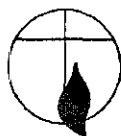


przegląd powszechny

7-8/899-900/96

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia 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. nac.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Piotr Samerek SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD 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 II półrocze 15,00 zł (150 000 zł)
cena egzemplarza 3,50 zł – (35 000 zł)

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 VI 1996 r.

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

Spis treści

<i>Grzegorz Dobroczyński SJ</i> Podróż do watykańskiej Europy?	9
--	---

Nie jestem właścicielem diecezji	11
---	----

Rozmowa Jarosława Różańskiego OMI z bpem Jeanem Claudem Bouchardem, ordynariuszem diecezji Pala w Czadzie. Opowiadając o swej pracy w Afryce, porusza on problemy inkulturacji, walki z niesprawiedliwością, zacofania gospodarczego. Za podstawę misji bp Bouchard uważa: pogłębione studium Biblii, poznanie życia i problemów miejscowej ludności oraz powstrzymanie się od sądów i ocen odnośnie do miejscowego sposobu życia. Chociaż od wielu lat przebywa w Mayo Kebbi, mówi, że jest tutaj serdecznie przyjętym gościem, nie zaś gospodarzem.

Przysłowia Gizigów	20
---------------------------	----

<i>Jarosław Różański OMI</i> Nie tańczy się po cudzych śladach W kręgu przysłów północnokameruńskich	25
--	----

W przysłowiaach afrykańskich zawarta jest mądrość, artyzm i uśmiech oraz niepowtarzalność tworzona przez sytuację i umiejętności mówiącego.

<i>Zbigniew Czarnik</i> Ektogeneza – zagadnienia prawne	32
---	----

Analiza tylko niektórych instytucji obowiązującego prawa cywilnego (np. zdolności prawnej czy ustalenia ojcostwa) w aspekcie ich zastosowania do rozwoju człowieka poza organizmem matki wykazuje ich zupełną nieprzydatność w takiej sytuacji. Akceptacja ektogenezy musiałaby się wiązać ze zmianą większości wypracowanych na gruncie prawa zasad, co prowadziłoby do burzenia podstaw życia społecznego.

<i>Ryszard Otowicz SJ</i> Osiągnięcia techniki medycznej wyzwaniem dla etyki i prawa	39
--	----

Techniki biomedyczne są w stanie modelować do pewnego stopnia warunki prokreacji ludzkiej i życia płodowego, modyfikować sens choroby i śmierci człowieka, czy też kształtować środowisko ludzkie. W tej sytuacji klasyczna deontologia medyczna już nie wystarcza. Problem ektogenezy pojawia się

w kontekście postulatów nauki wolnej od normy etycznej. Tymczasem uprawianie nauki – jak każde wolne działanie człowieka – podlega wartościowaniu.

Józef Żebrok

Czy potrzebny nam jest homo oeconomicus? 48

Współczesna ekonomia coraz lepiej zdaje sobie sprawę z nieefektywności egoizmu. Teoria gier dowiodła, że możliwe i wskazane są zachowania sytuacyjne mające charakter gier o sumie niezerowej – przynoszące korzyść wszystkim uczestnikom. Warunkiem osiągnięcia korzyści jest zaufanie i strategia współpracy. One, a także np. lojalność i prawdomówność, są „smarem” systemu ekonomicznego.

Zbigniew Chałko („Cyganiewicz”)

Wiersze 62

Bogusław Wróblewski

Kolumb zapomniany? 66

Zbigniew Chałko (1921-1994) – mimo zasługującej na szacunek biografii i niewątpliwego talentu poetyckiego – w kraju jest dziś znany jedynie specjalistom.

Jan Kieniewicz

Święty Wojciech i chrześcijańska Europa 68

Św. Wojciech jako patron zjednoczenia Europy jest propozycją odbudowy dialogu, w którym równie niezbędne są wspólne wartości, jak i wyraźnie zarysowane tożsamości.

Jacek Konik

Zagadka męczeńskiej śmierci św. Wojciecha 72

Mimo prowadzonych badań archeologicznych nie da się jeszcze z pewnością stwierdzić, czy św. Wojciech zginął w pobliżu wsi Święty Gaj, czy na Półwyspie Sambijskim.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Nowy Luwr i tajemnica 79

Dziś, w końcu stulecia i tysiąclecia, narasta szczególne „zapotrzebowanie” na tajemnicę. Sens tego zjawiska roztrząsają filozofowie i teologowie, jego genezę szukają historycy kultury, a przejawy analizuje socjologia.

Mieczysław Orski

Niemcy w nowej literaturze 92

Temat niemiecki – wyzwolony z szablonów przeszłości, postrzegany już nie wyłącznie przez pryzmat polityczno-historycznych uwarunkowań – zyskał wreszcie w polskiej literaturze odpowiednią rangę estetyczną.

Z niedzieli na niedzielę (Jan Pniewski)

99

Sesje – Sympozja**K.T. Giedroń SJ: Polityka i przykazanie miłości bliźniego 102**

(III Tydzień Społeczny nt. „Katolicyzm społeczny a Polska współczesna”, Akcja Katolicka Archidiecezji Warszawskiej, 13–18 V 1996 r.)

Sztuka**K. Paluch-Staszkiel: Świadczenia czasu 105**

(„Rzeźba polska XX wieku w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie”, „STATUS QUO – młoda rzeźba polska lat 90.”, Muzeum Narodowe w Warszawie, 6 V – 16 VI 1996 r.)

I. Jurasz: Artysta nowoczesny 108

(Wystawa malarstwa Eugeniusza Geno-Małkowskiego „Geno znany i nieznan”, Warszawa, Galeria SD – Panorama Patio, do 5 V 1996 r.)

A. Willma: Pół wieku współczesności 111

(„Documenta Kassel – dzieje, program, znaczenie”, „Joseph Beuys – szaman czy nauczyciel”, Toruń, Ratusz Staromiejski, do 30 VI 1996 r.)

Teatr**J. Godlewska: Maxima culpa 113**

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Makbet” Williama Shakespeare’a, reżyseria – Mariusz Treliński)

Film**A. Pietrzak: Koń, ciotka i sprawa polska 115**

(„Cwał”, reżyseria – Krzysztof Zanussi)

Książki**A. Szymańska: Mistyczna kość 117**

(Stanisław Dłuski, „Stary dom”; Karol Maliszewski, „Rocznik sześćdziesiąty grzebie w papierach”)

D. Pawelec: Udręka rozpamiętywania 120

(Adriana Szymańska, „Święty grzech”)

S. Obirek SJ: Biblia w kazaniu 124

(ks. Herbert Simon, „Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera /1911-1971”)

H. Machoń SJ: W poszukiwaniu pełni 126

(Michael P. Gallagher SJ: „Zaradz memu niedowiarstwu”, „Możesz uwierzyć. Dziesięć etapów na drodze do wiary”)

J. Pleszczyński: Kłoczowski o Kołakowskim 128

(Jan Andrzej Kłoczowski, „Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię”)

ks. H. Paprocki: O małżeństwie 131

(John Meyendorff, „Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie”)

T. Szarek: W poszukiwaniu unifikacji 132

(John D. Barrow, „Teorie Wszystkiego. W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia”)

Polemiki, dopowiedzenia, listy: Małżeństwo i rodzina w kulturach afrykańskich (Krzysztof Fijałkowski SJ) 135**Z życia Kościoła (oprac. P. Samerek SJ) 139**

Sommaire

Grzegorz Dobroczyński SJ

Un voyage en Europe vaticane?

9

Je ne suis pas propriétaire de mon diocèse

11

Entretien de Jarosław Różański OMI avec Mgr Jean-Claude Bouchard, évêque résidentiel de Pala au Tchad. Parlant de son travail en Afrique, Mgr Bouchard aborde les problèmes d'inculturation, de lutte contre l'injustice, de sous-développement économique. Sa mission, il la fonde sur une étude approfondie de la Bible, la connaissance de la vie et des problèmes des populations locales et sur l'abstention de porter des jugements de valeur sur le mode de vie local. Et malgré une vie passée presque en entier à Mayo Kebbi, il s'y sent être non pas hôte, mais un invité accueilli de bon coeur.

Les proverbes de Guizigue

20

Jarosław Różański OMI

L'on ne danse pas sur les pas d'autrui

Dans l'aire des proverbes nord-camerounais

25

Les proverbes africains recèlent de la sagesse avec, en outre, du sens de l'artistique et du sourire, de même que de l'unicité se rattachant à la situation et les facultés de celui qui parle.

Zbigniew Czarnik

L'ectogenèse – problèmes juridiques

32

A analyser quelques-unes des institutions du droit civil en vigueur (habilité à être sujet de droit p.ex., ou établissement de la paternité), sous l'angle de leur application au développement foetal hors de l'organisme d'une mère, l'on conclut à leur inapplication totale dans les cas de cette nature. L'acceptation de l'ectogenèse impliquerait le changement de la plupart des règles juridiques et morales en vigueur, ce qui risquerait d'ébranler les fondements mêmes de la vie collective.

*Ryszard Otowicz SJ***Les acquis des techniques médicales – un défi pour l'éthique et la loi**

39

Les techniques médicales sont en état de modeler jusqu'à un certain point les conditions de procréation humaine et de vie foetale, de modifier l'évolution des maladies et la mort de l'homme ou encore de façonner l'environnement de celui-ci. Dans cette situation, la déontologie médicale classique se révèle insuffisante. Le problème de l'ectogenèse apparaît dans le contexte de celui d'une science sans contraintes d'éthique. Or, la pratique de la science, comme toute activité libre de l'homme, ne saurait échapper au jugement de valeur.

*Józef Żebrok***Avons-nous besoin de l'„homo oeconomicus”?**

48

L'économie d'aujourd'hui prend de mieux en mieux conscience de l'inopportunité de l'égoïsme. La théorie des jeux a démontré que sont possibles et indiqués des comportements situationnels à caractère de jeux à un total de non-zéro, soit profitables à tous les joueurs. Le profit a pour condition la confiance et une stratégie de coopération. Ce sont elles et également la loyauté et la veracité qui sont la „graisse” de l'économie.

*Zbigniew Chałko („Cyganiewicz”)***Poésies**

62

*Bogusław Wróblewski***Un Colomb oublié?**

66

Malgré une biographie méritoire de combattant de septembre 1939 et d'insurgé d'août-septembre 1944 (Insurrection de Varsovie), malgré un talent poétique indéniable, Zbigniew Chałko (1921-1994), qui émigra après la guerre aux USA, n'est connu en Pologne qu'aux littérateurs.

*Jan Kieniewicz***Saint Adalbert et l'Europe chrétienne**

68

Patron de l'unification de l'Europe, saint Adalbert figure à nos yeux le rétablissement d'un dialogue fondé tant sur les valeurs communes que sur les identités hautes en relief.

*Jacek Konik***L'énigme de la mort martyre de saint Adalbert**

72

Malgré les fouilles archéologique auxquelles il a été procédé, il n'est toujours pas possible de dire si c'est dans les parages du village de Święty Gaj (Bosquet sacré) ou dans la presqu'île de Sambie que périt saint Adalbert.

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***Le nouveau Louvre et le mystère**

79

De nos jours, à la fin d'un siècle et d'un millénaire, l'on voit monter la demande de mystère. Le sens profond de ce phénomène fait l'objet d'analyses de philosophes et de théologiens; des historiens de culture en recherchent la genèse, des sociologues en analysent les manifestations.

*Mieczysław Orski***L'Allemagne dans la littérature récente**

92

Libéré des clichés d'antan, ne plus perçu exclusivement par le prisme des faits politico-historiques, le thème allemand s'est vu enfin assurer dans la littérature polonaise, le rang esthétique qu'il mérite.

Comptes rendus

102

Podróż do watykańskiej Europy?

Czas wakacji, czas podróży... Jeśli wierzyć statystykom, Polacy należą do narodów najbardziej „uturystycznionych” na świecie. Gdyby zaś wnioskować na podstawie długości kolejki przed ambasadą USA w Warszawie, głównym kierunkiem wyjazdów jest Kontynent za Wielką Wodą. Dlaczego nie *rodzinna Europa*? Zdaje się, że odmieniana stale przez wszystkie przypadki nazwa Starego Kontynentu stała się straszakiem nie tylko dla niegrzecznych dzieci. Docierająca do Polski „zmora zjednoczenia” stała się dla dorosłych straszidłem jeszcze większym. Podróży ku Europie nie musimy się jednak bać. Nie trzeba bać się przyszłości, gdy oswoimy się z przeszłością.

Pierwsze inspiracje do tworzenia *instytucji prawnych tworzących gwarancje realizacji umów i konwencji międzynarodowych*, dla *utrzymania pokoju* pochodzą z ust papieża Piusa XII (orędzia radiowe z Bożego Narodzenia 1939 i 1944). Stwierdzenia te ukazują punkt widzenia i poparcie Stolicy Apostolskiej dla działań, które zaowocowały Kartą ONZ. Zarazem są tłem tego, co wyjaśniał ten sam papież na audiencjach prywatnych, mówiąc o idei i potrzebie *federacji krajów katolickich Europy Zachodniej* (sierpień 1944 – do Ch. de Gaulle’a). W przemówieniu do ambasadora Francji 10 V 1945 r. papież mówił o *nowej Europie*, a dzień wcześniej w orędziu radiowym z okazji zakończenia wojny stwierdził, że nowa Europa ma być budowana na fundamencie chrześcijańskich wartości. W 1946 r. padły jego słowa ukazujące model konfederacji szwajcarskiej jako przykład możliwego współistnienia państw europejskich.

Nie dziwi więc fakt, że praktyczne działania owocujące kolejnymi instytucjami europejskimi zostały zaprojektowane i doprowadzone do skutku przez polityków partii chrześcijańsko-demokratycznych. Wszak ojcami Europy zwie się ministra spraw zagranicznych Francji Roberta Schumana (kandydata na ołtarze!), premiera Italii Alcide de Gasperi i kanclerza Niemiec Konrada Adenauera. Trudno zgodzić się z tezą, że ich zamiarem było li tylko polityczne zabezpieczenie się przed zagrożeniem sowieckim. Podstawową troską było przecież pojednanie z Niemcami i wintegrowanie Niemiec w projekt przyszłej Europy. Działania wspomnianych polityków wypływały nade

wszystko z inspiracji, jaką czerpali dla swej pracy z podstawowych wartości, które – jako ludzie wierzący, choć niekoniecznie „legitymujący się” sztandarowo swą wiarą – wyznawali i uznawali za najgłębiej słuszne. Dlatego też europejski projekt, o którym oni myśleli, to idea, gdzie to, co stanowi korzenie naszej kultury, jest nie tylko głęboko wintegrowane, ale stanowi także korekturę dla tendencji postrzegających jedynie aspekt kalkulacji politycznych czy rynkowych. Może nie jest nazbyt wielką przekorą mówienie o *Europie watykańskiej* (Ph. Chenaux, *Une Europe vaticane?* Bruksela 1990)...

W podróży do Europy nie musimy dać się zahukać tonem tym bardziej kaznodziejskim, i natrętnym, im bardziej z *masowych mediów* płynącym, a sugerującym, że *swojskie klimaty, tradycje i wartości* stoją w poprzek drogi ku świetlanemu jutru. Wiemy już sami, że inne, niż wynikałoby to z owych natrętnych kazań przedziwnych *mediatorów*, jest doświadczenie Francuzów, Niemców, Greków czy Turków... W podróży do Europy możemy zaś bać się – jak w minionych miesiącach – samo-ośmieszania brakiem elementarnej kultury dyplomatycznej bądź pozostawania w tyle z tempem ratyfikacji podpisanych umów międzynarodowych – jak w przypadku konkordatu – za krajami Afryki, Azji, Izraelem i państwami arabskimi.

Podróżując po Europie nietrudno spostrzec, że nie na tym kontynencie chrześcijańskie Kościoły są egzotyką i nie w tym kręgu kulturowym dziwne wydaje się zaangażowanie wiernych w publiczne dobro. Twórcy innych obrazów Starego Kontynentu, choć być może przemierzili go wzdłuż i wszerz, od Atlantyku aż po sam Ural, pozostają dziećmi własnego zaścianka.

W przededniu stanu wojennego, 12 XII 1981 r. Jan Paweł II powiedział: *Świat potrzebuje Europy, która uświadomiwszy sobie na nowo swe chrześcijańskie podwaliny i swą tożsamość, będzie równocześnie gotowa ukształtować na ich mocy własną teraźniejszość i przyszłość. Europa była pierwszym kontynentem, który przez przyjęcie chrześcijaństwa doświadczył niezmiernego przebudzenia duchowego i kulturalnego. Czyż i dzisiaj nie byłoby możliwe zaczerpnięcie nowych impulsów i sił z tych samych źródeł ideowych, ażeby w sposób odpowiedzialny i skuteczny zaradzić rosnącym potrzebom duchowym współczesnej społeczności narodów?*

Grzegorz Dobroczyński SJ

Nie jestem właścicielem diecezji

Z bpem Jeanem Claudem Bouchardem,
ordynariuszem Pala (Czad),
rozmawia Jarosław Róžański OMI

— *Prawie całe swe misjonarskie życie spędził Ksiądz Biskup w Mayo Kebbi w diecezji Pala. Tu też otrzymał Ksiądz nominację na ordynariusza diecezji. Wtedy był Ksiądz jednym z najmłodszych biskupów świata. Skąd się wzięła ta wielka miłość do Czadu?*

— Poprzedziła ją miłość do oblatów. Ukończyłem prowadzone przez nich niższe seminarium w Kanadzie, w rodzinnym Quebecu. Następnie, w 1959 r., wstąpiłem do nowicjatu Misjonarzy Oblatów M.N. Rok później rozpocząłem studia filozoficzno-teologiczne w Rzymie w międzynarodowym seminarium duchownym oblatów. W 1963 r., po ukończeniu filozofii, mówiłem sobie: „Jak mogę studiować teologię, skoro mam zostać misjonarzem, a nie znam misji. Lepiej więc będzie najpierw zapoznać się z misjami”. Oblaci kanadyjscy prowadzili wtedy misje w Natalu, wyjechałem jednak na dwuletni staż misyjny do Czadu, do Mayo Kebbi. Przez te dwa lata, które wspominam jako bardzo piękne, byłem dyrektorem szkoły. Tu też umocniło się moje powołanie misyjne i zrodziła się chęć do pracy w Afryce. Po pobycie w Czadzie, ukończeniu teologii i otrzymaniu święceń kapłańskich powróciłem do Mayo Kebbi już jako misjonarz. W 1976 r. zostałem mianowany biskupem diecezji Pala.

— *W swojej pracy misyjnej każdy misjonarz sięga do jakichś swoich wzorców, przykładów życia misjonarskiego. Czy Ksiądz Biskup też wzorował się na kimś lub też był zwolennikiem konkretnej metody ewangelizacyjnej?*

— Nauczyłem się wiele od współbraci-misjonarzy z Czadu i Kamerunu północnego, ale tym, który wywarł na mnie wielkie

wrażenie, był apostoł Afryki, kard. Lavigerie, założyciel Ojców Białych (Misjonarzy Afryki). Wysyłając swoich misjonarzy do różnych części Afryki, nawiązywał on do praktyki Kościoła pierwotnego. Zalecał najpierw czas próbny, postulat i potem dopiero katechumenat. Kładł nacisk, by okres katechumenatu trwał przynajmniej trzy lata. Głównym zadaniem misjonarza nie miało być bowiem udzielanie ludziom chrztu, lecz głoszenie Dobrej Nowiny, solidna formacja chrześcijańska. Po niej następował chrzest. Przywiązywał przy tym wielkie znaczenie do dyscypliny kościelnej, precyzując obowiązki i uczestnictwo w modlitwie liturgicznej tych, którzy pozostają w postulacie, w katechumenacie i tych wreszcie, którzy zostali wszczępieni w Chrystusa przez chrzest św. Surowe wymagania w początkowym okresie życia Kościoła miały na celu uniknięcie apostazji w czasie prześladowań. Zdaniem kardynała podobne niebezpieczeństwo apostazji istniało nadal i nie należało go bagatelizować. Chodził przecież o świadectwo wobec pogan. Dlatego zalecał on podobną dyscyplinę misjonarzom udającym się do Afryki Równikowej.

W czasie odbywania postulatu kandydaci do chrztu zapoznawali się z porządkiem naturalnym rzeczywistości, tzn. świata, kondycji człowieka i Boga, by wyciągnąć pewne wnioski. Jest to zgodne z tym, co mówi św. Paweł w Liście do Rzymian (1,18 nn.). W katechumenacie natomiast byli wprowadzani w istotę chrześcijaństwa. Przyjęcie chrztu św. wymagało zatem minimum czterech lat przygotowania. Od tego obowiązku zwalniało tylko niebezpieczeństwo śmierci. W wielu wypadkach jednak z udzieleniem chrztu św. czekano do momentu śmierci, gdyż kandydat nie spełniał wymaganych od niego warunków, tzn. jego postępowanie moralne nie było wystarczająco przejrzyste lub nie żył w małżeństwie monogamicznym.

— *Kard. Lavigerie był bardzo wymagający. Wielu twierdzi, że aż nazbyt.*

— Był tutaj nieustępliwy, gdyż obawiał się złych skutków apostazji. Dlatego od swoich misjonarzy wymagał znajomości początków Kościoła i praktyk pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Uważał, że nieznajomość ta jest nieznajomością Kościoła.

W swojej pracy misjonarskiej kard. Lavigerie kładł także wielki nacisk na słowa św. Pawła: „Stałem się wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9,22). Występował zdecydowanie przeciwko jansenizmowi, który zniszczył w dużej mierze religijność we Francji. Wciąż podkreślał Bożą pedagogię.

— *To wszystko znalazło głęboki oddźwięk w dokumentach soborowych...*

— Studia teologiczne kończyłem właśnie w czasie trwania II Soboru Watykańskiego. Wychodziły wtedy jakże ważne dokumenty: „O Kościele w świecie współczesnym”, „Ad gentes”. Można tam znaleźć potwierdzenie praktyki Kościoła pierwotnego, gdzie ewangelizacja, pewne nawrócenie, dokonuje się jeszcze przed wstąpieniem do katechumenatu. Mówi się o prekatechumanacie, katechumenacie i chrzcie św. Przy tym czas katechumenatu to nie tylko uczestniczenie w przypisanych katechezach. Wiązą się z nim konkretne wymagania i jest on podzielony na konkretne okresy przygotowania. W Kościele europejskim – i nie tylko – zatraciło się zupełnie rozróżnienie między zwiastowaniem Ewangelii a katechazą pogłębiającą życie chrześcijańskie. Ale jak to uczynić, jeśli chrzci się niemowlęta, jeśli po reformacji zostawiliśmy jakby Biblię protestantom? Nie jest to łatwe. Po II Soborze Watykańskim nastąpiło znaczne ożywienie i odnowienie w tym zakresie.

— *Jak się mają słowa i wymagania stawiane przez kard. Lavigerie do praktyki Kościoła w Pala?*

— Dostrzegam wielką różnicę między Kościołami afrykańskimi założonymi przez Ojców Białych i przez misjonarzy z innych zgromadzeń zakonnych czy zakonów. Kościoły założone i prowadzone przez Ojców Białych wydają mi się o wiele solidniejsze, prężniejsze, bardziej dynamiczne w swoim apostolacie. Co ciekawe, wielu biskupów i kapłanów afrykańskich jakby przychyliła się w swojej praktyce do przykładu kard. Lavigerie i jego misjonarzy. Stawiają oni bardzo wysokie wymagania chrześcijanom. Są Kościoły, gdzie chrzci się tylko małżeństwa. Nie udziela się chrztu samemu mężczyźnie lub też samej

kobiecie. To jest nasz wielki problem tutaj, w Pala. Nie mamy wielu rodzin chrześcijańskich. Najczęściej ochrzczona jest w rodzinie jedna ze stron. Jak tworzyć tutaj zatem małżeństwa, rodziny chrześcijańskie? Chociaż wydaje mi się, że misjonarze oblaci, którzy zakładali Kościół w Kamerunie północnym i tutaj, w Mayo Kebbi w Czadzie, byli dość wymagający. Nie można było łatwo przejść przez okres katechumenatu i uzyskać chrztu. Wiązało się to ze zmianą stylu życia i wieloma innymi wymaganiami. Dzisiaj, po czterdziestu latach misji, mamy na terenie Mayo Kebbi tylko 16 000 ochrzczonych. Trochę inaczej działa się już w diecezjach sąsiednich, jak choćby w Moundou. Chodziło przede wszystkim o to, by uniknąć sytuacji udzielania chrztu ludziom, którzy tak naprawdę nie przyjęli Ewangelii do swego serca.

— *Czy jednak nie wymagamy zbyt wiele? Nie stawiamy pragnym przyjąć chrzest zbyt wygórowanych wymagań?*

— W czasie wszystkich konferencji biskupów afrykańskich, spotkań, sympozjów często powraca spostrzeżenie, że mamy wielu chrześcijan nieświadomych swego chrześcijaństwa, że zbyt słaba jeszcze jest ich formacja. Myślę więc, że trzeba podnosić poprzeczkę, starać się o to, by było jak najlepiej. A do tego potrzebny jest naprawdę solidny czas katechumenatu. Myślę więc, że nie jest to wygórowane pragnienie tworzenia wspólnoty chrześcijan doskonałych, „czystych”. Każdy chrześcijanin ma być solidny w swej wierze.

— *To wszystko nie jest jednak łatwe, szczególnie w Czadzie, gdzie trwa nieustannie od lat wojna, jest duża migracja ludności, ścieranie się poglądów, spotkanie religii.*

— Mamy tutaj sporo różnych trosk. Często nie wiem, od czego zacząć. Obecnie mamy bardzo silną tendencję do przemian w społeczeństwie: zmienia się sposób życia, mają miejsce migracje, następuje wymieszanie poglądów i religii. Do tego dochodzą problemy ekonomiczne. Pomimo tego mamy jednak wielką liczbę ludzi, którzy zgłaszają się do misji, chcą zostać chrześcijanami. Jest to naprawdę duża grupa. Jak ich uformo-

wać, dać solidne podstawy podczas trwania katechumenatu? W jaki sposób związać z Kościołem ludzi, którzy nie będą mogli z różnych powodów przyjąć chrztu św., a jednak będą go oczekiwali? To może wydawać się dziwne chrześcijanom z Europy, lecz taka była praktyka w katechumenacie i dawniej. Niekiedy większość ludzi oczekiwała długo, bardzo długo. Trzeba więc szukać nowych form, by związać tych ludzi z Kościołem i przede wszystkim, by dotrzeć do nich z Ewangelią. Wydaje mi się, że zbyt pośpieszne udzielenie wszystkim chrztu św. nie jest żadnym rozwiązaniem. Po chrzcie życie trwa przecież dalej.

Chciałbym także, by w naszej skomplikowanej sytuacji politycznej i ekonomicznej Ewangelia zainspirowała wiele przemian w życiu społecznym, a także by ożywiło się życie gospodarcze.

— *Czy jednak my, misjonarze z Europy, przybyli z bagażem swojej kultury, jesteśmy zdolni zrozumieć miejscową kulturę i jej rzeczywiste problemy i wprowadzić inkulturację Ewangelii? Wydaje mi się, że to zadanie przerasta nasze siły.*

— Jestem tego samego zdania. Ale i na nas ciąży wielka odpowiedzialność, by nie powstrzymać dzieła inkulturacji, nie zbudować tutaj Kościoła, który będzie niezdolny do inkulturacji. Chodzi przecież o to, by przekazać Ewangelię, a nie nasz model chrześcijaństwa, naszą kulturę. Jak żyć po chrześcijańsku pozostając Mundangiem, Tupurim, Massa... Jest więc tutaj wielkie ryzyko i zarazem wielkie wyzwanie.

Na przykład w ostatnich latach podkreślamy bardzo mocno problemy sprawiedliwości i walki z niesprawiedliwością. To sprawy poruszane szeroko i zdecydowanie na kartach Biblii. Wcześniej jednak nie były one tak bardzo obecne w naszym przepowiadaniu. Dlaczego? Gdyż przybyliśmy tutaj z naszym wzorcem, naszą kwalifikacją problemów. A w chwili naszego przybycia te sprawy nie były priorytetami naszych rodzimych Kościołów. Czyli już sam moment rozpoczęcia głoszenia Bożego słowa wymaga pewnej inkulturacji, zapoznania się z sytuacją tutejszej ludności: Jakie problemy ją nękają? W czym słowo Boże może jej pomóc, okazać się zbawcze?

To jest tak oczywiste, że mogę tutaj, w swojej diecezji, rozpoznać kapłana, który przepowiadał na konkretnej misji słowo

Boże, słuchając ludzi, którzy opowiadają mi o swojej wierze. Priorytety misjonarza stają się przez lata przepowiadania priorytetami ludzi. Przez niego postrzegają oni Ewangelię. Stąd ta moja troska o naszą odpowiedzialność w głoszeniu Ewangelii i zarazem lęk przed powstrzymywaniem inkulturacji.

— *Powstaje jednak pytanie: Czy można głosić „czystą” Ewangelię, bez bagażu kulturowego? Przecież od początku słowo Boże jest nam podawane w języku, w otocze konkretnej kultury. Żydowskiej, aramejskiej, greckiej, rzymskiej... Jak to wszystko oddzielić?*

— Widzę przynajmniej trzy ważne sprawy, które jednak musimy uwzględnić. Najpierw problem interpretacji Ewangelii. Wymaga to studium Biblii, pracy egzegetycznej. Niezależnie od dziedzictwa naszej kultury musimy odczytywać przekaz Ewangelii jako taki, jej właściwą treść, jeszcze nie zaadaptowaną do konkretnej sytuacji. Czyli nie kłaść nacisku na te sfery życia czy też problemy, na które nie kładzie nacisku Ewangelia czy raczej cała Biblia. Trzeba poznać jej priorytety. Czyli jawi się tutaj konieczność wielkiej pracy biblijnej dla tych, którzy przepowiadają słowo Boże. Każdy misjonarz każdego dnia musi mieć zatem kontakt z Biblią. Słowo Boże to dusza całego naszego posługiwania misyjnego, to dusza całej teologii. Tak głosi Sobór.

Następnie musimy być blisko ludzi, którym zwiastujemy Ewangelię. Poznać ich życie, ich problemy. Wysłuchać ich, pozostawać z nimi. W ten sposób poznamy ich, dowiemy się, czego im najbardziej potrzeba. To właśnie należy połączyć z odczytaniem Ewangelii. Jeśli nie zna się życia ludzi, jeśli proponuje się im tylko jakieś rozważania intelektualne, to nie doprowadzi to do przemiany ich życia, nie przeniknie ich. To nie jest tylko praca dla księży afrykańskich, to także nasze zadanie, misjonarzy z Europy, Ameryki.

Trzecią ważną sprawą jest powstrzymywanie się od sądów i ocen miejscowego sposobu życia, zwyczajów, rytów. Należy okazywać jak najdalej idący szacunek, respekt wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, gdzie nie ma sprzeczności z wymogami

stawianymi przez Chrystusa. To jest również jeden ze sposobów przygotowywania inkulturacji. A nie jest łatwe, szczególnie dla misjonarzy z Europy.

— *Wysoko postawioną poprzeczkę mają zatem nie tylko kandydaci do chrztu, ale także sami misjonarze.*

— Na początku lat siedemdziesiątych zorganizowaliśmy tutaj, w Pala, wiele spotkań z udziałem różnych specjalistów. Były one poświęcone ewangelizacji. Przebiegał z nich jeden podstawowy wniosek: misjonarz powinien znać życie ludzi, ich myślenie, wierzenia; to są niejako punkty wyjścia głoszenia Ewangelii. Następnie Ewangelia: przekazując ją ludziom, trzeba razem z nimi zastanawiać się, w jaki sposób odnosi się ona do ich życia, zwyczajów wierzeń. W jakim stopniu odręca ona ich tradycyjne zwyczaje. Jak może rozwinać ludzi, ich kulturę. Ewangelia wymaga zawsze czegoś więcej, niż jest osiągnięte. Wystarczy posłuchać słów Jezusa z Kazania na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom (...) A Ja wam powiadam (...)” (por. Mt 5,21 nn.). Myślę, że w słowach tych jest zawarta pewna pedagogia ewangelizacji. Cały czas postępować, rozwijać się. Nikt przecież nie może powiedzieć, że jest dostatecznie przeniknięty Ewangelią, doskonały. Cały czas możemy stawać się lepsi.

Inną jeszcze cechą misjonarza powinna być jego nieustanna pamięć o tym, że jest on cały czas gościem. Nie można przybyć do kogoś i od razu wszystko zmieniać, zachowywać się jak pan domu. To wszystko może z łatwością przypominać czas kolonizacji białych, kiedy przybywali oni jako władcy, niepodzielni panowie. Kiedy misjonarz będzie zawsze tym, który wie najlepiej, najlepiej potrafi wszystko zrobić, umie się posługiwać urządzeniami technicznymi, najlepiej zna Ewangelię i jej zastosowanie w życiu, a ludzie pozostaną pasywni, tylko słuchający, co im pozostaje? Czego można się spodziewać od takiej formy ewangelizacji? Dla mnie osobiście jest to bardzo ważne i nigdy też nie staram się zachowywać jak właściciel tej diecezji. Ja także jestem tutaj gościem. Zostałem, tak jak inni, serdecznie przyjęty przez ludzi i z mojej strony winienem im wielki szacunek. Naturalnie, nie jest łatwo być misjonarzem.

W ewangelizacji nie zaczynamy od tabula rasa. Nie możemy niejako niszczyć wszystkiego i zaczynać od nowa. Buduje się na tym, co już jest. Jezus też nie potępiał zwyczajów przodków, nie znosił prawa, lecz je dopełniał, modyfikował. Znowu więc powracamy do spotkania tych dwóch rzeczywistości: tradycji lokalnych i Ewangelii. Nie można bezmyślnie przeszczepiać wszystkiego z Europy, nawet naszego wyrażania pobożności. A często tak się działo i dzieje nadal.

— *Czyli koniecznie trzeba stać się jednym z Massa, by pozyskać Massa dla Ewangelii...*

— Tak. Choć stać się Massa jest niemożliwe. Ale można czynić pewne wysiłki. Proszę wszystkich moich misjonarzy i misjonarki, by zwrócili szczególną uwagę na naukę miejscowego języka. Dla mnie jest to element podstawowy. Misjonarzowi, który przybywa do nas, wyrażając chęć do pracy, powtarzam zawsze: Przed twoim przybyciem obchodziliśmy się tutaj bez ciebie. Nie byłeś nam potrzebny. Teraz też nie jesteś. Dlatego wracaj do siebie, na misję, którą ci przydzielono, i ucz się miejscowego języka, od rana do wieczora. Odwiedzaj ludzi, rozmawiaj z nimi, poznaj ich życie. Gdy to wszystko wykonasz, będziesz nam bardzo potrzebny.

Dla mnie jest to jeden ze sposobów wyrażania szacunku dla ludzi. Także jeden ze sposobów głoszenia Ewangelii. Bóg rozumie przecież wszystkie języki i interesuje się nimi. A często bywa tak, że z powodu wielkich braków personalnych przybywa misjonarz i od razu przejmuje odpowiedzialność w parafii, w różnych organizacjach itd. A przecież trzeba przynajmniej jakiejś znajomości miejscowego języka, to minimum! Jest to konieczne podczas wszystkich spotkań, które przecież są tak różne od naszych europejskich, gdzie nie tylko jest inny język, ale inne realia życia, inna mentalność. Choćbyśmy dostrzegli tylko tę wielką różnicę, to już jest pewien postęp.

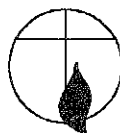
Naturalnie to bycie razem ubogaca obydwie strony. Jeśli Massa byłiby zamknięci tylko w obrębie swojej kultury, swoich zwyczajów, byłiby ubodzy. Misjonarz jako obcokrajowiec przynosi coś nowego, co może ubogacić. W ten sposób dotykamy bardzo konkretnie bogactwa spotkania, dzielenia się, słowem – bogactwa wspólnoty.

— Z pewnością zadań tych nie wykona grupa 35 kapłanów pracujących w diecezji i nieco więcej siostr zakonnych...

— Stąd mój wielki nacisk na zaangażowanie laikatu. Staramy się o pozyskanie i solidną formację katechistów, przewodniczących wspólnoty i odpowiedzialnych za różnego rodzaju formy życia chrześcijańskiego. Byłoby bardzo dobrze, gdyby mogli oni przejąć też odpowiedzialność w dziedzinie pracy na rzecz rozwoju miejscowej społeczności. Temu miał m.in. służyć synod naszej diecezji. Organizując go, postawiliśmy sobie trzy cele. Najpierw uświadomić wszystkim, że pomimo swojej odrębnej historii, kultury, doświadczeń, tak naprawdę nie ma Kościoła Massa, Kościoła Tupurich, Kościoła Mundangów, Kościoła Kado itd. Jest jeden Kościół powszechny, który jednoczy ochrzczonych. Wszystkich ochrzczonych, niezależnie od ich funkcji i grzechów. To niejako sakrament kapłaństwa sprawił, że trochę inaczej pojmujemy Kościół, jako podzielony. A tak przecież nie jest. Fundamentem naszej jedności pozostaje chrzest św. To uważam za drugi cel synodu: umocnić jedność między biskupem, misjonarzami, misjonarkami i wszystkimi świeckimi. Trzecim celem, jaki sobie postawiliśmy, była próba nauczania ludzi refleksji, zastanowienia się. Refleksji nad wieloma aspektami życia: kościelnego, społecznego, gospodarczego, politycznego. Sposób sprawowania rządów tutaj, w Mayo Kebbi, pozostaje niejako niezmienny od wieków. Są to zawsze rządy autorytetów, różnego rodzaju wodzów. To odzwyczaja od pogłębionej refleksji, analizy.

— Życząc, by Kościół w Mayo Kebbi sprostał tym wszystkim trudnym wymaganiom, dziękuję Księdzu Biskupowi za rozmowę.

Czad, 1995 r.



Przysłowia Gizigów

Gizigów zalicza się do największych północnokameruńskich grup etnicznych. Szacuje się ich liczbę na około 120 tys. Według ustnych przekazów Bildinger, pierwszy wymieniany wódz gizigijski, przybył z państwa Baghuirmi (terytorium dzisiejszego Czadu) do Gudur w masywie Mokong. Gudur – mała wioska położona na wzniesieniu przy żyznej dolinie Gauar – była w przeszłości miejscem schronienia wielu plemion północnokameruńskich i zarazem ośrodkiem religijno-politycznym. W wyniku zatargów Bildinger opuścił Gudur i dał początek dynastii wodzowskiej z Muturua. Działo się to prawdopodobnie pod koniec XVII w. Dzisiaj Gizigowie mieszkają w czworokącie, który wyznacza na zachodzie rzeka Mayo Luti, na wschodzie szosa Kaele-Maroua, na północy masyw górski Mogazang, na południu szosa Kaele-Garua. W latach pięćdziesiątych naszego stulecia pojawili się wśród nich pierwsi misjonarze – oblaci Maryi Niepokalanej.

J.R.

Dziewczyna jest lekarstwem na zimno.

Kawaler odczuwa zimno w swojej chacie. Skupia się ono tylko na nim. Mężczyzna żonaty śpi z żoną i ogrzewają się wzajemnie.

Gołą ręką nie chwyta się ognia.

Sznurek daje o sobie znać wcześniej niż dzwonek.

Zanim rozpocznie się taniec przy dźwięku dzwonka, sznurek, na którym jest on umocowany, już zaczyna się poruszać.

Nowa (młoda) żona namaszcza olejem drewniane słupy w chacie.

Nowa (młoda) żona po przybycie do zagrody stara się pozyskać serca wszystkich jej mieszkańców. Namaszcza olejkim

ciało męża, jak również drewniane słupy w chacie. Po upływie pewnego czasu, kiedy zadomowi się w zagrodzie na dobre, prowokuje do kłótni pozostałe żony i ich dzieci.

Owoc ambaka zawsze spada pod drzewem.

Ambaka (*kigelia africana*) – jest drzewem o owocach długich i ciężkich. Wiatr nie może ich porwać i przesunąć. Zawsze spadają ciężko.

Pająk plecie sieć dookoła drzewa.

Bez oparcia na drzewie pająk nie może zapleść sieci.

Jeśli nie umiesz przemawiać, nie odziedziczysz chaty swego ojca.

Dziecko starej kobiety jest zawsze nieposłuszne.

Sierota przeszukuje skorupy orzeszków ziemnych.

W łupinach orzeszków ziemnych zawsze pozostaje kilka ziaren.

Nie spożywa się w gościach kaszy z prosa z łukiem na plecach.

Kiedy hiena ślepnie, zabawiają się nią małe psy.

Wiewiórka zostawiła swą termitierę.

Wiewiórka, uważana za najbardziej chytre i przebiegłe zwierzę, zostawiła w spokoju termitierę – swój największy przysmak.

Należę do ciebie jak woda do gardła.

Przybysz jest jak rosa.

Jeśli obcy przybysze nawiedzili cię gromadnie, nie pozwalaj, by ogarnęło cię zniecierpliwienie: oni są jak rosa, która osiada na trawach; powoli, w miarę jak słońce się podnosi, trawa staje się sucha.

Pies szczeka zawsze w swojej zagrodzie.

Nie trzeba podnosić głosu, kiedy nie jest się u siebie.

Ten, który stał się Fulbe, jest nim bardziej od tego, który urodził się Fulbe.

Islamskie plemię Fulbe podbiło tereny Kamerunu północnego, narzucając tam swoją władzę i religię. Ci, którzy to zaakceptowali, muszą w praktyce wyrzec się swoich korzeni, języka. Stają się Fulbe. Oni właśnie z lubością mówią o innych „kirdi” („niewierny”, domyślnie: „niewierny pies”). Natomiast „Fulbe z urodzenia” używają tego słowa bardzo rzadko.

Człowiek w ruchu (przy pracy) nie zasypia głodny.

Stare kości nie łamią się łatwo.

Szara mysz wydarła norę myszy białej.

Szara mysz (gajagad) jest o wiele mniejsza od myszy białej (mutub), nie może się z nią mierzyć w walce „twarzą w twarz”. Dlatego też walcząc z białą myszą, ucieka się do podstępów: bierze do pyszczka trawę, która nadaje jej pozór wielkości i w ten sposób przepędza białą mysz z jej nory.

Niewielkie wioski są jak gniazda os.

Niewielkie wioski nie powinny być lekceważone w walce. Wojownicy, którzy w nich mieszkają, są niezwykle waleczni: wiedzą, że nikt ich nie zastąpi w walce i nie mają nic do stracenia. Wojownicy z wielkich wiosek ufają swojej sile. W walce nie dają z siebie wszystkiego, czekając, aż ktoś inny poświęci się jako pierwszy. Łatwo ulegają panice i są skorzy do ucieczki.

Ślepy mówi: „Oko nie jest nic warte”.

Dosłownie: „oko śmierdzi”.

Czerwona mrówka śmieje się z sępa.

Kiedy mała czerwona mrówka podnosi oczy ku niebu i widzi szybującego tam sępa, śmieje się i mówi sobie: „To, co teraz zamierzasz uczynić, ja też kiedyś uczynię i z tobą”. Kiedyś bowiem trup sępa stanie się łupem mrówki.

Ten, kto dziękuje, ma zawsze pełny żołądek.

Kiedy twoja krowa ucieka do buszu, dobrze jest chociaż odciąć jej ogon.

Pyszna gęba jest jak dziurawy worek.

Ofiarowałem ci podarek, zaprosiłem na kaszę z prosa, teraz zaś proszę o przysługę. Lecz tym mówisz, że dar był nic nie wart, a pożywienia nie było tyle, by się najeść... Następnym razem gdy przyjdiesz, z pewnością nic nie dostaniesz.

Kobieta, którą ukradłeś innemu, pozostawia ci gliniany dzban nad brzegiem rzeki.

