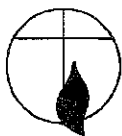


przegląd powszechny

10/914/97

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marciniak,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. naczej.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon 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 (022) 49-02-39
(022) 48-91-31 w. 208, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za 1 półrocze 24,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Wpłaty

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

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

„Przegląd Powszechny” od stycznia 1997 r.
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej
jest dotowany przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księży Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 29 IX 1997 r.

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

Spis treści

Jan Kieniewicz

Międzymorze końca XX wieku

9

Opowiadając się za integracją ze strukturami euroatlantyckimi, powinniśmy zauważyć, że jedyną gwarancją jest wszechstronne i świadome działanie na rzecz eliminacji odtworzenia dowolnego wariantu „szarej strefy” między Wschodem a Zachodem. Oznacza to podejmowanie jednoczesnych prac nad podniesieniem poziomu integracji w obrębie Międzymorza. Jest to zarazem jedyna gwarancja uniknięcia możliwych negatywnych konsekwencji integracji z Unią Europejską.

Kazimierz Rogoziński

Odczynianie marketingu

31

Pod koniec lat osiemdziesiątych zaczęła się wyodrębniać nowa wersja marketingu: marketing relacyjny (relationship marketing). Wypracowywanie jego podstawy teoretycznej trwa, ale jest już pewne, że zanoś się na rewolucję marketingową. Jej źródłem jest dorobek marketingu usług oraz próby globalnego zarządzania przez jakość.

W poszukiwaniu straconego autorytetu

42

Rozmowa Piotra Kostyły SJ i Artura Wołka z Grahamem Leonardem – pierwszym od czasów reformacji biskupem anglikańskim przyjętym do Kościoła katolickiego. Ks. G. Leonard mówi o tych kwestiach w anglikanizmie, które doprowadziły go do decyzji o zmianie wyznania, a także o sytuacji anglikanów i katolików we współczesnej Wielkiej Brytanii.

Eugeniusz Kośmicki

Anna Wachowiak

Dobrobyt rewolucji elektronicznej

54

Obok dwubiegunowości: państwo narodowe i rynek światowy oraz państwo i społeczeństwo obywatelskie, pojawia się inna: rynek i społeczeństwo obywatelskie. W tej relacji podstawowe znaczenie ma poczucie tożsamości kulturowej oraz akceptacja pluralizmu kulturowego jako zorganizowanej zasady życia narodowego i międzynarodowego.

Joanna Kantor

Wiersze

66

Jacek Bolewski SJ

Rovigo – nie bez Bolesnej

70

Praktyka wynagrodzenia maryjnego, zapoczątkowana we włoskim mieście Rovigo w diecezji adriatyckiej, stała się jeszcze głośniejsza w związku z objawieniami fatimskimi.

Zbigniew Danielewicz

Co Świadkowie Jehowy mają do powiedzenia Kościołowi?

81

Aktywne i niewątpliwie odważne poszukiwanie potencjalnych współwyznawców w ich domach wyraźnie odróżnia Świadków Jehowy od większości Kościołów i ruchów religijnych.

Z niedzieli na niedzielę (*Jan Pniewski*)

92

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Wędrówki po dawnej Japonii 94

(„Hiroshige. Wystawa drzeworytów w 200. rocznicę urodzin artysty”, Muzeum Narodowe w Krakowie, Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha”, 22 VI – 3 VIII 1997 r.)

Film

A. Pietrzak: Ambitna porażka i sukces bez rozgłosu 96

(„Brat naszego Boga”, reżyseria – Krzysztof Zanussi; „Siódmy pokój”, reżyseria – Marta Mészáros)

Książki

M. Głowiński: Treny, erotyki... 98

(Adriana Szymańska, „Requiem z ptakami”)

M. Orski: Drobiazg na kliszy 102

(Tadeusz Zubiński, „Dotknięcie wieku”)

S. Obirek SJ: Włoski antymakiawelista 104

(Stefan Bielański, „Giovanni Botero. Historyk i pisarz polityczny epoki kontreformacji”)

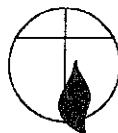
T. Sierotowicz: Wizja syntezy 106

(Nancey Murphy, George F.R. Ellis, „On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology and Ethics”)

P. Szewc: Drzewo rozkoszy 109
(ks. Jan Sochoń, „Wszystkie zmysły miłości”)

Polemiki, dopowiedzenia, listy: Jak nie należy polemizować z naukowym kreacjonizmem (Kazimierz Jodkowski) 111
Argumenty, emocje i kreacjonizm naukowy. W odpowiedzi Kazimierzowi Jodkowskiemu (Jacek Rodzeń) 119

Z życia Kościoła: Kościół młodych (Piotr Samerek SJ) 123



Sommaire

Jan Kieniewicz

L'Entre-deux-mers de la fin du XX^e siècle

9

En optant pour l'intégration avec les structures euro-atlantiques, il faut avoir à l'esprit que l'unique garantie de sécurité est l'action multiforme et consciente contre le rétablissement de quelque variante que ce soit d'une „zone grise” entre l'Est et l'Ouest. Ceci signifie la nécessité d'engager des travaux pour renforcer l'intégration dans l'enceinte de l'Entre-deux-mers (la mer Baltique et la mer Noire). C'est en même temps l'unique garantie d'éviter les conséquences négatives possibles de l'intégration avec l'Union Européenne.

Kazimierz Rogoziński

Le marketing en recyclage

31

A la fin des années 1980, s'est affirmé un avatar nouveau du marketing: le marketing relationnel (relationship marketing). L'élaboration de ses fondements théoriques est en cours, mais d'ores et déjà il est certain que le vent est à une révolution dans ce domaine. Cela tient aux acquis du marketing des services et aux tentatives de gestion globale par la qualité.

A la recherche du prestige perdu

42

Entretien avec Graham Leonard – premier évêque anglican depuis l'époque de la Réforme à avoir réintégré l'Église catholique – animé par Piotr Kostyło SJ et Artur Wolek. L'abbé G. Leonard parle des aspects de l'anglicanisme qui l'ont amené à changer de confession, et aussi de la situation présente des anglicans et des catholiques en Grande-Bretagne.

Eugeniusz Kośmicki

Anna Wachowiak

Le bien-être de la révolution électronique

54

A la bipolarité: État ethnique et marché mondial et: État et société civiques s'en ajoute une autre: marché et société civile. Ce qui, dans cette relation, revêt une importance fondamentale c'est le sentiment d'identité culturelle et l'acceptation du pluralisme culturel comme principe structurant la vie nationale et internationale.

*Joanna Kantor***Poésies**

66

*Jacek Bolewski SJ***Rovigo – avec la Douloureuse**

70

La pratique de l'expiation mariale, originaire de la ville italienne de Rovigo dans le diocèse de l'Adriatique, a gagné en retentissement en rapport avec les révélations de Fatima.

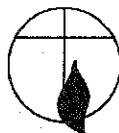
*Zbigniew Danielewicz***Les Témoins de Jéhovah qu'ont-ils à dire à l'Église?**

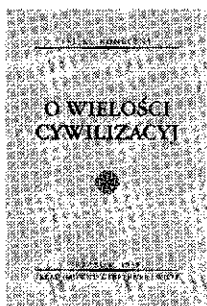
81

Une quête active et incontestablement courageuse de coreligionnaires en puissance à leur domicile distingue nettement les Témoins de Jéhovah de la plupart des Églises et des mouvements confessionnels.

Comptes rendus

94





Feliks Koneczny
O WIELOŚCI CYWILIZACJI
reprint, ss. 330, cena det. 21.00 zł
ISBN 83-7097-239-X
Wydawnictwo WAM Księża Jezuici

Podstawowe dzieło Feliksa Konecznego, które po raz pierwszy ukazało się w roku 1935. Reprint ten jest próbą przeciwdziałania naszym typowym zachowaniom. Pojawia się w czasie, kiedy – używając terminologii rynkowej – „polski produkt” intelektualny wypierany jest przez nie zawsze najwyższej jakości produkt obcy. Zachwycamy się nim bezkrytycznie, zapominając, że w zasięgu ręki jest dostępny oryginalny własny dorobek, pozwalający równie dobrze, a niekiedy nawet lepiej rozumieć otaczający świat, zachodzące w nim procesy, nasze własne aspiracje i dążenia. W niebezpiecznym kontekście, kiedy o losach świata jest w stanie decydować inteligentny, ale pozbawiony czucia komputer, pozycja ta winna stać się odrzutką na rozmaite frustracje. Nie brak jej rozmachu i otwarcia – zarówno na historyczną przeszłość, której badacz jest wytrawnym znawcą, jak na przyszłość – która go intryguje i ciekawi.



Feliks Koneczny
PAŃSTWO I PRAWO
ss. 240, cena det. 18.00 zł
ISBN 83-7097-391-4
Wydawnictwo WAM Księża Jezuici

Po odzyskaniu suwerenności państwowej, poszukujemy odpowiedzi na wiele pytań dotyczących sprawowania władzy, wartości, na których opierać się winno życie indywidualne i zbiorowe, o nasze miejsce w ramach nowego ładu europejskiego. Przyjęta zaś Konstytucja i wszelkie spory wokół niej wyzwoliły nowe pytania.

Książka Feliksa Konecznego – historyka, filozofa cywilizacji, pisarza „skazanego na zapomnienie” – proponuje podjęcie wyzwania, jakim jest stanowczy powrót do cywilizacji łacińskiej. Dotyka głównych problemów organizacji życia zbiorowego i moralności państwowej.

Jan Kieniewicz

Międzymorze końca XX wieku

Międzymorze to dziś pojęcie prawie zapomniane. W 1997 r. dość niespodziewanie wróciło na szpalty gazet, być może w związku z przyspieszeniem negocjacji o poszerzeniu NATO. Były też inne, może nawet poważniejsze powody. Najpierw w Tallinie spotkali się prezydenci krajów środkowo-wschodnioeuropejskich. Potem siedmiu prezydentów przybyło 3 czerwca na zaproszenie Jana Pawła II do grobu św. Wojciecha. Symbolika tego ostatniego spotkania nie może budzić wątpliwości. Czy wystarczy, by odwoływać się do idei Międzymorza?¹ W dobie globalnych gospodarek, polityk i komunikacji, może się zdawać dziwactwem wracanie do koncepcji już historycznych, szerszemu ogółowi zupełnie nie znanych.

O Międzymorzu zaczęto mówić na początku naszego stulecia, a więc zanim pojawiły się przesłanki próby wdrożenia tej koncepcji do jakiejś praktyki politycznej. W drugiej połowie wieku stosunki polityczne na tym obszarze zmieniły się tak bardzo, że pojęcie praktycznie wyszło z użycia. Gdy niedawno realia zmieniły się po raz kolejny, nie wrócono już do tej idei. Wydawało się, że każda lokalna próba integracyjna może nas oddalać od upragnionego wejścia do Unii Europejskiej. Gdy się takie sugestie pojawiały, dopatrywano się w nich ryzykownych dywersji.

Jest jeszcze inny powód skłaniający do podjęcia tematu. Zaraz po II wojnie światowej idea federacyjna i pojęcie Międzymorza były stanowczo zwalczane we wszystkich krajach bloku sowieckiego. Nawet wtedy, gdy w jakiejś szczątkowej

¹M. Miszański, *Zreformowane Międzymorze*, „Najwyższy Czas!” nr 25/1997, s. V, stawia nawet kwestię „7-krajowej Europy Międzymorza”, w przeciwstawieniu do zjednoczonej, ale podzielonej Europy z Maastricht.

formie pojawiały się w kręgach liderów komunistycznych². Gdy już nie było powodów do „zwalczania” Międzymorza, skazano pojęcie na śmierć ostateczną przez przemilczenie. Nawet w środowiskach antykomunistycznych, nastawionych na szukanie porozumień między poddanymi sowieckiej dominacji, Międzymorze nie cieszyło się wzięciem; być może z racji domniemanych polskich ciągów do przewodzenia w regionie? Jedyne w kręgu paryskiej „Kultury” podtrzymywano zainteresowanie tym zagadnieniem. Zaczyna się dziś w Polsce odkrywać myśl Juliusza Mieroszewskiego i to jest dosyć znamienne. Może warto po półwieczu oddać sprawiedliwość ludziom wyprzedzającym swój czas?

Zmiany polityczne, ewolucja granic, przesunięcia ludności, przejścia i transformacje ustrojowe czy gospodarcze, wojny i rewolucje, wszystko to sprawiło, że Międzymorze jest dziś zgoła inne niż przed stu laty. Być może nawet już nie istnieje. Może nawet zostało po prostu wymyślone przez nostalgicznych marzycieli sprzed Wielkiej Wojny? A przecież wszystko, co zdecydowało o pojawieniu się tego pojęcia, istnieje nadal: cywilizacje, kultury i narody żyją ciągle na tym samym obszarze i w dalszym ciągu muszą się określać stosunkiem do potęg zewnętrznych.

Międzymorze to przede wszystkim poręczny termin geograficzny, określający obszar między Morzem Bałtyckim a Morzem Czarnym. Na nizinie wschodnioeuropejskiej oznacza to wyróżnienie przestrzeni odciętej łukiem Karpat, a nie znajdujące granic naturalnych na wschodzie i na zachodzie. Wskazanie na zlewiska Bałtyku i Morza Czarnego pozwala stworzyć dość jednorodną przestrzeń. Zaletą tego spojrzenia jest odwołanie się

² „Naturalnie nie możemy się dziwić zawziętości, z jaką reżimy służące Moskwie starają się tępić lub ośmieszyć koncepcję »Międzymorza«. Wszystko, co w imię wolności narodów uderza w Rosję, jako więzienie narodów, wszystko, co głosi konieczność wyrwania spod Rosji nowych jej zaborów oraz oddzielenia od imperium rosyjskiego dawnych jego aneksji, wreszcie wszystko, co przez budowanie nowej wspólnoty narodów u granic Rosji kładłoby tamę jej ekspansji – to wszystko jest oczywiście zbrodnią wobec ideału moskiewskiej wszechwładzy”. T.O., *Koncepcja „Międzymorza” – emigracyjne plany – krajowe oddźwięki*, „Intermarium”, Biuletyn nr 9, Roma 1948, s. 5.

nie tylko do konwencji geograficznej. W pojęciu Międzymorza zawiera się bowiem sugestia wspólnoty, której na pozór nie widać w fizycznym i ludnościowym ukształtowaniu tego obszaru. Jest to przede wszystkim wspólnota doświadczenia dziejowego – mieszkańcy Międzymorza zawsze stawali wobec perspektywy zagłady niesionej przez obce cywilizacje. Jest to zarazem wspólnota świadomości, że własna przynależność cywilizacyjna nie jest ani dana, ani zapewniona. Potrzeba obrony tożsamości wywarła ogromny wpływ na uformowanie się narodów tego obszaru.

Zauważamy zarazem, że ta konwencja geograficzna odpowiada w znacznej mierze zupełnie oczywistej rzeczywistości historycznej. Jest to obszar penetracji dziejowej Polski. Tak to pojmował w 1903 r. Wacława Nałkowski³. Tak więc *międzymorze poncko-bałtyckie*, wedle określenia Wańkowicza, to obszar polskiej obecności, przestrzeń dziejowego wyzwania⁴. Może więc geografowie dopasowali swe koncepcje do stanu ówczesnej pamięci historycznej?⁵ Międzymorze uważano w pewnym okresie za przestrzeń do podziału, za obszar realizowania się sprzecznych interesów⁶. Jest to bardzo widoczne w dziejach dążenia Rosji do skrócenia dystansu z Europą⁷.

Z tym wszystkim jest to pojęcie dosyć neutralne, a zarazem pozwalające odnieść się jednoznacznie do dwu podstawowych kwestii europejskich. Międzymorze może być pojmowane jako

³ Hasło *Polska* w *Słowniku Geograficznym Królestwa Polskiego*. Podobnie ujmował to Edward Paszkowski, pisząc, że gdy konflikt wszechświatowy rozdzielił zalewające nas morze, „z martwej toni wód wyłoniła się Polska – jak przesmyk. I taką będzie na wieki. Tamą na pograniczu Niemiec i Moskwy”. *Zawierucha ukraińska*, Warszawa 1919, s. 71.

⁴ M. Wańkowicz, *Na Międzymorzu*, „Wiadomości Polskie”, nr 39/(185), Londyn, 26 IX 1943, artykuł gruntownie okaleczony przez cenzurę.

⁵ Por. stanowisko Eugeniusza Romera, widzącego Polskę jako pomost między dwoma morzami: *Ziemia i państwo. Kilka zagadnień geopolitycznych*, Lwów – Warszawa 1939.

⁶ R. Wapiński, *Kresy: alternatywa czy zależność?* w: *Między Polską etniczną a historyczną*, Wrocław 1988, s. 9-45.

⁷ Zob. J. Kieniewicz, *Rosja i przestrzeń europejska*, w: A. Kukliński (red.), *Problematyka przestrzeni europejskiej*, Warszawa 1997, s. 113-123.

część obszaru europejskiego także w sensie przynależności cywilizacyjnej. Sugeruje zatem, że możliwe jest na tym obszarze wskazanie granic dzielących Europę od innych cywilizacji. Użycie tego pojęcia ma następnie podkreślić, że obszar ten, znajdując się na północ, wschód i południe od centrum cywilizacji określonej jako Zachód, nie jest w swej roli zdeterminowany przez lokalizację. Oznacza to również zwrócenie uwagi na rolę tych społeczeństw w całości nazwanej Europą, na tryb uczestniczenia w cywilizacji. Odchodzimy w ten sposób od nazbyt jednostronnej wizji podziału dychotomicznego opartego na typie relacji z dość dowolnie określonym centrum⁸. Nie ma sensu przeczyć, że „na wschód od Łaby” poddaństwo w epoce nowożytnej stało się cechą wyróżniającą. Warto zauważyć, że brak poddaństwa po stronie zachodniej nie przeszkodził w eksploatacji warstw niższych i doprowadził do kilku niekoniecznie zbawiennych rewolucji. Kompleks z powodu poddaństwa, pojmowanego jako zaprzeczenie wolności i źródło zacofania, nie jest uzasadniony, ponieważ tak naprawdę wyrastał z innych okoliczności.

Przyjmując założenie o jedności cywilizacyjnej, możemy powiedzieć, że w ciągu tysiąca lat ludzie żyjący na tym przewężeniu kontynentalnym tworzyli społeczeństwa, państwa i narody o ogromnym zróżnicowaniu. Zarazem jednak ci ludzie mogli myśleć i mówić, że swoją działalnością budowali tu Europę. Stopień świadomości tego faktu, w czasie i przestrzeni, nie jest najważniejszy. Nie ma powodu, by obrażać się o przypuszczenie, że dorastanie do cywilizacji następowało powoli, a nieraz w konwulsjach. Tymczasem ludzie ci dowiadawali się, w różnym czasie i w rozmaitej formie, że mogą być traktowani powyżej jako odległa peryferia cywilizacji, a ich pretensje do uczestnictwa muszą ustępować przed interesami globalnymi. W tym samym czasie wmawiano tym ludziom, że łączy ich zupełnie inna więź, np. rasowa lub internacjonalistyczna. Jak-

⁸Wydaje mi się trafne w tym względzie stanowisko Henryka Samsonowicza, *Miejsce Polski w Europie*, Warszawa 1995. Por. O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994.

kolwiek patrzeć, poczucie więzi ludzie Międzymorza zawdzięczają zjawiskom innym niż pokrewieństwa etniczno-językowe. W ogromnym uproszczeniu chodzi o to, że mówiąc o Międzymorzu, możemy poddać rewizji sądy uchodzące za pewniki. Przynajmniej w tej części Europy, którą nazywa się Zachodem. Wydaje się zarazem możliwe uniknięcie niezliczonych wersji mitów rekompensacyjnych, które powstawały właśnie w efekcie dotkliwej konfrontacji przekonań własnych i cudzych sądów.

Międzymorze nie zaistniało nigdy jako całość, a przede wszystkim nie powstała tu wizja wspólnoty interesów. Można natomiast przyjąć, że właśnie na tym obszarze po wielokroć rozstrzygały się losy cywilizacji europejskiej. Łatwo dworować z uzurpacji sugerujących wyjątkowy status tych społeczeństw jako obrońców cywilizacji europejskiej⁹. Nie da się jednak pominąć milczeniem faktu, że przez wiele stuleci tędy właśnie szły ekspansje zagrażające Europie. Tu się też załamywały, jakże często na gruzach i zgliszczach miejscowych siedlisk¹⁰.

Sugestia traktowania Międzymorza jako całości na wzór Śródziemnomorza pojawiła się w momencie, gdy obszar ten ogarnęło wrzenie wywołane aspiracjami do samostanowienia narodowego. Na początku XX w. trwał nadal system równowagi utworzony w następstwie kongresu wiedeńskiego, a wyrażający się dominacją mocarstw nad narodami. W tych ramach zaś Polacy mieli do czynienia ze szczególną formą podporządkowania społeczeństwa państwu właściwą dla cywilizacji rosyjskiej. Jest więc zrozumiałe, że koncepcja Międzymorza została wyartykułowana przez Polaków. Nie ma też nic dziwnego w tym, że wniesli w nią swoje pojmowanie dziejów i przekonanie o misji, którą mają do spełnienia w Europie. Ta okoliczność uczyniła koncepcję Międzymorza bardzo wyrazistą. Wydaje się

⁹ Zob. J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987, s. 13, 33.

¹⁰ Stąd płynie także odrębna kwestia granic i pogranicz, które na całym obszarze Międzymorza przebiegały w sposób zmienny, niekoniecznie zgodnie z jakąś logiką etniczną, co znakomicie utrudniało rozwiązywanie problemów zrodzonych w dobie nacjonalizmów i totalitaryzmów, zob. W.H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier 1500-1800. A Study of the Eastward movement in Europe*, Chicago 1964.

jednak, że tym samym odebrała jej szanse na szerszą akceptację. O ile bowiem Zachód nie rozumiał ani specyfiki Rosji, ani polskich aspiracji, to z kolei inne narody uciemiężone widziały w Polsce raczej przeciwnika niż sojusznika.

Mając to w pamięci, warto zwrócić uwagę na elementy tej koncepcji, które dobrze opisywały procesy historyczne. Chciałbym zacząć od wskazania, że było to spojrzenie na Europę jako cywilizację w konwencji odmiennej od panującej w XX w. wizji podziału na Zachód i Wschód. W jej miejsce pojawia się sugestia o równorzędnej roli osi północ – południe. W realiach politycznych XIX i XX w. miało to dla Polaków oznaczać znalezienie rozwiązania kwestii suwerenności i stabilizacji bez wybierania między Niemcami a Rosją. Poczucie wspólnoty narodów szukających dróg wybicia się na niepodległość, intuicja solidarności wobec mocarstw okazały się nietrwałe w obliczu codzienności niepodległych państw po traktacie wersalskim. Tym niemniej wiek XX potwierdził polską obsesję zdeterminowania losu przez położenie „między Niemcami a Rosją”¹¹. Na początku wieku XX, a w dramatycznej formie w okresie międzywojennym, Polacy szukali rozwiązania tej zgoła diabelskiej alternatywy¹². Dla innych mieszkańców Międzymorza dramat wyboru nie rysował się wtedy w sposób równie oczywisty. Nie ma się co dziwić, że próby budowania na tej podstawie koncepcji politycznych i strategicznych nie przyniosły powodzenia.

W pierwotnej wersji koncepcji Międzymorza elementem kluczowym było szukanie wyjścia z sytuacji, którą określano jako brak wyboru między dominacją Niemiec lub Rosji. Konsekwencją tego stanu świadomości było przekonanie, że na „ziemiach kresowych” Polska ma do wyboru tylko ich podzielenie z Rosją lub poparcie powstania samodzielnych państw¹³. Wydawało się więc korzystne rozwiązanie budujące rodzaj

¹¹ I. Matuszewski, *Wola Polski* (1941), w: *Wybór Pism*, New York – London 1952, s. 23 nn.

¹² W. Suleja, *Kresy Wschodnie w myśli politycznej polskiej irredenty (1864-1914)*, w: *Między Polską etniczną...* dz. cyt., s. 167-185.

¹³ S. Bukowiecki, *Polityka Polski Niepodległej. Szkic programu*, Warszawa 1922, s. 89.

„przedmurza” z państw samodzielnych, od Rosji niezależnych, ale pozostających w więzi federalnej z Polską. W latach 1917-1920 takie złudzenia były uzasadnione¹⁴. Traktat ryski rozwiązał złudzenia, ale wydawało się, że było to jedyne rozwiązanie. Agresja 1 i 17 września 1939 r. potwierdziła dramatyzm sytuacji. Wtedy znowu niektórzy szukali rozwiązań w projektach jakiejś wspólnoty narodów i państw Międzymorza. Te kalkulacje okazały się nierealne. Z tego nie wynika, że należy cały ten problem uważać za objaw polskiej histerii czy megalomanii.

W szczególności nie zyskała uznania wersja znana jako „idea jagiellońska”. Widziano w niej bowiem wizję odtwarzania wielkiej Polski dążącej do partnerstwa z Rosją kosztem sąsiednich narodów. To nie jest w pełni sprawiedliwe, ale całkiem zrozumiałe. Polacy nie dostrzegali procesów narodowych na Ukrainie, Ukraińcy patrzyli na Polaków jako na największe zagrożenie ich narodowej emancypacji. Zaskoczenie wybuchem nienawiści do Polaków, nie tylko jako posiadaczy, było tak powszechne, że należy się temu zjawisku pogłębić refleksja. Paternalizm dworu w stosunku do „swojej” wsi nie przeczył realiom zrozumienia i sympatii obcej czynnikom rosyjskim¹⁵. Nie ma wątpliwości z kolei, że „porządek” w stosunkach między wsią a dworem po uwłaszczeniu utrzymywała władza zaborcza z oczywistą dla siebie korzyścią. Podobnie działało się przecież w zaborze austriackim, gdzie jednak odmiennosc ustrojowo-prawna stwarzała obu stronom nieco lepsze szanse ułożenia stosunków. W istocie postawy i zachowania ludu ruskiego w latach 1917-1919 nie odbiegały nadmiernie od tego, co lud

¹⁴ Określanie koncepcji Piłsudskiego mianem złudzeń może kogo zgorszy, ale wydaje się tak lepiej, niż gdy mówimy o błędnej ocenie rzeczywistości. Zob. M.K. Dziewanowski, *Joseph Piłsudski. A European Federalist, 1918-1922*, Stanford 1969, s. 81; J. Cisek, *Kilka uwag o myśli federacyjnej Józefa Piłsudskiego*, w: *Międzymorze, Polska i kraje Europy Środkowo-Wschodniej XIX-XX wiek. Studia ofiarowane Piotrowi Łosowskiemu*, Warszawa 1995, s. 91-99.

¹⁵ Wobec ogromu świadectw odwołam się do wspomnień rodzinnych z tak różnych terenów, jak Polesie i Wołyń; A. Kieniewicz, *Nań Prypecią, dawno temu... Wspomnienia zamierchłej przeszłości*, Wrocław 1989, s. 457; J. Sobańska, *Gawędy rodzinne. Cz. I. Pieśniarz kresowy*, mps.

polski demonstrował w dramatycznych chwilach rabacji galicyjskiej. Konflikt zaś polsko-ukraiński w Galicji Wschodniej wskazuje wyraźnie na fałszywość interpretacji klasowych.

Dylemat wyboru między przedmurzem a pomostem nie jest wyłącznie polski, ale to Polacy najwcześniej odczuli konsekwencje braku wyboru. U progu niepodległości autor zdecydowanie krytyczny wobec aspiracji narodowych Ukraińców dostrzegał konieczność wsparcia ukraińskich dążeń państwowych. *Polska, jako NATURALNY POMOST pomiędzy Europą a moskiewsko-ruskim światem, ma do wyboru, tylko dwie drogi: albo WSTRZYMYWAĆ, EUROPEIZUJĄC, DZICZ, albo stać się równią pochyłą, przeistaczającą się stopniowo w linię zetknięć bezpośrednich Krzyżactwa i Moskwy... Albo – rozszerzać Zachód... Albo przesycać się Wschodem – oddając swoją rolę Niemcom (podkreślenie J.K.)*¹⁶.

Dzieje Polski w okresie jej kształtowania równie silnie wiązały się z osią północ – południe jak z osią wschód – zachód. Tak się ukształtowała w fazie tworzenia podstaw państwowych w XIV w. Jeszcze wyraźniej widać to w kierunkach penetracji litewskiej, która od końca średniowiecza spletała się z polską na obszarze ukraińskim. Gdy powstawała Polska nowożytna, jej ekspansja szła na południowy wschód, wzdłuż kluczowych dla niej szlaków handlowych między Morzem Bałtyckim a Morzem Czarnym. Na tej osi też formowała się tak ważna dla Polski więź z tradycją antyczną i śródziemnomorską.

Międzymorze zostało określone nie tylko przez geografę. Równie istotny wpływ miały wielowiekowe starcia cywilizacyjne. Punktem wyjścia tych rozważań musi więc być ukształtowanie w południowo-wschodniej części Międzymorza ośrodka cywilizacyjnego, jakim była Ruś Kijowska. Oznaczało to ustanowienie tu podstaw dla tej samej cywilizacji, powstanie możliwości analogicznych więzi. Tymczasem na północnym wschodzie chrześcijaństwo przyjęło struktury łacińskie. Jakkolwiek Europa 1000 r. była czymś zgoła niepodobnym do współczesnej, to jest godne uwagi, że z małymi korektami zasięg teryto-

¹⁶ E. Paszkowski, dz. cyt., s. 85.

rialny nie zmienił się istotnie. To raczej na południowym zachodzie zakres penetracji islamu w okresie przed rekonkwistą mógł sugerować, że Mare Nostrum nie będzie europejskie. Więzy powstałych przed tysiącem lat nie przekreśliły rozłamy w chrześcijaństwie. To najazd mongolski stworzył problem granicy wschodniej Europy. Później ekspansja turecka przesunęła granicę cywilizacyjną na Bałkany. Tak więc Międzymorze w swej pierwotnej formie było i greckie, i łacińskie. Linie podziału były wyraziste, ale nie stanowiły o odrębności.

