej ulicy, które nigdy w teatrze nie były*. Jego wspomnienia są idealnym komentarzem do naszego przedstawienia: *Uczestniczyłem w misterium, równocześnie odsłaniającym esencję teatru. Tą esencją jest chyba ludzka możliwość bycia kim innym, co, jeżeli się zastanowić, znaczy, że każdy człowiek jest domem wielu osobowości przebywających w nim potencjalnie, nigdy nie zrealizowanych, bo jedna tylko z nich występuje na zewnątrz i dostarcza przyjętej przez innych maski. Zmiana w układzie przez zmianę współgrających przywołuje ukryte i dotychczas tłumione osobowości inne. Czystość i świętość Matki Bożej były najniewątpliwiej jej własne, tej dziewczynki-aktorki, choć zarazem była ona kimś innym i ta inna sprzedawała się niedawno niemieckim żołnierzom za parę złotych. (...) Powstaje pytanie, w jakim stopniu potrzebna jest świadomość, że oglądamy na scenie istoty podwójne. (...) I, być może niejeden z nas myślał, że żeby tak zagrać Matkę Boską, trudno nie doznać wewnętrznego przekształcenia, a więc ona, ta wykonawczyni, razem z jej niewyobrażalną biografią, też była obecna („Rok myśliwego”, Kraków 1991).*

Na swój sposób każda z osób biorących udział w spektaklu *była obecna* w odgrywanej postaci ze wszystkimi swoimi sprawami. W skupionej twarzy Marii czekającej na anioła była twarz dziewczyny czekającej na kogoś bliskiego, takiej Marii, jaką opisywał Brandstaetter – kobiety z krwi i ciała. Ze słowami

Józefa współgrała postawa odtwórczyni jego roli: *Jestem głodny twoich owoców, / Tajemnico, która się zaczynasz / W niezrozumiałych ogrodach. / Wystuchaj modlitwy mojego głodu / I nie ukrywaj przede mną swojej twarzy. / Moje dni / Mijają jak dym. / Jestem westchnieniem uschniętej trawy* – wymowne było zwłaszcza jej nerwowe palenie fajki w kącie pokoju. Dziewczyny trzymały w rękach książki, do których prawdopodobnie nigdy nie zaglądały. W ich postawie jednak bardzo wyraźnie widoczna była małość ludzkiej wiedzy wobec tajemnicy Boga. Właśnie one, z pewnym wysiłkiem recytujące zawity tekst, bardziej niż ktokolwiek inny pokazywały obecnym na widowni studentom, że: *Nie ma nas w tym, co tworzymy, / Bo w naszych księgach / Staramy się być lepsi, / Niż jesteśmy w rzeczywistości*. Żadna z osób biorących udział w przedstawieniu nie starała się być lepsza, niż jest w rzeczywistości.

W pewnym sensie było to przedstawienie odpowiednie na każdą porę. Nie tylko ze względu na nawiązanie do wydarzenia grzechu pierworodnego, czy dzięki połączeniu wydarzenia Narodzenia Pańskiego z wydarzeniem Krzyża. Były to elementy o tyle istotne, że wykraczały poza jasełkową konwencję, wskazywały na szerszy, uniwersalny wymiar tajemnicy Narodzenia. Sednem owego przełamania tradycyjnego pojmowania jasełek, było uczynienie postaci współczesnych głównymi bohaterami sztuki. Maria, Józef, Gabriel, Magowie i pastuszkowie stanowili pretekst dla pokazania samotności, szukania drugiego

człowieka, szukania i znalezienia Boga. Pomostem między dwiema warstwami spektaklu była poezja, mówiąca o wydarzeniach sprzed 2000 lat myśłami ludzi XX w. Słowa odnoszące się do tamtych osób i sytuacji opisywały też sytuację, myśli i uczucia Starszej Pani i Dziewczyny z kadzidełkami. Bardziej nawet odnosiły się do nich niż do Józefa czy Marii. W rzeczywistości było to przedstawienie, którego temat najlepiej wyrażają słowa Alberta Camusa umieszczone jako motto w programie sztuki: *Świat bez miłości jest martwym światem i zawsze przychodzi godzina, kiedy człowiek zmęczony więzieniami, pracą i odwagą błaga o twarz jakiejś istoty i o serce olśnione czułością*. Miłość, która jest odpowiedzią na samotność, na poszukiwanie – w ten sposób można zinterpretować ostatnią scenę sztuki. Wszyscy aktorzy siedzą przy stole. Skończyli już śpiewać kolędy razem z widzami. Jest ciepła, rodzinna atmosfera pełna radości ze spotkania ludzi z ludźmi. Aktorzy zaczynają powoli opuszczać scenę. Zostaje tylko Maria, która z Dzieciątkiem w ramionach podchodzi do krzyża. Miłość ludzka znalazła swe źródło i cel. Wtedy nad tym małym epizodem z ludzkiego życia gaśnie światło.

Izabela Jurasz

P.S. Autorka przeprosza p. Jerzego Gumowskiego, autora fotografii z Sarajewa, za pominięcie Jego nazwiska w recenzji z wystawy plakatów TRIO SKANDERİJA („PP” 1/1996).



JUBILEUSZ BEZ FAJERWERKÓW

100 lat kina w Polsce

**Galeria Sztuki Współczesnej
Zachęta,
Warszawa, grudzień 1995 r –
styczeń 1996 r.**

Jubileusz X Muzy odbił się echem w mass mediach. Telewizja wyświetlała specjalny cykl „100 filmów na stulecie kina”, o pierwszych pokazach braci Lumière mówiło się w radiu, sporo miejsca poświęcała tej rocznicy prasa. W ramach obchodów została również zorganizowana wystawa „100 lat kina w Polsce” w warszawskiej „Zachęcie”. Tym razem, wyjątkowo, postanowiłam złożyć Państwu relację z jej sal.

Na początek ukłon w kierunku organizatorów: samej galerii, Komitetu Kinematografii, który temu przedsięwzięciu patronował, Wytwórni Filmów Dokumentalnych i Fabularnych oraz Filmoteki Narodowej i Muzeum Kinematografii w Łodzi – dobrze, że dzięki ich staraniom ta ekspozycja ujrzała światło dzienne. Zaaranżowano ją na pierwszym piętrze (na parterze odbywało się konkurencyjne World Press Foto'95).

U wejścia witały zwiedzających dwie tablice z wyliczeniem najważ-

niejszych dat i nazwisk. Specjalny hold złożono Kazimierzowi Prószyńskiemu, pionierowi polskiego kina. Obok zorganizowano dwie salki projekcyjne (kino „Zachęta” i kino „Polonia”), w których pokazywano dorobek polskiego przemysłu filmowego (były tu przedwojenne komedie i filmy w języku jidysz, filmy patriotyczne, polityczne, dokumentalne, a także kanon wybranych dzieł). Dalej stworzono „panteon filmu” – na ścianach długiego, białego korytarza opisano nagrody przyznane twórcom, aktorom i współpracownikom. W gablotach stały statuetki z Wenecji, Cannes, Gdyni i Torunia (szkoda, że tylko wrywkowo opisane). Można było też przyrzuć się z bliska gwiazdom znanym ze srebrnego ekranu na fotosach Zofii Nasierowskiej, Renaty Pajchel i Krzysztofa Wellmana i podziwiać plastyczny kunszt autorów około tysiąca plakatów filmowych.

Najatrakcyjniejszym punktem wystawy było „studio”, hala zdjęciowa, jakby w przerwie trwającej tam pracy, z krzesłem dla reżysera, odręcznymi szkicami Andrzeja Wajdy do następujących po sobie kadrów, rysunkami scenograficznymi Allana Starskiego i projektami kostiumologów. Z kącików sączyła się muzyka, skądś nam dobrze znana... Ta część, aczkolwiek i tak najbliższa aurze powstawania filmu, domagała się wręcz szerszego komentarza – np. tablic z informacjami o ludziach z tła, powiedzmy, operatorach, których rola jest nie do przecenienia.

Wystawie towarzyszyła promocja książki Janusza Wróblewskiego

„Magia kina”, liczne prelekcje i wreszcie finałowy „sabat” krytyków filmowych, na którym w odmetach ogólnych narzekani na komercjalizację sztuki filmowej utonęły nieliczne głosy wskazujące, że kino ambitne także ma swoją oddaną publiczność.

Wystawa była adresowana, jak przypuszczam, nie tylko do kinomanów, którzy ukończyli Akademię Filmową u prof. Toeplitza, lecz również do dzieci i młodzieży, potencjalnie najbardziej zachłannych w oglądaniu filmów. Dla takich widzów wiele elementów całej ekspozycji było za mało czytelnych (np. cały dział poświęcony kinu międzywojnemu wymagał choćby kilku słów wstępu), inne były ujęte zdawkowo (np. skromniutki epizod z kaskaderami mógłby być znacznie większy). Całej wystawie zabrakło opiekuńczej ręki kustosza, który zatroszczyłby się o spójną, a zarazem bardziej efektowną wizję całości. Już nie mówiąc o tym, że sam sposób ekspozycji (pomimo wykorzystania kilku magnetowidów) był dość ubogi. Dlaczego nie dano widzom szansy wejścia w skórę operatora lub aktora i zobaczenia samych siebie okiem kamery? Dlaczego nie zorganizowano konkursów z wiedzy o polskim filmie z atrakcyjnymi nagrodami? Dlaczego wreszcie wieści o tej wystawie przedostawały się do gazet tak wąskim strumyczkiem, że wielu ludziom umknęła okazja jej obejrzenia? Jubileusz się odbył bez fajerwerków. Trochę żal, że tak się stało, tym bardziej że kilka lat temu pokazywano w Warszawie podobnego typu wystawę, bodajże pt. „Teatr amerykański

dzisiaj". Wystarczyło wzorować się na pomysłach zza oceanu, w organizacji wystaw Amerykanie są niedoścignieni. Uczmy się zatem na dobrych wzorcach. Ta wiedza przyda się przy następnych jubileuszach.