Nie można liczyć na żonę, która została pozyskana przez kradzież. Po sprzeczce może ona wyjść po wodę i już nie powrócić, zostawiając ci tylko nad rzeką gliniany dzban. W ten sposób ściągniesz na swoją głowę wielki wstyd.

Nie można za bardzo polegać na rzeczach, które nie są twoją własnością.

Tę dziewczynę wychłostały łodygi gombo.

Gombo rozrasta się jak szalone. Zdaje się nie podlegać żadnym zasadom.

Żaba wciąż powraca do wody.

Kowal wychodzi w pole z zepsutą motyką.

Żadny zysku kowal myśli tylko o sprzedaży swoich wyrobów. Przez to nigdy nie zaopatruje się w dobre narzędzia pracy, mówiąc: „Jutro zrobię dla siebie”.

Mucha leci za zepsutym pożywieniem.

Czujesz pragnienie, jak kwelekwer.

Kwelekwer (w j. guiziga) – niewielki, cętkowany ssak z rodziny kotów. Kwelekwer nie chce pozostawać bez samicy. Trzyma się wciąż przy niej. Uważa się, że jedzenie jego mięsa prowadzi do obsesji seksualnych, które – nie zaspokojone – powodują śmierć.

Ten, kto rozdziela walczących, otrzymuje rany.

Twoja wątroba jest jak sos z rośliny wun.

Wątroba (w j. guiziga „mevel”) = „serce” (pojmowane jako siedlisko uczuć). Sos z rośliny wun w pewnej chwili zaczyna szybko burzyć się i kipieć, po chwili jednak równie szybko opada i jest dobry do jedzenia.

Traktujesz mnie jak psa w porze deszczowej.

Ciało psów w porze deszczowej pokrywa się wrzodami (parazyty psy).

Wielki sęp, czując woń padliny ośła, rezerwuje sobie jego oczy.

Wielki sęp (mulu), nim pozwoli zbliżyć się do padliny innym sępom (mogodok oy), wydiera padlinie jej oczy (przysmak wielkiego sępa).

Pułapka gundid chwytą wiele zwierząt na raz.

Czasem zdarza się, że pułapka (gundid – pułapka z drewnianych bali zawieszonych wysoko i związanych sznurem z czymś w rodzaju „czujnika”, który dotknięty przez zwierza uwalnia zawieszony w powietrzu drewniany bale i zabija nieraz kilka zwierząt idących w stadzie) chwytą wiele zwierząt na raz.

Młodzi ludzie są jak termity manjara.

Termity manjara (jeden z kilku rodzajów) znane są z tego, że potrafią przyczepić się do kogoś i mocno go pokąsać. Atakują bez lęku.

Ziarnko celtis rośnie powoli.

Zachęta do dalszej pracy i cierpliwości.

Suka śpieszy się i wydaje na świat ślepe potomstwo.

Suka szczeni się szybko, już po trzech miesiącach. Przez pewien czas jednak jej małe pozostają ślepe.

Jedna ręka nie podzieli kury.

Sam nie dokonasz wiele.

Zebrał i skomentował: Jarosław Różański OMI

Jarosław Róžański OMI

Nie tańczy się po cudzych śladach

W kręgu przysłów północnokameruńskich

Na samej górze, nad wszystkim, jest niebo. Tam mieszka Bóg. Gidarzy nazywają go Mangelva, Gizigowie – Builmulvong, Mundangowie – Massing. Mówią o Nim w przysłowiach, ostrzegając przed karą za przewinienia: *Mangelva tayi*, „Bóg jest, żyje” (gidarskie). Pamięta On o człowieku: *Mangelva a plan mituwe de may sa*, „Bóg daje pożywienie nawet sierocie” (gidarskie). Pozostaje blisko człowieka, choć zarazem i bardzo daleko. Już na ziemi, w buszu, a może też gdzieś między niebem i ziemią, znajduje się świat duchów. Mieszkają w nim duchy przodków, zmarłych dobrze nam znanych, gdyż stało się to nie tak dawno, oraz duchy, które nie są ludzkiego pochodzenia. Te ostatnie mogą być dobre lub też złośliwe. W buszu można także spotkać dzikie zwierzęta, drzewa i różnego rodzaju rośliny. Natomiast w świecie dobrze známym, „oswojonym”, tzn. w wiosce – ziemi wydartej władaniu duchów, żyją ludzie i zwierzęta domowe. Rośnie też proso – największy dar Boga. Ludzie są różni: dobrzy i źli, starzy i młodzi, wielcy i mali, wodzowie i poddani, głowy rodów i rodzin oraz ich członkowie, czarownicy, wróżbiarze, uzdrowiciele, zamawiacze deszczu, truciciele...

Oto w uproszczeniu cały wszechświat ludów północnego Kamerunu, zamknięty i bogaty, spójny i specyficzny. By w nim żyć, trzeba posiadać to, co rzadkie i trudne: mądrość. Nie taką jednak, jakiej uczą w szkołach przyniesionych przez białych przybyszów. Bo czegoż uczą tam więcej, jak tylko wielu, bardzo wielu teoretycznych wiadomości? Mądrość nie jest ich sumą, nie jest grubą książką z tysiącami uporządkowanych według alfabetu haseł. Przecież służący radą starcy z północnokameruńskich wiosek nie potrafią ani czytać, ani pisać. A jednak nikt nie odmawia im mądrości. Czym zatem ona jest? Mąd-

rość oznacza zręczność w obcowaniu z innymi ludźmi i z Bogiem, z duchami i przodkami. To sztuka rządzenia i wielu praktycznych umiejętności. Słowem sztuka życia.

Mądrości nie uczy się z książek, gdyż niewielu potrafi je czytać. Przekazują ją różne sytuacje życiowe. Tradycja podawana wieczorami w zagrodach. Przysłowia – perły mądrości. Można wyróżniać mądrość myśliwych i wojowników, rolników i pasterzy, mądrość religijną i rodziny. To jakby odrębne gałęzie jednej wiedzy, której nie sposób pojąć od razu w całości.

W Europie znawcy przysłów polemizują często z twierdzeniem, iż są one *mądrością narodów*. Gdyż, jak to jest z tą mądrością naprawdę, niejedno dałoby się powiedzieć. I tak, i nie. Mądrość nie jest usztywnioną zasadą, od której dalekie jest życie. Mądrość wykuwa się, zdobywa w różnych nieprzewidywanych i skomplikowanych sytuacjach. Znany dialog Chrystusa z kobietą kananejską, której córka była ciężko dręczona przez złego ducha, daje nam przykład ścierania się mądrości zawartej w przysłowiach: „*Pani, dopomóż mi!*”! On jednak odparł: „*Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom*”. A ona odrzekła: „*Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn, które padają ze stołu ich panów*”. Wtedy Jezus jej odpowiedział: „*O niewiasto, wielka jest twoja wiara; niech ci się stanie, jak chcesz!*” (Mt 15,25-28). Nazwać kogoś psem uważano za śmiertelną obrazę. Lecz tu chodziło o coś innego. Nadto tekst biblijny przytacza zdrobniałą formę wyrazu „psy”. „Kunaria” to nie dzikie, bezpańskie psy, lecz domowe szczenięta. Niewiasta wykazała się refleksem i znajomością przysłów. Za wyrażoną w nich zdecydowaną wiarę została nagrodzona.

Czym jest przysłowie? Jak trudne jest to pytanie i jak bogata rzeczywistość za nim stojąca, mówią liczne monografie i inne publikacje paremiologów podających różne definicje. A zdawać by się mogło, że chodzi tylko o jedno zdanie, najczęściej złożone, rzadziej o układ zdań. W tym małym utworze literackim tkwi jednak takie bogactwo i taka siła, że choć zmienia się on niekiedy w jakiejś części, to jednak zwykle trwa przez wieki i wędruje po całym obszarze kulturowym, często przekraczając jego granice. Pamiętamy z dzieciństwa wiele przysłów, które były nasze, dziecięce, a które przecież podsuwali nam w sposób

odwiecznie mądry rodzice, zamiast podawać suche napomnienia. Powtarzali przetworzone nieco zdanie Jezusa Syrachowego sprzed ponad dwóch tysięcy lat: *Nie rób drugiemu, co tobie niemiłe*, zamiast: *Nie dokuczaj koledze*. Wydobywali z zasobu tradycji odpowiednie do sytuacji i potrzeb przysłowia, modyfikując je i podając w formie łatwo przyswajalnej i zapamiętywanej na lata całe: *Kto daje i odbiera, ten się w piekle poniewiera*, czy: *Przyjdzie koza do woza*. Dlatego ukuto nawet termin słownego folkloru dzieci i przypisano go do różnych grup wiekowych.

Zamiast suchej definicji przysłowia, z powodu jej skrótowości z reguły niepełnej i wybiórczej, lepiej jest podać jego cechy, jak choćby obrazowość, lakoniczność, lapidarność, łatwość zapamiętania, zakorzenienie w miejscowym kręgu kulturowym, metaforyczność, rytmiczność, abstrakcyjność i uniwersalizm przesłania, które pozwala zrozumieć aktualną sytuację posługujących się przysłowiami, bazowanie na obserwacji i doświadczeniu zbiorowym czy indywidualnym. Czasem trudno jest odróżnić zwykłe zdanie uogólniające od przysłowia. Ostateczny werdykt wydaje tu zawsze społeczność. Wybitny paremiolog i paremiograf polski Julian Krzyżanowski pojęcia „przysłowie” używał czasem w znaczeniu umownego symbolu całego „świata przysłów”, obejmującego zarówno przysłowie właściwe, dawniej zwane przypowieścią, jak też porzekadła, maksymy, aforyzmy, apoftegmy czy gnomy. Tak ujęte jest przysłowie w zamieszczonym wyżej wyborze z tradycji północnokameruńskiej grupy etnicznej Gizigów.

Wielu folklorystów klasyfikując przysłowia uciekało się i ucieka nadal do kryterium tematycznego, wyróżniając przysłowia historyczne, socjalne, satyryczne, związane z życiem rodzinnym, pracą itd. Niektórzy próbują porządkować je według form logicznych, syntaktycznych czy poetyckich. Jednak zmienność przysłowia, jego używanie w różnych nowych, niekiedy zaskakujących sytuacjach, zdaje się łamać wszelkie próby ostatecznego uporządkowania. Taka jest właśnie logika przysłowia. Jego funkcjonowanie można przedstawić odwołując się do klasycznych schematów literackich:



Oś tradycja – przekaz – kontekst jest ostoją trwałości, stabilności. W społecznościach, w których tradycje ustne są fundamentem całej kultury, każdy z łatwością ucieka się do przysłowia. Nawet jeśli nie wszyscy potrafią wyrażać nimi swoje myśli, wszyscy je doskonale rozumieją. Ktoś, kto jednak nie tkwi w miejscowej tradycji, lub też wyobcował się z niej, nie potrafi zrozumieć logiki obrazów podawanych mu w konkretnej sytuacji, kontekście, gdyż nie jest to oczywista prawda zawarta w prostym zdaniu, ale przekaz z sytuacji wzorcowej, pierwotnej, w której osadzone jest przysłowie, modyfikowany przez sytuację. *Jedna ręka nie podzieli kury* – powie Gidar lub Giziga. By podzielić mięso kury, trzeba użyć obydwu rąk – to sytuacja wyjściowa przysłowia. Gdy się je powie przed nałożeniem na gliniane mury uplecionego na ziemi dachu z traw, będzie ono oznaczać, iż tego nie zrobi nikt w pojedynkę, czy nawet we dwóch. Pojawia się tu swoista dialektyka tradycji i sytuacji: tradycja powraca dzięki konkretnej sytuacji, a ta z kolei korzysta z tradycji. Przysłowie żyje pełnym życiem tylko w kontekście, gdyż – jak podkreślał to Jan Mukařowski – *przysłowia, wskutek swojej pozornej formalnej i znaczeniowej skończoności, są same w sobie znaczeniowo niepełne, wieloznaczne i dopiero włączenie do kontekstu nadaje im sens*¹. Nie bez znaczenia jest tutaj nawet konkretna sytuacja życiowa nadawcy i odbiorcy. Upraszczając można zatem powiedzieć, iż druga oś nadawca – przekaz – odbiorca cechuje się zmiennością.

¹J. Mukařowski, *Przysłowie jako część kontekstu*, „Literatura Ludowa”, nr 4-5/1973, s. 54-82.

cią, tym co ukonkretnia znaczenie przysłowia i nadaje mu pełny sens.

Dzięki znajomości wielu przysłów staje się możliwe tworzenie nowego gatunku literackiego, który można nazwać dialogiem w przysłowiaach. Jest on niezwykle grą obrazów, niuansów, nieraz zależnych od osobistych relacji nadawcy i odbiorcy, żmudnym precyzowaniem myśli. Przykłady podaje już „Sundzata”, starożytny epos Afryki Czarnej:

Sundzata zwrócił się do swego brata, Manding Bory:

– Coś mi się wydaje, że córka Mansy Konkona przypadła ci do serca.

– Owszem, bracie, ale wiedz i to, że chcąc zapędzić krowę do obory, wystarczy wprowadzić tam jej cielaka.

– Pewnie krowa pójdzie za tym, kto prowadzi cielę. Ale nie zawadzi mieć się na baczności; gdy krowa wpadnie we wściekłość, biada temu, kto by cielę zabrał...²

Wielu innych przykładów dostarcza codzienne życie. Albert, jeden z północnokameruńskich Gidarów, porwał z rodzinnej wioski Lam dziewczynę, gdyż wbrew woli rodziców chcieli się pobrać. Uciekli do pobliskiego Guider. Niestety, na miejscowym targu, natknęli się na ciotkę dziewczyny:

– Aaa! Tu cię przyniosło! Z tym chłopcem. No, no!

Albert próbował coś odpowiedzieć, ale zanim otworzył usta, usłyszał od przebiegłej ciotki przysłowie:

– Widzę kurę, która przyszła pić wodę na kamieniu.

– Czy kura przyszła sama pić wodę, czy też towarzyszy jej kogut – Albert zdołał już ochłonać i ruszył do obrony – kogut cały czas jest z nią, gdyż chce pomóc jej znaleźć jedzenie.

W przytoczonych przykładach spotykamy się z używaniem przysłów jako argumentów w dyskusji. Dowodów słownych, uzasadniających stanowiska polemizujących czy też dających dobre rady stron. Przysłowie jest tutaj traktowane jako wskazówka lub przestroga czy też obrona własnej pozycji.

O wiele częściej przysłowia są używane jako sądy i normy wskazujące zasady postępowania lub odkrywające pewne praw-

²Por. T. Mofolo, D.T. Niane, *Eposy Czarnej Afryki*, Warszawa 1977, s. 92-93.

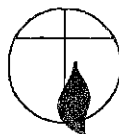
dy o życiu. Dlatego przysłowia afrykańskie traktuje się niekiedy jako swoisty Dekalog. Przysłowia-dewizy starają się bowiem tworzyć lokalny świat wartości. Jak każdy symbol, tak i przysłowie ma pewne konotacje, odnoszące się także do świata zasad moralnych, społecznych czy religijnych, jednak nie na zasadzie sprecyzowanego przykazania. Przysłowie-dewiza pozwala zrozumieć te normy, bardziej je sprecyzować. W swoim pierwotnym znaczeniu tkwi ono bowiem zawsze w sytuacji wzorcowej, z której wyrosło. *Nie spożywa się w gościach kaszy z prosa z łukiem na plecach* – mówi jedno z zamieszczonych wyżej przysłów gizigijskich. Kasza z prosa to codzienny posiłek ludów północnego Kamerunu. Łuk to podstawowa niegdyś broń do polowań i wojen. Z tej rzeczywistości, sytuacji pierwotnej, wyrasta przysłowie, które można powiedzieć równie dobrze sierocie mieszkającej u wuja i grymaszącej przy posiłkach, jak i przybyłemu w gości, który domaga się natarczywie pożywienia. Sens jego jest oczywisty: kiedy się nie jest u siebie, nie można stawiać twardych warunków. Myślenie i wyrażanie swego zdania za pomocą przysłów nigdy nie jest precyzyjne.

W przysłowia ludów północnego Kamerunu spotyka się wiele aluzji do innych gatunków literackich, przede wszystkim do większych form narracyjnych: mitów, bajek zwierzęcych, baśni (bajek magicznych), opowiadań etiologicznych, podań, opowieści wierzeniowych. Przysłowie wyrasta wtedy z konkretnych, przytaczanych w nich wydarzeń. Czasem związane jest z morałem. Jedno z przysłów-aluzji gizigijskich mówi: *Hiena powtarza: „Nigdy nie wiadomo, jak to jest z kłótnią męża i żony”*. Kiedyś bowiem hiena podsłuchiła kłótnię męża i żony, w której rozszłoszczona kobieta powiedziała do męża: *Nigdy już nie będę pilnowała twoich kóz*. Hiena ucieszyła się z tego i wybrała się na polowanie. Kiedy przyszła w pobliże stada, kobieta zauważyła ją i szybko zawołała męża. Ten przegonił hienę, która uciekając powiedziała to właśnie przysłowie, które potwierdza, iż kłótnia między mężem i żoną zwykle nie trwa długo. W innej sytuacji Giziga może powiedzieć natrętnemu żebrakowi: *Czyń piersi księżniczki z Muda są nie do wyczerpania?* Księżniczka z Muda, czyli córka wodza wioski Muda, w całej okolicy była znana ze swej gościnności. Dlatego ze-

wsząd ściągali do niej potrzebujący. Jednak pomimo szczerych chęci i dobroci jej zasoby okazały się niewystarczalne, by zaradzić wszystkim ludzkiej biedzie.

Znajomość wielu miejscowych opowieści i przysłów pozwala też na używanie skrótów przysłowiowych czy też zwrotów przysłowiowych. Nie podaje się wtedy pełnego brzmienia przysłowia, lecz jego formę zredukowaną lub tylko jakąś czytelną aluzję do przysłowia, rozpoznawalnego dzięki jego powszechnej znajomości. *Zachowujesz się jak ważka i jej dzieci* – można powiedzieć lekkomyślnej kobiecie gizigijskiej tęskniącej tylko za rozrywką. Cały dzień bowiem ważka zabawia się z dziećmi, pokazując im różne sztuczki, wieczorem zaś, kiedy nadciąga zimno, mówi do nich: Jutro, wcześniej rano, poszukamy drzewa, byśmy mieli się czym ogrzać. Gdy ranek nadchodzi, ważka zapomina o szukaniu drzewa i rozpoczyna zabawę.

W przysłowiach zawarta jest nie tylko mądrość, ale także artyzm, uśmiech, niekiedy gorzki, oraz niepowtarzalność tworzona przez sytuację i umiejętności mówiącego. *Nie tańczy się po cudzych śladach* – mówi jedno z przysłów Tupurich – ludu północnokameruńskiego. Taniec jest ważnym elementem życia każdej społeczności afrykańskiej. Jest powszechnie cenioną umiejętnością. Podobnie jak umiejętność mądrego wysłowienia się. Chociaż istnieją tu tradycje i reguły, nie można jednak bezmyślnie kogoś naśladować. Korzystając z pewnych wzorców trzeba realizować swoją indywidualność, myśleć samodzielnie, wykazywać wiele inicjatywy. Tak dzieje się w świecie przysłów. Dzięki temu są niezwykle żywotne, szczególnie w społecznościach, w których nie dominują obrazy filmowe i słowo drukowane.



Zbigniew Czarnik

Ektogeneza – zagadnienia prawne

Współczesna medycyna pozwala szeroko korzystać z odkryć naukowych stosując je na różnych etapach ludzkiego życia. Ostatnie dziesięciolecia charakteryzuje szybki postęp w dziedzinach, które w świadomości społecznej od zawsze były traktowane jako wyłączone spod ingerencji człowieka. Przykładem mogą być działania na najwcześniejszych etapach ludzkiego życia. Ingerencje w tym zakresie mają różny charakter. Wokół nich toczy się ożywiona dyskusja.

Ostatnio na łamach prasy zajmującej się popularyzowaniem osiągnięć nauki i ich wykorzystaniem w medycynie szeroko podjęto dyskusję na temat możliwości rozwoju człowieka poczętego poza organizmem matki, przy czym w dyskusjach tych nie chodzi już tylko o fascynację samym faktem poczęcia w probówce (*in vitro*), ale wprowadzeniem szeroko rozumianej technologii do całego procesu dorastania człowieka w łonie matki, a więc w konsekwencji – eliminowaniem ciąży rozumianej jako czas, w którym dziecko poczęte pozostaje w organizmie matki do chwili narodzin.

Ektogeneza w świetle polskiego prawa cywilnego

W terminologii medycznej przez ektogenezę rozumie się wzrost i rozwój osobnika ludzkiego poza organizmem kobiety w okresie, który zazwyczaj spędza on wewnątrz niej¹. Tak rozumiana ektogeneza może występować w dwóch wariantach. Pierwsza, tzw. pełna, ma miejsce wówczas, gdy na skutek jej zastosowania dochodzi do narodzin dziecka, tzn. obejmuje ona okres, w którym dziecko poczęte jest już na tyle rozwinięte, że

¹P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988, s. 141.

może podjąć funkcje życiowe w otaczającej je rzeczywistości. Drugi wariant to ektogeneza częściowa, z którą mamy do czynienia wówczas, gdy miejsce matki zajmują stosowne urządzenia techniczne pozwalające zastąpić jej ciało albo gdy rozwój dziecka zostaje zahamowany w sposób sztuczny, na skutek czego nie może ono osiągnąć stosownego stopnia dojrzałości, aby samodzielnie bądź dzięki wspomaganii żyć, staje się natomiast dostarczycielem np. narządów dla transplantologii, czyli pozostaje żyjącym bankiem narządów.

Współczesna medycyna skraca czas niezbędnego przebywania płodu w macicy matki. Ma to zastosowanie zarówno do początku (tj. poczęcia), jak i końca ciąży (w chwili obecnej w przypadkach jednostkowych szansę przeżycia mają dzieci ważące około 500 g)². Ten fakt wydaje się bardzo optymistyczny, bowiem daje możliwość przeżycia tym wszystkim, którzy takiej możliwości wcześniej nie mieli, czy wreszcie pozwala mieć dziecko w sytuacji, gdy „naturalny” sposób poczęcia i narodzin nie może mieć miejsca.

Optymizm ten jest jednak tylko częścią prawdy, z którą musimy się uporać, wyrażając swoje stanowisko w powyższej kwestii. Oczywiście można być zafascynowanym postępem nauk medycznych, nowymi horyzontami i możliwościami człowieka. Jednak nie należy zapominać, że naszą aprobatą mogą się cieszyć tylko takie działania, które za podstawową wartość uznają dobro innych i możliwość równego ich traktowania. Ponadto należy odpowiedzieć sobie na pytanie, jak się mają owoce postępu do podstawowych zasad funkcjonowania społeczeństwa.

Analiza zagadnień związanych z ektogenezą ze względu na charakter problemu musi być wielopłaszczyznowa. Przedstawiciele poszczególnych dyscyplin będą zapewne doszukiwać się argumentów za i przeciw takim działaniom i jeżeli nawet nie spowodują zaprzestania nieodpowiedzialnego działania uczonych, to być może przyczynią się do zrozumienia i wszechstronnej oceny pojawiających się zjawisk.

Jedną z analiz, którym musi być poddana możliwość wzrostu i rozwoju ludzkiego osobnika poza organizmem matki, jest

²Tamże, s. 145 nn.

analiza prawna. Ocena tego zjawiska przez pryzmat norm obowiązującego prawa jest istotna, bowiem w zależności od wniosków w tym zakresie możemy rozstrzygać o dopuszczalności bądź zakazie działań w tej mierze.

Ocena ektogenezy na gruncie prawa polskiego musi zostać umiejscowiona w dwóch jego gałęziach, tzn. prawie cywilnym (szeroko rozumianym) i prawie karnym, bowiem ektogeneza swoimi skutkami sięga tych dwóch rodzajów prawa. W chwili obecnej wobec nowości problemu i w realiach polskich jego teoretyczności nie sposób wskazać wszystkich wątpliwości z nim związanych. Nie znaczy to jednak, że już dziś nie można dokonywać oceny z punktu widzenia instytucji prawa, a ponadto zastanawiać się, jak ów problem należałoby rozwiązywać, gdyby stał się on faktem życia społecznego.

W świetle obowiązującego prawa cywilnego i rodzinnego ektogeneza nie jest zakazana. Stwierdzenie takie nie oznacza jednak, że nad omawianym tu problemem możemy przechodzić do porządku i z aprobatą wypowiadać się o wszelkich jego przejawach. Prawo nie zakazując ektogenezy, nakazuje jednocześnie dokonanie oceny zjawiska przez pryzmat konkretnych instytucji i dopiero na tej podstawie pozwala wyciągać wnioski o jego przyjęciu lub odrzuceniu.

Dopuszczenie ektogenezy wiąże się w naszym prawie z wieloma komplikacjami, bowiem prowadzi do zburzenia obowiązujących norm, a co za tym idzie, do powstania sfery stosunków społecznych, które nie będąc normowane, stanowią zagrożenie dla życia społecznego przez możliwość różnego rodzaju nadużyć w tym zakresie.

Trudności, o których wspomniano wyżej, odnoszą się do wielu instytucji prawa. Tytułem przykładu i ze względu na ograniczenie objętościowe niniejszego artykułu zostaną omówione tylko niektóre.

ZDOLNOŚĆ PRAWNA. Jako kategoria prawna oznacza ona możliwość bycia podmiotem praw i obowiązków. Zgodnie z artykułem 8 kodeksu cywilnego (k.c.) człowiek nabywa zdolność prawną z chwilą narodzenia, tj. z chwilą odłączenia od ciała matki³. Przyjęte w prawie polskim rozwiązanie dotyczące

³ A. Wolter, *Prawo cywilne, zarys części ogólnej*, Warszawa 1986, s. 154.

narodzin człowieka odnosi się do jednego z kryteriów narodzin człowieka wypracowanego przez naukę prawa. W takim stanie prawa ewentualność zaakceptowania ektogenezy wiąże się z faktem, że nie wiemy, od kiedy dziecko poczęte posiada zdolność prawną. Problem ten jest bardzo istotny, ponieważ prawo polskie nie przyjmuje jako zasady zdolności prawnej dziecka poczętego, a zdolność taką przyznaje mu tylko w określonych prawem przypadkach (np. 927, 2 k.c.).

Przy takim sposobie ukształtowania zdolności prawnej musielibyśmy dojść do wniosku, że dziecko wzrastające poza organizmem matki nie rodzi się w rozumieniu prawa cywilnego, a co się z tym wiąże, nie nabywa zdolności prawnej. W takiej sytuacji rozwiązanie musiałoby się wiązać bądź ze zmianą art. 8 k.c. i przyznaniem zdolności prawnej dziecku poczętemu – a więc oparciem się systemu prawa na kryterium genetycznym, bądź ustawodawca musiałby określać chwilę urodzenia. De lege ferenda należałoby się opowiadać za pierwszym sposobem rozwiązania problemu, bowiem gwarantowałby on przestrzeganie i ochronę praw dziecka rozwijającego się poza organizmem matki.

SĄDOWE USTALENIE OJCOSTWA. Obecnie obowiązujące prawo przewiduje możliwość sądowego ustalenia ojcostwa dla dziecka, dla którego stosunek ojciec – dziecko nie wynika z prawa art. 62 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (k.r.o.) albo nie zostało ono uznane w trybie przepisów prawa. Ustalenie ojcostwa w drodze stosownego powództwa może nastąpić tylko po jego urodzeniu. Obowiązujące prawo nie daje możliwości sądowego ustalenia ojcostwa dla dziecka przed jego narodzinami. Rozwiązanie takie podyktowane jest występowaniem pewnych trudności w prowadzeniu dowodu wykazującego ojcostwo oznaczonego mężczyzny. Zatem przy przyjęciu dopuszczalności ektogenezy nie można by dla tak poczętego dziecka ustalić sądownie ojca z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że istnieje zakaz ustalania ojcostwa dla dziecka nie narodzonego, po drugie, dziecko nie mogłoby się narodzić, co wykazano wyżej. Wprowadzenie więc ektogenezy wiązałoby się z brakiem równości dzieci, które zostały poczęte i pozostają w różnych sytuacjach prawnych.

ODSZKODOWANIE Z TYTUŁU SZKODY WYRZĄDZONEJ DZIECKU CZYNEM NIEDOZWOLONYM. Zgodnie z podstawową zasadą prawa cywilnego każdy, kto wyrządza szkodę drugiemu, jest zobowiązany do jej naprawienia. Ponieważ w k.c. przyjęto określoną konstrukcję zdolności prawnej człowieka, przeto dzieci poczęte, a nie narodzone, w zasadzie zostały wyłączone od możliwości dochodzenia naprawienia wyrządzonej im szkody. Ponieważ takie rozwiązanie byłoby niesprawiedliwe w stosunku do dzieci nie urodzonych, przeto Sąd Najwyższy w swoim orzecznictwie ustalił zasadę, że czyn niedozwolony przeciwko kobiecie ciężarnej, który spowodował zmiany w normalnym rozwoju płodu i kalectwo dziecka, jest czynem niedozwolonym wyrządzonym dziecku i dziecko, jeśli urodzi się żywe, jest uprawnione do żądania odszkodowania⁴.

Zgodnie z tym orzeczeniem odszkodowania za powstałą szkodę może żądać tylko dziecko, które doznało szkód na skutek działań skierowanych przeciwko jego matce. W przypadku pełnej ektogenezy dziecko pozostające w sztucznie stworzonym środowisku nigdy nie dozna szkód na skutek działań przeciwko ciału jego matki. Możliwość pozaustrojowego rozwoju dziecka prowadzi zatem i w tym przypadku do burzenia zasady równości podmiotów znajdujących się w takiej samej sytuacji faktycznej. Chęć równego ukształtowania praw takich dzieci musi się wiązać z koniecznością zmiany w zakresie zdolności prawnej, tzn. przyznania jej dziecku poczętemu bądź określenia innego sposobu rozwiązania ochrony dziecka poczętego przed szkodami wyrządzonymi mu przez osoby trzecie. Będzie się to wiązało z koniecznością odrzucenia związku pomiędzy ochroną a działaniem skierowanym wobec matki, a to w konsekwencji będzie musiało prowadzić do przyznania dziecku zdolności prawnej, bo tylko podmiot prawa może żądać odszkodowania od sprawcy szkody na jego rzecz.

DATA POCZĘCIA DZIECKA. Z chwilą poczęcia dziecka prawo wiąże wiele skutków prawnych. Do daty poczęcia odwołuje się wiele przepisów prawa (np. art. 62, 68, 85 k.r.o.) i z tym fak-

⁴ *Kodeks cywilny z komentarzem*, pod red. J. Winiarza, t. I, Warszawa 1989², s. 25.

tem wiąże się skuteczność bądź jej brak dla wielu działań. Od tej okoliczności np. zależy istnienie bądź możliwość obalenia domniemania pochodzenia dziecka od męża matki. Domniemanie takie jest powszechnie przyjętym rozwiązaniem ustalania stosunku dziecko – ojciec. Zgodnie z jego istotą przyjmuje się, że jeżeli dziecko rodzi się w okresie wskazanym przez prawo, to ojcem dziecka jest mąż matki. Rozwiązanie takie ułatwia określenie danego mężczyzny jako ojca dziecka, a to z kolei jest istotne dla materialnej strony jego bytowania, bowiem z faktem ustalenia ojcostwa wiązą się roszczenia majątkowe dziecka lub jego matki.

W sytuacji ektogenezy, gdy chwila poczęcia nie budzi żadnych wątpliwości, sens tracą wszystkie te przepisy prawa, które odwołują się do domniemań, bo w tym przypadku nie występuje niepewność w żadnym zakresie.

WŁADZA RODZICIELSKA. Zastosowanie ektogenezy w rozwoju człowieka będzie musiało prowadzić do zrewidowania poglądów odnoszących się do władzy rodzicielskiej rozumianej jako pewien układ obowiązków i praw rodziców względem osoby i majątku dziecka. W nauce prawa władza rodzicielska mimo swojej kontrowersyjności obejmuje zakres działań, które dają się określać. Niewątpliwie jest to, że w skład jej treści nie wchodzi wszelkie możliwe działania rodziców względem dziecka i że tendencją ostatnich dziesięcioleci jest ograniczanie swobody rodziców w tym zakresie.

Nie można podzielić poglądu zwolenników rozwoju człowieka poza organizmem matki, głoszącego prawo rodziców do decydowania o losach takiego dziecka. Jest tak, ponieważ rodzice w stosunku do dziecka mogą działać tylko w ramach przysługującej im władzy rodzicielskiej, a ta zgodnie z obowiązującym prawem może im przysługiwać tylko w stosunku do dziecka urodzonego, podczas gdy człowiek poczęty poza organizmem matki nie spełnia tego wymogu.

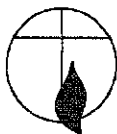
W ślad za tym wnioskowaniem pojawia się pytanie natury ogólnej: Skąd ma wypływać prawo rodziców do decydowania o losach dziecka pozostającego poza organizmem matki? Idąc dalej: Na jakiej podstawie ktokolwiek może rościć sobie prawo do decydowania o losach dziecka?

DOBRA OSOBISTE DZIECKA. Wśród problemów, o których mowa, najwyraźniej wygląda sprawa ochrony dóbr osobistych (art. 23 i 24 k.c.) dziecka rozwijającego się poza organizmem matki. Jest to jednak tylko pierwsze wrażenie, bowiem na straży tych dóbr musi stać ktoś, kto będzie się domagał ich realizacji. Z przeprowadzonej wyżej analizy wynika, iż rola rodziców jest tu bardzo wątpliwa, a dziecko samo nie może realizować tej ochrony z przyczyn obiektywnych.

* * *

Przetawiona tu analiza niektórych tylko instytucji prawa cywilnego w aspekcie ich zastosowania do rozwoju człowieka poza organizmem matki wykazuje zupełną nieprzydatność instytucji obowiązującego prawa do takiej sytuacji. Jej akceptacja musiałaby się wiązać z koniecznością zmiany większości wypracowanych na gruncie prawa zasad, a to prowadziłoby w konsekwencji do burzenia podstaw życia społecznego.

Ocena zjawisk będących przedmiotem dokonanej analizy musi być wielopłaszczyznowa i charakteryzować się daleko posuniętą ostrożnością, której brakuje w stanowiskach prezentujących apologię nauki i jej wykorzystania we wszystkich sferach ludzkiego życia. Niniejszy artykuł jest próbą zwrócenia uwagi na niektóre elementy tego zjawiska, a nade wszystko głosem o rozwagę w czasach, gdy pola głupoty stają się coraz szersze.



Ryszard Otowicz SJ

Osiągnięcia techniki medycznej wyzwaniem dla etyki i prawa

Rozwój techniki badań genetycznych otworzył przed człowiekiem możliwość polepszenia jakości jego zdrowia, a co za tym idzie, zapewnienia mu także większego szczęścia w życiu. Współczesna medycyna znajduje się niekiedy pod silną kulturową i społeczną presją optymalizacji „jakości” życia. Wyraża się to m.in. w ideologicznym przekonaniu, że przychodzący na świat człowiek winien być „idealny” z biologicznego punktu widzenia, wolny od chorób genetycznych i wszelkiego kalektwa. JAKOŚĆ ŻYCIA coraz częściej rozumie się w kategoriach PRAWA CZŁOWIEKA. Problematyka ta ma swoje odzwierciedlenie zarówno w literaturze medycznej, jak i w cywilnych kodeksach prawnych. Człowiek jednak nie zamyka się w ramach przyrody, ale przekracza czysty fakt biologiczny. Oznacza to, że osoby nie można sprowadzić wyłącznie do poziomu przedmiotu podlegającego empirycznej analizie ilościowej i dyspozycyjności drugiego człowieka.

Etyka „jakości życia”?

Eksperymenty na embrionie ludzkim mają już długą historię. Lata siedemdziesiąte charakteryzują przede wszystkim dyskusje wokół prawnych aspektów konsekwencji wynikających z legalizacji przerwania ciąży i związanej z nią możliwości uzyskania dużej liczby żywych płodów ludzkich, na których można by przeprowadzać doświadczenia i badać skutki ewentualnych eksperymentów wewnątrzmacicznych. Przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wiąże się z dynamicznym rozwojem technik prokreacyjnych i diagnostyki prenatalnej, zwłaszcza fetoskopii. Obecnie badania na płodzie ludzkim stają się problemem naukowym samym w sobie. Pojawia się zagadnienie prze-

szczepów tkanek płodowych, dążenie do doskonalenia znanych już technik zapłodnienia pozaustrojowego oraz jak najdłuższego podtrzymywania przy życiu płodu poza organizmem matki. Narodowe komitety etyczne i władze publiczne podejmują inicjatywy zmierzające do regulacji prawnej wszystkich tych doświadczeń medycznych. Jest to w pełni zrozumiałe, gdyż eksperymenty te niosą ze sobą niebezpieczeństwo selektywnej embriotrofii, czyli „produkcji” embrionów traktowanych jako czysty „materiał” eksperymentalny względnie jako „bank” organów przeznaczonych do przeszczepów.

Coraz częściej w centrum uwagi znajdują się nie tylko aktualnie możliwe technicznie do przeprowadzenia eksperymenty, ale także te, które dzisiaj możemy określić jako hipotetyczne, np. klonacja czy ektogeneza. Dyskusja wokół tych tematów wiąże się jednak z zagadnieniami ogólniejszej natury. Przede wszystkim pojawia się kwestia JAKOŚCI MEDYCyny. Takie zjawiska, jak antykoncepcja, techniki prokreacji asystowanej, chirurgia plastyczna, selekcja płci, inżynieria genetyczna – zmieniają profil nauk medycznych. Medycyna „potrzeby”, zderzona z przyrodą, wchłania w siebie medycynę „pragnień” ludzkich, która z kolei rozwija się pod wpływem fascynacji możliwościami techniki lekarskiej. Medycyna „pragnienia” opiera się też na swoistej filozofii cielesności człowieka, która skupia się wokół mitycznej triady: ciało piękne (kosmetyka, rynek mody, lansowanie „idealnych” wyobrażeń ciała ludzkiego), ciało zdrowe (sukces dietetyki, technik utrzymania zdrowia fizycznego) i ciało silne (reklama, film, ciężka fizyczna, sport). Towarzyszy temu refleksja, że człowiek jest jednocześnie twórcą samego siebie i swego środowiska, a zarazem przecucie, że może się stać niszczycielem swojego dzieła.

W tym kontekście pojawia się kategoria jakości życia. Pojęcie to jest ambiwalentne. W kręgach bioetyki anglosaskiej przeciwstawione jest ono kategorii sakralności, świętości życia¹. Również samo rozumienie życia jest tu różne. W etyce „sakral-

¹W.T. Reich, *Quality of Life*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, New York 1982, s. 831-832.

ności życia” mamy do czynienia z respektowaniem życia jako takiego, jako wartości samej w sobie. W chrześcijańskim ujęciu etyka ta przyjmuje podstawowe tezy antropologii biblijnej, w myśl której życie ludzkie jest święte, gdyż pochodzi od Stwórcy i jest przeznaczone do nadprzyrodzonej wspólnoty z Bogiem w chwale Chrystusa zmartwychwstałego. Etyka „jakości” różnicuje wartość życia według zewnętrznych, najczęściej biologicznych kryteriów. W konsekwencji życie ludzkie ma wartość relatywną, nierówną dla wszystkich ludzi. Czy w takim wypadku kategoria jakości życia w wystarczającym stopniu chroni godność osobową człowieka, a tym samym gwarantuje jego nietykalność, niezależnie od zewnętrznych okoliczności? Wydaje się, że nie. Łatwo też przewidzieć praktyczne skutki, jakie może za sobą pociągnąć odwoływanie się do tego rodzaju kryterium.

W rzeczywistości dyskusja jest bardziej złożona. Z jednej bowiem strony wiadomo, że biologiczne życie ludzkie nie jest nietykalne absolutnie. Mam tu na myśli takie sytuacje, jak godziwa obrona własna, narażenie swego życia w godziwy sposób dla odpowiednio wielkich racji czy zasada prymatu życia nadprzyrodzonego nad życiem doczesnym. Odpowiednie przykłady możemy znaleźć w encyklice Jana Pawła II „*Evangelium vitae*”. Z drugiej jednak strony dążenie do promocji jakości życia biologicznego nie musi koniecznie się wiązać z brakiem szacunku dla życia biologicznie zdegradowanego. W tym celu należy rozróżnić JAKOŚĆ życia i JAKOŚCI życia. W pierwszym przypadku mówimy o sensie życia, o jego transcendentalnej wartości, w drugim natomiast o jego przymiotach kwantytatywnych, fizycznych i biologicznych. W gruncie rzeczy jakości te w żaden sposób nie mogą determinować godności życia ludzkiego. Do istoty człowieka, z definicji, należy jego osobowe otwarcie się na transcendencję.

W refleksji bioetycznej w jej obecnym kształcie nie można abstrahować od kulturowego i ekologicznego sposobu zapatrywania się na życie. Praktycznie rzecz biorąc, chodzi o podstawowe dobra ludzi, które określa się na bazie ich podmiotowości osobowej. Faktycznie rozwój człowieka dokonuje się w siatce skomplikowanych relacji przyrodniczych i kulturowych, przez

które osoba zmierza ostatecznie do swej dojrzałości biologicznej, społecznej i emocjonalnej. Na człowieka oddziałują różne bodźce środowiskowe, które w dużym stopniu wyznaczają kierunek tego rozwoju. Już w okresie prenatalnym kształtuje się w człowieku uzdolnienie do wchodzenia w rozmaite relacje, rozwijające się w całej pełni w okresie postnatalnym, zgodnie z podstawowym prawem, że rozwój człowieka jest homogeniczny, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. W tym kontekście można w zasadny sposób mówić o fundamentalnym prawie człowieka do poszanowania jego NATURALNEGO środowiska naturalnego, także w odniesieniu do jego prenatalnego etapu życia.

Nie narodzony podmiotem praw człowieka

Istnieje wiele stanowisk, które odmawiają embrionowi ludzkiemu praw osobowych. Zasadniczy argument opiera się na stwierdzeniu, że życie ludzkie, w swoich pierwszych stadiach rozwojowych, nie ma charakteru osobowego ani nie jest zindywidualizowaną jednostką ludzką. Tymczasem podmiotem praw osobowych może być wyłącznie osoba. Wyszukuje się różne podstawy, aby uzasadnić to twierdzenie. Jedni uważają, że embrion nie jest osobą, gdyż nie jest uznany jako taki przez innych ludzi. Chodzi w tym przypadku o STATUS przypisany embrionowi ludzkiemu na drodze UZNANIA. Powstaje pytanie, kto miałby taki status przypisywać embrionowi i na jakich podstawach?

Druga grupa zarzutów odwołuje się do racji natury psychologicznej. Embrion nie jest osobą, gdyż jest pozbawiony atrybutów psychicznych, właściwych osobie. Sens argumentacji sprowadza się do przekonania, że osoba musi AKTUALNIE DYSPONOWAĆ odpowiednimi władzami psychicznymi, takimi jak zdolność myślenia, sądzenia, dokonywania wyboru, komunikowania się ze światem. W argumentacji tej zatracą się gdzieś wzgląd na to, że zdolność korzystania z władz duchowych podlega stopniowaniu. W nieunikniony sposób mamy tu do czynienia z arbitralną decyzją, jakie władze duchowe i w jakim stopniu rozwinięte są konieczne do tego, by być osobą. Prawdą jest

jednak, że godność osoby przejawia się w zdolności do aktualizacji władz duchowych, przez które człowiek dąży do realizowania wartości uniwersalnych, takich jak prawda, piękno, sprawiedliwość, przyjaźń. Jednakże życie ludzkie nie jest naznaczone godnością wyłącznie i po prostu dlatego, że aktualizują się w nim określone zdolności psychiczne. Natura ludzka jest wewnętrznie ukierunkowana do pełnej aktualizacji tych władz. W związku z tym można powiedzieć, że płód ma naturę ludzką, jeżeli posiada radykalną zdolność zaktualizowania swoich władz duchowych w odpowiednim, obiektywnie określonym momencie swego rozwoju. Jasne jest, że taką radykalną zdolność embriion ludzki posiada.