Zasięg Europy na Międzymorzu był więc zmienny, w okresie do XVI w. powiększał się na wschodzie, a kurczył na południu. Potem natomiast sprawy się skomplikowały. Stało się tak za przyczyną rywalizacji wielkich organizmów państwowych, jakimi w epoce nowożytnej stały się cesarstwo Habsburgów austriackich i Rzeczpospolita. Jakkolwiek by mierzyć dystans między Zachodem a Rzeczpospolitą, kontrola nad przestrzenią między Bałtykiem a Morzem Czarnym odgrywała istotną rolę w europejskiej geopolityce. Wynikało to z kluczowego faktu pozostawania obu cieśnin poza zasięgiem państw aspirujących do dominacji nad Międzymorzem. Taką perspektywę dawało spojrzenie z oddali, z Madrytu kolejnych Filipów. Natomiast z perspektywy lokalnej dostrzegano lepiej sens dążeń Rosji do uzyskania kontroli nad cieśninami.

Od połowy XVII w. trwało podporządkowywanie ziem i ludów Międzymorza panowaniu Rosji. Skończyło się rozbiorami Polski i ustaleniem nowych granic Europy na Wschodzie. Od tamtych czasów będzie polskiej myśli towarzyszyć pytanie: z Rosją czy z Niemcami? Ta diabelska alternatywa była przyczyną wszelkich złudzeń okresu niewoli co do szans znalezienia korzystnego rozwiązania „w Europie”. Konsekwencją przekonania, że o Polskę będziemy się bili *przeciwko wszystkim trzem*¹⁷, stało się przeświadczenie o konieczności potęgi odzyskanego państwa. Polska odzyskana była „skazana na wielkość”, choć odnosiło się to chyba raczej do postaw ludzkich niż

¹⁷ B. Ostrowska, *Bohaterski Miś, czyli przygody pluszowego niedźwiadka na wojnie*, Warszawa 1984, s. 34.

do formatu państwa. Koncepcja federacyjna, wyobrażenie o powołaniu do wielkości wyrażonym wizją Międzymorza, pozostały jednak bez szans na realizację. Dzieliąc ziemie białoruskie i ukraińskie, traktat ryski definitywnie rozstrzygnął o przyszłości koncepcji federacyjnych¹⁸.

Słabością koncepcji Międzymorza było jej ograniczenie do próby rozwiązania problemu Polski. Nie wszyscy zresztą byli skłonni podzielać przekonanie o możliwości zbudowania przez Polskę związku państw wspólnie chroniących się przed dążeniem Rosji i Niemiec do odwrócenia następstw traktatu wersalskiego. Na Międzymorzu Związek Sowiecki utrzymywał w swym władaniu obszary, które nie zdołały wyrwać się na niepodległość w latach rewolucji i wojny domowej. Nie ukrywał też swoich rewindykacji, które spełnił w latach 1939-1940. Partnerem polskich planów politycznych mogła więc być Rumunia, natomiast nie zdołano nimi zainteresować uwikłanych w spory powersalskie krajów zakarpackich¹⁹.

Polskie koncepcje federacyjne nie miały podstaw realnych także z racji konfliktów, jakie wzbudzały wśród pozostałych narodów. Zwłaszcza gdy przybierały postać IDEI JAGIELLOŃSKIEJ²⁰. W okresie wojny próbowano znaleźć argumenty uzasadniające wywodzenie projektów federacyjnych z dziedzictwa Polski Jagiellonów²¹. W tym czasie jednak skrwawiony Wołyń znajdował się w rękach sowieckich, czas rozważań historycznych minął. Rzecz przecież nie tylko we wzajemnie zadawanych cierpieniach. Budzące się świadomości narodowe na Mię-

¹⁸ Skalę dramatu można było poznać dużo później, gdy układ między Hitlerem a Stalinem przesądzał o przyszłości tych ziem. Na tragedie ludzkie nie zwracano uwagi w fazie rokowań i granicznych delimitacji, a ta właśnie obojętność czy krótkowzroczność polityków stała się przyczyną ogólnej katastrofy. Zob. L. Wasilewski, *Wschodnia granica Polski*, Warszawa 1923; J. Kumaniecki, *Pokój polsko-radziecki 1921. Genez. Rokowania. Traktat. Komisje mieszane*, Warszawa 1985.

¹⁹ H. Buihak, *W poszukiwaniu sojuszków i związków integracyjnych z państwami Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej. Przyczynek do dziejów dyplomacji polskiej jesieni 1920 w: Międzymorze...* dz. cyt., s. 227-239.

²⁰ Zob. krytyka Adolfa Bocheńskiego, *Aktualność idei jagiellońskiej* („Bunt Młodych”, 1937), w: *Historia i polityka. Wybór publicystyki*, Warszawa 1989, s. 56-69.

²¹ W. Bączkowski, *U źródeł polskiej idei federacyjnej*, Jerozolim 1943.

dzymorzu musiały się obracać przeciwko polskości. Wobec Rosji narody te usiłowały obrony, ale nie znajdowały płaszczyzny twórczego konfliktu. Panowanie rosyjskie niszczyło bądź blokowało powstawanie więzi narodowej na Ukrainie i Białorusi. Rozcięcie tych krajów granicą utrwaliło konflikt, który na Ukrainie Zachodniej zarysował się już w XIX w. Jego kulminacją była walka o Lwów²². W konsekwencji Polska nie umiała znaleźć rozwiązań pozwalających Ukraińcom snuć marzenia o „ukraińskim Piemencie”²³. Być może była to utopia. Niepowodzenie jednak obciąża wielu, a słony rachunek zapłaciły oba narody.

Trzeba jednak powiedzieć wyraźnie, przed II wojną światową nie znaleziono sensownej formuły dla wspólnoty politycznej Międzymorza, ograniczając się do podtrzymywania polskiej idei federacyjnej. Przyczyną paraliżu myśli i woli był prosty fakt – po traktacie ryskim wszelka koncepcja dla Międzymorza musiała kwestionować panowanie Związku Sowieckiego. Dopiero na dalszym planie można postawić wątpliwości narodów pozbawionych państwa co do celowości projektów federacyjnych w wersji polskiej. Wtedy, a zwłaszcza potem, najczęściej mówiono jednak o tym, że wielka „idea jagiellońska” dla innych narodów oznaczała utratę elit i przekreślenie szans państwowości. Rzecz ciekawa, ponad pół wieku później i w zupełnie nowych okolicznościach, ten właśnie wątek staje się najbardziej nośny, paraliżując próby wznowienia kooperacji ponadpaństwowej.

Wbrew niektórym głosom nie uważam za celowe odwrócenia się od historii. Przeciwnie, żadnej przyszłości nie da się zbudować bez fundamentu prawdy. Systematyczne zakłamywanie historii, bez względu na cele, doprowadziło do kierowania się w stosunkach wzajemnych zbiorem nienawistnych stereotypów. Odkłamanie przeszłości jest warunkiem ułożenia przyszłych dobrych stosunków. Z tej więc racji nie należy się godzić na jednostronne ujęcia, nawet wtedy, gdy traktujemy je jako re-

²² M. Kozłowski, *Między Sanem a Zbruczem. Walki o Lwów i Galicję Wschodnią 1918-1919*, Kraków 1990.

²³ Por. list Wasyla Kosarenki-Kosarewycza drukowany w „Kulturze”, nr 2/52-3/53, 1952, s. 197.

zultat reakcji bardziej przez los doświadczonego sąsiada. Nie jest wyjściem milczenie w kwestiach uznawanych przez sąsiadów za delikatne. Do niczego nie dojdziemy, tworząc katalog tabu lub szukając bilansu wzajemnych krzywd. Wspólny interes podpowiada, że byłoby korzystne wybaczenie krzywd wzajemnych, prawdziwych i urojonych. Ale nie będzie to skuteczne bez powiedzenia sobie prawdy. Temu właśnie chcą zapobiec nasi wspólni wrogowie.

Wspólna praca nad wspólną przeszłością staje się palącą potrzebą. Trzeba się zastanowić nad sensem nowożytnej ekspansji europejskiej na wschodzie. To była latynizacja, postępy katolicyzmu, dopiero potem i w konsekwencji polonizacja. Wyższe warstwy litewskie i ruskie w niczym nie były upośledzone, pozostając przy wierze, obyczaju i języku. Nie można twierdzić, że gdy po kilku pokoleniach elity te wrosły w naród szlachecki, zdradzały swój naród, którego jeszcze nie było. Nie ulega natomiast wątpliwości, że tym sposobem przyszłe procesy narodotwórcze były pozbawione elit urodzenia. Oznaczało to radykalizację klasową dążeń narodowych, podczas gdy w Polsce ruch klasowy, przynajmniej w części, podejmował hasła narodowe. Trzeba też przyznać, że zbagatelizowano szansę rysującą się w uznaniu szlacheckości kozaków. Potem roztrwoniono wiele innych szans. Ten dramatyczny rozdział wzajemnych stosunków wymaga przede wszystkim sumiennych badań i nowych syntez nie podległych ani nacjonalizmowi, ani politycznej poprawności²⁴. To samo dotyczy dalszych stuleci, włącznie z kwestią „walki o ziemię”.

Czy mamy kwestionować ekspansję Polski, Polaków i polskości w imię niezadrażniania obecnych stosunków? Zdaje mi się to nierozsądne. Przede wszystkim potrzebujemy wspólnych badań, by ze świadomości narodów usunąć przynajmniej uprzedzenia i fałsze, narosłe zwłaszcza w okresie gdy wszystkie znajdowały się w niewoli. Rzeczpospolita była przeszłością narodów tworzących dziś sąsiadujące z nami państwa. To nie

²⁴ Przykładem zapis dyskusji podczas konferencji zorganizowanej przez Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej, UW, 5–6 XII 1992, zob. J. Axer (red.), *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, Warszawa 1995.

znaczy, że mamy wspólną przeszłość! Po epoce rozbiorów, eksterminacji i wywozek, przesunięcia granic i repatriacje z terenów wschodnich zamknęły definitywnie czas sporu o wspólną ziemię ojczystą. Tym trudniej jednak przychodzi nam przystać na odrębność pamięci, przyznać innym prawo do osobnej pamięci. Międzyrzecze całe jest obszarem okaleczonym przez historię, wielkim pomnikiem niewoli. Dlatego prawda o historii jest nam konieczna. Jest niezbędna, by przestały straszyc *upiory przeszłości*²⁵.

Było przecież także osadnictwo polskie, aż po Berezynę, trwało nawet pod zaborem. Rewolucja odkryła Polakom niepostrzeżaną rzeczywistość, która jednak była raczej przednarodowa. Żaskoczenie „dworu” wobec nienawiści „wsi” da się zrozumieć bez uciekania się do łatwych chwytów z arsenału sowieckiej propagandy. Sumienne zbadanie tej kwestii nie oznacza wcale rozdrapywania ran. W zaleceniach Mieroszewskiego powtarza się stale wątek: odrzeknijmy się praw historycznych, tym sposobem zbudujemy konieczną ugodę. Tego się nie da zrobić wymazaniem pamięci, do tego jest niezbędne szerokie upowszechnienie prawdy.

Bolesność zaś prawdy o wschodnich kresach Rzeczypospolitej polega na tym, że zamieszkujący tam ludzie zostali poddani równocześnie dwu siłom. Z jednej strony czuli zagrożenie bytu, z drugiej nie dopuszczali myśli o wspólnocie ojczyzny. Także, czy może zwłaszcza, z tymi, którzy również podlegali prześladowaniu. Największe zagrożenie przychodziło z zewnątrz, ale agresja znajdowała najłatwiejsze ujście w stosunku do sąsiada. Obserwując dramat Bośni, nie możemy odsuwać myśli porównującej go do naszych doświadczeń Ukrainy, Wołyń, Polesia czy innej ziemi kresowej²⁶.

Kłęska wrześnieowa spowodowała wiele przewartościowań, w tym także ocen własnej polityki zagranicznej. Przez krótką

²⁵ Por. J. Łobodowski, *Przeciw upiorom przeszłości*, „Kultura”, nr 2/52-3/53, 1952, s. 14-66.

²⁶ Nie oznacza to zgody na szeroko podzielaną tezę Krzysztofa Pomiana, że „najgorszym wrogiem wewnętrznym, przekazywanym niczym wirus z pokolenia na pokolenie (...) pozostaje partykularyzm narodowy...” *Europa i jej narody*, Warszawa 1992, s. 202. Sądzę, że istotą wynaturzenia kwestii narodowej w nacjonalizm jest oderwanie od systemu wartości, a nie dążenie do wyrazistego określenia tożsamości zbiorowej.

chwile wydawało się, że pakt sowiecko-niemiecki zmieni optykę narodów uciśnionych. W każdym razie w 1940 r. usiłowano zmontować projekt federacyjny polsko-czeski, kładący kres tak korzystnym dla wspólnych wrogów kontrowersjom²⁷. Projekt ten nie przetrzymał próby czasów, być może zabrakło mu śmiałości. Na pewno miał zbyt wielu potężnych wrogów. Po najeździe Hitlera na Związek Sowiecki próby dogadywania się były paraliżowane, niezależnie już od ich sensowności.

Specyficzną grupę określoną wspólnym doświadczeniem stanowili wtedy i potem żołnierze II Korpusu. Nie była to wyłącznie kwestia przejścia przez łagry, a więc i brak złudzeń w stosunku do Sowietów. W znakomitej większości byli to ludzie z KRESÓW, z ziem zagarniętych przez Związek Sowiecki po 17 września. Byli to obywatele polscy wielu narodowości. Do kresowych Polaków zwracał się Wańkowicz w dramatycznym roku 1943, mówiąc o *naszej wspólnej ojczyźnie, o wielkiej ziemi Międzymorza, zamieszkałego po społu z nami przez Ukraińców, Białorusinów, Litwinów. Darli oni koty z nami, ale i oni i my poszliśmy w jasyr rosyjski, zobaczyliśmy inną ziemię, nam obcą, otwały się oczy nasze*²⁸. Splot wydarzeń sprawił, że ich solidarność wobec prześladowcy wzięła górę nad historycznymi animozjami. W II Korpusie myśl o związku federacyjnym narodów Międzymorza wydawała się logiczną konsekwencją doświadczeń z obydwoma totalitaryzmami. Żołnierze nie pomaszzerowali z ziemi włoskiej do Polski, w znakomitej większości nie mieli dokąd wracać. W latach powojennych była to grupa skłonna nie poddawać się wizji nieuchronnego konfliktu między narodami poddanymi dominacji sowieckiej. Przy najmniej dla stosunków polsko-ukraińskich na emigracji miało to duże znaczenie²⁹.

²⁷ Zob. T. Komarnicki, *Próby stworzenia Związku Polsko-Czeskiego w okresie drugiej wojny światowej*. „Sprawy Międzynarodowe”, nr 2-3, 4, 5, Londyn 1947-1948.

²⁸ M. Wańkowicz, *Drogą do Urzędowa*, Warszawa 1989, s. 365. Fragment ten pochodzi ewidentnie z artykułu cytowanego w p. 4.

²⁹ Póki jeszcze żyją świadkowie, należałoby podjąć dokumentację i badania nad tymi sprawami, np. nad losami Komitetu Narodów Uciśnionych przez Komunizm, audycjami Radia z Madrytu i podobnymi inicjatywami realizowanymi w Hiszpanii w okresie rządów Franco.

Decyzje mocarstw oddające Europę Środkowo-Wschodnią pod dominację Sowietów skłoniły część środowisk emigracyjnych do szukania porozumienia. W latach 1944-1951 wydawało się, że narzucenie komunizmu i zagrożenie „wolnego świata” doprowadzi do konfliktu, który przyniesie wolność narodom Międzymorza. Uważano więc, że czynnikiem decydującym o przekreśleniu animozji staje się zniewolenie przez komunizm. Nawiązanie do koncepcji federacyjnych było więc naturalne, tym bardziej że myślano o znalezieniu wspólnego języka z rodzącym się ruchem europejskim.

Jest godne odnotowania, że ŚRODKOWO-EUROPEJSKIE KLUBY FEDERALNE powstałe po 1945 r. w Rzymie, Londynie, Paryżu, Brukseli, obejmowały wychodźstwo z całego terytorium między Adriatykiem, Morzem Czarnym a Bałtykiem. Pojęcie Międzymorza zostało wtedy rozciągnięte na obszar bałkański – włącznie z Grecją. Manifest ogłoszony 28 VIII 1945 r. wydano w imieniu ludów Intermarium, nazwę tę przyjął biuletyn wydawany przez Środkowo-Europejski Klub Federalny w Rzymie³⁰. Projekt Konwencji Unii Regionalnej Krajów Europy Środkowo-Wschodniej przewidywał związek państw o charakterze wybitnie politycznym, zbliżonym do ówczesnych pomysłów zachodnioeuropejskich. Jest znakiem innej epoki, że językiem oficjalnym Unii miał być francuski³¹. Deklaracja ogłoszona w Paryżu 5 IV 1947 r. wskazywała jasno na dążenie federalistów do stworzenia jednego organizmu europejskiego z udziałem demokratycznych Niemiec³².

Inne inicjatywy federacyjne starały się wiązać ściślej z ówczesnymi próbami europejskimi. Juliusz Mieroszewski stanowi-

³⁰ Działalność Klubów i ruchów federalnych omawia M.S. Wolański, *Europa Środkowo-Wschodnia w myśli politycznej emigracji polskiej 1945-1975*, Wrocław 1996, s. 84-110, 168-182; por. J. Nagórski, *Ideologia i działalność Środkowo-Europejskich Klubów Federalnych. B. ośrodek rzymski*, „Sprawy Międzynarodowe”, nr 2-3, Londyn 1947, s. 101.

³¹ *Projet de Convention pour l'Union Regionale diplomatique et militaire des Pays de l'Europe Centrale et Orientale*, wyd. specjalne „The Intermarium Bulletin”, The Central European Federal Club in Rome, Roma, b.d.

³² *Vers l'Union*, Paris 1947, s. 20-21. Uderza w tych tezach nacisk na budowanie Unii Europejskiej na podstawach duchowych cywilizacji europejskiej, na moralności chrześcijańskiej i wolności jednostki.

czo, choć dość samotnie, walczył o uznanie tezy, że Polska albo wejdzie do federacji, albo nie będzie jej wcale. Dlatego polskość wymaga zasadniczych przeorientowań³³.

Idea Międzymorza w tych latach opierała się na dwu zasadach: związku federalnego suwerennych państw oraz przeciwstawieniu się w równej mierze Niemcom, jak i Rosji. Było to przejęcie i poszerzenie koncepcji wcześniej właściwych polskiej wizji Międzymorza jako związku narodów. Wydawało się, że klęska Niemiec i jawne zniewolenie narodów Europy Środkowej sprzyja tym emigracyjnym dyskusjom i porozumieniom. Nadzieje okazały się złudne. Zimna wojna otworzyła perspektywę odbudowy Niemiec, co się wydawało sprzeczne z interesami narodów Międzymorza. Ruch federalistyczny w Europie nie skłaniał się do uznania partnerstwa ugrupowań emigracyjnych. Bez większego powodzenia szukano oparcia w Stanach Zjednoczonych. Nikt nie traktował poważnie wizji wyzwolenia Międzymorza spod rządów komunistycznych.

Zasadnicze znaczenie w idei Międzymorza miało postawienie sprawy kluczowej: niepodległości Ukrainy i Białorusi. Na to poważni politycy europejscy pójść nie mogli. Z perspektywy polskiej natomiast wizja przyszłej federacji Intermarium oznaczała akceptację powojennych granic państwowych i dokonanych przesunień ludnościowych. Był to realizm z trudem torujący sobie drogę do przekonań szerokich rzesz emigrantów. Czy te koncepcje i dyskusje trafiały do Polaków w kraju? Jeśli brać pod uwagę stan wiedzy o koncepcjach Mieroszewskiego i Giedroycia dotyczących naszej polityki wschodniej, należałoby mówić o braku reakcji. Zestawiając ten jedyny spójny program z dokonaniem polskiej polityki zagranicznej po 1989 r., wypadałoby mówić o czymś więcej niż ignorancją³⁴.

Z końcem wojny koreańskiej utrwalił się pogląd o nadrzędnej roli status quo w Europie. Oznaczało to skupienie się na proce-

³³ J. Mieroszewski, *Psychologia przełomu*, „Kultura”, 9/47, 1951, s. 101; por. tegoż, *O reformę zakonu polskości*, „Kultura”, nr 4(54)/1952.

³⁴ J. Pomianowski, *Dwie Rosje*, w: *Ruski miesiąc z hakiem*, Wrocław 1997, s. 245 passim i inne teksty w tym tomie.

sach integracyjnych w Europie Zachodniej i wycofanie poparcia amerykańskiego dla inicjatyw emigracji środkowoeuropejskiej. Rok 1956 oznaczał koniec pewnych złudzeń, otwierając równocześnie nowe nadzieje, w których nie mieściły się żadne koncepcje federacji Intermarium. Ideologia Międzymorza zrodziła się z przeświadczenia o konieczności współdziałania na rzecz wyzwolenia. Ale nikt nie zamierzał nas wyzwalać, nawet gdyby porozumienia emigracyjne przeniknęły do świadomości narodów. Idea zgasła wraz z nadzieją na decydującą konfrontację. Pozostała praca prowadzona wytrwale przez jednostki i pisma, pracę, której nie wolno nie doceniać. Tu jednak, wśród narodów Międzymorza, myśl ta nie została podchwycona. Przeciwnie, procesy degradacji więzi narodowej przyniosły napięcia nacjonalistyczne, wydaje się, przekreślające wszelkie marzenia o współpracy.

Zwolennicy federacji środkowoeuropejskiej sądzili, że znaleźli rozwiązanie dla utrwalenia granicy polsko-niemieckiej, nawet w perspektywie zjednoczenia Niemiec³⁵. Ten aspekt rozumowania okazał się dość trafny. W Unii Europejskiej powstały szanse dla zjednoczonych Niemiec i dla integracji Polski wolnej od obaw o swą granicę zachodnią. Wariant taki nie był do pomyślenia przed półwieczem, ale byli ludzie już wtedy pracujący nad jego realizacją. Natomiast pozostał nie rozstrzygnięty kluczowy problem stosunku do Rosji.

Międzymorze w jakiegokolwiek postaci wydaje się nie do pogodzenia z podstawowymi założeniami polityki Rosji. Wynika to z faktu, że fundamentem tej idei jest powstanie suwerennych państw Ukrainy i Białorusi oraz utrzymanie niepodległości krajów bałtyckich. W konsekwencji nie można się zgodzić z poglądem o konieczności Niemieszanina się w sprawy krajów byłego Związku Sowieckiego. Mamy bowiem z Rosją, wbrew częstym opiniom, niejeden sprzeczny interes³⁶. A najpierwszy

³⁵ „Restytucja Niemiec byłaby rozsądna i dopuszczalna tylko w tym wypadku, jeżeli równocześnie i równoległe byłaby przeprowadzana restytucja obszaru Intermarium i to w oparciu o wzory politycznej organizacji Zachodu”, T. Gromalts, *Czyżby już przyzwolenie na Czwartą Rzeszę?* „Intermarium” 10, lipiec 1948, s. 12.

³⁶ S. Stomma, „Tygodnik Powszechny”, 13 III 1994.

to niepodległe i współpracujące państwa na Międzymorzu. Dla każdej Rosji wygląda to jak perspektywa odsunięcia od Europy, zaprzeczenie przez wieki ustalonej racji stanu. To, co wydawało się mrzonką po zakończeniu II wojny światowej, stało się jednak faktem po 1991 r. Pytanie natomiast, czy fakty zaistniałe po upadku Związku Sowieckiego okażą się trwałe?

Powstanie i trwanie niepodległych państw na wschód od Polski pozostaje kluczem dla naszej suwerenności. Nie zmienia to faktu, że ułożenie stosunków z Rosją należy do zadań priorytetowych. Idea Międzymorza w jej kolejnych odsłonach była skierowana przeciwko Rosji, aczkolwiek zawsze w sposób zdecydowanie obronny. Czy zatem można w tych pomysłach szukać wskazówek na dziś? Istotnie można. Wynika to z jedynie dziś dla Polski sensownej opcji, jaką stanowi Rosja umocniona przez odstąpienie od doktryny imperialnej. Pozwalam sobie pozostawać z tymi, którzy powątpiewali w sens i skuteczność opierania interesu Polski na sojuszach z dowolnymi grupami rosyjskich polityków. Jakkolwiek liczny byłby krąg przyjaciół, jakkolwiek niezbędne jest wyszukiwanie każdej okazji współdziałania we wszystkich niemal zakresach, nie da się ułożyć partnerskich stosunków z Rosją identyfikującą się z imperium. Przeciwnie, Rosjanie przekonani o bezsensowności imperium terytorialnego, mogą dostrzegać korzyści naszej suwerenności. Co więcej, ta tendencja w Rosji nie wydaje się zainteresowana w eliminowaniu państwowości byłych republik przy wsparciu polskim. Sugestie tego rodzaju mają starą metrykę i są nadal bardzo niebezpieczne³⁷. Dobre stosunki z Rosją są ważne, ale będą możliwe tylko w sytuacji utrzymania naszej suwerenności. To zaś wymaga utrzymania suwerennej Ukrainy, bo tylko tak Rosja może odstąpić od ponownego wejścia na drogę terytorialnych zdobyczy. To jest odpowiedź na wszystkie sugestie podkreślające konieczność dobrych stosunków z Rosją w celu uzyskania aprobaty Unii Europejskiej.

Twarde stawianie sprawy nie jest wymierzone w Rosję. Trzeba jednak widzieć, że każdy projekt Rosji imperialnej wymaga

³⁷ J. Płaza, *Teraz Ukraina*, „Arcana, nr 5/11, 1996.

likwidacji państwowości ukraińskiej i prowadzi do wasalizacji Polski. W najlepszym wypadku. Istnieje możliwość odbudowy Rosji bez powracania do zewnętrznych zdobyczy. Jedynym rodzajem wpływu na ten, optymalny dla nas, bieg zdarzeń jest sprzyjanie samodzielnej Ukrainie. Dlatego przywołanie pojęcia Międzymorza jest uzasadnione i potrzebne.

Mielibyśmy zatem do dyspozycji Międzymorze jako koncepcję historyczną, jako program federacyjny w wersji A-B-C oraz w postaci propozycji na dziś. Warianty te się uzupełniają, ale należy je odnosić do zmieniających się okoliczności. Zasadniczą zmianę wniosła tu polityka Stalina. Realizując politykę poszerzania imperium, zdecydował się na wypchnięcie Polski za Bug. Przesunięcie granic i przesiedlenie ludności miało na celu wyeliminowanie jakiegokolwiek perspektywy powrotu Polski do polityki kresowej. Równie istotne w tym planie było skonstruowanie szantażu rewanzem niemieckim. Oba elementy były skutecznym środkiem utrzymania Polski pod kontrolą, nawet gdyby rządziły ekipy niekomunistyczne.

W myśleniu o Polsce pojawiał się często ten właśnie wątek. Związek Sowiecki jest jedynym gwarantem istnienia państwa w jego pojałtańskich granicach. Każdy inny wariant oznaczał skazanie nas na los Księstwa Warszawskiego. Dlatego właśnie wstępem do wyzwolenia od szantażu musiało być rozwiązanie problemu granicy polsko-niemieckiej. Układ nazywany jałtańskim oznaczał przecież wyeliminowanie Niemiec jako partnera Rosji w układaniu porządku w naszej części kontynentu. Konsekwencją było zamknięcie się Zachodu w ramach zakreślonych traktatem rzymskim i murem berlińskim. Załamanie się tej konstrukcji jest faktem, mniejsza w tej chwili o powody. W konsekwencji jednak zupełnie inaczej wyglądają przesłanki dla myślenia strategicznego o Międzymorzu.

Opowiadając się za integracją ze strukturami euroatlantyckimi, powinniśmy zauważyć, że jedyną gwarancją jest nasze wszechstronne i świadome działanie na rzecz eliminacji perspektywy odtworzenia dowolnego wariantu „szarej strefy” między Wschodem a Zachodem. Oznacza to podejmowanie równoległych i równorzędnych prac nad podniesieniem poziomu integracji w obrębie Międzymorza. Jest to zarazem jedyna gwaran-

cja uniknięcia możliwych negatywnych konsekwencji naszej integracji z UE. Kooperacja państw i gospodarek Międzymorza ułatwi wszystkim odsunięcie perspektywy kolejnej peryferyzacji, pomniejszając zarazem ryzyko konfliktów na tle etnicznym. Niebagatelną rolę może też Międzymorze odegrać w procesie odbudowy więzi narodowych i dla osłabienia zagrożeń płynących z pośpiesznego przejmowania stylów życia związanych z masową konsumpcją³⁸.

Niewielkie szanse mają dziś pomysły konstruowania czegoś podobnego do UNII ŚRODKOWO-WSCHODNIOEUROPEJSKIEJ sprzed 50 lat. Był to wariant zakładający utrzymanie specjalnego statusu Niemiec, zjednoczonych, ale pozostawionych między dwiema Uniami. Polska i Ukraina, a więc Międzymorze historyczne, mają natomiast interes w utrzymaniu korzystnego dla siebie stanu rzeczy. Utrwalenie suwerenności obu krajów, a także krajów bałtyckich, oznacza odrzucenie terytorialnej koncepcji tożsamości. Dla wszystkich jest to trudne, nawet bolesne. Tylko w ten sposób jednak będziemy w stanie utrzymać suwerenność państwową, tożsamość narodową i zapewnić sobie bezpieczeństwo. Prowadzi to do wniosku o potrzebie znacznie ściślejszej kooperacji we wszystkich dziedzinach. Nie Unia czy Konfederacja, ale na pewno coś bardziej sprawnego i realistycznego od tzw. Grupy Wyszehradzkiej, staje się nakazem racji stanu krajów historycznego Międzymorza.

Czy podobne są interesy Czech, Słowacji i Węgier?³⁹ Krajom tym może się wydawać, że więzy unijne i ustalenia Traktatu Północno-Atlantyckiego stwarzają wystarczającą gwarancję. Dla Polski jest to gwarancja konieczna, ale niewystarczająca. Tym bardziej dla naszych wschodnich sąsiadów.

Polityka Stalina doprowadziła Polskę i Ukrainę na skraj narodowej katastrofy. Paradoksalnie zarazem stworzyła realia,

³⁸ Por. J. Kołodziejcki, *O miejsce Polski w nowej przestrzeni europejskiej*, w: A. Kukliński (red.), *Problematyka przestrzeni europejskiej*, dz. cyt., s. 130.