Anna Pietrzak



WSPINACZKA

Józef Kurylak
Góra duchów

Oficyna Wyd. LATONA,
Warszawa 1995, ss. 99

Poezja Józefa Kurylaka jest z pewnością zjawiskiem niezwykle w naszej poezji współczesnej. Kurylak zadebiutował w 1990 r., będąc już człowiekiem dojrzałym, i w ciągu minionych kilku lat wydał 5 zbiorów wierszy. Wszystkie podobne w tonacji: mroczne, pesymistyczne, głoszące wręcz kult rozpacz, wywodzą się z ducha romantyzmu, a może i z wcześniejszych nurtów poetyckiej metafizyki, z ciemnych strof baroku. W wierszach Kurylaka można się dosłuchać zarówno ech poezji Sępa-Szarzyńskiego i Morsztyna, Mickiewicza,łowackiego i Norwida, modernistów z Leśmianem na czele, jak i „tru-
miennych” stylizacji J.M. Rymkiewicza czy turpistycznych wierszy

Stanisława Grochowiaka. A przecież bezpośrednim mistrzem Kurylaka – do czego sam autor niejednokrotnie się przyznawał – jest Mieczysław Jastrun ze swoim nostalgicznym stosunkiem do przeszłości, do minionej młodości, z ciemną wizją świata jawiącego się jako niszczycielski demon. W wierszu zatytułowanym „Światło dla Mieczysława Jastruna” z tomu „Kołatanie do bramy” Kurylak mówi o przemocy grobu, o dominacji śmierci nad ludzkim życiem, również nad wszelkim stworzonym przez człowieka pięknem: *w dół grobowy spada także piękna pieśń*. Wiersz ten jest przypomnieniem wewnętrznego tragizmu poezji Jastruna, ale jednocześnie wyznaniem wiary samego Kurylaka.

Począwszy od debiutanckiego zbioru „Ziemskie prochy”, przez tomy: „Jasno-ciemno” (drugie wydanie ukazało się właśnie w „Przedświcie”), „Kołatanie do bramy”, „Tragedię zwierząt”, aż po najnowszą „Górę duchów” obserwujemy zmagania się poety z władającym jego wyobraźnią demonem śmierci, z metafizyczną ciemnością wyznaczającą perspektywę jego horyzontów poznawczych, z symboliką grobu przenikającą obrazy jego liryki. „Pieśń o trumnie” z tomu „Kołatanie do bramy” rozpoczynająca się słowami: *Gdy już snem śmiertelnym spałem* – to programowy niejako opis „pozagrobowej” wędrówki poety przez żywy świat. A przecież, gdy czytamy wiersze Kurylaka, mamy pewność, że pocie nie chodzi tylko o stylizację, o epatowanie nastrojem grozy. Przyczyna jego pesymizmu jest złożona, wy-

nika z pewnością i z predyspozycji psychicznych poety – jakiegoś przyrodzonego mu smutku duszy, i z takich, a nie innych doświadczeń egzystencjalnych – jakiegoś konkretnego życiowego dramatu implikującego określone lektury i umiławanie mrocznych, naznaczonych piętnem śmierci i rozpadu obrazów w sztuce.

Gdyby szukać religijno-filozoficznego zaplecza dla tej poezji, z pewnością należałoby sięgnąć do manicheizmu z jego ideologią zła i rozpacz, do starotestamentowego, pełnego okrucieństwa Jahwe, który często pojawia się tutaj przywoływany z imienia. Kult rozpacz, głęboka fascynacja patologicznymi stanami ducha i umysłu manifestowane są przez poetę bez umiaru. W otwierającym zbiór „Kołatanie do bramy” wierszu „Ankieta” poeta stwierdza: – *Dlaczego piszę? – Z powodu rozpacz.* Ta jednoznaczna autoprezentacja nie wyjaśnia wszakże przyczyn jego postawy. Poetą rządzi bowiem, jak dopowiada dalej, *nieznana rozpacz bez przyczyny* i świadomość takiego stanu rzeczy czyniąc ze smutku wartość absolutną, zdaje się uniemożliwiać poecie wszelkie próby wyzwolenia się z matni pesymizmu.

Czy tak jest w istocie? Czy w poetyckim programie Kurylaka nie ma miejsca na zbawienne niekonsekwencje? Rozpacz to jakby status quo tej poezji, jej świadome constans. Poczucie bezradności poety wobec wszechogarniającej mocy jego udręki dość szczerlnie wypełnia materię jego wierszy. Mają one jednak swoje własne, być może nie do końca kontrolowane przez poetę, źródło światła. Promieniem

przenikającym ciemność tej poezji jest intuicyjna tęsknota, czasem wręcz pościg za Bogiem wciąż umykającym przed ostateczną strzałą myśli i uczuć poety. Trop tych poszukiwań czy pogoni za Bogiem można dostrzec we wszystkich zbiorach. W „Górze duchów” najwyraźniejszy jest może w wierszu „Staw”, który jest w całości metaforą ludzkiego istnienia. Nad brzegiem owego stawu studiował poeta w dzieciństwie *niebieskie księgi poranka*, by odnaleźć go po latach jako *zimny i chory* i wyznać na jego brzegu swój żal do Boga: *Wszystko bowiem co tworzy naturalną nędzę / Naszego życia / Przemawia przeciwko Bogu; (...) A jednak w godzinie konania / Pragniemy istnieć za wszelką cenę (...) Każda zatem godzina agonii / Każdy lęk nad przepaścią / Są pochwałą istnienia / Które podarował nam Bóg (...) I musimy wytrwać / W ciemnych godzinach ziemi / Do kresu aż się staw wypełni / Nową niebieską wodą i zapachną lipy.*

Wiersz kończy się obrazem rajskiej sielanki, wizją powrotu do przedziemskiej szczęśliwości. Na dnie duszy poety tli się zatem nadzieja zbawienia i najstraszniejsze nawet prorocтва, najbardziej piekielne peregrynacje jego duszy nie są w mocy zabić tęsknoty za Światłem. Poeta mieszka w *Dolinie Pesymizmu*, słyszy *Głosy Ochlani*, jest piewą upadku, nocy, urojeń, śmierci, a przecież z obrazów największej grozy wyblyska raz po raz promień autentycznej wiary. Cierpienie poety rozpoznajemy jako rozdarcie między dobrem a złem, Bogiem i księciem tego świata. Sprzymierzeńcem Kury-

laka w jego wspinaczce z mroku grobów ku jasności wiecznego istnienia jest miłość do natury i do bliskich mu ludzi. Zdaje się jednak, że tylko świat przyrody poeta kocha miłością prawdziwą; obrazy ogrodów, łąk i pól znad rodzinnej Radomki i Sanu, czyli okolicy Radomia i Przemysła, a także obrazy zwierząt domowych – psów, kotów, kóz – wyróżniają się w strofach Kurylaka szczególnym blaskiem i urodą. Ludzi poeta kocha głównie jako własne mity, jako duchy przodków i istoty wyidealizowane światłem pamięci i wyobraźni. Postacie nieżyjących – ojca-szewca i stryja-stolarza z poematu „Szewska poezja” – to kreacje romantyczne, podobnie jak powracająca w wielu wierszach postać ukochanej Zofii obecna w uczuciach poety poprzez romantyczne rekwizyty: niebieskie oczy, złocisty warkocz, chustkę na głowę i welon, a także utrwalone w pamięci miejsca romantycznych spotkań. Czytając strofy poświęcone Zofii poddajemy się oczywiście urokowi ponadczasowego, anachronicznego uczucia poety, mamy jednak wrażenie, że poeta nie mając siły unieść problemów, jakie niesie zwykłe, realne życie, staje się ofiarą własnej gigantycznej manipulacji czy wręcz mistyfikacji uczuciowej. Wszakże idealne piękno utracone na zawsze w zwykłym życiu istoty służy pocie także do przezwyciężania dręczącego go smutku istnienia, do tworzenia ponad koszmarem realności czystego światła uludy. Jedną z piękniejszych strof „Góry duchów” jest fragment pt. „W pociągu” z 22-częściowego poematu miłosnego „Chustka Zofii”:

*W mojej tajemnej podróży od kołyski
[do trumny
Spotkasz mnie w przedziale pociągu
Wśród czarnych masek i usiądziesz
Naprzeciw świecąca jak tysiąc słońc
Ale nie zamknę oczu będę patrzył
[na ciebie*

*Tak długo aż mi blask oczy wypali
Bo muszę oślepnąć aby Cię odnaleźć*

Duchowość poety, ciągle poszukiwanie transcendencji, czekanie na cud objawienia mimo przekonania, że *Otacza cię zewsząd śmierć i nieskończoność, / Której nie zgłębią żadne filozofie* – wszystko to czyni z wierszy Kurylaka fascynującą metafizyczną łamigłówkę. Śledząc mistyczne zmagania poety ze złem, dajemy się uwieść jego ciemnej wizji, aby za chwilę pozwolić mu wzruszyć nas serdecznie jakimś ulotnym, świetlistym opisem pejzażu. Przewrotność poety jest niekiedy naiwna jak przewrotność dziecka: *To wspaniale, że ten sławny poeta zwariował (...) I na ulicach głosi potrzebę Królestwa Niebieskiego (...) Zwariował zwariował tak bardzo go teraz Kocham* – czytamy w zakończeniu wiersza „Rozjaśnianie drogi”. Sam więc Kurylak przyznaje, że potrafi kochać tylko to, co upadłe, umarłe, chore, niebywałe i godne żalu: obłąkanie, zjawy, groby, tragedie zwierząt, ale także ciemne wizje Rimbauda i Baudelaira’a, Goethego i Hölderlina. Stosunek poety do zwierząt jest taki sam jak do przedmiotów jego najwyższego estetycznego uwielbienia: kocha je więc tak, jak istoty obdarzone duszą. To chyba Henryk Elzenberg powiedział, że o stopniu uduchowienia

nia człowieka świadczy jego stosunek do zwierząt. Kurylak należy według tego kryterium do osób o bardzo wysublimowanej duchowości. Jedną z najbardziej przejmujących strof swojej liryki poeta poświęcił kozie:

*Wspominam oczy zwierząt – smutne
Jak zmierzch cmentarny:*

[piękną kozę
O wschodzie słońca, na zielonym
[stoku,
Jak Maria Stuart idącą pod topór.
(„Krucyfiks”)

Góra duchów, na którą wspina się poeta, jest jego wewnętrzną drogą ku Światłu: z miejsc dzieciństwa, które było duchem jakiegoś płomienia wiedzie ku duchom zmarłych, ale także ku duchom wszystkich istot i rzeczy objętych jego miłosną uwagą. Dopóki pali się światło wiersza, poeta ma prawo wierzyć w ocalenie słowem. *Od pustej kartki się umiera*. Józef Kurylak zna władzę i takiej śmierci. Na szczęście poeta jest w pełni sił twórczych.

Adriana Szymańska

„WYWOŁYWANIE” LUDZI

Olga Tokarczuk
E.E.