Trzeci argument przeciwko uznaniu osobowego charakteru embrionu ludzkiego opiera się na spostrzeżeniu, że zarodek ludzki w początkowych stadiach swego rozwoju nie jest wystarczająco rozwinięty anatomicznie, co sprawia, że nie może być traktowany jako podmiot osobowy. Chodzi tu przede wszystkim o narządy zmysłu, a zwłaszcza system nerwowy i mózg. Dlatego w pierwszych stadiach rozwojowych traktuje się embriion jako byt przedosobowy, który musi przejść przez zmianę substancjalną, aby stać się osobą. Zwolennicy tego poglądu uważają, że nie musi nastąpić pełne wykształcenie się mózgu, ale wystarczy rozwój samych struktur neuralnych, co byłoby już wymagane dla zaistnienia życia osobowego zmianą substancjalną. Poddając krytyce to stanowisko, trzeba zauważyć, że sam rozwój struktur neuralnych nie stanowi wystarczającego podłoża organicznego do aktualizacji wyższych, duchowych aktów ludzkich. Dlatego jeżeli pojawienie się pierwotnych struktur nerwowych jest wystarczającym warunkiem personalizacji płodu, to zgodnie z tą logiką rozumowania tego rodzaju warunek personalizacji płodu jest spełniony już w momencie poczęcia, w kodzie genetycznym przesądzającym o kierunku rozwoju człowieka, w tym także jego systemu nerwowego. Podział okresu rozwoju płodowego na preosobowy i osobowy nie ma więc wystarczającego uzasadnienia od strony biologicznej i empirycznej. Czy embriion jest dzieckiem? Prof. F. Mattei dał jasną odpowiedź na to pytanie *Tak samo jak zapłodnione jajo wcześniej, a później płód, noworodek, dziecko, nastolatek, człowiek*

*dorośli i starszy, embrion nie jest niczym innym, jak morfologicznym wyrazem pojedynczego i tożsamoego życia*².

Jakie są prawa osobowe embrionu ludzkiego? Przede wszystkim embrion posiada pierwsze i fundamentalne prawo do życia albo, inaczej to ujmując, prawo, aby nie być zabitym z premedytacją. Odpowiadający temu prawu obowiązek uszanowania życia embrionu ma charakter absolutny. Oznacza to, że ewentualny eksperyment na embrionie ludzkim nie może mieć charakteru destruktywnego, ale co najwyżej terapeutyczny. Domaga się tego godność osobowa człowieka. Instrukcja „Donum vitae” w sposób jednoznaczny podtrzymuje osąd, że wszystkie manipulacje genetyczne nie mające charakteru ściśle terapeutycznego, a więc zmierzające do „produkcji” LUDZI WYSELEKCYONOWANYCH pod względem płci czy innych przymiotów, są przeciwnie godności człowieka, jego integralności i tożsamości. CEL EUGENICZNY musi pozostać CELEM TERAPEUTYCZNYM, ściśle i tradycyjnie pojmowanym.

Nie do pogodzenia z instrukcją jest też traktowanie poczętego życia w innych kategoriach niż „byt ku życiu”. Następnie embrion posiada niezbywalne prawo do tego, by żyć i rozwijać się w swoim naturalnym środowisku, które zapewnia mu łono jego matki genetycznej. Jest ono szczególnie ważne w perspektywie dokonywanych już eksperymentów *in vitro*. Ze względu na szacunek dla człowieka życie winno być przekazywane w sposób godny. Uderza w osobową godność człowieka powoływanie go do życia w analogiczny sposób do tego, jaki stosuje się w odniesieniu do zwierząt. Moralnym obowiązkiem człowieka jest poszanowanie biologicznej i duchowej natury ludzkiej płodności, zgodnie z cielesno-duchowym sensem miłości małżeńskiej. Wystarczy w tym miejscu odwołać się do instrukcji Kongregacji Nauki Wiary „Donum vitae”.

Można wymienić zasady o charakterze absolutnym, które muszą być respektowane w przypadku eksperymentu na embrionie. Po pierwsze – absolutna i wolna zgoda ze strony rodziców,

² Bp E. Sgreccia, *Człowiek ma prawo do życia od chwili poczęcia*, „L'Osservatore Romano”, wersja polska 9, 15(1994) nr 2, a. 59.

która pociąga za sobą w sposób konieczny wykluczenie jakiegokolwiek pokusy aborcji dobrowolnej. Po drugie – absolutne poszanowanie godności embrionu jako osoby, niezdolnej w danym momencie do spełniania aktów moralnych autonomicznych. Chodzi tu więc o szacunek dla godności embrionu, niczym nie różniący się od szacunku dla człowieka już narodzonego.

Pozaustrojowy rozwój prenatalny człowieka sprzeciwiałby się samej istocie narodzenia się człowieka. Narodziny naturalne są zawsze fenomenem triadycznym: mężczyzna – kobieta – nowo narodzony, a ujmując to w aspekcie społecznym: społeczeństwo – rodzina – nowo narodzony. Mamy więc tu do czynienia z rzeczywistością zarówno osobową, jak i z rzeczywistością ważną ze społecznego punktu widzenia. Ewentualna ektogeneza w zasadniczym stopniu narusza sens i prawdziwe znaczenie macierzyństwa i ojcostwa w głębszym jeszcze stopniu, niż ma to miejsce w przypadku *in vitro*. Zrywa ona radykalnie podstawową więź między dzieckiem i matką biologiczną, między dzieckiem a naturalnie sprzyjającym mu, także ekologicznie, środowiskiem naturalnym. Poczęcie nowego życia ludzkiego przestaje być wydarzeniem intymnym między dwiema osobami, wydarzeniem dokonującym się w kontekście miłości wyłącznej, małżeńskiej. Można przytoczyć jeszcze stanowiska zawarte w „Deklaracji Papieskiej Akademii Obrony Życia”: *Prawa osoby są absolutnie niezbywalne. Zapłodniona ludzka komórka jajowa, embrión czy płód nie mogą być odstępowane innym ani sprzedawane. Nie można mu odmówić prawa do stopniowego rozwoju w łonie własnej matki*³. Można się też zastanawiać nad możliwymi, trudnymi w tym momencie do przewidzenia, skutkami psychologicznymi dla dziecka wynikającymi z zerwania biologicznej i duchowej więzi z rodzicami. Wiele cennych spostrzeżeń w tym względzie dostarcza rozwijająca się psychologia prenatalna człowieka.

Ektogeneza wystawia również poczęte życia ludzkie na radykalne niebezpieczeństwo wszelakich manipulacji, w tym genety-

³ Deklaracja Papieskiej Akademii Obrony Życia, „L'Osservatore Romano”, wersja polska, 15(1994), nr 9-10, s. 42.

cznych i eugenicznych. Przy całej złożoności zagadnienia należałoby podkreślić, że mamy tu do czynienia ze swoistym konstruowaniem człowieka, gdzie może się pojawić pokusa arbitralnego wyznaczania sensu jego życia i dysponowania nim według kryteriów eugeniki selektywnej, opartej na redukcjonistycznych kryteriach „jakości” życia. Jest to swoista embriopoiesis ludzka, proces antropotechniki, który zmierza przez określone technologie reprodukcji do genezy, rozwoju i kontroli neonatologicznej, interweniując bezpośrednio w „sposób stawania się” płodu ludzkiego. Embriopoiesis jest więc dziełem homo technologicus. W przypadku gdy poiesis jest zastosowaniem „przesądu” rasowego pod pozorem postępu zdążającego do czegoś więcej niż tylko cel terapeutyczny, a więc np. rozwinięcia określonych cech istotnych z ideologicznych, ekonomicznych, społecznych czy też innych względów, mamy do czynienia z eugeniką, która nie jest niczym innym jak RASIZMEM EMBRIOPOIETYCZNYM. Rasizm ten pogwałca fundamentalną regułę życia społecznego: zasadę równości wszystkich ludzi w ich godności osobowej.

Od bioetyki do bioprawa

Szybki rozwój medycyny i techniki medycznej wymaga wypracowania precyzyjnych zasad, które by regulowały poczynania człowieka w tej dziedzinie życia. Potrzebna jest zasada SAMOKONTROLI WSPÓLNOTY NAUKOWEJ oraz zasada demokratycznej kontroli badań naukowych na polu medycznym i zastosowań ich wyników. Praktyka życia potwierdza jednak, że samokontrola naukowca i świata naukowego w ogóle jest poważnie ograniczona. Faktycznie bowiem nauka i technika są uwarunkowane i ściśle powiązane ze światem ekonomii, który jest zainteresowany tym, by „dobra nauka” przyczyniała się do podniesienia dobrobytu społeczeństwa. Ze swej strony nauka i technika popadają w pokusę niedoceniań kosztów ludzkich oraz konsekwencji społecznych innowacji naukowych. W przypadku technik biomedycznych trzeba przyznać, że są one w stanie do pewnego stopnia modelować warunki prokreacji ludzkiej, życia płodowego, modyfikować sens choroby i śmierci człowieka czy też kształtować środowisko ludzkie. W tej sytuacji klasyczna

deontologia medyczna już nie wystarczy. Problem ektogenezy pojawia się w kontekście NAUKI-BEZ-WARTOŚCI, to jest postulat nauki wolnej od normy etycznej. Istotą nauki jest obiektywizm, natomiast norma etyczna byłaby pogwałceniem tego obiektywizmu. Naukowiec nie jest związany z żadną normą moralną, może on uprawiać naukę jedynie będąc całkowicie wolny. Oczywiście, wszystko to, co jest produktem nauki, może być użyte dobrze lub źle. Zastosowanie wyników nauki ma jednak miejsce poza kontekstem samej nauki, tak więc naukowiec nie jest za to odpowiedzialny⁴. W ten sposób świat nauki staje ponad dobrem i złem. Tymczasem tak jak każde wolne działanie ludzkie uprawianie nauki podlega wartościowaniu i ocenie etycznej.

Pomiędzy prawem i moralnością nie można ustalić pełnego stosunku tożsamości, ale nie można też mówić o ich całkowitej heterogenności. Zadaniem prawa cywilnego nie jest kodyfikacja każdego elementu moralności, ale powinno ono tak być skonstruowane, by chroniło fundamentalne wartości i prawa człowieka. Nie chodzi więc tylko o to, czy dane postępowanie jest spójne z systemem prawnym, i nie chodzi tylko o to, czy jest możliwe stworzenie logicznego kodeksowego systemu prawnego. W społeczeństwie pluralistycznym kategoria praw człowieka stanowi może jedyny adekwatny punkt oparcia dla prawa pozytywnego w kwestiach biomedycyny. Bp E. Sgreccia z naciskiem podkreślił, że *pora już przejść od studium bioetyki do studium bioprawa, ale tak jak Archimedes potrzebujemy punktu oparcia. Oparciem jest uznanie pełnej ludzkiej godności nowo poczętego dziecka. Albo prawo do życia i do godności przysługuje także nowo poczętym, albo wraz z nim tracimy i my naszą godność, a prawodawstwo staje się nieludzkie*⁵.

⁴R.N. Proctor, *Value-free-science? Purity and power in modern knowledge*, Boston, 1992.

⁵Bp E. Sgreccia, dz. cyt., a. 59.

Józef Żebrok

Czy potrzebny nam jest homo oeconomicus?

Transformacja gospodarki polskiej z centralnie administrowanej w gospodarkę rynkową oraz związane z tym problemy i trudności, przejawiające się także w pewnej niechęci niektórych grup społecznych wobec dokonywanych zmian, rodzą niekiedy – jak się zdaje – tęsknotę za tzw. człowiekiem ekonomicznym – homo oeconomicus. Tęsknota owa bywa różnie artykułowana, gdyż różni autorzy przypisują mu różne atrybuty, akcentując pewne cechy osobowości decydujące o takich bądź innych zachowaniach gospodarczych człowieka. Wspólnym rysem owych wypowiedzi jest jednak przeświadczenie, że postawa, zachowania homo oeconomicus są, nazwijmy to, progospodarcze czy gospodarne. Wskazane zatem byłoby – zdaniem zwolenników tej koncepcji – pielęgnowanie i upowszechnianie tego rodzaju postaw, co przyniosłoby niewątpliwie korzyści wszystkim. Zyskałaby gospodarka, a tym samym społeczeństwo polskie.

W literaturze pedagogicznej, jeszcze z okresu przed 1989 r., homo oeconomicus pojawia się jako pewne zadanie wychowawcze. Chodziło, najogólniej ujmując, o wychowanie człowieka gospodarnego, czyli takiego, który byłby dobrym, rzetelnym, wydajnym i oszczędnym pracownikiem. Solidna praca jednostki miała się przyczyniać do pomnażania dóbr materialnych służących ogółowi społeczeństwa.

W nowej rzeczywistości społecznej, zapoczątkowanej przełomem 1989 r., ożywiły się dyskusje dotyczące wychowania. Często też zwracać uwagę na związki zachodzące pomiędzy wychowaniem a gospodarką. Niekiedy jednak odnosi się wrażenie, jakoby sądzono, iż gospodarka rynkowa wymaga wychowania, które kształtowałoby właśnie jakiegoś homo oeconomicus, rozumianego mniej więcej jako sprawnego „funkcjonariusza” gospodarki.

Współcześni polscy filozofowie liberalni skłonni są przypisać *homo oeconomicus* najszlachetniejsze cechy. Ich zdaniem jest on racjonalistą dokonującym bezustannie kalkulacji ekonomicznej i rozumującym w kategoriach inwestycji. Cały ten wysiłek kalkulacyjno-inwestycyjny służy osiągnięciu celu zgoła religijnego, którym jest samodoskonalenie i wzbogacanie porządku stworzenia, zysk natomiast, konsumpcja i dobrobyt są tylko mimowolnymi, ubocznymi skutkami realizacji tego wzniosłego celu. Jeśli tak, to ich zdaniem należy zadbać o powrót do naszego kraju tego szlachetnego banity¹.

W związku z tym, że zwłaszcza poza ekonomią mamy do czynienia bardzo często z dowolnymi interpretacjami pojęcia *homo oeconomicus*, wydaje się uzasadnione omówić w pierwszej kolejności jego genezę i naturę. Następnie przedstawię uwagi krytyczne, jakie można odnieść do tej koncepcji człowieka. Wreszcie postaram się odpowiedzieć na postawione w tytule tego artykułu pytanie.

Wydaje się, że po raz pierwszy obraz „człowieka ekonomicznego” pojawia się już w XIV w. Jeden z największych religijnych poetów angielskich, Wilhelm Langland, w poemacie „Piotr Oracz” kreśli wizję Lady Meed, która utożsamia społeczeństwo upojone potęgą bogactwa i kierujące się wyłącznie motywami ekonomicznymi. Lady Meed to potęga sakiewki, a sam poemat jest krzykiem ubogich, społecznie wydziedziczonych, przeciwko niesprawiedliwości².

Jednak *homo oeconomicus* jest przede wszystkim pewną koncepcją człowieka, która legła u podstaw metodologicznych ekonomii uprawianej przez jedną z najbardziej znanych i zasłużonych szkół ekonomicznych. Chodzi oczywiście o klasyczną, liberalną ekonomię polityczną i jej głównych przedstawicieli, zwłaszcza Adama Smitha, także Dawida Ricardo i Johna Stuartha Milla.

Wiadomo, że szkoły ekonomiczne różnią się poglądami, a konflikty pomiędzy nimi biorą się głównie z tego, że opisują

¹ P. Bartula, *Szlachetny banita*, „Tygodnik Powszechny”, nr 18/1992.

² Ch. Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966, s. 273.

one procesy ekonomiczne uwikłane nieraz w zupełnie odmienne systemy kulturowe. Ponadto poglądów ekonomicznych nie można analizować w izolacji od całej wiedzy i zachodzących w niej zmian. Szczególnie ważne dla kształtu teorii ekonomicznych są też prądy filozoficzne dominujące w danym okresie, czy też te, z którymi utożsamia się dany ekonomista.

Ekonomia klasyczna ukształtowała się w klimacie ideowo-intelektualnym XVIII-wiecznej Anglii. Był to także czas, kiedy w gospodarce angielskiej dokonywały się radykalne zmiany, które były efektem wynalazków technicznych rewolucjonizujących tradycyjne metody wytwarzania. Prowadziło to zwłaszcza do szybkiego rozwoju przemysłu. Procesy te określa się mianem rewolucji przemysłowej.

Wiek XVIII zaznaczył się rozwojem myśli liberalnej. Jeremy Bentham, jeden z głównych przedstawicieli angielskiego liberalizmu, tworzy system etyki utylitarystycznej. W Szkocji, która była wówczas silnym ośrodkiem oświeceniowej myśli społecznej, koncentruje się grupa wybitnych przedstawicieli filozofii moralnej: Francis Hutcheson, David Hume i inni. Ich dociekania naukowe były w dużej mierze poświęcone problematyce natury ludzkiej.

Okres, o którym mowa, był czasem fascynacji fizyką. Dokonania Izaaka Newtona, zwłaszcza w zakresie mechaniki, sprawiły, że metody fizyczne uznano za ideał naukowego oglądu świata. Tym samym utorowano drogę mechanicyzmowi. Polega on, najogólniej mówiąc, na przyrównywaniu całej rzeczywistości do mechanizmu, w którym oczywiście działają wyłącznie prawa mechaniki. Mechanistyczne metody badawcze zawsze prowadzą do redukcjonizmu.

Do opisania przeobrażeń dokonujących się w życiu gospodarczym najlepsza wydawała się wówczas fizykalna metoda Newtona, święcąca niewątpliwe tryumfy. Ekonomię usiłowano więc ukształtować na wzór fizyki, jako naukę ścisłą. W takich czasach wspomniany już Smith, wykładowca filozofii moralnej w Glasgow, opublikował dzieło „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” (1776), które do dzisiaj jest uważane za podstawowe dla ekonomii klasycznej i stanowi lekturę obowiązkową ekonomistów.

Smith nie kryje swego podziwu dla systemu Newtona pisząc: *Jest to system (...) najbardziej ścisły i szczegółowy, jaki tylko można sobie wyobrazić; gwarantuje on, że czas, miejsce, wielkość i czas trwania każdego zjawiska są dokładnie takie, jak te, które zostają ustalone w wyniku obserwacji*³. Dlatego nie dziwi fakt, że Smith, dla którego prostota teorii naukowych jest bardzo ważna, porównuje system teoretyczny do maszyny: *Systemy pod wieloma względami przypominają maszyny. Maszyna jest pewnym niewielkim systemem stworzonym w celu faktycznego wykonywania i wiązania ze sobą ruchów i działań wykonywanych dotychczas przez rzemieślnika. System jest powstałą w wyobraźni maszyną, wynalezioną w celu powiązania w myśli (fancy) różnorodnych ruchów i działań wykonywanych w rzeczywistości*⁴.

Jako filozof moralności w „Teorii uczuć moralnych” (1759) Smith analizuje mechanizmy psychiczne kierujące postawami ludzkimi. Interesują go zwłaszcza stosunki wzajemności. Dlatego kluczowym pojęciem jest dla niego sympatia jako pewna zdolność stawiania się w sytuacji kogoś innego. Ten ogląd drugiego człowieka niejako przez pryzmat jego osobowości pozwala odnaleźć podobieństwo czucia i postępowania pomiędzy „ja” i „on”. Ten drugi czuje i postępuje tak, jakby się czuło i postępowało samemu⁵.

Rewolucja przemysłowa przyniosła ze sobą produkcję dóbr materialnych za pomocą maszyn. W stosunku do dominującej wcześniej wytwórczości rzemieślniczej była to produkcja na względnie dużą skalę. Jak na owe czasy miała charakter masowy, a odbiorca dóbr stał się anonimowy. Z jednej strony mamy ogromną liczbę producentów, a z drugiej konsumentów. Czy i kto decyduje o tym co, ile, jak wytwarzać?

³Wydane w Glasgow w 1978 prace i korespondencje A. Smitha, t. 3, s. 104. Smith wyznaje, że nawet on sam „niezauważalnie zaczął posługiwać się językiem zasad wiązania faktów w tym systemie tak, jak gdyby były one rzeczywistymi więzami, którymi przyroda posługuje się do wiązania ze sobą swoich procesów” (tamże, s. 105; cyt. za M. Blegvad, *Adam Smith jako filozof nauki*, „Studia Filozoficzne”, nr 10/1986).

⁴Tamże, s. 66.

⁵M. Blegvad, dz. cyt.

„Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” są próbą opisu, zrozumienia i wyjaśnienia tej nowej sytuacji gospodarczej. W traktacie tym Smith kładzie podwaliny pod typ myślenia ekonomicznego, który nosi znamiona tak charakterystyczne dla całej angielskiej, liberalnej ekonomii. Uważa, że społecznością ludzką rządzą prawa naturalne i one też tworzą pewien naturalny porządek ekonomiczny. Ludziom należy zagwarantować wolność indywidualną i pozostawić swobodę w działaniu. Decyzje dotyczące alokacji czynników wytwórczych oraz wielkości i struktury produkcji, a także konsumpcji rozstrzygają się na rynku, jako efekt działania tzw. niewidzialnej ręki rynku.

Konstatacje te nie wyjaśniają jednak wszystkiego. Dlatego też Smith idzie dalej, starając się znaleźć związki zachodzące między zjawiskami ekonomicznymi, które pozwoliłyby na skonstruowanie spójnego systemu czy też mechanizmu ekonomicznego. Miałby on opisywać w sposób doskonały gospodarkę i tym samym pozwalałby nie tylko zrozumieć i wyjaśnić poszczególne jej elementy oraz więzi między nimi, ale nawet wzbudzałby podziw dla swej spójności i samoregulacji. Związki wewnątrz tego systemu-mechanizmu są kształtowane przez ludzkie motywy działania. Jakie są te motywy? Jaki jest charakter postępowania, zachowania się ludzi w gospodarce? Na powyższe pytania Smith udziela odpowiedzi już na początku swego fundamentalnego traktatu ekonomicznego, kreśląc w sposób jasny obraz natury ludzkiej, jaki mu się wówczas jawił. Wspomniałem wyżej, że Smith zajmował się stosunkami wzajemności, zatem swoją wiedzę z zakresu filozofii moralności mógł w pewnym stopniu przetransponować do ekonomii. Warto przytoczyć in extenso fragment tekstu zawierający charakterystykę homo oeconomicus: *Człowiek natomiast prawie ciągle potrzebuje pomocy swych bliźnich i na próżno szukałby jej jedynie w ich życzliwości. Jest bardziej prawdopodobne, że nakłoni ich do pomocy, gdy potrafi przemówić do ich egoizmu i pokazać im, że jest dla nich samych korzystne, by zrobili to, czego od nich żąda. Każdy, kto proponuje drugiemu jakiś interes, postępuje w ten sposób. Daj mi to, czego ja chcę, a otrzymasz to, czego ty chcesz; oto znaczenie każdej takiej propozycji, i to jest właśnie*

*sposób, w jaki otrzymujemy nawzajem od siebie największą część usług, których potrzebujemy. Nie od przychyłności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach*⁶.

Każda teoria ekonomiczna musi się odwołać do określonej koncepcji antropologicznej. Ekonomia jest bowiem w gruncie rzeczy nauką o zachowaniu się ludzi w procesach gospodarczych. Zachowania oczywiście mogą być bardzo różne. Jeśli jednak chce się zbudować teoretycznie spójny model-mechanizm ekonomiczny, nie ma w nim miejsca na bogactwo ludzkich reakcji, motywów postępowania, postaw. Mechanicyzm wymaga redukcjonizmu. Nic zatem dziwnego, że człowiek Smitha jest istotą nieskomplikowaną. Kieruje się własnym, egoistycznym interesem. Nie odwołuje się do humanitarności, ale do egoizmu. Dokonuje wymiany, aby osiągnąć korzyść. Chęć nawiązywania kontaktów w celu dokonywania wymiany dóbr (czy usług) jest naturalną skłonnością człowieka, podobnie jak skłonność do specjalizacji. Specjalizacja i wymiana pozwalają maksymalizować korzyści. Stosunki międzyludzkie, przynajmniej w gospodarce, zostają sprowadzone do spotkań typu rzeczowego.

W ekonomii *homo oeconomicus* Smitha jest jakby prototypem. W czasach późniejszych jego charakter był jedynie doprecyzowywany bądź nieco barwniej opisywany. Istota jednak nie zmieniła się. Przytoczę kilka innych charakterystyk. Inny przedstawiciel liberalnej ekonomii, Ricardo, uważał, że wszelkimi spekulacjami w handlu kieruje własny interes. Mill, którego uważa się za kodyfikatora szkoły klasycznej, zdaje sobie sprawę z różnorodności celów ludzkiej działalności. Jednak ekonomia zajmuje się człowiekiem, którego jedynym celem jest gromadzenie i pomnażanie bogactwa. Píše on: *Ekonomia ujmuje ludzkość jako zajęętą wyłącznie nabywaniem i używaniem boga-*

⁶ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954, t. 1, s. 21.

ctwa i ma na celu pokazanie przebiegu działalności, którą prowadziłaby ludzkość żyjąca w stanie społecznym, gdyby wymieniony motyw (...) był absolutnym władcą jej działalności⁷. Według E. Sprangera homo oeconomicus mierzy wartość wszystkiego użytecznością. Przez świat przepycha się łokciami. Jest egoistą, gdyż postawa altruistyczna i postawa gospodarcza wzajemnie się wykluczają. Ceni takie cnoty, jak oszczędność, pracowitość, dotrzymywanie słowa i odpowiedzialność⁸. Zasłużony historyk myśli ekonomicznej Edward Lipiński charakteryzując koncepcję homo oeconomicus pisze: *Człowiek jest jednostką próżną, dumną, leniwą, niemoralną, chciwą. Innym członków społeczeństwa uważa za narzędzia zaspokojenia swoich potrzeb. Cechują go przede wszystkim dwie namiętności czy skłonności: pierwsza to chciwość, instynkt wymiany, skłonność do oszustwa, druga – skłonność do specjalizacji pracy. Obie te naturalne skłonności wynikają z własnego interesu, z faktu, że człowiek dąży do tego, aby mieć więcej dóbr niż ma (stąd skłonność do wymiany), i aby wykonywać pracę dla siebie łatwiejszą (specjalizacja)*⁹.

Można zatem powiedzieć, że w teorii ekonomii homo oeconomicus jest typem osobowościowym wyraźnie określonym, zdefiniowanym, choć znacznie zubożonym. Wiedza wymaga bowiem abstrakcji. Wyabstrahowano więc jeden z aspektów człowieka i uczyniono zeń „daną” modelu-mechanizmu opisującego działalność gospodarczą społeczeństwa.

Współczesna teoria ekonomii w swych głównych nurtach, a więc zarówno ekonomia neoklasyczna, jak i keynesizm, w dalszym ciągu akceptuje tradycyjny paradygmat wypracowany przez ekonomię klasyczną. Akceptuje tym samym jego koncepcję antropologiczną, choć ujmowaną w innych słowach. Przyjmuje się mianowicie, iż człowiek postępuje racjonalnie dążąc do maksymalizacji użyteczności, względnie – ujmując to inaczej – usiłuje maksymalizować swoje zadowolenie.

⁷J.S. Mill, *Essays on Some Unsettled Question of Political Economy*, London 1864, s. 138, cyt. za: O. Lange, *Ekonomia polityczna*, Warszawa 1963, t. 1, s. 260.

⁸M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum 1985, s. 189-191.

⁹E. Lipiński, *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, Warszawa 1981, s. 280.

Wielu czołowych ekonomistów współczesnych jest jednak zdania, że teoria ekonomii w swym tradycyjnym, dotychczasowym paradygmacie przeżywa kryzys. Kurt Dopfer przyczynę tego kryzysu upatruje w fakcie rozejścia się ekonomii z filozofią społeczną już w końcu XVIII w.¹⁰ W tym kontekście niektórzy ekonomiści wysuwają też różne zastrzeżenia pod adresem koncepcji *homo oeconomicus*. Jej krytyka jest wielokierunkowa.

Pierwsze zastrzeżenie sprowadza się do uwagi, że na koncepcji tej ciąży grzech pierworodny redukcjonizmu. Redukcjonizm polega na pomijaniu wielu zjawisk, faktów, a tym bardziej aspektów badanych faktów. Tymczasem warto w tym miejscu przypomnieć zasadę C.F. von Weizseckera, która głosi, że obraz świata jest niewłaściwy nie z powodu tego, co o nim twierdzimy, lecz z powodu tego, co opuszczamy. Tym bardziej dotyczy to człowieka. Człowiek jako osoba dysponuje wolną wolą i motywy jego postępowania są ogromnie bogate i zróżnicowane, w dodatku zmienne.

Ekonomia liberalna przyjmuje upraszczające założenie, że życie społeczne, a zwłaszcza gospodarcze, jest zorganizowane na zasadzie wymiany. Kontakty międzyludzkie mają charakter spotkań rzeczowych „coś za coś”. System społeczny, który jest zorganizowany przede wszystkim przez instytucje wymiany, Keneth Boulding określa mianem społeczeństwa biznesu. Zauważa przy tym, że istnieje wielka różnorodność stosunków między osobami czy rolami pełnionymi przez te osoby. Nawet w społeczeństwie biznesu wymiana nie jest jedynym czynnikiem organizującym systemy społeczne. Obok systemu wymiany Boulding wyróżnia jeszcze dwa inne, a mianowicie: system groźby (odstraszania) oraz system integracji. Wyróżnione trzy kategorie stosunków funkcjonują w różnych proporcjach we wszystkich systemach i subsystemach społecznych. Można nawet przyjąć, że od ich wzajemnych proporcji zależy stabilność systemu społecznego¹¹.

¹⁰ K. Dopfer, *Wprowadzenie: Ku nowemu paradygmatowi*, w: *Ekonomia w przyszłości*, Warszawa 1982, s. 9.

¹¹ K. Boulding, *Etyka i biznes*, w: *Ponad ekonomią*, Warszawa 1985, s. 62 n.

Nadmiernym uproszczeniem jest zatem sprowadzenie relacji międzyludzkich jedynie do wymiany. Jan Paweł II pisze, że: *Istnieją jednak liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku*¹². Nie wszystko nadaje się do sprzedania; nie wszystkie spotkania są spotkaniami rzeczowymi, oprócz nich funkcjonują też spotkania osobowe. Nawet w gospodarce, aby organizacja mogła skutecznie funkcjonować, jej członkowie muszą się przynajmniej częściowo identyfikować z jej celami. System oparty wyłącznie na stosunkach wymiany też nie będzie trwały, gdyż jest ubogi w tym sensie, iż nie zaspokaja ludzkiego pragnienia bogatszych stosunków międzyosobowych.

Zwolennicy koncepcji homo oeconomicus nie biorą pod uwagę kulturowych uwarunkowań gospodarowania. Przyjmują, że zachowania gospodarcze zawsze i wszędzie sprowadzają się do maksymalizacji wskaźnika użyteczności, że są wolnym wyborem. Wolny wybór nie może tylko wchodzić w kolizję z prawem pozytywnym, a poza tym jest określony jedynie wektorami dóbr. Tymczasem działalność gospodarcza jest „zanurzona” w systemie kulturowym i zachowania się ludzi, ich działania, postawy są uwarunkowane kulturowo¹³.

Prawdopodobnie cechy przypisywane homo oeconomicus były bliskie rzeczywistości XVIII-wiecznej Anglii, a więc tej, którą obserwował Smith. Każdy bowiem wielki ekonomista *wypełnia swe analityczne skrzynki treścią instytucjonalną czerpaną z wzorców kulturowych społeczeństwa, które zna najlepiej i tego w którym żyje*¹⁴.

Maria Ossowska uważa, że homo oeconomicus w ujęciu cytowanego wyżej Sprangera, jest wielce abstrakcyjną i papierową charakterystyką, która ma na względzie tylko typ wyhodowany przez pewne miejskie formy kapitalizmu europejskiego, a którą autor traktuje, jak gdyby była ważna wszędzie i zawsze¹⁵.

¹² Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Katowice 1991, s. 67.

¹³ J. Żebrok, *Kultura a ekonomia*, „PP” nr 10/1991.

¹⁴ N. Georgescu-Roegen, *Entropia, wartość i rozwój*, w: *Ponad ekonomią*, dz. cyt., s. 264-265.

¹⁵ M. Ossowska, dz. cyt., s. 192.

Następny zarzut można sformułować – posługując się określeniem Ossowskiej – jako rozumowanie eliptyczne. Polega ono na tym, że cechy osobowe jednostek przenosi się automatycznie na całe grupy ludzkie. W toku rozumowania przyjmuje się pewne założenia ogólne, których się nie ujawnia, a które tkwią w nim *implicite*. Założenia te przeważnie rozszerzają pewne obserwacje z zakresu psychologii indywidualnej na życie wielkich grup ludzkich, a nawet narodów. Smith pisał o rzeźniku, piwowarze czy piekarzu, gdyż oni w tamtych czasach byli jednostkowymi podmiotami gospodarującymi. We współczesnej teorii ekonomicznej przyjmuje się założenie, że zasadniczymi aktorami życia gospodarczego, podejmującymi decyzje ekonomiczne, są gospodarstwa domowe oraz przedsiębiorstwa. Zakłada się, że: podejmują one logiczne i spójne decyzje, tak jakby były jednostkami; zachowują się racjonalnie, dążąc do maksymalizacji użyteczności (zysku). Dotyczy to zarówno gospodarstw domowych, jak i przedsiębiorstw. W związku z tym nasuwają się wątpliwości. Pierwsza sprawa to traktowanie gospodarstwa domowego czy przedsiębiorstwa tak, jakby to była jedna osoba, co się zdarza, jest jednak raczej sytuacją szczególną. W pozostałych przypadkach (w większości z nich) mamy do czynienia ze wspomnianym rozumowaniem eliptycznym. Tak więc gospodarstwom domowym i przedsiębiorstwom, które są grupami ludzi (mniejszymi lub większymi) i które są w gospodarce podstawowymi jednostkami społecznymi oraz prawnymi, przypisuje się cechy psychiczne i wynikające stąd zachowania pojedynczej osoby. Tu rodzi się wątpliwość: Nawet jeśli wiemy, jak zachowują się na rynku osoby, to czy również wiemy, jak będą się na tym rynku zachowywać grupy? Czy złożone grupy, jakimi są gospodarstwa domowe i przedsiębiorstwa, będą się zachowywać identycznie jak osoby?

Kolejna sprawa to problem racjonalnego postępowania. Jak wspomniano wyżej, *homo oeconomicus* postępuje w sposób maksymalnie skuteczny, czyli chce osiągnąć jak największy zysk, użyteczność, dochód itp. W rozumieniu niektórych szkół ekonomicznych jest to właśnie działanie racjonalne, gdyż racjonalność pojmują one jako synonim maksymalizacji czy optymalizacji. Tymczasem racjonalność nie jest pojęciem jednoznacz-

nym, ściśle zdefiniowanym. Niektórzy wręcz uważają, że jest to jedno z najbardziej ciernistych zagadnień filozofii XX w.¹⁶ Ponadto, jak zauważa bp J. Życiński: pojęcie racjonalności nie może być definiowane sub specie aeternitatis; można mówić o różnych typach racjonalności (przykładowo w ramach racjonalności poznawczej można mówić o racjonalności zdroworozsądkowej, treściowej, metodologicznej czy pragmatycznej)¹⁷.

Tym bardziej należy odnotować próby tworzenia innych teorii, wykraczających poza zachowania przypisywane homo oeconomicus, bo wychodzące z innych założeń psychologicznych. Harvey Leibenstein rozwija koncepcję tzw. racjonalności selektywnej. Jego teoria nie wyklucza zachowań typowych dla homo oeconomicus, lecz mogą się one pojawić tylko w pewnych wyjątkowych sytuacjach, stanowiąc w tej teorii bardzo szczególny przypadek¹⁸.

Dalsze zastrzeżenia budzi fakt, iż typologia zachowań ludzkich, której efektem jest homo oeconomicus, opiera się na przestarzałej filozofii moralnej utylitaryzmu oraz hedonistycznej psychologii asocjacyjnej. Myrdal zwraca uwagę na niezadowalającą relację między konwencjonalną ekonomią a nowoczesną psychologią¹⁹.

Z kolei zarzuty Dopfera sprowadzają się do tego, iż behawioralne założenia, takie jak kierowanie się wyłącznie interesem własnym oraz dążenie do racjonalności czy maksymalizacji, nie zostały nigdy poddane rygorystycznej weryfikacji empirycznej, a psychologiczny i socjologiczny charakter tych założeń nie został w żadnej z analiz ściśle określony²⁰.

Z hipotetyczności i ograniczoności natury homo oeconomicus zdawali sobie sprawę twórcy tej koncepcji. Dopiero później zaczęła się swoista ideologizacja i interpretacja rozszerzająca.

¹⁶ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, t. 1, s. 195.

¹⁷ Tamże, s. 195-207.

¹⁸ H. Leibenstein, *Wykroczyć poza homo oeconomicus*, w: *Ponad ekonomią*, dz. cyt., s. 355 n.

¹⁹ G. Myrdal, *Znaczenie i wartość ekonomii instytucjonalnej*, w: *Ekonomia w przyszłości*, dz. cyt., s. 147.

²⁰ K. Dopfer, dz. cyt., s. 17.

Wiąże się to częściowo z ekspansją życia gospodarczego; sprawy gospodarcze zaprzatają w coraz większym zakresie czas i umysł ludzkie. Ponadto obserwuje się niekiedy tendencje do transponowania procedur badawczych właściwych ekonomii na inne obszary rzeczywistości. W konsekwencji, przykładowo, mamy próby ekonomicznej interpretacji instytucji małżeństwa czy rodziny, a także prace poświęcone ekonomice trzmieli. Jeśli do tego dodamy głęboko zakorzeniony nawyk rozumowania mechanistycznego, wtedy staje się zrozumiała – przynajmniej częściowo – pokusa redukcji bogatej natury człowieka.

Wąskie rozumienie człowieka jako istoty postępującej wyłącznie interesownie, jest sprzeczne z duchem chrześcijaństwa. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć podstawowe przykazanie miłości bliźniego czy postawę miłosiernego Samarytanina. Chrześcijańskie, personalistyczne pojęcie osoby ludzkiej jest o wiele bogatsze niż *homo oeconomicus*. Dowodzi tego chociażby cała twórczość naukowa, a także nauczanie Jana Pawła II.

Bogactwo natury ludzkiej jest dostrzegane przez nowe teorie psychologiczne. Tytułem przykładu wspomnę teorię rozwoju społeczno-moralnego Lawrence'a Kohlberga. Zakłada ona rozwój moralny człowieka, który przebiega przez pewne stadia. Do osiągnięcia stadium wyższego niezbędne jest przejście poprzednich. Można wyróżnić trzy poziomy rozwoju, a w zakresie każdego z nich dwa stadia. Pierwszy poziom – orientacja naturalna (przedmoralna) – cechuje się osobowością, która unika przykrości i poszukuje przyjemności. Dbą o swoje interesy, pamiętają jednak, że inni mają prawo czynić to samo. Poziom drugi jest poziomem orientacji konwencjonalnej, moralnej, a więc takiej, która przestrzega praw, zasad i reguł porządku społecznego, respektuje wzory zachowań w grupie; wzorcem jest „bycie dobrym”. Wreszcie dwa stadia poziomu postkonwencjonalnego, w ramach których mamy do czynienia ze zorientowaną na wartości, samosterowną, autonomiczną osobowością, przestrzegającą przyjętych przez siebie ogólnych zasad moralnych. Do zasad tych należą zwłaszcza: sprawiedliwość,

równość praw człowieka, szacunek dla godności istot ludzkich jako indywidualnych osób²¹.

Można przyjąć, że zachowania typowe dla homo oeconomicus mieszczą się tylko w ramach pierwszego – z wyróżnionych przez Kohlberga – poziomu rozwoju moralnego. Takie zachowanie wypracowuje dla swoich teorii ekonomia zarówno klasyczna, jak i neoklasyczna, od Stanleya Jevonsa poczynając (maksymalizacja przyjemności, unikanie przykrości). Cechy osobowościowe charakterystyczne dla wyższych stadiów rozwoju moralnego uwzględnia Boulding we wspomnianym wcześniej systemie integracji.

Wróćmy do tytułowego pytania. Czy potrzebny nam jest tu i teraz homo oeconomicus? Pytanie tak postawione ma wyłącznie charakter retoryczny. Implikuje ono natomiast potrzebę odpowiedzi na inaczej sformułowaną kwestię: Czy funkcjonuje u nas wzorzec kulturowy postępowania właściwego naszemu „bohaterowi” i czy takie zachowania są rozpowszechnione? Janusz Tazbir zauważa, że w polskiej literaturze XIX i XX w. brakuje akceptacji dla kariery, sukcesu materialnego. Każdy obywatel, który dbał jedynie o własne interesy ekonomiczne, bywał w naszej literaturze pięknej przedstawiany jako pospolity łajdak. Brało się to zapewne z uwarunkowań historycznych, gdyż pod zaborami bogacąca się burżuazja była przeważnie obcego pochodzenia. W literaturze po 1945 r. – zdaniem tegoż autora – podjęto ten sam wątek nagany wobec sukcesu materialnego i interesów ekonomicznych²². Przeobrażenia, w których uczestniczymy po 1989 r., sprawiły, że sukces materialny stał się modny. Zaczęto głosić potrzebę powstania tzw. klasy średniej. Hasło bogacenia się opanowało środki społecznego komunikowania. Zwłaszcza pod rządami liberalnymi nosiło to charakter wręcz nachalnej propagandy.

Co się tyczy stopnia powszechności postaw typu homo oeconomicus to odpowiedzi mogłyby przynieść badania socjologicz-

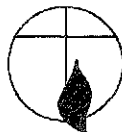
²¹ D. Czyżowska, *Sztuka interpretacji a nauka o myśleniu moralnym. Przykład Lawrence'a Kohlberga*, „Studia Socjologiczne”, nr 1-2/1991.

²² J. Tazbir, *Spotkania z historią. Pochwała „nieudacznika” i nagana kariery w literaturze polskiej*, Warszawa 1986, s. 148 n.

ne i z zakresu psychologii. Obserwacja życia gospodarczo-społecznego, nawet niezbyt wnikliwa, dowodzi, że ludzie oczywiście zachowują się również interesownie; nasze kontakty mają m.in. charakter spotkań rzeczowych („coś za coś”). Ale właśnie między innymi, a więc także spotkaniami typu osobowego. Jest to normalne i zrozumiałe. Interesy ekonomiczne są częścią naszego życia. W tym sensie trudno mówić o homo oeconomicus jako o banicie (nieporozumieniem jest natomiast przypisywanie mu szlachetności).

Jest sprawą znamionną, że współczesna ekonomia coraz lepiej zdaje sobie sprawę z nieefektywności egoizmu. Teoria gier dowiodła, że możliwe są i wskazane zachowania sytuacyjne mające charakter gier o sumie niezerowej (w literaturze prezentowane na przykładzie tzw. dylematu więźnia), przynoszące korzyść wszystkim uczestnikom. Warunkiem osiągnięcia korzyści jest jednak zaufanie i wybór strategii współpracy. Wartości tego typu, jak wspomniane zaufanie, a także inne: lojalność, prawdomówność itp., pełnią ważne funkcje pragmatyczne, są „smarem” systemu ekonomicznego. Docenia się znaczenie współpracy, współdziałania. Nie promujemy egoizmu – poradzi sobie bez tego. Potrzebne nam raczej takie cnoty, jak *rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom*²³. Myślę, że trudno byłoby żyć w społeczeństwie, w którym egoizm urasta do rangi cnoty. Na szczęście człowiek to nie tylko homo oeconomicus, ale również: sapiens, creator, faber, ludens, viator... wreszcie, a może przede wszystkim – imago Dei.

²³ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 63-64.