³⁹ T. Garton Ash, pisząc w 1986 szkic *Czy Europa Środkowa istnieje?* – nie przewidywał bliskiej już odmiany, ale zaznaczał różnice dzielące te kraje od Polski. Zwracał przecież uwagę na perspektywę powrotu do jakichś uzgodnień po odzyskaniu niepodległości: *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, Warszawa 1990, s. 175.

w których uzgodnienie interesów i praktyczna współpraca są łatwiejsze do pomyślenia. Nie można dopuścić, by pamięć wielopokoleniowych konfliktów udaremniła obu narodom wykorzystanie tej dziejowej szansy. Trzeba jednak zdecydować, że dowolne rozwiązanie tej perspektywy nie może być uzgadniane z kimkolwiek z zewnątrz. Powinniśmy też być świadomi, że perspektywa współpracy krajów historycznego Międzymorza nie leży w interesie Rosji. Nie jest natomiast sprzeczna z interesem Niemiec. Co się zaś tyczy innych interesów, musimy założyć, że dopasują się do faktów. Współpraca krajów Międzymorza jest jedyną szansą powstrzymania powrotu Rosji do ekspansji.

Międzymorze jako koncepcja polityczna może mieć dzisiaj sens wyłącznie w ramach szerszego porządku europejskiego. Nie jest oczywiście w stanie go zastąpić. Koncepcja Międzymorza nie powinna być zarazem próbą szukania swego rodzaju geopolitycznej „trzeciej drogi”. Dotyczy to nie tylko wersji nadawanej myśli mocarstwowej w dwudziestolecie przez niektóre nurty polskie. Tak samo podejmiemy do sugestii swego rodzaju „niezaangażowania”, która i dziś pojawia się w różnych kręgach politycznych, nie tylko w Polsce.

Dla Międzymorza problemem naczelnym było kształtowanie i utrzymanie struktur europejskich, zachowanie zdolności do samodzielnego przechowania i przekazania systemu wartości tworzących cywilizację europejską. To znaczyło mniej więcej tyle samo co dziś: budowanie Zachodu na Wschodzie. Pojawienie się Unii Europejskiej i NATO stworzyło jednak nową sytuację. Perspektywa integracji w tych strukturach oznacza to samo co zawsze – konieczność samodzielnego tworzenia Europy. Zasadnicze przeszkody i zagrożenia dla tego procesu nie zmieniły się.

Międzymorze jest dzisiaj czymś innym niż przed stu czy pięćdziesięciu laty, ponieważ w całości wypełniają je suwerenne państwa zwracające się ku Europie. Państwa te mają wspólny interes ubezpieczenia się na ewentualność odnowienia strategii imperialnej i w podobny sposób są zainteresowane przechyleniem się w Rosji szali na rzecz budowania potęgi bez poszerzania terytorium. Państwa te wreszcie uważają dziedzictwo europejskie za element ważny dla swej tożsamości, to jest także dla

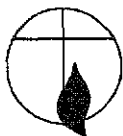
zachowania wyrazistej odrębności od Rosji⁴⁰. Ponieważ na zachód od Międzymorza ustala się związek państw demokratycznych, zanikły obawy o ewentualne zagrożenie ze strony Niemiec. Niemcy wybrały inną, znacznie skuteczniejszą drogę budowania swej potęgi. Myśl Mieroszewskiego o znaczeniu związku federacyjnego na Międzymorzu dla utrzymania granic na zachodzie pozostała w mocy, ale nabrała innego sensu.

Jest wysoce prawdopodobne, że mimo upływu półwiecza pozostaje trafna Mieroszewskiego ocena położenia Polski. W „Psychologii przełomu” pisał: *Sprawa polska nie istnieje dziś jako zagadnienie odrębne – stanowi natomiast fragment kluczowego problemu uwolnienia i jednoczenia Europy. ALBO BĘDZIEMY JEDNĄ Z FEDERALNYCH, CZY KANTONALNYCH REPUBLIK ZJEDNOCZONEJ EUROPY, ALBO NIE BĘDZIE NAS WCAŁE. (...) Albowiem, by mogła istnieć wolna Polska, Sowiety muszą się wycofać z Europy, a Niemcy wejść muszą w skład europejskiej federacji. Innej drogi dla nas nie ma*⁴¹.

Związek federalny krajów Międzymorza nie jest dziś warunkiem istnienia i samodzielności państw. Kwestią najwyższej wagi pozostaje, by państwa i narody uświadomiły sobie nie tylko szanse, ale i wyzwania obecnych czasów. Szansą jest chwilowe odsunięcie Rosji, stojącej jeszcze przed definitywnym wyborem dalszej drogi. Wyzwaniem natomiast staje się konieczność przezwyciężenia bagażu przeszłości. To warunek zbudowania na Międzymorzu struktur europejskich. Jest to jedyna skuteczna droga zapewniająca wszystkim słuszny pokój i godziwe bezpieczeństwo.

⁴⁰ Jest nadal rzeczą Polaków przypominać o tym wszystkim i wszędzie, tak jak to robił Józef Czapki w Berlinie w 1951, *W Berlinie o zjednoczonej Europie*, „Kultura”, nr 9/47, 1951, s. 113.

⁴¹ J. Mieroszewski, *Psychologia przełomu*, dz. cyt., s. 101, 107.



Kazimierz Rogoziński

Odczynianie marketingu

Sądzę, że powyższy tytuł jednoznacznie określa intencje autora i cel artykułu. Adresuję go przede wszystkim do tych, którzy mają jakieś zastrzeżenia, u których ujemne opinie przeważają nad pozytywną oceną marketingu. Ze względu na rodzaj formułowanych zastrzeżeń, adwersarzy marketingu można podzielić na dwie grupy: mających GENERALNE zastrzeżenia i tych, którzy argumentów krytycznych poszukują w warstwie MERYTORYCZNEJ. Zatem zgodnie z powyższym rozróżnieniem artykuł będzie miał dwudzielną konstrukcję.

Wyrozumiałość w pełni uzasadniona

W najogólniejszym planie krytycznym marketing jest pojmowany jako kwintesencja wynaturzeń współczesnej gospodarki rynkowej. To z gruntu obco brzmiące słowo jest traktowane jak słowo-klucz czy raczej wytrych, otwierający wrota „raju” rozkoszy ziemskich. To on jest bezpośrednim sprawcą terroru konsumpcji, ponieważ per fas, a raczej per nefas, uzależnia bytowanie człowieka od posiadania coraz to większych zasobów – rzekomo coraz bardziej niezbędnych – rzeczy. To on ponosi niepodzielny ciężar winy za rozpasanie konsumpcyjne, dla którego nie ma już granic. Poprzestając na tych zarzutach „ciężkiego kalibru”, dodam tylko: itd. itp. Jak nietrudno się domyślić, ich rodzaj i sposób formułowania zależą od materiału empirycznego wyznaczającego poziom refleksji lub od doboru zjawisk rynkowych będących treścią przemysłów. Ale zależy także od stopnia zaangażowania – również emocjonalnego – w rolę nabywcy, i od satysfakcji, czasami autentycznej radości, jakiej dostarcza korzystanie z dobrodziejstw rozwiniętego rynku. Traktując je jak najbardziej serio, godzę się tym samym przyjąć na siebie rolę adwokata marketingu. Pominę opis poprzedzającego tę decyzję przełamywania oporów wewnętrznych, dzieląc się jedynie obawami o to, czy uda się mi uniknąć posądzenia

o skrzywienie zawodowe w prezentowanym tu odczynianiu marketingu i jego interpretacji.

Co się tyczy tej ostatniej, to jej leitmotiv wyznacza jednocześnie sposób przeprowadzenia dyskursu: zrozumieć, by móc wybaczyć.

Uwzględniając kontekst i warunki powstania współczesnego marketingu, należałoby już na wstępie sformułować sąd tyleż naiwny, ile oczywisty: będąc dzieckiem (bękartem?) cywilizacji atlantyckiej, marketing po prostu nie mógł i nie może być inny. Zrodzony i ukształtowany w najbardziej dynamicznej fazie jej rozwoju – przypomnę, że był to okres po II wojnie światowej – musiał być zgodny z tym sposobem myślenia i widzenia świata, który ta cywilizacja wypracowała, sprawdziła, zaakceptowała i uznała za obowiązujący. Więc w dobrej wierze, jako aksjomat przyjęto stwierdzenie, że jeśli nawet pojawiają się bariery wzrostu gospodarczego, to najlepsza, a więc najłatwiejsza do pokonania, będzie bariera popytu. Przez całe następne dziesięciolecia teoretycy i praktycy marketingu pospołu trudzili się nad tym, by wypracować niezawodne środki potwierdzające niekwestionowaną prawomocność tej tezy.

Nie tyle dynamizujące, ile rewolucjonizujące sprzedaż odkrycia i sukcesy współczesnego marketingu przysłoniły na czas jakiś podejrzenie o to, że producenci traktują go czysto instrumentalnie, na podobieństwo spec-komanda, które się włącza do akcji wtedy, kiedy zaczynają się pojawiać problemy ze sprzedażą. Jednakże późniejszy rozwój nauki i praktyki marketingu niezbicie dowiódł, że bez niego niemożliwe jest funkcjonowanie żadnej organizacji, i to niekoniecznie realizującej cele wyłącznie gospodarcze. Generalizacja ta czerpie uzasadnienie z następującej oczywistości: czy organizacja-przedsiębiorstwo tego chce, czy nie, musi działać w realiach i standardach gospodarki rynkowej. Ostatnie z nich wyznacza dziś właśnie marketing. Czy można więc wyobrazić sobie bardziej przekonujące uzasadnienie jego znaczenia? Chociaż nie będę snuł wątku ekspansji marketingu na terytoria przyległe do rynku, to powinienem jednak zwrócić uwagę na to przynajmniej, że swym zasięgiem objął już sztukę i wspólnoty religijne. Pełen uprzedzeń polski Kościół dzielnie się broni i w tej desperackiej obronie racja jest

po jego stronie, albowiem relacyjny marketing usług, który miałby coś sensownego do zaproponowania naszym parafiom, dopiero powstaje.

Szerokie możliwości praktycznych zastosowań marketingu nie są jedynym powodem uznania jego zasług. Nie powinno budzić żadnych wątpliwości i to jeszcze, że za sprawą marketingu, jak nigdy wcześniej, został dowartościowany jednostkowy nabywca i jego indywidualny wybór. Można oczywiście zastanawiać się nad autentycznością tudzież zakresem autonomiczności takiego – rynkowego przecież – wyboru, ale należy uznać za oczywiste to, iż oto w sferze rynku i gospodarki potwierdza się i kulminuje – chrześcijańska w swej genezie – koncepcja wolności. Podbudowana z jednej strony atrybutem godności, z drugiej zaś strony urealniona siłą nabywczą prywatnych funduszy, wykreowała zupełnie nową jakość, już nie tylko rynkową, ale cywilizacyjną. Nigdy wcześniej nie było człowiekowi dane w takim stopniu poczuć się panem (pasterzem?) własnego losu.

Można oczywiście w stosowanych przez marketing metodach perswazji promocyjnej doszukiwać się – i co gorsza znajdować – przykłady manipulowania potrzebami czy sterowania świadomością nabywców, można mu zarzucać koniunkturalną ślepotę, polegającą na gotowości zaspokojenia nawet najbardziej absurdalnej i perwersyjnej potrzeby, czy zżymać się na widok ekspansji komercji w sferę czystej ideowości (wszak jak cynicznie się w marketingu przyjmuje, produktem jest WSZYSTKO, co zyskując nabywcę, nadaje się do sprzedania). Ale taka musi być globalna cena, jaką trzeba zapłacić za niekwestionowaną suwerenność jednostkowego wyboru konsumenta, za ten niewielki skrawek obiecanego mu – niemal od zawsze – królestwa wolności.

Weźmy na przykład najzwyczajszą płytę CD. Dzięki niej mogą się spełniać moje marzenia melomana. Wybór poprzedzający jej zakup, posiadanie i słuchanie dają mi realne poczucie autonomiczności i autentyczności wyboru, nie jestem już zdany wyłącznie na umiejętności miejscowej orkiestry symfonicznej i talencik jej dyrygenta, uwalniam się od ludzi układających repertuar, od niewydolności finansowej filharmonii. A przecież

ten sam rynek oferuje mi jeszcze książkę, album, kasety wideo...

Jak nigdy przedtem, żyjący w kręgu cywilizacji atlantyckiej współczesny człowiek dysponuje nie tylko funduszem swobodnej decyzji (czyli środkami pozostającymi po zaspokojeniu potrzeb na poziomie tzw. minimum socjalnego), ale także coraz większymi zasobami czasu wolnego, możliwościami wyboru zawodu, miejsca pobytu i pracy i korzystania z udogodnień pozwalających zapomnieć o trudach bytowania. Jeśli czasem, powodowani obawami, zastanawiamy się nad następstwami decyzji podejmowanych w wyniku „głosowania portfelami”, to wypadłoby może wziąć pod uwagę okoliczności łagodzące. Pierwsza z nich, uznając za pewnik masowość transakcji rynkowych, przyjmuje interpretację stochastyczną, zgodnie z którą z rynkowej masy przebiega się tylko to, co uzyska akceptację większości nabywców. Pojawiające się na rynku regularności bądź prawidłowości są wykorzystywane nie tylko przez ekonomistów czy statystyków jako empiryczny budulec służący do konstruowania teorii. Inspiracji rynkowych doszukiwałbym się również w tym współczesnym nurcie psychologii humanistycznej, która przedmiotem swego szczególnego zainteresowania uczyniła życie człowieka rozumiane jako proces samorealizacji. Jeśli zasada korespondencji w nauce ma uniwersalny wymiar, to kto wie (wolno pomarzyć), może kiedyś wolny wybór rynkowy i motywująca go pokusa zaspokojenia staną się również źródłem inspiracji dla teologów?

Grzechy główne marketingu

Upominając się o wyrozumiałość dla marketingu, przypomnę, że jest on takim samym wynalazkiem naszej cywilizacji, jak nauka, technika, parlamentaryzm, czas wolny, kultura masowa itd. Nie będąc – jak żadne z nich – tworem doskonałym, wykazuje podobną podatność na wynaturzenia i odchylenia od uznanego za obowiązujący ideału. Nie przesądzając jednak sumarycznej oceny ani tym bardziej końcowego werdyktu, należy obiektywnie zauważyć, że rozwój marketingu i jego przekształcenia wewnętrzne wytyczają jednoznaczną tendencję do samoczyszczania się z obcych naleciałości. Usiłowanie to znajduje

potwierdzenie choćby w przechodzeniu przez kolejne charakterystyczne fazy.

ORIENTACJA PRODUKTOWA LUB PROPRODUKCYJNA. Zaistniawszy w niej, marketing nie może się wyzwolić z poddane-go technologiczno-produkcyjnym wymogom sposobu myślenia i działań. Marketing skupia się przede wszystkim na opuszczającym sferę wytwarzania produkcie i na jego dalszej sprawnej dystrybucji. W tej orientacji najważniejsze było to, co zostaw-szy wyprodukowane, miało być sprzedane.

ORIENTACJA SPRZEDAŻOWA, to przede wszystkim trwanie w samozachwycie nad osiągniętymi możliwościami maksymali-zacji sprzedaży, podbój nowych rynków i doskonalenie maso-wych środków komunikacji. Zawrotną karierę robi promocja (och, reklama!). Z czasem aktywizacja sprzedaży i związane z nią usprawnienia pozwalają osiągnąć cel następujący: bezbłęd-nie trafić określonym produktem w konkretne potrzeby.

ORIENTACJA ZEWNĘTRZNA, CZYLI RYNKOWA. Dopiero w niej najpełniej wyraża się idea i koncepcja marketingu: zaoferować to i tylko to, co zostało ujawnione w rozpoznanych wcześniej potrzebach. A skoro wiadomo, jakie są oczekiwania, życzenia i popyt nabywców, to nie powinno być produkcji chybionej, zbędnych inwestycji i niezbywalnych zapasów. Teraz już nie sprzedaż jest najważniejsza, ale maksymalizacja satysfakcji klientów. W ten ostatniej fazie mogła się wreszcie w pełni wyrazić wyrastająca wprost z koncepcji marketingu zasada, wedle której punktem wyjścia są potrzeby, a miarą odniesienia satysfakcja nabywcy.

Jednakże głębsze wniknięcie w „naturę” marketingu pozwala dostrzec niedostatki, które jedynie z niewielką dozą przesady można nazwać jego „grzechami głównymi”. Prezentowana po-niżej ich lista ma oczywiście charakter autorski, a zestawilem ją po to, by wykazać, że zamiast bronić takiego podejrzanego marketingu, lepiej będzie poszukać innej jego wersji.

1. Uznanie imperatywu zaspokajania potrzeb za bezwzględnie obowiązujący. Stał się on podstawową daną charakteryzującą relacje, jakie powstają między sprzedającym a nabywającym, ba, pewnikiem, z którego zostały wyprowadzone cząstkowe cele marketingu. Z tego aksjomatu wynika nie tylko to, że potrzeby muszą być zaspokojone, ale i to, że możliwe, a nawet pożądane

jest utrzymywanie nabywcy w stanie permanentnej deprywacji potrzeb, tak by „ssanie” popytu stało się dobrze utrwalonym odruchem warunkowym.

2. Nieograniczona wręcz sterowalność preferencjami i wyborami nabywców. Jeśli większość uprawiających czy to teoretycznie, czy praktycznie marketing, odrzuciłaby taki sposób definiowania człowieka, w którym jest on postrzegany jako „całokształt stosunków społecznych”, to zapewne bez cienia wątpliwości byłaby skłonna zaakceptować taki model nabywcy, w którym przyjmuje się niemal pełną sterowalność wyborami i zachowaniami konsumpcyjnymi klientów. Podbudowane Skinnerowskim behawioryzmem taktyki czy wręcz „chwyt” promocji marketingowej, działając niemal już na wszystkie zmysły, osaczają, wnikają w umysł, a nawet podświadomość. Schowani za kolorowym parawanem „ukryci wmawiacze” już nie szeptem, ale donośnym głosem mówią: „Robimy wszystko, byś odczuł pełną satysfakcję z zaspokajanych potrzeb. Nie powinienes mieć żadnych wątpliwości: jeśli ci coś proponujemy do nabycia, to czynimy tak wyłącznie dla twojego dobra. Możesz nam zaufać, ponieważ wiemy lepiej, czego ci naprawdę potrzeba”.

3. Z bogatego arsenału środków promocyjnego oddziaływania pod ostrzał krytyki najczęściej dostaje się REKLAMA, i jest to chyba zrozumiałe. Dla większości zwyczajnych klientów jest ona bowiem „wizytówką” marketingu i najważniejszym członem zbitki pojęciowej opisującej gospodarkę rynkową: reklama = promocja = marketing.

Reklama kłamie, bo półprawda i dezinformacja jest kłamstwem. Przecież te piękne modelki-palaczkі, reklamujące – w Polsce niemal już wszędzie – papierosy, powinny mieć cerę jak stara cerata.

Zgodnie z obowiązującym w promocji od ponad półwiecza modelem reklamy (w żargonie określanym AIDA) reklama ma przyciągać uwagę, rozbudzać zainteresowanie i wzbudzać żądę posiadania. Aby ten cel osiągnąć, musi się odwoływać do doznań emocjonalnych, a nie zdrowego rozsądku. Doznaniem jest łatwiej sterować za pomocą „hydrauliki gruczołów” niż racjonalną argumentacją. Żeby zwrócić i przykuć uwagę, reklama nie stroni od szokujących czy naruszających dobre obyczaje obra-

zów (jeśli pojęcie „dobre obyczaje” jeszcze coś znaczy). W reklamie i za jej sprawą dokonało się coś, co można nazwać pełnym zdeprecjonowaniem obrazu. Starą relację obraz – świat przedstawiany interpretowano na różne sposoby: Platon interpretował ją na korzyść przedmiotu odwzorowywanego; F. Nietzsche dla odmiany na rzecz obrazu, ale relacja trwała nadal. Dopiero w reklamie dokonało się niemal pełne jej zerwanie. Obraz uwolnił się od przedstawianego przedmiotu. Powstała luka, a może próżnię, wypełnił EKRAN, na który można już „rzucić” wszystko.

4. Innym, tyleż interesującym, ile typowym przykładem podejścia marketingowego jest tzw. CYKL ŻYCIA PRODUKTU. Oznacza on i opisuje kolejne fazy, przez które w swym rynkowym „życiu” powinien przechodzić każdy produkt. Owe okresy są oczywiście zbieżne z cyklem wzrostu i rozwoju żywego organizmu, aż po wiadomy finał, oznaczający dla produktów po prostu wypadnięcie z rynku. Pomijam wątpliwości metodologiczne tej konstrukcji, natomiast nie mogę nie wskazać na praktyczne następstwa, wynikające z zatarcia ontycznych różnic, ujawniających się i potwierdzanych w dychotomicznym podziale rzeczy wytworzonych przez człowieka na DOBRA DO ZUŻYCIA (Verbrauchsgüter) oraz na DOBRA DO UŻYTKOWANIA (Gebrauchsgüter). Nie ma już długiego trwania rzeczy. Nawet ars – brevis. Wszystko, co pojawiło się na rynku, musi z niego wypaść, co najwyżej przez poddanie produktu zabiegom „reanimacyjnym” można próbować wydłużyć trwanie jego śmierci klinicznej, a więc stanu, kiedy produkt przestaje już być obiektem zainteresowań, a tym bardziej pożądań. Niepodobna omawiać tu wszystkich wynikających z takiego nastawienia konsekwencji. Nie można jednak ukrywać, że w mniej złagodzonej formie brzmi ona niemal jak przekleństwo: Nie będziesz miał żadnej rzeczy, która byłaby wiernym ci towarzyszem przez życie. Do niczego nie będzie ci wolno się przywiązać, ani przyzwyczajać. Światem idealnej wolności konsumpcyjnej jest bowiem świat jednorazówek.

5. Podwójny kamuflaż. Im głębiej wnika się w marketingowy teoremat, tym lepiej widać rozdział między deklaracją szlachetnych idei – pojawiających się w misji i koncepcji marketingowej – a praktyką marketingu kształtowaną przez sprawdzone instrumentarium marketingowe (marketing mix). Z przyjmowa-

nych założeń i składanych deklaracji jednoznacznie wynika, że dobro i tylko dobro klienta jest podstawowym celem marketingu. Problem tylko w tym, że KLIENTEM jest ten, kto płaci, a więc niekoniecznie ostateczny nabywca i konsument. Czy w ogóle można stanąć – nie mówię w obronie, ale po stronie tego ostatniego, jeśli się jest agencją marketingową czy reklamową pracującą na zlecenie koncernu kosmetycznego czy wódczanego? Jak realizować zasadę nadrzędności korzyści nabywcy, kiedy jest się rozliczanym za maksymalizację liczby zawartych transakcji, gdy wszystko w końcu sprowadza się do łowów na klienta? Ekonomiczne uzależnienie od tego, kto produkuje i zleca obsługę marketingową, sprawia, że marketing – pomimo deklaracji – nie zdołał się wyzwolić całkowicie z produkcyjnego (przemysłowego) paradygmatu. Koronnym potwierdzeniem tego uzależnienia są badania marketingowe całkowicie zdominowane przez metody ilościowe. Gdyby marketing był rzeczywiście tym, co deklaruje, zamiast stosowanej przez niego „inżynierii społecznej”, stosowałby raczej należące do humanistyki metody jakościowe, których koncepcyjną podbudowę tworzy the grounded theory Glasera-Strausa.

I jeszcze druga wątpliwość, rodząca się z podejrzeń, które odnoszą się do deklarowanej przez marketing gotowości pełnego zaspokojenia zgłaszanych przez nabywcę potrzeb. Wywołuje to nie najlepsze skojarzenia. To przecież na ustach czołowych ideologów i w pracach uczonych doktrynerów niezmiennie pojawiał się ów slogan, że „podstawowym celem gospodarki socjalistycznej jest *maksymalne zaspokojenie stale rosnących potrzeb społeczeństwa*”. Było to wierutne kłamstwo, skoro w warunkach real-socu nawet podstawowych potrzeb społecznych nie można było zaspokoić. Dla odmiany, w realiach gospodarki rynkowej jest to oczywiście możliwe, ponieważ nie jest to już gospodarka niedoborów. Ale choć staje się to możliwe, to jednak jest niepożądane. Celem jest bowiem utrzymanie klientów w stanie permanentnego głodu konsumpcyjnego. Doraźne i krótkotrwałe zaspokojenie potrzeb ma służyć rozbudzeniu apetytu na więcej, więcej i coraz więcej.

Wygląda na to, że cały wywód, który miał być obroną marketingu, przybrał – wbrew wcześniejszym deklaracjom – zgoła odmienny obrót. Jednak nie oznacza to bynajmniej zupełnej klęski adwokata, bowiem szanse na wybronię marketingu

naadal są duże, pod jednym wszakże warunkiem – że będzie to już inny marketing.

Marketing niejedno ma imię

Już pod koniec lat osiemdziesiątych, a ostatnimi laty coraz wyraźniej, zaczęła się wyodrębniać nowa, odmienna wersja marketingu: **MARKETING RELACYJNY** (relationship marketing). Wypracowywanie jego podbudowy teoretycznej trwa nadal, ale jedno jest już pewne – zanoszi się na rewolucję marketingową. Mówiąc to, mam na myśli starania zmierzające do przeformułowania paradygmatu marketingowego, a to wymaga czasu. Zwłaszcza że będzie wymagać nie tylko odważnej samokrytyki ze strony teoretyków marketingu, ale przewartościowania całego imponującego dorobku. Gdyby wskazać na źródła marketingu nowej generacji, to za najważniejsze należałoby uznać dorobek marketingu usług (a jest on czymś innym niż marketing masowych dóbr konsumpcyjnych) oraz udane próby wykorzystania – poza przedsiębiorstwami przemysłowymi – globalnego zarządzania przez jakość (TQM). Najdonioślejsze okazało się odkrycie znaczenia **RELACJI** i jej pogłębiona interpretacja. Okazało się jednak, że fundamentalna dla definiowania aktu świadczenia usługi relacja między usługodawcą a usługobiorcą jest tylko nieznacznie zmienioną wersją innej, bardziej rudymentarnej relacji: ja – ty. Uświadomienie sobie znaczenia **BEZPOŚREDNIOŚCI** konstytuującej relację doprowadziło do konstatacji, że przecież w marketingu może chodzić o coś zupełnie innego. Jeśli się uświadomi – jak to ma miejsce w wytwarzaniu i sprzedaży usług – że przecież najzwyczajniejsza transakcja kupna – sprzedaży może się przekształcić w autentyczne **SPOTKANIE**, to trywialne wydają się zadania formułowane przez marketing, które zmierzają do maksymalizacji liczby transakcji, do doraźnego zaspokojenia potrzeb nabywców i ich sprawnej obsługi. Kiedy przeprowadzone w USA badania potwierdziły empirycznie hipotezę, że bardziej opłacalne jest utrzymywanie więzi z dotychczasowymi klientami niż inwestowanie w nowych, marketing relacyjny wszedł w nową fazę rozwoju. Jego differentia specifica wyraża się w tym, że cały swój wysiłek poznawczy i metodyczny skupia na wypracowaniu **SIECI** trwałych powiązań z współwytwórcami i nabywcami, bowiem nie

wystarczy już zaspokoić potrzeby klientów, chodzi o coś więcej i o coś o nieporównywalnie trudniejszego, mianowicie o to, by klienta na trwałe związać z firmą czy organizacją. Ta wydłużona perspektywa współpracy i wiązania wymusza zupełnie odmienne podejście do klientów. Jeśli bowiem incydentalny kontakt transakcyjny ma się przekształcić w długotrwałą relację, to po pierwsze powinna mieć ona postać zwycięzca – zwycięzca, a więc gdyby ją opisywać w języku teorii gier, to musiałaby dać wynik o sumie dodatniej. Po wtóre, domykający relację nabywca nie może być traktowany jako element zewnętrzny, a więc obcy, ale przeciwnie, zostaje wprowadzony – dzięki sieci powiązań – w wewnętrzną strukturę organizacji.

Wielce obiecujące wyniki

Oczywiście niepodobna w obecnej początkowej fazie kształtowania się marketingu relacyjnego wskazać zmian, jakie zapoczątkuje, czy też następstw, jakie wywoła. Niemniej, to co już obecnie daje się zauważyć, napawa optymizmem. Jeśliby więc pokusić się o wskazanie najważniejszych następstw zapoczątkowanych przez marketing relacyjny, to ich zestawienie mogłoby wyglądać mniej więcej tak:

1. Odkrywanie relacji nowego typu, a więc takich, które dotychczas nie mieściły się w polu zainteresowań żadnego marketingu (np. relacje z niezadowolonymi lub straconymi klientami, relacje budowane na nowym, konsumenckim rozumieniu jakości produktu, relacje typu: właściciel – marketer – klient, relacje pozarynkowe itp.).

2. Zasadnicze przeformułowanie podstawowego celu marketingu. W prezentowanej tu jego nowej wersji relacje służą retencji nabywców, zaś wykorzystujący je marketing jest wykorzystywany do budowania i zarządzania siecią powiązań, bliższych i dalszych. Główny cel, jakim się stało zatrzymywanie klientów w takiej sieci, najlepiej daje się osiągnąć wtedy, kiedy klienta z przypadkowego nabywcy przekształca się we współtwórcę produktu.

3. Zasadniczo zmienia się więc pozycja nabywcy. Nie oczekuje się od niego jedynie akceptacji przygotowanej wcześniej – niechby nawet z myślą o nim – oferty, ale zaprasza do aktywnego współudziału w jej kształtowaniu, poczynając od opraco-

wania koncepcji produktu, po doprecyzowanie warunków nabycia go, aż do końcowego zabezpieczenia gwarancyjnego. Wprowadzony w orbitę oddziaływania marketingowego klient przekształca się z czasem nie tylko w lojalnego wobec formy nabywcę, ale staje się jej zagorzałym adwokatem, broniąc zaś SWOJEJ firmy, wykonuje autentyczne funkcje marketingowe, których znaczenia i skuteczności nie sposób przecenić.

4. Nową kategorią, pozwalającą ściślej powiązać klienta z organizacją, a sam marketing z teorią organizacji i zarządzania, staje się JAKOŚĆ. Zwłaszcza za sprawą marketingu usług dokonało się jej zasadnicze przeinterpretowanie, z jakości normatywnej – rozumianej jako zgodność z obowiązującymi normami – na jakość konsumencką, czyli marketingową. W tym ostatnim znaczeniu i kontekście to właśnie nabywca może wystąpić w roli jedyne go eksperta oceniającego jakość produktów.