PIW, Warszawa 1995, ss. 208

Rzecz zaczyna się w nastrojowym stylu przedwojennego ezoterycznego romansu: Ernie Eltzner (E.E.), piętnastolatce wychowywanej w spokojnym, dostatnim i bogobojnym niemieckim domu we Wrocławiu przed I wojną światową, ukazuje się w biały dzień duch dziadka, którego zresztą dziewczynka nie rozpoznaje, gdyż nie poznała dziadka przed jego śmiercią – i tylko wspólna analiza widzenia przez Ernę i wtajemniczoną przez nią matkę pozwala zidentyfikować w zjawie (wyobrażeniu?) seniora rodziny. Wkrótce kilka innych niezwykłych zdarzeń otwiera oczy pani Eltzner i zaprzyjaźnionemu z nią lekarzowi domowemu, dr. Löwemu (przezwykającemu z wolna swe wstępne niedowierzanie) na fenomen parapsychicznych zdolności Emny; wiadomość szybko rozchodzi się, wywołując w miniśrodkowisku skupionym wokół domu Eltznerów atmosferę podniecenia i niekiedy niezdrowego wręcz (wynikającego i ze specyfiki indywidualnych charakterów, i z określonej sytuacji zbiorowej społeczeństwa zmęczonego mieszczańską nirwaną fin de siècle'u, a przy tym stojącego u progu dramatycznego XX wieku) zainteresowania. Dom wypełnia się osobami odczuwającymi w różny sposób dyskomfort swego doczesnego życia i szukającymi od dawna wszelkich

okazji do otarcia się o misterium Tajemnicy Bytu; seanse z udziałem Erny wyzwalają utajone w podświadomości ich uczestników różnorakie widma, kompleksy i nostalgie. Walter Frommer, spirytysta z przekonania i namiętności, teoretyczny znawca przedmiotu, nie umiejący do tej pory spożytkować swej podstawowej pasji, wyczuwa otwierającą się przed nim życiową szansę. Staje się duchowym przewodnikiem dziewczynki, z oddaniem wtajemnicza ją w arkana cennego, ale i groźnego dla jej konstrukcji psychicznej daru, jakim została obdarzona przez wyższe „istoty duchowe”: *Mówił, że te istoty są duszami zmarłych albo jeszcze nie narodzonych ludzi, ludzkie ciało bowiem służy tylko za tratwę do przepłynięcia rzeki życia. Wędrowka przez życie wzbogaca i oczyszcza duszę, której celem jest dotarcie w końcu do Boga (...)* Powiedział jej też uczciwie o wszystkich niebezpieczeństwach – opętaniu, szaleństwie, chorobie fizycznej, smutku, który pozostaje na całe życie. Z kolei np. pani Schatzmann egoistycznie pragnie przez medium Erny nawiązać kontakt ze swym zmarłym, uwielbianym mężem.

Jest początek wieku, czas ważnego przełomu, okres wielkich nadziei cywilizacji związanych z postępem nauki i techniki, epoka jeszcze wybujałych i nieuśmierzonych roszczeń modernistycznych. Przeczucie nadchodzących katastrof, do jakich doprowadzi wkrótce rozwój ludzkości, pojawia się tylko w mgławicowych, niezrozumiałych dla uczestników seansów wizjach Erny. Na razie imponujące osiągnięcia wiedzy i empirii naukowej rozbudzają ape-

tyty i pobudzają wyobraźnię – również trzech lekarzy wmieszanych w misterium Erny. Nawet najbardziej sceptyczny, nie uznający rzeczywistości pozaziemskiej dr Artur Schatzmann – od studiów zapiekły pozytywista i scjentyista – ulega fascynacji fenomenem kontaktującej się z niewidzialnym światem dziewczynki, choć fenomen ten od początku do końca jego obserwacji (przytaczanych przez narratora w formie zapisków z seansów) interesuje go jedynie w aspekcie ściśle naukowym, jako specjalistę – fizjologa mózgu. A ponieważ z Wrocławia, w którym zlokalizowana jest akcja książki, niedaleko do Wiednia, szybko dociera tu rozprzestrzeniająca się w początku wieku nauka o podświadomości ludzkiej; i dr Schatzmann dostaje w swoje ręce, za pośrednictwem autorytetu wybitniejszego dr. Vogla, fachowe instrumenty analityczne Freuda – i z nimi przystępuje do badania przypadku Erny.

Zręcznie, z talentem narratorskim i odpowiedzialnością za słowo artystyczne napisana powieść nie jest jednak ezoterycznym romansem ze sfer mieszczańskich ani tym bardziej opowieścią o duchach. Jest powieścią o ludziach, w konkretnym czasie, ale i o ludziach w ogóle – przemijających w czasie, odchodzących na zawsze w nieznanie; pesymistyczna idea doczesności i pozoru egzystencji kryje się w głębokim tle „E.E.” (*Artur zawsze był pewien, że „wczoraj” brzmi tak samo jak „sto lat temu” i do tego samego się sprowadza: nie istnieje*). Moim zdaniem jest to powieść lepiej dopięta i doskonalsza niż omawia-

na przeze mnie przed ponad rokiem na tych łamach pierwsza „Podróż ludzi Księgi” Olgi Tokarczuk. „Podróż” nosiła piętno jeszcze młodzień-
czych, literackich zauroczeń autorki, pożytkowała doświadczenia wnikliwej lektorki tekstów hermetycznych, lecz i klasycznych; podczas tej „podróży” lektorskiej mogliśmy natrafić na wiele tropów, wiodących do określonych warsztatów i poetyk, jak i na wiele toposów wyobraźni artystycznej – takich jak motyw zespołowej podróży poszukiwaczy jakiegoś panaceum wieczystego szczęścia (Złotego Runa, Graala, Tolkienowskiego Pierścienia itd.) czy symbol Księgi. Niestety narrator powieści popadł w uzależnienie od napoczętego przez siebie gąszczu tropów, schematów literackich, mistycyzmów i magii, które jakby przerosły jego siły.

W „E.E.” przewodnik po „lesie narracji” całkowicie panuje już nad materiałem idei, a i tworzywem artystycznym swej konstrukcji; w dodatku wszelkie wątki ezoteryczne, mistyczne, nadrealne są przezeń angażowane jakby w celu wyłożenia autentycznej dociekanej prawdy czasu: to nie ludzie wywołują tu „duchy”, to jakby duchy „wywołują” ludzi. Jak napisałem, wbrew pozorom jest to powieść o ludziach i bardziej niż o wszelką parapsychologię (nie mówiąc już o spirytyzmie) chodzi tu o psychologię, która jako główna broń narratora rozświetla światoo obraz wycinka czasu sprzed I wojny światowej w określonym miejscu. Światoo obraz ten poznajemy wyłącznie przez pryzmat świadomości (nawet – swoistego realistycznego korelatu strumienia

świadomości) poszczególnych postaci, przejmujących na przemian pałeczkę narracji i uzupełniających kontynuowany zasadniczy wątek fabuły własnymi punktami widzenia, fobiami, maniami itp. Świat ludzki staje się w ten sposób wypadkową międzyosobowych zderzeń, interakcji, kolizji charakterów i temperamentów, konfliktów kompleksów i przesądów – wyzwalających się tu raptem ze swobodą dzięki nadwyzczajnej okazji, jakiej dostarcza niewiedzona Erna. Sama bohaterka, przeżywająca w nietypowy sposób inicjację egzystencjalną, a i moment kobiecego dojrzewania, staje się medium nie tyle między realną i nierealną rzeczywistością, ile między uczestniczącymi w niezwykłym wrocławskim epizodzie sprzed I wojny (charakterystycznym dla ówczesnych nastrojów) osobami.

Mieczysław Orski

WIELKA IMAGINACJA

Adriana Szymańska
Urojenia

Interart, Warszawa 1995,
ss. 108

„Z mroku biologii” biegnie poezja Adriany Szymańskiej w światło przestrzeni metafizycznej. *Z ciemności krwi*, z pożądania miłości zmysłowej – otwiera się ku nieskończoności Boga, od pochwały życia ku sławieniu Bytu zmierza jej ekstazy, szybka fraza, która przez lata doskonaliła się, uspokajała, oczyszczała z barokowych porównań.

„Urojenia” – wybór wierszy z wielu lat, od tych wczesnych aż po ostatnie, jeszcze nie drukowane, przedstawia nam poetkę wyjątkową, której głos jest rozpoznawalny w każdym obrazie, a jej jednolitość, co udowadnia ten wybór, ma w sobie coś prowokującego. Jeżeli szukałabym jej mistrza, znalazłabym tylko *niepoprawnego Istnieniowca*, Leśmianowskiego Srebronia, który żyje w nocy *spragnionej przemian*. Poezja Adriany Szymafiskiej zachłystnięta wszelkim życiem, jego nieodgadnioną tajemnicą prapoczątku i wzruszającym bogactwem nadmiaru, pozbawiona jest jednak grozy istnienia. Przestrzeń w wierszach z tomu „Urojenia” pulsuje radością nawet wtedy, gdy wypełnia ją ból i cierpienie. Erotyki są niemal zawstydzające w swej intymnej szczerości. Obnażone zostaje ciało i dusza, odsłonięta chwila, która jest niewinna w swoim wielkim spełnieniu. Tę poezję buduje wiara w to, że cud nie tylko zdarza się, lecz jest na stałe wrośnięty w życie. Tym cudem jest ustawiczne odnawianie się uczuć, ciągle narodziny, trwająca godzina pierwsza, gdy powstaje pierwszy mężczyzna i pierwsza kobieta. Miłość jest tutaj czasem olśnienia, zachwyty tak wielkiego, że aż bolesnego. Jest to czas, który musi być utrwalony słowem, gdyż jest okrucieństwem nieśmiertelności.

Bohaterka liryków: pierwsza kobieta, *najada*, *boginka miłości*, w pogoni za sobą, za swym najgłębszym ja, za ja – częścią kosmosu, wsłuchana w melodię ciała, w rytm natury, wie wszystko o swoim pożądaniu świata, o swoim głodzie, o pragnieniu bycia wszelkim istnie-

niem. *Jestem powietrzem* – mówi o sobie bohaterka wierszy, *jestem wierny nikt*, *jestem pulsem przestrzeni*, ale również: *Te łąki, rzeka, jej brzegi, w czuprynach łóżin, to wszystko ja*. To *ja wszechświat* – opętany sobą, poszukujący siebie w sobie, czuję, myślę, przeżywam.