ZBIGNIEW CHAŁKO („CYGANIEWICZ”)

Śpiew z barykad

Bóg wam niebo łunami nad miastem wymościł –
To w ogniu stanął niemy świadek waszych cierpień –
A wy – czarni od boju – jak granat wolności
Rzuciliście Warszawie wasz powstańczy sierpień.

Nie czekacie na surmy, na kwiaty ni podziw,
Nie walczyście dla chwały, ni lśniących orderów,
Powstałiście, by syn wasz mógł tu wolnym chodzić
I wy żebyście mogli wolnymi umierać.

Gra wam salwa za salwą na wolskich okopach
I pułkownik Kiliński srebrną szablą dzwoni,
Mściwym rytmem uderza Podchorąży Listopad
I woła „Śmierć tyranom!” i woła „Do broni!”

Porwały się ulice znajome od dziecka:
Idzie zbrojna Młynarska, zawzięta Grójecka,
Idą wszystkie dzielnice... Walczy miasto całe
Bruk wezbrał barykadą. Sięgnął ideału!

I niebo płomieniami powiewa, jak flaga,
I dzieci swoją młodość rzucają pod tanki...
Cóż – podziemny żołnierzu – co z gorzką odwagą
Uwierzyłeś w triumfalną nutę „Warszawianki”?

Nie słyszy twego śpiewu przerażony Zachód,
Milczą możne stolice i zwycięskie armie –
Umierając – żołnierzu – wzrok swój będziesz karmił
Czerniejącym za Wisłą konturem papacy.

I tylko ci te łuny i tę krew policzy
Dobry Chrystus Warszawy z Baryczków kaplicy,

Który w walce był z tobą, ran twoich dotykał
I szukał ocalenia wśród twoich barykad.

I widział krew i mękę, czarną śmierć w piwnicach,
I wyszeptał: Mój Ojczy, przez moje męczeństwo
Niech Golgotą zwycięską będzie ta stolica.
I wyszeptał: Mój Ojczy – daj Polsce zwycięstwo.

Niech na gruzach szerniałych, na skrwawionych cegłach
Nowy dom, nowa Polska łaską Twą powstanie,
I niech będzie Wolna, Wielka, Niepodległa...
A Stwórca rzekł: Mój Synu. Amen. Tak się stanie.

Warszawa, wrzesień 1944

Leonardo

Echem marmuru, mową twardą,
zaklętą w łuki gotyckie –
witały mistrza ulice:
O Leonardo,
Leonardo.

Zachód bursztynem zapalił wieże
i pozdrowieniem dzwon uderzył
i biały obłok – biały gołąb
i białe chmury – rzęsiste akacje
w perłach przewiały nad kościołem
Santa Maria delle Grazie.

Pieśnią w gotyckie echa wiążaną
witało mistrza Milano.

A potem w ciszy
od ołtarza
słuchali mnisi

bladzi,
jak w ludzkim lęku Bóg powtarzał
zaprawdę...
jeden z was mnie zdradzi...

Więc mistrz się strwożył –
bo jakże to
zdradzie naprzeciw iść z paletą,
jakże iść z pędzlem, z barwnikami,
gdy zdrada dzwoni srebrnikami
i szubienicznym straszy sznurem...
(Pokornie klęczał mistrz pod murem.)

A biała ściana, rośnie, rośnie,
a bursztynowe rusztowanie
wspina się w niebo po tej ścianie,
jak winorośle.

A potem biała ściana znika
w brunatnym cieniu wiecznika
i trwożny słychać szept u stołu
dwunastu apostołów.

.....

Tego Boga na białej ścianie wytęsknił
w rdzawym gąszczu winnic florenckich,
z chłopskich spojrzeń Bóg mu się wynurzał,
nim Go ujrzał na klasztorным murze.

Od świtu do nocy
od jutrzni do zmierzchu,
nie czując zmęczenia,
nie licząc przeszkód –
malował.

Wyczarował na tynku
na tynku siwym
noc czekającą w Gaju Oliwnym
i ból,

co jutro się przybliży
w krzyku – ukrzyżuj Go,
ukrzyżuj.

.....

Dzieło spełnione,
mistrz powstał z kolan,
błaskiem marmuru
lśnił Mediolan,
tłum sycił echa zgiełkliwej wrzawy
u stóp kościoła Panny Łaskawej,
a imię mistrza brzmiało twardo
o Leonardo,
Leonardo.

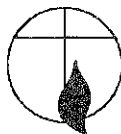
.....

Spleciony w lata i stulecia
czas niespokojny nad miastem leciał,
jasnej Italii niósł blask i zgliszcza,
płomieniem sięgał dzieła mistrza,
wojną, zniszczeniem i ruiną
nad białym miastem
czas trudny płynął.

.....

A potem przyszły z gór
gromady smagłych pasterzy
w pelerynach z wełny owczej,
przyszli żołnierze – wędrowcy
z ciężarem żarliwych pacierzy
błagać Pana wśród chmur
o spokój
ostatniej
wieczery.

(1952)



Bogusław Wróblewski

Kolumb zapomniany?

(...) Korespondowałem z Chałką, który (...) rósł coraz bardziej w siłę, nabierał śmiałości, aż uzyskał własny język, obrazowanie, rytmikę i muzykalność. (...) Wiersze Chałki są wierszami tragicznej młodości. Przemawia przez nie pokolenie, które biło się o najtrudniejszą wolność polską. Zdobyło ją na przelotną chwilę Powstania Warszawskiego i potem ocknęło się wobec bezużyteczności własnego całopalenia, wobec własnej klęski i oszustwa politycznych sojuszników, wobec rozpacz, zguby i zniszczenia, którego symbolem stała się spalona Warszawa.

*Słowa Chałki są gorzkie i złe, czasem zacięte, a czasem bezradne (...). Gdy Chałko wyzwała się spod ucisku tragicznych wspomnień, zrozumiała jest rzeczą, że świat wydaje mu się rumowiskiem nadziei i grobem życia. Ale poezja ma w sobie coś ze stworzenia świata, za każdym razem nowego – i siła jej dyktuje mu odnowicielskie strofy. Jak ten proces dokonywa się w poecie, który mieszka daleko od Kraju, nie przywykł mieć stałych czytelników i nie słyszał głosu krytyki, jest zadziwiającym fenomenem...*¹

Tak pisał w 1966 r. Kazimierz Wierzyński na temat Zbigniewa Chałko, emigracyjnego poety, którego nazwisko – mimo niewątpliwiej wielkości jego talentu i zasługującej na szacunek biografii – do dziś znane jest w kraju tylko specjalistom.

Urodził się 26 IV 1921 r. w Warszawie. Maturę uzyskał w Gimnazjum im. T. Rejtana na kilka miesięcy przed wybuchem wojny. Brał udział w kampanii wrześniowej, uczestniczył w obronie Grodna przed bolszewikami, po nieudanej próbie przedostania się na Węgry powrócił na początku grudnia 1939 r. do Warszawy, gdzie włączył się w działalność konspiracyjną, podejmując jednocześnie studia na podziemnym uniwersytecie. W czasie powstania warszawskiego bił się na Woli, później jako plutonowy podchorąży (ps. „Cyganiewicz”) dowodził plutonem na Starym Mieście, skąd kanałami przedostał się z oddziałem do Śródmieścia. Został wówczas odznaczony krzyżem Virtuti Militari.

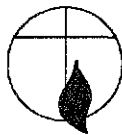
¹K. Wierzyński, *Zbigniew Chałko*, „Wiadomości” (Londyn), nr 26/1966, s. 5. Przedruk w: K. Wierzyński, *Portrety i szkice literackie*, Warszawa 1990, s. 212-215.

Po kapitulacji powstania był jeńcem w obozach na terenie Niemiec, później trafił do II Korpusu we Włoszech, z którym wyjechał do Wielkiej Brytanii. Stąd w 1951 r. wraz z żoną Władą (poślubioną w Anglii) i synem przeniósł się na stałe do Chicago. Przez kilkanaście lat pracował w stalowni, będąc jednocześnie aktywny jako dziennikarz, wreszcie podjął pracę w redakcji „Dziennika Chicagowskiego”. Był animatorem polskiego życia kulturalnego w Chicago – organizował m.in. liczne spotkania literackie i współtworzył Stowarzyszenie Przyjaciół Warszawy, do której wracał nieustannie we wspomnieniach i w wierszach.

Zmarł w Chicago 9 IV 1994 r.

Jest zdumiewające, że w krajowej prasie opublikowano dotychczas zaledwie około 10 jego utworów, a do wydania zbioru wierszy dojdzie nad Wisłą dopiero w bieżącym roku (i to z inicjatywy środowisk emigracyjnych).

Na obczyźnie natomiast ukazały się dwa tomy poetyckie: „Jaworowe niebo” (Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1962) oraz „Strofy staromiejskie i wiersze inne” (A. Poray Book Publishing, Nowy Jork 1977), a także wiele wierszy, felietonów, artykułów i przekładów poetyckich w emigracyjnych czasopismach i antologiach.



Jan Kieniewicz

Święty Wojciech i chrześcijańska Europa

Powołany na patrona Europy św. Wojciech ma przed sobą nie lada zadanie. W tysiąc lat po męczeńskiej śmierci położono w nim znowu zaufanie i nadzieję. Stwarza to okazję do postawienia kilku pytań, z których pierwsze odnosi się do rzeczywistości sprzed tysiąca lat. Czy w 997 r. jest uprawnione mówienie o chrześcijańskiej Europie? A dzisiaj?

Istniało universum chrześcijańskie, a w nim imperium romanum christianum. Możemy przyjąć, że tę właśnie rzeczywistość nazywamy Europą. W istocie trwał proces jej powstawania, ale świadomość jeszcze się nie ukształtowała. W drugiej połowie X w. nastąpiły znaczące postępy w poszerzaniu obecności chrześcijaństwa na obszarach na wschód od Łaby, aczkolwiek i w sto lat potem występowały tam środowiska szczerze chrześcijaństwu niechętne. Jeżeli te procesy IX–XI w. nazwiemy poszerzaniem Europy, to nie powinniśmy zapominać o równorzędności, o partnerstwie nowych członków wspólnoty. Robotnikami godziny jedenastej nazwał ich Gołubiew, chwytając istotę dokonującego się procesu. W każdym razie to nie ośrodki ówczesnie najwyżej zorganizowane poszerzały zasięg panowania, aczkolwiek nie ulega wątpliwości promieniowanie centrów kultury czy nauki. Poszerzał się krąg wyznających to samo Credo, należących do społeczności jednego Kościoła i związanych z tym samym systemem wartości. Znakiem szczególnym owych czasów było równe traktowanie, uznanie odrębnych tożsamości chrześcijaństwa w różnych społeczeństwach. To prawda, że proces przyjęcia wiary trwał przez pokolenia i tylko stopniowo świadomość chrześcijaństwa przenikała od elit do mas. Ale to nie przekreśla perspektywy ukorzeniania się, akceptacji i przeżycia duchowego.

Podboje, aneksje czy inne formy poszerzania zasięgu władania państw utworzonych przez chrześcijan nie oznaczały przez się powstawania więzi czy świadomości. Pomimo istnienia cesarstwa, nie ukształtowały się jeszcze kultury narodowe. Funkcjonował przejęty z czasów rzymskich podział na świat cywilizowany, tj. chrześcijański, i barbarzyństwo. Był Świat i reszta, zewnętrzna przestrzeń do wypeł-

nienia. Także do podbicia. Ale wypełnianie przestrzeni zewnętrznej nową, chrześcijańską treścią nie było elementem ekspansji politycznej czy ekonomicznej. W każdym razie nie było to regułą i nie był to przypadek Polski. Ten obszar nie będący Światem, a może tylko nie będący dla niektórych? podlegał naturalnie penetracji misyjnej o różnym natężeniu. Organizowano akcje misyjne z Konstantynopola i Rzymu, z takich samych lub innych powodów organizowali lub popierali misje władcy mający na tamtym obszarze jakieś interesy. Istniały jednak formy społeczne i państwowe o wystarczającym stopniu zorganizowania, by tę penetrację wykorzystać. Chrzest Polski i zjazd gnieźnieński to nie były wydarzenia przypadkowe, pojawiające się nagle i bez powodu. Świat chrześcijański zyskiwał wtedy świadomość w zderzeniu z ekspansją islamu, nabierał jej w konfrontacji z najazdami pogan, choćby Normanów. Zyskiwał ją zresztą także w pozyskiwaniu dla wiary nowych społeczności. Istniały ogólne pojęcia i funkcjonowały takie rzeczywistości, ale współcześni pierwszego tysiąclecia myśleli o sobie jako o chrześcijanach. Może byli już postrzegani jako Europejczycy, ale na razie, przed rozpadem Kościołów, była to klasyfikacja wtórna. Interpretacja przeszłości w kategoriach współczesnych jest uprawomocniona, pozwala zrozumieć, ale nie powinna deformować. W czasach biskupa Wojciecha z rodu Sławnikowiców istniał Świat, w którym mieszkańcy państwa Bolesława Chrobrego znajdowali swe miejsce budując jednocześnie poczucie własnej odrębności.

Chryścianizacja X w. nie była naturalnie procesem prostym i łatwym, różniła się natomiast w istotny sposób od działalności misyjnej w epoce nowożytnej. Chrześcijaństwo nie trafiało w pustkę, było przyjmowane przez społeczeństwa zorganizowane, ale gotowe akceptować nową wiarę, która nie niosła ze sobą podporządkowania i eks-terminacji. Chrześcijaństwo rozszerzało się w przestrzeni cywilizacyjnej nieokreślonej, przynosiło więc także nowy poziom organizacji. Nie niosło zarazem ze sobą jednoznacznej formuły kulturowej, którą by chciało narzucać.

Mamy tu kwestię suwerennej decyzji władcy, by przez chrzest zyskać przynależność do Świata, by wyjść z ciemności i anonimowości, by to, co własne mogło być nazwane. Chrzest nie chronił przecież przed agresją sąsiadów chrześcijan. W tym kontekście misja biskupa Wojciecha ma wagę szczególną. Jest on świadkiem i aktorem projektu uniwersalnego i porusza się na obszarach wyraźnie zróżnicowanych. Z Polski, gdzie jest u siebie, wychodzi jednak ku Prusom. To ludzie nie poddani i wyraźnie odrębni. Kim jest biskup Wojciech stojący na

ziemi Prusów, poza zasięgiem panowania i ochrony przyjaciela, Bolesława? Ci poganie są przecież zupełnie odrębnym ludem, niechętnym perspektywie jakiegos obcego władania, które może iść z chrześcijaństwem. Dlaczego? Czy to jest kwestia poziomu zorganizowania władzy państwowej? Po kilku stuleciach zakon krzyżacki ustalił na tamtych ziemiach chrześcijaństwo, ale Prusowie tego nie przeżyli. W tym wypadku, podobnie jak w kilku innych, organizacje plemienne zostały zniszczone, zanim zdołały dojrzeć dla siebie szansę tkwiącą w chrystianizacji.

Chrześcijaństwo było tym fenomenem, który penetrował i poszerzał swój zasięg z samej istoty, a nie w funkcji zjawisk politycznych. Decyzje władców otwierały czy potwierdzały drogę, ale były konsekwencją osiągniętego statusu. Potężny władca mógł pozostawać pogański i nie należy sprowadzać chrystianizacji do korzystnej politycznie modernizacji. W przeciwieństwie bowiem do wszelkich innych procesów dostosowawczych, chrystianizacja przynosiła ten sam wszędzie stan, analogiczne wartości, można mówić zaledwie o różnicach ilościowych.

Chrystianizacja nie miała żadnych granic, które by mogła czy chciała wypełnić. Europy nie było do czasu wytworzenia świadomości odrębności cywilizacyjnej powstałej przede wszystkim w efekcie chrystianizacji. Tym efektem kreującym było utrwalenie się równocześnie wspólnego systemu wartości, a więc i wspólnoty kodu informacyjnego, i odrębności kultur. Kultury zachowywały swą oryginalność dzięki wolności, przy czym nie miały charakteru narodowego, w sensie obronnym. Ekspansje kulturowe, wynik osadnictw, podbojów, imitacji itp., nie zmieniały faktu przynależności człowieka do tego samego rzędu grup społecznych. Nie osłabiało to dialogu, w którym formowała się cywilizacja.

Istnieje więc problem historii, a w niej prawdy o roli chrześcijaństwa. Prawda ta jest dziś niezbędna. Pod koniec XX w. mamy bowiem do czynienia ze zjawiskiem odrzucenia, czy tylko z kwestionowaniem chrześcijaństwa. Wynika stąd przekonanie, że można utrzymać lub tworzyć cywilizację bez jej fundamentu, bez historii. Można zapewne, pytanie jednak, czy to będzie cywilizacja europejska. Schorzenia cywilizacji, jakimi były religie-ideologie totalne, komunizm i nazizm, wskazują na to, że europejskość ginie, gdy się ją pozbawia fundamentu chrześcijańskiego. To jest odpowiedź na kryzys cywilizacji. Europa powstawała także w sporze, w zaprzeczeniu, przeciwstawiając się własnym wartościom. Wezwanie Jana Pawła II do nowej ewangelizacji, jego compostellański apel o powrót do korzeni, nie jest

zaprzeczeniem europejskiej historii. Nie chodzi przecież o to, by z kręgu europejskiego odrzucić niechrześcijan czy niewierzących w ogóle. Nowa ewangelizacja nie jest propozycją narzucania czegośkolwiek, a tylko postawieniem pytania o to, co zrobiliśmy z naszym dziedzictwem. To próba odpowiedzi na dramat człowieka, który dotarłszy do kresu negacji, zamiast obiecanego wyzwolenia napotkał przerażającą nicość. Jest to zarazem przekonanie o prawie i obowiązku świadczenia, o prawie i obowiązku wskazywania na konsekwencje eliminacji wartości z życia społecznego. Tu, sądzę, dotykamy istoty przestania, jakie płynie dziś z dzieła św. Wojciecha.

Człowiek zderzający się z nicością jest ofiarą destrukcji więzi, które pokolenia zbudowały z wartości. Ma do dyspozycji coraz doskonalsze środki komunikacji, ale jest coraz mniej dialogiczny. Św. Wojciech jako patron zjednoczenia Europy jest właśnie propozycją odbudowy dialogu, w którym równie niezbędne są wspólne wartości, jak i wyraźnie zarysowane tożsamości.

Najciekawszy jest w tym kontekście proces ukorzenia się chrześcijaństwa, jego interakcji z kulturami, wpływu na ich określenie i autonomię. Być może od tego zależą szanse odrodzenia, nasza zdolność do odtwarzania Europy tu i teraz. W tym momencie warto zauważyć, że kształtowanie się Europy prowadziło przez powstawanie zróżnicowanych rozwiązań cywilizacyjnych, odmiennych scenariuszy wyprowadzonych z tego samego substratu, choć w następstwie różnych doświadczeń. Redukcja tych możliwości na rzecz jednego tylko modelu realizacyjnego to dzieje rozkwitu i kryzysu Europy. Pytanie Ojca Świętego dotyczy istnienia korzeni, z których możemy się odradzać, gdziekolwiek jesteśmy – odrodzenie nie zostało zastrzeżone dla europejskiego Centrum. Może znowu przyjść z Irlandii. Może się rodzić na jakimś innym pograniczu. Św. Wojciech przemierzający kraje od Adriatyku po Bałtyk, wszędzie czujący się u siebie i nigdy nie przestający być sobą, jest kimś bardzo odpowiadającym obecnym potrzebom. Jest jako patron zaproszeniem do refleksji nad tym, czy istnieje jakaś inna szansa zjednoczenia niż przez powrót do wartości. Czy mamy jakąś inną poważną rację integracji niż kryzys, który zmusza do zastanowienia nad drogami, którymi tak ochoczo podążaliśmy ku nicości?

Św. Wojciech należy do postaci symbolizujących wrastanie w chrześcijaństwo i budowanie cywilizacji europejskiej. Jest więc zrozumiałe, że powierza mu się zadania niezbędne, by rozzaczarowanym przedstawić znowu wizję Europy chrześcijańskiej.

Jacek Konik

Zagadka męczeńskiej śmierci św. Wojciecha

Zbliżające się milenium śmierci św. Wojciecha jest doskonałą okazją, aby po raz kolejny zastanowić się nad przebiegiem tragicznych wydarzeń, które rozegrały się 23 IV 997 r. W historiografii utrwaliły się dwie hipotezy dotyczące męczeńskiej śmierci biskupa. Pierwsza umiejscawia dramat gdzieś na Półwyspie Sambijskim bądź w okolicach ujścia Pregoty lub też na Mierzei Wiślanej. Za twórcę tej hipotezy uważa się XIX-wiecznego historyka niemieckiego J. Voigta¹, który Pregotę identyfikował z rzeką, u której ujścia miał wylądować św. Wojciech. Aby jednak móc przeanalizować tę hipotezę, trzeba by przeprowadzić dokładną analizę osadnictwa i topografii Półwyspu Sambijskiego, Mierzei Wiślanej i rejonu ujścia Pregoty. Ponieważ jest to niemożliwe, należy się zająć szczegółową weryfikacją innej hipotezy, która wskazuje na dawne pogranicze pomorsko-pruskie, późniejszą Pomezanię, jako na miejsce śmierci misjonarza². Hipotezę tę sformułował F.W.F. Schmitt³. Wytoczył on trasę podróży misjonarzy z Gdańska rynną Mierzei Wiślanej przez zalew i jezioro Drużno. Zanim jednak zastanowimy się, czy taki scenariusz wydarzeń jest prawidłowy, przyjrzyjmy się ludziom, których Wojciech chciał nawracać.

Osadnictwo pruskie między deltą Wisły a Pasieką

Ibrahim ibn Jakub, podróżnik z połowy X w., napisał w swojej relacji, że państwo Mieszka sąsiaduje na wschodzie z Rosją, a na

¹J. Voigt, *Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange des deutschen Ordens*, Königsberg 1827, s. 266-271.

²J. Okulicz-Kozaryn, Ł. Okulicz-Kozaryn, *Wyprawa św. Wojciecha do Prus. Realia archeologiczne i perspektywy badawcze*, Barbaricum, t. 3, Warszawa 1994, s. 243.

³F.W.F. Schmitt, *Zur Adalberts - Frage*, „Alpreussische Monatsschrift”, 1875, s. 531-541.

połnocy z Prusami⁴. Informacja ta, podobnie jak inne źródła pisane dotyczące Prusów, jest niezwykle skąpa. Wszystkie znane nam zapisy pochodzą z IX-XII w. i informują, że Prusowie byli poganami, a co za tym idzie ludźmi nieokrzesanymi, którzy nie zostali jeszcze oświeceni łaską wiary. Jest to bardzo niewiele i dlatego jesteśmy zmuszeni korzystać z innych źródeł informacji, z których na czoło wysuwa się archeologia⁵.

Właśnie ze źródeł archeologicznych dowiadujemy się, że około VI-VIII w. na Wysoczyźnie Elbląskiej osiedlili się Estowie – Prusowie, przybywający z Półwyspu Sambijskiego i znad dolnego biegu Pregoty. Ludność ta utworzyła w VII w. skupiska osadnicze w rejonie Tolkmicka, Fromborka i Braniewa oraz w okolicach Elbląga. Podobne skupiska pojawiły się w pobliżu Pasłęka, Jelonek i Kwietniewa. Od końca VIII w. do połowy X w. całe pruskie побережье Bałtyku zostało włączone w strefę intensywnych kontaktów interregionalnych. Było to związane z powstaniem szlaku handlowego wiodącego wzdłuż побережья Bałtyku z Europy Zachodniej i Skandynawii, przez Zatokę Fińską lub Dźwinę, nad Wołgę i Dniepr i dalej do Bizancjum i krajów arabskich. Na tej trasie zakładane były porty zwane wikami, które miały targi i warsztaty rzemieślnicze. Jednym z takich portów było Truso założone na wschodnim brzegu zatoki Drużno. Ulokowano je na dziale granicznym między dwiema ziemiami pruskimi: znaną z XIII w. ziemią pasłęcką i nie znaną z nazwy ziemią elbląską. W 1925 r. S. Zakrzewski próbował identyfikować Truso z miejscem targowym wspomnianym w jednym z żywotów św. Wojciecha⁶. Okazało się to w efekcie błędnym założeniem, gdyż Truso zostało zniszczone w połowie IX w., co zbiegło się z dezintegracją pruskiej struktury osadniczej w rejonie Elbląga. Cmentarzyska pochodzące z IX/X w. wskazują na uformowanie się nowych struktur osadniczych zarówno pruskich, jak i skandynawskich. Funkcję dawnego Truso przejął port założony w Wiskiautach u nasady Mierzei Kurońskiej. Ośrodki o podobnym charakterze działały w rejonie ujścia Bałty (Baudy) i Pasłęki. Wskazuje na to odnalezienie pozostałości statków morskich we Fromborku. W tym samym czasie Pomorze zostało przyłączone do państwa Mieszka I i założono Gdańsk, który niebawem zaczął kontrolować handel u ujścia Wisły.

⁴S. Mielczarski, *Misja pruska św. Wojciecha*, Gdańsk 1966, s. 53.

⁵J. Okulicz-Kozaryn, Ł. Okulicz-Kozaryn, dz. cyt., s. 243.

⁶S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Łwów 1925, s. 110.

W X i XI w. na obszarze osadnictwa pruskiego ukształtowały się nowe wspólnoty terytorialne. Na wschodniej krawędzi Wysoczyzny Elbląskiej pojawił się przekształcony zespół osadniczy bazujący na dawnym potencjale ludnościowym i gospodarczym. Osobną wspólnotę o takim charakterze utworzyli mieszkańcy krawędzi północnej w rejonie Kadyń i Tolkmicka, jak również w dolnym biegu Baudy i Pasłęki oraz w okolicach Pieniężna i Ornety. Podobne procesy zachodziły w południowo-zachodnim rejonie Wysoczyzny Elbląskiej i na zachodnim побереżu zatoki Drużno. Z powodzeniem można wydzielić trzy aglomeracje osadnicze: pierwsza w rejonie Mysłęcina i Weklic, druga w okolicy Pasłęka, trzecia u ujścia Dzierzgonii do zatoki Drużno. W owym czasie był to najważniejszy punkt kontaktowy Pomorza z Prusami, doskonale znany organizatorom Wojciechowej misji⁷. Przypatrzmy się teraz samemu Wojciechowi. Kim był i skąd pochodził?

Biskup Wojciech

Św. Wojciech urodził się w Libicach w czeskiej rodzinie książęcej Sławnikowiczów. Dokładna data urodzenia nie jest znana, w przybliżeniu podaje się rok 956⁸. Sławnikowicze ulegli w walce o władzę Przemyślidom, którzy opanowali Pragę i aby zapewnić sobie panowanie, dokonali rzezi rodziny Sławnikowiczów. Uratował się tylko Wojciech oraz jego dwa bracia, Radzim i Sobiebor. Przyszły święty od wczesnego dzieciństwa był przeznaczony do stanu duchownego. Dlatego został oddany na naukę do szkoły katedralnej w Magdeburgu, gdzie biskupem był Adalbert, ten sam, który nadał Wojciechowi swoje imię podczas bierzmowania. W 982 r. Wojciech został powołany na biskupstwo w Pradze. Jednak w 988 r., na skutek konfliktu z ludnością czeską, opuścił Pragę i udał się do Rzymu. Tam, wraz z bratem Radzimem, wstąpił do benedyktyńskiego klasztoru na Awentynie pw. Św. Sw. Bonifacego i Aleksego. Przebywał tam od 989 do 992 r. i 17 IV 990 r. złożył śluby zakonne. W latach 992-995 ponownie objął biskupstwo w Pradze, co zakończyło się nowym konfliktem i nowym wygnaniem. W 996 r. Wojciech i Radzim przybyli do Polski, gdzie przebywał już ich starszy brat, Sobiebor. W niedługim czasie rozpoczęły się przygotowania do wyprawy misyj-

⁷J. Okulicz-Kozaryn, Ł. Okulicz-Kozaryn, dz. cyt., s. 245-246.

⁸S. Mielczarski, dz. cyt., s. 44.

nej, która stawiała sobie za cel chrystianizację Prusów, a zakończyła się śmiercią dzielnego biskupa⁹.

Miejsce śmierci św. Wojciecha

Jak już wcześniej wspomniano, Schmitt doszedł do wniosku, że tragedia rozegrała się na pograniczu pomorsko-pruskim. Twierdził, że misjonarze dopłynęli do jeziora Drużno, Łódź zaś mogła wylądować w okolicy dzisiejszego Powodowa na wschód od ujścia Dzierzgonii. Stamtąd misjonarze mieli zawędrować na *miejsce targowe*. Miejsca tego typu były wpisane w system obronny Prusów, który każda wspólnota osadnicza rozbudowywała. Szczególnie troskliwie opiekowano się terenami przygranicznymi. Poza szerokim pasem nie zamieszkaną puszczy lub błot i mokradeł stawiano grody strażnicze ze stałą zbrojną załogą obserwującą drogi i przejścia. Miejsce targowe było oknem na świat dla wspólnoty osadniczej izolowanej od gości z zewnątrz. W określonych porach roku spotykano się tam celem wymiany towarów. Miejsce takie miało odmienny charakter niż wcześniejsze wiki lokowane niedaleko grodu strażniczego. Znajdowało się ono na działach granicznych, poza obszarami osadnictwa. Podobnie działami granicznymi przebiegały drogi umożliwiające wędrówkę kupców w głąb terytorium pruskiego. Drogi te miały być kontrolowane przez grody strażnicze, a właśnie takim grodem mógł być Cholin wielokrotnie wspominany w „Żywotach” i „Pasji”. Próbuując ten gród zlokalizować, Schmitt zwrócił uwagę na średniowieczne zapiski z użyciem nazwy pruskiej Pachollen niedaleko wsi Święty Gaj. W nazewnictwie pruskim występują dubelty w postaci przedrostka „pa”, który znaczy tyle samo, co „pod” lub „koło”. Przechowanie się nazwy Pachollen może sugerować, że w okolicy istniało miejsce o nazwie Chollen, które w łacińskim brzmieniu mogło przybrać formę Cholinum. Istnieją jeszcze inne argumenty wzmacniające hipotezę pomezzańską:

– jak wiadomo, kiedy misjonarze przybyli na *miejsce targowe*, odbył się tam sąd, którego wyrokiem tej samej nocy zostali wysłani łódka na brzeg pomorski. Sambia nie może wchodzić w grę ze względu na zbyt dużą odległość i użycie małej łódki, która nie nadawała się do dalekich podróży;

– po pięciu dniach misjonarze powrócili, a ich piesza wędrówka trwała od świtu do południa. Wyklucza to możliwość przejścia 70 km dzielących Sambię od pogranicza pomorsko-pruskiego;

⁹ Tamże, s. 45-49.

– za prawie pewny można przyjąć przebieg granicy pomorsko-pruskiej na Dzierzgonii;

– w dolinie Dzierzgonii istnieją dwa pomosty, z których przynajmniej jeden pochodzi z przełomu er. Mogły być one z powodzeniem wykorzystywane w końcu X w., wydatnie skracając drogę z Pomorza do Prus;

– w lesie, w pobliżu Świętego Gaju i Kwietniewa, znajdują się dwa grodziska. Od pomostów w Świętym Gaju prowadzi ku nim droga, na której odkryto koleiny po wozach. Niedaleko znajduje się miejscowość Pachoty – w jej nazwie można się dopatrzeć pruskiego Chollen.

Zapoznajmy się teraz w ogólnym zarysie z ostatnimi odkryciami archeologicznymi w Świętym Gaju¹⁰.

Badania wykopaliskowe w Świętym Gaju i okolicach

Miejscowość Święty Gaj pojawia się po raz pierwszy w źródłach pisanych dopiero na początku XIV w. z okazji lokacji wsi Craupin, a rok później, w 1324, wieś otrzymała przywilej lokacyjny. Z uwagi na to, że przywilej ten dawał tylko 5 lat wolizny, należy wnioskować, że wieś istniała już wcześniej, a jej rozmiary, 55 łanów, każą ją zaliczyć do większych. Nazwa Heiligenwalde pojawiła się właśnie w tym czasie i dotrwała do 1945 r. Istnieją przypuszczenia, że nazwa Święty Gaj świadczy o istnieniu miejsca pogańskiego kultu, które Wojciech miał sprofanować i z tego powodu został zabity. Jednak już położenie wsi, leżącej na samej granicy przy drodze wiodącej z zachodu, narażałoby ewentualny święty gaj na nieustanne profanowanie. Strefa nadgraniczna wyklucza istnienie zwartego osadnictwa, czego można by oczekiwać od miejsca kultu. Przypuszcza się, że nazwa Święty Gaj znaczyła pierwotnie tyle co Gaj Świętego i była nadana w celu upamiętnienia miejsca męczeńskiej śmierci misjonarza¹¹.

Zakrojone na szerszą skalę badania wykopaliskowe są prowadzone od 1994 r. W ramach programu „Adalbertus” są one w całości finansowane przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej. Pracami kieruje prof. P. Urbańczyk z Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk. Do chwili obecnej udało się ustalić położenie i przebieg jednego z pomostów przecinających dawniej bagnistą dolinę Dzierzgonii. W 1895 r. obydwie pomosty odkrył wprawdzie H. Conventz, lecz

¹⁰ J. Okulicz-Kozaryn, Ł. Okulicz-Kozaryn, dz. cyt., s. 243-246.

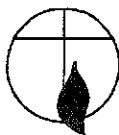
¹¹ S. Mielczarski, dz. cyt., s. 139.

pozostawił tak niejasne wskazówki, że dopiero sztycowanie pozwoliło uchwycić jeden z obiektów. Jest to tzw. pomost II według Conventza. Znajduje się nie opodal wsi Święty Gaj i ma długość około 1230 m. Jest skonstruowany z dębowych bierwion i dranic umocnionych kołkami. Początkowo przypuszczano, że pomost jest z wczesnego średniowiecza, co potwierdzały pierwsze wyniki badań dendrochronologicznych, które wskazywały na około 1096 r. jako czas ułożenia ostatniej, najmłodszej warstwy drewna. Warstw takich odkryto 9 i po powtórnych badaniach dendrochronologicznych połączonych z analizą C-14 okazało się, że budowla pochodzi z przełomu er i funkcjonowała między I w. przed Chr. a IV w. po Chr. Nie zmienia to jednak faktu, że pod koniec X w. pomost ten, jak również drugi, w sąsiednich Mokajmach, o długości 600 m, mógł z powodzeniem funkcjonować jako droga wiodąca przez bagnistą dolinę Dzierzgonii. W owym czasie jezioro Družno obejmowało swoim zasięgiem tereny w pobliżu Świętego Gaju, co czyniło okoliczne łąki bardziej podmokłymi. Od pomostu przez dzisiejszą wieś biegnie droga, która wchodząc w las prowadzi do grodziska położonego około 1 km od Świętego Gaju i 2 km od Kwietniewa. Badania sondażowe na tym grodzisku prowadził w 1994 r. M. Jagodziński. Grodzisko ma kształt owalny 105 x 30 m. Na podstawie znalezionej ceramiki datowano go na IX-X w. Biegnąca obok niego droga była zapewne starym traktem wiodącym w głąb pruskich terytoriów plemiennych. Gród ma bardzo rozbudowany system obronny. Strome i głębokie ściany przekopu od strony południowo-wschodniej i wysokie naturalne zbocza od południa, zachodu, północy i wschodu broniły dostępu do grodziska. Na zboczach można dostrzec ślady prac ziemnych mających na celu podniesienie wałów obronnych obiektu. W efekcie powstały trudno dostępne zbocza. W połowie wysokości została ukształtowana pozioma, wysunięta na zewnątrz półka opasująca gród od północy, zachodu i południa. Prawdopodobnie stała na niej palisada. Wyraźnie można rozróżnić trzy człony grodu. Pierwszy znajduje się we wschodniej części i wyróżnia się najmocniejszym systemem obronnym. W jego skład wchodził wysoki wał drewniano-ziemny, fosa oraz wieża obronna, usytuowana na wysokim nasypie drewniano-ziemnym. Drugi człon grodziska to założenia o parametrach 60 x 25 m, prawdopodobnie związane z bramą wjazdową do grodu. Trzeci człon to silnie ufortyfikowana część grodziska z wałem i przedwałem od północy oraz od strony środkowego członu grodziska.

W samej wsi Święty Gaj znaleziono resztki osady z ceramiką przynależną kulturze wielbarskiej. W pobliżu odkryto również cmentarzysko tej samej kultury.

* * *

Na razie nie można mówić o jakimkolwiek podsumowaniu. Badania nadal trwają i mogą przynieść jeszcze wiele ciekawych odkryć. Dlatego wyciąganie zbyt daleko idących wniosków byłoby nadużyciem. W chwili obecnej można powiedzieć, że obecność drewnianych pomostów, osadnictwa w tym rejonie i odkrycie skarbu monet arabskich wskazują na duże znaczenie tego obszaru. Skoro tak, to tym bardziej prawdopodobne staje się przybycie misji św. Wojciecha na te tereny. Dodatkowym argumentem jest topografia okolicy, w znacznym stopniu zgodna z informacjami zawartymi w „Żywotach” i „Pasji”. Ludzie, którzy przewijali się przez ten region, pochodzili z różnych wspólnot i słowa misjonarza mogły dotrzeć bardzo daleko. Nie mamy całkowitej pewności, czy zginął on w pobliżu Świętego Gaju, czy na Sambii, ale może milenium śmierci Wojciecha przyniesie rozwiązanie tej zagadki.



Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Nowy Luwr i tajemnica

Jakie pytania nasuwają się komuś, kto wielokrotnie zwiedzał Luwr w jego dawnym kształcie i kto odwiedził Nowy Luwr, udostępniony publiczności latem 1994 r.?

Czy trzeba cieszyć się przede wszystkim, że jego skarby uzyskały nareszcie godną siebie oprawę: dostatek przestrzeni, właściwe oświetlenie, dzięki czemu obcowanie z nimi nie napotyka dotychczasowych, technicznych przeszkód? Czy doceniać nowe nabytki? Czy podziwiać, choć nie bez zastrzeżeń, strukturę i oprawę informacyjną tego swoistego kombinatu sztuki, nastawioną na funkcjonalność, ale niepokojącą swoim – rzec by można – przerostem?

Albo może skupić się na wymownych kontrastach poszczególnych, oddalonych od siebie chronologicznie, warstw architektury: krystalicznej nowoczesności dwu przeszklonych piramid, szacownej XVII-wiecznej patyny większości gmachów i pawilonów muzealnych oraz tej wielorakiej dawności epok, w które można się tu cofać, schodząc w coraz głębsze pokłady dziejów kultury? *My, cywilizacje, wiemy już, że jesteśmy śmiertelne* – powiedział Paul Valéry, a za nim powtórzył André Malraux. (I jemu to, twórcy idei „muzeum wyobraźni”, które realizowało to przeświadczenie, przypisuje się potocznie te słowa.)

My natomiast, ludzie XX wieku, wiemy także, że nie jest to śmierć całkowita i definitywna, skoro naszej dzisiejszej cywilizacji udało się tak odtworzyć i zebrać pozostałości poprzednich, że tu na przykład, w Luwrze, staje się możliwa wędrówka w czasie i przestrzeni.

A może należałoby przede wszystkim wymyślić się i próbować ocenić ten szczególny zamysł – element świadomej polityki edukacyjno-kulturalnej, którym jest włączenie Luwru-przybytku sztuki w umasowioną i konsumpcyjnie nastawioną dzisiejszość? Dopiero kiedy opadnie fala początkowego zaciekawienia, można będzie – przez dokładną obserwację i analizę socjologiczną opartą na danych statystycznych – zorientować się, w jakim stopniu eksperyment się udał. Jaką rolę odgrywa zbliżenie sztuki i handlu, płaszczyzny przeżycia estetycznego i płaszczyzny niefrasobliwej rozrywki.

* * *

W bogactwie eksponatów, epok, możliwych postaw odbiorcy trzeba właśnie tu, w Nowym Luwrze, zdecydować się na wybór, skupić

się na określonym czasowo i przestrzennie wycinku i punkcie widzenia. Dla nieprofesjonalisty kryterium wyboru ma prawo być emocjonalne. Jakie regiony i jaka epoka ich dziejów zapisały się tak mocno w pamięci, że powracanie do nich stało się spontaniczną potrzebą? Być może, poza tym, przesłanie tej właśnie sztuki odpowiada nie tylko osobistym, ale ogólniejszym zapotrzebowaniom dzisiejszym...

Wybór więc w przypadku piszącej te słowa padł nie na egzotykę Bliskiego czy Dalekiego Wschodu, co sugerowałyby pewne, choćby głębsze, „mody”, ani na bezsprzeczne podwaliny naszej kultury – antyk. Był to powrót do ołśnień i medytacji, jakie przyniosło zetknięcie ze „złotym”, (tj. XVII) wiekiem malarstwa holenderskiego i flamandzkiego.

Pejzaże, gdzie płaski horyzont nie grozi monotonią, bo tyle się dzieje na ogromnych połaciach nieba, gdzie każde drzewo, każdy dach zostają przemienione światłem rozpylonym w powietrzu przesyconym wilgocią. Portrety – jakże „ziemskie”, wolne od idealizacji studia tej samej co ziemia materii: ciała, nie raz starczego, brzydoty prawie wzniosłej w swojej ostentacji. Ale przede wszystkim sceny rodzajowe – pochwała codzienności, magia najwykleszych gestów, niejasny sens uchylonych drzwi, postaci wymownych, nawet kiedy są widziane od tyłu. Niejednoznaczność, tajemnica, to ona wydaje się kluczem naszej fascynacji; a najwyraźniej może, kiedy mamy przed sobą holenderskie martwe natury.

Wiele lat temu pisałam o postawie skupienia i zachwytu właściwej malarzom tego kręgu. Na wpół obrana cytryna, przełamany chleb odsłaniający swoje wnętrze, cynowe czy gliniane naczynia, obrusy i serwety są nie tylko po to, żeby służyły człowiekowi. Są także i może przede wszystkim sobą, elementem w jakimś szerszym, nie tylko ludzkim układzie. Ich autonomii towarzyszy wspólnota z nami, zbudowana na ufności w rzeczywistość i doskonałość ich bytu; wiara w doskonałość Bytu.

Odkrywanie tego zagadkowego, ale emanującego w sposób coraz bardziej oczywisty wymiaru, który afirmując świat przez to, co dotykalne, prowadzi w nie nazwane, w jakieś pewne, nie pozostawiające wątpliwości co do swego istnienia „poza”.

Adam Zagajewski w wierszu „Malarze Holandii” (z tomu „Ziemia ognista”), pisząc o misach ciężarnych i ciężkich metalem czy drewnianych chodakach, które *potrafią iść same*, zdaje się wątpić w to przesłanie.

*Tajemnica? Nie ma tajemnicy jest tylko błękit
niespokojny i gościnny jak krzyk mewy*

Jest to jednak wątplenie prowokacyjne. Niejednoznaczny i zagadkowy jest opisywany przez poetę świat, w którym przedmioty żyją własnym życiem, zwielokrotnionym w stosunku do potocznego odczuwania. W tym świecie rzeczy są *nieśmiertelne, ale nie służą nam*, a *Powierzchnia nie łączy się z głębią*. Odstępując zatem, niejako rezygnując, od tego prowokacyjnego wątplenia w tajemnicę, poeta zwraca się w zakończeniu z pytaniem:

Powiedzcie, malarze Holandii (...)

Powiedzcie, czym jest ciemność.

Wyraźniej, nie przez pytania i prowokacyjne wątplenie w obecność tajemnicy, odczytuje ją w martwych naturach Joanna Pollakówna, autorka pięknego zbioru esejów „Myśląc o obrazach”. Analizując kompozycję Sancheza Cotána, hiszpańskiego mnicha z zakonu kartuzów, namalowaną około 1600 r. (jeszcze przed wstąpieniem malarza do zakonu), tropi w niej *istnienie czegoś więcej*, prześwitującą spoza rzeczy ideę wyższego ładu, *jasnowidzenie harmonii ogólniejszej, przedłużonej w tajemnicę*. Nieprzypadkowo przywołuje cytaty z hiszpańskiego mistyka, Ignacego Loyoli: te wizerunki warzyw i owoców (melon, kapusta, ogórek itp.) są w jej oczach *nie oddalone duchem od kontemplacji religijnej*.