5. Wszystkie wspomniane wyżej powody sprawiają, że zmienne i przekomponowane musi być instrumentarium marketingowe. Zestaw oferowanych do wykorzystania instrumentów podlega nie tylko przegrupowaniu, ale i rozszerzeniu. I tak, przed wspomnianą już promocję i stare jak marketing taktyki cenowe wysuwa się DOSKONAŁENIE OBSŁUGI NABYWCY. Oznacza ono i potwierdza nie tylko oczywistą orientację na jakość, ale np. w usługach – gdzie wytwórca staje się częścią produktu usługowego – odnosi się do takiego rozumienia jakości, które – jak u Arystotelesa – jest niemożliwe do osiągnięcia właśnie bez doskonałości.

Symptomy głębszych zmian są – jak zwykle – na początku trudno zauważalne. Ale kiedy zastanawiałem się nad tym, dlaczego w marketingu usług tak zawrotną karierę zrobiło określenie „momenty prawdy”, jedynym sensownym wyjaśnieniem wydało się istnienie ogromnego głodu prawdy. Kiedy u szwedzkiego autora – Everta Gummessaona – wyczytałem, że w całym instrumentarium, jakim dysponuje marketing usług, powinno być miejsce na... factor of love, pomyślałem, że terminologia marketingowa powoli oczyszcza przedpole i doprowadza nauki ekonomiczne pod ogrody humanistyki. Jeśli kiedyś na planecie Ziemia miałaby powstać cywilizacja miłości, to jedno jest pewne, że będzie to cywilizacja usługowa (ściśle post-tercjarna). Aż boję się powiedzieć, czym byłby w niej marketing relacyjny: gramatyką miłości?

W poszukiwaniu straconego autorytetu

Z ks. Grahamem Leonardem*

rozmawiają Piotr Kostyło SJ i Artur Wołek

— *Był ksiądz pierwszym biskupem anglikańskim przyjętym do Kościoła katolickiego od czasów reformacji. Czy mógłby Ksiądz opisać swoją drogę do Rzymu?*

— Moje stawanie się rzymskim katolikiem miało dwa wymiary. Myślę, że trzeba zacząć od przyczyn, dla których nie mogłem dłużej sprawować swojej posługi w imieniu i z autorytetu Kościoła anglikańskiego.

Przez długi czas, aż do chwili nie tak odległej od mojego przejścia na katolicyzm, przyjmowałem, że jest możliwe bycie katolikiem w ramach Kościoła anglikańskiego. Stwierdziłem jednak ostatecznie, że nie jest to już możliwe, i to z wielu powodów, lecz głównie ze względu na kwestię autorytetu. Chcę podkreślić, że sam fakt tzw. wyświęcenia kobiet na księży nie był przyczyną mojego przejścia na katolicyzm. Świecenie kobiet przebrało miarę, lecz powód był o wiele bardziej fundamentalny, a dotyczył kwestii autorytetu, problemu, który swymi korzeniami sięgał okresu reformacji. Jeden z wielkich historyków powiedział, i o ile wiem to stwierdzenie nigdy nie zostało zanegowane, że jedyne, co można na pewno powiedzieć o reformacji w Anglii, to że był to akt państwa. Akt, który zastąpił papieża królem oraz doprowadził do ograbienia Kościoła z jego

* Ur. 1921, po studiach w Oksfordzie i służbie wojskowej przyjął święcenia w Kościele anglikańskim (1948); 1964-1973 biskup pomocniczy Willesden, 1973-1981 biskup Truro, 1981-1991 biskup Londynu; 1977-1991 członek Izby Lordów (z urzędu), członek komisji ds. dialogu ekumenicznego z Kościołami prawosławnymi, autor kilkunastu książek, głównie nt. teologii pastoralnej; w 1994 przyjęty do Kościoła rzymskokatolickiego i wyświęcony na kapłana (sub conditione); żonaty, dwóch synów, mieszka w Witney pod Oksfordem.

dóbr. Autorytet Rzymu został zatem odrzucony, ale żaden inny, prócz autorytetu króla, nie został wprowadzony na to miejsce. Tym samym jedynym autorytetem w Kościele anglikańskim, jeśli chodzi o ustalanie kwestii doktrynalnych, zostały sądy świeckie działające w imieniu monarchy. To one mają ostateczną władzę ustalania, co oznaczają konkretne słowa lub formuły doktrynalne, i czynią to na świeckich podstawach. Skutki są bardzo dziwne. Na przykład odejście w połowie XIX w. z Kościoła anglikańskiego późniejszego kardynała Manninga było spowodowane decyzją świeckiego sądu stanowiącą, że można być wiernym w Kościele anglikańskim, nie wierząc jednocześnie w odrodzenie przez chrzest, choć przecież Book of Common Prayer jasno stanowi, że takie właśnie jest nauczanie Kościoła anglikańskiego.

— *Skąd się wzięła tak daleko idąca ingerencja sądów świeckich w kwestie doktrynalne?*

— Po reformacji w Kościele anglikańskim rozwinęły się trzy szkoły rozumienia Kościoła. Pierwsza z nich przekazywała wiernym tradycyjne nauczanie Kościoła katolickiego jeszcze z czasów przedreformacyjnych. Druga, wywodząca się z tradycji Erazma z Rotterdamu, kładła zasadniczy nacisk na rozum; antycypując w ten sposób w pewnym sensie Oświecenie, dała ona początek liberalnemu nurtowi anglikanizmu. Wreszcie trzecia grupa to protestanci, którzy przybyli do Anglii z kontynentu, szukając tu schronienia. Oni z kolei podkreślali protestancki charakter Kościoła anglikańskiego. Te różnice są nie tylko kwestią praktyki życia religijnego XVII-wiecznej Anglii, bowiem również podstawy doktrynalne anglikanizmu, Trzydzieści Dziewięć Artykułów i Book of Common Prayer, są w sposób całkowicie zamierzony dwuznaczne, właśnie po to, by umożliwić tym trzem szkołom istnienie obok siebie.

Tradycyjna odpowiedź na pytanie o autorytet w Kościele anglikańskim mówiła, że jest on niejako rozproszony, znajdując się częściowo w Piśmie Świętym, w Trzydziestu Dziewięciu Artykułach oraz Book of Common Prayer i z tych trzech źródeł wywodzi się rozumienie Kościoła. Nie jest to jednak odpowiedź

zadowolająca. Patrząc bowiem wstecz, zdaję sobie sprawę, że to, czego nauczałem jako prawd wiary, było w istocie rzeczy moją interpretacją tych prawd, gdyż nie były one solidnie zakorzenione w Kościele anglikańskim jako całości; w istocie sam dla siebie stałem się papieżem. To było trudne do zaakceptowania. W 1970 r. Kościół anglikański powołał Synod Generalny. Do tego momentu, począwszy od 1919 r., przedstawiciele laikatów mieli swój udział w rządzeniu Kościołem, lecz nie rozciągało się to na sprawy doktrynalne. W 1970 r. Izba Laikatu Synodu Generalnego uzyskała wspólnie z Izbą Biskupów i Izbą Księżów także możliwość decydowania o kwestiach doktrynalnych. Stało się to możliwe dzięki specjalnej ustawie parlamentu. Sama ustawa ma bardzo dziwne zapisy. Mówi ona, że Synod nie powinien uchylać niczego, co jest sprzeczne lub wskazuje na odejście od doktryny Kościoła anglikańskiego, choć doktryna ta nie była nigdzie jasno zdefiniowana. Następny ustęp zaś mówi, że jeśli Synod uchwali mimo wszystko coś takiego, to w sposób ostateczny ustali, że to, co właśnie uczynił, jest słuszne. Synod jest zatem sędzią we własnej sprawie. Właśnie to postanowienie otworzyło drogę takim decyzjom, jak choćby o tzw. święceniu kobiet. Doszedłem więc do przekonania, że nie mogę sprawować funkcji biskupa w Kościele, w którym doktrynę ustala się po sporach i dyskusjach większością głosów. Każda doktryna mogła zostać przecież zmieniona, gdyby zażyczył sobie tego Synod. To, że potrzebna była w tym wszystkim konsultacja z poszczególnymi diecezjami, w niczym nie zmieniła samej zasady. Gdy np. głosowano nad kwestią święcenia kobiet, Kościół w Walii przegłosował tę sprawę większością jednego głosu. To absurdał, nie można podejmować decyzji doktrynalnych w ten sposób, podobnie jak większością głosów nie można decydować, która teoria naukowa jest prawdziwa, a która nie. To szaleństwo.

To właśnie stało się bezpośrednim powodem mojej decyzji. Ponieważ przez wiele lat byłem członkiem Izby Biskupów, przez 30 lat byłem biskupem w Kościele anglikańskim, widziałem wyraźnie praktyczne konsekwencje tego głosowania. Cały wysiłek został skierowany na wyciszenie burzy, na pokazywanie, że jesteśmy zjednoczeni, oraz na zapobieganie podziałom.

Przypominam sobie, jak przy wielu okazjach podnosiłem w Izbie Biskupów różne kwestie doktrynalne. Słyszałem wtedy: „Tak, tak, rozumiemy to, ale teraz musimy przede wszystkim trzymać się razem i dlatego potrzeba nam pewnej dwuznaczności w tej czy innej kwestii”. Zdecydowałem, że nie mogę już tego kontynuować.

— *Czy w tym momencie było dla Księdza oczywiste, że wyjściem jest Kościół rzymskokatolicki?*

— W 1992 r. otwierały się przed ludźmi myślącymi podobnie jak ja trzy różne możliwości. Jedną byłaby próba zrobienia tego, co wcześniej uczyniono w Stanach Zjednoczonych, tzn. powołania do życia czegoś w rodzaju „Kościoła kontynuacji”, starającego się być takim Kościołem, jakim Kościół anglikański był w przeszłości. Drugą była myśl o przyłączeniu się do Kościoła prawosławnego. Miałem wiele kontaktów z Kościołami prawosławnymi, ponieważ przez 7 lat uczestniczyłem w anglikańsko-prawosławnych dyskusjach doktrynalnych. Miałem zatem rozeznanie, czym jest prawosławie, a także bardzo dobrze znałem biskupów prawosławnych w Londynie. Wreszcie trzecią możliwością było stanie się rzymskim katolikiem.

Gdy się patrzy na historię Kościoła, to „Kościół kontynuacji” wydają się niemal z samej swojej natury ułomne, są oparte na mocnych osobowościach przywódców i prowadzą do podziałów, jak to ma miejsce w Stanach Zjednoczonych. Jeśli chodzi o Kościół prawosławny, to jest on tak bardzo związany z swoim pochodzeniem etnicznym, szczególnie w Anglii, że nie mogłem go traktować jako opcji dla Anglików. W ten sposób, naturalnie zwróciłem się ku Kościołowi katolickiemu.

— *Była to zatem selekcja negatywna?*

— W żadnym wypadku. Katolicyzm był mi bliski z wielu powodów, choć muszę powiedzieć, że wciąż te powody odkrywam, i to, co mówię dzisiaj, nie pokrywa się dokładnie z tym, co mówiłem przy innych okazjach. Zapewne pierwszym powodem było to, że zaakceptowałem pozycję papieża. Uświadomiłem sobie, że Kościół Boży potrzebuje jakiegoś ostatecznego

autorytetu, nie komitetu czy rady, ale osoby i właśnie w osobie św. Piotra i jego następców leży ostateczny autorytet w Kościele. Rola Piotra w Kościele ma charakter fundamentalny. To dla mnie było decydujące. Ostatnia książka kard. Ratzingera „Called to Communion” zawiera wspaniały rozdział na temat papieństwa. Jest tam pokazany św. Piotr i to, co uczynił, zapierając się Pana i uciekając od Niego. Pomimo to Jezus mu przebacza, pokazując, że to przebaczenie jest centrum Kościoła. I choć kard. Ratzinger przyznaje, że owszem, w ciągu wieków zdarzały się problemy z papieżami, to jednak wszyscy oni są znakiem Bożego przebaczenia.

Drugim powodem było to, że obok autorytetu w Kościele katolickim zobaczyłem też jasno sformułowaną wiarę. Katechizm Kościoła katolickiego został wydany niemal w tym samym czasie, gdy stałem się rzymskim katolikiem. Oto odkryłem naukę katolicką, która stała się dla mnie wyzwoleniem, od tego momentu nie budzę się już z pytaniem, jakie jest lub jakie powinno być nauczanie Kościoła. Jest to po prostu ustalone. Jako ksiądz w Kościele katolickim rozumiem, że moim zadaniem jest próba zastosowania formuł wiary katolickiej w praktycznym życiu chrześcijan. Tymczasem jako anglikanie nie pytaliśmy, jakie są praktyczne konsekwencje naszej wiary, lecz jaka jest w ogóle jej treść, byliśmy bowiem świadomi, że nie ma jednoznaczności w tej kwestii.

Kolejny powód jest dość złożony i trudno mi o tym mówić. Nie chciałbym być nadmiernie krytyczny wobec Kościoła anglikańskiego. Staram się, jak mogę, by nie mówić wprost o konkretnych osobach, moich dawnych kolegach anglikanach, wciąż mam pośród nich wielu przyjaciół. Nie przyłączyli się oni do mnie, podjęli inną decyzję, ale nie chciałbym tego krytykować. Muszę jednak powiedzieć, że odkryłem w Kościele katolickim pewien rodzaj wolności, której nikt z nas nie doświadczał w Kościele anglikańskim. Może podam tu dwa przykłady. Gdy jako biskup anglikański jeździłem na wizytacje duszpasterskie do parafii, wszędzie gdzie przyjechałem, natychmiast uwidoczniły się podziały we wspólnocie. Parafia była rozdarta między nastawionych bardziej protestancko, bardziej liberalnie, czy bardziej tradycyjnie. Ten sam problem dotyczył zresztą również

biskupów i księży. Tymczasem teraz, gdy spotykam się z innymi księżmi katolickimi, zauważam, że oni się po prostu wzajemnie kochają. Wszyscy odczuwają jedność ze swoim biskupem i wykonują pracę zleconą im przez niego. To wszystko.

Takie były powody mojej decyzji o przejściu do Kościoła katolickiego. Towarzyszyło mi jeszcze jedno przekonanie. Wyraził je Newman, nie pamiętam, w jakim dziele. Pytał on mianowicie, jak zareagowałiby św. Atanazy lub św. Ambroży, gdyby nagle znaleźli się we współczesnym świecie. Który Kościół uznaliby za swój, w którym chcieliby pozostać? I podobnie jak Newman, także ja byłem głęboko przekonany, że tym Kościołem byłby dla nich Kościół rzymski. Nie miałem żadnych wątpliwości.

— *Po przyjęciu do Kościoła rzymskokatolickiego został Ksiądz w 1994 r. ponownie wyświęcony, jednak z dość osobliwym zastrzeżeniem, że otrzymuje święcenia „o ile wcześniej nie był wyświęcony na kapłana”.*

— Stało się tak dlatego, że Kościół rzymski zasadniczo nie uznaje święceń anglikańskich jako nie mających sukcesji apostoelskiej. W moim przypadku jednak potrafiłem wykazać, że moje święcenia anglikańskie pochodziły wprost od tzw. starokatolików, czyli tych biskupów, którzy odłączyli się od Kościoła rzymskiego po I Soborze Watykańskim. Księża z anglokatolickiego nurtu Kościoła anglikańskiego dość często przyjmowali święcenia z rąk właśnie tych biskupów, celem podkreślenia swej łączności z Kościołem powszechnym. Musiałem także wykazać, że biskup, który mnie święcił, miał intencję święcenia w sensie katolickim. W tych wszystkich sprawach przekazałem świadectwa do Rzymu, a papież uznał, że są one zadowalające, dlatego m.in. wyświęcono mnie na księdza z ominięciem święceń diakonatu.

— *Dość niezwykle było również wykorzystanie podczas ceremonii święceń specjalnej formuły, zatwierdzonej w Rzymie, w której z wielkim uznaniem wspomniano duszpasterskie zaangażowanie Księdza jeszcze w Kościele anglikańskim. Czym się*

wyróżnia styl pracy duszpasterskiej we współczesnym Kościele anglikańskim?

— Zostałem wyświęcony na księdza w Kościele anglikańskim w 1948 r., biskupem zaś zostałem w 1964 r. i sprawowałem tę funkcję niemal przez 30 lat. Nie wydaje mi się, bym był nieskromny, mówiąc, że moją główną troską przez wszystkie te lata była właśnie praca duszpasterska. Pamiętam, że gdy byłem młodym księdzem, było oczywiste, że lokalny duchowny odwiedza regularnie swoich parafian. Pamiętam, dzwoniłem do drzwi moich parafian, przedstawiałem się, ludzie mnie przyjmowali, nawet jeżeli nie byli anglikanami, a np. metodystami, i nie było to nic wyjątkowego w tamtych czasach. Proboszcz to był ktoś znany, mieszkający po sąsiedzku. Dziś nie jest to oczywiście takie łatwe, ludzie pracują prawie cały dzień, a wieczorami siedzą przed telewizorem, ale mimo wszystko są jakoś dostępni. Tymczasem sami duchowni stali się nieobecni. Na przykład w miasteczku, w którym teraz mieszkam, nigdy jeszcze nie widziałem anglikańskiego księdza odwiedzającego ludzi. Jako proboszcz sam spędzałem wiele godzin na takich odwiedzinach. Dziś ta tradycja zanikła, nie wiem dlaczego. Wspólnota anglikańska jakby nie istniała poza kościołem. Dziś to tylko wspomnienie. Może powód jest taki, że wiele parafii połączono i trudno jest troszczyć się o sześć czy siedem parafii. Właśnie to mnie niepokoi w anglikanizmie – zerwanie więzi między duchownymi a parafianami. W ubiegłym wieku było zupełnie inaczej, nawet w wielkich miastach istniała ścisła więź między duszpasterzami a wiernymi.

— *Jak na tym tle prezentuje się Kościół katolicki w Anglii?*

— Jednym z problemów katolików angielskich jest to, że utraciliśmy do pewnego stopnia poczucie tożsamości. Częściowo zostało to spowodowane zliberalizowaniem wielu reguł naszego życia. Pamiętam np., że w menu podawanym niegdyś w pociągach brytyjskich dla katolików było przygotowywane w piątki danie rybne. To drobny fakt, wyróżniał jednak katolików. Dziś oczywiście tego nie ma, nie ma żadnej publicznej wzmianki, że katolicy powinni przestrzegać postu.

Inną kwestią jest współczesne rozumienie liturgii w naszym Kościele. Wewnętrzne poczucie tajemnicy i zewnętrzne wyrazy szacunku w trakcie nabożeństw nie odgrywają już takiej roli jak w przeszłości. Dominikanin, Aidan Nichols, mówi w swojej książce „Looking at the Liturgy”, że istnieją w Anglii dwa źródła, z których wypływa ruch liturgiczny. Pierwsze jest głęboko katolickie i biblijne, drugie zaś pochodzi wprost z Oświecenia. Weźmy np. słowo „uczestnictwo”. Jedni je rozumieją jako oddawanie czci Bogu przez całe Ciało Chrystusa, czyli Kościół. Drudzy natomiast – jako wdrażanie struktur demokratycznych do życia Kościoła i zgodę na to, by wszyscy robili w Kościele te same rzeczy.

Zjawiska te doprowadziły do utraty przez katolików znaku, który zawsze odróżniał ich w społeczeństwie angielskim. Dążenie do minimalizowania znaczenia tego, co odróżnia katolików od innych wyznań, jest znakiem naszych czasów i należy nad tym ubolewać.

Gdy chodzi o teologię, sytuacja jest jeszcze trudniejsza. Czytając np. „The Tablet”, główny tygodnik katolicki w Anglii, człowiek wyrabia sobie jedynie częściowy pogląd na charakter naszego Kościoła. Wrażenie z lektury jest takie, że Kościół składa się przede wszystkim z ludzi, którzy kwestionują oficjalne nauczanie. Tymczasem prawda jest inna. Spotykając się na co dzień z księżmi, nie widzi się tych wszystkich niezadowolonych, którzy chcą wszystko zmieniać. Cieszą mnie takie małe znaki, jak ostatnia inicjatywa arcybiskupa Glasgow, kard. Winninga, mająca na celu realną pomoc finansową dla młodych matek wahających się, czy urodzić. Takie inicjatywy pokazują, jakie jest nauczanie Kościoła w tej sferze. Nie ma tu żadnego antyaborcyjnego doktrynerstwa, jest zaś obietnica konkretnej pomocy. Potrzebujemy dziś w Anglii takich publicznych świadectw. Poza tym, jak długo mamy Ojca Świętego, który sprawuje swoją władzę duszpasterską, niczego się nie lękam.

— *Kościół katolicki w Anglii ciągle jest Kościołem mniejszości. Wielu historyków twierdzi, że przynależność do Kościoła anglikańskiego stała się częścią tożsamości narodowej Anglików. W rezultacie duża część katolików żyjących w tym kraju*

wciąż czuje się w znacznej mierze „niepełnymi Anglikami”. Nie jest chyba łatwo być w Anglii katolikiem nawróconym z anglikanizmu?

— Oba stwierdzenia są prawdziwe. Gdy w Anglii zaczęła się reformacja, bardzo ostro przystąpiono do wykuwania mitu, że Anglia pozostawała przez wiele wieków pod tyranią papieża i dopiero zrzucenie tego jarzma dało jej pełną wolność. Chociaż dziś wielu historyków poddaje krytyce to przekonanie, to mimo wszystko niemal z mlekiem matki wysysa się tu przekonanie, że nie można być jednocześnie lojalnym Anglikiem i katolikiem. Wynika to z faktu, że na Rzym patrzono głównie przez pryzmat polityki, nie religii. Gdy ktoś stawał się katolikiem, był oskarżany o lojalność wobec obcego mocarstwa. Rzecz jasna, nikt tego wprost nie powie, lecz często takie jest najgłębsze przekonanie przeciętnych ludzi. Innym zarzutem wobec katolików było, że Kościół rzymski jest skrajnie autorytarny. Taki pogląd był powszechny. Gdy dziś czytam Kodeks Prawa Kanonicznego i widzę, jak wielką elastyczność pozostawia on mnemu jako księdzu, może się to wydawać niepojęte. Gdy moja sąsiadka, anglikanka, ciężko zachorowała i była bliska śmierci, poszedłem do niej z sakramentem chorych. Prawo kanoniczne mi na to pozwalało. Zarówno ona, jak i jej mąż, byli tym bardzo zaskoczeni.

W mojej opinii przeciętny Anglik jest protestantem i za takiego się uważa. Dlatego nawrócenie się na katolicyzm, nawet na początku tego wieku, było jeszcze podobne do naturalizacji, przyjęcia obywatelstwa innego kraju. Człowiek całkowicie zmieniał środowisko, w którym się obracał, często również przyjaciół.

— *W jakim stopniu, zdaniem Księdza, oficjalny charakter państwowy Kościoła anglikańskiego ma znaczenie dziś, kiedy stereotyp: Anglik to anglikanin – jest w ogromnej mierze nieaktualny?*

— Powiedziałbym, że dziś ten państwowy charakter anglikanizmu jest jeszcze ważniejszy. Wynika to z faktu, że Kościół anglikański dzieli się coraz bardziej. Myślę, że nie będzie nie-

uczciwością stwierdzenie, że pozostaje on jednością przede wszystkim dzięki uznaniu za religię państwową; gdyby ten czynnik przestał istnieć, Kościół Anglii rozpadłby się prawdopodobnie na wiele grup.

— W 1970 r. w książce „*Growing into Union*” pisał Ksiądz jednak o konieczności współpracy między trzema głównymi nurtami anglikanizmu i szansach, jakie może ona nieść dla całego Kościoła. Dziś nie ma już Ksiądz takich nadziei?

— Rzeczywiście, dziś tak bym tego nie ujął. Współpraca czy otwarcie jednego nurtu na drugi, nazywane w historii Kościoła anglikańskiego *comprehensiveness*, nigdy nie działało w praktyce. Będąc chlubą anglikanizmu, pozostawało wyłącznie teorią. Wskazywałem na to już w 1970 r., gdy pisałem, że trudno obronić pogląd, iż Kościół anglikański przejął to, co najlepsze zarówno od katolików, jak i od protestantów, stając się jakąś szczęśliwą syntezą. Nie myśleli tak ani wierni skłaniający się bardziej ku katolicyzmowi, ani ci bliżsi protestantyzmowi. I działa się tak już w XVI w.! Jedni i drudzy chcieli nadać anglikanizmowi bardziej jednoznaczny charakter, czy to katolicki, czy to protestancki. Tymczasem wciąż powtarzano, że istotą anglikanizmu jest kompromis i umiarkowanie. W praktyce jednak Kościół anglikański okazywał się najczęściej niestałą federacją rozmaitych grup chowających się pod parasolem niejednoznacznych formuł. Każda grupa miała swoją teologię i nie było między nimi porozumienia. Kilkusetletnia izolacja trzech głównych nurtów anglikanizmu doprowadziła do zniekształcenia każdego z nich i dziś żaden nie jest nastawiony na kompromis i umiarkowanie. Nie wystarczy już odwoływać się do pojęcia narodu, by uzasadnić istnienie anglikanizmu. Wówczas jeszcze tego nie rozumiałem, ale główny problem polegał na braku w anglikanizmie takiego autorytetu, do którego można by się odwołać w dążeniu do zjednoczenia trzech wspomnianych przeze mnie nurtów. Moja ówczesna próba była więc od samego początku skazana na niepowodzenie.

— W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat pojawili się w ramach anglikanizmu teologowie z bardzo kontrowersyjnymi poglądami. Niektórzy z nich, jak np. Don Cupitt, są wprost oskarżani o ateizm. W odróżnieniu od katolików, którzy budują swoją

teologię na Tradycji, a także w odróżnieniu od protestantów, którzy w znacznej mierze odwołują się do myśli Kalwina czy Lutra, teologia anglikańska nie ma jednego wyróżnionego punktu odniesienia. Czy tu leży przyczyna takiego rozwoju teologii anglikańskiej?

— W ciągu ostatnich kilku dekad teologowie anglikańscy rzeczywiście wyrażali takie opinie, które nigdy wcześniej nie zostałyby zaakceptowane. W moim przekonaniu pojawienie się takich opinii i ich rozprzestrzenianie się wskazuje ciągle na ten sam zasadniczy problem w anglikanizmie, tzn. na brak autorytetu. Doświadczałem tego wielokrotnie jako biskup. Gdy próbowałem podejmować jakieś działanie przeciwko komuś, kto głosił dziwaczne poglądy teologiczne, jedyne, co mogłem zrobić, to skierować sprawę do świeckiego sądu. W tym momencie mój autorytet się kończył. Sprawa była rozpatrywana według świeckich standardów prawnych i w rezultacie często pojawiała się ryzyko, że ostateczne orzeczenie sądu będzie zupełnie błędne. Właśnie dlatego wielu z nas unikało podejmowania jakichkolwiek działań dyscyplinarnych, wiedzieliśmy bowiem z góry, że nie mamy szans na otrzymanie właściwego orzeczenia.

— *Był Ksiądz przez wiele lat członkiem komisji zajmującej się dialogiem anglikańsko-prawosławnym. Przypatrywał się też Ksiądz z pewnością postępowi rozmów między anglikanami a katolikami. Był taki moment w tym dialogu, gdy sądzono, że porozumienie jest bardzo blisko. Dziś jedna jak i druga strona patrzy na możliwość porozumienia bardziej pesymistycznie. Jaka jest opinia Księdza o przyszłości dialogu ekumenicznego między anglikanami a katolikami?*

— Wydaje mi się, że choć przed 1970 r. istniały szanse na prowadzenie owocnego dialogu i była nawet możliwość zbliżenia obu Kościołów, to dziś jest to o wiele trudniejsze. Trzeba sobie bowiem zadać pytanie, z kim się negocjuje, jeżeli Synod Generalny zawsze może zmienić swoją opinię i każda jego debata może przynieść coś nowego. Jeśli więc nawet Rzym chciałby poczynić jakieś ustalenia czy doprowadzić do jakiegoś porozumienia z Canterbury, to nie ma żadnych gwarancji, że za 5, 10 czy 20 lat Kościół anglikański będzie tym samym Kościołem.

— *Chcemy zakończyć pytaniem o rolę pobożności maryjnej w anglikanizmie i katolicyzmie angielskim. W głównym ośrodku kultu maryjnego w Anglii, Walsingham, istnieją ni mniej, ni więcej tylko 3 sanktuaria maryjne: katolickie, anglikańskie i prawosławne. Czy wynika to z bogactwa pobożności maryjnej w Anglii, czy z podziałów między wyznaniem?*

— Anglikańska Book of Common Prayer zachowała jedno czy drugie święto maryjne, lecz pobożność maryjna to domena katolików, anglikanie kultywują ją raczej wyjątkowo. W XVII w. istniał co prawda wielki kult Najświętszej Marii Panny w Kościele anglikańskim, ale w XVIII w. pobożność ta wygasła pod wpływem deizmu. W zeszłym stuleciu kult pojawił się ponownie, ale już w mniejszym zakresie, ograniczony do części anglikatolików z Ruchu Oksfordzkiego. Pobożność maryjna rozwijała się więc, ale w znacznej mierze była jedynie zewnętrznym gestem, którym pewni anglikanie próbowali pokazać, że są katolikami w ramach Kościoła anglikańskiego. Kult Najświętszej Marii Panny stał się czymś w rodzaju postu starotestamentowego czy protestu. Kult ten jednak stale rośnie, wielu anglikanów jeździ do sanktuarium w Walsingham. Istnieje także ekumeniczne Towarzystwo Najświętszej Marii Panny, które ostatnio pobłogosławiłem.

Pobożność ta w Kościele katolickim jest jednak o wiele bardziej naturalna. Ona po prostu istnieje. Zresztą, jak ktoś może być chrześcijaninem, nie uznając szczególnej pozycji, jaką w historii zbawienia zajmuje Maryja. To się przyjmuje i tyle. Moja osobista relacja z Maryją, jeśli mogę się tak wyrazić, jest obecnie o wiele bardziej spontaniczna.

Jednym z fundamentalnych doświadczeń, jakie towarzyszyły mi w momencie przejścia do Kościoła katolickiego, było nieprawdopodobne poczucie wolności. Bardzo wiele rzeczy, które robiłem jako katolik w ramach Kościoła anglikańskiego, stało się naturalnymi, gdy przeszedłem do tego Kościoła. Gdy jako anglikanin budziłem się w nocy, z całą pewnością zaczynałem myśleć o problemach, jakie się przede mną piętrzyły; gdy budzę się obecnie, jako katolik, instynktownie zaczynam się modlić.