Wieczne pragnienie, niezaspokojona tęsknota za tym, aby być wszelkim istnieniem, każe bohaterce szukać zespolenia z ukochanym, aby móc odnaleźć siebie. Tęsknota za nieosiągalną pełnią każe przywoływać do wierszy rozliczne byty, wyliczać imiona roślin, kwiatów, układać w sobie symfonię z szelestów traw, śpiewów i ptasich świergotów. Jak najwięcej, jak najszybciej nagromadzić w zachłannym podziwie, zatrzymać w dynamicznych obrazach, w migoczących metaforach, w dziesiątkach porównań – niemożliwy do nazwania świat. Pochwycić życie – to największe pragnienie zapisane w tej poezji. Dogonić je, przyłapać na cudzie przeistaczania się. Uchwycić w jego przeszłości najdalszej – kiedy się stawało, w jego najmniejszych komórkach, w biologicznych przemianach, w erytrocytach i estrogenach, w krwi, płazmie i śluzie. Zdążyć, zanim się rozsypie w kruchym cieple, zanim zaświeci *nagła wieczność*, zanim zapłynie *bezpamiętnie śmierci*. Jakże zachłanna jest ta poezja w imię wszechwładnej miłości, jak nieustępliwa w uporze trwania, jak nie chce skapitulować ani na chwilę przed ciemnością. Zakochana w życiu, miłująca wszystko, co stworzone, pochylona nad biologią i wsłuchana w rytm kosmosu, wie, że to nie wystarcza, aby osiągnąć pełnię.

I chociaż: *Żywe życie żyje obok. Rozmnaża się. Kłębi. Życie kocha się z życiem*, to poetka mówi: *Pożądam widziadel. Gonię za ich głosami zawieszonymi w przestrzeni kosmicznej*.

Wielka Imaginacja jest bohaterką liryków miłosnych, niezwykłych w swojej namiętnej szczerości próż poetyckich. Wyobraźnia – podmiot liryczny i przedmiot analizy – stwarza, a zarazem wypowiada świat, zapisuje *pieśń istnienia wszystkich samotnych atomów przestworzy*. To, co kłębi się w bujnym życiu – staje się *aniołami przestworzy*. Nie ma podziału na ziemskie i boskie, materialne i duchowe, na ja i świat, na zewnętrzne i wewnętrzne. W tej poezji mamy do czynienia z rzeczywistością osmotyczną. „Święte ciało” – tryumfujące w miłosnym akcie, upokorzone, obolałe, i mistyczne nasłuchiwanie Boga w świętej cielesności, łączą się w poezji, która nadmiar i brak wywodzi z tego samego uczucia miłości. W tych wierszach słowo, obraz, myśl są podporządkowane emocji. Na tym polega jednolitość tej poezji. W tej osmotycznej rzeczywistości po jednej stronie jest materia, mówiące głosy, realne wydarzenia, utrwalone znaki kultury, po drugiej zaś – widziadła, sny, królestwo wyobraźni, *wielka imaginacja*, która nie pozwala, aby cokolwiek obumarło na zawsze. Przecież ta twórczość rodzi się z niedosytu. Oczekiwania, niespełnienia, niedo- i nie- zaspokojenia, niedo- istnienia są udziałem bohaterki erotyków. Istnienie najczęściej określa się przez swój brak, przez swoje zaprzeczenie. Zmysłowość tak wyraźna w opisie świata,

napięty, bolesny erotyzm tych wierszy wynika z poczucia utraty, zagrożenia śmiercią. I tylko to, co nie zobaczone, nie dotknięte, nie poznane – jest warte pragnienia. Podobnie jak godni pragnienia są ci wszyscy inni, którzy nie są ja, podmiotem lirycznym. Wyobraźnia pozwala wcielać się w innych, w obce istnienia, być nimi, *czuć sobą ich mięsożerne dusze*. To inni, prawdziwi i wyobrażeni, pomnażają istnienie bohaterki, obdarowują nieustanną miłością. Rodzice, dalecy przodkowie, piękni chłopcy utrwaleni na obrazie, kochankowie, a także ptaki i zwierzęta, drobne rośliny zasługują na czułość i uwagę, na próbę połączenia się z nimi w odczuwanej jedni istnienia.

Tyleż bowiem w tej poezji przestrzemi, powietrza przepełnionego światłem, tyleż ulotnych głosów i muzyki, ile materialnego konkretnego, ciała zobaczonego najdokładniej. W tych wierszach są: trzewia, skóra, włosy, kości, krew, twarz, usta, kolana, nogi, stopy, dłonie, palce, serce, czoło, nozdrza, czaszka, ramiona, powieki, oczy, mózg. Jest ciało, które pożąda, płonie, pragnie, cierpi, boli. Ono wic, czym jest erotyzm, miłość, tęsknota, śmierć. Jest mądre w swym biologicznym trudzie istnienia, zadziwiające, godne zachwyty. Poetka mówi: *zamykam się w swoim ciebie / jak gdyby ono mogło mnie obronić przede mną*. Poetka wie jednak, że nie ma niczego, co chroniłoby przed szaleństwem biologii. Przeżycie miłosne staje się intensywnym odczuwaniem siebie. W świadomości bohaterki erotyków rodzi się wówczas poczucie całości i powiązane

zostają wszystkie rozerwane nici łączące człowieka ze wszechświatem. Erotyka jest najczęściej ukazywana jako samokreacja i możliwość zobaczenia siebie „od środka”, dogonienia siebie, własnego, zwielokrotnionego ja. Akt miłosny w tej poezji jest aktem życia, które samo siebie zna i rozumie. Jednak ani to zrozumienie, ani to połączenie – nie wystarcza. Tworzywem dla Wielkiej Imaginacji – bohaterki liryków, staje się to, czego nie ma, najbardziej bolesny głód, który każe szukać pokarmu dla duszy. *Nikommu więc siebie trwonię?* – pyta poetka – nikomu i nadaremnie? Jak to możliwe, że przemija wszystko, co składało się na osobowość człowieka? Z tego pytania, z niezgody na przemijanie, z uporu, z jakim potwierdzane jest trwanie istnienia, rodzi się postawa negująca tak zwaną oczywistą realność dnia codziennego. Realne staje się nie to, w czym żyje człowiek, co go otacza, lecz to, co go wypełnia, co istnieje w pamięci jako gorące uczucie, jako wyraziste rozpoznanie emocji, które nie ulegają zatarciu. Tak powstaje *piękne nieistnienie* – zmysłowe, erotyczne i eteryczne zarazem. Ten erotyzm prześwieśla sobą przestrzeń biologii i przestrzeń Boga. Wszechświat, połączony z człowiekiem krwią, tętnem, oddechem, przypomina o prapoczątku, o powracającym w akcie miłości pierwszym dniu Stworzenia.

Wyraźne w tej poezji mistyczne pragnienie zjednoczenia, zespolenia z innym, ze światem, z Bogiem, nie wynika z pogardy dla materii. Można odnieść wrażenie, że wieczny głód, niedosyt wyrażany przez tę

twórczość, nie może tej materii osiągnąć. Dlatego poszukując w innych, w sobie, w świecie miłości, odnajduje się w określeniu: *wierna jak wszelki niebyt*. Rzeczywistość w wierszach Adrian Szymańskiej nie składa się z wydarzeń, lecz ze zdarzeń chwil nacechowanych emocją. Niegdyś zobaczone, odczuwane, poświadczane sobą, trwa w pamięci tak samo świeże, spontaniczne jak wtedy, gdy objawiło się poczucie możliwej pełni. Jest to bowiem zdobywanie przez miłość, a nawet zwykłe spotkanie niosące ze sobą radość, okruczeństwa nieśmiertelności. Ta ziemiska nieśmiertelność jest budowana z chwil, z ulotności, z dźwięków. Wieczność ziemiska, mówi Adriana Szymańska, trwa tylko przez jedno mgnienie, a pamięć i wyobraźnia, wzruszenie i miłość – przymuszają ów moment do istnienia. Miłość musi więc pokonać przemijanie nie przez jego negację, lecz przez powierzenie się rytmowi życia, biologii. Każdy obraz w tej poezji ma w sobie zaktualizowaną pamięć czasu. Z tego właśnie rodzi się bolesne napięcie w tej poezji, jej dramatyczne rozdarcie, skoro pragnie zmusić rzeczywistość, aby oddała swoje okruczeństwa nieśmiertelności, by móc wyrażać ekstatyczną radość w zgodzie z wiedzą o śmierci i przemijaniu. Świat, który goni siebie, mnoży się i wciąż jest niepełny, ekstatycznie wypełniony miłością i niemożliwy do ogarnięcia – staje się największym bólem tej poezji. Uroda metafor, porównań, zdań aforystycznych składa się na piękno śpiewnej frazy, której wewnętrzna melodia oddaje napięcie muzyczne opisywanej sytuacji, pej-

zażu, przeżycia. Jest to bowiem poezja, w której odnajdujemy niezliczone melodie, brzmienia, inkantacje, hymny. Tyle tu zdań głoszących chwałę życia, chwałę Boga, abym jak pisze Adriana Szymańska, *pozostała tu z Tobą, jako hymn podzięk, wieczne adagio grazioso*. Poezja napięta w swoich obrazach, których barokowość równoważy pragnienie ascezy, szuka tego, o czym wie, że może się spełnić tylko w objawieniu Absolutu.

Jeden z największych paradoksów w tej twórczości polega na tym, że jej niezwykła szczerłość erotyczna jest tożsama z niemal dziecięcą, naiwną wiarą w Boga – gospodarza na niebieskich łąkach. Jej fascynacja cielesnością kieruje uczucie, wzruszenie i wyobraźnię ku odkrywaniu *Tamtego świata*. Miłość wskazuje na ziemię połączoną z niebem i nagle łąka zmienia się we wszechświat, nagle *śmieszna mała dusza z długimi warkoczami* odkrywa możliwość bycia jednoczesnego Wszędzie. Urojenia okazują się jedyną prawdą, przez którą można wyrazić pełny świat – cielesny i boski zarazem. Urojenia wyobraźni nie fałszują bowiem ani uczuć, ani wzruszenia, nie naruszają immanentnej przestrzeni człowieka. Niepoprawny Istnieniowiec idzie w *nieodgadnione zmierzchające TAM*, w stronę Niewidzialnego.