Ponad sto lat później, już w XVIII w., współcześnie z trzeźwymi encyklopedystami i efektywną dworską czułościowością Bouchera – podszytą czasem dramatem jak u Watteau – tajemnica daje się odszukać w dziele skromnego *rzemieślnika pędzla*, jak o sobie mówił, Jeana Chardina. Pollakówna widzi w jego malarstwie *znak ukojonego ładu*, ładu wyższego, *obietnicę niepojętego sensu*.

Kto przypomni sobie słodkie i pulchne różowości z płócien wspomnianego Bouchera, nie tyle religijnych, ile o tematyce religijnej (a to zasadnicza różnica!), ten będzie skłonny myśleć, że rugowana z takiego „religijnego” malarstwa tajemnica szukała sobie być może gdzie indziej schronienia. W prostocie i pokornym zachwycie wobec stworzonego świata i w przeczuwanym za jego zasłoną praporządku realizowała się chwała tego świata noszącego w sobie ziarno i znamie wcielenia.

W niekwestionowany sposób narasta dokoła nas dziś, w końcu stulecia i w końcu tysiąclecia, szczególne „zapotrzebowanie” na tajemnicę. Jego sens roztrząsają filozofowie i teologowie, jego genezy szukają historycy kultury, jego przejawy analizuje socjologia.

Gdzie zaś tu, w salach Nowego Luwru poświęconych staremu malarstwu niderlandzkiemu, napotkamy tajemnicę? Wydaje się oczy-

wiste, że będziemy jej szukać najpierw i odruchowo w sferze tego, co Inne, to jest w sztuce sakralnej.

* * *

Różnie próbowano „oswoić” podstawową dla chrześcijaństwa tajemnicę wcielenia. Nie zrozumieć, bo to *ex definitione* niemożliwe, ale właśnie oswoić, tzn. uczynić swoją, przybliżyć.

A także, przez nawiązanie więzi, zaciągnięcie pewne zobowiązania. Bliskość i własność nakładają bowiem obowiązki, niosą ze sobą ich ciężar, są realne, a więc nie bezkarne.

Na zasadzie dygresji przypomina się historia oswojonego lisa z „Małego Księcia”. Albowiem ma być może swoją wymowę fakt, że za obiekt osławiania Saint-Exupéry wybrał nie – powiedzmy – łagodną gazelę, ale małego drapieżnika, w naszym kręgu kulturowym uosobienie przebiegłości, w literackiej zaś mitologii Dalekiego Wschodu zwierzę nacechowane co najmniej dwuznacznie.

Oswajanie tajemnicy niesie więc ze sobą trudne i nieprzewidywalne konsekwencje. A przecież ta właśnie tajemnica: wcielenia, musi zostać przybliżona, ponieważ w przeciwnym razie zawiśnie w abstrakcji, a pozbawiona ciała „od-cieleśni się”, to jest popadnie w sprzeczność sama z sobą. Ale:

*Jak widzieć
to czego oczy nie widzą?*

*Jak robić
to czego ręce nie zrobią? (...)*

*I jak powiedzieć
to czego słowa nie wypowiedzą?*

pyta współczesny pisarz francuski Jean-Claude Renard w swojej poezji o inspiracjach wyrażnie religijnych, choć bardzo odległej od poezji religijnej typu „antologijnego”.

Z takiego właśnie poczucia niemożności wyrażania tego, co niewyrażalne, narodziła się nieufność i zakazy tendencji ikonoklastycznych chrześcijaństwa wschodniego, a jeszcze wcześniej – judaizmu i islamu. Tajemnica wcielenia czekała jednak na wyrażenie jej w ciele i chrześcijaństwo – w odróżnieniu od dwu innych religii monoteistycznych – stosunkowo szybko zaczęło zastępować symbole-znaki obrazami.

Ojcowie dawnego Kościoła gruntownie roztrząsali kwestię wyobrażania w sztukach plastycznych boskich postaci, i to na długo przedtem, zanim doszło do gwałtownych starć wspomnianych ikonoklastów z ikonodulami, którym to starciom przydało zresztą fanatycznego okrucieństwa powiązanie z napięciami i walkami politycznymi.

Obok postaci Bożej Rodzicielki i Świętych Pańskich została dopuszczona do ludzkich wyobrażeń plastycznych Druga Osoba Trójcy Świętej: Bóg-Człowiek, realizująca tajemnicę wcielenia. Problemem pozostawało, jak wyrazić jej dwoistość i jedność, pełnię bóstwa połączoną z pełnią człowieczeństwa. Słowem: czy można tajemnicę wcielenia wyrazić plastycznie i jak to robić...?

Poetyka malarstwa chrześcijańskiego Wschodu, jej skodyfikowane prawa i pieczołowicie przekazywana tradycja broniły wyobrażeń sakralnych przed niebezpieczeństwem IMITOWANIA sfery naturalnej, rzeczywistości ziemskiej. Ustalone kanonem i potwierdzone wielowiekową praktyką szczególnie proporcje świętych czy uświęconych twarzy i postaci; umownie ukazywana, ledwo zaznaczająca swoją obecność trójwymiarowość przedstawienia; otaczająca je przestrzeń – nie-rzeczywista, nie poddana wszechwładnym zasadom perspektywy zbieżnej; swoboda w traktowaniu następstwa czasowego, co w kompozycjach ukazujących zdarzenia, opowiadających anegdotę, pozwalało nie szeregować ich w ścisłe ciągi chronologiczne. Wszystko przenosiło to, co przedstawiane, w sferę tego, co Inne, w krąg Tajemnicy.

Inaczej jednak rzeczy się miały w sztuce sakralnej Europy Zachodniej, gdzie oczarowanie antykiem i postępy techniki malarskiej wcześniej zaczęły wabić twórców w coraz doskonalsze naśladowanie natury. Niebezpieczeństwo zawisło nad całą, nie tylko sakralną, sztuką europejską od dawna: w końcu sztuka sakralna włącza się w tendencje całej sztuki swojej epoki... Średniowiecze zachodnie broniło się przed Arystotelesowską koncepcją sztuki-mimesis, imitującej i ilustrującej, intuicjami swojego „barbarzyńskiego” prymitywizmu. Potem już tylko nieliczni stawiali opór temu nurtowi. A przecież w samej praktyce artystycznej przebiła czasem jakaś właśnie intuicyjna świadomość tego metafizycznego wymiaru, który kryje w sobie piękno *przedmiotów naturalnych*, jak je z czasem, za Swedenborgiem, będzie nazywał Ezra Pound; przecucie tego, czym jest *splendor niezliczonych konkretów*.

Tymczasem jednak w kompozycjach religijnych Jana van Eycka zachwyca współczesnych mu pisarzy humanistów przede wszystkim św. Hieronim *zupetnie jak żywy*, lub w scenie Zwiastowania włosy

anioła Gabriela *niezwykłej piękności, przewyższające piękno włosów w naturze, gdzie indziej – złoto podobne do prawdziwego złota.*

Trójwymiarowość mogła być osiągana światłocieniem, operowanie kolorem mogło także wydobywać głębię tła. Kształty postaci mówiły o coraz lepszej znajomości LUDZKIEGO ciała. Fizjonomika twarzy (a oblicze Boga-Człowieka nie stanowiło tu wyjątku) – o coraz udatniejszym przedstawieniu wzniosłych LUDZKICH uczuć: skupienia modlitewnego, tklivosti macierzyńskiej, uduchowionej zadumy. Wcielenie było więc dowartościowaniem tego, co ludzkie, dojrzaniem w tej sferze odbicia boskości, w codzienności – odbicia sacrum. Zarazem wcielenie stawало się tak doskonałe, tak pełne, że jakby zaczynało brakować miejsca na To, co się wcielało, i na sam nieobejmowalny umysłem akt wcielania się. Na bulwersującą ludzkie zmysły i umysł tajemnicę.

Dlatego właśnie, wędrując po wybranych – może nie całkiem przypadkowo – salach Nowego Luwru, próbujemy uparcie i prawie obsesyjnie doszukać się tej tajemnicy, odnaleźć ją choćby przekształconą, w nieoczekiwanych metamorfozach.

* * *

Pytanie o nią zadajemy sobie na przykład, stając przed płótnem znanego mistrza Gerarda Davida (1460-1523). To „Zmartwychwstanie”.

Pełne pogodnego liryzmu obrazy Davida (jak znana z paru wersji jego „Madonna z mleczną zupą”) przekraczają granicę między malarstwem religijnym i rodzajowym. Tu – ze względu na temat – nie było to możliwe. Kluczowe dla chrześcijaństwa wydarzenie zostało jednak pozbawione pozaludzkiego wymiaru. Chrystus unoszący się ku górze ponad pustym już grobem jest człowiekiem z krwi i kości. Zmartwychwstanie zostało potraktowane dosłownie, ale zarazem po prostu niezgodnie z opisem zawartym w Ewangeliach. Mowa w nich przecież tylko o odwalonym kamieniu, odrzuconych chustach i świadectwie zagadkowego nieznanego, który mówi, że w grobie Go nie ma. Przez paręnaście stuleci tak właśnie, wiernie wobec przekazu świadków i oszczędnie, była ta scena przedstawiana; z pokorą wobec niezwykłości wydarzenia, niedostępnego, bo przerastającego pojmowanie człowieka.

Pokora wobec tej „tajemnicy tajemnic” jest właściwa chrześcijanom Kościoła wschodniego: teologia prawosławia mówi wyraźnie o apofatycznym charakterze wielkanocnego poranka; i takie też, apo-

fatyczne, tzn. przeczące, wyrażające się zaprzeczeniem, brakiem, musiały być jego przedstawienia. Zanim doszło do wyraźnego rozejścia się dróg, również sztuka chrześcijaństwa zachodniego przez długi czas była wierna tym tradycjom. Pokusa zakorzenienia w ziemskiej rzeczywistości, tym skuteczniejszego, im wierniej tę rzeczywistość imitowano, coraz mocniej dochodziła do głosu. Zapomniano o paradoksie mówiącym, że niewyraźność tajemnicy wyraża się brakiem wyrażania; a więc milczeniem. Że o obecności najintensywniej mówi czasem nieobecność.

Tak też i oglądane w Luwrze „Zmartwychwstanie” Davida, pozbawione transcendentnego wymiaru, jawi się nam jako zubożone, bo ograbione z Tajemnicy.

Już nieco więcej – zdaje się – pozostało jej w „Narodzeniu” mniej niż David sławnego Claesza von Leyden (1498-1564). To jakości naturalne. Narodzenie jest momentem, w którym to, co niebiańskie, dostosowuje się do wymiaru człowieka. Liryczny urok tej chwili, czułość macierzyństwa, bezbronność niemowlęcia, poezja szczegółu niosły niebezpieczeństwo (przed którym chronił wielu geniusz malarski) zagubienia się w czułościowości i nadmiarze malowniczych efektów. Tutaj – może to nieoczekiwany kontrast między światłem bijącym od Dzieciątka i uderzającą szpetotą twarzy pastuchów, widocznych tuż obok pysków zwierzęcych. Blask i nędza, niebo zniża się ku ziemi. Może także zagadkowość postaci Józefa, obroconego tyłem, tak że tylko skrawek jego twarzy widzimy. Nic o nim nie wiemy poza tym, że tak mocno i wymownie został wpisany w betlejemską rzeczywistość; tak dosłownie poza tym: jego sylwetka w czerwonym płaszczu i czarnych pończochach powtarza jak gdyby swoim pochyleniem łuk drzwi, potwierdza ziemskość przybytku goszczącego to, co niezemskie.

Tworzący prawie w tych samych latach Jan Provost (1454-1529) pozostawił obraz ilustrujący niezwykle wydarzenie z dziejów Starego Testamentu, jest to „Abraham, Sara i Anioł”. Brak mu co prawda tej wieloznaczności i symbolicznego bogactwa, jaką ma scena „Odwiedziny u Abrahama”, powracająca w niezliczonych wersjach w malarstwie bizantyjskim. Tutaj nie trzech zagadkowi goście (symbol Trójcy Świętej), ale jeden tylko boski wysłannik oznajmia nowinę o – sprzecznym z prawami natury – poczęciu; perswaduje coś i wyjaśnia zdumionemu Abrahamowi. Przemawia jednak świeżość tej kompozycji – Sara zaglądająca ukradkiem przez uchylone drzwi; a także jakaś intencja odrealnienia sceny: coś (ale co?) symbolizujący mały, schludnie ostrzyżony lewek leżący na podłodze.

W tej samej sali znajdziemy również „Zwiastowanie” Van der Waydena. Ale geniusz tego malarza wymyka się i analizom, i uogólnieniom. Rodzi tylko obfitość pytań. I to dobrze. Kto wie, może to jedna z funkcji sztuki sakralnej, która wyrывa patrzących z dosłowności i dotykalności imitowanego świata, a przenosi go w inne rejony? Dlaczego więc – oto jedno z tych pytań – fałdy sukni i płaszczy mają na jego płótnach taki dramatyzm? Czy dlatego, że są i rzeczywiste w swojej materialności, i nierzeczywiste? Żadna tkanina, o takiej czy innej fakturze, nie układa się w równie gwałtowne struktury niemożliwych rozwichrzeń... Mówią zatem pośrednio o tym, co dziwne i co niemożliwe, o dynamicznej wieloznaczności świata i naszego pełnego napięć odbioru świata.

Także rekwizyty tej sceny, tak często powtarzanej przez artystów, a będącej tajemniczą zapowiedzią wcielenia, same są zapowiedzią tego, co nas fascynuje w wielu martwych naturach. Zdają się żyć własnym życiem, potwierdzając przedstawianą niezwykłą zwykłość. Takie właśnie, nasyczone nieodgadnionym znaczeniem wykraczającym poza tradycyjną symbolikę, są dwie czerwone poduszki na drewnianej ławie, srebrny dzbanek, świecznik.

Ale tajemnica może też czasem nieoczekiwanie przebłyskiwać nie z genialnego płótna, lecz z kompozycji anonimowej, naiwnej ręki. Oto XV-wieczna „Najświętsza Panna przy pulpicie” uczy czytać małego Jezusa. Jezus ma czerwoną sukienkę i jest rudy – tak niekiedy poświadczał malarz fakt, że był synem Izraela. Zmęczony nauką usnął, podłożywszy sobie rączkę pod policzek. Ta scena wzruszająca w swoim ludzkim wymiarze, mówiąca o dziecięctwie i znużeniu, wprowadza Go zarazem w świat Księgi, to jest Objawienia. A towarzyszą jej i przenoszą w jeszcze innym, kosmiczny wymiar anioły. Przez solidarność ze śpiącym dzieckiem i solidarną odpowiedniość koloru są także rude. Nie ma w nich nic ani z tęczowopiórych posłańców wczesnego renesansu, ani z pulchności i uśmiechów barokowych putt. Zarzysy twarzy i skrzydeł wyłaniają się w jednej połowie z bladej czerwieni, w drugiej – z granatu. Ta powtarzająca się niejednokrotnie symbolika dnia i nocy jest nam znana np. z „Madonny” Fouqueta. W scenę rodzajową wtargnął tu tym samym odwieczny, nie dla człowieka i nie przez człowieka stworzony, porządek czasu. Bezbronne w swoim zmęczeniu i śnie Dziecko jest więc zarazem Chronokrator: Panem i władcą, który nakazuje słońcu wstawać i iść na spoczynek. Wymiar sakralny narodził się na skrzyżowaniu codziennej zwykłości i kosmicznego ładu.

* * *

Im mniej miejsca na tajemnicę *sacrum*, na to, co Inne, niepojęte, ocierające się niekiedy o *tremendum* w malarstwie ściśle religijnym, tym pilniej trzeba jej szukać wśród płócien o innej tematyce. Albowiem malarz przesłaniając tajemnicę zostawia czasem ślady *sacrum* obecnego – w stanie niejawnym, rozproszonym – w świecie.

Niekiedy zmusza nas do takiej refleksji po prostu tytuł. Świetny portret mężczyzny w futrzanej czapie i czerwonym kaftanie pędzla Bloemaerta (1564-1651) został nazwany „Alegorią zimy i miłości”. Dlaczego? I jaki pokarm podnosi w palcach do ust przedstawiony człowiek? Co oznacza ten gest?

Nie wiadomo, czy te pytania i brak jednoznacznej odpowiedzi na nie dałyby się rozproszyć erudycją historyka sztuki. Czy słusznie zatem nazwano alegorią to holenderskie płótno? Nie alegoria podprowadza nas w pobliże trudnego przekazu i odsłania go częściowo, wzywając do dalszych poszukiwań. *Znakiem otwierającym dostęp do poznania* jest według Izzydora z Sewilli (VII w.) – symbol. Trudno odpowiedzieć, czy człowiek, który nadawał obrazowi tytuł, rozumiał alegorię jako tożsamą z symbolem? Dla współczesnego filozofa religii Mircei Eliadego symbol w swej najgłębszej rzeczywistości *poświadcza obecność pierwiastka boskiego, określa to, co święte*. Na to konkretne pytanie trudno odpowiedzieć i dlatego, że dotykamy tu kwestii bardziej ogólnej i coraz istotniejszej dla sztuki europejskiej: granicy między *sacrum* a *profanum*.

Alegoria, choć i ona zmusza nas do zadawania pytań, bywa naiwna w uproszczeniach, w swoim niemal natręctwie. Oto nawiązujące do słynnego obrazu Boscha malowidło z końca XVI w. z atelier Gillsa Mostaerta. Kto wie, czy ta naiwność jest tylko przejawem prowincjonalności, czy jest w niej także świadomy upór i opór wobec nowych, a przybierających na sile tendencji imitowania świata. Do Boschowskiego tytułu „Wóz siana” dodano, niby kropkę na „i”, podtytuł „Alegoria marności świata”. Kwadratowa płaszczyzna została zakomponowana na sposób przypominający średniowieczne imaginacyjne „mapy świata”, z czterema rajskimi rzekami, czterema wiatrami i świętym miastem Jeruzalem niebieskim pośrodku. Ale tutaj ład średniowiecza i płynące z niego poczucie bezpieczeństwa zostały zburzone wtargnięciem wątpliwej myśli nowożytnej i krytycznej refleksji rodzącej niepokój. Kolistę centralne pole z umownie potraktowanym wozem siana to jakby soczewka skupiająca spojrzenia patrzących i syntetyzująca obraz świata. Otaczają ją cztery narożniki wypełnione drobnymi, ale

czytelnyymi scenami. Tylko w jednym rogu widnieje krzyż i anioł. Trzy pozostałe mówią o grozie. Oto małe ludzkie figurki pną się do góry, ale tam, na szczycie, czeka na nie diabeł. W innym narożniku burza morska: nad bałwanami straszliwa jakaś trąba powietrzna. Jeszcze jeden narożnik ukazuje morskie monstra o ogromnych otwartych paszczach.

Motyw zagadkowego odbicia zwierciadlanego pojawia się także – tak dyskretnie tym razem, że nie od razu go dostrzegamy – w słynnym portrecie Quentina Matsysa (1465-1530) „Bankier z żoną”, znanym także pt. „Niedobrana para”. Co obrazuje ta para małżeńska, uzupełniająca się i przeciwstawna? On z przejęciem liczy pieniądze, ona przewraca karty księgi. Księgi świętej, bo na jednej stronie tekst, a na sąsiedniej barwna iluminacja. Na stole małe lustro. Odbija się w nim okno (jakieś wyjście z tego ciasnego mieszczańskiego wnętrza?) i czyjaś twarz. Żadnego z małżonków przecież, raczej kogoś, kto jest widzem, (komentatorem?) sceny. Być może autora obrazu – malarza; albo proroka czy ewangelistę – autora tekstu, który ma przed oczami kobietę. Albo jest to twarz nasza, widza, który patrzy na tę scenę. Patrzy i widzi, ale co? Dwie różne drogi życia wyrażone postaciami tej „Niedobrej pary”. Może też swoją własną, ale i po prostu ludzką, dwoistość?

Coraz bardziej nieodparcie nasuwa się w tych salach Luwru pytanie, choć – zwerbalizowane – może ono zabrzmieć patetycznie. Ta usuwana, albo przesłaniana Tajemnica – dokąd odeszła?

Jej niedobór w malarstwie o tematyce religijnej próbowaliśmy równoważyć doszukiwaniem się jej elementów w portrecie czy scenie rodzajowej.

Już szczególne, pełne skupienia traktowanie niektórych rekwizytów kierowało ku tej domenie, gdzie obecność tajemnicy, choć na pozór nieoczekiwana, jest niezaprzeczalna. I to niezależnie od faktu, że jako gatunek „martwa natura” wywodzi się z tzw. Vanitas, to jest, że splendor świata kojarzy z jego marnością.

Nie ma co prawda w zwiedzanych dziś salach owych najbardziej zdumiewających holenderskich martwych natur, na których cynowy talerz, cytryna czy przełamany chleb wychodzą ku nam z głębokiej, ale żyjącej czerni, albo na białym obrusie wypisują swoje przesłanie wyrażalne tylko ich językiem.

Ale są inne. Oto – niejako na przeciwnym biegunie flamandzkich spiżarni, pękających od nadmiaru jedła, pełnych dziczyzny, warzyw i owoców, przedziwny mroczny obraz zatytułowany „Książki, świeca i figurka z brązu”. Malarz, Sebastian Stoskopf (1597-1657)

był rodem ze Strasburga; a łączy go nie tylko czasowa zbieżność okresu życia i twórczości, ale i jakieś głębsze powinowactwo z Bauguinem (1610-63), uznawanym przez historyków sztuki za najlepszego i najbardziej tajemniczego (!) z francuskich malarzy martwej natury.

To Baugin właśnie, jego słynny „Deser z wafłami”, tak zawładnął wyobraźnią współczesnego francuskiego pisarza, Pascala Quignarda, a potem pojawił się w nastrojowym, opartym na jego powieści filmie „Wszystkie poranki świata”. Świetlistość kruchych rurek i bursztynowość wina, precyzja intelektualnej gry odpowiedników i przeciwieństw form na tym płótnie zdaje się odsyłać do jakiejś innej rzeczywistości: stała się też w powieści i w filmie inspiracją scen ukazujących kontakt z życiem pozaziemskim.

Zestawiana z tym płótnem, ale nieobecna tu, w Luwrze, inna martwa natura o dość rzadkim temacie – doskonale przezroczyste kieliszki, które w celu obsuszenia włożono do koszyczka – zdaje się mówić także o rzeczywistości nieuchwytniej, dwuznacznej, zakwestionowanej, ale przecież bezspornie istniejącej. Kieliszki są tak przezroczyste, że niemal nie istniejące, ale tym bardziej obecne.

Pokazany natomiast w tych salach obraz Stoskopfa odsłania dziwność uciekając się nie tylko do języka malarskiego. Wylaniające się z ciemnego wnętrza książki i świeca kojarzą się z miejscem pracy intelektualnej. Raczej myśliciela niż naukowca. Na jednej z ksiąg, tej jednej, która jest otwarta, daje się odczytać tytuł: „Pia desideria animae sanctae” – „Pobożne życzenia świętej duszy”. Nawet nie podejmując wnikliwej analizy historycznej (takiej jak Herbert w swojej „Martwej naturze z wędzidłem”), choć ta mogłaby prowadzić na arcyciekawe szlaki, poprzestając na skojarzeniach z języka potocznego („pobożne życzenia”, „dobrymi chęciami piekło wybrukowane”), dzisiejszy widz kosztuje kryjącej się tu dwuznaczności i tajemnicy. Czy ulegamy tylko mrocznej aurze tej kompozycji? Czy tytuł książki ma ton afirmujący, czy jest w nim odcień sceptycyzmu, kto wie, może nawet ironii? Jakby otwierała się tu jakaś niepokojąca pułapka na „świętą duszę”.

Im wyższy stopień świętości, ostrzegali mistycy, tym większe dla duszy zagrożenie. Tak jak we wspomnianej wcześniej alegorii: diabeł czeka na wspinającego się po szczeblach doskonałości człowieka dopiero na samym szczycie drabiny...

A przecież i bez tych zagrożeń zetknięcie z sacrum może być jak ów rozżarzony węgiel, który anioł kładzie na wargach proroka Ezechiela.

* * *

Rodzi się wreszcie pytanie: Czy jeszcze jedną domeną, w której mogłaby się schronić tajemnica, może być także pejzaż? Trudniej tu o przykłady. Gatunek ten zresztą dopiero zdobywał sobie miejsce w malarstwie tych stuleci, które prezentuje opisywana ekspozycja. Pejzaż staje się z biegiem czasu już nie tłem, na którym ukazują się postacie – ludzkie albo boskie – ale wycinkiem dowartościowanej, przedstawianej dla niej samej – ziemi. Albo morza, albo nieba, pełnego życia obłoków. Dowartościowanie wyraża się i tu jednak w możliwie precyzyjnym imitowaniu natury. Kiedy mała postać ludzka jest zestawiona np. z ogromem i dostojeństwem gór, malarstwo zdaje się dążyć do przywrócenia właściwych proporcji człowieka i świata, mówić mu, że może nie tyle jest królem stworzenia, ile jego częścią. Pozostajemy jednak wciąż w strefie ziemskiej, właśnie naturalnej.

Choć różne krajobrazy malował pejzażysta i o różnych porach, mamy w oczach przeważający w malarstwie północnej Europy koloryt wynikający z imitowania czy konwencji uogólniających: są to zielenie i brązy we wszystkich odcieniach, rozmyty albo intensywny błękit, blade żółcie. Dlatego jako wyzwanie odbieramy dość wyjątkowy pejzaż malarza nie zapisanego w dziejach sztuki, o nazwisku Denys van Alslost (1570-1628). Jego „Zimowy pejzaż” przedstawia nieefektowny płaski teren, nagie, niezbyt duże drzewa i wieczorną zimową zorzę. Gama barw zaskakująca, jakby z jakiejś innej, późniejszej epoki: biel, czerni i czerwień. A przecież to zaledwie koniec XVI w.! Śmiałość spojrzenia i samodzielność wobec współczesnych sobie kanonów, inwencja zmieszana ze skromnością w wyborze banalnego „nie-malowniczego” tematu. Ale jest w tym płótnie zarazem jakby zachęta do przekroczenia nawyków czy zwykłości, do wyjścia „poza”. Poza co? Poza ten ubogi pozornie pejzaż, czy nawet poza kołowrót pór roku, który każe zimie rozlewać tak nagłą czerwień?

Diwność występując tu – a jest to w naszych czasach nie tak częste – nie dla udziwnienia ani dla efektu; taka, która w przeblaskach, przy nieostentacyjnej wieloznaczności, doprowadza do tajemnicy.

Drogą jest tu nagle zdumienie oczu, które dostrzegają to, co nieoczekiwane, i choć widzialne, może zapraszać do wykroczenia poza granice widzialności.

* * *

Sprawę tajemnicy w sztukach plastycznych, którą tu na trochę przypadkowych przykładach próbowano opisywać, komplikuje dodat-

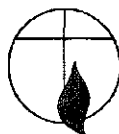
kowo fakt postępującego w toku naszej historii rozłamu na sztukę świecką i świętą. Wczesne średniowiecze było tak przepełnione wszechobecnością Boga, że nawet nie nazywany wprost, był rozpoznawalny: stanowił o jedności świata i wszystko o Nim mówiło. Obrazy tego, co widzialne, miały charakter służebny, akcent padał na to, co miało być dzięki nim poznane. W miarę jednak jak akcent przesunął się stopniowo z istoty Bytu na sam obraz i podobieństwo do przedstawianych bytów, krąg poznania zacieśniał się i zamykał. Czasem właśnie tylko najskromniejsze przedmioty, twarze i gesty skromnych ludzi, w przemieniającym je zachwyconym albo zdumionym spojrzeniu, misterium jakiegoś podwórka, dynie w apoteozie na złocistej słomie, bezcenna struga mleka – otwierały nieoczekiwane usta przedmiotom, przekraczały wszechwładny obowiązek imitowania i nie gubiąc wierności rzeczom wychodziły dalej.

Podział na sacrum i profanum stał się z czasem tak mylący, że pojęcie sztuki sakralnej ustąpiło pojęciu sztuki religijnej. Proces ten zaszedł tak daleko, że może ściślej byłoby mówić o „sztuce o tematyce religijnej”...

Zarazem jednak jesteśmy dziś czasem świadkami postaw nawiązujących do dawnych tradycji i korygujących uparte, a jednostronne fascynacje.

Dla Jerzego Nowosielskiego (który pewne swoje pejzaże uważa za bardziej „sakralne” od swoich ikon) na przykład podział na malarstwo sakralne i świeckie jest nieporozumieniem. *Sztuka – pisze – jako tajemniczy akt ufności wypływający z wiary w rzeczywistość nie stworzoną, należy sama w sobie do dziedziny sacrum i poza nią nie może w ogóle istnieć.*

Mickiewicz, mistrz w sztuce opisywania natury, rozumiał ów szczególnie warunek: *żeby widzieć i opisywać świat stworzony, trzeba być w stanie łaski. To on, za Saint-Martinem, powtarzał: Wróć czas, gdy aby być poetą, trzeba będzie być świętym.*



Mieczysław Orski

Niemcy w nowej literaturze

W końcu XX w. dopada nas, mieszkańców kontynentu europejskiego, dotkliwe poczucie zbliżającego się kresu paradygmatu, który konstytuował nowoczesne pojęcie człowieczeństwa i wytyczał kierunki rozwoju myśli, stymulował wielowiekowe dążenia poznawcze. Przenika nas świadomość końca długiej epoki, która w dufnej perspektywie naszych przodków jawiła się jako ostateczne, triumfalne ukoronowanie ludzkich wysiłków, aspiracji, marzeń, a skończyła się serią rozczarowań i katastrof cywilizacyjnych, potwierdzając utopijność optymistycznych projektów naszych przodków. Stanęliśmy obecnie wobec zupełnie nowych i nieprzeczuwalnych niegdyś wyzwań; coraz silniej ogarnia nas, bez względu na teoretyczne i pragmatyczne punkty odniesienia, poczucie życia na krawędzi cywilizacji... Te zagrożenia i wyzwania ideowe końca XX w. stały się dziś jak nigdy w dziejach uniwersalnym strapieniem wszystkich myślących przedstawicieli gatunku: to one – niejako paradoksalnie – spełniają w największym stopniu rolę katarską, powodując, że na dalszy plan wspólnych kłopotów zaczynają schodzić w naszej części globu kwestie różnic etnicznych, rasowych, podziałów terytorialnych itp. (podkreślam, że mówię o myślącej części społeczeństw). To chyba stojące przed nami fundamentalne problemy ludzi skłaniają też Niemców i Polaków – dziś mieszkańców dwóch sąsiadujących z sobą dzielnic wioski globalnej – do odstępstwa od tradycyjnie negatywnych stereotypów rzutujących od wieków na wzajemne stosunki.

Świetnym papierkiem lakmusowym, oddającym sens i charakter tych gruntownych przeobrażeń mentalności i emocjonalności, staje się ostatnio literatura polska, dla której temat niemiecki od czasów II wojny światowej stanowił jedno z ważnych źródeł inspiracji. Przez długie lata powojenne w literackim zwierciadle tego tematu eksponowano jednak najsilniej podyktowane resentymentami i awersjami motywy obcości i inności mieszkańców obu stron, archetypy plemiennego wrogości Słowian i narodów germańskich. Wnikliwy czytelnik polskiej literatury, jakim jest Edward Balcerzan, w swoim studium „Przygoda trzecia: apokryfy niemieckie” (w tomie „Przygody człowieka książkowego”, Warszawa 1990) słusznie polemizuje z załęgniętym tradycyjnie w polskiej krytyce mitem schematycznego przedsta-

wiania obrazu Niemiec i Niemców w polskiej poezji i prozie. *Opozycje są tu silniejsze, kontrasty bardziej dramatyczne* – zauważa. A pod koniec swego eseju rozliczającego się z różnymi szablonami i uproszczeniami w krytycznym rozpoznawaniu tematu Niemiec w powojennej polskiej literaturze Balcerzan futurologicznie wzdycha: *Być może stanie się tak, jak sugeruje w „Trzecim królestwie” Andrzej Kuśniewicz: Niemcy utracą swe cechy osobne, staną się częstką kosmopolitycznego uniwersum i tylko proza historyczna będzie pamiętała o dawnej „niemieckości”...*

I można sądzić, że wreszcie stało się: Niemcy, którzy w zadziwiającym tłumny sposób zaroiли się w nowo przedstawionym świecie polskich powieści i opowiadań po 1989 r., wyraźnie tracą swe „cechy osobne” i przenoszą się na obszar ponadregionalnej republiki estetycznej. Oczywiście łączy się to z generalną rewizją światopoglądów i strategii pisarskich w polskiej literaturze, która wyzwala się od czasu cezury Okrągłego Stołu z gorsetu dotychczas ją ograniczających i ukierunkowujących intencji ideowych, społecznikowskich, uwalnia od nadmiernego ciężaru obowiązków moralno-patriotycznych. Dający się ostatnio zauważyć – zwłaszcza w naszej nowej prozie – awans tematu niemieckiego zdaje się zatem powiązany z zasadniczą zmianą światopoglądów i postaw pisarzy, którzy powoli zapominają o geopolitycznych, konkretnie historycznych, nasyconych uprzedzeniami i resentymentami obwarowaniach problemów i wątków niemieckich, przenosząc je ku strefom określanym przez Kuśniewicza mianem upragnionego *kosmopolitycznego uniwersum*. Co ciekawe, ale i chyba zrozumiałe, te przeobrażenia postaw i zainteresowań następują głównie w twórczości autorów młodszych, którzy znają wojnę tylko z opowiadań. Niebagatelny udział w tej zmianie „frontu” miały też z pewnością osobiste perypetie życiowe wielu twórców, którym – jak np. Januszowi Rudnickiemu, Nataszy Goerke, Stanisławowi Bieniaszowi – przyszło właśnie w Niemczech na wizach azylantów i emigrantów porównywać swój los z dołą mieszkańców ówczesnej Bundesrepubliki (a porównania te często pokrywały się z wnioskami wracających po 1989 r. na łono polskiej literatury emigrantów z innych stron Zachodu, takich jak Manuela Gretkowska, Izabela Filipiak, Janusz Głowacki, Edward Redliński).

Innego rodzaju osobistej iluminacji doznawali w kraju tacy wybijający się autorzy nowej generacji, jak Stefan Chwin, Paweł Huelle, Olga Tokarczuk, Marek Jastrzębic-Mosakowski, Feliks Netz, którzy dzięki otwarciu się po 1989 r. literackich przestrzeni dla kiedyś niemożliwych rozpoznai i rekonesansów, mogli teraz wrócić w nowy

i szczerzy sposób do lat swojego dzieciństwa czy młodości spędzonej w Polsce Ludowej, postrzegając je jako szczególnie inspirujący, a nawet fascynujący i niemal dziewiczy (z powodów cenzuralnych przez 1989 r.) przedmiot zajęć twórczych. Przedmiot ważny w dowodzie niniejszego szkicu – bo właśnie niezwykle często nawiązujący do kontekstu niemieckiej przeszłości ziem, które były dosłownie i w przenośni kolebką autorów. Owo intencjonalnie i imaginacyjnie wyczuwane niemieckie zaplecze (nabierające czasem metaforycznego sensu przywracanej wiedzy i wyobraźni Polaków jakiejś nowej Atlantydy) często według dzisiejszych ocen i rozpoznań narratorów nowych książek patronowało wątkom ich duchowego dojrzewania.

W takich powieściach, jak „Hanemann” Stefana Chwina, „E.E.” Olgi Tokarczuk, „Ślady na piasku” Marka Jastrzębca-Mosakowskiego, chyba po raz pierwszy w polskiej literaturze powojennej roztacza się przed oczami czytelników nietendancyjny, skreślony z wyczuciem, a bez różnych idiosynkrazji obraz świata funkcjonującego przed narodzeniem autorów na tych ziemiach, po których oni obecnie chodzą: jest to świat Niemców. W takich zaś powieściach i tomach opowiadań, jak „Można żyć” Janusza Rudnickiego, „Opowiadania na czas przeprowadzki” Pawła Huellego, „Krótka historia pewnego żartu” Stefana Chwina czy „Urodzony w Święto Zmarłych” Feliksa Netza, wybrane wątki przeszłości bądź teraźniejszości niemieckiej stanowią dla narratorów zasadnicze wyzwanie i inspirujące zadanie estetyczne. Kontury projektowanego w tej prozie światoo obrazu – jak już wcześniej sugerowałem – właśnie „kosmopolityzują się”, przestaje o nich decydować intencja wyprzedzająca, zasada dychotomii, podziału na „ich” i „nas”, na czarne i białe, na złe z jednej strony i dobre z drugiej. Skale norm, hierarchie wartości, układy odniesień zaczynają być wspólne, obowiązujące jednakowo Polaków i Niemców...

Naturalnie ta zmiana strategii wobec drażliwego i delikatnego tematu nie wyniknęła nagle, sama z siebie, bez przygotowania gruntu. O uciekających od szablonów i ułatwień fabularnych w inwigilacji niemiecko-polskich stosunków lekturach czytanych już w dawnych latach Polski Ludowej pisał ciekawie w wymienionej wyżej książce Balcerzan. Chodziło tu jednak o bardzo wybrane przypadki twórców, takich jak Andrzej Kuśniewicz, Kornel Filipowicz, Jan Józef Szczepański... Spektakularnie wyłamywały się już później z reżimu ugruntowanych mitów, obowiązujących stereotypów związanych z latami okupacji i następnymi, wydane w okolicach przełomu 1989/90 pozycje Andrzeja Szczypiorskiego. W powieści „Noc, dzień i noc” Szczypiorski w interesujący, nowatorski myślowo na polskim

gruncie, sposób zestawia bilans konfrontacji dwóch totalitaryzmów: faszystowskiego i sowieckiego, oraz powojenne implikacje – ideowe, pragmatyczne – tego zderzenia. W książce tej (głębszej i przynajmniej dla mnie ciekawszej od wdzięcznej w lekturze „Pięknej pani Seidemann”) pasjonują narratora metody działań i warsztat psychologiczny totalitaryzmu; poznajemy tu sposoby wciągania ludzi w tryby despotyzmu wschodniego, doskonalącego się na pogłębionej lekcji hitlerizmu.

Niektóre szablony dotyczące współczesnych stosunków polsko-niemieckich rewidował inny wybitny senior polskiej prozy, przez długie lata mieszkający na wygnaniu w Monachium, Włodzimierz Odojewski. Bohaterów jego nowych opowiadań, zebranych m.in. w tomie „Zapomniane, nieuśmierzone...”, najczęściej intelektualistów salwujących się ucieczką ze zniewolonej Polski, najbardziej dotkliwie dręczy i przenika refleksja, że historia XX w. odebrała mieszkańcom również Zachodniej Europy to, co decydowało i powinno decydować o człowieczeństwie: prawo do subiektywizmu, do samodecydowania, do prywatności. Uchodźcy, przybywający ze wschodniej niewoli do wolnego w ich mniemaniu świata, trafiają w gruncie rzeczy do drugiej, w inny sposób ubezwłasnowalniającej ich, zimnej, rządzącej się merkantylno-konsumpcyjnymi, egoistycznymi prawami rzeczywistości. To Niemka Johanna ma najgorszy sąd o tej rzeczywistości i swoich ziomkach: *Czy w ogóle mają jakiś cel? (...) Musieliby spojrzeć jeden drugiemu w twarz... Dostrzec w niej tę całą pustkę, te zrodzone z pustki lęki (...) Wciąż kupują, jakby życie było jednym gigantycznym supermarketem. Wszystko, czego nie można kupić, jest im obojętne.*

Obserwacja, że uciekinierzy z terroryzowanego politycznie Wschodu przeżywają dotkliwie negatywne objawienie w zetknięciu z pragmatyką społeczeństwa zachodniego, jest wiodącą refleksją wielu książek nowej polskiej emigracji (która zresztą po 1989 r. w naturalny sposób straciła swój status emigracyjny); oczywiście tylko część spośród tych pozycji powstała w Niemczech, ale jest to część może najbardziej gorzka w sądach i krytyczna w obserwacjach. W tej części największym zaś malkontentem i krytykiem jest bohater i zarazem narrator opowiadań Janusza Rudnickiego „Można żyć”, który nie zostawia wątpliwości co do tego, że jako młody, wrażliwy i pełen dobrych zamiarów co do życia uciekinier z Polski trafił w Niemczech z deszczu pod ryne, czyli z obszaru dyktatury politycznej w „kanał” dyktatury komercji i reklamy. Rudnicki z pasją i satysfakcją oddaje się dość bezwzględnemu, wyostrającemu kontury karykaturowaniu niemieckiego otoczenia – zniewolonego, kierującego się stadnymi

odruchami, napędzanego bodźcami egoizmu i zbiorowo akceptowanej obłudy, zajętego bezduszną wegetacją – ale i nie zostawia suchej nitki na swoim bohaterze, żałośnie zagubionym, rozpaczliwie bezradnym w swej polskiej izolacji, alkoholowo rozhisteryzowanym. Intencje groteski (choć wyraźnie podszytej autentyzmem, jak w Gombrowiczowskim „Trans-Atlantyku”) przesuwają krytykę Rudnickiego w wymiar ponadlokalny; nie mamy tu wrażenia – jakie mieliśmy kiedyś czytając polskie książki w podobnej tonacji – że to właśnie Polak pisze właśnie o Niemcach. Podobnie Stefan, bohater „Rekonstrukcji” Stanisława Bieniasza, mógłby w proteście przeciw nieczułości zachodniej opinii na wydarzenia polskiego stanu wojennego w 1981 r. głodować pod polską ambasadą w każdym innym kraju Zachodu, a nie akurat w Niemczech; los rozdzielonego przez najnowsze dzieje polityczne małżeństwa, Stefana i uwięzionej w kraju Joanny, staje się w książce Bieniasza parabolą sytuacji próbujących się połączyć ludzi w zakłócającym czy wręcz uniemożliwiającym takie naturalne związki uczuciowe współczesnym świecie. Natomiast w oryginalnych, nasyconych liryzmem, często postmodernistycznych miniprozach Nataszy Goerke („Fractale”), mieszkającej w Niemczech, niedole i przykrości dotyczące bohaterów nie są w żadnym stopniu powiązane z rozterkami duszy polskiego emigranta; podmiot tych utworów jest wyprofilowany na obywatela świata, któremu życie wśród cudzoziemców dostarcza podniet ideowych i zaskakujących inspiracji estetycznych.

Jak już nadmieniałem, w książkach niektórych współczesnych rodzimych pisarzy nowego pokolenia daje się odczuć nostalgia za dającą trwałe oparcie, ponadregionalną, a przy tym (ze względu na skąpe dotychczas wykorzystanie tematu) egzotyczną krainą przeszłości na „kresach” północnych bądź zachodnich. Dawne niemieckie enklawy pobudzają wyobraźnię autorską nie tylko jako nawiązanie do zawsze atrakcyjnego mitu Atlantydę (o czym już mówiłem), ale i jako swoista ewokacja utraconej Arkadii europejskiej z epoki mieszczańskiej stabilizacji. Narrator powieści „Hanemann” Chwina – jako przybyły do Gdańska wraz z rodzicami wyrzutek z ich z kolei wschodniej, przejętej przez Sowieców ziemi rodzinnej – docieka tej nieobecnej, fascynującej go w Gdańsku rzeczywistości ante que przez przedmioty, rzeczy zastanego na miejscu, w dużej części jeszcze niemieckiego, świata. Otrzymane w niezasłużonej spuściznie eksponaty są naznaczone piętnem czyjejs intencjonalnej po-obecności, są skargą czyichś zniknięć, więc i zwiastunem pełniącej najwyższy urząd ziemski zachłannej nicości, połykającej przedmioty, domy, miasta... „Ha-

nemann" nie jest jednak nowoczesną baśnią o pięknie rekonstruowanej tu „małej ojczyźnie” gdańskich Niemców sprzed nawały hitlerowskiej – jest raczej nostalgicznym prozatorskim trenem poświęconym najpewniej dotykającemu nas procesowi przemijania, który to proces został ukazany przez pryzmat szczególnego losu wybranych przez narratora Niemców i Polaków. Preludium eseistyczno-biograficznym do tej opowieści była wydana wcześniej „Krótka historia pewnego żartu” Chwina. Z kolei w „Opowiadaniach na czas przeprowadzki”, jak i wcześniejszym, bardziej popularnym, „Weiserze Dawidku” Pawła Huellego widma niedawnej wojny oraz m.in. napotykanie wszędzie dookoła ślady obecności byłych właścicieli gdańskich terytoriów i budowli inspirują wyobraźnię narratorów i bohaterów tej prozy, chłopców, którym rzeczywistość jawi się jako niezwykle metafizyczno-egzotyczne misterium.