Londyn, maj 1997 r.

Eugeniusz Kośmicki
Anna Wachowiak

Dobrobyt rewolucji elektronicznej

Po rewolucjach: neolitycznej rewolucji rolnej oraz rewolucji industrialnej, znajdujemy się w kolejnym rewolucyjnym punkcie zwrotnym: reorganizacji ekonomii oraz społecznej organizacji ludzkości – stwierdza Barry Jones w swojej głośniejszej pracy pt. „Śpiochy. Przebudźcie się”¹. Zdaniem ekspertów zajmujących się problematyką globalnych przemian makro o charakterze ekonomicznym i społecznym cztery czynniki zdecydowały w ostatnich dwóch dekadach o tym, że znajdujemy się obecnie w punkcie zwrotnym².

Pierwszy czynnik to ekspansja kapitału przemysłowego w świecie, powodująca w efekcie wzrastającą konkurencyjność amerykańskiego biznesu. Drugim czynnikiem jest wzrost inwestycji amerykańskich w innych państwach (przenoszenie miejsc pracy do Meksyku czy Ameryki Środkowej). Trzecim przesunięcie punktu ciężkości problemów ekonomicznych od kwestii przedsiębiorstwa przemysłowego do informatyki i usług. Fakt ten ma konsekwencje w postaci pozbawienia miejsc pracy wielu niewykwalifikowanych, a uprzednio zatrudnionych w przemyśle pracowników.

Wszystkie te czynniki, z pewnością bardzo ważne, ustępują miejsca czwartemu. Jest nim rozwój mikroelektroniki, komputerów i robotów (robotyzacja). Czynnik ten (zwłaszcza robotyzacja) zadecydował, iż możliwe jest (lub stanie się możliwe w niezbyt odległej przyszłości) wytwarzanie wszelkich niezbędnych do życia produktów bez użycia ludzkiej pracy. Mikroelektronika spowodowała wejście w nową erę, która choć jeszcze nie ma swojej nazwy, może być nazwana rewolucją elektroniczną.

¹ B. Jones, *Sleepers, wake! Technology and the future of work*, New York 1985.

² Por. B. Zinn, M. i S. Eitzen, *Diversity in American families*, New York 1990².

na. W przeciwieństwie do produkcji przemysłowej, produkcja elektroniczna może być wykonywana przy zmniejszającym się coraz bardziej udziale ludzkiej energii – a na koniec – być może w ogóle bez niej. Kluczową różnicę pomiędzy tym systemem produkcji a produkcją industrialną jest to, iż produkcja przemysłowa pochłania ludzką energię, podczas gdy elektronika (roboty) ją zastępują. Maszyny elektroniczne potrafią wytwarzać wszystko (lub będzie tak niebawem), czego potrzebujemy do życia. Komputery mogą kierować ich produkcją.

Komputery wynaleźli ludzie i na samym początku wymagały one wielkiego nakładu energii z ich strony. Lecz komputery stopniowo mogą się uczyć od innych komputerów, programować siebie oraz inne komputery, a nadto podejmować decyzje. Obecnie toczy się debata nad tym, czy aktualnie obserwowany trend będzie kontynuowany w kierunku wyeliminowania pracy. Niektórzy eksperci twierdzą na przykład, że usługi oraz potrzeby związane z transmisją informacji mogą jednocześnie stwarzać więcej miejsc pracy, zastępując te utracone w przemyśle. Inni z kolei twierdzą, że te same technologie, które wyeliminowały tak wiele miejsc pracy w przemyśle, mają taki sam znaczący wpływ na redukcję potrzeby ludzkiej pracy i ludzkich usług oraz procesu obiegu informacji (np. użycie procesora Word zlikwidowało posady sekretarek, które poprzednio przepisywały listy w wielu egzemplarzach). Poczta elektroniczna eliminuje pracę na poczcie dzięki zastosowaniu komputerów i elektroniki w komunikacji ludzi. Komputery zastąpiły urzędników. Automatyczne komputery mówiące mogą zastąpić lektorów etc. Trudno jest dziś mówić na pewno, czy komputery nadal będą powodowały zmniejszenie liczby miejsc pracy, jednak ich dotychczasowe znaczenie ma daleko idące konsekwencje ekonomiczno-społeczne³.

Jeśli bierzemy pod uwagę np. globalną ilość opłacanego zatrudnienia per capita, to okaże się, że ilość ta mocno spada z dekady na dekadę w ciągu całego XX w. we wszystkich

³ W. Leontief, F. Duchen, *The future impact of automation on workers*, New York 1986.

państwach kapitalistycznych. Krótko mówiąc, przemiany technologiczne zaowocowały gwałtownym wzrostem dostępnych dóbr i usług, z jednoczesnym spadkiem jednostek pracy przypadających na mężczyznę, kobietę i dziecko per saldo⁴.

Podobnie jak w dwóch poprzednich rewolucjach, również w trzeciej rewolucji KONIECZNA JEST NOWA FORMA DYSTRYBUCJI. W czasie rewolucji przemysłowej płace stanowiły jedyny sposób dystrybucji dóbr i usług, które produkowano. W oparciu o elektronikę i systemy produkcji ludzie nie pracują już tak wiele godzin jak w poprzednim okresie. Ponadto nie wszyscy też potrafią zdobyć takie zarobki, które pozwalają na dostęp do niezbędnych dóbr i usług. Problem ten może stać się kluczowy w przyszłości, chociaż już obecnie zaczyna on zarysowywać się coraz wyraźniej. Płace pracownicze bowiem (ujmując rzecz globalnie), spadają z powodu wzrostu bezrobocia, a ci, którzy mają pracę, dostrzegają spadek siły nabywczej otrzymywanej zapłaty. W konsekwencji coraz mniej ludzi może sobie pozwolić na nabycie rzeczy niezbędnych do życia dla siebie i dla swych rodzin. Z drugiej strony znany obecnie przemysłowo-konsumpcyjny model dobrobytu napotyka granice swojego rozwoju, które wynikają – rzecz paradoksalna – z jego sukcesu i upowszechnienia się w świecie. Gospodarstwa domowe stały się całkowicie zależne od regularnych dochodów z pracy zarobkowej i odpowiednich świadczeń społecznych w razie wypadków, choroby czy bezrobocia. Silne i sztywne powiązanie między sferą pracy zawodowej a codziennym życiem prywatnych gospodarstw domowych doprowadziło do przecenienia „korzyści” z takiego typu modernizacji, do nieuznawania innych sposobów zaopatrzenia się w dobra i usługi oraz eliminowania innych, kulturowych form życia.

Tylko ten, kto pracuje, otrzymuje pieniądze, a tym samym dostęp do produktów, usług, infrastruktur (systemy komunikacyjne, wolnego czasu, kształcenia itp.). Dlatego jest charaktery-

⁴F. Black, J. Noakes, *The politics of new style of workfare*, „Socialist Review”, nr 18/3/1988, cyt. za J.R. Aulette, *Changing families*, Wadsworth Publishing Company 1994, s. 113.

styczne, że we wszelkich dyskusjach o przyszłości społeczeństwa przemysłowego chodzi zawsze o miejsca pracy, a nie o nowe sposoby życia czy zaopatrzenia, lub konieczne tutaj nowe metody produkcji. Czy możliwy jest inny niż istniejący obecnie model dobrobytu?

Odpowiedzialne działania w zakresie rozwoju nowych modeli dobrobytu polegają na zrozumieniu dotychczasowego wzrostu gospodarczego, zatrudnienia i pracy, postępu technologicznego, bezpieczeństwa społecznego, sposobów życia i zaopatrzenia i na proponowaniu zasadniczych zmian w tych dziedzinach. Droga do rozwoju nowych modeli dobrobytu nie prowadzi – wbrew licznym nawoływaniom – jedynie do popierania ascezy. Nawoływania do niej trafiają w próżnię społeczną. Poszukiwania „nowego człowieka” mają zresztą długą historię. W epoce przemysłowej stworzono już przecież „nowego człowieka”, który musiał intensywniej pracować i otrzymywał za to „odszkodowania” w formie większej konsumpcji. Długotrwały proces wychowawczy do pracy został obecnie uzupełniony wychowaniem do konsumpcji. „Nowy człowiek” współczesnej gospodarki jest przede wszystkim konsumentem otwartym na każdą rozbudzoną w nim potrzebę. Termin „nowy model” dobrobytu wiąże się więc obecnie z procesem poszukiwania (i dyskusją) m.in. nad przyszłością pracy, nowymi sposobami zaopatrzenia w produkty i usługi, korzyści z nowych wzorów w zakresie technologii, a także np. wzrostu wydajności energetycznej produkcji, sposobów korzystania z zasobów naturalnych, ekologicznych, koncepcji produkcji etc.

W dyskusjach dotyczących np. przyszłości pracy i bezrobocia pojawiają się nowe pomysły i propozycje odnośnie do systemu dystrybucji w przyszłości. Amerykański socjolog i polityk społeczny Barry Jones sugeruje w przywoływanej tu książce, iż możemy rozwiązać problemy bezrobocia, ubóstwa i bezdomności, które stworzyła rewolucja elektroniczna, przez wynalezienie płacy obywatelskiej (citizen wage). System ten polegałby na dystrybucji dóbr i usług tym, którzy ich potrzebują, nie bacząc na liczbę godzin, jaką spędzają w pracy. To nienowa idea. Nowe jest powiązanie tej utopijnej idei, opartej na potrzebach, z realnymi możliwościami, które stwarza produkcja oparta na

elektronice. Pytania na temat tego, co jeszcze, jakiego typu rozwój przyniesie rewolucja elektroniczna i jakiego typu system dystrybucji się z tego wyłoni, to jedno, a konieczność olbrzymiego wysiłku wielkiej liczby ludzi w zakresie myślenia, planowania i kreowania niezbędnych, politycznych zmian to drugie. Obecnie trudno jest jeszcze przewidzieć do końca zarówno przyszły system dystrybucji społecznej, który byłby najlepszy, jak i kierunek dalszych przemian w procesie produkcji i dystrybucji, który znajdowałby swoje odzwierciedlenie właściwie w każdym aspekcie naszego życia.

Żyjemy w trakcie rewolucji i zmierzamy w kierunku takiego społeczeństwa, które po raz pierwszy w historii ludzkości może produkować środki niezbędne do życia bez ludzkiej energii (lub z minimalnym tylko jej udziałem), tak iż spoglądamy z nadzieją w przyszłość, w stronę tych obiecujących możliwości. Możemy sobie wyobrazić świat, w którym roboty i komputery będą nam dostarczać żywności oraz schronienia, a ludzie będą mogli wydatkować całą lub większość swojej energii na to, co tylko ludzie potrafią robić: tworząc, podróżując, oddając się wynalazczości, zdobywając nową wiedzę czy wychowując dzieci.

Jak na ironię jednak, pomimo faktu, iż nowy, oparty na elektronice system produkcji może produkować więcej niż kiedykolwiek przedtem, z powodu istniejącego systemu dystrybucji sposób, w jaki aktualnie doświadczamy tej rewolucji, to SYSTEM NIEDOBORÓW. Roboty i komputery likwidują wiele miejsc pracy, jednocześnie pozbawiają też kwalifikacji wielu ludzi. Obserwujemy również przestoje w pracy, bezrobocie, niskie płace, ubóstwo i bezdomność, a wszystko to w rezultacie stwarza społeczne i psychologiczne problemy rodzin zmagających się z tymi problemami. Socjologowie amerykańscy alarmują, iż od lat osiemdziesiątych zaczął narastać w Stanach Zjednoczonych problem bezdomności dość dużych grup ludzi (będący następstwem narastającego bezrobocia doby rewolucji elektronicznej). Jako kontrakcja zaczął się wyłaniać w tym samym czasie zorganizowany ruch bezdomnych. Początkowo większość działań podejmowali w imieniu bezdomnych oraz promowali je adwokaci bezdomnych, tj. ludzie, którzy sami nie byli bezdomni, ale interesowali się problemami bezdomnych i działali w ich imie-

niu w parafiach, agencjach rządowych i innych organizacjach o charakterze wspólnot samorządowych. Początkowo większość tych organizacji koncentrowała się przede wszystkim na staraniach o zwiększenie dobroczynności w takich formach, jak darmowe zupy czy też schroniska dla bezdomnych. Praca tej grupy ludzi miała raczej charakter pragmatyczno-filantropijny. Druga fala ruchu objęła już organizowanie się samych bezdomnych. Ich praca miała raczej charakter polityczny. Formułowano konkretne żądania, np.: mieszkania i praca raczej niż zupy i schroniska. Jedną z tych organizacji, National Union of Homeless (Narodowe Stowarzyszenie Bezdomnych), została założona w 1983 r. przez Chrisa Sprowala, pracownika szpitala, który został zwolniony z pracy i w efekcie stał się bezdomnym. Pierwotną taktyką tego odłamu ruchu dla bezdomnych było m.in. to, aby bezdomni nie dali się „wpędzić” do domów komunalnych, będących czymś pośrednim pomiędzy pułapką i aresztem. W październiku 1989 r. około 250 000 ludzi z całych Stanów Zjednoczonych, włączając w to zarówno samych bezdomnych, jak i ich adwokatów, przybyło do Waszyngtonu, aby zaprotestować przeciwko krytycznemu położeniu bezdomnych. Wiosną 1990, 1991 i 1992 r. protesty kontynuowano w wielu miastach amerykańskich, m.in. w Los Angeles, Chicago, Detroit, Nowym Jorku i Filadelfii.

Narodowe Stowarzyszenie Bezdomnych jest jedną z dwóch tego typu organizacji w Stanach Zjednoczonych, które starają się zwrócić uwagę na część poważnych problemów, jakie zaczęła stwarzać rewolucja elektroniczna: bezrobocie, ubóstwo, bezdomność, niski dochód w rodzinach, schroniska dla bezdomnych (na marginesie warto tutaj dodać, iż schroniska dla bezdomnych zazwyczaj nie są pomyślane jako schroniska dla rodzin, co w rezultacie sprawia nierzadko, że żony są oddzielone od mężów, a dzieci od rodziców!), społeczne i psychologiczne trudności oraz napięcia w stosunkach małżeńskich związane z zagrożeniem utratą miejsca pracy etc. W rezultacie tych działań znacznie wzrosło zainteresowanie polityków, decydentów, jak i szerszego ogółu tymi problemami. Również naukowcy zaczęli analizować je z dużą uwagą, starając się uchwycić ich złożone przyczyny oraz dostrzec możliwe rozwiązania problemu.

Powyższe rozważania mogą prowadzić do konkluzji, iż *technologia stwarza wiele możliwości, jednak to, jaki konkretny wybór zostanie dokonany, zależy od tego, kto go dokonuje oraz co ma na celu*⁵. Sięgając w przeszłość, do okresu niewolnictwa na południu Stanów Zjednoczonych, dostrzeżemy, że niewolnicy, którzy starali się zapewnić przyzwoite życie sobie i swoim rodzinom, nie byli w stanie tego zrobić bez zniszczenia systemu niewolnictwa. Dziś nie potrafimy już sobie wyobrazić kogokolwiek, kto chciałby utrzymać system niewolnictwa. Utrzymanie ekonomicznego i politycznego systemu, który powodował tak olbrzymią nędzę, wydaje się nie do pomyślenia. W okresie niewolnictwa życie codzienne doświadczane na poziomie mikrospołecznym było tak pełne zniewolenia i odhumanizowane ze względu na makroorganizację społeczeństwa niewolniczego, iż nie było innej możliwości, jak tylko radykalna przemiana społeczno-polityczna. W tym kontekście można zadać pytania: Co z problemami ubóstwa i bezdomności, z którymi stykamy się dzisiaj? Czy chcemy utrzymywać status quo? Jakich zmian musimy dokonać? Jak daleko musimy pójść, aby stworzyć społeczeństwo, które pozwoli ludziom żyć i wychowywać swoje dzieci w przyzwoitych warunkach? Czy musimy być aż tak radykalni jak abolicjoniści w swoich czasach? Od 1970 r. możemy mówić o początku kryzysu ekonomii amerykańskiej (początki rewolucji elektronicznej), który wywołał ogromne problemy dużej części amerykańskich rodzin. Problemy te spowodowały pogorszenie jakości życia rodzin, szukanie wsparcia ze strony rządu, a w najbardziej drastycznych przypadkach wykreowały bezdomnych spośród nowych bezrobotnych, próbujących przetrwać na ulicach lub w schroniskach. Niektóre ofiary rewolucji elektronicznej oraz ci, którzy bacznie śledzą dokonujące się przemiany, inaczej postrzegają powstające trudności. Starają się wpłynąć na zmiany w strukturze społecznej. Organizują się na poziomie mikrogrup społecznych, walcząc o zmiany na poziomie makro. Część z nich tworzy ruchy, które wyra-

⁵H. Shaiken, *Work transformed: Automation and labor in computer age*, New York 1984.

zają krytyczne poglądy pod adresem organizacji społecznej struktury. Inni formują stowarzyszenia żądające pomocy rodzinom, których główni żywiciela stracili pracę i mieszkania.

Głębokie zmiany na poziomie makro (zwłaszcza w dziedzinie ekonomii), stwarzają również głębokie zmiany na innych obszarach społecznych. Są one tak ogromne i tak jeszcze nowe, że na obecnym etapie trudno do końca wyobrazić sobie ich skutki. Przyszłość pracy należy do największych problemów nowych modeli dobrobytu. Brakuje tutaj nadal wielu odpowiedzi. Co więcej, dotychczasowa praca zarobkowa wiąże się też z dużym zużyciem zasobów przyrody. Godny poparcia jest lansowany (jako jeden z kilku) długookresowy trend w kierunku nowoczesnego społeczeństwa rzemieślniczego na wysokim poziomie technicznym. Także w rolnictwie może powstać wiele miejsc pracy, jeśli będzie się dążyć do tego, aby na mniejszych powierzchniach wytwarzać produkty wysokie jakościowo na zasadach ekologicznych i częściowo wykorzystywać znowu tradycyjne formy pracy chłopskiej.

Tymczasem obecna sytuacja w krajach rozwiniętych gospodarczo (członkowie OECD) jest wprost alarmująca: ponad 35 mln bezrobotnych poszukuje pracy i dochodów. Większość potrzebuje dochodów z pracy, aby móc jeść i mieć dach nad głową. Nadal popularne są hasła pełnego zatrudnienia. Co jednak oznacza to pojęcie? Pełne zatrudnienie oznacza, że wszyscy zdolni do pracy mężczyźni i kobiety w wieku od 20 do 65 lat mają stałe miejsce pracy w pełnym wymiarze godzin. Jednakże taka koncepcja pełnego zatrudnienia należy coraz bardziej do przeszłości. Globalizacja produkcji dóbr i usług, globalna konkurencja prowadzi do racjonalizacji warunków produkcyjnych i przesuwania miejsc pracy do takich regionów, gdzie koszty zatrudnienia są wyraźnie niższe; globalizacja strumieni kapitałowych i finansowych powoduje wzrost znaczenia spekulacji finansowych wobec realnych inwestycji; fala automatyzacji na bazie mikroelektroniki, techniki komputerowej i telekomunikacji, oraz nowych organizacji procesu produkcji sprawia, że szybko dokonuje się proces racjonalizacji i zmniejszanie miejsc pracy w bardziej pracochłonnych sektorach wytwarzania. Obec-

ny wzrost gospodarczy nie tworzy często nowych miejsc pracy. Dlatego jest niepokojące, że większość polityków, ekonomistów, czy związkowców nadal preferuje „cudowny środek” – wzrost gospodarczy i propaguje jedynie drugorzędne przystosowania. Praca zarobkowa nadal odgrywa znaczną rolę społeczną i chyba będzie tak jeszcze długo, gdyż dla wielu zatrudnionych ma decydujące znaczenie w rozwoju ich osobowości. Współczesne społeczeństwo wytwarza więc podstawowy dylemat: z jednej strony produkuje bezrobocie, a z drugiej społeczną normę konieczności pracy zarobkowej. Stosunkowo nowa jest propozycja ewentualnego wprowadzenia tzw. negatywnego podatku dochodowego. Istotą takiego podatku jest powiązanie stałych świadczeń socjalnych z dochodami z pracy. Wraca znów pytanie o przyszłość pracy.

Pojawia się często pytanie: Czy znajdujemy się na drodze do rozwoju społeczeństwa dualnego także w Europie Zachodniej? Dwie trzecie społeczeństwa Europy Zachodniej żyje obecnie we względnym dostatku, a jedna trzecia w trudnych warunkach ekonomicznych i społecznych. Ważną przesłanką jest koewolucja rynku światowego i rynków lokalno-regionalnych, a także pracy zarobkowej i pracy własnej. Niebagatelne znaczenie ma tutaj upowszechnienie się elastycznego czasu pracy i rozwój suwerenności w wykorzystaniu czasu wolnego. W warunkach ogromnej ilości towarów i usług trudno jest uprawiać sztukę życia. Praca stała się współcześnie celem samym w sobie, ale naszym marzeniem staje się czas wolny, zwłaszcza okres urlopu. Człowiek był zawsze wrażliwy na własne przemijanie, co było bodźcem do rozwoju religii i jej obietnic. Współcześnie nastąpił odwrót od filozofii i teologii na rzecz ekonomii i gospodarki⁶.

Praca jest obecnie tym środkiem, który daje dochody, a tym samym umożliwia konsumpcję. Kto nie wykonuje pracy zarobkowej, jest albo artystą, albo jest nieprzystosowany do nowoczesnego społeczeństwa. Można więc postawić kolejne pytanie: Dlaczego społeczeństwo w takim stopniu zajmuje się tyle pracą,

⁶W. Bierter, *Wege zum ökologischen Wohlstand*, Berlin – Basel – Boston 1995.

gdy już dawno osiągnęło swój podstawowy cel – nadmiar dóbr? Praca zatem nie powinna być już traktowana jako obowiązek moralny, ale jako kształtowanie własnego życia. Współcześnie nie potrzebujemy żadnej autorytarnie zarządzanej „kultury rezygnacji”. Potrzebujemy raczej „kultury używania życia”. Mniejsze zużycie zasobów i ochrona środowiska będą oznaczać, że sposoby życia i zaopatrzenia muszą się zmienić, że rynki lokalno-regionalne, praca własna i samozaopatrzenie się w produkty i usługi zyskają znowu większą rangę. Ważne są tutaj doświadczenia nowych ruchów społecznych. Powstałe już w latach siedemdziesiątych alternatywne przedsiębiorstwa w dziedzinie rzemiosła, rolnictwa ekologicznego, przetwórstwa żywności, opieki zdrowotnej, przetwarzania informacji i usług potwierdziły swoją żywotność. Jako formy zaopatrzenia sprawdziły się spółdzielnie, a jako formy życia – wspólnoty mieszkaniowe. W nowych modelach dobrobytu istotne znaczenie ma koncepcja pluralistycznego świata z zasadą koegzystencji i nowej etyki różnic zamiast zasady uniwersalizacji, a także zasada tolerancji zamiast przymusu homogenizacji i podporządkowania. „Wolność”, „różnorodność”, „tolerancja” stają się podstawowymi hasłami współczesności. Radość życia, solidarność, współczucie wobec innych powinny wypełniać życie i kierować je na inne tory. Nowe systemy wartości nie polegają jednak na imperatywnych i transcendentálnych kodach, ale wymagają wszechstronnego uczestnictwa jednostki i jej urzeczywistnienia tu i teraz. W tym zakresie można nawiązać do koncepcji M. Foucaulta, według którego z własnego życia można uczynić dzieło sztuki. Dla Foucaulta podstawową ideą sztuki życia jest estetyka egzystencji⁷. Ujawnia się ona w ruchliwości i elastyczności myślenia, w nieustannej konfrontacji z aktualnymi problemami. Samokształtowanie i przemiana siebie wymaga zmiany stosunku do innych, którzy na nas ciągle wpływają. Zdolność do troszczenia się o siebie i równocześnie

⁷Zob. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1980; tenże, *Technologen das Selbst*, w: *Technologen das Selbst*, wyd. L.H. Martin i in., Frankfurt am Main 1988. Zob. też: W. Schmidt, *Auf der Suche nach einer neuer Lebenskunst*, Frankfurt am Main 1991.

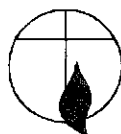
o innych jest konieczną przesłanką demokratyczną, tzn. także ekologicznie myślącego i działającego społeczeństwa. Zasady, że jestem odpowiedzialny za innych i za siebie, mają więc podobne znaczenie.

Jednak w hasłach walki o globalną konkurencyjność i w często bezwzględnej wojnie ekonomicznej pozostawia się nadal bez żadnej odpowiedzi palące problemy społeczne. Koncepcje technologiczne przyszłości nie powinny być jednak zwykłym przedłużeniem przeszłości. Punktem wyjścia musi być „przystosowana ekonomia”, a więc gospodarka, która umożliwia różnorodne formy produkcji i konsumpcji, zgodna w długim okresie z wymogami ekologicznymi, autonomią kulturową i więzami społecznymi. Każdy region potrzebuje nie tylko konkurencyjnych przedsiębiorstw rynku światowego, ale także istnienia żywotnych i niekoniecznie skrajnie dochodowych struktur gospodarczych i społecznych. Struktury te obejmują rzemieślników i małe przedsiębiorstwa, usługi sąsiedzkie, czynności za zapłatą i darmowe. Obok rynku światowego konieczne są rynki ograniczone terytorialnie, oparte na określonych przesłankach społecznych danego regionu.

Współczesna sytuacja ekologiczna świata i katastrofalna sytuacja Trzeciego Świata są rezultatem dotychczasowej polityki i modelu gospodarki. W poszukiwaniu nowych modeli dobrobytu trzeba się liczyć z sytuacją, że po raz pierwszy w historii doszło do rozwoju prawdziwego społeczeństwa światowego. Charakteryzuje się ono wprawdzie przez znaczne wzajemne nierówności, jednakże z drugiej strony uznaje zasadniczo równość swoich członków. Załamanie się „realnego socjalizmu” spowodowało wzrost oczekiwań materialnych pod hasłem: „masowa demokracja plus modernizacja gospodarcza, plus wzrost gospodarczy”. Pojawia się zasadnicze pytanie: Czy istniejąca sytuacja gospodarcza i społeczna oznacza wspólnotę celów w dzisiejszym świecie? Według W. Biertera wspólnota celów oznacza walkę konkurencyjną o te same zasoby, o te same przestrzenie i możliwości sukcesu, dlatego napięcia i konflikty są niejako zaprogramowane; w najgorszym wypadku powstanie wiele Bośni na całym świecie.

Istotne znaczenie mają nowe ruchy społeczne. Nie zajmują się one wzrostem gospodarczym, ale raczej kreowaniem no-

wych stylów życia. Akcentują różne podstawowe wartości: jakość życia, rozwój jednostki, prawa człowieka, partycypację, pokój czy ochronę przyrody. Jako odpowiedź na biurokratyczne struktury państwowych aparatów władzy nowe ruchy społeczne rozwinęły elastyczne, nieautorytarne i autonomiczne formy organizacji. Praktyka nowych ruchów społecznych prowadzi do nowej syntezy pomiędzy sferą prywatną i publiczną. Stanowi to istotną różnicę wobec koncepcji neokonserwatywnych, które poszukują rozwiązań wyłącznie w prymacie sfery prywatnej (własność prywatna, rynek, rodzina, indywidualistyczna etyka pracy). Nowe ruchy społeczne dążą natomiast raczej do odnowienia społeczeństwa obywatelskiego i rozproszenia władzy w obrębie porządku społecznego. Powoli obok dwubiegowości: państwo narodowe i rynek światowy, a także państwo i społeczeństwo obywatelskie, pojawia się trzecia dwubiegowość: rynek i społeczeństwo obywatelskie. Podstawowe znaczenie dla nowego spojrzenia na społeczeństwo obywatelskie mają dwie tendencje: istotna rola tożsamości kulturowej i zaakceptowania pluralizmu kulturowego jako zorganizowanej zasady życia narodowego i międzynarodowego.



JOANNA KANTOR

* * *

to my
to ci którzy wiedzą najlepiej
idziemy
schody mierząc krokami pewnymi
to my

wychylając głowę przez okno
z pokoju ciasnego od szczytnych idei
widzę
prowadzą przez rozgrzane ulice
na stos na stos
on idzie twarz od strachu wyblakła
drwiąco smagany zieleń pokrzywy
wrzący orszak zapija swój tryumf
jest winny jest winny

czuję
i moja ręka zaciska się w kamień
lecz ramię omdlewa
dłoń pęka pylistą szczeliną
odwracam głowę pod wiatr
wystarczy

pamiętam
czyn bliski jak codzienne pokuszenie
prawie mój bez żalu
niepoczęta wina
o żdźbło trawy o włos
powstrzymana poza myślą
na oślep

oddajmy pokój kamieniom
jemu wolność fioletu
sobie prawdę cieni
aniołom skrzydła

stamtąd tu

w twoje ręce składam
sen ryżu
kipiącą pianę złości
obeschłe łupiny łez
talerz spragniony głodu który nie przyszedł

ulice dogasają mętnym światłem elektrycznych pomarańcz
gdy zasypiasz idąc
na stokach wysoko pod twoim oddechem
kiełkuje złoto

2.97.

* * *

zza świata
spoza miasta i dnia
coraz bliżej
kroki
pogłos w korytarzach ulic
trzeba
szybko
drzwi

wtulić się w szparę w podłodze
skryć w gasnącym płomieniu
bezpiecznie zniknąć nie istnieć
już jest
nie chcę
nie odchodzić

5.96.

kadr

kamienny dom kamienna brama
schody ulica dzwonią budziki
koniec przerwa początek koniec
gęste godziny snu przemycają zapachy
widać trzeba więc dalej prędko dalej
nie pytając nie myśląc

na kamiennym progu płatek kwiatu
kołyska huśtana oddechem
jak krew szumiąca i rześka
kiedy wiatr rozdmuchuje ognisko

12.96.

zanim

widziałam w polu drzewo
słup ognia
wygasłą belkę
czern

popatrz
mech leśne jagody
skrzypiące wahadła drzew
chrust i ognisko
nic nie potrzeba
nic nie musi się stać

po ślizgawkach drukowanych stron
w dół
jeszcze raz
i jeszcze
nic z tego
wyraźniej słyszeć własne myśli
oddychają miarowo
jak cztery pory roku

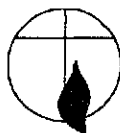
drżącego niepokoju nic nie zakłóca
nic go nie ujarzmia
wiązka światła rozciągnięta
od źrenicy do źrenicy
pachnie biały obrus i jaśmin
dzieje się co chce

11.96.