Iwona Smolka

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSKIEJ DEMOKRACJI

Jarosław Gowin
*Kościół
po komunizmie*

Znak,
Fundacja im. S. Batorego,
Kraków – Warszawa 1995,
ss. 294

W omawianej książce najtrudniej mi zaakceptować okładkę i stronę tytułową: wyeksponowane, z daleka rzucające się w oczy nazwisko autora, a w jego cieniu rozsiany tytuł książki. Niewątpliwie można żywić nadzieję (a lektura monografii ją wzmacnia), że w przyszłości będziemy wypatrywali w księgarniach „Gowina”, na razie jednak tematem przyciągającym oko jest Kościół (przy czym autor rozjaśnia nam po części przyczynę tego zainteresowania). Nie umiem przeto dostrzec racji, dla których tytuł książki umieszczono w cieniu. Dodajmy też od razu, że tytuł odpowiadający treści tej monografii winien brzmieć: „Kościół katolicki w Polsce po komunizmie”.

We wstępie autor precyzuje, co ma na myśli, pisząc o Kościele. Jako zaangażowany katolik wie, czym jest Kościół w świetle jego własnej samoidentyfikacji, i zna niebezpieczeństwo związane z redukcją Kościoła do jego wymiarów instytucjonalnych. Świadomie używa nazwy „Kościół” w uproszczonym, potocznym znaczeniu Kościoła – jak pisze – *instytucjonalnego, hierarchicznego czy nauczającego*. Faktycznie

berze pod lupę wypowiedzi i działania nie tylko hierarchii kościelnej, lecz także osób i środowisk występujących z szyldem katolickości oraz reprezentujących – przynajmniej w ich własnym przekonaniu – „interes” Kościoła względnie katolików. Dokonana przez autora *zewnątrzna, socjologiczno-politologiczna analiza Kościoła* słusznie uwzględnia fakt, że w porządku doczesnym Kościół jest obecny przede wszystkim przez swoich wiernych.

Można postawić pytanie, czy wszystkie odnotowane przez autora zachowania oraz wypowiedzi wolno i trzeba przypisać Kościołowi. W konstytucji o Kościele w świecie współczesnym przywiązuje się dużą wagę do rozróżnienia między tym, *co czynią wierni jako jednostki czy też stowarzyszenia we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła* (76). Nie można winić autora o to, że w Polsce ostatnich lat rozróżnienie to nie rysuje się dość wyraziście. Jeśli artykuł jakiś w tygodniku wydawanym przez kurie diecezjalną nie zostaje opatrzonej co najmniej notą „artykuł dyskusyjny”, jeśli – co więcej – artykuły publikowane układają się w ukierunkowaną całość, jeśli brak chociażby częściowego zdystansowania się hierarchii od jakiegos środka przekazu chwalonego w kościołach, to zupełnie zasadnie zostają one traktowane jako głos i stanowisko Kościoła. Niekoniecznie musi ono być rzeczywiście reprezentatywne, ale obserwatorowi z zewnątrz trudno nie odbierać tych

stanowisk jako kościelnych, skoro ich prezentacja jako jedynie prawdziwie katolickich nie zostaje zdezuowowana przez hierarchię, a wręcz spotyka się z wyraźnym poparciem znacznej części kleru. Wszystko to przypisuje się Kościołowi. Dla ludzi spoza Kościoła ważne jest „ks.” przed nazwiskiem, przymiotnik „katolicki” w podtytule, zareklamowanie z amfony – brak im kryteriów do oddestylowania stanowisk odosobnionych, inicjatyw samozwańczych, wystąpień fasadowych. Trudno też wymagać od nich, by podjęli się merytorycznej weryfikacji wypowiedzi z rzeczywistą nauką Kościoła – im wystarcza kryterium formalne: suttanna, wydawca, kiosk w kościele.

Autora interesuje Kościół „po komunizmie”, tzn. w kontekście tworzącego się demokratycznego porządku politycznego, modernizacji gospodarczej oraz przeobrażeń społeczno-kulturowych. Optykę książki zaszygalizowano na okładce, jest nią „demokracja – filozofia i praktyka”. Prac pisanych w podobnym horyzoncie znajdujemy wiele na rynku. Jest to fakt, który winien cieszyć Kościół – niezależnie od tego, czy prace te są pisane rzeczowo lub emocjonalnie, z życzliwością lub niechęcią, kompetentnie lub dyletancko. Dowodzą one, że Kościół jest aktywnie obecny i jest postrzegany. Autor należy do tych, którzy patrzą na Kościół od wewnątrz i to nie jako zimni obserwatorzy, lecz zaangażowani w wydarzenia i pragnący je współkształtować. Słyszysz się nieraz zastrzeżenia odnośnie do takich socjologicznych czy politologicznych analiz Kościoła, że miano-

wicie nie są one w stanie uchwycić istoty Kościoła-tajemnicy w dziele zbawienia. Ta – dla katolika oczywista – prawda, że istota i sens Kościoła są uchwytne jedynie w wierze, nie wyłącza Kościoła, jego dzieł, działań i jego zjawiskowego kształtu spod analiz historycznych, socjologicznych, kulturowych, politologicznych. Kościół – właśnie jako tajemnica wiary – jest bytem społecznym, historycznym, jest obecny w świecie polityki i kultury. Dla ludzi, którzy nie doznali daru wiary, Kościół to wyłącznie zjawisko społeczne, kulturowe czy zgoła polityczne, ale przecież ów brak wiary nie pozbawia nikogo prawa do interesowania się Kościołem, wypowiadania się o nim czy pisania. Wierzących mogą boleć wypowiedzi sprowadzające Kościół do jednej z sił politycznych, ale ten ból winien zrodzić pokorne pytanie, czy w rozwijanej i pisanej na konto Kościoła działalności wystarczająco czytelnie jawi się fakt, że jest on – jak to stwierdza się w soborowej konstytucji o Kościele – *znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (1).

Nie tylko niewierzący postrzegają Kościół z punktu widzenia świata, również oczyma wiary można go zrozumieć tylko z perspektywy jego roli w świecie, a to dlatego, że Kościół *swoją początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego* (dekret „*Ad gentes*”, 2). Kościół jako wywodzący się z *gestu otwarcia się* Trójcy Świętej jest Kościołem nie inaczej niż w swoim otwarciu na świat – posłany, by był *zaczynem, światłością*.

To właśnie podejmuje J. Gowin: jak Kościół katolicki świeci w polskiej demokracji, czy jest *zaczynem*? Jako punkt wyjściowy autor przyjmuje wyniki badań opinii publicznej wykazujących spadek pozytywnych ocen wpływu Kościoła na życie społeczne i obniżanie się jego autorytetu. Autor nie należy do tych, co to z góry wiedzą i na wszystko mają gotową odpowiedź; więcej w książce pytań niż odpowiedzi, dzięki unikaniu ocen i ograniczaniu się do opisu udaje się autorowi pogodzić osobiste zaangażowanie z dążeniem do obiektywizmu, oczywiście w mierze, w jakiej to możliwe w odniesieniu do historii najnowszej i wydarzeń bieżących. Autor nie zaglądał do archiwów, odtwarza fakty i relacjonuje spory, o ile miały miejsce w sferze publicznej.

Myślę, że można i trzeba przyjąć pracę Jarosława Gowina jako głos w sprawach dotyczących dobra Kościoła, głos, który wierni – zgodnie z kan. 212 § 3 – mają *prawo, a niekiedy nawet obowiązek* wyjawiać pasterzom, a także podać do wiadomości innym wiernym. Głos ten powinien pobudzić do refleksji, czy tym, którzy przez pół wieku dławiąc wolność, głosili i narzucali jedyną słuszną ideologię, nie ułatwiono obłudnego przywdziania tóg obrońców wolności i wmawiania społeczeństwu, że oto teraz Kościół *przejął stery* i usiłuje po bankructwie tamtej ideologii związać społeczeństwo swoją wizją świata. W ten sposób usiłują oni sprowadzić Kościół do jednej z mocy tego świata walczących o panowanie nad człowiekiem, zarazem zaś banalizując skutki ideologii i praktyki realnego

socjalizmu. Przyczyny niespodziewanej skuteczności takiej manipulacji w doświadczonym społeczeństwie są niewątpliwie złożone, ich dociekanie trzeba zacząć od własnego rachunku sumienia. Lektura książki Gowina może tu być nader pomocna.

Na przykład język. Wszak język zdradza człowieka, odzwierciedla jego myśli. Niestety, ludzie Kościoła wdawali się w fechtunki słowne. Dochodzenie, kto zaczął, nie ma sensu, nawet gdyby to miała być reakcja na niewybredne złoaki. Język agresywny, podżegający, insynuujący, kpiarski, a nierzadko wręcz nienawistny, winien być obcy ludziom Kościoła. Jedno jadowite zdanie przekreśla wiarygodność głosiciela Ewangelii. Fragmenty tekstów przytoczone przez autora (a przecież to tylko wycinki z powodzi słów hałaśliwych i dokopujących) czyta się z zażenowaniem tym większym, że niejedno z tych ukąszeń słuchający przyjmowali z oklaskami. Jak to się ma do głoszonego przykazania miłości?

Na przykład sposób argumentacji – opartej na nie sprawdzonym, wyciąganym z apriorycznej wiedzy ogólnej przypuszczeniu, które w toku wywodów niepostrzeżenie zostaje przekształcone w fakt służący za przesłankę dla wniosków. Jak to się ma do prawdy?

Na przykład to ciągle węszenie wrogów, obijanie się z nie nazwanymi przeciwnikami, posługiwanie się bezosobowymi formami czasowników, profilowanie się przez kreowanie wrogów... A przecież „wróg” nie jest kategorią ewangelizacji, jeden jest tylko wróg, a jest nim

szatan. Tyle że zbyt on sprytny, by dekować się tam, gdzie go w prosty i wygodny sposób usiłuje się lokować, zapoznając przy okazji prawdziwe niebezpieczeństwa. Nie pojmuję, jak można było za rządów H. Suchockiej pisać o *intensywnym prześladowaniu Kościoła!* Słowo „liberal” stało się w obiegu kościelnym epitetem najbardziej dyskwalifikującym! A ponieważ wrogom nie przepowiada się Ewangelii, z wrogami się walczy; czy można się dziwić, że ci walczący, a przez nich – niestety – Kościół, są postrzegani po prostu jako jedna z sił w walce politycznej, zwłaszcza gdy utożsamia się „wrogów” Kościoła i Polski?