W przynoszącej zapowiedź (choć na razie jeszcze nie do końca zrealizowaną) oryginalnego talentu prozatorskiego powieści „Ślady na piasku” Marka Jastrzębca-Mosakowskiego do rangi europejskiej Atlantydy, zaginionej krainy porządku, spokoju i umiłowania sztuk, urastają – paradoksalnie o po raz pierwszy bodaj w polskiej literaturze – Prusy Wschodnie. Te same, które były nasycone najbardziej dla Polaków złowrogą pamięcią rygorystycznej polityki Bismarcka, germanizacji, militaryzacji ponad potrzeby, wojskowego drylu etc. Całe życie Joachima Arensdorffa, bohatera powieści, realizuje się w tej krainie przymusu i rygoru według odbiegającego od wszelkich szablonów i nawet przypuszczeń scenariusza dociekania przez bohatera wiedzy i doznawania sztuki, smakowania piękna i miłości. Miłość (często tu homoseksualna) staje się tu dopełnieniem aspiracji intelektualnych i ambicji artystycznych bohaterów. Joachim w istocie zdaje się żyć na jakiejś włączonej z historycznego obiegu wyspie człowieczeństwa realizującego się w poznawaniu i tworzeniu – dlatego w samym środku XX w. czeka go oczywiście tragiczny los. Główną winę za demontaż pruskiej oazy ponosi w powieści hitleryzm, którego „uroków” bohater doświadcza po raz pierwszy na swej skórze w Gdańsku – tak jak bohaterowie Chwina i Huellego. Natchnioną, emfatyczną powieść Jastrzębca-Mosakowskiego czyta się wszakże z pewnym niedowierzaniem, może jak współczesną baśń. Znacznie bardziej realistyczną i historyczną oprawę ma przenosząca nas na drugi koniec Polski, do Wrocławia, powieść o młodości rówieśniczki Joachima Arensdorffa, Erny Eltzner – „E.E.” Olgi Tokarczuk. Zręcznie, z wyobraźnią i dużą odpowiedzialnością za słowo artystyczne napisana książka (druga w dorobku młodej autorki z Wałbrzycha) nie

jest ezoterycznym romansem ze sfer mieszczańskich początków XX w. z silnie wyeksponowanym wątkiem spirytystycznym, związanym z parapsychicznymi uzdolnieniami Erny – mimo że do takiego odczytania treści wiele w tej książce upoważnia. „E.E.” zdaje się pouczającą opowieścią o ludziach, wrocławskich Niemcach z pierwszej dekady stulecia, ale i o ludziach w ogóle – jak w „Hanemannie” przemijających, odchodzących w zagadkowe nieznanne. Bardziej niż o duchy i parapsychologię chodzi w powieści o psychologię określonej zbiorowości ludzkiej, której okazji do ujawnienia, obnażenia się przed nami – jakże sprawnie wykorzystanej przez autorkę – dostarcza wątek nawiedzanej Erny. Jest to czas wielkich nadziei cywilizacji związanych z wybujałymi jeszcze roszczeniami modernizmu, z eksplozją nauki i techniki, z odkryciem podświadomości przez Freuda i jego wyznawców, do których grona aspiruje też trzech lekarzy wmieszanych w misterium Erny Eltzner.

Po tym może z konieczności skrótowym, ale (tuszę) dość reprezentatywnym i umotywowanym przeglądzie literackiego wizerunku zachodnich sąsiadów w nowej polskiej prozie, można chyba bez przesady uznać, że temat niemiecki, wyprany z nieszczęsnych szablonów przeszłości, postrzegany już nie przez pryzmat wyłącznie polityczno-historycznych uwarunkowań – zyskał wreszcie w polskiej literaturze odpowiednią rangę estetyczną, wymiar owej upragnionej przez Andrzeja Kuśniewicza *częstki kosmopolitycznego uniwersum*. Nie tylko w jednostkowych wyprawach literackich, ale właśnie w formie uzasadnionej duchowo i zbiorowo artykułowanej tendencji twórczej.



Z niedzieli na niedzielę

XIV niedziela zwykła

Znamy nakazy, zakazy i obyczaje. Z aptekarską dokładnością odmierzamy, ile się należy. Ostrożnie, aby nie dać komuś za mało albo za dużo. W pierwszym przypadku to wina, w drugim – strata.

Regulaminy, przepisy, prawo. Gmatwanina utrudniających życie paragrafów, które zawsze służą raczej innym niż nam. Bardziej staramy się ich nie łamać niż je wypełniać. Najchętniej je omijamy. Zachować literę, a złamać ducha – oto cała sztuka i życiowa mądrość.

Przykazania, błogosławieństwa, Ewangelia. Zachować ducha, a nie literę. Czy jeszcze to potrafimy? *Jeśli ktoś nie posiada Ducha Chrystusowego, to nie należy do Niego.*

XV niedziela zwykła

Rozmawiamy, obiecujemy, grozimy. Nasze słowa coraz częściej są puste i bezwocne. Słowo obietnica, słowo prośba, słowo wyznanie, słowo przebaczenie to już tylko słowa-maski. Daleko odeszliśmy od tych, którzy uważali, że słowa odsłaniają prawdę, a więc, że słowa-prawdy są mocą, która przynosi owoc, dobry owoc, gdyż daje życie. Dzisiaj słuchamy i nie wierzymy. Za tą zasloną utkaną z dźwięków szukamy prawdziwej twarzy drugiego człowieka – bo podejrzewamy podstęp, obojętność, egoizm. To, co słyszymy, jest tylko maską, za którą chowa się mało przystojna prawda. Może właśnie dlatego trudno nam przyjąć Ewangelię taką, jaka jest: *Będziecie słuchać, a nie zrozumiecie.*

XVI niedziela zwykła

Mamy ambicję. Chcemy robić rzeczy wielkie, ważne i potrzebne, które zostaną dostrzeżone. To, co niewidoczne, jest mało atrakcyjne, bo skoro nikt nie zauważy, nie pochwali, to nie przyniesie to żadnych wymiernych korzyści. Przeraża nas małe i niepozorne, to, co – choć konieczne – nie pojawia się nigdy w świetle jupiterów. Codzienne poranne wstawanie, zakupy, praca, sprzątanie to synonimy małej, płytkiej i bezwartościowej egzystencji. Bo przecież, czyż nie myślimy, że do większych rzeczy jesteśmy stworzeni?

Tymczasem Ewangelia przypomina nam, że to, co rzeczywiście wielkie, zaczyna się od tego, co z pozoru błahe, małe i podłego auto-

ramentu. Nawet królestwo niebieskie jest podobne tylko do ziarnka gorczycy...

XVII niedziela zwykła

Cenimy sobie fachowość, kompetencję i wiedzę. Trzeba znaleźć najlepszych prawników i adwokatów. Spraw firmy, majątku czy spadku nie można powierzyć byle komu. To są przecież pieniądze, a nas nie stać na straty.

Długo wypytujemy znajomych o dobrego dentystę, kardiologa, gastrologa. Nie powierzymy przecież swojego zdrowia pierwszemu lepszemu lekarzowi. Nie możemy pozwolić sobie na długie chorowanie. Potrzebujemy szybkiej i skutecznej kuracji.

Zawsze staramy się o poradę z dobrego źródła, tylko w sprawach wiary i moralności opieramy się na opiniach osób przypadkowych lub własnym niejasnym mniemaniu. Salomon prosił tylko o tę jedną wiedzę, a reszta została mu przydana.

XVIII niedziela zwykła

Rachunek sumienia z rzeczy niepotrzebnych i zbytecznych. Rozmowy, których mogło nie być. Problemy i kłopoty, których można było uniknąć, czas, którego można było nie stracić. To wszystko składa się na dni, tygodnie, miesiące, których mogłoby nie być bez żadnej straty. *Czemu wydajecie (...) waszą pracę na to, co nie nasyci?*

Żyć niepotrzebnymi dniami, które nic nie budują, to być pokonanym przez życie, to być jego niewolnikiem, to sprzedać siebie temu, co błahe, ulotne i bezwartościowe. Tymczasem św. Paweł przypomina, że chrześcijanin dzięki miłości Chrystusa nad wszystkim odnosi zwycięstwo. A do tego potrzebna jest wiara, że wszystko, nawet to, co najbardziej błahe, może dawać rozwój ducha zwyciężającego to wszystko, co przemija.

Ile dni pozostawiłbym sobie z życia?

XIX niedziela zwykła

Zło jest silniejsze od dobra. To ono przecież wygrywa, odnosi sukcesy, triumfuje. Uczciwy wcześniej lub później przegrywa. Niszczy go zawiść, zdeptują go sprytni i bezwzględni. Świat zdaje się należeć do tych, którzy odrzuciwszy sentymentalną moralność postanowili być skuteczni. Sprytnym się dodaje, uczciwym zabiera się to, co mają. Stają przed dylematem: przyjąć reguły gry i stanąć do równej walki z innymi o sukces, czy pozostać wiernym własnemu sumieniu?

Czemu zwątpiłeś, mój wiary?

Wniebowzięcie

Jesteśmy zajęci i zapracowani. Wykonujemy mnóstwo potrzebnych i niezbędnych robót. Planujemy, reformujemy, produkujemy... Nie zawsze myślimy tylko o pieniądzach. Cieszy nas świadomość, że to, co robimy jest pożyteczne i dobrze służy innym. Mimo że jesteśmy zapracowani od rana do wieczora, pamiętamy o biednych. Co niedzielę wrzucamy do puszek dla ubogich znaczną kwotę. Czasami tylko zapominamy, że to wszystko nie zwalnia nas od bycia ludźmi, ludźmi, którzy potrafią innym ofiarować swój czas i swoją pomoc. Obowiązku miłości bliźniego nie można za pewną opłatą przekazać żadnej instytucji.

Maryja oczekująca narodzin Jezusa osobiście odwiedza św. Elżbietę, aby służyć jej pomocą.

XX niedziela zwykła

Trudno przyznać się do własnego błędu. Znacznie łatwiej usprawiedliwiać się w nieskończoność, że nie można było inaczej. Bo charakter, wychowanie, okoliczności... Zło wprawdzie się stało, ale bez mojego udziału, nie mogłem go powstrzymać, a więc właściwie zostałem przez nie zniewolony i padłem jego ofiarą. Nie ma więc grzechu.

Trudno jest uznać swój grzech, ale jeszcze trudniej prosić o przebaczenie. Znacznie łatwiej zamknąć się dumnie w sobie, dźwigać samotnie brzemię popełnionego grzechu i myśleć, że nikogo nie będziemy prosić o przebaczenie, a już na pewno nie Boga, który nas takimi stworzył. A św. Paweł zdaje się mówić, że Boga mniej boli nasz grzech niż zamknięcie się na przebaczenie. *Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie.*

XXI niedziela zwykła

Jestem Piotrem, który tonie w odmętach jeziora, gdyż nie staje mu wiary. Jestem Piotrem, który upomina Chrystusa i dlatego słyszy: *Idź precz, szatanie.* Jestem Piotrem, który przyrzeka wierność, gotów jest oddać życie za swego Mistrza, a który chwilę później wyrzeka się Go ze strachu przed gawiedzią. Jestem Piotrem, który sprzeniewierza się swemu powołaniu i chociaż miał być rybakiem ludzi, poszedł łowić ryby. A jednak to ja słyszę: *Ty jesteś Piotr, czyli skała...* Ileż bolesnego wyrzutu w tym słowie „skała”, a jednak na takich jak ja Chrystus chce budować swój Kościół. Muszę tylko odpowiedzieć na Jego pytanie: A ty za kogo mnie uważasz?

Jan Pniewski

 sesje - sympozja

**POLITYKA
I PRZYKAZANIE
MIŁOŚCI BLIŹNIEGO**
***Katolicyzm społeczny
a Polska
współczesna***

**Akcja Katolicka
Archidiecezji Warszawskiej
13 – 18 V 1996 r.**

III Tydzień Społeczny miał wymiar ponaddiecezjalny i nawiązał do tradycji tygodni społecznych organizowanych przez Kościół w Polsce w okresie międzywojennym, a zapoczątkowanych przez bpa Wilhelma Kettelera w Moguncji w 1848 r. Wystąpiło 15 prelegentów z kraju i zagranicy.

W dniu poświęconym polityce Mirosława Grabowska (Instytut Socjologii UW) przedstawiła rozumienie pojęcia „demokracja” w społeczeństwie polskim. Z badań wynika, że 30–50% obywateli wykazuje niezrozumienie podstaw systemu demokratycznego. 33% odpowiadających na ankietę kojarzy demokrację z wolnością społeczną, 17% ze sprawiedliwością, a 16% z bałaganem. Około 30% dorosłych nie zna przywódców ugrupowań wchodzących do parlamentu, szczególnie dotyczy to ugrupowań

opozycyjnych. Opozycja polityczna jest zazwyczaj rozumiana jako postawa sprzeciwu, nie zaś jako pozytywna rola parlamentarna. Istnieje związek między edukacją polityczną i odpowiedzialnością społeczną: 63% osób, które w ankietach osiągnęły wyższą punktację, zadeklarowało swój udział w wyborach, a tylko 37% spośród tych, którzy odpowiadali, słabo wykazało podobną postawę. Na pytanie, czy demokracja jest lepszym systemem niż każdy inny, pozytywnie odpowiedziało tylko 31% respondentów, podczas gdy w innych krajach Europy wskaźnik ten przekracza zazwyczaj 50%. Dwie trzecie ankietowanych popiera obecnie lekcje religii w szkole, a tylko 25% jest temu przeciwnych. Zanikają ekstremalne postawy polskiego społeczeństwa wobec prawnego sankcjonowania aborcji. 56% raz i natomiasz zajmowanie stanowiska Kościoła wobec ustaw sejmowych, 33% natomiast popiera taką postawę. Wierzący stale praktykujący systematyczniej uczestniczą w wyborach niż wierzący niepraktykujący.

Bartolomeo Sorge SJ, kierujący Instytutem Formacji Politycznej w Palermo, stwierdził, że zaangażowanie chrześcijan w politykę należy do istoty ich misji, ponieważ polityka zmienia świat, a chrześcijaństwo powinno być duchową rewolucją przemieniającą oblicze ziemi. Polityka sama w sobie nie jest brudna, lecz brudzą ją nieprawi ludzie. Katolicy powinni pamiętać o nauczaniu Piusa XI, który służbę polityczną postawił na najwyższym szczeblu miłości chrześcijańskiej. Zasadą działalności wierzących w partiach

politycznych powinno być połączenie wiary i profesjonalizmu. Profesjonalizm polityczny nie rodzi się bowiem z samej pobożności. Dziedzina polityki ma wymiar świecki z woli samego Stwórcy. Nie można więc wykorzystywać wiary jako konfesyjnego szyldu programów politycznych. Zamiast partii katolickiej – zdaniem o. Sorge – lepiej budować partię o inspiracji katolickiej. Przypomniat też, że katolicy mogą uczestniczyć w wielu formacjach politycznych, które nie przeczą zasadom etycznym, lecz obecny czas przejściowy polskiego społeczeństwa wzywa do większej współpracy między katolikami.

W dniu poświęconym gospodarce Johannes Schasching z Austriackiej Akademii Społecznej mówił o wskazaniach, jakie nauka społeczna Kościoła daje na okres przejścia od kolektywizmu do gospodarki rynkowej. Stwierdził, że demokracja jest oparta na potrójnym fundamencie: efektywnej gospodarce, więzi społecznej oraz wolności. Przestrzegł przed zagrożeniami wiążącymi się z postępem technicznym i globalizacją rynku światowego, takimi jak bezrobocie i egoizm społeczny. Jerzy Kropiwnicki stwierdził, że w okresie transformacji polskiej gospodarki pogwałcono podstawowe prawo sprawiedliwości i nie uregulowano do końca sprawy zwrotu zagrabionego mienia ani uwłaszczenia społeczeństwa, które było właścicielem majątku PRL-u. Tomasz Gruszecki z KUL-u starał się wykazać, że etyka przynosi realny dochód przedsiębiorstwom. 500 kursów etyki biznesmena w USA ukazuje obecnie zapotrzebowanie na wysokie

morale w tym zawodzie. Badania wykazały bowiem, że niektóre firmy po wprowadzeniu specjalnych kursów etyki już po 5 latach powiększyły swoje dochody ponad czterokrotnie.

W dniu poświęconym społecznej roli kapłana o. Sorge zaznaczył, że kapłan może się bezpośrednio angażować w politykę tylko w wyjątkowych okolicznościach: gdy dobro społeczne jest zagrożone i ordynariusz wyrazi na to zgodę. Gdy sytuacja powraca do normy, kapłan powinien pozostawić tę funkcję politykom świeckim i stać się dla nich ewangelicznym lustrem prawdy oraz inspiratorem właściwych opcji i wzorców. Obecnie najważniejszym zadaniem polskiego Kościoła w dziedzinie społecznej jest formacja. Abp T. Gościowski, nawiązując do specyfiki historycznej zaangażowania polskich księży w dziedzinę społeczno-polityczną, podkreślił ich ciągle aktualną rolę mediacyjną oraz pracę w samorządach.

W dniu poświęconym kulturze Wiesław Walendziak ukazał rozwój technologiczny mediów i ich potencjalną funkcję manipulacyjną. Minęła już fala uzależnienia odbiorców od jednej stacji nadawczej. Obecnie działa wiele stacji, które konkurując o klienta często spływają treść programów. Przed nami zaś perspektywa telewizji komputerowej i programów wybieranych na życzenie. Taki typ przekazu pozwoli zredukować manipulację ze strony nadawcy, ale przesunie odpowiedzialność wyboru na odbiorcę i ukaże prawdę o samym odbiorcy.

Przedostatni dzień poświęcony był ubóstwu w naszym kraju. Skala

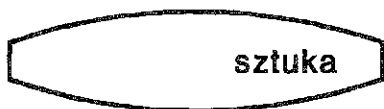
tego zjawiska powiększa się od lat 80., a koszty przemian spadły na barki najuboższych. W 1990 r. – jak wynika z badań – 30% polskiego społeczeństwa żyło poniżej minimum socjalnego, zaś 16 mln dotknęło granicy ubóstwa wyznaczonego przez tę skalę. Poniżej minimum egzystencji żyje obecnie 6% polskiego społeczeństwa, zaś standard 7 mln Polaków spadł poniżej minimum emerytalnego.

Przez lata – jak wynika z analiz prof. Hryniewicz z UW – politykę socjalną zastępowano socjalną filantropią przyzwyczajając ludzi do braku inicjatyw i całkowitej zależności od państwowych instytucji socjalnych. Komunizm wyrobił poczucie przeciętności w usługach, produkcji i w poziomie życia. Zanikły wysokie aspiracje. Dzisiaj wysiłek kształcenia dzieci jest zbyt dużym ciężarem finansowym dla wielu rodzin i tylko niewielkich stać na przebicie bariery przeciętności nadludzkim wysiłkiem. Obecnie państwo stale obcina wydatki z budżetu na pomoc rodzinom, która jest dwa razy mniejsza niż w innych państwach.

Młode pokolenie, o którym mówiono w ostatnim dniu Tygodnia (Krzysztof Kosela) zostało wychowane inaczej niż starsi i przejawia większy głód rzeczy. Nie interesuje się zbytnio polityką: tylko 15% młodzieży zdradza zainteresowanie sprawami politycznymi. 55 młodych na 100 przyznaje się do systematycznych praktyk religijnych. Wielu niechętnie odnosi się na równi do księży, Żydów i wojska. Trudno jest głosić młodzieży ideały społeczne, jeśli co piąty młody człowiek wkłada w życie bez zawodu.

III Tydzień Społeczny miał odpowiedzieć na zasadnicze pytania, które zadaje sobie wielu polskich katolików: Jaką demokrację budujemy? Jakie miejsce w tym budowaniu ma zająć Kościół? Czy spełnił stawiane przed nim oczekiwania? Cenną stroną Tygodnia było ukazanie sytuacji kraju w dobie przemian polityczno-społecznych za pośrednictwem wyników badań i analiz, które mogą stanowić cenny materiał do refleksji. Dyskusje prowadzone na zakończenie każdego dnia nie zawsze dotyczyły istoty problemów stawianych w referatach. Po zaproponowanej tematyce spotkań można się było spodziewać szerszego zainteresowania duchownych, a nawet biskupów, tymczasem ograniczyło się ono do dnia poświęconego roli kapłana w demokracji. Warto podkreślić potrzebę organizowania tego typu spotkań. III Tydzień Społeczny obudził świadomość i poczucie dobra wspólnego, pokazał właściwy wymiar politycznego zaangażowania katolików świeckich, jak i społeczne miejsce Kościoła i kapłanów w trudnym dla wszystkich okresie przemian systemowych.

Karol Tomasz Giedrojc SJ



ŚWIADECTWA CZASU

Rzeźba polska XX w. w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie, STATUS QUO – młoda rzeźba polska lat 90.

Muzeum Narodowe
w Warszawie,
6 V – 16 VI 1996 r.

Ta podwójna wystawa miała swoją prapremierę w Centrum Rzeźby Współczesnej w Orońsku, gdzie była eksponowana od 20 stycznia do 8 kwietnia br. Znacznie obszerniej pokazano tam sztukę najnowszą. Na galowy pokaz w Warszawie trafiła tylko część prac wykonanych przez najmłodszych artystów. Wybór był podyktowany chęcią przybliżenia publiczności „aktualnego stanu rzeźby”.

Z otwarciem wystawy w Muzeum Narodowym zbiegło się w czasie długo oczekiwane wydarzenie: 29 kwietnia kolegium MKiS, po latach starań ze strony MN, zaakceptowało wreszcie plan jego rozbudowy, przeznaczając na ten cel *znaczące środki* – jak poinformował licznie

zebranych na wernisażu dyrektor Muzeum Ferdynand B. Ruszczyć. Dzięki modernizacji jedno ze skrzydeł gmachu będzie można przeznaczyć na galerię rzeźby polskiej, której zbiór przekroczył już tysiąc eksponatów. Tylko nieliczne z nich, ze względu na szczupłość miejsca, są obecnie wystawione na przyczepkę w stałej ekspozycji malarstwa polskiego.

Rzeźby zaczęto tu gromadzić w okresie międzywojennym. We wstępie do katalogu omawianych wystaw Hanna Kotkowska-Bareja informuje, że nabyto wtedy *nieliczne rzeźby wybitnych artystów, ale w wyniku konserwatywnych wyborów były to dowody istnienia wyłącznie klasycyzującego nurtu sztuki*. Pominięci w wyborze zostali twórcy awangardowi. Po II wojnie tylko częściowo udało się uzupełnić kolekcję o ich prace. Merytorycznie i chronologicznie ułożony obraz polskiej rzeźby naszego stulecia z tych względów zawiera niejedną lukę.

Po wojnie zbiór rzeźb został ponadto wzbogacony o cenne zespoły monograficzne takich twórców, jak Edward Wittig, Henryk Kuna, Stanisław K. Ostrowski oraz przekazany zapisem testamentowym cały dorobek Xawerego Dunikowskiego pozostający pod koniec życia artysty w jego rękach. Znalazł się on w pałacu Królikarnia, który jest oddziałem MN. Doszły także dawne zbiory Zachęty oraz Państwowych Zbiorów Sztuki. Droga zakupów trafiły do kolekcji prace artystów współczesnych.

Przedstawienie głównych kierunków i tendencji w polskiej rzeźbie

XX w. na przykładzie 103 prac wymagało dokonania trudnych wyborów, choć może właśnie dzięki temu proces przemian udało się tak przejrzysto zilustrować. Przegląd otwiera potężna indywidualność Dunikowskiego (1875-1964). Jego „Tchnienie” (1903) oraz „Grobowiec Bolesława Śmiałego” (1917) w treści bliskie symbolizmowi, w formie radykalnie zrywają z akademicką i realistyczną tradycją XIX w. zapowiadając z nieomylną intuicją kierunek przemian. Natomiast ani śladu radykalizmu w rzeźbie o 4 lata młodszego Stanisława Kazimierza Ostrowskiego (1879-1947), imponującego znakomitym, tradycyjnym warsztatem i subtelnością charakterystyki psychologicznej portretowanych osób. Głowy: „Norwida” (ok. 1910) oraz „Piłsudskiego” (1938), cechuje wielkie skupienie i pogłębiony wyraz.

Do grona rzeźbiarzy, dla których mistrzostwo formalne było warunkiem przekazywanych treści, a treścią tą był – jak od wieków – człowiek, postać ludzka i głowa portretowanej postaci, należą na wystawie: Alfons Karny (1901-89) ze znakomitymi, syntetycznymi portretami „Miłosza Kotarbińskiego” (ok. 1930) i „Ernesta Hemingwaya” (1966), Stanisław Horno-Popławski (ur. 1902), Henryk Kuna (1885-1945), Franciszek Strynkiewicz (ur. 1893). 103-letniego rzeźbiarza reprezentują na wystawie dwie prace z okresu międzywojennego: „Portret córki” (1925) i „Pomona” (1937) oraz grupa figuralna „Rodzina” (1955) – jedno z nielicznych dzieł okresu socrealizmu nienachalnie ideowe.

W tej grupie rzeźbiarzy znalazł się także August Zamoyski (1893-

-1970), reprezentowany zarówno czystymi stylowo rzeźbami kubistycznymi „Ich dwoje-Tango” (1922) i „Marcoussis” (1926), jak i wykonanymi już po zerwaniu z awangardą na rzecz syntetycznego realizmu aktem „Franka” (1937) oraz głowami portretowymi „Wierka” (1936) i „Nastka” (1937). W sąsiedztwie kubistycznych rzeźb Zamoyskiego znalazły się prace innych przedstawicieli awangardy: „Siedzący akt kobiecy” (ok. 1920-30) Katarzyny Kobro-Strzeмиńskiej (1898-1951) oraz akt podwójny „Uścisk” (ok. 1920) – rzadki przykład rzeźby w twórczości znanego malarza Henryka Gotliba (1890-1966).

Niemal wszyscy z wymienionych artystów tworzyli jeszcze po wojnie. Część z nich jako profesorowie rzeźby w uczelniach plastycznych miała możliwość oddziaływania na następne pokolenia adeptów rzeźby, ale po 1955 r. pod naporem nowych idoi w sztuce zachodniej wzięci z przeszłością radykalnie zrywano na rzecz tworzenia form abstrakcyjnych, autonomicznych, na rzecz czystej kreacji. Doszło do zerwania związku z naturą jako odwiecznym źródłem inspiracji. Skupiono się na eksperymentach z nie stosowanymi dotąd w rzeźbie materiałami, takimi jak syntetyczne żywice, szkło, gwoździe, aluminium, cement, tkaniny, a ostatnio także filmy video, fotografie, światło, ziemia, woda, wypchane zwierzęta i co tam jeszcze.

Na zaaranżowanej przez H. Kotkowską-Bareję wystawie przeplatają się w rzeźbie drugiej połowy wieku dwie zasadnicze, jej zdaniem, opcje wynikające z postaw artystów wobec rzeczywistości: emocjonalna i inte-

lektualna. Pierwszą z nich reprezentują m.in. prace Aliny Szapocznikow, Barbary Zbrożyny, Adama Myjaka, Władysława Hasiora, Antoniego Rząsy czy Stanisława Kulona. Postawa intelektualna przeważa u takich artystów, jak Tadeusz Sieklucki, Jerzy Jarnuszkiewicz, Tadeusz Łodziana, Jan Berdyszak, Henryk Stażewski. Racjonalnych źródeł doszukuje się autorka wystawy także w realizacjach Antoniego Starczewskiego, a nawet Jerzego Beresia, którego ostentacyjnie toporne konstrukcje drewniane mają wynikać z *analiz i studiów problematyki społecznej i egzystencjalnej*.

Zarejestrowane w kolekcji MN zjawisko zerwania związku rzeźby z tradycją, dla której centrum zainteresowania był człowiek, swój modelowy wyraz znalazło na wystawie przedmiotów multimedialnych, przez które młode pokolenie artystów wyraża własne przemyślenia. Tej części wystawy patronował prof. Jan Berdyszak, który w kwietniu ub.r. objął opieką w Orońsku zgrupowanych tam młodych twórców z różnych ośrodków w kraju.

W programowym wprowadzeniu do tej części wystawy zamieszczonym w katalogu Kazimierz Piotrowski zwraca uwagę na hybrydalność tych prac. Polega ona, jego zdaniem, *nie tyle na łączeniu, co raczej zderzaniu tradycyjnych (manualnych) technik artystycznych z obiektem, instalacją, tekstem, fotografią, video czy sztuką performance...* Użycie w znakomitej większości tych prac środków tak różnych, „ciał sprzecznych” chciałoby się powtórzyć za poetą, zderzanie ich ze sobą w celu

uzyskania przedmiotów o wyrazie odpowiadającym wrażliwości nowego pokolenia twórców, odbywa się pod starym szyldem rzeźby. Nie należą one już jednak do niej. Należą do odrębnej dziedziny MULTIMEDIÓW. Za ich pomocą próbują artyści wypowiedzieć poczucie chaosu, frustracji, natłoku problemów współczesności bez oglądania się wstecz.

Wyróżnieni w katalogu przez organizatorów wystawy autorzy prac z kręgu Orońska to m.in.: Jarosław Kozakiewicz, Jędrzej Niestrój, Katarzyna Górna, Zbigniew Sobczuk, Sławomir Belina. Praca ostatniego z nich zatytułowana „Popatyczku się z króliczkiem” (1995) znalazła się na tylnej stronie okładki katalogu jako dopełnienie strony tytułowej z barwną reprodukcją „Tchnienia” X. Dunikowskiego. W prostokątnej, spłaszczonej, trójdzielnej skrzyni wysokiej na półtora metra, zbitej z prostych desek, siedział człowiek (autor?), o czym świadczyły gołe męskie ramiona widoczne z góry przez boczne, odchylone wieczka. Siedział tam biedak skulony przez cały czas trwania wernisażu, ruszając z lekka patyczkiem wysuniętym przez dziurkę i czekając cierpliwie, aż ktoś podejdzie i popatyczkuje się z nim. I ja podeszłam, ale w ostatniej chwili cofnęłam rękę. A nuż dziabnęłabym człowieka?

Krystyna Paluch-Staszkiel

ARTYSTA NOWOCZESNY

Wystawa malarstwa
Eugeniusza
Geno-Małkowskiego
Geno
znany i nieznany

Warszawa, Galeria SD –
Panorama Patio
do 5 V 1996 r.

Być w sztuce, to być obecnym w społeczeństwie. (...) Artysta mówiący o świecie przez wizję utrwalone w obrazie jest na swoim miejscu, jeżeli swe ukończone dzieła udostępnia społeczeństwu. W ten sposób Geno-Małkowski mówił o swojej działalności w 1982 r. Wystawa zorganizowana w Galerii SD w ramach Warszawskiego Miesiąca Malarstwa jest prezentacją dawnych i nowych dzieł Małkowskiego. Pokazuje ciągłą ewolucję jego twórczości, poszukiwanie nowego sposobu mówienia o świecie. Jest też pretekstem do postawienia kilku pytań. Czy pojawia się nowy typ „nowoczesnego” artysty – twórcy i animatora kultury, człowieka produkującego i sprzedającego obrazy, a zarazem odkrywającego w tej „produkcji” sztukę?

Po takim wstępie można by przypuszczać, że Małkowskiemu udało się zrealizować młodzieńcze marzenia dorównania takim twórcom, jak np. Picasso, czy uczynienia z Warszawy międzynarodowego centrum sztuki współczesnej.

Urodził się w 1942 r. w Gdyni, we Wrocławiu skończył liceum

plastyczne, a w Warszawie ASP w 1968 r. Zaraz po studiach zorganizował grupę ARKA, od 1972 r. nazywaną Ciapało-Małkowski-Masznicz. Był współorganizatorem ruchu artystyczno-społecznego „O poprawę”, autorem i komisarzem bardzo wielu wystaw w kraju i za granicą. Jego ostatnie osiągnięcie to przyznana w 1985 r. Nagroda im. Jana Cybisa dla najlepszego malarza roku.

Twórczość Małkowskiego nie jest powtarzaniem zastanych stylów i tendencji. Zaczynał od fotografii i prostych – namalowanych lub narysowanych, mniej lub bardziej realistycznych – obrazów rzeczywistości, które następnie dzielił na równe kawałki i składał na nowo według innego porządku. W ten sposób powstały kolaże z cyklu „Nasi współcześni”. To składanie na nowo, które artysta nazywał zabawą z papierem, zaowocowało także innymi cyklami: „Kaprysy”, „Koli-gacje”, „Próby”. Zwłaszcza ten ostatni wydaje się szczególnie interesujący, gdyż powstał w skutek niszczenia przez artystę własnych prac. Czyżby odżył mīt twórcy przez całe życie poprawiającego jedno dzieło, aby je w końcu zniszczyć, gdyż nie było dość dobre? Czy może taka postawa wyraża dystans wobec własnej twórczości, jest manifestacją autonomii i wolności artysty względem dzieła? Technika ta posłużyła Małkowskiemu do zrealizowania cyklu „13 obszarów”. Były to obrazy utworzone z pociętych, uprzednio pomalowanych blach. Każdy z nich składał się z 16 pól umieszczonych na kratownicy nawiązującej do układu południków i równoleżników.

W twórczości artysty przeplatają się różne motywy i rozwiązania techniczne. Równocześnie z tworzeniem kompozycji z fotografii posługiwał się samym profilem głowy. W końcu uprościł te profile do czarno-białych układów. Z ich łączenia i mieszania powstawały całe kompozycje (cykl „Kaprysy”). Potem nałożył profile na krąkowane obrazy, aby ułożyć w ten sposób sylwetki ludzkie i tłumy. Tak powstały „pejzażotłumy”. Był to początek jego największego (50 obrazów) cyklu „Wielki świat”. Pierwszy obraz nosił tytuł „Zapatrzeni”; był to pejzaż typu niebo-ziemia utworzony z dwóch grup skierowanych ku sobie profilów.

Kolejny charakterystyczny dla Małkowskiego znak pojawił się, gdy nad tłumem z profilów namalował słońce – była to pierwsza z jego kul, stanowiących dziś „wizytówkę” artysty. Jak bardzo kula zainspirowała tego malarza, świadczą niektóre jego wypowiedzi: *Świat jest kulą, wszystko w nim na początku lub kończąc swoją egzystencję staje się kulą lub jej składnikiem. Usiłuję wyrazić przestrzeń pozbawioną anegdoty, znaleźć harmonię i piękno absolutne. Jest to możliwe, gdy nie ma nic zbędnego, dlatego większość moich obrazów wypełniona jest kulami.*

Małkowski stawia swojej twórczości wysokie wymagania. Równocześnie jest jej bardzo dobrym interpretatorem. *Eksperymentuję, staram się iść dalej poszerzając zasób środków, jednak nigdy za szeroko, aby nie ilustrować, a kreować, zostawiając szeroki margines dla wyobraźni widza. Niedopowiedzenia, brak*

szczegółów i fabuły pozwalają mi jako autorowi, bohaterowi tych przestrzeni iść dalej w nieznaną ku prostocie w poszukiwaniu esencji wszechświata. Jakże egzotycznie brzmią słowa: „harmonia”, „piękno absolutne”, „poszukiwanie esencji wszechświata”. W tej wypowiedzi odżyły sformułowania znane raczej badaczom doktryn artystycznych, niż – niestety – artystom. Czy po sztuce tzw. zaangażowanej społecznie nadszedł czas na taką, której celem jest kreowanie nowej rzeczywistości w poszukiwaniu harmonii i piękna? Pociąga to za sobą zarzut ucieczki od rzeczywistości w kierunku estetyzmu (H. Bukowski).

Kule to litery mojego alfabetu – mówi Geno-Małkowski. Krytycy wielokrotnie pisali o tych obrazach jako o *światlistych, sferycznych*, porównując wykreowaną w nich rzeczywistość do drugiego dnia stworzenia, kiedy Bóg oddzielał wody (M. Łukaszewicz). Na wystawie w Galerii SD brakowało tych najbardziej charakterystycznych dzieł. Pojawiły się za to nowe motywy. Artysta powiedział kilka lat temu, że w jego alfabecie są dopiero pierwsze litery: A, B, C. Czy mieliśmy okazję obserwować pojawienie się następnych?

Na pewno zasługuje na uwagę cykl małych obrazków, w których przewija się motyw schematycznej postaci ludzkiej. Ten sam motyw, powielony w kompozycji, można dostrzec na innych płótnach. Zamiast kul pojawiają się drobne kropki, plamki w jednym kolorze. Postać ludzka jest wyraźnie inspirowana rysunkami paleolitycznymi – wielką prostota; płynna, dynamiczna linia,

a zarazem harmonia i spokój. To cechy sztuki, jakiej poszukuje Małkowski. Nie jest to naśladownictwo, gdyż ze względu na obecność koloru te niemal ascetyczne motywy zaskakują bogactwem możliwości kompozycyjnych i związanych z nimi skojarzeń.

Poza wspomnianymi pracami na wystawie pojawił się też cykl realistycznych autoportretów. Tu ich twórca daje się poznać jako bardzo wyrafinowany kolorysta. Cały cykl jest utrzymany w odcieniach szarości, a mimo to kompozycja składająca się z kilkunastu małych prac nie sprawia wrażenia monotonnej. W dużej mierze jest to zasługa sposobu prezentowania ich. Jak w dawnym, dobrym malarstwie rama staje się tu integralnym elementem dzieła.

W tym miejscu dotykamy jeszcze jednego obszaru działalności Geno-Małkowskiego. Jest nim organizacja wystaw, polegająca przede wszystkim na realizowaniu nowatorskich koncepcji prezentowania dzieł sztuki. W odniesieniu do sztuki współczesnej jest to szczególnie trudne zadanie. Już w odniesieniu do pierwszych wystaw, które organizował Małkowski, zakładano, że mają one być czymś więcej niż tylko pokazywaniem obrazów. *Obrazy płasko powieszone powodują często, że człowiek jest znudzony, przechodzi obok płócien i jeśli nie jest zorientowany w sztuce, może przejść obok największego arcydzieła i wcale go nie dostrzec* („Kierunki”, 1989). Stąd koncepcja wieszania obrazów w różnej odległości od ściany, tworzenia z nich kompozycji. Jednym z takich oryginalnych roz-

wiązań jest umieszczanie wielu obrazów jeden nad drugim; tworzy się w ten sposób rodzaj świątyni. Małkowski określa ten pomysł jako próbę oderwania widza od ziemi przez to, że musi on podnieść głowę, aby przyjrzeć się wszystkim dziełom. *Moje koncepcje porównuję do spektaklu, innym razem do procesji czy pochodu. Robię to, aby pokazać rolę dzieła sztuki w tym wydarzeniu oraz moją rolę, która może być porównana do zadań reżysera spektaklu lub mistrza ceremonii. (...) Chcę stworzyć gęszcz obrazów, rzeźb, grafik, tkanin itd. albo organizować wystawę krzykliwą w charakterze współczesnego miasta, z neonami i wieżowcami, lub wystawę uspokojoną, stwarzającą wrażenie lasu czy puszczy. Wtedy z tej gęstwiny pełnej pionów (dzieł zaaranżowanych jak drzewa) wyglądają spokojne pejzaże lub abstrakcyjne wizje.*

Co to znaczy być nowoczesnym artystą? To nie tylko tworzyć dzieła, na widok których starszki będą krzyczeć z oburzenia. To także oswajać nowoczesność. Na przykład tak, jak to robi Geno-Małkowski.

Izabela Jurasz

**PÓŁ WIEKU
WSPÓŁCZESNOŚCI**

**Documenta Kassel –
dzieje, program,
znaczenie**

**Joseph Beuys –
szaman czy
nauczyciel**

**Toruń,
Ratusz Staromiejski,
do 30 VI 1996 r.**

W 1955 r., w wypalonej ruinie klasycystycznego Museum Fridericianum (pierwszego publicznego muzeum w Europie), profesor malarstwa z Kassel Arnold Bode stworzył wystawę „DOCUMENTA”. Odbývająca się co 5 lat impreza niebawem stała się jednym z najważniejszych centrów współczesnej sztuki na świecie. Jej niezwykle dzieje można prześledzić na ekspozycji przygotowanej przez Muzeum Okręgowe w toruńskim Ratuszu Staromiejskim.

Kassel nie tylko otwierało nowe perspektywy w historii sztuki, ale również wypromowało nowy typ „antymuzealnej” wystawy. Na tle surowych, odartych z tynku ścian, prostego betonu pooranego fakturą szalunku, swoje prace wystawiały największe nazwiska współczesnej sztuki i najgłośniejsze szkoły plastyczne. Nigdzie przedtem w Europie

z tak wielką konsekwencją nie odrzucono uwierających „nową” sztukę kanonów aranżacyjnych. Eksperyment Bodego okazał się przełomowy.

Wystawa powstała w atmosferze chaosu rozbitych ideowo powojennych Niemiec. „DOCUMENTA 1” stały się jednak, na przekór historycznym obciążeniom, świadectwem intelektualnego wyzwolenia sztuki. Będąc w miarę pełnym przeglądem operującej głównie abstrakcją sztuki nowej Europy, Kassel dało również świadectwo jej programowych ambicji daleko wykraczających poza tradycyjne rozumienie dzieła plastycznego. Dawały temu wyraz kolejne edycje imprezy: od tryumfu „informelu” w 1959 r. przez otwartą debatę na temat społecznej roli sztuki w 1968 r. Piąta edycja wystawy stała się pretekstem do rozszerzenia w ramach „antymuzealności” wystawy na miasto. Nowy „sekretny generalny” Harald Szeemann narzucił swoją koncepcję ekspozycji. Chciał, aby „DOCUMENTA” wypowiadać wojnę tradycyjnej, statycznej wystawie tworzyły raczej wydarzenia artystyczne, „światy obrazowe”, jak wolął to nazywać.

Kolejne edycje imprezy przyniosły tryumf „mediom obrazowym”: fotografii, filmowi i technice video. Szczególnie ta ostatnia – występująca paradoksalnie przeciw medium telewizyjnemu – szybko zdobyła sobie status równouprawnionego i równie nośnego przekazu. Świadczy o tym fakt, iż „DOCUMENTA IX” obejrzało 615 tys. zwiedzających.

Kassel było również w swojej historii miejscem prezentacji wiel-

kich prądów estetycznych: fowizmu, ekspresjonizmu czy kubizmu. Na kolejnych wystawach nie zabrakło znaczących nazwisk z Polski, prezentowane tam były prace m.in. Jana Lebensteina, Jana Lenicy, Waldemara Świerzego, Romana Cieślewicza, a także Romana Opałki, Krzysztofa Wodiczki czy Edwarda Dwurnika. Każda z edycji wystawy miała inny charakter, każda jednak była uznawana za wydarzenie. Ponieważ „DOCUMENTA” nie posiadają własnej kolekcji dzieł sztuki, wystawy, happeningi, performance były skrupulatnie dokumentowane przez archiwum. Tę właśnie niezwykle ciekawą dokumentację fotograficzną ilustrującą dojrzewanie współczesnych koncepcji plastycznych można oglądać w toruńskim Ratuszu. Bogaty fotograficzny zapis jest tu jednak nie tylko kronikarskim zapisem, ale i żywym komentarzem zdarzeń plastycznych.