* * *

barwna puszysta kula świata
porośnięta igłami miękkimi jak włosy
w środku ma pestkę
o wnętrzu twardym i świeżym
jak mleczny ząb
wykluwa się ostrożnie
pęcznieje
wiruje
kwiat mgły nad sadem
nie czeka do wiosny

11.96.



Jacek Bolewski SJ

Rovigo – nie bez Bolesnej

Osiemdziesiąt lat mija od dnia, kiedy 13 X 1917 r. Maryja po raz ostatni pojawiła się w Fatimie. Ostatnie lata pokazują coraz wyraźniej aktualność jawień, ich orędzia i tajemnicy¹. Spróbujmy zbliżyć się do nich od innej strony. Droga do Fatimy i jej jawień maryjnych przechodzi przez... Rovigo. Miłośnik poezji pomyśli w tym miejscu o tytułowym, zarazem końcowym wierszu ostatniego tomu Zbigniewa Herberta². Wiersz jest intrygujący – zaintrygowany włoskim miastem o tej nazwie. Poeta przejeżdżał przez nie wielokrotnie pociągiem, nigdy tu nie wysiadając. Zanim zatrzymam się przy wierszu, wyjawię z góry powód, dlaczego łączę go z rozważaniami o Fatimie. Inaczej przejście mogłoby się wydawać dowolne. Owszem, jest ono dziełem przypadku. Ale czy tylko? Pod wpływem wiersza uczuliłem się na hasło „Rovigo”. Kiedy zatem mój wzrok padł w księgarni na okładkę, na której widniała ta nazwa, na dodatek w połączeniu z Maryją, nie wahałem się i nabyłem książkę. Jej tytuł w polskim przekładzie brzmi: „Bolesna z Rovigo”³. Prowadzi ona prosto do... Fatimy.

Wynagrodzenie Maryi Bolesnej

Początkiem wydarzeń, które zwróciły szerszą uwagę na Rovigo, przynajmniej w Italii, było niecodzienne zjawisko w miejscowym kościele Św. Michała Archanioła. Rozpoczęło się ono w środę 1 V 1895 r. i powtarzało się przez kolejne dni i miesiące aż do 1900 r. Jego świadkami były najpierw trzy dziewczynki, które po zajęciach w szkole zajrzały do kościoła, by na progu miesiąca Maryi pomodlić się przed Jej obrazem – Matki Bożej Bolesnej. Kiedy wychodziły po skończeniu modlitw, jedna z nich zatrzymała pozostałe, wskazując na obraz: wydawał się żywy! Wszystkie zobaczyły, że Maryja spojrzała na nie, co było tym bardziej uderzające, że normalnie Jej spoj-

¹ Por. moje rozważania: *Niebieski znak*, „PP” 5/1993, s. 266-278.

² *Rovigo*, Wrocław 1992.

³ M.M. Mauro, *L'Addolorata di Rovigo. Storia – culto – spiritualità*, Roma 1995.

zenie na obrazie było niewidoczne, skierowane w bok. Wieść o niezwykłym wydarzeniu sprawiła, że do kościoła zaczęły napływać tłumy. Wielu widziało to samo – poruszenie oczu na obrazie Madonny. Nie brakowało oczywiście głosów krytycznych, sceptycznych. Jeden z księży, zachęcony przez biskupa, podjął się zebrania wypowiedzi świadków i przedstawił je w książeczce, która ukazała się już na początku 1896 r. Sam autor nabrał przekonania o autentyczności cudownego faktu, jak to określał. Przekonały go zebrane świadectwa, mówiące nie tylko o zewnętrznym poruszeniu oczu, ale też o wewnętrznym wzruszeniu patrzących. Świadczyli oni o przypływie *pobożności, jakiej nigdy jeszcze nie doświadczyli* albo też o radości tak wielkiej, że chciałoby się *krzyczeć o cudzie i uderzyć w dzwony*.

W ASYŚCIE JAKICH DZWONÓW ZJAWIASZ SIĘ ROVIGO? Pytanie, w taki właśnie sposób wybite w druku, pojawiło się we wspomnianym wierszu Herberta. Zanim do niego powrócimy, zatrzymajmy się jeszcze przy zjawisku związanym z Bolesną z Rovigo. Grunt, jeśli wolno tak powiedzieć, został przygotowany już wcześniej. W diecezji adriatyckiej, do której należy Rovigo, istniało w XIX w. wiele pobożnych bractw poświęconych Matce Bożej Bolesnej. Jej kult szerzyła także świecka gałąź zakonu serwitów (Servi di Maria) o nazwie trzeciego zakonu Bolesnej. U początków tego stowarzyszenia w Rovigo ważną rolę odegrał Giacinto (Jacek) Ronconi. Jego syn Angelo (Anioł) wyznał podczas ciężkiej choroby, że ukazała mu się Maryja z prośbą do ojca, by został tercjarzem serwitów, bo jego i tych, którzy to uczynią, czeka wielkie dobro. Ojciec po śmierci syna (1 III 1890) niezwłocznie spełnił jego ostatnie życzenie. Stał się też gorliwym apostołem Matki Bolesnej. Sprowadził do Rovigo Jej trzeci zakon i przyciągał do niego coraz liczniejszych członków. Pod koniec 1893 r. znajdują siedzibę przy kościele Św. Michała, do którego też nabywają nowy obraz – oleodrukową reprodukcję wizerunku Bolesnej... Wersja oryginalna jest dziełem wielkiego Murilla, który stworzył ją łącznie z drugim obrazem – umęczonego Chrystusa. Pierwotnie zatem Maryja z obrazu „Dolorosa” spoglądała na Syna z obrazu „Ecce Homo”. Na reprodukcji Bolesna pozostała sama, ze spojrzeniem w bok – w pustkę... Dopiero wspomniane poruszenie oczu po przeszło rocznej obecności obrazu w jednej z bocznych kaplic kościoła zmieniło sytuację.

Trudno się dziwić, że niezwykle wydarzenia pogłębiły zapał i aktywność trzeciego zakonu Bolesnej w Rovigo. Nie ustawało też pytanie o sens znaku, skoro poza poruszeniem na obrazie nie było żadnego orędzia w słowach. Widziano w znaku Bożą aprobatę dla

dotychczasowych poczynaniach związanych z kultem Matki Bolesnej, ale pozostawała kwestia dalszego działania. Nowy impuls łączył się z osobą Marii Inglese, należącej do najwcześniejszych członkiń grupy i świadka poruszenia oczu na obrazie. W następstwie niezwyklej wydarzeń owa kobieta, krawcowa z Rovigo, widziała wielokrotnie w snach Maryję płaczącą i zwracającą się o pomoc. Dopiero w lutym 1899 r. rozważając sens tych widzeń Maria znalazła nagle odpowiedź: skoro znana jest praktyka wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa za grzechy, które Je ranią, to czy nie należy wynagrodzić także Matce Bolesnej za Jej rany? Jako formę takiego wynagrodzenia Maria Inglese przyjęła praktykę komunii św. wynagradzającej oraz modlitwę, którą znalazła w książeczce z nabożeństwem do Serca Maryi. Sama to opisała w dziełku „Jaka Maryja jest dobra!”⁴ Wynagrodzenie Maryi zostało tu przedstawione jako odpowiedź na Jej dobroć. Praktyka komunii św. wynagradzającej miała obejmować grupę osób, z których każda zobowiązywała się czynić to w jednym dniu tygodnia, tak aby wynagrodzenie stało się codzienne, nieustanne. Dodatkowym zobowiązaniem było odmawianie różańca.

Potem nastąpiło rozszerzenie tej praktyki, nie tylko w Rovigo. Doszły do niej inne formy jak „Godzina wynagrodzenia” podczas uroczystości maryjnych, czy codzienne ofiarowanie jednej godziny zwyczajnych zajęć w intencji wynagradzającej, po odmówieniu stosownej modlitwy. Wszystkie te praktyki zostały przyjęte w zgromadzeniu zakonnym Służebnic Maryi, które już wcześniej powstało w diecezji, a po wstąpieniu do niego Marii Inglese (1911) przyjęło na wniosek biskupa nie tylko jej formę wynagrodzenia, ale i nową nazwę – Służebnic Wynagradzających Maryi. Zgromadzenie działa do dzisiaj w Rovigo przy via dei Capuccini, gdzie obok domu zakonnego powstał kościół – nowe miejsce obrazu Bolesnej. Praktyka wynagrodzenia maryjnego stała się jeszcze głośniejsza w związku z jawieniami w Fatimie. Orędzie Niepokalanego Serca Maryi, połączone z wezwaniem do modlitwy różańcowej i do ofiar, rozpowszechniło się zwłaszcza po akcie poświęcenia świata Maryi przez Piusa XII (31 X 1942). Pojawiły się wtedy głosy, że Fatima jest echem Rovigo. Także watykańskie „L'Osservatore Romano” (28 I 1943) wyraziło pogląd: *Madonna w Fatimie potwierdziła uroczyste wobec całego świata to, czym przed laty natchnęła pokorną dziewczynę we włoskim mieście. Rovigo stało się stacją na drodze do Fatimy...*

⁴M. Inglese, *Quanto e buona Maria!* Roma 1899; por. M.M. Mauro, dz. cyt., s. 119.

Rovigo – wspomnienie ukrzyżowania

STACJA ROVIGO. Tak – znowu w takim zapisie – zaczyna się wiersz Zbigniewa Herberta. *Niejasne skojarzenia* – to kolejne słowa. Poeta usiłuje dociec, dlaczego to miasto, którego nigdy nie dotknął *żywą stopą*, nie opuszcza go we wspomnieniu. Przypomina mu wcześniejsze lata, kiedy wielokrotnie przejeżdżał przez nie pociągiem. Były to lata miłości, związanej z dwoma innymi miastami, między którymi leży Rovigo:

*Żyłem wówczas miłością do Altichiera
z Oratorium San Giorgio w Padwie i do Ferrary
którą kochałem bowiem przypominała moje
zrabowane miasto ojców. Żyłem rozpięty
między przeszłością a chwilą obecną
ukrzyżowany wielokrotnie przez miejsce i czas*

*A jednak szczęśliwy ufający mocno
że ofiara nie pójdzie na marne*

To centralna część utworu. Mówi o miłości, ukrzyżowaniu, ofierze – w poczuciu szczęścia, ufności... Wspomnienie poety nie objęło wszystkiego. W innym tekście, powstałym najwyraźniej w owych latach miłości do Altichiera, Herbert jako Patryk³, wspomina z Padwy nie tylko Oratorium św. Jerzego, ale także, i to na pierwszym miejscu, kaplicę w bazylice Św. Antoniego, którą *zdobią właśnie freski Altichiera, przedstawiające Ukrzyżowanie*. Herbert zachwyca się i zdumiewa: *Jak mistrz potrafił stworzyć wśród jarmarcznych kolorów otoczenia dzieło poważne, patetyczne, znakomite, pozostanie jego tajemnicą*. Samo zaś dzieło tak opisuje: *W centrum krzyż, wokół niego figury konnych i tłum gapiów. Jest to tłum całkowicie obojętny na zdarzenie, jak zwykle wiejskie zbiegowisko – kobieta ciągnąca za rękę dziecko, po lewej stronie żołnierze grający o szaty Chrystusowe. Przypomina się Breughel, o tyle przecież późniejszy, i jego metoda przedstawiania ważnych wydarzeń na tle obojętnego ludzkiego pejzażu*. Przypomina się, dodajmy, inny obraz i poświęcony mu wiersz

³ Por. „Zeszyty Literackie” 32/1990, s. 142 n. Tekst jest podpisany: Patryk; na okładce widnieje nazwisko: Herbert... Poeta używał pseudonimu „Patryk” we wcześniejszych latach 50. w tekstach do „TP”; natomiast do „PP” pisywał jako „Bolesław Heretyński” – por. J. Marciniak, *Jajko Herberta*, „PP” 2/1996, s. 213-219.

Herberta: „Męczeństwo Pana Naszego malowane przez Anonima z kręgu mistrzów nadreńskich”⁶. Wnikliwy komentator poety zauważa: *Charakterystyczne, że w opisie obrazu mowa jest o stokrotkach, o oprawcach, o rycerzach w tle, nie ma natomiast mowy o tym, co w tym obrazie powinno być najważniejsze – o przybijanym do krzyża Chrystusie*⁷.

Podobnie jest we wspomnieniu z „Rovigo”. Poeta mówi o ukrzyżowaniu, swoim, nie wspominając Ukrzyżowania Jezusa, którym kiedyś poruszył go Altichiero. Co znaczy ta dwoistość w jego wspomnieniu? Przeżywane niegdyś „Ukrzyżowanie” włoskiego mistrza napędzało go szczęściem i ufnością. Wspominając po latach ten stan, poeta widzi w nim własne ukrzyżowanie, w którym był jednak szczęśliwy ufający *mocno / że ofiara nie pójdzie na marne*. Tak było w przeszłości, w czasie przejazdów przez Rovigo. A później, w czasie pisania „Rovigo”? Czy wspominający nadal ufa w sens ofiary? Czy przemilczenie ukrzyżowania Chrystusa we wspomnieniu o Rovigo było przypadkowe? „Męczeństwo...” przypomina inne wiersze, w których jest obecna... nieobecność Chrystusa. Zaczęło się od utworu „Na marginesie procesu” (z „Napisu”), gdzie zgodnie z tytułem zostały opisane okoliczności sądu *mało groźnego Galilejczyka*. Ostatnie określenie, charakterystyka z ust oprawców Chrystusa, jest jedynym Jego śladem w utworze. Podobnie było w wierszu „Hakeldama”⁸, gdzie się mówi wyłącznie o Judaszu, czy w „Domysłach na temat Barabasa”⁹, gdzie dopiero na koniec pojawia się przeciwstawienie: *A Nazareńczyk / został sam / bez alternatywy / ze stromą / ścieżką / krwi*¹⁰. Na pytanie, czy są to wiersze o Chrystusie, można by odpowiedzieć: *Ależ – co chyba bez precedensu w poezji o Nim – Jego postać w ogóle się nie pojawia!*¹¹.

Czy zatem dawne ukrzyżowanie, związane z „Ukrzyżowaniem” mistrza malarstwa, łączy wspominającego z prawdą Ukrzyżowania? Późniejsze utwory Herberta poświadczają ambiwalentną postawę.

⁶ W tomie *Napis*, Warszawa 1969.

⁷ J. Łukasiewicz, *Poezja Zbigniewa Herberta*, Warszawa 1995, s. 63.

⁸ Z tomu *Pan Cogito*, Warszawa 1974.

⁹ Por. tom *Elegia na odejście*, Paryż 1990.

¹⁰ Przypomina się też „przebity włócznią” z *Tamaryszka*, który „stara się / ulecieć w niebo / bez skrzydeł / bez krwi / bez myśli / bez –” (z tomu *Studium przedmiotu*, Warszawa 1961).

¹¹ A. Fiut, *Język wiary i niewiary. O poezji Zbigniewa Herberta*, „TP” 5/1993 (31 I).

Przykładem może być głośnie „Przesłanie Pana Cogito”¹². Z jednej strony wolno zauważyć, że niektóre jego sformułowania dają się odczytać jako aluzje do scen Pasji. W tym duchu próbuje się bronić związku opisanego w utworze postawy z Jezusem, skoro przecież: *Nie wymieniony z imienia Chrystus, obok wspomnianych Gilgamesza, Hektora i Rolanda, stanowi wzór nieugiętej postawy, rygorystu moralnych rozstrzygnięć, godnego milczenia wobec prześladowców oraz spokojnego i pokornego przyjęcia śmierci, jako ceny za bronię prawdy*¹³. Z drugiej strony sama ocena staje się ambiwalentna, kiedy najpierw znajduje w utworze zniekształcone echo postawy św. Franciszka (twoja siostra Pogarda), a dalej: *Za tym kryje się niewątpliwie najważniejszy (nie wspomniany tu) wzór w naszej kulturze – Jezusa Chrystusa, wywyższonego wśród pogardy na krzyżu. Ale to imię nie pada*¹⁴. Owszem, nie pada, jednak nie przypadkiem. Trudno bowiem pogodzić z Chrystusem istotnie zniekształcone echo postawy franciszkańskiej. Zniekształcenie polega nie tylko na tym, że miejsce siostry Śmierci zajmuje siostra Pogarda. Niechrześcijańskie są słowa przesłania: *niech nie opuszcza ciebie twoja siostra Pogarda / dla szpiclów katów tchórzy*. Takie pragnienie trudno przypisać zarówno Franciszkowi, jak i Chrystusowi – Ukrzyżowanemu, który na końcu okazuje przeciwnikom nie pogardę, lecz miłość.

Niemożliwe pojednanie?

Ambiwalencja sięga głębiej. Pogarda świadczy o trudności pojednania. Właśnie ta trudność odsłania wyraźniej relację „Pana Cogito” do Chrystusa. Osoba Syna zajęła najwięcej miejsca – w całej poezji Herberta! – w „Rozmyślaniach Pana Cogito o odkupieniu”¹⁵. Początek brzmi: *Nie powinien przysyłać syna / zbyt wielu widziało / przebite dłonie syna / jego zwykłą skórę / zapisane to było / aby nas pojednać / najgorszym pojednaniem*. Dalszy opis ukazuje reakcje, które mają świadczyć, że zapisana w Biblii śmierć nie stała się pojednaniem skoro: *zbyt wiele nozdrzy / chłonęło z lubością / zapach jego strachu*. Stąd kategoryczny sąd: *nie wolno schodzić / nisko / bratać się krwią* i końcowa pretensja pod adresem Ojca: *Nie powinien przy-*

¹² Por. Raport z oblężonego miasta i inne wiersze, Paryż 1984.

¹³ A. Fiut, dz. cyt.

¹⁴ J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 79.

¹⁵ Z tomu *Pan Cogito*.

syłać syna / lepiej było królować / w barokowym pałacu z marmurowych chmur / na tronie przerażenia / z berłem śmierci.

Co uderza najbardziej? Nie sam ten utwór, ale zestawienie go z innym, w którym już tytuł jest podobny: „Rozmyślania o ojcu”¹⁶. Tym razem chodzi o ludzkiego ojca, dokładniej – ojca narratora wiersza, którym nie jest, jak w większości utworów tomu, Pan Cogito, lecz podmiot przemawiający bardziej osobiście, w pierwszej osobie. Utwór opisuje znamioną przemianę ojca. *Jego twarz groźna w chmurze nad wodami dzieciństwa* – to początek. Po latach, ojciec urodził się raz drugi drobny bardzo kruchy / o skórze przeźroczystej chrząstkach bardzo nikłych / pomniejszał swoje ciało abym mógł je przyjąć. Przemienienie zostało tu opisane w języku bliskim religii chrześcijańskiej, gdzie Bóg rodzi się, poza pierwszym, odwiecznym rodzeniem w Nim samym, raz drugi, w cielesnym pomniejszeniu, by człowiek mógł go przyjąć! To nowe wcielenie ojca w syna dopełnia się w przyjęciu, które przypomina zarazem chrześcijańską komunię. Rozmyślający syn mówi bowiem dalej o ojcu przyjętym w przemienionej postaci: *on sam rośnie we mnie jemy nasze kłeski / wybuchamy śmiechem / gdy mówią jak mało trzeba / aby się pojednać*. Te końcowe słowa wskazują zatem: pojednanie ojca z synem jest możliwe, jednak za wielką cenę opisanego przemienienia. Ceną jest ofiara, w której przemienia się najpierw ojciec, a następnie przyjmujący go syn, zjednoczeni w komunii, w której wspólnie *jemy nasze kłeski*.

Obie wizje relacji ojca z synem odwołują się do języka chrześcijańskiego. O ile jednak pierwsza poprzestaje na stereotypach, karykaturalnie uwypuklonych, o tyle druga wyraża głębokie doświadczenie osobiste, otwarte na tajemnicę. Różnica znajduje wyraz w relacji do pojednania. Z jednej strony wydaje się ono niemożliwe w spojrzeniu trwającym przy komunach, natomiast z drugiej strony staje się faktem dzięki przemianie otwartej na komunię. Obie postawy pojawiają się w poezji Herberta obok siebie, połączone wprawdzie w jednym tomie („Pan Cogito”), ale głębiej oddzielone – jakby z braku połączenia, pojednania, które winno się dokonać w samym narratorze. Podobną dwoistość można spotkać także w jednym i tym samym utworze. Przykładem jest „Msza za uwięzionych”¹⁷. Została tu zakwestionowana msza w zwyczajnej, stereotypowej oprawie: *Jeśli to ma być ofiara za moich uwięzionych / niech się odbędzie najlepiej w niestosownym miejscu // bez marmurowej muzyki / złota kadzidła bieli*.

¹⁶ Tamże. Oba wiersze łączy w tomie i to, że jedynie one dwa mają w tytule: *Rozmyślania...*

¹⁷ Z tomu *Elegia na odejście*. Wiersz jest dedykowany Adamowi Michnikowi.

A dalej inny warunek: *jeśli to ma być ofiara / trzeba się pojednać / z braćmi którzy są w mocy nieprawości / i walczą na krańcach*. Narrator, wydaje się, myśli tu o najtrudniejszym pojednaniu z nieprzyjaciołmi – ludźmi *na krańcach*. Jednak oderwany w swych myślach od ofiary mszy św. nie widzi, tak się znowu zdaje, realnej możliwości pojednania.

Podobne napięcie powraca w „Rovigo”. Ukrywa się głębiej. Wspominający milczy nie tylko o „Ukrzyżowaniu” włoskiego mistrza, lecz także o swoim aktualnym stanie... Jego cień pada jednak na opis przeszłych wrażeń, których wtedy, gdy aktualnie je przeżywał, może nawet by nie nazwał swoim ukrzyżowaniem, skoro czuł się szczęśliwy, ufny. Wyraźny jest kontrast do obecnego stanu – znowu ukrzyżowanego, ale pozbawionego poczucia sensu. Jakby pogłębiło się dawne rozpięcie *między przeszłością a chwilą obecną*, przechodząc w napięcie, które przenika wiersz i kulminuje w ostatnim pytaniu: *i dlaczego myśle o tobie Rovigo Rovigo*.

Wspominający próbuje wyrazić napięcie zestawiając ze sobą: z jednej strony to, że *Rovigo nie odznaczało się niczym szczególnym było / arcydziełem przeciętności*, a z drugiej strony, że *przecież było to miasto z krwi i kamienia – takie jak inne / miasto w którym ktoś wczoraj umarł ktoś oszalał*. To zestawienie jednak nie wyjaśnia, dlaczego właśnie Rovigo zaprzęta uwagę wspominającego, skoro jest *takie jak inne*. Budzi się najwyżej domysł, jakby przeczucie śmierci – nie tej przeszłej w Rovigo (*ktoś wczoraj umarł*), ale tej zbliżającej się, także w związku z tajemniczym miejscem: miasto, wcześniej nie dotknięte *żywą stopą*, przybliża się w asyście dzwonów – zwiastujących może pogrzeb, śmierć¹⁸... A może, skoro pozostaje pytanie: *W ASYŚCIE JAKICH DZWONÓW ZIAWIASZ SIĘ ROVIGO?* – dzwony zwiastują – Zwiastowanie – „Anioł Pański”? Poeta poprzestaje na tym, co pojął za swym ostatnim przejazdem przez miasto: *w mojej geografii wewnętrznej jest to osobliwe / miejsce*. Końcowe pytanie: *i dlaczego myśle o tobie Rovigo Rovigo* – pozostaje dla myślącego (cogito!) bez odpowiedzi.

Ostatnie pytania

Czy wolno szukać dalej: odpowiedzi, sensu napięcia kryjącego się w pytaniu? Najpierw trzeba wyjść poza sam utwór. Pytanie jest nie tylko ostatnim, ale i pierwszym zdaniem „Rovigo” jako całego tomu. Całość zaczyna się od przesłania *Do Henryka Elzenberga w stulecie*

¹⁸Taką m.in. sugestię wyraża J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 113.

Jego urodzin, i od pytania: Kim stałbym się gdybym Cię nie spotkał – mój Mistrzu Henryku. W tym przypadku poeta zna odpowiedź: Byłbym do końca życia śmiesznym chłopcem / Który szuka / Zdyszonym małomównym zawstydzonym własnym istnieniem / Chłopcem który nie wie. To jeszcze nie wystarcza, by odpowiedzieć na końcowe pytanie „Rovigo”. Wyjście poza ostatni wiersz tomu wymaga poszerzenia wiedzy o mieście – w świetle świadectwa o Bolesnej z Rovigo. Gdyby Herbert je znał, wtedy nie znalazłby się w jego wierszu przynajmniej jeden wers, który dotąd pomiąłem – o tym, że w mieście nie było *nic co by bawiło smuciło zastanawiało oko*. Nie, było – choć nie do zabawienia, lecz do zasmucenia, zastanowienia... Było nie tylko w pojedynczym wydarzeniu „poruszenia oczu”, ale w całym poprzedzającym i następującym ruchu związanym z Matką Boską Bolesną i Jej obrazem-znakiem. Na tym tle można by sparafrazować wyjściowe pytanie „Rovigo” tak oto: „Kim stałbym się gdybym Cię spotkał – Rovigo z Bolesną Matką”... Może wtedy poeta nie musiałby już pytać, dlaczego nadal myśli o tym miejscu, którego nigdy nie dotknął *żywą stopą*? Może już wcześniej znalazłby odpowiedź?

Komentator utworu zwrócił uwagę na pustą przestrzeń, która w końcowym pytaniu wiersza dzieli ostatnie powtórzenie: *Rovigo Rovigo*. Dalej zauważył: *Ta pusta przestrzeń może zastępować tu zarówno wykrzyknik, jak i wielokropek, a zastępuje pewnie jedno i drugie, oba znaki i oba sygnalizowane przez nie stany, dwie niezgodne ekspresje. Rovigo Rovigo. Nie potrafię powiedzieć, dlaczego ty właśnie jesteś moim losem. Ani jako człowiek, ani jako artysta nie rządzą sobą w pełni. Otrzymuję znaki, których nie pojmuję, o których nic nie wiem poza tym, że są bardzo ważne*¹⁹. Czy możemy powiedzieć więcej o tych znakach, więcej niż poeta i jego komentator? Czy w znaku Rovigo nie kryje się Maryja, która właśnie w tym miejscu dała się głębiej odkryć nie tylko w obrazie, ale jako żywa postać Matki Bolesnej? Może dzwony dochodzące z Rovigo zwiastują właśnie Jej bliskość, a głębiej – bliskość Jej Syna, którego przyjęła najpierw w tajemnicy zwiastowania? Może to Ona pragnie wskazać odpowiedź co do pojednania, którego potrzeba i brak są zauważalne w utworach Herberta? Napięcie w nich jest wyrazem jego ukrzyżowania, brakiem więzi między przyjęciem go we własnym życiu i w żywym Chrystusie. Mistrzem Herberta i jego życiowej postawy jest bardziej filozof (np. Elzenberg) aniżeli Jezus – nie wspominając

¹⁹ Tamże, s. 114.

o Maryi, przynajmniej w związku z ofiarą Chrystusa na jednej ze stacji Jego drogi – w Rovigo.

Obraz w Rovigo był „zwyczajną” kopią, nie miał wartości artystycznej, która mogłaby zatrzymać oko... Jeśli poruszał, to raczej oczy wiary. Poeta był otwarty na inne wrażenia. Jego spojrzenie mogło się bawić pocieszenie oswojonym obrazem „Madonny z lwem”²⁰. Głębiej jednak poruszały go wielkie dzieła sztuki. Jedno z nich, krakowski Ołtarz Mariacki, zainspirowało wiersz, który poeta przypomniał dopiero po wielu latach: „Wit Stwos: Uśnięcie NMP”²¹. Poruszenie musiało wiązać się także z postacią Maryi, skoro zaowocowało jedną z najpiękniejszych strof o Matce Bożej w polskiej poezji:

*A Panna Maria usypia. Idzie na dno zdziwienia
trzymając ją w wątej siatce umiłowane oczy
upada coraz wyżej jak strumień przez palce przenika
a oni schylają się z trudem nad wstępującym obłokiem.*

Przywołałem już słowa poety w łączności z tajemnicą wniebowzięcia²². Co dodać w związku z tajemnicą Jej ofiarowania? Właśnie całkowite wzięcie Maryi do nieba, z duszą i ciałem, stało się ostatecznym znakiem, że Jej ofiara już za życia była pełna, zaiste „całopalna”, nie pozostawiająca na ziemi niczego poza... miłością, która nieustannie, cały czas Ją wypełniała. Jest to miłość samego Boga. Jej znakiem może być – jak w Starym Testamencie – tajemniczy obłok, który skrywał i wskazywał Bożą obecność. Jednak ten znak był ulotny, przejściowy, trudny do uchwycenia – jak końcowe *upadanie* Maryi, przenikające przez palce tych, którzy próbowali Ją podtrzymać, może zatrzymać. Trwalszy jest inny znak – krzyża z przybitym Jezusem, ze stojącą obok Matką wpatrzoną w Jego przebitą bok. Znak świadczy o miłości wypływającej z Serca Boga. Świadcstwo Maryi wyraża się także w Jej staniu. Ona nie wymaga podtrzymania przez innych, lecz jako Matka dana ku nieustającej pomocy podtrzy-

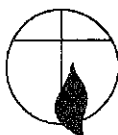
²⁰ Tytuł wiersza z tomu *Hermes pies i gwiazda*, Warszawa 1957. Por. subtelna analizę: J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 27-31.

²¹ Utwór Herberta został opublikowany w tomie *Elegia na odejście*, Paryż 1990, podczas gdy pierwodruk miał miejsce w „TP” we wczesnych latach pięćdziesiątych...

²² Por. moje *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, Kraków 1994, s. 145 n. Utwór Herberta został opublikowany w tomie *Elegia na odejście*.

muje oddane Jej dzieci – zarówno zachowując od upadku, jak też pomagając w powstaniu z niego, kiedy okazał się nieuchronny.