To tropienie wrogów, obijanie się na osłep, agresja słowna świadczy o zagubieniu się w nowej sytuacji. Wynikło ono zresztą nie tylko z braku przygotowania do nowej rzeczywistości (cała polska opozycja nie była przygotowana), ale też z faktu, że demokracja w Polsce „nastąpiła” w czasie, kiedy sama przeżywa kryzys w całym świecie. Myślę, że autor, trafnie przedstawiając sens i mechanizmy demokracji oraz problemy wyrosłe z konfrontacji z nią Kościoła w Polsce, nie dość wypunktował trudności, z jakimi borykają się dziś systemy demokratyczne, a które powodują wyborczą jedynie dla niej akceptację w Polsce. Te same przyczyny rodzą też wyraźny lub skrywany dystans wobec „Europy”. Niezależnie od faktu, że Europa zawsze sama siebie definiowała, trzeba jednak jej krytykom przypomnieć, że to właśnie we współczesnej Europie doszło do twórczego spotkania – po dwu wiekach chodzenia odrębnymi drogami

– humanizmu chrześcijańskiego i humanizmu wyrosłego z oświecenia. Wystarczy wskazać na kolejne generacje praw człowieka, łącznie z konstytucyjnie zagwarantowanym prawem do sprzeciwu sumienia (którego wagę podkreślił ostatnio Jan Paweł II w encyklice „*Evangelium vitae*”). To przecież demokracja strzegąc wolności religijnej gwarantuje wolność ewangelizacji oraz prawo obywatela do wolnej odpowiedzi na wezwanie Boże. To właśnie państwa demokratyczne jako strukturalnie neutralne światopoglądowo są chłonne – i wręcz skazane – na działanie sił wzmacniających je aksjologicznie przez zaszczepienie cnót społecznych, budzenie odpowiedzialności obywatelskiej i uczenie użytku wolności. Wymaga to jednak zasadniczej akceptacji samej formy demokratycznej i wolności. Nie wychowuje się do wolności przez jej reglamentację, szkoda, że zrozumienie tego przychodzi z takim trudem.

Należy żałować – a książka Gowina uświadamia nam to ponownie – że okopując się na pozycjach i tocząc batalie ogólnikami, etykietami i epitetami, zmarnowano okazję, by mając na oku odniesienie do realiów, podjąć szeroką dyskusję na tematy doniosłej, nieraz wręcz fundamentalnej wagi zarówno dla Kościoła, jak i państwa. Dyskusję, która nie obracałaby się w sferze szczytów – a nieraz jakże prostych czy wręcz demagogicznych – hasel, nie szafowałaby przymiotnikami przydawianymi do państwa, nie hispostazowała różnych „izmów” z liberalizmem na czele, lecz przyjmując – w ślad za nauką papieską, a przecież

także odpowiednio do współczesnej koncepcji państwa konstytucyjnego – człowieka jako centrum życia społecznego i wyznacznika sensu państwa, indukcyjnie wypracowała realny, solidarnie realizowany model państwa oraz wyświetliła miejsce w nim i zadania Kościoła. Skoro ma to być państwo prawne, to dziw bierze, dlaczego z lewa i z prawa nadal pojmuje się – teoretycznie i faktycznie – prawo według socjalistycznej koncepcji narzędzia w rękę władzy. Konsens z czerwca 1989 r. stwarzał szansę na zbudowanie porządku prawnego, który efektywnie akceptowany byłby *casa di tutti* (Jemolo).

Szczególna rola przypada tu wyznawcom jednego Boga, Ojca wszystkich ludzi. Ich zadanie to nie polaryzacja, lecz scalanie rodziny ludzkiej. Dlatego katolicyzm jest z natury swej otwarty. „Katolicyzm zamknięty” to wewnętrzna sprzeczność. Od początków chrześcijaństwa próby zamknięcia się, okopania, stanowiły jego największe zagrożenie, rodziły postawy sekciarskie, ciągoty elitarystyczne, sprzeczne z uniwersalizmem Kościoła. Okazuje się, że nadal pozostaje aktualne pytanie o recepcję eklezjologii II Soboru Watykańskiego w Polsce, a także o podjęcie nauki Jana Pawła II, zwłaszcza jego encyklik – począwszy od „*Redemptor hominis*” do „*Evangelium vitae*” – zajmujących się istotnymi, żywotnymi problemami współczesnego świata. Analizy Gowina potwierdzają opinię, że recepcja soboru ma nieraz charakter tylko werbalny, zaś nauczanie papieskie bywa traktowane dość wybiórczo. Paradoksalnie najczęściej przez

tych, co to walczą z „alekatolicyzmem”, tzn. z czymś niezgodnym z ich „prawdziwym”.

W ostatnim rozdziale autor dokonuje *przeglądu głównych stanowisk*. Aposteriorycznie wypunktowuje pięć typów polskiego katolicyzmu: tradycji, otwarty, zamknięty, protestu i integralny. Każdy z nich znajduje uzasadnienie w przedstawionych faktach i wypowiedziach, można przeto powiedzieć, że autor dobrał przydatny klucz do charakterystyki stanu faktycznego. Jest to klucz metodologiczny, osoby zaliczone do któregoś z typów katolicyzmu nieraz chyba zaprotestują, mimo że w świetle przytoczonych wypowiedzi zaklasyfikowanie wydaje się właściwe. Zresztą obok konsekwentnych i twardych reprezentantów tego czy innego typu są i tacy, których okazjonalne wypowiedzi to reakcja na konkretną sytuację, a nie symptom generalnej postawy. Wyliczanie nazwisk przy poszczególnych stanowiskach, nie poparte jakimś ciągiem wypowiedzi, wydaje się przeto zbędne, grozi popadnięciem w pułapkę koncentrowania się na osobach, a nie na problemach i tendencjach, a ponadto może – ze względów subiektywnych – przesłonić sam problem poruszony w książce: utrwała pokusę postrzegania rzeczywistości przez pryzmat osób, a takie patrzenie nie jednoczy, lecz dzieli. Doceniając poznawczą wartość zastosowanej typologii, trzeba pamiętać, że katolicyzm jest jeden: zawsze otwarty, wciąż tradycyjny i integralny, czytający znaki czasu, nieraz protestujący. Zależnie od sytuacji uwypuklają się te czy inne cechy, ale nie pozostają one w kon-

flikcie ze sobą. Działają wbrew misji Kościoła, kto usiłuje wykopać z niego tych, którzy wyznając to samo Credo są inaczej zorientowani politycznie. Książka Gowina różni się od wielu katolickiego autorstwa prac poświęconych Kościołowi we współczesnej Polsce tym, że nie ukrywając własnego stanowiska, nikogo nie dyskwalifikuje, nie potępia i nie posądza o brak dobrej woli. Aczkolwiek przeprowadzona analiza ma w zamyśle charakter politologiczny, to jednak jest pastoralnie wielce przydatna. Podkreślić należy, że autor, dokonując takiej politologicznej analizy, nie upolitycznił Kościoła.

Kończąc książkę autor przyznaje się do bezradności wobec pytania, w jakim kierunku pójdzie Kościół w Polsce: *Kościół-sekta zamykająca się na świat i rzucająca na niego potępienia czy Kościół-zaczyn zmieniający świat od wewnątrz i niosący mu znak miłości?* W świetle wiary jest tylko jeden wybór: jako czytelny znak miłości być zaczynem świata. Jeśli katolikom nie braknie wiary, nadziei i miłości, wszelkie podziały staną się mało ważne.

ks. Remigiusz Sobański

O KONSERWATYZMIE NAD WISŁĄ

Kazimierz Michał Ujazdowski
*Prawica
dla wszystkich*

Wyd. Ararat, Warszawa 1995

Tuż po wyborach prezydenckich do rąk czytelników trafiła książka autorstwa lidera koalicji konserwatywnej, K.M. Ujazdowskiego. Według wydawcy zawarte są w niej odpowiedzi na pytania: Dlaczego ugrupowania postsolidarnościowe nie były zdolne do utrzymania władzy? Jak stworzyć silną formację centroprawicową, która pokona SLD? Czy autor rzeczywiście odpowiada na te pytania?

Książka składa się z sześciu rozdziałów podzielonych jak gdyby na trzy segmenty. W pierwszym zawarte są myśli dotyczące bieżącej polityki, drugi, najkrótszy, odnosi się do historii, trzeci zaś porusza kwestie programowe i stanowi chyba najistotniejszą część.

Ujazdowski pragnie na wstępie wyjaśnić, co się stało w Polsce 19 XI 1995 r. Odpowiedź sprowadza się do szczegółowej analizy błędów prowadzących do sukcesu Aleksandra Kwaśniewskiego, do których zalicza: konsekwentną postawę Lecha Wałęsy zmierzającą do osłabienia rysujących się sojuszy prawicowych, rozbięcie polityczne prawej strony trwające, mimo klęski wyborczej w 1993 r., po dziś dzień, brak pojętobionej refleksji nad porażkami.

Wybiegając naprzód twierdzi: *Przyszłość polskiej prawicy tkwi*

w politycznym ekumenizmie, w gotowości do kompromisu wewnątrz własnego obozu (...). To zadanie czeka na nas. Unia Wolności nie stworzy całościowej alternatywy wobec postkomunistów. Skoro nie wzmocniła się w okresie, gdy nie było nas w parlamencie, nie zrobi tego już nigdy. Nie uczyni tego za nas również Lech Wałęsa. Nie będzie chciał zaryzykować budowy nowoczesnego stronnictwa, które wiązałoby jego decyzję. Pod tymi zdaniem z pewnością można się podpisać. Wniosek sprowadzający się do konieczności tworzenia alternatywnego prawicowego obozu politycznego ma z pewnością rację bytu. W jakim stopniu jest to kolejne wołanie na puszczy, a w jakim stanie się faktem, pokaże czas.

Każda opcja polityczna musi mieć korzenie, musi je też znać. Gdzie ich szukać? Dla Ujazdowskiego tkwią one u progu i w samej II Rzeczypospolitej oraz w tworzącej się w drugiej połowie lat 70. opozycji antykomunistycznej. U zarania XX w. sukcesy polityczne święcili konserwatyści galicyjscy kształtujący *elitarny model działalności*. Autor upatruje w tym podstawową słabość polskiego konserwatyizmu, który gdy obóz piłsudczykowski przejął po 1926 r. pełnię władzy, utracił niezależność za cenę wpływu na politykę sanacji. Chyba zaskakujące jest poświęcenie stosunkowo niewiele miejsca Narodowej Demokracji, która przecież, w ocenie badaczy, w latach 20. stała się formacją nie tylko prawicową, ale i mieszającą wiele wątków konserwatywnych. Inną kwestią pominiętą w analizie K. Ujazdowskiego jest problem

odwoływania się polskiej prawicy właśnie do stronnictwa Romana Dmowskiego, a konkretnie do sposobu działania i budowy struktur przez „starych” endeków. Tu być może tkwi klucz do stworzenia nowoczesnej i zwycięskiej partii politycznej. Opisując tworzenie się załączków polskiej prawicy w latach 70., autor zwraca uwagę na ROPCiO, Konfederację Polski Niepodległej i Ruch Młodej Polski. W tym miejscu trafne wydaje się podkreślenie roli RMP stanowiącego *wielką atrakcję dla ludzi poszukujących tożsamości ideowej poza lewicą, w kręgu etyki chrześcijańskiej i szacunku dla tradycji narodowej*. Niestety, jak to określa autor, *bakcyl elitaryzmu* dotknął polskich konserwatystów również u progu III Rzeczypospolitej. Część środkowa Aleksandra Halla wraz z nim samym postawiła na bliską współpracę ze środowiskami dalekimi od prawicy bądź nie mającymi wpływów w społeczeństwie. Krytyka Ujazdowskiego trafia tu w sedno: *Elitaryzm jest chorobą śmiertelną polskiego konserwatyzmu*.