Ekspozycji „DOCUMENTA Kassel. Dzieje, program, znaczenie” towarzyszy wystawa prac Josepha Beuysa, uznawanego przez krytykę za największego niemieckiego artystę XX w., stawianego na równi z Andy Warholem i Marcelem Duchampem. (Obszerą prezentację dorobku artystycznego J. Beuysa obejrzeć można do 7 VII 1996 r. w warszawskiej Zachęcie w ramach ekspozycji „Długa historia mocno zasupłana. Fluxus w Niemczech, 1962-1994”.) Owiany legendą Beuys, artysta, lotnik zestrzelony w czasie wojny nad Krymem i uratowany przez Tatarów, stał się również najdroższym współczesnym malarzem europejskim. W jego twórczości obsesyjnie pojawiają się

motywy filcu, w który kiedyś tatarski szaman owijał nieprzytomnego lotnika, i zwierzęcego tłuszczu, którym go leczono. W toruńskiej wystawie opatrzonej podtytułem „Szaman czy nauczyciel” pojawiają się charakterystyczne dla jego twórczości motywy zwierząt wyłaniające się abstrakcyjnych bezkształtnych form naszkicowanych lekkim pociągnięciem pędzla, albo nawet wrytych patykiem na morskim brzegu. Beuys, postawangardzista, jeden z twórców Partii Zielonych, założyciel Wolnego Uniwersytetu w Düsseldorfie, szukający korzeni w chrześcijaństwie, anarchizmie, ekologii, od lat '60. był związany z wystawą w Kassel. Jego 25 prac pochodzących z kolekcji Muzeum Sztuki w Łodzi stanowi więc cenne dopełnienie niezwykle, starannie przygotowanej przez Annę Kroplewską Gajewską, wystawy.

Adam Willma



MAXIMA CULPA

Teatr Powszechny
w Warszawie

Makbet

William Shakespeare'a

przekład – Jerzy S. Sito

dekoracje – Andrzej Kreütz
Majewski

kostiumy – Boris F. Kudlička

reżyseria – Mariusz Treliński

premiera 31 V 1996

„Makbet” rzadko pojawia się na scenach, i to nie tylko polskich. Sztuka jest piekielnie trudna teatralnie, pełna niejasności, niekonsekwencji, a w dodatku towarzyszy jej legenda mówiąca, że przynosi scenom i zespołom pecha. Przesąd ten sprawdził się, niestety, w przypadku premiery w Powszechnym.

To przedstawienie miało być, można sądzić, „wizyjne” (podobnie jak wcześniejsze realizacje filmowe i teatralne Trelińskiego), jest jednak tylko efekciarskie. Operowa, przytłaczająca, pełna zwierciadlanych, srebrzystych taflí scenografia, dymy, kolorowe światła, purpurowe refleksy zalewające przestrzeń po scenie zbrodni, wyjeżdżająca z zapadni, czyli z piekieł, szklana klatka z embrionami (!), głowa ducha Banka pojawiająca się wewnątrz przezroczystego oparcia tronu –

wszystko to z lekka zalatuje kiczem. Podobnie jak współczesne w charakterze ewolucje taneczne Wiedźm, przebieranych na podobieństwo znanej wokalistki rockowej, Anji Orthodox. Co gorsza, mimo wymyślnych owych efektów przedstawienie jest okropnie nudne, trzy godziny zdają się latami. Nie ma w tym spektaklu tempa, siły, dramatyzmu. Atmosfery Szekspirowskiej też nie ma za wiele.

Już przed premierą sceptycyzm budziły wyznania reżysera, który stwierdzał, że znalazł klucz interpretacyjny do „Makbeta”. Mianowicie jego zdaniem parę bohaterów do zbrodni doprowadziła – bezdzietność. Nie umieli znieść pustki, ambicje, które ulokowałiby w potomkach, nie mogąc znaleźć ujęcia, zwichrowały ich charaktery. Proste? Aż za bardzo. Należałoby klucz ten nazwać raczej wytrychem, i to w dodatku nieskutecznym. Owa podszyta pseudofreudyzmem, modnie, po dzisiejszemu, psychologizująca koncepcja zupełnie nie pasuje do monumentalnej tonacji tragedii Szekspira. Nie mówiąc już o tym, że nie do końca wydaje się logiczna. Z równym przekonaniem dałoby się stwierdzić, że gdyby państwo Makbetowie mieli dzieci, jeszcze goręcej mogliby pragnąć zapewnienia im świetnej przyszłości, założenia dynastii. Gdyby nie zakodowana w ich duszach chciwość zaszczytów, nie zainteresowałyby się nimi wysłanniczki szatana.

Mniejsza jednak o to. Istotniejszy wydaje się fakt, że reżyser nie umiał wykoncypować dla swego pomysłu udatnych odpowiedników teatralnych. Poza wspomnianymi embrio-

nami, znakiem tej interpretacji jest kuśtykające co i raz przez scenę kalekie dziecko Lady Macduff, które budzi w Lady Makbet na przemian ataki niemej – Szekspir takich reakcji nie przewidział – furii i niemej, acz namiętnej, czułości. (Ataki owe widza z kolei prowokują do cichego, histerycznego chichotu.) Aha, i jeszcze Lady Makbet do wielkiego swego monologu przystępuje w ciąży, wyprodukowanej ze zwoju krwawych szmat, z którego się potem zżęcznie wyluskuje.

„Kuncepceje kuncepcyjami”, jak mawiał pewien znany artysta, w Szekspirze jednak liczy się przede wszystkim aktorstwo. W spektaklu Powszechnego grzechy wykonawców dorównały grzechom reżysera. Ze zdumieniem czytałam po różnych recenzjach o wielkiej kreacji, jaką ponoć w owym spektaklu stworzył Janusz Gajos. Wzorem Lechonia, mogę jedynie dać słowo honoru, że to nieprawda, że to tylko szkodliwa na dłuższą metę kurtuazja. Gajos jest aktorem znakomitym i właśnie dlatego nie wolno fałszować hierarchii jego ról, rozmywać kryteriów. Trzeba powiedzieć otwarcie, że Makbet to sromotna porażka Gajosa. Aktor w ogóle nie zbudował żadnej postaci, po prostu błąka się po scenie, jakby z lekka skonsternowany, i bez przekonania wygłasza tekst (notabene reżyser z niewiadomych powodów wybrał potworny, zgrzytliwy przekład Sity). Nie ma zbrodniarza wielkiego formatu, nie ma człowieka targanego sprzecznymi pragnieniami – jest bezduszna maszyna do zabijania.

Lady Makbet Krystyny Jandy także trudno zaliczyć do sukcesów

aktorki. Są, co prawda, w tej roli nuty tak zwanej życiowej prawdy, jest próba ulepienia spójnej postaci, momentami udana, sęk jednak w tym, jaka to postać. Lady Makbet Jandy to właściwie taka sobie kobiecinka z realistycznego dramatu, pozbawiona cech wyjątkowości. Za dużo znalazło się w tej roli rodzajowości, za mało Szekspirowskiego wymiaru. Jak w całym, o czym już pisałam, przedstawieniu.

Ów Szekspirowski wymiar w tej tragedii, poza monumentalną tonacją, to także studium zła, kryjącego się nie tylko w ludzkich duszach, lecz i w otaczającej człowieka przestrzeni metafizycznej. Analiza śmiertelnych zagrożeń dla szlachetnych instynktów, wizja stopniowego rozrastania się duchowego terytorium niegodziwości. Wreszcie portret świata zainfekowanego zbrodnią, spodłonego, okaleczonego. Niczego takiego nie ma w spektaklu w Powszechnym. Nie ma przemian, stawiania się postaci, nie ma metafizyki, nie ma zapachu zła przenikającego coraz głębiej do atmosfery, w której żyją bohaterowie. Jest tylko melodramatyczna historia i lawina tandetnych pomysłów. Wypada jedynie z pokorą błagać ducha Szekspira o przebaczenie.

Joanna Godlewska



KOŃ, CIOTKA I SPRAWA POLSKA

Cwał

reżyseria – Krzysztof Zanussi
Polska, 1996

Cwał to odmiana galopu, a zarazem najszybszy chód konia, w którym długość kroku jest najdłuższa – ta definicja, zaczerpnięta z książki „Nauka konnej jazdy w weekend”, łączy się z tytułem nowego filmu Krzysztofa Zanussiego w sposób najbardziej dosłowny. Jest to bowiem film o miłośnikach koni i dla nich (piszę o nim w numerze wakacyjnym „PP”: ci, którzy nie znają smaku siedzenia w siodle, niechaj się wybiorą do kina), ale obok efektownie wyeksponowanych epizodów hippicznych przekazuje również pogodną anegdotę fabularną.

Bohaterem „Cwału” jest kilkunaścieletni Hubert, alter ego reżysera, którego dzieciństwo upłynęło w latach 50. Chłopiec wychowywany przez matkę (ojciec pozostał na Zachodzie) jedzie do Warszawy do ciotki, aby tam podjąć naukę w szkole. Duże miasto i sytuacja półsieroty mają mu zapewnić anonimowość i ułatwić start w dorosłe życie. (Jako syn „wroga socjalizmu” był oczywiście pod szczególną obserwacją władzy.) W stolicy rzeczywiście unika przesłuchań przy od-

biorze każdej zagranicznej paczki, trafia natomiast pod osobliwą opiekę ciotki. A jest to osoba niezwykle – zdeklarowana przeciwniczka „systemu”, robi wszystko, co możliwe, aby przetrwać ponure czasy i nie pozwolić na odebranie sobie godności. Ciotka Idalia pracuje jako telefonistka na poczcie. Tam zarabia na utrzymanie, ale prawdziwym jej żywiołem są konie. Udaje się jej utrzymać stajnię – zarabia występując wraz z przyjaciółmi z osiołkiem. W trudnych momentach nie waha się szukać protekcji np. u marszałka Rokossowskiego. Wie o tym, że kapitałem na przyszłość jest nie tyle pogardzany wówczas ziemiańsko-inteligentki rodowód, ile raczej praktyczne umiejętności (dlatego zachęca swego kuzyna do nauki francuskiego) i fantazja. Tej ostatniej ciotce nie brakuje – wymyśla nawet fikcyjną siostrę bliźniaczkę, którą świadomie i przebiegle zapisuje do partii!

Ciotka jest zatem „Wallenrodem w spódnicy” i ta rola to majstersztyk aktorski Mai Komorowskiej. (W roli Huberta partneruje jej Bartosz Obuchowicz, wśród postaci drugoplanowych pojawia się także Karolina Wajda.) Rola ciotki dominuje w filmie – ona wyraża heroizm codzienności, niezłomność, upór. Jej podwójna osobowość: prawdziwa i ta na użytek władzy, to powrót do postaw romantycznych, zakładanie i zdejmowanie masek, aby ocalić tożsamość. To, czego się dzięki niej nauczy dorastający Hubert, będzie niezastąpioną szkołą życia, a przy tym szkołą przetrwania.

Film „Cwał” jest nietypowym utworem w dotychczasowej twór-

czości Zanussiego. Wątki komediowe występują tu na równi z poważnymi, smutne i szare lata 50. nabierają jakby na przekór wszystkiemu jasnych barw, nad światem widzianym oczami dorastającego chłopca nie ciąży historia, jest on raczej pełen zawadiackiej werwy i przygód. Same przejażdżki konne są tu swoistym „oddechem”, zrywaniem pęt, jakie nakładał ówczesny ustrój. A tytułowy cwał (zwłaszcza w scenie galopowania przez poligon) ma w sobie coś z ponadczasowego marzenia o wolności.

Film wieńczy scena, która ma na celu uwiarygodnienie całej opowiedanej historii. Reżyser osobiście wstaje z fotela i zwraca się wprost do publiczności z objaśnieniem, że film zawiera elementy autobiograficzne. Moim zdaniem ten epilog jest zbyteczny (wystarczyło go zastąpić napisem) – piękna scena z ciotką, która przeprawia się na koniu promem, traci swoją wyrazistość na rzecz akcentów publicystycznych.

Oddajmy na koniec głos filmowej ciotce. Oto wypowiedź Mai Komorowskiej na temat pracy na planie (cyt. za: J.A. Łużyńska, „Artysta wobec współczesności. O Zanussim inni”, Warszawa 1996): *Cała ekipa realizatorska stanowi harmonijną rodzinę. Jest to przede wszystkim osobista zashuga Krzysztofa Zanussiego, jego umiejętności doboru ludzi i traktowania ich z szacunkiem. W gronie tych ludzi zawsze czułam się dobrze. Do kolejnych filmów Krzysztofa Zanussiego wracałam jak do domu, z mocnym poczuciem pewności, że spotkam się tam z serdecznością i zrozumieniem.*

Podobna aura serdeczności wobec ludzi, którzy potrafili dochować

wierności własnym ideałom, oraz zrozumienia meandrów losu wypełnia film „Cwał”. Być może ta ciepła, łatwo wyczuwalna atmosfera jest jego najważniejszym atutem. Reżyser opowiada nam o krainie swego dzieciństwa. Chwilami lirycznie i z nie ukrywanym sentymentem. Właśnie szczerość i otwartość z jego strony budzą niewątpliwą sympatię u widzów.

Koń, ciotka i sprawa polska? Nie za dużo, jak na jeden film? W sam raz. Akurat tyle, aby warto było spędzić w kinie refleksyjny, letni wieczór.

Anna Pietrzak

książki

MISTYCZNA KOŚĆ

Stanisław Dłuski
Stary dom

Stow. Literacko-Artystyczne
„Fraza”, Rzeszów 1995, ss. 30

Karol Maliszewski
*Rocznik
sześćdziesiąty
grzebie w papierach*

Wyd. Przedświt,
Warszawa 1996, ss. 90

Ani się obejrzelismy, jak najmłodsze do niedawna pokolenie poetów – rocznik '60 – wkroczyło w dojrzałość. Marcin Świetlicki powoli staje się wieszczem, cichną zadziorni „brulionowcy”, Waldemar Żelazny i Zbigniew Machej, których w drugiej połowie lat 80. uważałam za awangardę nowoczesnej wrażliwości, są dziś statecznymi moralistami. Na łamach poznańskiego „Nowego Nurtu” przetoczyła się burzliwa dyskusja na temat racji i nieracji podziałów na „klasyków” i „barbarzyńców”, a także na temat sztuki „ponowoczesnej” i teraz, obok Mariusza Grzebalskiego i Dariusza Sośnickiego – wciąż obiecujących młodych – drukuje tam wier-

sze Michał Kaczyński, rocznik '74. Czuję się więc coraz bardziej reliktem zamierzchłej ery, anachronicznym przeżytkiem ze swoją naiwną wiarą w potęgę poetyckiego słowa i upartym polowaniem na tradycyjne talenty. Na razie zostaną jednak przy własnych kryteriach: dobry wiersz to taki, który poraża serce i umysł, pozostając w nich świętym osadem zachwyty; dobry poeta to ten, kto demonstruje w wierszu nie tylko sprawność językową, umiejętność wyrażania myśli i uczuć, ale ujawnia przede wszystkim swoją niepodobność do myślenia i czucia innych, swoją indywidualną prawdę przeżycia.

Wśród poetów pokolenia '60, którym przyglądałam się, przyznając, dość wrywkowo, znalazłam dwóch, których postawy – absolutnie przeciwstawne – ilustrują bardzo dobitnie dwa zasadnicze trendy we współczesnej poezji. Stanisław Dłuski i Karol Maliszewski to poeci synowie dwóch różnych tradycji, może nawet dwóch epok. Harmonijna, śpiewna, przetykana nostalgiczną nutą wspomnień fraza wierszy Dłuskiego przywodzi na myśl ludowe źródła poezji; poszarpany, nerwowy, rozpędzony wers Maliszewskiego kojarzy się z wszelką rewolucją w sztuce poetyckiej: poczynawszy od Przybosa, przez Białoszewskiego, po eksperymenty lingwistyczne Nowej Fali. Dłuski po ludowemu manifestuje swoje przywiązanie do ziemi, do rodzinnego domu w Dębowcu, do swej najbliższej ojczyzny, kiedy mówi – *Stary dom: mój wszechświat*. Maliszewski – urodzony buntownik, szyderca i bluźnierca – określa swój światopogląd w wier-

szu „Notatki z dna plecaka”. Na dnie wierszy Dłuskiego odnajdujemy ciężar ziemi i migotanie odwiecznych tajemnic istnienia, z tajemnicą wiary na czele. Wiersze Maliszewskiego to okruciny rzeczywistości ocalone w bolesnym doznawaniu kolejnych, realnych dni i nocy, w wędrowaniu przez chory, zdeformowany ludzką samotnością i niedolą świat. Pokolenie Dłuskiego i Maliszewskiego przeszło na progu dojrzałości najcięższą próbę: próbę politycznego zniewolenia. Traumatyczne doświadczenia stanu wojennego ominęły, szczęśliwie, wyobraźnię Dłuskiego, odbijając się żywym piętnem w psychice Maliszewskiego. A jest on jednym z nielicznych debiutujących w latach 80., poetów, których *wiersze są coś warte, którzy usiłowali pisać pod prąd, których wiersze nie były satyrą, agitką, różnego rodzaju „poezją interwencyjną”* – jak napisał w notatce rekomendującej zbiór Maliszewskiego Krzysztof Karasek.

Dwie książki, dwa światy, dwie percepcje rzeczywistości. „Stary dom” jest debiutem poetyckim S. Dłuskiego, pracownika naukowego rzeszowskiej polonistyki (PWSP) i czynnego krytyka literackiego – redaktora naczelnego kwartalnika „Fraza”. Myślę, że pasja naukowa i krytycznoliteracka są ważnym uzupełnieniem spontanicznej wypowiedzi poetyckiej Dłuskiego. Poeta jest bardzo surowy dla siebie: efektem kilkunastu lat pisania wierszy jest skromna książeczka złożona z 20 utworów. *Lubię wracać / z podróży do Nikąd / choć już nie wierzę / w złotą łódź Arkadii / wracam do starego domu / pochyłonego jak mój ojciec*. Prostota

i szczerłość tej liryki czynią z niej konfesyjną litanię do radości i smutków, zwątpień i ufności. Poszukiwanie sensu nie owocuje tu szalonymi odkryciami, przynosi raczej pogodne konstatacje: *To życie bezsensowne tak bardzo / w sam raz*. Niewygodę niedopasowania do życia przyjmuje poeta jak twardy chleb powszedni, jego pretensje do siebie i świata nie przejawiają się buntem i bluźnierstwem, lecz przybierają ton melancholijnego pojednania z dziwnością istnienia. Od pojednania już tylko krok do afirmacji, miłosnej zgody na to, co jest. „Piosenka o niedoskonalą miłości” kończy się takim czterowierszem:

*Jak wiosny, jesienie, lata,
Krążymy – ptaki tego świata,
Tak niedoskonalani w miłości,
Tak codzienni w cudowności.*

Religijność tej poezji jest dyskretna, pokorna, jednak wiara opromienia jej strofy światłem miłości i dziękczynienia. Poeta modli się *chudą duszą* dziękując *za jeszcze żywy głód*, prosząc o następny dzień życia. Życie to dla Dłuskiego nieustające misterium cichej, łagodnej radości z istnienia, z przemijania, z doznawania świata:

*(...) Nad światłem
żarówki krąży ziemia
jak owad, istnienie,
ludzkie i tak nieuchwytnie.
Razem z owadem jak ziemia
krąży powietrze, zapachy
i kolory dnia, nasyconego
życiem każdego z nas, również
twojego wroga (...)*

(„Maj”)

Podziękujmy poecie za tę baśniową wizję świata, za dziecięcą radość, którą wyraża on, być może, intuicyjne tęsknoty niejednego prześmiewcy i cynika.

Karol Maliszewski ma całkiem inne potrzeby emocjonalne. On – nawet afirmując – obnaża drugą, ciemną stronę ludzkiej natury, nawet oddając się serdecznym wspomnieniom, pragnie przede wszystkim *dać sobą / świadectwo nędzy, pielgrzymstwa, poniżenia*. To cytat z tytułowego wiersza „Rocznik sześćdziesiąty grzebie w papierach”. Tytuł dosłownie oddaje ideę zbioru: książka Maliszewskiego bowiem to wybór z kilku tomików opublikowanych wcześniej, kwintesencja dotychczasowych dokonań poety. Zbiór składa się z czterech części tworzących jakby liryczną biografię poety: „U nas poezji nie prowadzą”, „Nawet tu, w wojsku”, „Nie inaczej” i „Magiczna noc”. Całość kończy poemat „Wojnowice” – synteza poetyckich doświadczeń Maliszewskiego.

W jednym z pierwszych wierszy zbioru zostaje określony poznawczy wymiar tej poezji: *Coraz częściej pytamy CO TO WSZYSTKO MA ZNACZYĆ // i po co kryje się / wśród realnych chmur*. Dla poety realne chmury to to, co przesłania, ogranicza, uniemożliwia wolność istnienia. *Absolwent filozofii... zostałem / świetlicowym w szkole / podstawowej* – mówi Maliszewski w wierszu „Lot”. Przedstawia nagie, nie upiększone żadną metaforą fakty z własnego życiorysu, nie boi się użyć słów mocnych, nawet grubiańskich, nawet obscenicznych, aby wyrazić gorzką prawdę swego czasu. Końcowy

fragment wiersza „Mówię jak jest albo Martwa natura” brzmi tak: *harmonia barw „ale / liryka ze względu / na sposób ukształtowania podmiotu / lirycznego” / nic o tym nie wiem / profesorku / na moim stole / tego nie ma / leżą flaki wieprzowe / które żona kupiła za pół ceny / i nóż / chwilowo odłożony na bok / a ja mówię // jak jest*.

Mówić *jak jest* to główna ambicja poety. Mówić *jak jest*, a więc odkłamywać, demistyfikować, mówić całą prawdę i tylko prawdę. Ta ambicja poraża, napawa lękiem, ale też budzi najwyższy szacunek. Łatwiej, myślę, być pięknoduchem, marzycielem, fantastą, naprawiaczem świata niż wszystkimi zmysłami mierzyć się nieustannie z jego nędzą. Postawa bezwzględnej, okrutnej szczerości upoważnia poetę do pytania postawionego w wierszu „Symfonia”: *O mistrzowie nasi pomagający ducha / czy to koniec pewnego sposobu / zamartwiania się światłem / zakorzenienia pośród zbawczej nocy / posłowania do gwiazd z sercem pustym / ale tak przejętym / przebieśniętym rzuconym do okna / kształtną główką gołębia w chmurze / w pożodze wieczoru*. Wiersz jest opatrzony mottem z Miłosza – *O straszna, straszna młodość! Serce puste!* – i stanowi propozycję innej wrażliwości? jest kpina z poetyckości w ogóle? wylania program przekory, antypoezji, życiopisania? To wszystko już było, trudno po Stachurze i Wojaczku iść dalej w utożsamianiu życia ze sztuką. A przecież wiersze Maliszewskiego są niewątpliwie i nawiązaniem do obydwu tamtych dramatycznych poetyk, i pójsiem o krok dalej w prowokowaniu tajem-

nie losu: *chciałem być tym który ucieka / co to ma znaczyć pytałeś / właśnie chciałem znaczyć tyle co hieroglif / metafora gnomy być i nie być / zniknąć wymigiwać pysznić się istnieniem / a co Bóg na to pytałeś / Bóg wiele wybaczy i przepuści przez palce / takim jak ja / są to boskie eksperymenty eskapady ekstremy / musimy być na przekór płynąć w górę rzeki // należało pragnąć goręcej należało goręcej pragnąć / należało.*

To jest właśnie główne credo tej poezji: *pragnąć goręcej*. Bunt rodzi się z wrażliwości na cierpienie, z daru empatii, z niepokodzenia, to tylko odwrotność wielkiej miłości. Gdy w poemacie „Magiczna noc” poeta mówi:

*Ślady naszego pobytu
nie są zbyt ozdobne
brzydko i nieudacznie
znaczymy swój ślad*

i dodaje:

*idźcie szeptać gdzie indziej
Chrystusa weźcie z sobą*

to w tym gorzkim przesłaniu rozpoznajemy przecież maksymalizm uczuciowy, słyszymy głos prawdziwej, zaczerpniętej z Ewangelii, miłości. Ten sam głos rozpoznajemy w poemacie „Wojnowice”: *przez moje okno przewija się / tałatajstwo odcieni połyskliwych znaczeń / namolny ciągnik z roztrzęsioną broną / dziewczynka z bańką na mleko, / Ola / podaje lewą rękę / prawa nie urodziła się zupełnie // poeta wstaje i przystępuje do pracy, / skąd może wiedzieć, że Bóg czyniąc podobnie /*

ześle Olę na krawędź widoku, wyboru / możliwych rozstrzygnięć.

Ola, dziewczynka z bańką na mleko, na zawsze pozostanie uświęconą w wierszu poety z Nowej Rudy, tak jak on sam pozostanie w nas światłem czystego wzruszenia. No, mówiąc jego brawurowym językiem, będzie to raczej *mistyczna kość z poprzednich kości...* I nie będzie to, bynajmniej, kość niezgody między Maliszewskim a Dłuskim.

Adriana Szymańska

UDREKA ROZPAMIĘTYWANIA

Adriana Szymańska
Święty grzech

Wyd. Dolnośląskie,
Wrocław 1995,
ss. 192

Adriana Szymańska znana była dotąd przede wszystkim jako poetka, która, dodajmy, choć debiutowała w momencie startu całej poetyckiej Nowej Fali („Nieba codzienności”, 1967), poprowadziła swą twórczość obok głównego toru pokoleniowego. Fakt poetyckiej przeszłości autorki „Świętego grzechu” przypominam w tym miejscu nie bez powodu. Wydaje się, że świadomość typu wrażliwości, jaki ma do zaoferowania czytelnikowi Szymańska, ułatwi lekturę i zrozumienie jej debiutanckiej powieści. Ponadto, co równie interesujące, w poezji Szymańskiej znajdziemy wiele miejsc mogących

służyć za komentarz bądź uzupełnienie tekstu prozatorskiego. Mogą też wiersze stanowić w tym wypadku rodzaj argumentu przechylającego szalę interpretacji na jedną bądź drugą stronę. Sięganie po taki argument w procesie poznawania „Świętego grzechu” jest nie tylko uzasadnione, ale wręcz konieczne i dotyczy to niemal każdego poziomu tekstu.

Zacznijmy zatem od kwestii wstępnej, jaką musi być pytanie o autobiografizm. Życiorys głównej bohaterki powieści – Łucji – wpisany jest bez wątplenia w schemat biografii autorki. Celowo piszę tu o schemacie, by nie być posądzonym o chęć weryfikacji nie mających znaczenia szczegółów. Autorka wyraźnie dąży do zawarcia z czytelnikiem „paktu autobiograficznego”, zezwalając chociażby na zamieszczenie w nocie wydawcy informacji na temat autentyczności zdarzeń, które posłużyły za punkt wyjścia opowiedzianej w powieści historii: *...dziadków pisarki – czytamy – rozstrzelano w pobliżu wsi Małe Czyste koło Chełmna, a jej przyszlenu ojcu „cudem” udało się zbiec z miejsca egzekucji. We wcześniejszym od powieści cyklu poetyckim „Usłysz mnie kamieniu” mogliśmy przeczytać: *Moi dziadkowie, rozstrzelani w 1939, są mi tak samo nieznani jak ty.* W innym wierszu mogliśmy natomiast przeczytać o *biografiach jeszcze nie oczyszczonych z prochu ostatniej wojny.* Wers ten, zdaje się, paradoksalnie, mówi o tych, którzy z racji wieku nie doświadczyli wojny, a może raczej doświadczyli jej, jako pokolenie powojenne, w innej postaci, jak to ujęła Ewa Lipska: *A pamięć prze-**

strzeloną dźwigamy już my. Taka właśnie *przestrzelona pamięć* lub *nie oczyszczona z prochu biografia* jako punkt odniesienia przeżył głównej bohaterki jest więc niezaprzeczalnie jednym z autobiograficznych motywów powieści.

„Święty grzech” posługuje się narracją punktów widzenia. Jednym spośród „ja” mówiących jest m.in. „ja” głównej bohaterki, które od początku do końca musi być, za sprawą wspomnianych sygnałów autobiograficznych, czytane sylleptycznie. Głosy życiowej empirii i tekstowej fikcji stanowią tu bowiem nierozdzielalną jedność. Nie chodzi bynajmniej o żadną grę literacką, wodzenie czytelnika za nos, maskowanie się czy, przeciwnie, dawanie odbiorcy do rąk „klucza”. „Literatura” jako kreacja wymienionych tu sytuacji jest przez Szymańską świadomie przekraczana. Autorka, która wychodzi wszak od poezji, gdzie najtrudniej oddzielić podmiot prawdziwy od zmyślnego, literaturę od życia, nie mogąc inaczej poradzić sobie z własnymi tęsknotami, oddaje się na swój sposób literaturze. To jednocześnie oddanie się i przekroczenie literackości, które prowokuje do pytania: po co się pisze lub dla kogo (przede wszystkim) się pisze? Taką właśnie sylleptyczną strategię znajdziemy zresztą wyrażoną bezpośrednio w autotematycznych partiach powieści. Z jednej strony odzywa się w nich pożądanie prawdy: *ja, tylko ja piszę to w nadziei, że nadam sens bezsensowi, porządek chaosowi, piszę z wiarą obrócenia przypadku w konieczność, prawdopodobieństwa w prawdę, bezprawia w sprawiedliwość.* Z drugiej strony pojawia się

zwątpienie głęboko zakorzenione w „ja”. Piszę więc, jak się okazuje, *jednocześnie z niewiarą dolarcia do tego sensu, porządku, tej konieczności i prawdy, bo wy wszyscy stworzeni przeze mnie, nadal jesteście wyłącznie mną, bólem mojej niewiedzy o was (...)*. Tu na ratunek przychodzi możliwość pisania literatury, *gdyż tylko słowem mogłam wywieść was do istnienia*. „Dystans fikcji”, „parawan drobnej mistyfikacji”, „stepy wyobraźni” czy wręcz „czysta nicość” tracą w takim podejściu do pisania swoją autonomiczność znaku czysto literackiego i zostają wprawione w ruch wymiany z tym, co rzeczywiste, po to, by mogło ukonstytuować się owo „ja” – powieściowe i pozapowieściowe jednocześnie, nie dające się podzielić.

Wykazane wyżej ujęcie autobiografizmu rzutuje na konieczność odczytywania powieści Szymańskiej na tle konwencji powieściowej zrodzonej za sprawą inspiracji psychoanalitycznych. Formy narracji służą w „Świętym grzechu” głównie artykulacji treści psychicznych. Ilościowo przeważają monologi wewnętrzne skojarzeniowe, niespójne, mowa pozornie zależna, wreszcie technika strumienia świadomości. Układy fabularne są przedstawiane w sposób nieciągły. Właściwym światem przedstawionym w powieści jest to, co doznawane i przeżywane wewnętrznie przez bohaterów, nie zaś to, co daje się zaobserwować wokół. Świat realny jest więc u Szymańskiej podporządkowany świadomości Łucji, która jest świadomością nadrzędną, na swój sposób filtrującą pozostałe. Fakty i przedmioty rzeczywistości zewnętrznej poznajemy

ze względu na nią i przez jej subiektywność. Skutkuje to np. praktycznie wyłączeniem dyskursu historycznego, poza ciężącym nad opowieścią tragicznym punktem wyjścia. Ze stron „Świętego grzechu”, którego akcja od czasów II wojny światowej doprowadzona jest do czasów nam najbliższych, końca lat 80., czytelnik nie ma szans dowiedzieć się niczego konkretnego o życiu w PRL-u. Świat polityki jest obecny za wielką mgłą. To konsekwencja dominacji czasu psychologicznego nad czasem wielkiej historii. Przywołajmy ponownie poezję Szymańskiej, by łatwiej zrozumieć model powieści. W wierszu „Historia” z tomu „Nagła wieczność” (1984) mogliśmy przeczytać: *Prawo Lewo Przyznaję Nie Wiem CO naprawdę CO znaczy / Ten śpiew pokoleń całkiem mi zawrócił w głowie*.

Teraz dla porównania charakterystyka głównej bohaterki „Świętego grzechu”, określającej się mianem typowego outsidera: *Żyła wszakże od dzieciństwa we własnym świecie, w zaklętym kole wyobraźni, w które mgliście tylko wnikały fale politycznych przełomów*. Lub w innym miejscu, konstatacja dotycząca kwietnia 1968 r., który dla bohaterki jest przede wszystkim datą śmierci jej ojca: *...wiedziałam już z całą pewnością, że i jej życie upłynie poza głównym nurtem historii, a może i poza prawdziwym życiem*. Odczucie historii właściwe dla Łucji staje się w powieści znamienym wyróżnikiem osób jej bliskich, szczególnie ojca: *Gdzieś obok, poza nimi, dokonywały się polityczne zbrodnie, zamykały i otwierały więzienia, panoszyli się i odchodzili*

przywódcy, ludzie byli szykanowani, wyrzucani z pracy (...). Przestrzeń dotycząca ojca jest poddawana mityzacji już od pierwszych jego przedstawień – ucieczki z miejsca egzekucji – niosących pierwiastek cudowności, opisujący wyczyny na miarę starożytnego herosa. Rodzinna okolica naznaczona u początku straszliwą zbrodnią i jednocześnie z nią cudem staje się krainą arkadyjską. Nie oznacza to jednak wpisania się Szymańskiej w poetykę opowieści o „małych ojczyznach”. A jeśli niektóre partie tekstu mogą wywoływać takie skojarzenia, to należy pamiętać o ich podporządkowaniu dominancie psychologicznej. Wierne (nazwa miejscowości jakże znacząca), gdzie życie jest *bujne i beztrojskie*, jest Arkadią wyłącznie ze względu na postać ojca. W powieści zostają mu przeciwstawieni wszyscy pozostali mężczyźni otaczający Łucję.

W tym miejscu dochodzimy do problemu problemowego „Świętego grzechu”. Nie sposób o nim mówić bez podstawowych choćby odniesień do kontekstu feministycznego. Główna bohaterka jest ukazywana z jednej strony w tradycyjnie przyznawanych kobiecie rolach społecznych: córki, matki, żony, kochanki. Z drugiej strony pojawia się w jej biografii wykroczenie w stronę sztuki, tradycyjnej domeny pierwiastka męskiego – jest malarzką. W dodatku, oprócz postaci ojca, wszyscy portretowani mężczyźni są przedstawiani w niekorzystnym świetle. Myślę tu przede wszystkim o mężczyznach Łucji, jej kolejnych partnerach, w których dostrzega: *niedojrzałość* (Piotra), *alkoholizm*

(Witolda), *starość* (Adama), *słabość charakteru* (Jana). Powiedzmy przy tej okazji o dominującym geście semantycznym wyznaczającym opis relacji z mężczyznami. To zdecydowane odsłonięcie seksualności. Przy najmniej trzech odrzuceni mężczyźni zapewniali Łucji spełnienie seksualne (Piotr zaś – *symbolicznie*). Dzięki nim realizowała się jej pierwotna, instynktowna kobiecość. Łucja, jeśli użyć terminologii Henryka Elzenberga, fałowała w swoich postawach między kobietą-królową i kobietą-niewolnicą: *Witold i Adam (...) włożyli jej do rąk insygnia jedynowładztwa (...) Obydwaj w sposób bolesny dla niej zmusili ją, nie chcąc tego wcale, do rezygnacji z tronu*.

„Święty grzech” jako powieść o odkrywaniu siebie prezentuje ekspresję typową dla nurtu kobiecego. Tak kompozycja, jak i styl zostały poddane działaniu sił istic wulkanicznych, nieokiełznanych. Również na tym formalnym poziomie realizuje się zasadniczy gest „odsłonięcia seksualności”: mowa ciała lub, odwołajmy się do jednej z metafor powieściowych, *wielomówna krew*. Wydaje się, że nawet zatracając się składnią zdania rządzi odruch, popęd, instynkt. Motywy te znajdziemy wyrażone wprost: *Płeć, seks, biologia zawiadnęły nią tłumiąc wszystkie inne doznania*. W owym, na pierwszym planie, biologicznym, popędownym odkrywaniu siebie Łucja zostaje obnażona aż po trzewia. To ostatnie stadium nagości nie przynosi jednak żadnych pozytywnych rezultatów. Wyziera zeń horror vacui.

„Święty grzech” realizuje w jakimś stopniu kobiecy wariant

Entwicklungsroman, w którym, co wyprowadza z analiz powieści kobiecych dwudziestolecia międzywojennego Ewa Kraskowska, bohaterka do najważniejszych refleksji o swoim życiu dochodzi jako osoba z przeszłością, na ogół nieudaną, a miejsce dramatu adolescencji zajmuje doświadczenie negatywne, którego źródłem bywa zwykle płęć (nasza bohaterka ma już czterdzieści lat, a ciągle nie jest dorosła). W przypadku Szymańskiej odmienne są jednak konsekwencje owego negatywnego doświadczenia, albowiem, co też zostało już powiedziane, pierwotny witalizm, energia seksualna głównej bohaterki znajduje spełnienie. Mimo to trwa nieustające poszukiwanie Innego motywowane „złudzeniem duszy”, odczuciem pustki. Szymańska jakby odwracała tradycyjny porządek psychoanalizy. Freudowski, „nagi” punkt dojścia jest, z punktu widzenia twórczyni powieści, świadomie traktowanym punktem wyjścia. Tekstowa ekspresja sił biologicznych oznaczająca w planie losu głównej bohaterki kolejne doświadczenia pustki i iluzyjności przeżywania świata prowadzi do tego, co metafizyczne.

Zaczyna się więc, począwszy od pobrzmiewającego jakimś fragmentem tradycji kabalistycznej tytułu, realizowany w całym utworze, proces docierania przez profanum do sacrum. Obserwujemy ów proces już w zmieszaniu, które daje się czytać jako profanacja sacrum, np. w porównaniu: *jak gdyby sam Bóg czy szatan (...) uświadomili mu bezsens jego istnienia*, bądź w zdaniu: *Nawet ciało Chrystusa ze słynnej Piety w Bazylice św. Piotra wywoływało*

w niej dreszcz pożądania. Droga wiedzie jednak w kierunku sacrum, jak w pytaniu-reminiscencji, w którym odnajdziemy znów ślady poetyckiej wyobraźni autorki „Świętego grzechu”: *A momenty naglej wieczności, te przelotne ekstazy, te zachłyśnięcia się bezinteresownym skrzeniem wszechświata, które próbowałam utrwalić na płótnie lub papierze, czy to nie były bezpośrednie objawienia Boga?*

Swobody i bezpieczeństwo świata profanum okazują się pozorami, to, co zazwyczaj jest traktowane jako byt, ujawnia swą nicłość. Takie wnioski z lektury wydają się uprawnione. Powieść Adrian Szymańskiej, zakończoną w tonacji modlitewnej, czytam więc jako tekst-oczyszczenie, które przynosi narratorce udręka rozpamiętywania.

Dariusz Pawelec

BIBLIA W KAZANIU

ks. Herbert Simon

Kazanie biblijne Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911-1971)

Opole 1995

O konieczności odnowy sposobu głoszenia kazań mówi się chętnie i od dawna. Swoisty przełom dokonał się w tej dziedzinie dzięki dokumentom II Soboru Watykańskiego. Wiele już zrobiono. Nie miejsce tu, by przypominać ogromną bibliogra-

fię homiletyczną. Z udanych przedsięwzięć warto zasygnalizować 8-tomową już serię „Redemptoris missio” wydaną przez redemptorystów. Każda nowa publikacja i inicjatywa (jak choćby powołane w tym roku Podyplomowe Studium Retoryczne na UJ) budzi wszak zainteresowanie i nadzieję, że z kazaniami będzie coraz lepiej.

Do interesujących książek zaliczyłbym wydaną w 1995 r. w ramach Opolskiej Biblioteki Teologicznej jako t. V rozprawę doktorską ks. Simona. Warto podkreślić, że jest ona kolejnym owocem Wydziału Teologicznego działającego przy otwartym w 1994 r. Uniwersytecie Opolskim. Została napisana pod kierunkiem wytrawnego biblisty, ks. prof. Józefa Kudasiewicza.

Chociaż ks. Simon zajął się dość wąskim tematem, uniknął uwikłania w naukową nowomowę i pokazał, że na tematy specjalistyczne można pisać w sposób zrozumiały nawet dla niewtajemniczonych. Niewątpliwie pomocny dla komunikatywności przekazu był sam bohater rozprawy, Bruno Dreher, przedwcześnie zmarły wybitny homileta niemiecki, który nie tylko współtworzył odnowę kaznodziejstwa w krajach języka niemieckiego, ale dostarczył też konkretnych propozycji, jak tego dokonać. Praca opolskiego homilety jest udaną próbą rekonstrukcji biografii intelektualnej Drehera. Została dokonana na szerokim tle, głównie niemieckojęzycznym, przemian w homiletyce, zwłaszcza posoborowej. Bogata twórczość autora „Bib-lisch predigen” powstała w czasie jego profesury w Bonn, a później w Wiedniu, jak też w związku

z jego udziałem w licznych sympozjach i kongresach międzynarodowych. Wyrosła z potrzeby przecięcia rozziwów, *jaki istnieje między Biblią a współczesnością*, przy czym istotne dla niego było *uwzględnienie specjalnych potrzeb słuchacza* (por. s. 12).

Autor najpierw wprowadza czytelnika w historię kazania biblijnego, zwłaszcza w ostatnim stuleciu. Troszkę dziwi zbyt pospieszny, jak się wydaje, osąd, że *po upadku kaznodziejstwa biblijnego w okresie średniowiecznej scholastyki, ponowny powrót do źródeł biblijnych dokonuje się dopiero w okresie międzywojennym naszego stulecia* (s. 21) i wspomnienie w przypisie tylko o renesansie nie oddaje sprawiedliwości złotemu okresowi kaznodziejstwa polskiego z kazaniami Skargi czy postyllami Wujka, które właśnie z Biblii wyrastały.

Wydany przez Drehera w 1968 r. podręcznik poświęcony przepowiadaniu biblijnemu należy uznać za szczęśliwe połączenie osiągnięć biblistyki z potrzebami odbiorcy. Udało się to również dzięki włączeniu do refleksji naukowej doświadczenia katechetycznego przez wprowadzenie *do kaznodziejstwa indukcji jako elementu łączącego rzeczywistość Pisma Świętego i życia ludzkiego* (s. 42). Główny zaś cel kazania biblijnego Dreher widział *w dopuszczeniu do głosu autentycznej treści Pisma Świętego, by w relacji do dzisiejszej rzeczywistości świata i potrzeb człowieka była Dobrą Nowiną niosącą zbawienie* (s. 42).

Szczegółowa analiza twórczości Drehera, w której dominował wysi-

tek połączenia hermeneutyki biblijnej z potrzebami dzisiejszego człowieka, prowadzi do wniosku, iż *jego wielką zasługą w dziele odnowy kaznodziejstwa biblijnego było to, że włączył on zasady współczesnej hermeneutyki biblijnej do przepowiadania, czyniąc je integralną częścią posługi słowa. (...) To jest jego novum* (s. 72). Ważne jest też przypomnienie odnośnych dokumentów Kościoła, a zwłaszcza soborowej konstytucji o Słowie Bożym.