„Stabat Mater Dolorosa”... Obraz Bolesnej stojącej u boku Ukrzyżowanego ma nas poruszyć i podtrzymać w naszej słabości. Zatrzymajmy nie tylko Jej obraz w *wątlej siatce* fizycznych oczu, na siatkówce. Trzymajmy się Jej jako Matki, żywej i ożywiającej oczy naszej wiary w spojrzeniu otwartym na miłość. Wtedy stacja Rovigo, związana z ukrzyżowaniem, będzie znakiem i zwiastowaniem nadziei. Dzięki pomocy Bolesnej nasza ofiara nie pójdzie doprawdy na marne, lecz doprowadzi do pojednania – w miłości.



Zbigniew Danielewicz

Co Świadkowie Jehowy mają do powiedzenia Kościołowi?

Wyznanie Świadków Jehowy (ŚJ) istnieje niewiele ponad sto lat i powstało w Stanach Zjednoczonych. Jego założycielem był Charles Taze Russell (1852-1916) – handlarza tekstyliami i obuwiem pochodzący z żydowskiej rodziny wyznania presbiteriańskiego. Zanim Russell założył nowe wyznanie, był przez pewien czas kongregacjonistą, a następnie adwentystą. Jego wykształcenie teologiczne sprowadzało się do samodzielnej lektury Biblii przy pomocy konkordancji w czasie wolnym od zajęć w sklepie. Gdy w 1874 r. adwentystów oczekujących przyjścia Chrystusa spotkał zawód, młody Russell przyjął pogląd, iż powrót Chrystusa rzeczywiście nastąpił w tym roku, tyle tylko że niewidzialnie dla ludzkich oczu. Popularność jego poglądów wygłaszanych w następnych latach na łamach pisma „Strażnica Syjońska. Zwiastun Obecności Chrystusa” przysporzyła mu tytuł zwolenników, że w 1884 r. powstało w Pensylwanii Towarzystwo Traktatowe Strażnica Syjońska (Zion's Watch Tower Tract Society), którego prezesem Russell był do końca życia (od 1913 r. nazwa brzmiała: Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego – International Bible Students Association). Obok licznych artykułów publikowanych na łamach założonych przez siebie pism Russell pozostawił przede wszystkim 6 obszernych tomów „Wykładów Pisma Świętego”, których podstawowym tematem była nauka o drugim przyjściu Chrystusa.

Następcą Russella został Joseph Franklin Rutheford (1917-1942), będący z wykształcenia prawnikiem i podobnie jak poprzednik nie mający żadnego przygotowania teologicznego. Stosunkowo demokratyczną strukturę organizacyjną utworzoną jeszcze przez Russella, tworzoną przez kongregację towarzystw traktatowych, Rutheford szybko przemienił w dyktatorsko zarządzany przez siebie *rząd teokratyczny*. Rutheford przejął władzę nad organizacją będącą w stanie kryzysu, spowodowanego m.in. nie spełnionymi prorocztwami Russella (wojna Armagedonu przepowiadana na 1914 r.). Dzięki niepospolitym zdolnościom organizacyjnym udało mu się przezwyciężyć kryzys, jednak arogancja, brak tolerancji, dyktatorski styl rządzenia, a także

jego własne nie spełnione proroctwa (zmartwychwstanie patriarchów Starego Testamentu w 1925 r.) przyczyniały się do następnych kryzysów i rozłamów w łonie Towarzystwa. W 1931 r. na kongresie w Columbus (Ohio) Rutheford wprowadził wiele znaczących zmian organizacyjnych i doktrynalnych centralizujących władzę i ujednolicających naukę, a także nową nazwę: Świadkowie Jehowy – Jehovah's Witnesses (por. Iz 43,10-12), dla odróżnienia od tzw. nominalnego chrześcijaństwa. Obecny kształt organizacji ŚJ, jej doktryna i radykalne odcięcie się od innych wyznań jest właśnie dziełem Rutheforda.

Wyznanie założone przez Russella powstało nie jako religia, ale wydawnicza spółka akcyjna. Jest to charakterystyczne dla ŚJ, bowiem nie określają oni siebie jako Kościół, ale raczej jako organizację. Jeśli stosują do siebie pojęcie „religia”, to rozumieją je jako system wielbienia o charakterze wewnętrznym i nierytualnym. Materialną formę oddawania czci Bogu ŚJ odrzucają jako fałszywą – stąd brak w tym wyznaniu liturgii, świątyń, kapłaństwa. Owe wewnętrzne wielbienie sprowadza się głównie do głoszenia Królestwa Jehowy, czyli do działalności kaznodziejskiej. Taka wizja religii kojarzy się raczej z organizacją propagandową o charakterze religijnym niż z religią w znaczeniu nadanym temu pojęciu w ciągu tysiąclecia dziejów ludzkiej cywilizacji. „Organizacyjny” charakter wyznania ŚJ uwydatnia także terminologia opisująca jego strukturę: ciało kierownicze, kanał informacyjny, prezes, zarząd i biuro główne, nadzorca, kierownictwo.

Innym wymiarem „organizacyjności” ŚJ jest zdumiewający brak sfery sacrum, brak poczucia misterium religijnego odślaniającego się zawsze tam, gdzie skończony człowiek szuka nieskończonego Boga. Przykład może stanowić zarysowana w dalszym ciągu tego artykułu doktryna eschatologiczna Towarzystwa Strażnica, przypominająca scenariusz apokaliptycznego filmu, w którym wszystkie nader sensacyjne szczegóły są z góry znane i w gruncie rzeczy Bóg nie może nic wielkiego i nowego zaprezentować. Pozbawiony swej transcendencji i wymiaru misterium jest także sam Bóg. Russell uczył, że w Bogu nie ma żadnej tajemnicy, wszystko w Nim da się pojąć i wytłumaczyć ludzkim rozumem. Dziś ŚJ dalej mówią o możliwości poznania Go przez *nabywanie wiedzy* o Nim. Bóg świadków Jehowy jest pojmowany bardzo antropomorficznie (np. mieszka w odległych niebiosach), antropopatycznie i antropo-logicznie, a z całościowej wizji dziejów zbawienia wynika, że jest w gruncie rzeczy słaby, niewiele silniejszy od diabła, z którym ledwo się uporał po tysiącleciach trwania sporu o władzę nad światem i ludzkością, a także, że jest podatny na zwođenje diabła i nielitościwy. W takiej teodycei pobrzmiewa pierwia-

stek manichejski, zakładający istnienie dwu niemal równych sobie stron.

Świadkowie Jehowy to także wspólnota odznaczająca się szczególnym stosunkiem do krwi ludzkiej i zwierzęcej. Opierając się na tekście Rdz 9,3-5, uznają oni krew za siedlisko życia i odmawiają spożywania i przyjmowania jej pod każdą postacią. Nie zjedzą więc kaszanki i nie pozwolą na dokonanie transfuzji. O ile to pierwsze nie pociąga za sobą szczególnych konsekwencji, to drugie może być nawet przyczyną śmierci osoby potrzebującej takiego zabiegu. Transfuzja jest dla nich pogwałceniem jasno sformułowanego prawa Bożego, które – jak uczył – realizował w swym życiu Jezus i pierwotny Kościół (Dz 15,22-29). Towarzystwo Strażnica wspomina o pierwszych chrześcijanach, którzy woleli narazić się na śmierć niż przyjąć krew, nie wskazując jednak wyraźnie, o kogo chodzi. Lubując się w podawaniu „naukowego” uzasadnienia dla nauk biblijnych, także w tym przypadku ŚJ cytują w swojej literaturze chyba wszystko, co można znaleźć na temat negatywnych, ubocznych skutków transfuzji, jak możliwość pojawienia się poważnych infekcji bakteryjnych, spadek odporności czy zakażenie poważnymi chorobami. Stają się również przekonane o istnieniu metod alternatywnych wobec transfuzji.

Świadkowie Jehowy nad Wisłą

Obecność ŚJ w Polsce datuje się od 1895 r. Dziś jest to wspólnota licząca ponad 120 tys. głosicieli i drugie tyle osób blisko związanych z wyznaniem, tj. uczestniczących w tzw. wiosennej pamiątce ofiary Jezusa (po katolikach i prawosławnych jest to trzecie co do wielkości wyznanie). Od 1989 r. ŚJ są zarejestrowani w Urzędzie ds. Wyznań jako Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe, Zarejestrowany Związek Wyznania Świadków Jehowy w Polsce! Wobec 40 mln rodaków ochrzczonych w Kościele katolickim liczebność ŚJ w naszym kraju wypada blado. Jednak ich aktywność sprawia, że są wspólnotą, której obecność jest wyraźnie odczuwana w społeczeństwie. Co jest motorem tej aktywności? Co im daje siłę do chodzenia ze swoją nauką od domu do domu, narażania się niejednokrotnie na śmiech i obelgi? Wydaje się, że można dostrzec dwa podstawowe źródła aktywności Świadków Jehowy. Pierwsze to przekonanie o bliskim końcu świata i ocaleniu w katastrofie wyłącznie Świadków Jehowy. Drugim motorem może być wsparcie psychiczne, jakie daje Świadkom poczucie wspólnoty ze współwyznawcami. Ponadto należy zauważyć, że ich aktywność misjonarska jest owocna – znaczna więk-

zość ŚJ to niegdysiejsi katolicy. By wskazać dzięki czemu, oprócz zaangażowania członków, działalność misjonarska ŚJ jest naznaczona sukcesami, trzeba wskazać jeszcze na rolę mediów w przekazie nauczania. Zaczniemy od przyjrzenia się oczekiwaniom Świadków Jehowy na bliski koniec świata.

Już wkrótce koniec udręki

Świadkowie wierzą, że Jehowa u zarania dziejów zaprojektował szczegółowo różne okresy dziejów prowadzące do wydarzeń eschatycznych i poinformował proroków o ich chronologii, zawartej w Biblii (liście do ludzi, jaki PODYKTOWAŁ autorom biblijnym). Najważniejszy z tych okresów to tzw. czasy pogan – rozciągający się na 2520 lat czas wyznaczany ustaniem i wznowieniem przedstawicielstwa władzy Jehowy na ziemi. Jest on liczony od 607 r. przed Chr., kiedy to według ŚJ miało nastąpić zburzenie Jerozolimy (powszechnie przyjmuje się, że stało się to dopiero w 586 r.), do 1914. Jego zakończenie miało przynieść koniec bezkrólewia Jehowy i władztwa szatana nad ziemią. W październiku 1914 r. rozpoczęła się w niebie, w sposób niewidzialny dla ludzkich oczu, paruzja Chrystusa. ŚJ przesuwają więc jej datę o 40 lat w stosunku do nauczania Russella, ale utrzymują jego naukę o istocie paruzji – nie ma to być jednorazowe przyjście, ale obecność, początek długotrwałej obecności. Objęcie władzy przez Jezusa oznaczało także koniec przywilejów szatana, który w tym roku został zrzucony ze swymi demonami na ziemię. Ich upadek na naszą planetę przyniósł w efekcie niemal natychmiastowy wzrost nieszczęść, klęsk i prześladowań „prawdziwych chrześcijan”, czyli ŚJ.

Nastanie „dni ostatnich”, dni obecności (paruzji) Chrystusa będących zarazem Dniem Sądu, od 1914 r. potwierdzają nie tylko chronologiczne wyliczenia, w które obfituje nauka ŚJ. Potwierdził to także Jezus, odpowiadając na pytanie apostołów: *Powiedz nam: Kiedy się to stanie oraz co będzie znakiem TWJEJ OBECNOŚCI I ZAKOŃCZENIA SYSTEMU RZECZY?* (Mt 24,3 – przekład ŚJ). Jezus wymienił wiele wydarzeń wskazujących na bliski koniec świata: wojny, głód, zarazy, wzrost częstotliwości i natężenia trzęsień ziemi, wzrost bezprawia i przestępczości, a także, jako element pozytywny, głoszenia Ewangelii o Królestwie po całym świecie. Wszystkie te wydarzenia, tworzące tzw. złożony znak trwającej już obecności Chrystusa, miały zaistnieć i skończyć się, zanim przeminie pokolenie ludzi, którzy byli świadkami (por. Mt 24,34) wydarzeń 1914 r. Świadkowie Jehowy odrzu-

cają argument, jakoby wszystkie wydarzenia wspomniane w złożonym znaku spełniały się już niejednokrotnie w ciągu wieków.

Za sprawą takich ekskluzywnych objawień czerpanych z Biblii ŚJ stwierdzają, że złowrogie wydarzenia tworzące złożony znak obecności Chrystusa i nazwane ledwie *początkiem boleści* zbliżają się do swej kulminacyjnej fazy. Ci, którzy pamiętają 1914 r. mają już prawnuków, a jeszcze przed ich śmiercią ma nadejść katastrofa. Będzie nią tzw. wielki ucisk, który – jak niezmiennie od dziesięcioleci uczy Towarzystwo Strażnica – ma nastąpić *wkrótce* (od 1975 r. ŚJ zaprzestali podawania rocznej daty końca). Początkiem wielkiego ucisku i zarazem jego zasadniczym wydarzeniem będzie zagłada *Babilonu Wielkiego* – *Wielkiej Nierządnicy*, symbolizującej *ogólnoswiatowe imperium religii fałszywej*, którego *dominującą częścią składową jest odstępcze chrześcijaństwo*. Narzędziem kary dokonującym egzekucji *Babilonu Wielkiego* będą mocarstwa polityczne. Zaraz potem apokaliptyczny scenariusz, jakiego ŚJ doszukali się w Biblii, przewiduje Armagedon, co pojmują jako ogólnoswiatową sytuację, w której wszystkie narody ziemi podejmą walkę przeciw Synowi Bożemu i zastępom anielskim w wielkim dniu Boga Wszechmogącego. Pokonana w niej *bestia* (mocarstwa polityczne skupione w ONZ) i fałszywy prorok (imperium agloamerykańskie) zostaną wrzucone do jeziora gorejącego siarką, co symbolicznie oznacza unicestwienie. Sam szatan zostanie związany i wrzucony przez Jezusa do czasu w *przepaść*. W dniu Gniewu Bożego żaden Jego nieprzyjaciel nie ujdzie z życiem. Ocaleją jedynie prawdziwi czciciele Jehowy, Jego Świadkowie. Gdyby więc Armagedon wybuchł w bieżącym roku, to z ponad sześciu miliardów ludzi żyjących obecnie na ziemi przeżyłoby tylko kilka milionów Świadków Jehowy. Po tych dramatycznych wydarzeniach nastanie millenium, czyli tysiącletnie królowanie Jezusa i jego współwładców na ziemi. Pozostawieni przy życiu ŚJ zajmą się przygotowaniem ziemi (usunięcie zgłiszcz wojennych i skutków degradacji środowiska naturalnego) na przyjęcie wskrzeszanych stopniowo w ciągu całego tysiąclecia ludzi. Po uprzątnięciu ziemia będzie jednym wspaniałym ogrodem.

Zbawieni tworzą w nauce ŚJ dwie klasy. Pierwsza została już wskrzeszona w 1914 r., ma współkrólować z Jezusem w niebie i tworzy ją 144 tys. wybranych; mała część z nich (ok. 8000) jeszcze żyje i są to osoby związane z kierownictwem organizacji. Druga klasa to miliony szeregowych ŚJ, którzy mają osiągnąć wieczne życie na ziemi. Oni – jako zmarli przed Armagedonem – będą wskrzeszani stopniowo przez całe millenium. Każdy wskrzeszony będzie zapozna-

wany z prawem Jehowy przez Chrystusa i jego 144 tys. współwładców za pośrednictwem ziemskich, widzialnych *książy*.

Podczas millenium zmartwychwstaną dwie grupy ludzi: najpierw sprawiedliwi (dawniejsi słudzy i przyjaciele Boga, jak Abraham, zmarli wcześniej ŚJ), a potem niesprawiedliwi (będą to miliardowe masy ludzi żyjących w ciągu wieków, którzy podczas swego życia ziemskiego z różnych powodów nie mieli okazji nauczyć się posłuszeństwa Jehowie, a także dzieci i niemowlęta). Jeżeli w trakcie millenium okaże się, że jacyś wskrzeszeni niesprawiedliwi nie chcą zaakceptować rządów Jehowy, to zostaną unicestwieni jeszcze przed końcem tego okresu. Jednak nie wszyscy zmarli powstaną. Wśród nich znajdzie się zbiorowy przywódca religii fałszywych, czyli *człowiek niegodziwości* (2 Tes 2,3), którego Towarzystwo Strażnica utożsamia z *klasą duchownych chrześcijaństwa* lub z całą religią fałszywą, a także Świadkowie Jehowy, którzy porzucili swoje wyznanie. Zmarli będą wskrzeszeni w nowych ciałach fizycznych i powstaną z piekła, które ŚJ pojmują jako stan snu. Tysiąclecie szczęśliwego życia na ziemi będzie zarazem Tysiącletnim Dniem Sądu. Co ciekawe, wskrzeszeni będą jednak sądzeni nie za uczynki dokonane za życia, ale za postępowanie według praw Jehowy podczas millenium. Nieosądzanie uczynków dokonanych przed śmiercią będzie możliwe dzięki zaaplikowaniu okupu złożonego przez Jezusa Chrystusa, uwalniającego od grożącej śmierci za popełnione w życiu grzechy. Choć ŚJ przyznają, że Jezus złożył swój okup *za ród ludzki*, co sprawiło, że żaden człowiek za swoje grzechy nie będzie karany wieczną śmiercią, to w praktyce uczą jednak, że okup ten został złożony tylko za część ludzkości bądź dla części jedynie jest skuteczny, skoro wielka część w ogóle żyjących kiedykolwiek na ziemi ludzi (członkowie *systemów religii fałszywych*, niepoprawni grzesznicy) nie zmartwychwstanie. A przecież Jego ofiara została złożona właśnie z uwagi na grzech. Ponadto według ŚJ ludzie mieli nie być osądzani za czyny dokonane w ciągu życia, a nauka o niewskrzeszeniu większości ludzkości jest właśnie niczym innym jak wynikiem osądu uczynków dokonanych w tym życiu.

U kresu millenium cała ziemia będzie przypominała Eden. Wraz z końcem millenijnego Dnia Sądu ma zostać uwolniony z przepaści szatan (por. Ap 20,7-10). Demoniczne siły pod jego wodzą przystąpią do ostatecznego ataku na obóz świętych. Pójdą za nim liczne jak piasek morski ludy, które z uwagi na swą liczebność będą miały nadzieję na strącenie władzy Królestwa Jehowy. Wszyscy ludzie, którzy pójdą za szatanem, będą pochodzili z ogólnoświatowej społe-

czności utworzonej w ciągu millenium. Może dziwić fakt, że zwróca się przeciw Bogu, mimo osiągnięcia prawdziwego poznania Stwórcy i akceptowania Jego praw w ciągu całego tysiąclecia (ci, którzy ich nie akceptowali, zostali już w tym okresie unicestwieni). ŚJ przypominają, że diabeł potrafił zwieść doskonałych Adama i Ewę, a także dużą część aniołów. W momencie gdy siły zła przystąpią do ataku na *obóz świętych*, czyli wiernych Jehowie mieszkańców rajskiej ziemi, Chrystus poczyta tę napaść za atak na samego siebie i natychmiast będzie interweniował. Walka skończy się natychmiastową klęską sił zła, a diabeł i demony zostaną na zawsze unicestwieni. Atak diabła będzie w jakiś sposób wystawieniem ludzkości na ostatnią próbę lojalności wobec władzy Jehowy. Przetrwanie próby będzie nieodzownym warunkiem zachowania na wieczność doskonałego życia.

Nie wdając się tu z braku miejsca w krytykę eschatologii ŚJ dokonaną ze stanowiska katolickiego, warto przyjrzeć się pewnym szokującym faktom wypływającym z samej wewnętrznej logiki wywodu ŚJ. Przy pobieżnym spotkaniu z eschatologiczną literaturą Towarzystwa Strażnica, pełną ilustracji odwołujących się do wyobraźni i wytluszczonych, sugestywnych tytułów, odnosi się silne wrażenie, że szczęśliwe życie wieczne w raju na ziemi jest w zasięgu ręki i osiągalne dla wszystkich ludzi dobrej woli. Przy głębszej analizie nauczania optymizm jednak zanika i odsłania się ponury scenariusz wydarzeń eschatologicznych, pisany przez zawziętego i okrutnego Jehowę, który przez całe dzieje toczy z diabłem rozgrywkę o to, kogo z nich dwu ludzie wolą, jeśli mogą wybierać. Gra toczy się o ludzi i ludźmi. Z poszczególnych rund tej walki, poczynawszy od upadku w raju aż do buntu pod koniec millenium, wynika, że diabeł jest za każdym razem bardziej przekonujący; Bóg po każdej rozgrywce traci potężną część ludzkości, którą stworzył. Jedynie użycie siły przez Jehowę powstrzyma diabła przed ostateczną wygraną. Wynik tej rozgrywki, nazywanej przez ŚJ *kwestią sporną*, jest więc taki, że ci, którzy ostatecznie nie osiągną zbawienia (tj. zostaną unicestwieni), będą stanowić przyciącającą większość. Nawet wstąpienie w szeregi ŚJ (co jest warunkiem *sine qua non* myślenia o zbawieniu), następnie wytrwanie w tej wierze do śmierci i w końcu zachowanie posłuszeństwa Jehowie przez całe millenium nie gwarantuje osiągnięcia życia wiecznego na ziemi. Pod koniec tysiąclecia przecież Bóg jeszcze raz pozwoli szatanowi pociągnąć za sobą wielkie rzesze ludzi, właśnie tych, co się ostali w wierności, po czym gdy tylko staną się zagrożeniem, wygubi ich raz na zawsze razem z diabłem.

Szeregowi ŚJ, wydaje się, nie analizują dogłębnie całości swojej nauki. Pozostają na poziomie poszczególnych artykułów ze Strażnicy,

sugestywnych obrazków szczęścia w rajskim ogrodzie, wersetów z Biblii i kierujących przyswajaniem wiedzy wnioskami Towarzystwa Strażnica. Mają pewność, że tylko jako członkowie tej organizacji przetrwają Armagedon i osiągną życie wieczne. Jest to więc obietnica nagrody i zarazem groźba dla tych, którzy nie przystąpią lub chcą odłączyć się od organizacji. Poza obietnicą nagrody lub kary istnieją i inne powody, dla których nauka Towarzystwa Strażnica okazuje się tak przekonująca dla jej adeptów. Od pierwszego spotkania duże wrażenie robi korzystanie przez SJ z Biblii – dla zazwyczaj nie obytego z Pismem Świętym katolika, słyszącego z ambony raczej sformułowanie „nauka Kościoła”, a nie „nauczanie Biblii”, SJ wydają się świetnymi znawcami tej Księgi. Oparcie każdej nauki na wersetach biblijnych robi wrażenie (o tym, że zwykle są one wyrwane z kontekstu, adept nie wie). SJ mówią też: „Popatrz jaki okropny i niebezpieczny jest świat, w którym żyjemy. W Biblii na szczęście już przed wiekami opisano szczegółowo, kiedy takie czasy nastąpią i czym się będą charakteryzowały. Żyjemy w ostatnich dniach takiego złego świata i w tych dniach dopiero Bóg powołał prawdziwą wspólnotę swoich wyznawców, by ratowała w swym gronie wybrańców – tak wyraźnie uczy Biblia”. Ucząc tak, SJ artykułują lęki współczesnego człowieka i jednocześnie oferują uspokojenie.

Rzeczywiście, nasz świat jest pełen zła, cierpienia, gwałtu i przerażenia. Czy mówienie w takim kontekście o bliskim końcu świata (czy poprawniej teologicznie – o paruzji Chrystusa) jest uprawianiem sekciarstwa? Gdyby tak było, to sekciarskie okazałyby się niektóre Pisma Nowego Testamentu. Znaki nadejścia paruzji podane w Biblii w większości znajdowały swoje wypełnienie przez całe dzieje Kościoła, ale spełniają się także współcześnie. A kiedyż przecież Chrystus powróci i bez względu na to, czy nastąpi to za rok, czy za tysiąc lat, mamy być gotowi. Życie oczekiwaniem na przyjsię Pana jest jak najbardziej chrześcijańskie i przez swój dynamizm niesie wielką dawkę nadziei i pocieszenia pośród zła i cierpienia tego świata, a także wzmacnia jakość życia religijnego. SJ wiedzą o tym i umieją z tego korzystać.

Wsparcie wspólnoty

W warunkach Kościoła w Polsce, gdzie kapłan-pasterz ma pod opieką około 2000 wiernych-owiec, niemożliwe staje się ich poznanie; wzajemny kontakt siłą rzeczy częstokroć ogranicza się do jednostronnego przekazu z ambony lub kontaktu urzędowego w kancelarii. Części wiernych to nie wystarcza; odczuwają tęsknotę za wspólnotą religijną o innym obliczu niż tzw. wspólnota parafialna. Są to niejed-

nokrotnie ludzie obarczeni różnorakimi problemami, z którymi sami nie dają sobie rady, a jednocześnie pragną szukać ich rozwiązania w Biblii, w Kościele, a nie na przykład w kieliszku. Nie znajdują niestety pomocy i wsparcia w Kościele; pewnego dnia zapukają do nich na pewno ŚJ i zaoferują im to, czego potrzebują. Część z potrzebujących przyjmie pomoc i przystąpi do organizacji ŚJ. Współcześnie wiele publikacji na temat sekt i nowych religii, włącznie z dokumentami Kościoła (raport dykasterii watykańskich z 1986 r. pt. „Sekty albo nowe ruchy religijne”, raporty nadzwyczajnego konstytora kardynałów poświęconego tematyce sekt z 1991 r.) próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego cieszą się one taką popularnością. Powtarzające się elementy tej odpowiedzi są następujące: sekta czy ruch religijny daje silne poczucie wspólnoty wszystkich członków wyznania, poczucie bycia „jak w domu”; bycia zauważonym, docenionym i wyróżnionym; w tych społecznościach znajduje się miejsce dla ekspresji uczuć religijnych podczas spotkań. Ze smutkiem należy się zgodzić z A. Skowronkiem, który zauważa, że z głęboko ludzką akceptacją i afirmacją nasi wierni spotykają się częstokroć dopiero z chwilą przystąpienia do sekty.

Bogactwo metod głoszenia

Rozmach, z jakim ŚJ stosują nowoczesne mass media (obecnie jest to przede wszystkim słowo pisane) może budzić zdumienie. Utworzoną przez Russella „Fotodramę stworzenia”, stanowiącą rodzaj filmu, jednego z pierwszych w dziejach tej sztuki, do 1914 r. obejrzało 9 mln osób w Ameryce, Europie i Australii. Za życia Russella jego kazania publikowało 2000 gazet, które miały dotrzeć do 15 mln czytelników. Od początku lat dwudziestych aż do 1957 r. ŚJ transmitowali swoje audycje przez radio. W momencie szczytowym tej formy głoszenia (1933) posiadali w świecie 408 rozgłośni radiowych. W 1933 r. zaczęli wykorzystywać kolejną odkrywczą metodę. Tym razem były to płyty gramofonowe z kazaniami J. Rutheforda odtwarzane w samochodach lub na łodziach i nadawane przez zamontowane na ich dachach głośniki. Używano także przenośnych gramofonów, by móc z nimi odwiedzać ludzi w domach. Liczbę wydawanych publikacji w tamtym okresie ilustruje fakt, iż sam Rutheford w czasie swej przesury napisał 24 książki, 86 broszurek i wiele artykułów do „Strażnicy” i drugiego periodyku: „Golden Age” (Później „Consolation”, a obecnie „Awake!” – „Przebudźcie się!”). Poszczególne publikacje ŚJ chętnie informują o swoich nakładach. I tak podręcznik używany w głoszeniu w latach siedemdziesiątych, „The Truth that leads to eternal Life” („Prawda, która prowadzi do życia wiecznego”,

1968) został wydany w 117 językach w łącznym nakładzie ponad 107 mln egzemplarzy. W latach osiemdziesiątych został on zastąpiony inną pozycją: „You can live forever in Paradise on Earth” („Będziesz mógł żyć wiecznie w raju na ziemi”, 1982), która ukazała się w 115 językach w nakładzie ponad 62 mln egzemplarzy. Polski nakład tego podręcznika osiągnął 250 tys. egzemplarzy. Nowe, wprowadzane na rynek podręczniki od razu ukazują się w nakładach kilkumilionowych. W sumie w latach 1920-1922 SJ rozprowadzili w całym świecie ponad 10 mln (!) egzemplarzy książek, broszurek i czasopism. Od 1978 r. Towarzystwo Strażnica wydaje kasety magnetofonowe (obecnie w pięciu językach) z nagraniami dramatów religijnych, artykułów ze „Strażnicy” i z ich przekładem Biblii. Do 1992 r. ukazało się ich 65 mln kopii. W 1985 r. Towarzystwo zaczęło wydawać kasety wideo z podobną tematyką. Główny organ Towarzystwa, dwutygodnik „Strażnica”, ukazuje się obecnie każdorazowo w ponad 16 mln egzemplarzy w 120 wersjach językowych, a „Przebudźcie się!” (w wersji polskiej miesięcznik) ma przeciętnie więcej niż 13 mln kopii czytanych w 67 językach. Trzeba wspomnieć także o „New World Translation of the Holy Scripture” („Biblia Nowego Świata” – przekład Świadków Jehowy). Do 1992 r. to tłumaczenie zostało wydane w nakładzie przekraczającym 70 mln egzemplarzy i jest dostępne także na kasetach magnetofonowych, dyskietkach komputerowych i zapisane pismem Braille’a.

Rozmach, z jakim SJ używają mediów, może wprawiać w zdumienie oraz służyć jako dowód na to, że literatura religijna może być powszechnie w danym wyznaniu czytana (nawet w wielkich nakładach) oraz że przyczynia się do wielorakiego rozwoju danej wspólnoty. Powszechnemu odbiorowi literatury religijnej SJ sprzyjają dwie cechy: jasność języka i prostota przekazu oraz podejmowanie tematyki interesującej czytelników. Istnieje w Polsce i inna wspólnota mająca doktrynalnie wiele wspólnego z nauką SJ (wspólne są korzenie historyczne) i podobnie jak Towarzystwo Strażnica kładące silny nacisk na stosowanie mediów. Są to Adwentyści Dnia Siódmego. Dlaczego jednak mimo tych podobieństw SJ jest w Polsce 12 razy więcej niż adwentyści? Różnica, wydaje się, wynika ze stosowania przez SJ pewnej specyficznej formy głoszenia swojej nauki.