Jądrym książki jest pewien zarys programu, koniecznego zdaniem autora nie do zbudowania nowoczesnego, cywilizowanego stronnictwa konserwatywnego, lecz do stworzenia masowej partii prawicowej, zdolnej nie tylko zwyciężyć w wyborach, ale również podjąć skutecznie reformy. Program na dziś to nacisk na rząd na dwu płaszczyznach. Pierwsza to *odbudowywanie na poziomie lokalnym państwa z liczącym się aparatem, poparciem społecznym oraz – co bardzo ważne – ze środkami podatków, które*

w znacznym stopniu wydawane powinny być tam, skąd pochodzą, bez pośrednictwa budżetu centralnego. Druga to perspektywa integracji ze strukturami militarnymi i gospodarczymi Zachodu, przy zachowaniu tożsamości narodowej i tradycji historycznej, nie będących w sprzeczności ze standardami europejskimi. To, zdaniem autora, są pola do informowania opinii publicznej o błędach i zagrożeniach płynących z polityki rządów postkomunistycznych. Dalej autor przedstawia swoją wizję samorządu terytorialnego, postulując dekoncentrację budżetu i decentralizację przez *utworzenie szerokiego ruchu rekonstrukcji polskich powiatów*. Te posunięcia naruszają PRL-owskie struktury władzy, pozwolą na lepsze wykorzystanie pieniędzy podatników i będą sprzyjać praktycznej dekomunizacji, która po 1990 r. odbyła się już w wielu polskich gminach. Takie otwarcie na samorząd musi być priorytetem przyszłego prawicowego rządu. Ujazdowski opowiada się za integracją Polski ze strukturami NATO i Unii Europejskiej. *Wejście Polski do Unii Europejskiej daje nam historyczną szansę wydobycia się z pozycji peryferium cywilizacyjno-ekonomicznego i konkurencji z bogatymi narodami Europy. Obecność w NATO daje rękojmię bezpieczeństwa militarnego* – konstatuje autor, odrzucając jednocześnie poglądy *euroszantystów*, dla których w imię wejścia do Europy należy wprowadzić rozdział Kościoła od państwa, wprowadzić na powrót religię ze szkół, zlikwidować państwo narodowe przez regionalizację i wprowadzenie autonomicznych

regionów. Zwraca też uwagę na konieczność zbudowania jak największego *potencjału wewnętrznego*, z którym Polska miałaby wstąpić do struktur europejskich. Warto podkreślenia są jeszcze dwie kwestie. Pierwsza to założenia konstytucyjne. Zdaniem Ujazdowskiego *Polska konstytucja powinna skutecznie chronić prawo do własności prywatnej, prawo do swobodnej działalności ekonomicznej, wolności nauczania i tworzenia szkół. Ochrona ta musi iść znacznie dalej, niż przewidują to projekty zgłaszane przez ugrupowania postkomunistyczne*, co powinno sprowadzać się np. do wzmocnienia sądownictwa, wprowadzenia instytucji obywatelskiej skargi konstytucyjnej. Za bardzo istotną sprawę autor uważa walkę z *cywilizacją śmierci* i tu konserwatyzm powinien występować w obronie prawa do życia od chwili poczęcia, godności i sprawiedliwości, praw rodziny i narodu. Powinien się również sprzeciwiać oderwaniu prawa od fundamentów etycznych: *Prawo oderwane od moralności podcina własne korzenie, staje się zespołem instrumentów władzy mogących służyć zbrodni*.

To tyle gdy chodzi o zasadnicze tezy. Wydaje się, że pozytywną stroną książki Ujazdowskiego jest odejście w dużej części od tak często spotykanej w tego typu literaturze propagandy politycznej. Czytelnik nie dostrzeże tu nachalnych opowieści o jednym, jedynie słusznym stronnictwie i jego programie. Nie natknie się też na klasyczne myślenie życzeniowe, które jest obecne np. w publicystyce innego konserwatysty, A. Halla. Dużym

plusem są rozdziały poświęcone analizie programowej, która wybiega poza dotychczasowe schematy. Istotne jest umiejętne łączenie czynnika modernizacyjnego (samorządność, droga ku NATO i Wspólnocie Europejskiej, wolny rynek) z tradycją opartą na polskim katolicyzmie. Być może tak skonstruowany program stanie się realną ofertą dla młodych wyborców dziś skłaniających się raczej ku lewicy. Dla historyka pewnym mankamentem może być odniesienie się głównie do rodzimego konserwatyzmu sensu stricto i pominięcie dorobku Narodowej Demokracji, oczywiście mniej ze względu na realia na płaszczyźnie programowej, bardziej w sposobie funkcjonowania tworzenia elity i edukacji oraz pozyskiwania mas. Być może nie było to celem książki. Jeśli zaś uznamy, że autor chciał natchnąć czytelnika kilkoma pomysłami na Polskę, to cel swój osiągnął. Niewątpliwie jest to propozycja dla tych, których interesuje polska polityka raczej nie od strony bieżących wydarzeń i przetasowań, lecz pragnących wyrobić sobie opinię o postrzeganiu przyszłości przez jednego z polityków prawicy. Czy zaakceptują tę ofertę? Na to odpowiedzą najbliższe lata.

Jerzy Gątarz

Z życia Kościoła

1. OJCIEC ŚWIĘTY W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ. Od 5 do 11 II Ojciec Święty odwiedził Gwatemalę, Nikaragwę, Salwador oraz Wenezuelę. Była to już 14. pielgrzymka papieża do tego regionu świata. Tym razem Jan Paweł II odwiedził kraje najbiedniejsze i najbardziej dotknięte konfliktami wewnętrznymi. Przybył, aby przynieść Chrystusowe orędzie pokoju i pojednania, aby – jak powiedział na lotnisku w Gwatemali – *upaść u stóp czarnego Chrystusa i błagać o pokój, który wytryska z otwartego boku Odkupiciela*. Prezydent Alvaro Arzu witając papieża jako *ambasadora pokoju* także wyraził nadzieję, że jego wizyta przyczyni się do *przełamania barier i nawiązania rozmowy między zwaśnionymi grupami społecznymi*. Bardzo entuzjastycznie został przyjęty Jan Paweł II w Nikaragui, gdzie we mszy św. w parku Malecon uczestniczyło 700 tys. ludzi (1/6 ludności kraju). Na zakończenie homilii papież życzył, by *nie tylko każda rodzina, ale cała wasza rodzina narodowa Nikaragui znalazła w dzisiejszej liturgii światło dla odpowiedniego postępowania na obecnym etapie swej historii*. W Salwadorze papież także apelował o pojednanie: *Pozostawcie dzieciom, młodym, rodzinom salwadorskim sprawiedliwą i pomyślną przyszłość w solidarności i sprawiedliwości (...)* *Zwróćmy wszyscy oczy na Boga, Ojca wszystkich, aby nauczył nas drogi pojednania*. Na początku wizyty w Wenezueli Jan Paweł II powiedział, że przybywa jako pielgrzym ewangelizacji, *aby ożywić całą wspólnotę kościelną, mężczyzn i kobiet dobrej woli, w ich działaniu na rzecz wzrostu królestwa Bożego w tym umiłowanym i pięknym kraju*.

Przed wizytą spekulowano także o możliwości przybycia papieża na Kubę, jedynego kraju Ameryki, którego dotąd nie odwiedził. W Kościele kubańskim zachodzi obecnie wiele zmian, wzrasta liczba konwersji do Kościoła katolickiego. Niestety, władze Kuby nie były zainteresowane wizytą Jana Pawła II na wyspie.

2. PLAN DUSZPASTERSKI NA NAJBLIŻSZE LATA DLA KOŚCIOŁA W POLSCE. W dn. 16-18 I odbyło się w Zakopanem spotkanie Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego, w którym uczestniczył także prymas J. Glemp oraz bp T. Pieronek. Przewodniczący Komisji abp D. Zimoni poinformował, że plan duszpasterski Kościoła w Polsce został zintegrowany z przygotowaniami całego Kościoła do jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa, których projekt zawarł Ojciec Święty w liście apostołskim „*Tertio millennio adveniente*”. Tegoroczny temat brzmi: „*Kościół miejscem nawrócenia i pojednania*”.

Spotkanie w Zakopanem było też podsumowaniem dotychczasowej pracy duszpasterskiej. Stwierdzono, że w świetle ostatnich danych można mówić jedynie o 33% praktykujących katolików, co stanowi wezwanie do aktywniejszej pracy duszpasterskiej, tak by faktycznie zwiększyć oddziaływanie Kościoła. Postulowano m.in. stworzenie w diecezjach specjalnych grup ewangelizacyjnych oraz szukanie odpowiednich form katechizacji osób dorosłych.

W dyskusji biskupi zwracali m.in. uwagę na wierność tzw. opcji na rzecz ubogich, która winna być pierwszoplanowa dla Kościoła w każdej sytuacji. Każdy ubogi, także chłop degradowany przez reformy gospodarcze, powinien w Kościele znajdować swego naturalnego obrońcę. Kard. J. Glemp sformułował to dosadnie: *Przyzwyczajaliśmy się do mówienia, że duchowieństwo jest zawsze z ludem, bo tak było w okresie zaborów. Tymczasem, jeśli chodzi o sprawy społeczne, to nie zawsze tak było i nie jest.*

3. BISKUPI POLSCY O UWŁASZCZENIU. W dn. 7-8 II odbyła się w Warszawie 281. Konferencja Plenarna Episkopatu. Jednym z dyskutowanych problemów było referendum nt. uwłaszczenia. Biskupi opowiedzieli się za uwłaszczeniem i powszechnym udziałem Polaków w referendum. Prymas podkreślił, że uwłaszczenie musi być oparte na chrześcijańskich zasadach, wśród których własność ma również wymiar etyczny. Zwrócił także uwagę, że Kościół będzie z uwagą obserwować konsekwencje i poprawność realizacji procesu uwłaszczenia. Prymas wyraził żal, że tak ważne zagadnienie zostało zbyt mało uświadomione społeczeństwu.