Jak sprawić, by wyniki żmudnych badań zaczęły „brzmieć” w uchu współczesnego odbiorcy? Jak pokonać odległość czasową i kulturową dzielącą nas od tekstów biblijnych, zwłaszcza Starego Testamentu? Przed tymi pytaniami staje nie tylko kaznodzieja, ale i odbiorca. Bo przecież *kazanie ma być wezwaniem, na które człowiek winien odpowiedzieć wiarą i gotowością przyjęcia Chrystusa* (s. 75). Być może jednym z rozwiązań będzie wspólne przygotowanie kazań w ramach tzw. kręgów przygotowawczych i dyskusyjnych. *Zadaniem tych kręgów byłaby zatem pomoc świeckich w wyborze odpowiedniej, aktualnej tematyki kazania oraz bardziej trafne doskonalenie kerygmatu biblijnego do życia* (s. 82). A poza tym, co może jeszcze ważniejsze, udział w tych kręgach budzi świadomość odpowiedzialności za głoszenie Słowa i przekonanie, że przepowiadanie nie jest tylko sprawą kapłana, ale wszystkich ochrzczonych. W taki oto sposób przepowiadanie, zdaniem Drehera, *skierowane do wspólnoty parafialnej, winno dokonywać się przez tę wspólnotę w łączności z tymi, którym biskup powierzył to*

zadanie (s. 83). Nawiasem mówiąc te pomysły zostały twórczo rozwinięte przez tzw. szkołę würrburską stworzoną przez Rolfa Zerfassa.

Wreszcie Herbert Simon omówił metodykę kazania biblijnego, prezentując proces tworzenia, jego strukturę i rodzaje. W zakończeniu został pokazany wpływ poglądów Drehera na kaznodziejstwo niemieckie i polskie, przy czym autor uczciwie przyznaje, że *nie zawsze da się ten wpływ dokładnie wysledzić* (s. 137). Wszak prawdą jest, że *poglądy odrywają się często od swego twórcy i stają się własnością ogólną i powszechną w danej dziedzinie* (s. 138). To właśnie, dodajmy, jest najlepszym sprawdzianem ich przydatności.

Stanisław Obirek SJ

W POSZUKIWANIU PEŁNI

Michael P. Gallagher SJ
Zaradz memu niedowiarstwu

WAM, Kraków 1995, ss. 182

*Możesz uwierzyć
Dziesięć etapów
na drodze do wiary*

WAM, Kraków 1995, ss. 228

Zmiany, jakie dokonały się u nas w ostatnich latach, owocują nową sytuacją dla wielu instytucji, grup

społecznych i niejednego z nas oświeścić. Dotykają one również Kościoła, który coraz mocniej uświadamia sobie nowość swojej misji w warunkach demokracji.

Prezentowane książki, choć powstały na gruncie innej kultury, w innej części Europy, dotyczą problemów, które coraz częściej przychodzi nam dzielić ze społeczeństwami Europy Zachodniej. Autor, irlandzki jezuita, jest od kilkunastu lat wykładowcą literatury na uniwersytecie w Dublinie i członkiem papieskiej Komisji Kultury. To zaangażowanie, osobiste poszukiwania oraz liczne spotkania i rozmowy ze studentami stały u początku jego książek. Są one próbą uczynienia z wizji ewangelicznej czegoś wiarygodnego i żywego dla kolejnych generacji („Możesz uwierzyć”, s. 67).

„Zaradź memu niedowiarstwu” to refleksja nad niewiarą obecnego czasu. W pisarstwie Gallaghery uderza całościowe i wnikliwe spojrzenie na to zjawisko, a nawet próby pozytywnej interpretacji. Wyzbywa się on postawy walczącej i zbyt mało intelektualistycznej wobec niewiary. Takie stanowisko (uproszczenie?), obiecujące szybkie „uporanie” się z ateizmem, nie pozwala dotrzeć do najgłębszych jego racji i konsekwentnie zaradzić mu. Autor dotyka istoty kryzysu wiary obecnego czasu, gdzie problemem nie tyle jest ateizm intelektualnych wyzwań, ile to, że wielu żyje tak, jakby Boga nie było.

Na tę sytuację duży wpływ ma kryzys kultury naznaczonej konsumizmem. W świecie, gdzie każda potrzeba jest cnotą, potrzeby religijne stają się jednymi z wielu

i łatwo zamierają. Przez niestabilność systemu wartości, kryzys rodziny i brak więzi wspólnotowych wśród mieszkańców dużych miast oraz postępującą technicyzację życia w dużej mierze zmienia się środowisko wiary, które jeszcze 20 lat temu było dla niej sprzyjające. Wszystko to jest jednak dla Gallaghera bardziej kryzysem form wiary, niż jej samej. Twierdzi on, iż *podstawowy problem w kwestii wiary dotyczy raczej Kościoła niż Boga* (s. 38). Niełatwo przychodzi mu dostosować formy kontaktów międzyludzkich i metody duszpasterskie do współczesnej mentalności, wyjść z Ewangelią do ludzi dystansujących się wobec niego, a przede wszystkim uporać się z problemem języka wiary. Język ten nie może już w takim stopniu opierać się na autorytecie, gdyż jest niezrozumiały dla ludzi młodych, tworzących kulturę przeżycia.

Czy wobec tego niewiara może nieść jakieś przesłanie dla wierzących? Tu autor proponuje otwarcie na szczególny rodzaj doświadczenia i „wspólnoty”, jaką dzielą ze sobą wierzący i niewierzący. Nieodłącznym elementem wiary jest bowiem niewiara, będąca niepewnością, „ciemnością” i pragnieniem pełni. Może być ona oczyszczeniem dla wiary, może demaskować współczesne bożki czy tylko jej namiastki. Sama wiara zaś *dzisiaj będzie bardziej szukaniem niż pewnością, bardziej czymś osobistym niż instytucjonalnym (...) bardziej zwycięstwem wbrew sceptycyzmowi niż łatwym przyjmowaniem pewników* (s. 181). Wiara kwitnie dzisiaj tam, gdzie są autentyczne wspólnoty, praktykujące głębokie życie we-

wewnętrzne, ale i dające świadectwo przez służbę bliźnim.

„Możesz uwierzyć” to przesłanie następnej książki, która jest kontynuacją pierwszej. Przedstawia ona drogę wiary i jej poszczególne etapy. Brak wolności jest główną przeszkodą dla wiary. Pierwszym etapem jest ucieczka, swoista podróż w stronę wolności od: fałszywego ja, które nie pozwala na kontakt z głębszymi uczuciami, powierzchownej egzystencji, przesycionej ciągle nowymi i płytkimi przeżyciami, czy wreszcie fałszywych wizerków Boga, który tu wydaje się „Niewidzialną Superpotęgą” czy „Bogiem Niedosięgniętych Norm”. *Jedyny Bóg, w którego warto wierzyć, to Bóg, który na tyle wierzył w ludzi, że umarł za nas. Jedyny Bóg, dla którego warto żyć, to Ten, który wzywa nas, byśmy żyli z nim poprzez ciemność wiary w tym życiu, a po śmierci w pełni twarzą w twarz. Jedyny Bóg, którego warto szukać, to Ten, który nas szukał i który wciąż walczy w nas, byśmy byli bardziej zdolni do miłości* – pisze autor (s. 122), przytaczając fragment listu biskupów irlandzkich.

„Nastrojenie” na to, co w człowieku najgłębsze, umożliwia dopiero drugi etap – poszukiwanie, pójście w stronę wiary. Tu prowadzą czytelnika po swoich ścieżkach tacy mistrzowie, jak św. Augustyn i św. Tomasz czy kard. Newman. Różne drogi tworzą bogactwo możliwości poszukiwań Zgubionego. Pokazują też, iż wiara, tak jak filozofia, zaczyna się od zdumienia i wymaga zaangażowania całego człowieka. *Opowieść o miłości, w której rodzi się wiara*, to ostatni etap podróży.

Stojącemu na progu wiary człowiekowi wychodzi na spotkanie Bóg w osobie Jezusa Chrystusa i w Nim zaprasza go do otwarcia się na objawienie Boże i miłość. Wymaga to trudu, uznania swego ubóstwa i przyjęcia pełni kochającego Boga. Miłość jest uwieńczeniem wędrówki w stronę wiary, gdyż *wiara jest wizją wyrastającą z bycia kochanym* (s. 190).

Prezentowane książki są pasjonującą podróżą w stronę wiary. Zarówno ona, jak i ateizm dotyczą człowieka jako całości. Za wiarę intelektualnych racji nazbyt rzadko płaci się najwyższą cenę. Dlatego zarówno pytania, jak i drogi doprowadzające do odpowiedzi zmuszają czytelnika do głębszego namysłu nad współczesnością. Gotowym do podróży pozwalają uczynić pierwszy krok w osobistym poszukiwaniu pełni.

Henryk Machoń SJ

KŁOCZOWSKI O KOŁAKOWSKIM

Jan Andrzej Kłoczowski
*Więcej niż mit
Leszka Kołakowskiego
spory o religię*

Znak, Kraków 1994, ss. 386

W filozofii i kulturze na dobre zadomowił się już postmodernizm, styl po-nowoczesny. Leszek Kołakowski jest filozofem nowoczesnym, na pewno nie postmodernistycznym.

Dlatego – może – jego czas poniekąd mija. Kołakowski doszedł do krańców filozofii ujmowanej w formie modernistycznej.

J. A. Kłoczowski pisze: *Wydaje się, że w filozofii refleksja Kołakowskiego jest zwiastunem nastania końca pewnego stylu uprawiania tego myślowego rzemiosła. Dochodzi do tego poprzez doprowadzenie do skrajnych konsekwencji poglądów wyrażanych od czasów przynajmniej Oświecenia z jednej strony, a myślenia religijnego z drugiej strony – w ich wzajemnym sporze* (s. 329).

Intelektualna przygoda Kołakowskiego jako filozofa i historyka idei doprowadziła go do miejsca, w którym filozof *dowiaduje się rzeczy, jakie ludzie proszą i mądrzy wiedzieli od zawsze* (s. 330).

Twórczość Kołakowskiego po prostu wypada znać. Ale nieprofesjonalista z trudem przebrnie (a raczej nie przebrnie) przez „kanoniczne” dzieła filozofa: „Obecność mitu”, „Główne nurty marksizmu”, „Czy diabeł może być zbawiony”, „Jeśli Boga nie ma...”, „Horror Metaphisicus”, nie mówiąc o ważnych dla zrozumienia Kołakowskiego jego pracach o Spinozie i pozytywizmie. Znalazł się ratunek – dominikanin z Krakowa, prof. J. A. Kłoczowski, napisał naprawdę bardzo ciekawe studium o twórczości Kołakowskiego. Przyjął metodę achronologiczną; pisze o problemach: Kołakowski wobec marksizmu, religii, racjonalizmu, poznania religijnego, etyki. Kto przeczyta Kłoczowskiego, na pewno w towarzystwie wypadnie dobrze – powie coś sensownego o Kołakowskim.

Kołakowski przezwyciężał marksizm około ćwierci wieku. Ostatnie

cznie rozprawił się z marksizmem (i sobą – marksistą) w trzatomowym dziele „Główne nurty marksizmu”. Jeśli pierwszy tom, pisany jeszcze w Warszawie, jest studium genezy myślenia dialektycznego, a potem filozofii Marksa i Engelsa, dwa następne, pisane na emigracji, są już bezlitosną krytyką filozofii przekształconej w ideologię.

Z religią zaś Kołakowski nie uporał się do dzisiaj.

Filozofia Kołakowskiego w jednym chyba punkcie nie zmieniła się przez ponad 40 lat jego aktywności intelektualnej – jest antropocentryczna. Nie jest i nie była, po Engelsowsku, pozytywistyczną uogólniającą syntezą nauk szczegółowych. Filozofia zaczyna się i kończy na człowieku. Kłoczowski kilkakrotnie przywołuje myśl marksisty-rewizjonisty z „Kultury i fetyszy” (1967): *W całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie swojej własnej twarzy.*

Wyznawca, a potem wielki krytyk marksizmu, Leszek Kołakowski, wskazał 3 motywy, które na ponad 100 lat zadecydowały o atrakcyjności i żywotności doktryny marksistowskiej: MOTYW ROMANTYCZNY (Kłoczowski pisze: *Filozofia romantyczna była protestem przeciwko przemianom zachodzącym we wczesnej fazie industrializacji i powodującym rozpad tradycyjnych więzi typu organicznego i zamianę ich na więzi formalne*, s. 48), MOTYW PROMETEJSKO-FAUSTYCZNY (*Prometeizm Marksa to nie tylko prospektywizm zwrócenia się ku przyszłości: ta nadzieja jest ukierunkowana na coś, jej treścią jest człowiek, który samemu*

sobie będzie zawdzięczał istnienie. Ale zawdzięczać swój byt sobie, to tyle co być bogiem, s. 50), MOTYW RACJONALISTYCZNO-DETERMINISTYCZNO-OŚWIECENIOWY (*Marks był kontynuatorem nie tylko „alchemicznej” tradycji myśli europejskiej, poszukującej kamienia filozoficznego pozwalającego człowiekowi zdobyć eliksir nieśmiertelności – ale był także dziedzicem tradycji racjonalistycznej, demitologizującej wszelkie postaci wiedzy pozornej*, s. 52).

Analizując poglądy Lukacsa (jednego z nielicznych „prawdziwych” filozofów-marksistów XX w.), Kołakowski zauważył, że marksizm w istocie jest: MITOLOGICZNY, PROFETYCZNY, UTOPIJNY (s. 66). Ideologiczny marksizm jest formą pseudoreligii.

Pseudoreligii, bowiem Kołakowski tylko w swoim stalinowskim okresie pojmował religię w myśl teorii alienacyjnej, której klasykiem był Feuerbach: Bóg został stworzony przez człowieka, który nie potrafi sam uporać się ze swoim istnieniem i światem zewnętrznym. Religia była tam fałszywą świadomością.

Kłoczowski uważa, że na myślenie o religii (nie myślenie religijne) Kołakowskiego niebagatelny wpływ wywarł Mircea Eliade. Kołakowski odszedł od funkcjonalnej interpretacji religii (tu mieści się Feuerbach i Marks) uznając religię za fenomen o własnym i nieprzekładalnym statusie.

Innymi słowy – religia istnieje naprawdę – pisze Kołakowski w „Kulturze i fetyszach”. Tego spojrzenia nie mogą wybaczyć Kołakowskiemu niektórzy lewicowi jego wielbiele, poruszający się nadal

w kręgu Feuerbachowskich schematów.

Wydaje się, że Kołakowski zatrzymał się – z punktu widzenia filozofa słusznie! – na mitycznej interpretacji religii. Przy pełnym szacunku dla ujęcia mitycznego, które – jeśli idzie o prawomocność rozumowania – wcale nie jest gorsze od norm oświeceniowego racjonalizmu. A skoro jest na poziomie mitycznym, może zasadnie postawić pytanie: Czy w świecie jest diabeł?

Wydaje się (oczywiście pozorowanie), że diabeł interesuje Kołakowskiego znacznie bardziej niż Bóg, czy też bóg filozofów zwany enigmatycznie Absolutem. Pozornie, bowiem droga przez diabła ma doprowadzić do Boga. Jak wykazują dociekania filozoficzne Kołakowskiego – nie prowadzi. Jest krytyczna bariera umysłu, poza którą racjonalny filozof poruszać się nie może. Za tą barierą jest pole dla mistyka albo ideologa. Ideologa można zniszczyć racjonalnymi argumentami; mityka – nigdy. Tu docieramy do kresu filozofii Kołakowskiego.

Tertulian napisał tylko: *Pewne jest, ponieważ niemożliwe*. Historia przypisała Tertulianowi sentencję: *Credo, quia absurdum*.

Leszek Kołakowski, doszedłszy do krańca filozofii modernistycznej, bliższy jest przypisanemu Tertulianowi pogładowi. Przed Kołakowskim tylko postmodernizm. W który – jak mniemam – słusznie się zapuści.

Jan Pleszczyński

O MAŁŻEŃSTWIE

John Meyendorff
**Małżeństwo
w prawosławiu**
Liturgia, teologia, życie

Wyd. Prawosławnej Diecezji
Lubelskiej i Chełmskiej,
Lublin 1995, ss. 143

Wiek XX w szczególny sposób interesuje się problematyką małżeństwa i życia seksualnego człowieka. Nie jest to sprawą przypadku. Postępujący rozkład rodziny, coraz większa liczba rozwodów, a także łatwość nawiązywania niezobowiązujących kontaktów seksualnych wpływają na zainteresowanie właśnie tymi kwestiami. Jednakże zdecydowana większość prac poświęconych problematyce małżeństwa i rodziny ma charakter socjologiczny i psychologiczny. Właściwie mało jest prac traktujących kwestie małżeńskie z perspektywy historii, teologii i liturgii. Nowo opublikowana w języku polskim praca ks. J. Meyendorffa wypełnia dość istotną lukę w tej dziedzinie. Jej autor (zm. 1992) był znanym patrologiem i bizantynologiem. Większość z napisanych przez niego książek to już klasyka, która nieprędko straci znaczenie. Niewątpliwie taki sam charakter ma również „Małżeństwo w prawosławiu”.

Autor nie bada uwarunkowań socjologicznych i psychologicznych. Wychodzi od małżeństwa biblijnego w Starym i Nowym Testamencie. Przypomina też, że małżeństwo jest

stałym sakramentem, wzorowanym na związku Chrystusa i Kościoła.

Najbardziej interesujące dla czytelnika są niewątpliwie te partie książki, w których autor przypomina historię małżeństwa chrześcijańskiego. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na długie wahania Kościoła, jeśli chodzi o uznanie sakramentalnego charakteru małżeństwa (Chrystus mówił w Ewangeliach wyłącznie o małżeństwie religijnym, ale to nie musi oznaczać sakramentalnego charakteru małżeństwa). Drugim ważnym aspektem jest sprawa zawierania małżeństwa religijnego w pierwszych wiekach tylko w tym wypadku, gdy obie strony były chrześcijanami.

Trzeba też pamiętać, że wszystkie kłopoty zaczęły się wtedy, gdy cesarz Leon VI (zm. 912) w noweli 89 przekazał Kościołowi prowadzenie akt stanu cywilnego. Od tego momentu jedynie małżeństwo zawarte w Kościele było ważne wobec państwa.

Autor nie unika także kwestii drażliwych – małżeństw mieszanych, małżeństw duchownych, rozwodów, planowania rodziny. Dzięki temu czytelnik otrzymuje pewną całościową wizję małżeństwa, zakorzenioną w Biblii i tradycji. Stąd też unikato- wy charakter tej publikacji, którą powinien wnikliwie przeczytać każdy, kto zajmuje się i interesuje problematyką małżeństwa. Książka ta pozwala bowiem na przewartościowanie swoich utartych pojęć na temat małżeństwa chrześcijańskiego. Tym samym pozwala snuć refleksje na temat możliwości przywrócenia mu pozycji, jaką miało ono w pierwszych wiekach, i zmiany

istniejących praw. Problematyka małżeńska w XX w. pozostaje bowiem głównie pod znakiem prawa. Tymczasem dla chrześcijan pierwszych wieków małżeństwo było przede wszystkim misterium odzwierciedlającym miłość Chrystusa do Kościoła. Zawsze też było nierozdzielnie związane z Eucharystią. Obrzęd zawarcia małżeństwa miał miejsce podczas liturgii Eucharystii. Wszystkie sakramenty, a więc i małżeństwo, rozumiano jako wynikające z Eucharystii. Rozzerwanie tego związku (gdy pojawiły się małżeństwa mieszane, które musiały być pobłogosławione przez Kościół) spowodowało przeorientowanie problematyki małżeństwa w kierunku prawa. Czyż nie pora powrócić do wizji z pierwszego tysiąclecia? Czyż prawo nie ma wtórnego charakteru w stosunku do tajemnicy? Warto też zwrócić uwagę na fakt, że według tradycji wschodniej materia sakramentu małżeństwa jest miłość. Gdy więc miłość umiera, następuje zniszczenie materii sakramentu, ale możliwa jest pokuta i rozpoczęcie nowego życia małżeńskiego.

Należy pamiętać, że Kościół zawsze starał się chronić świętość związku małżeńskiego. Dążenie do ochrony świętości małżeństwa znalazło odbicie w kanonach synodów z pierwszego tysiąclecia. Określono jasno, że *pożycie małżeńskie jest godne czci*, a także ekskomunikowano tych wszystkich, którzy uważają za nieważne sakramenty udzielane przez żonatego kapłana.

Wiele problemów rodzi się z tego, że małżeństwo zostało zredukowane do prokreacji, a rozwód potępiono. Miłość nie jest uznawana za

tajemnicę, a kontrakt małżeński otrzymał status obowiązku. Warto więc próbować wyjść z tej trudnej sytuacji, stworzonej przez ludzkie prawa, warto przemyśleć kwestie poruszone przez ks. Meyendorffa. Dodatkowym bodźcem jest znakomity przykład Krzysztofa Leśniewskiego. Można więc przypuszczać, że książka spełni oczekiwania czytelników.

ks. Henryk Paprocki

W POSZUKIWANIU UNIFIKACJI

John D. Barrow *Teorie Wszystkiego* W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia

Znak, Kraków 1995, s. 285

Kończący się wiek intensyfikuje działania uczonych – przełom stulecia mimowolnie poszukuje swego dopełnienia w postępie dokonanym w nauce. Czy jest szansa, że tak się stanie? Na to i podobne pytania usiłuje odpowiedzieć w swej książce „Teorie Wszystkiego” J.D. Barrow. Autor – angielski fizyk i kosmolog – z wielkim wdziękiem i erudycją oprowadza nas po współczesnym przyrodoznawstwie. Ilekroć to tylko możliwe, łączy lekkość stylu z precyzją i w rezultacie czytelnik otrzymuje książkę popularnonaukową w dobrym tego słowa znaczeniu.

W XX wiek wchodziliśmy pełni obaw; w równaniach Newtona, które

prawie 200 lat panowały niezagrożenie, znaleziono błąd. Został on natychmiast poprawiony przez Einsteina – już w 1905 r. ludzkość zachwycała się Szczególną Teorią Względności, a kilka lat później Ogólną Teorią Względności. Czy również przełomowe odkrycie „grozi” nam dzisiaj? Barrow nie odpowiada na tak postawione pytanie. Brak odpowiedzi może dziwić tylko administrację instytutów naukowych, która w przeróżnych sprawozdaniach i planach badawczych żąda podania nie tylko odkryć dokonanych, ale również tych, które uskuteczni się w nadchodzącym czasie.

Barrow główne wyzwanie, przed jakim stają fizycy, widzi w Teorii Wszystkiego. Czym jest owo „wszystko”? Autor pisze: *Musimy oczywiście być ostrożni, używając tak szerokiego terminu jak „wszystko”. Czy słowo to rzeczywiście znaczy wszystko: również dzieła Szekspira, mauzoleum Taj Mahal, Mona Lisę?* „Wszystko” jest zunifikowaną teorią fizyczną łączącą w sobie całość odkryć, jak dotąd cząstkowych, poddanych rygorystycznym zasadom matematyki i będących ostatecznym wyjaśnieniem wszechświata. Z taką teorią mamy jednak problem, podobny do tego z nieszczęsnymi planami badawczymi wspomnianymi powyżej; nie można bowiem przewidzieć, jak wiele pozostało do zrobienia oraz ile z dotychczasowych osiągnięć znajdzie swe miejsce we wszechogarniającej teorii fizycznej.

Z zadaniem pogodzenia bogactwa i różnorodności wiedzy o wszechświecie próbowali się mierzyć najzdolniejsi; zagadnienie to nurtowało

samego Einsteina. Inna sprawa, czy mógł on osiągnąć sukcesy zadowalające z naszej perspektywy (dzisiaj wiemy znacznie więcej chociażby o naturze cząstek elementarnych). Sam Barrow zauważa, że wyzwanie zunifikowania wiedzy nieodłącznie wiąże się z naturą samego badacza wszechświata. Oprócz naturalnej skłonności do poznania istnieje w człowieku psychologiczna potrzeba jedności wiedzy.

Autor „Teorii Wszystkiego” egzemplifikuje powyższą tezę bogactwem mitologii tworzonych przez starożytnych, które miały wyjaśnić powstanie świata. Dzisiaj mity wywołują uśmiech na twarzy; w najlepszym wypadku podziw dla nieskrępowanej fantazji ich twórców, ale – jak zauważa Barrow – trudno nam wczuć się w człowieka prehistorycznego, w jego potrzeby i kanony racjonalności. Jedno jest bezdyskusyjne, już u ludów prymitywnych spotykamy próby zupełnego i spójnego wyjaśniania zagadki wszechświata.

Dzisiejsza wiedza wyraża się przez prawa przyrody, których istotę stanowi możliwość zapisania za pomocą formuł matematycznych. Relacje między wszechświatem a prawami zależą od ogólnofilozoficznego stanowiska. Tu Barrow wyróżnia między innymi: możliwość utożsamienia wszechświata z prawem opisującym jego działanie oraz kwestionowanie w ogóle istnienia praw i wszechświata. Najbardziej przekonujące wydaje się jednak stanowisko zakładające, iż wszechświat jest manifestacją praw, a nie, jak chcieliby epistemologiczni pesymiści, prawa podzbiorem wszech-

świata. Ostatnia opcja intryguje często filozofów, nie zyskuje zaś uznania u naukowców.

Podstawową rolę w przyszłej Teorii Wszystkiego odgrywać będą warunki początkowe, jakie przyjmujemy dla wszechświata. Ich rola jest podobna do tej, jaką pełnią aksjomaty w matematyce – z nich wyprowadza się całą naszą wiedzę. Dochodzimy tym samym do newralgicznego punktu w rozważaniach uczonego, do linii demarkacyjnej pomiędzy wiedzą a wiarą, teologią a fizyką. Alan Turing wyraził to stwierdzeniem: *Nauka jest równaniem różniczkowym. Religia zaś warunkiem brzegowym*. Termin „warunek początkowy” jest utożsamiany z czasem. Innymi słowy problem możemy wyrazić pytając, co było na początku. Barrow zwraca uwagę na radykalne zmiany, jakie w rozumieniu przestrzeni i czasu przyniosły odkrycia Einsteina, pisząc, że coś podobnego może się dokonać w kosmologii kwantowej, nad którą pracują uczeni w wielu laboratoriach na całym świecie.

Wielkie nadzieje są związane z teorią strun, kandydującą do unifikującej teorii fizyki cząstek elementarnych. Znamy dobrze każde z czterech rodzajów oddziaływań, ale poszukuje się jednolitego wzorca, który wyjaśniłby tak diametralnie różne ich rodzaje, jak chociażby elektromagnetyczne czy grawitacyjne. Dobrze przybliżenie otrzymujemy przy założeniu, że oddziałujące ze sobą byty nie są punktami materialnymi, ale odcinkami (strunami). Oddziaływanie strun staje się jednak znacznie bardziej skomplikowane, natrafiamy na trudności ze zmatema-

tyzowaniem czysto opisowej charakterystyki strun. Naukowcy wierzą, że strunowa istota bytów fizycznych powinna się najpełniej objawić w opisie początków wszechświata, w tzw. Teorii Wielkiego Wybuchu.

Nie sposób w krótkiej refleksji nad „Teoriami Wszystkiego” J.D. Barrowa wyczerpać bogactwa poruszanych zagadnień. Na jedno chciałbym jeszcze zwrócić uwagę: z czym się wiąże tak niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych? Jeden z podrozdziałów książki nosi tytuł „Matematyka i fizyka: wieczny spłot” i dobrze chyba oddaje symbiozę matematyki i fizyki, bez względu na to, czy jest się zwolennikiem formalizmu, inwencjonalizmu, platonizmu czy konstruktywizmu. Pewne wydaje się, że Teoria Wszystkiego, jeśli powstanie, będzie teorią matematyczną.

Trzeba na koniec podkreślić, że książka Barrowa, choć trudna, może sprawić dużo satysfakcji. Wysiłek włożony w jej czytanie zamienimy na pasjonującą przygodę poznawczą.

Tomasz Szarek

Polemiki, dopowiedzenia, listy

Małżeństwo i rodzina w kulturach afrykańskich

Z ogromnym zainteresowaniem przeczytałem w „PP” 1/1996 artykuły poświęcone teologii małżeństwa w trzech wielkich tradycjach chrześcijańskich: katolicyzm, prawosławie i protestantyzm. Moja praca w Zambii (Chikuni) daje mi szczególną możliwość konfrontacji owych tradycji z dość różnym rozumieniem małżeństwa i rodziny właściwym dla kontynentu afrykańskiego. Synod Afrykański zwołany w 1995 r. w Rzymie, zastanawiając się nad naturą Kościoła, porównał go do rodziny. Jeśli więc rodzina jest dla Kościoła afrykańskiego obrazem relacji między Bogiem i ludzkością, to musi być w rodzinie afrykańskiej coś szczególnie doniosłego, co pozwala na powyższą analogię.

Powierzchowne spojrzenie na rodzinę i małżeństwo afrykańskie budzi w Europejczyku raczej negatywne odczucia. Większość kultur w Zambii to kultury patriarchalne, gdzie decydujący głos w większości spraw należy do mężczyzny. Małżeństwo nie jest tu przymierzem miłości między kobietą i mężczyzną, lecz przymierzem interesu między dwiema rodzinami. Mężczyzna wiąże się z kobietą, a kobieta z mężczyzną dla ściśle określonych celów.

Najważniejszym z nich jest posiadanie dzieci, a co się z tym wiąże – posiadanie własnej rodziny. Duża liczba dzieci miała tradycyjnie na celu zapewnienie rodzicom opieki na starość. Dzisiaj jednak, wobec dużej migracji ludności do większych ośrodków miejskich, oczekiwania te okazują się nierzadko złudne. Często starość oznacza tu samotność i biedę. Istnieją też inne racje. Mężczyzna samotny i bezdzietny to człowiek niedojrzały, niepełny. Jedynie mężczyzna żonaty może decydować w sprawach ważnych dla szerszej społeczności. Podobnie kobieta osiąga pełnię własnej tożsamości przez macierzyństwo. Choć słowo „miłość” nie jest tutaj nadmiernie używane, każdy z małżonków czuje się wzajemnie związany przez relację do dzieci. Osobiste spełnienie jest tu równoznaczne ze zrzeczeniem się egocentrycznego szukania samego siebie. Dobro wspólne jest ważniejsze od dobra indywidualnego, nawet jeśli jego realizacja oznacza ograniczenie osobistej wolności. Małżeństwo afrykańskie odnajduje się w służbie życiu.

Innym celem małżeństwa afrykańskiego jest pomyślność materialna. Wspólnota rodzinna pozwala wzrastać w poczuciu względnego bezpieczeństwa materialnego i emocjonalnego. Więzy rodzinne są tu tak silne, że z punktu widzenia Europejczyka ograniczają prawo do indywidualnego rozwoju. Pomyślność jednego członka rodziny oznacza tu jednak pomyślność pozostałych. Czasem utrudnia to rzeczywiste wzbogacenie się ludzi bardziej przedsiębiorczych, którzy są obciążeni brzemieniem odpowiedzialności za bardziej nieporadnych członków własnej rodziny.

Rodzina w Afryce to nie tylko ojciec, matka i dzieci. Zawarcie małżeństwa jest aktem rodzinnym i ze swej istoty aktem rodzinotwórczym. Jeśli, jak chce tego II Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej o Kościele („*Lumen Gentium*”, 1), Kościół jest sakramentem pojednania człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi, rodzina jest wśród ludzkich społeczności miejscem najgłębszego pojednania.

Rodzina afrykańska, w większym stopniu niż wiele rodzin europejskich skażonych indywidualizmem właściwym dla liberalizmu, ukazuje pierwotny zamysł Boga wobec człowieka. W gruncie rzeczy, pomimo wzniosłego obrazu rodziny, jaki ukształtował się w kulturze europejskiej, rzeczywistość mu przeczy. Prawo do osobistego szczęścia i wolności promowane przez współczesnych ideologów jest stawiane w opozycji do uniwersalnego powołania do jedności (solidarności) i pojednania. Paradoksalnie „szczęście osobiste”, prowadząc do zerwania relacji wzajemnej zależności i komplementarności, wynaturza człowieka czyniąc go niezdolnym do tworzenia społeczności pojednanej przez miłość.

Rodzina afrykańska, pomimo wielu niezgodności między jej sposobem życia a nauczaniem Kościoła, wydaje się bliższa zamysłom Bożym niż dumna z siebie rodzina europejska. Rozwód lub prawo do rozwodu jest przejawem alienacji człowieka wobec jego fundamentalnego powołania do wiernej miłości i jedności z drugą osobą, która mu kiedyś zaufała.

Istnieje wiele powodów, dla których rodzina afrykańska nie jest dla białego człowieka atrakcyjnym modelem. Poligamia jest jednym z nich. Pomimo wielu dziesięcioleci ewangelizacji, wciąż znaczny procent małżeństw w Zambii to małżeństwa poligamiczne. Dotyczy to również osób ochrzczonych. Nie ulega wątpliwości, że na poziomie symbolicznym małżeństwo poligamiczne nie ma tej samej wartości co małżeństwo monogamiczne. Jest ono również przeciwne zamysłom samego Boga, stopniowo objawianym w wielowiekowej historii zbawienia. Wobec nałogu rozwodów wielu Afrykańczyków odczytuje jednak krytycyzm Europejczyków jako wyraz zwykłej hipokryzji.

W ich rozumieniu znacznie uczciwiej jest troszczyć się o matkę swych dzieci niż ją porzucać dla kogoś innego, z pewnych względów bardziej atrakcyjnego. Z drugiej strony powszechność rozwodów w kulturach afrykańskich, często ze zgoła błahych powodów, wskazuje, jak mało wiarygodne są ich zastrzeżenia. Nierozcierwalność małżeństwa jest zawsze wolnym wyborem, przez który objawia się moc łaski sakramentalnej.

Dla kobiety afrykańskiej, jak również dla każdego innego afrykańczyka, ważna jest idea przynależności. Mężczyzna przynależy do kobiety, a kobieta do mężczyzny. Każdy ma swoje miejsce, które mu się należy. Niezależność, tak ceniona przez współczesnego człowieka, ustępuje tu miejsca przynależności. To ona jest źródłem poczucia bezpieczeństwa. Osoba samotna, pomimo swej niezależności, do nikogo nie przynależy i dlatego nie znajduje w nikim oparcia.

Wiele trudności w zrozumieniu zachowań Afrykańczyków wynika z braku pozytywnego spojrzenia na obowiązujący tu porządek wartości. Jeśli macierzyństwo i ojcostwo są tak ważne dla Afrykańczyka, to nie ulega wątpliwości, że całe tradycyjne wykształcenie zmierzało do tego, by sprostać przyszłym wyzwaniom rodzicielskim. Uderzającą jest tu brak większego uznania dla czystości przedmałżeńskiej, a także dla dziewictwa z motywów religijnych. Jeśli kobieta realizuje swoje powołanie w macierzyństwie, to czyni wszystko, by się dobrze przygotować do macierzyństwa. W dobie obecnej pociąga to za sobą tragiczne skutki, gdyż wczesne doświadczenia seksualne młodych dziewcząt i chłopców często kończą się zarażeniem wirusem HIV, a w konsekwencji śmiercią. Będzie to miało zapewne ważny wpływ na zmianę zachowań seksualnych młodzieży.

W rozumieniu Afrykańczyka osoba zdolna do małżeństwa to osoba zdolna do rodzicielstwa. Osoby zdecydowane zawrzeć związek małżeński najpierw starają się zyskać pewność, że będą w stanie począć dzieci. Jeśli przy okazji „eksperymentów” seksualnych dziewczyna zajdzie w ciążę, wówczas za radą starszych kobiet czasami dokonuje się aborcji. Na ogół jednak dochodzi do narodzin poczętego dziecka, gdyż płodność jest tutaj wielką wartością i może mieć wpływ na późniejsze losy samotnej matki. Najczęściej dochodzi do zawarcia małżeństwa według obrzędów tradycyjnych. Towarzyszy temu uiszczenie przez młodzieńca opłaty dla rodziny panny młodej. Często potrzeba lat, aby dług został spłacony całkowicie. Opłaty te bowiem mogą być bardzo wysokie, zależnie od statusu społecznego rodziny panny młodej. W przypadku szczepu pasterskiego Tonga opłata ta może wynosić od kilku kóz do wielu krów.

Większość małżeństw zawierających związek sakramentalny w Kościele katolickim zawiera go po wielu latach współżycia

w związku tradycyjnym, niesakramentalnym. Zdarza się, że kandydaci do ślubu kościelnego, pytają, czy mogą do niego przystąpić bez wcześniejszego ślubu tradycyjnego. Praktyka ta nie tylko czyni załość tradycji, lecz również przyczynia się do większej stabilności związków sakramentalnych. Zrozumiałe jest, że osoby żyjące w związkach niesakramentalnych nie przystępują do innych sakramentów. Nie oznacza to jednak, by przez to czuły się one wykluczone ze społeczności Kościoła, jak to się zdarza w Europie. Rozumieją oni, że pełne uczestnictwo w życiu Kościoła nakłada na nich moralne zobowiązania nierozzerwalności. Odpowiedzialność za ten stan nie spada jednak na Kościół. Jest zrozumiałe, że przynależność do Chrystusa i Jego Kościoła nakłada na wiernych wymóg wolnej i świadomej współpracy z łaską sakramentu małżeństwa.

Rozwód jest tragedią i cierpieniem. Jak powiedziano we wspomnianych artykułach, jest on jedynie prawnym usankcjonowaniem czegoś, co *de facto* już nie istnieje. Sakrament tymczasem jest znakiem ocalenia i nadziei. Jakim znakiem jest małżeństwo pogruchotane, podzielone przez nienawiść lub obojętność? Czego znakiem jest takie małżeństwo? Czy może ono być znakiem zbawienia? Czy może objawiać skuteczność sakramentalną sakramentu małżeństwa? Duży wpływ na współczesne wartościowanie relacji małżeńskich miał romantyzm oraz naleganie na stronę emocjonalną więzi małżeńskiej. Tymczasem ludzkie działanie osiąga swą miarę przez wolny wybór wartości autentycznych, nawet za cenę cierpienia i porażki w oczach świata wyznającego ideologię sukcesu. Jeśli naczelną wartością jest miłość, a jej miara została objawiona w cierpieniu samego Chrystusa, wówczas małżeństwo cierpiące jest znakiem tego, co dokonało się na krzyżu, znakiem pojednania człowieka z Bogiem i z samym sobą. Jest ono jednocześnie znakiem stanu człowieka podzielonego, zagubionego, tęskniącego za głęboką jednością. Klótnie rodzinne oraz wrogość są wyrazem owej tęsknoty. Potrzebujemy uznania i akceptacji, potrzebujemy bezpieczeństwa i wiernej miłości, spodziewamy się tego po drugim człowieku. Brak zaangażowania emocjonalnego w relacjach małżeńskich nie musi być znakiem końca miłości, lecz jej kolejnym, bardziej dojrzałym etapem. Małżeństwo i rodzina afrykańska nie są być może miejscem głębokich więzi emocjonalnych, są one jednak znakiem autentycznego wyboru wartości, a przez to miejscem pełniejszej realizacji człowieczeństwa. Mężczyzna i kobieta wybierają tu relację przed materialną i emocjonalną pomyślnością i niezależnością. Dzięki temu stają się bliżsi zamysłowi Boga objawionemu przez Jezusa Chrystusa w Jego modlitwie arcykapłańskiej: *Ut unum sint*.

Krzysztof Fijałkowski SJ

Z życia Kościoła

I. 76. URODZINY JANA PAWŁA II W SŁOWENII. W dniach od 17 do 19 maja Ojciec Święty przebywał w Słowenii, która w tym roku świętuje rocznicę 1250-lecia chrześcijaństwa. Papież przybył, aby, jak sam powiedział podczas mszy świętej na stadionie Stozice koło Lubljany, *utwierdzić was [Słowenców] w wierze ojców i zachęcić, byście zanieśli Ewangelię w trzecie tysiąclecie.*

Szczególny charakter miało spotkanie Ojca Świętego z młodzieżą, które odbyło się w Postojnej, gdzie na powitanie i uczczenie urodzin papieża młodzi przygotowali widowisko muzyczne. 50 tys. młodych ludzi, Słoweńców, Austriaków, Bośniaków, Chorwatów, Węgrów i Włochów, prawdziwie świętowało papieskie urodziny.

Młoda Chorwatka z Rijeki, Jasna, powiedziała, że spotkanie to było *jak pójście na koncert idola rockowego, lecz na o wiele wyższym poziomie. Ojciec Święty jest jednym z nielicznych, którzy głoszą światu pokój i miłość.*

Jan Paweł II powiedział do młodzieży, że *tylko wiara i miłość mogą przewyciężyć strach i przynieść nową nadzieję.* Papież wskazał młodym na Chrystusa jako tego, który *otwiera wiele wieczerników, gdzie znajdują się ludzie przestraszeni i zniechęceni, idąc nieustannie na spotkanie Tomaszów naszych czasów, aby przekonać ich o swoim zwycięstwie nad śmiercią, o swojej miłości (...) i o zbawczym odkupieniu.*

II. NOWA STRUKTURA KOŚCIOŁA OBRZĄDKU GRECKOKATOLICKIEGO. 31 maja został wydany komunikat Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie, który mówi o reorganizacji przez Stolicę Apostolską struktury obrządku greckokatolickiego w Polsce. Jan Paweł II powołał do życia metropolię przemysko-warszawską, w skład której wchodzi archidiecezja przemysko-warszawska obejmująca terytorium w granicach Rzeczypospolitej Polskiej po prawej stronie Wisły oraz diecezja wrocławsko-gdańska obejmująca tereny na lewym brzegu Wisły. Arcybiskupem metropolita został mianowany ks. bp Jan Mrtyniak, a biskupem wrocławsko-gdańskim ks. mitrat Teodor Majkowicz. Niniejszym nastąpiło pełne odzyskanie statusu prawnego przez obrządek greckokatolicki w Polsce w 400-rocznicę Unii Brzeskiej i 350-lecie Unii Užhorodzkiej.

III. RELACJA PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ

1. POLSKA

a) KOMUNIKAT NUNCJATURY APOSTOLSKIEJ

W związku z różnymi domysłami i wypowiedziami dotyczącymi Stolicy Apostolskiej i Ojca Świętego, Nuncjatura Apostolska w Warszawie oświadcza, co następuje:

1. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszone w Rzymie w dniu 23 maja podczas spotkania z pielgrzymami diecezji bielsko-żywieckiej (na którym Ojciec Święty wspominał o programowej ateizacji w naszym kraju – przyp. red.) nie może być odczytywana jako reakcja Stolicy Apostolskiej, czy osobiście Ojca Świętego na fakt opublikowania przez niektóre gazety w Polsce treści listu Sekretariatu Stanu adresowanego do ministra spraw zagranicznych RP. List ten – jak wynika z jego treści – był odpowiedzią na pismo strony rządowej, w którym została przedstawiona pewna inicjatywa związana z ratyfikacją konkordatu. Stolica Apostolska potraktowała tę inicjatywę z całą powagą i zrozumieniem, udzielając pisemnej odpowiedzi, która zostałaby zapewne oficjalnie opublikowana w stosownym czasie.

2. Ojciec Święty Jan Paweł II, jako pasterz Kościoła powszechnego, w swoim przemówieniu do pielgrzymów diecezji bielsko-żywieckiej nawiązał do homilii wygłoszonej w ubiegłym roku w Skoczowie i podzielił się doniosłymi i bogatymi w treści spostrzeżeniami, które zasługują na spokojne, całościowe, głębokie i poważne przemyślenia przeprowadzone z takim samym szacunkiem, z jakim wypowiada je Jan Paweł II w trosce o każdego człowieka, jego ludzki los i dobro wspólne – ojczyznę wszystkich Polaków.

3. Należy żywić nadzieję, że relacje między państwem a Kościołem katolickim w Polsce będą nadal budowane i rozwijane na zasadach zdrowej współpracy oraz przyniosą konkretne owoce dla dobra wszystkich.

b) PENSJE DLA KSIĘŻY KATECHETÓW. 29 maja na posiedzeniu Komisji Wspólnej Episkopatu i Rządu ustalono, że od 1 IX 1997 r. księża i diakoni katecheci będą otrzymywali wynagrodzenie za swoją pracę. Szczegółowe ustalenia w tej sprawie ma regulować odpowiednie porozumienie między Kościołem a Ministerstwem Edukacji.

oprac. Piotr Samerek SJ