W trakcie Konferencji uchwalono również nowy STATUT KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI. Najważniejsze zmiany to: zlikwidowanie konferencji biskupów diecezjalnych, powołanie Rady Stałej Episkopatu (11 biskupów) zamiast Rady Głównej, ograniczenie kadencji władz Konferencji Episkopatu, powołanie rady ekonomicznej. Nowy statut ma wejść w życie 23 IV br. Obecny statut co do istoty i zasad nie różni się od statutu innych Konferencji Episkopatu.

4. TELEWIZJA NIEPOKALANÓW. 20 I pierwsza w Polsce telewizja katolicka rozpoczęła codzienną emisję 3-godzinnego programu, który jest powtarzany kilkakrotnie w ciągu dnia. Telewizja obejmuje terytoryjnie w promieniu 50 km od Skierniewic. Przygotowania do utworzenia stacji telewizyjnej rozpoczęły się w grudniu 1994 r., po przyznaniu przez KRRiTV koncesji na telewizję i odrzuceniu wniosku o przyznaniu koncesji na telewizję lokalną. Przełomem była jednak konferencja Episkopatu Polski w grudniu 1995 r., kiedy biskupi ze-

brani na Jasnej Górze uznali wagę powołania katolickiej stacji telewizyjnej. Franciszkanie złożyli już wniosek do KRRiTV o 19 stacji lokalnych, które pokrywałyby zasięgiem 1/3 kraju. Wniosek ten ma być rozpatrywany w marcu.

5. SYNOD KOŚCIOŁA SYRO-MALABARSKIEGO. W Rzymie rozpoczęły się 8 stycznia obrady Synodu Kościoła syro-malabarskiego. W przemówieniu do jego uczestników Jan Paweł II nawiązał do dziejów i duchowego bogactwa chrześcijaństwa tradycji wschodnio-syryjskiej w Indiach i na Dalekim Wschodzie.

Kiedy inni chrześcijanie z Zachodu przybyli do waszych krajów, przyjęliście ich bardzo gościnnie – mówił Papież. – Było to dla was okazją do otwarcia na powszechność Kościoła. Równocześnie jednak brak zrozumienia dla waszego dziedzictwa kulturowego i religijnego spowodował wiele cierpienia i zadał ranę, która tylko w części została uleczone. (...)

Papież zaznaczył, że pragnie służyć swą pomocą w przezwyciężaniu obecnych trudności. Nie zamierza odmawiać słusznej autonomii Kościołowi syro-malabarskiemu, ale pełni powierzoną Piotrowi misję umacniania braci w wierze. Zapowiedział także, iż w niezbyt odległej przyszłości znowu zaprosi biskupów tego obrządku do Rzymu, by podzielili się z nim owocami obecnego spotkania i wspólnie ocenili podjętą drogę. Papież zwrócił uwagę na główne tematy synodu, takie jak miejsce liturgii w formacji wiernych, a zwłaszcza przyszłych księży i osób zakonnych oraz działalność misyjną.

Kościół malabarski w Indiach sięga korzeniami czasów apostołskich, a za swego założyciela uważa św. Tomasza Apostoła. Niezależnie od niepewnych źródeł historycznych z tamtego okresu, jest faktem, że wyznawcy Chrystusa w pld.-zach. Indiach (obecnie stan Kerala), zwani chrześcijanami św. Tomasza lub malabarskimi, są tam obecni od pierwszych wieków. Po stuleciach odcięcia nawiązali kontakt z Europą za pośrednictwem Portugalczyków na przełomie XV i XVI w.

Brak rozeznania i zrozumienia odrębności chrześcijan indyjskich spowodował, że przybywający do Indii liczni misjonarze i zakonnicy europejscy, głównie jezuiti, próbowali narzucić miejscowej ludności liturgię i zwyczaje łacińskie. Prowadziło to do licznych napięć i konfliktów między tubylcami a Rzymem. Z czasem udało się je wprawdzie złagodzić, ale nie zlikwidowało to całkowicie sporów. W XVII w. różne odłamy chrześcijan malabarskich złączyły się z Rzymem. Jako unicy noszą nazwę Kościoła syro-malabarskiego, a ich wschodni obrządek katolicki nosi nazwę chaldejskiego.

Dziś Kościół ten tworzą: arcybiskupstwo większe (Ernakulam-Angamaly), 2 metropolie (oprócz poprzedniego jeszcze Changana-cherry) i 19 diecezji – wszystkie w Indiach. Łączną liczbę wiernych ocenia się na 3,2 mln.

W południowych Indiach istnieje też inny lokalny Kościół wschodni, pozostający od lat trzydziestych w unii ze Stolicą Apostolską – Kościół syro-malankarski, którego biskupi przebywali także w styczniu w Wiecznym Mieście z wizytą ad limina Apostolorum. Jego liturgia jest odmianą obrządku zachodniosyryjskiego, czyli antiocheńskiego.

6. BISKUPI HISPZAŃSCY PRZED WYBORAMI POWSZECHNYMI. 26 I Rada Stała Episkopatu Hiszpańskiego ogłosiła list przed wyborami powszechnymi, które mają się odbyć 3 III. Biskupi zwracają się do polityków, aby *unikali obrażania i systematycznego dezawuowania przeciwników, a także demagogicznych obietnic i nadużywania publicznych mediów na użytek tylko jednej opcji politycznej*. Dalej w liście biskupi piszą, że: *Zadna partia polityczna nie pozostaje w całkowitej zgodzie z Ewangelią, nawet jeśli pewne partie są jej bliższe niż inne*. Podkreślają też, że głosowanie jest nie tylko prawem, ale także powinnością, od której obywatel może odstąpić tylko z poważnych racji. Biskupi zachęcają *katolików oraz wszystkich tych, którzy chcą ich słuchać, do głosowania w sposób odpowiedzialny, z uwzględnieniem przede wszystkim uczciwości, wiarygodności oraz kompetencji profesjonalnych, którymi wykazali się kandydaci w rządzie, opozycji, czy sprawowaniu innych urzędów publicznych*.

7. KOŚCIÓŁ W CHINACH. Azjatycka agencja katolicka UCA News donosi, że w 1995 r. w podzielonym Kościele katolickim w Chinach zaszło kilka znamiennych wydarzeń, które mogą ożywić nadzieję na lepszy los katolików w tym komunistycznym państwie. Niezwykłym wydarzeniem było spotkanie Jana Pawła II z delegacją aprobowanego przez władze „patriotycznego” Kościoła katolickiego podczas styczniowego Światowego Spotkania Młodzieży w Manili na Filipinach.

Pośród innych znaczących wydarzeń minionego roku w Kościele katolickim w Chinach UCA News wymienia zgon wiernego Stolicy Apostolskiej abpa Dominika Yee-ming z Kantonu, wzrost liczby biskupów oraz umocnienie się Kościoła podziemnego, zachowującego lojalność wobec Watykanu. Kościół ten w dalszym ciągu spotyka się jednak z represjami władz.

Kościół oficjalny odmawia przyjęcia zwierzchnictwa Watykanu i wyświęca biskupów bez aprobaty Stolicy Apostolskiej. Obecnie

w Kościele wiernym wobec Watykanu główną rolę odgrywają biskupi stosunkowo młodzi. Powierzenie 63-letniemu Jamesowi Su Zhemin diecezji Baoding uchodzącej za fortecę Kościoła podziemnego ukazuje tendencję do powierzania ważnych stanowisk duchownym, którzy święcenia kapłańskie przyjęli we wczesnych latach osiemnastych. Należy jednak pamiętać o represjach, jakie spotkały w minionym roku katolików Kościoła niezależnego, zwłaszcza w prowincji Jangsu i Jiangxi.

W samych Chinach z kolei obchody 50. rocznicy zakończenia II wojny światowej oraz wojny chińsko-japońskiej (1937-45) stały się okazją do wystosowania w sierpniu ub.r. wspólnego apelu katolików, buddystów, taoistów, muzułmanów i protestantów o narodową pamięć o tych wydarzeniach. Religia, po raz pierwszy od 1949 r., uzyskała też specjalne miejsce w chińskim kalendarzu, zaś przywódcy religijni ustanowili wspólnie coroczny, obchodzony odtąd w dniach 12-22 VIII tydzień modlitw o pokój w świecie.

Obserwatorzy zwracają uwagę na rozwój seminariów Kościoła patriotycznego. W Chinach działa 31 wyższych i niższych seminariów duchownych, w których kształcą się 1700 seminarzystów. Oficjalne statystyki podają, że w 115 diecezjach w całym kraju działalność duszpasterską prowadzi 70 biskupów i około 1000 księży. Ponownie otwarto około 4500 kościołów. Od 1980 r. święcenia kapłańskie w Kościele sankcjonowanym przez władze przyjęło blisko 700 seminarzystów, zaś śluby zakonne złożyło około 1000 sióstr. Rocznie chrzest przyjmuje około 50-60 tys. osób. Liczba członków tego Kościoła stale wzrasta. Szacuje się, że jego liczebność jest zbliżona do liczebności Kościoła podziemnego i wynosi około 4 mln osób.

8. KATOLICY I PRAWOSŁAWNI O WZAJEMNYCH NAPIĘCIACH. Delegacje Patriarchatu Moskiewskiego (na czele z metropolitą smoleńskim i kaliningradzkim Cyrylem) i Stolicy Apostolskiej (na czele z przewodniczącym Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan kard. Edwardem Idrisem Cassidy) zakończyły w Rzymie kolejną fazę rozmów. Ogłoszony 13 I komunikat końcowy podkreśla, że choć w dokumentach i deklaracjach, przyjętych przez oba Kościoły, *mowa jest o wykluczeniu jakiegokolwiek prozelityzmu, praktyka nie zawsze odzwierciedla te wskazania i prowadzi do napięć między obu wspólnotami.* Jak podaje komunikat, tematem rozmów były kwestie związane z obecnością Kościoła katolickiego na obszarach tradycyjnie objętych jurysdykcją Patriarchatu.

oprac. Piotr Samerek SJ