Metoda głoszenia od domu do domu jest stosowana przez SJ na szerszą skalę od końca lat dwudziestych i stanowi prawdopodobnie najgłębsze praktyczne źródło misjonarskich sukcesów tej organizacji. Aktywne i niewątpliwie odważne wyjście i poszukiwanie potencjalnych współwyznawców w ich domach wyraźnie odróżnia SJ od większości Kościołów i ruchów religijnych, włącznie z Kościołem katolickim. SJ od początku swego istnienia mają świadomość, że skutecz-

ność tej metody jest nieporównywalna z głoszeniem z kazalnicy. Wiedzą też, że choć radio i telewizja mogą być używane do głoszenia nowiny o Królestwie, to jednak osobisty kontakt jest dużo bardziej skuteczny. I rzeczywiście, któż zaprzeczy skuteczności przekazu w kontakcie osobistym, szczególnie gdy w grę wchodzi kwestia tak delikatna jak Ewangelia! Para świadków-głosicieli (jeden bardziej, drugi mniej doświadczony, przyuczający się) chodzi nie tylko od domu do domu, ale wszędzie tam, gdzie można z ludźmi porozmawiać: zachodzą do doków w miastach portowych, by rozmawiać z załogami statków; rozmawiają ze straganiarzami na rynkach, odwiedzają swoich najbliższych sąsiadów, głoszą podczas podróży wszelkimi środkami lokomocji, starają się o możliwość dotarcia ze swym orędziem do więźniów, głoszą w restauracji i na stacji benzynowej. Gdy w jakimś domu nie zostaną przyjęci, ponawiają odwiedziny w innym czasie, z nadzieją że drzwi otworzy ktoś inny, przychylniej usposobiony. Osoby chore i niezdolne do chodzenia głoszą naukę przez telefon, dzwonią systematycznie do okolicznych mieszkańców lub rozwijają korespondencję (np. z rodziną zmarłej ostatnio osoby, o czym SJ dowiadują się z nekrologów). Celem tych wszystkich spotkań jest rozpoczęcie domowego studium Biblii (godzinne, raz w tygodniu, spotkanie w domu kandydata), które jest pierwszym etapem wstępowania w szeregi SJ.

Nastawienie Towarzystwa Strażnica wobec Kościoła katolickiego jest wrogie. Nasza odpowiedź jest niekiedy podobna. Broszurowe publikacje dotyczące SJ, nawet te opatrzone kościelnym imprimatur, wyrażają niejednokrotnie wrogość i pewność potępienia członków tego wyznania, a w praktycznych wnioskach zalecają odrzucenie jak zarazy wszystkiego, co się wiąże z SJ. Jest to chyba ta optyka postrzegania religijnych adwersarzy, która w przeszłości rozpałała stosy. Można jednak spojrzeć na SJ inaczej, rozróżniając piorącą móżgi naukę wypracowywaną przez centralę Towarzystwa w Nowym Jorku od jej wyznawców – ludzi, z którymi spotykamy się na co dzień, pracujemy, sąsiadujemy. Większość z nich to uczciwi i życzliwi ludzie, próbujący radykalnie i bezkompromisowo żyć wyznawaną wiarą. Są to ludzie szczerze szukający Boga, a to, że znaleźli Go w organizacji Świadków Jehowy, zagubiwszy najczęściej w Kościele katolickim, nie pozostawia nas, współbraci w wierze, a także osób odpowiedzialnych w Kościele bez winy. Miłość każe nam widzieć w Świadkach Jehowy przede wszystkim braci i jako takich kochać ich, a więc przynajmniej chcieć zrozumieć i obdarzyć życzliwością. Mądrość zaś podpowiada, by uczyć się nawet od tych, którzy uważają się za naszych wrogów.

Z niedzieli na niedzielę

XXVII niedziela zwykła

I tak mężczyzna dał nazwy...

Słowo-nazwa. Nazwane – choćby nawet najbardziej przerażające – jest już oswojone, albowiem zostało sprowadzone do znanego. Nazwane wyprowadza nas z nieokreśloności ku określonym reakcjom: aprobaty i dezaprobaty, miłości i nienawiści... Język kształtuje nie tylko nasz stosunek do otaczającego świata, lecz także kształtuje sam ten świat, który dzięki niemu staje się taki lub inny, przyjazny bądź wrogi, radosny bądź smutny...

Język wyznacza także obszar dobra i zła, czyli ostatecznie określa, jakie działania są dozwolone, a jakie nie są. Cienka granica między surowością i bezwzględnością, wymierzaniem sprawiedliwej kary i zemstą oraz wiele podobnych, ustanawia język powodowany emocjami, skłonnościami i niejasnym poznaniem.

Odpowiednie dać rzeczy słowo – pisał Norwid. Albowiem od tego, jakim językiem się posługujemy, zależy, jaki sens nadajemy swojemu życiu.

XXVIII niedziela zwykła

...jakże trudno wejść do królestwa Bożego tym, którzy w dostatkach pokładają ufność.

Bogactwem przeciwstawiającym się przyjęciu Ewangelii bynajmniej nie są tylko dobra materialne. Balastem, który może czynić człowieka bogatym, jest także – a może przede wszystkim – życiowa logika, wyrokująca, co jest możliwe, a co nie jest. W jej perspektywie wszelkie nakazy ewangeliczne – zwłaszcza te o charakterze paradoksu – wydają się nie tyle nawet niemożliwe do realizacji w ogóle, ile tylko dla wybranych.

Credo quia absurdum – mówił Tertulian. On wiedział, że wierzyć, to zawierzyć temu, co właśnie w tej logice się nie mieści, co ją burzy, podważając jej zasadność. I dopóty jesteśmy nie-wierzącymi-jeszcze, dopóki żyjąc według „niemożliwych” zaleceń, nie doświadczymy w swym życiu ich „niemożliwej” prawdy jako RZECZYWISTOŚCI.

XXIX niedziela zwykła

Tajemnica nie wysłuchanych modlitw i prośb to tajemnica Bożej Mądrości, w której zostaje zakwestionowana słuszność naszego myślenia o sobie. Kierując się życiową logiką, ustalamy, co jest dla nas i naszych najbliższych najlepsze. Nasz osąd z pewnością byłby przeważnie trafny, gdyby rzeczywistość wyczerpywała się w porządku spraw doczesnych. Słuszne byłyby wtedy nasze żale i rozgoryczenie z powodu nie wysłuchanych modlitw zanoszonych w intencji tego, co dla nas niezbędne. Jeżeli jednak to, co TUTAJ, to nie wszystko i jest jeszcze GDZIE INDZIEI, gdzie niepodzielnie panuje Mądrość Boża, a nie mądrość ludzka, to niech powrócą do nas słowa Jezusa: *Nie wiecie, o co prosicie*. I wtedy milczenie-niewysłuchanie może być największą łaską, jaką otrzymujemy.

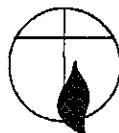
XXX niedziela zwykła

Można się przywiązać do swojej słabości lub ułomności, zbudować sobie w niej własny świat i nauczyć się w nim żyć po swojemu. Nie jest on ani piękny, ani wzniosły, ale w swej szarości jest znany, oswojony i nadaje codzienności pewność. Możemy go przeklinać, ale nie umiemy ani nie chcemy go opuścić, bo wszystko, co w nim jest, zdaje się, neguje zasadność takiej decyzji.

Ale może też być tak, że gdzieś w samej głębi tli się nadal pragnienie lepszego, nieprzeczuwalnego w swym kształcie, nowego świata. Można się modlić jak ów żebrzący ślepiec z Ewangelii: *Synu Dawida, ulituj się nadę mną* – ale sama prośba nie wystarczy. Przejście z ciemności do światła jest ryzykiem absolutnym, jest postawieniem wszystkiego na jedną kartę, gdyż wymaga porzucenia wszystkiego, bez żadnej gwarancji, poza pewnością wiary, że otrzyma się coś w zamian.

On zrzucił z siebie płaszcz, zerwał się i przyszedł do Jezusa... Idź, twoja wiara cię uzdrowiła.

Jan Pniewski



 sztuka

**WĘDRÓWKI
PO DAWNEJ JAPONII**
Hiroshige
Wystawa drzeworytów
w 200. rocznicę
urodzin artysty

Muzeum Narodowe
w Krakowie,
Centrum Sztuki
i Techniki Japońskiej
„Manggha”,
22 VI – 3 VIII 1997 r.

Jednym tchem wymienia się nazwiska Hiroshige i Hokusai, artystów japońskich, których sztuka drzeworytnicza wywarła ogromny wpływ na malarstwo impresjonistów. Oddziałali także na sztukę secesji. Fenomen ten odnotowujemy również w malarstwie i grafice polskiej. Tu – głównie dzięki pasji kolekcjonerskiej ziemianina i mecenasa sztuki, Feliksa Jasieńskiego, któremu udało się zgromadzić ogromną kolekcję sztuki Dalekiego Wschodu i zafascynować nią artystów Młodej Polski. Kiedy w 1920 r. przekazywał on swój zbiór Muzeum Narodowemu w Krakowie, znajdowało się w nim ponad 2000 drzeworytów samego Hiroshige. Z zespołu tego wybrano na obecną wystawę około stu prac.

Utagawe Hiroshige (1797-1858) swoją pozycję w historii japońskiego

drzeworytu zawdzięcza tradycyjnie znakomitej technice wzbogaconej różnorodnością tematyczną. Tematyka ta obejmowała całe regiony geograficzne Japonii, którym poświęcał serie prac o charakterze reportażu z podróży. Szczególnie urokliwe miejsca „portretował” wielokrotnie, przedstawiając je o różnych porach dnia i roku, przy różnej pogodzie. Do serii takich należą m.in. „Pięćdziesiąt trzy stacje na gościńcu Tōkaidō” (wyd. 1833-1834; gościnniec ten, biegnący wzdłuż linii wybrzeża między Edo a Kioto, słynął z malowniczych widoków), „Sześćdziesiąt dziewięć stacji na gościńcu Kisokaidō”, „Osiem widoków prowincji Ōmi”, „Trzydzieści sześć widoków góry Fuji”, „Sto słynnych widoków Edo”. Jak wynika z tytułów tek, stanowiły one owoc wielu podróży artysty po kraju. Jego stałą siedzibą było Edo (dzisiejsze Tokio) i ternu miastu również poświęcił wiele prac. Chwytał w nich na gorąco sceny z życia różnych warstw ludności, jej zajęcia i rozrywki. Sceny z życia mieszkańców Edo inspirowały go także do wykonywania ilustracji do utworów fabularnych, które u niego zamawiano.

Życie Hiroshige przypadło na okres dużych zmian w Japonii. Doprowadziły one po połowie XIX w. do przerwania trwającej od ponad dwustu lat izolacji kraju od świata. Wymusiły je niejako przemiany w gospodarce i wzrost aspiracji społeczeństwa oraz rozkwit kultury. Odczuwalne stały się zwłaszcza w tak dużym ośrodku miejskim jak Edo. To tu powstała nowa szkoła drzeworytu ukiyo-e, której celem było ukazywanie zwy-

czajnego życia mieszkańców, także artystów. Charakterystyczny pod tym względem był pokazany na wystawie drzeworyt przedstawiający pracownię drzeworytniczą. Na powstanie drzeworytu składała się bowiem praca kilku osób. Prócz artysty rysownika był to rytownik, który rysunek przenosił za pomocą ryłców na klocek, oraz drukarz, wykonujący odbitki. Biegłość i precyzja dwu ostatnich, ich smak i wyczucie decydowały o ostatecznym kształcie planszy noszącej najczęściej tylko sygnaturę artysty.

Znaczenie szkoły z Edo polegało m.in. także na nowym podejściu do tematu pejzażu, na odejściu od widoków komponowanych z różnych elementów i idealizowanych zgodnie z tendencją przejętą ze sztuki chińskiej na rzecz przedstawiania konkretnego miejsca i wydobycia jego ukrytych walorów widokowych. Hiroshige – jak pisze Małgorzata Martini w tekście wprowadzającym do wystawy – *w olbrzymim stopniu przyczynił się do tego, że pejzaż stał się odrębnym gatunkiem*.

Prace Hiroshige to owoc spostrzegawczości, ale zarazem dużej pomysłowości w przetwarzaniu na kreskę i plamę barwną tak trudnych do oddania zjawisk w naturze, jak deszcz, śnieg, wiatr, mgła, w ruchu, współ z poruszającymi się w nich sylwetkami ludzkimi, pokonującymi ich opór, wtopionymi w nie, współistniejącymi. Imponująca jest w tych pracach organizacja przestrzeni, czasem ogromnych, chciałoby się rzec kosmicznych, śmiałość rozwiązań kolorystycznych, w tym barwy cieni, oryginalność kadrowania.

To właśnie rozwiązania formalne drzeworytników japońskich, których

prace zaczęły docierać do Paryża po 1856 r., tak ekscytowały malarzy skupionych wokół Moneta, zbuntowanych przeciwko skostnieniu sztuki akademickiej. Można śmiało powiedzieć, że wśród impresjonistów aż po Van Gogha nie było nikogo, kto pozostawał obojętny na sztukę japońską. Moda ta i trwały jej wyraz w sztuce europejskiej oraz w kolekcjonerstwie po stu latach odmieniły swój kierunek geograficzny. Współcześni Japończycy na światowym rynku sztuki stali się najczęstszymi nabywcami impresjonistów.

Wystawa w Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej w Krakowie została przygotowana przez pracowników tutejszego Muzeum Narodowego: Zofię Alberową i Małgorzatę Martini. Jej komisarzem była Bogna Dziechciaruk-Maj. Wysmakowana oprawa plastyczna to dzieło Macieja Leśniaka, artysty-malarza w swojej własnej twórczości również urzeczono-ego sztuką japońską.

Krystyna Paluch-Staszkiel



**AMBITNA PORAZKA
I SUKCES BEZ ROZGŁOSU**

Brat naszego Boga
reżyseria – Krzysztof Zanussi
Polska, 1997

Siódmy pokój

reżyseria – Marta Mészáros
Polska – Francja – Węgry, 1997

Krzysztof Zanussi w niedawno wydanej książce pt. „Pora umierać”, którą w znacznej mierze poświęca własnej twórczości, tak wyjaśnia pojęcie filmu konfesyjnego: *Film „Z dalekiego kraju” można nazwać konfesyjnym, to znaczy adresowanym do ludzi zainteresowanych postaciami związaną z pewnym wyznaniem. Nie jest natomiast filmem religijnym, tak jak są nimi moje liczne filmy poświęcone tematowi świeckim. Staram się tutaj wprowadzić rozróżnienie, które dla wielu ludzi, szczególnie ze środowisk przykościelnych, jest bardzo mało zrozumiałe. Bez trudu można rozpoznać film konfesyjny, czyli z polską, wyznaniową, jeśli bohaterem jest święty albo kapłan czy siostra zakonna.*

Według tej odautorskiej definicji film „Brat naszego Boga” jest kolejnym filmem konfesyjnym. Poprzednim było „Życie za życie. Maksymilian Kolbe”. O tamtym filmie reży-

ser napisał w książce: *Wracając do postaci Maksymiliana Kolbego – człowieka i katolika pewnej formacji – to przyznaję, że był mi zawsze stosunkowo obcy, natomiast wyzwaniem, jakim było oddanie przez niego życia, prześladuje mnie od młodości (...). Mój drugi film wyznaniowy – „Kolbe”, zrobiony na zamówienie, doczekał się najgorszego przyjęcia w kraju. Gdyby przyjęto go równie źle za granicą, pogodziłbym się z poniesioną klęską. Przypuszczam, że w kraju trafiłem na zły moment. W 1991 roku nastąpiła fala antyklearykalizmu i rozdrażnienia, związana z intensywną obecnością Kościoła w życiu publicznym. Tak sam film przed rokiem radowałby naród, bo byłby przeciwko ateistycznej władzy. Teraz z kolei przedmiotem irytacji stał się Kościół – czy nie z własnej winy? A ja, zanurzony w te fale, tym razem napilem się wody. Gwoli sprawiedliwości dodam, że najbardziej pogardliwie napisał wówczas o filmie „Tygodnik Powszechny”. Sądzę, że rozgoryczenie reżysera jest zupełnie nieuzasadnione. Po prostu nakręcił słaby film i żadne racje natury „politycznej” nie mogą być usprawiedliwieniem dla fiaska artystycznego (por. „PP” 5/91).*

Obawiam się, że w przypadku „Brata naszego Boga” historia się powtarza. Film będący adaptacją dramatu Karola Wojtyły to dysputa filozoficzna przeniesiona na ekran – zbyt długa, uboga dramaturgicznie i zimna. Reżyser idzie wiernie za tekstem dramatu i pokazuje najpierw rozmowy artystów o roli sztuki toczzone w pracowni malarskiej Alberta Chmielowskiego, następnie kilka spotkań skłaniającego się ku

wyborowi innego powołania przysłego zakonnika z Nieznajomym-rewolucjonistą (prototyp Lenina) i wreszcie ostateczną decyzję życia wspólnie z nędzarzami i bezdomnymi. Ta droga do świętości jest jednak widzom absolutnie obojętna. Konwencja „teatru w kinie” (film zaczyna się od sceny, która sugeruje, że właśnie sztuka jest wystawiana w Krakowie, i kończy się opuszczeniem kurtyny) stwarza jeszcze większy dystans do przedstawianego tematu. Wśród aktorów ani Grażyna Szapołowska w roli Heleny Modrzejewskiej, ani Wojciech Pszoniak w roli Lenina nie skupiają uwagi publiczności, może najbardziej wiarygodny jest w swojej kreacji Scott Wilson (znany wcześniej z „Roku spokojnego słońca”) jako bohater tytułowy. Jednakże całość przedsięwzięcia można by nazwać ambitną porażką, a w ślad za tym określeniem nasuwa się pytanie: jaki sens ma film konfesyjny bez wymiaru religijnego?

Innym filmem, który również można obdarzyć etykietką konfesyjnego, a jednak godnego znacznie wyższej oceny, jest „Siódmy pokój” Marty Mészáros. Węgierska reżyserka opowiedziała dzieje Edyty Stein, Żydówki z Wrocławia, której los dowodzi, że jej powołanie do świętości było silniejsze niż wszystkie nie sprzyjające okoliczności życia. Młoda, bardzo zdolna kobieta kroczyła ścieżką kariery naukowej, na wydziale filozoficznym uniwersytetu w Getyndze była uczennicą Edmunda Husserla, w znakomitym stylu obroniła pracę doktorską w Münsterze, tam też została profesorem. Cieszyła się popularnością

wśród studentów, jej uroda zaintrygowała kolegę po fachu, doktora Franza Hellera, który przyjechał wysłuchać jednego z jej odczytów. Jednak Edyta Stein nie szukała szczęścia osobistego; już wtedy postanowiła przyjąć chrzest i przejść na katolicyzm. Jej postanowienie spotkało się ze sprzeciwem w domu rodzinnym, matka stwierdziła, że straciła córkę. Kolejnym krokiem na drodze konsekwentnie realizowanego powołania była decyzja o wstąpieniu do zakonu karmelitanek w Kolonii. W Niemczech zaczęła się nagonka na Żydów, zamężne siostry wyjechały do Ameryki, ludzie szukali kryjówek. Przełożona zakonu podejrzewała, że decyzja Edyty Stein ma podobną motywację. Powtarzała jej kilkakrotnie: *Do zakonu przychodzi się z powołania, a nie dla ucieczki przed światem*. Edyta Stein nie uciekała. Raczej wypełniała swe przeznaczenie, trwała przy nim. Jako siostra Teresa Benedykta od Krzyża zapisywała swe myśli, łączyła fenomenologię z metafizyką tomistyczną, szukała źródeł swej wiary z żarliwością neofitki. Z małego klasztoru w Holandii została wywieziona do Auschwitz i tam poniosła śmierć.

Największym atutem filmu jest kreacja rumuńskiej aktorki, Mai Morgenstern, która nie tylko umiała ukazać dążenia swojej bohaterki, oddane wyrazem twarzy, gestykulacją, modlitwą, ale także potrafiła przekonać widzów, że można się wyrzec wszystkiego w imię miłości do Jezusa. Wśród postaci drugoplanowych warto wspomnieć Jana Nowickiego. Nadał on Hellerowi rysy człowieka zranionego w miłości własnej, który niejako w odwecie

zaangażował się w działalność naziistowską. W tle występują, jako przeorysze, Anna Polony i Teresa Budzisz-Krzyżanowska.

W filmie „Siódmy pokój” warto również dostrzec niezwykle piękno zdjęć Piotra Sobocińskiego. Wizualna koncepcja filmu opiera się w znacznej mierze na kontrastach światła i cienia. Mrok klasztornych cel przeplata się z białą sylwetką mniszki, czerń pociągu towarowego zderza się z oślepiającą czeluścią obozowej bramy, za którą zaczyna się Auschwitz. Ta wizja jasności i ciemności, dobra i zła, współtworzy klimat filmu.

Jednakże o filmie Marty Mészáros można powiedzieć, że paradoksalnie jest to sukces bez rozgłosu. Nie spodziewam się jego szerokiej dystrybucji ani omówień w prasie. Świętość to w dzisiejszej cywilizacji reklamy i sprzedaży temat niepopularny. Sformułowania takie, jak: „wybór moralny”, „rozterki wewnętrzne”, czy „poszukiwanie sensu życia”, wyblakły i wydają się anachroniczne. Edyta Stein została beatyfikowana w 1987 r., brata Alberta Chmielowskiego papież Jan Paweł II kanonizował w 1989 r., a zatem oba fakty miały miejsce niezbyt dawno, jednak wiedza o tych postaciach jest u przeciętnych widzów nadal szczątkowa. Materia odniosła zwycięstwo nad Duchem – również w kinie. Można jedynie żywić nadzieję, że następna dekada, a może dopiero następne stulecie odwróci te proporcje.

Anna Pietrzak

książki

TRENY, EROTYKI...

Adriana Szymańska
Requiem z ptakami

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1996, ss. 78

Na najnowszy tom poetycki Adriany Szymańskiej składają się niemal wyłącznie treny i erotyki. Nie dzieli ich wszakże linia graniczna nie do przekroczenia. Przeciwnie, w lamentach oplakujących odejście bliskiej osoby odzywają się zmysły, w wierszach miłosnych zaś – sprawy ostateczne. Ta poezja dzieje się między sensualizmem a metafizyką, między tym, co wykracza poza nasze doświadczenie, a tym, co całkowicie się w nim mieści. Śmierć nabiera konkretności, staje się niemal namacalna, daleka jest od alegorii, mających za sobą ogromnie długi żywot, nie przypomina kostuchy z kosą. A przeżycie miłosne podlega wysublimowaniu, które harmonijnie współżyje z konkretnością, z tym, co somatyczne, materialne, właśnie zmysłom podlegające.

Treny i erotyki to nie tylko dwa podstawowe gatunki literackie, jakie w tej poezji dominują i funkcjonują, to nie tylko dwa rozległe rejony tematyczne, po których poetka porusza się z równą swobodą i z równym przejęciem, to coś znacznie więcej. To dwie podstawowe, nie-

ustannie się przeplatające orientacje, dwa harmonijnie ze sobą współżyjące i wzajem się uzupełniające punkty odniesienia. Takie zespolenie, brane w izolacji, nie jest oczywiście niczym nowym; można by nawet powiedzieć, że jest czymś nader tradycyjnym, wiekowym, znanym odkąd istnieje poezja. Należy pamiętać, jak łączyli wątki śmierci i wątki miłości poeci metafizyczni, ci XVII-wieczni, ale też liczni inni, jak je zespalali poeci baroku europejskiego, w tym także – niezwykle bogatego baroku polskiego. Kiedy o tym wspominam, to nie w tym celu, by za chwilę oświadczyć, że poezja, o której mówię, po prostu mieści się w tej rozległej tradycji, jest od niej zależna, co najwyżej wnosi do tego, co ona przyniosła, nowe rozłożenie akcentów. Wspominam o tym, bo ta tradycja jest tu tłem i sferą odniesienia, to niewątpliwe, ale wspominam z tej przede wszystkim racji, by powiedzieć, że w liryce A. Szymańskiej te dwa tak ściśle ze sobą zespolone, bliźniacze wręcz, wątki zyskują realizację szczególną, własną, zapewne niepowtarzalną.

A dzieje się tak przede wszystkim za sprawą kreowania poetyckiego „ja”. Ujawnia się ono w bardzo podobnej roli i w trenach, i w erotykach. Przede wszystkim jest aktywne, aktywne w mówieniu. Nie kontempluje ono świata, tego świata, który był, jest i – być może – będzie, w zasadzie nie opisuje go. Mówi nie tyle o nim, ile do niego, nie relacjonuje, ale się zwraca do wszystkich, którzy w nim byli lub są, do umarłych i do żywych. Inni, czy wręcz świat cały wraz ze

wszystkim, co się na niego składa, to dla A. Szymańskiej partner dialogu. I w trenach, i w erotykach, a także w niezbyt licznych w tym tomie utworach, które mają inny charakter, poetka nie tyle mówi o... ile mówi do... A więc poezja dialogu. Dialogu z pozoru jednostronnego, takiego, który w poezji XX-wiecznej ma za sobą piękną tradycję. Te wiersze są nieustannym monodramem, w którym mówi „ja”, ale nie jest to mówienie zamknięte w sobie, nieczułe na to, co może powiedzieć partner, przeciwnie, jest to takie mówienie, które uwzględnia jego odezwania, jego pozycję, jego potencjalne słowa. Mówienie, które nieustannie z drugim obcuje. Jak w rzeczywistym monodramie ową drugą osobę słyszymy poprzez to, co do niej powiedział podmiot mówiący. Dzieje się tak, rzecz jasna, wówczas, gdy odwołuje się do wspólnych doświadczeń, jak choćby w tym wierszu:

*Pamiętasz, ten jedenasty dzień
[listopada,
niezapomnianego roku, gdy po raz
[pierwszy
siedziałam tuż obok ciebie, a między
[nami
krążyły roześmiane słowa
[w krynolinach?
(„Tren weselny”)*

Ale dzieje się tak nie tylko w takich przypadkach, struktura monodramowa jest jedną z podstawowych właściwości wierszy Szymańskiej, ujawnia się zatem w utworach o różnym charakterze. A przy tym dużo bardziej naturalna wydaje się w erotykach niż w trenach, co nie

znaczy, że w tych drugich jest mniej interesująca. Przeciwnie. Mamy tu do czynienia z zastanawiającym przeniesieniem. O ile w erotykach konwencja ta może się wiązać z kolokwialnością, z odwołaniem do potocznych praktyk językowych, to w trenach przywodzi na myśl przede wszystkim doświadczenia retoryczne, a więc te wzorce mówienia, które mają za sobą bujną przeszłość i składają się z wyraźnie ukształtowanych i łatwo rozpoznawalnych konwencji. Ta poezja jest niewątpliwie w pewnej mierze retoryczna. Wiąże się to już z samą sytuacją mówienia, zawsze wyrazistą, choć niekiedy daleką od ujęć potocznych. Ważność tej sytuacji polega przede wszystkim na tym, że stanowi ona motywację tego wszystkiego, co zostało powiedziane, czy – w ogólności – może być powiedziane.

A to łączy się z wyrazistością konstrukcji owego poetyckiego „ja”. Niezależnie jak sytuacja mówienia się kształtuje i co jest – tak w cyklu erotyków, jak i trenów – bezpośrednim przedmiotem wiersza, ono dominiuje bezwzględnie, jest panem (czy też panią, bo tak chyba należałoby powiedzieć w naszych feministycznych czasach) sytuacji i wszystkiego w ogólności. A działa się tak może dzięki temu, że jest ono niezwykle wyraziste. Wyraziste za sprawą wszystkiego, co się w wierszu znajduje, nie tylko dzięki temu, co bezpośrednio go dotyczy. Wokół „ja” koncentruje się cały ten świat poetycki, ono właśnie jest jego miarą i jego zasadą organizującą. W wierszach Szymańskiej, nawet tych najbardziej zbliżonych do lamentu, nie opłakuje się zmarłej

osoby, do niej zwraca się znajdujące się na pierwszym planie „ja”. To na nim skupiają się liryczne jupitery; gdyby tak się działo w wypowiedziach wspomnieniowych, w relacjach, czy nawet w potocznym mówieniu, można byłoby poetce zarzucić egocentryzm, niekiedy wręcz irytujący. Zarzut taki w przypadku wierszy byłby niczym nie uzasadniony, świadczyłby wręcz o rozmijaniu się z tym, co stanowi o istocie poezji. A do jej dobrych praw, czy wręcz przywilejów, należy to, że odpowiednio wykreowane poetyckie „ja” może dominować nad wszystkim, jest to zatem – można by tak powiedzieć – egocentryzm usankcjonowany tradycją i charakterem poetyckiego idiomu, wynika z istoty tej formy operowania słowami.

Czasem główne właściwości poetyki ujawniają się wyraźnie w jednym wierszu, można go zatem traktować jako swoisty koncentrat stylu charakterystycznego dla poety. Są takie wiersze również w tomie A. Szymańskiej. Przyjrzę się jednemu z nich, nazywa się „Grządka truskawek”. Od razu w nim się ujawnia dominacja „ja”, bardzo wyrazistego, chciałoby się powiedzieć – mocnego. Ale też natychmiast czytelnik się upewnia, że nie jest ono zasklepione w sobie, że prowadzi dialog, bo mówienie równa się tu zawsze mówieniu do kogoś. Wiersz ten ujawnia także inne właściwości twórczości poetki: świat zewnętrzny, nie należący ani do „ja”, ani do „ty”, nie będący ich projekcją, jest czymś więcej niż tylko tłem, został na swój sposób wprzęgnięty w dialog:

*A więc nie słysząc słyszysz ciebie
w cowieczornej muzyce. Gdy
[natchnione cykady
szturmują wszechświat smyczkowym
[forte.
Gdy rozmodlone brzozy wzlatują
[nagle ode mnie
do ciebie wotywnymi chórami liści.*

Tu chciałoby się powiedzieć, że Szymańska na ogół nie posługuje się izolowanymi przenośniami, operuje rozbudowanymi blokami metaforycznymi, niekiedy złożonymi i niewolnymi od żywiołu oksymoronicznego, zawsze jednak konsekwentnymi i – w ostateczności – przejrzystymi. Sens nie staje się tu nigdy dodatkiem do zdobnictwa, ani – tym bardziej – jego ofiarą. W następstwie powstają rozbudowane obrazy, wyraźnie zrygoryzowane ciągi, układające się w całość na swój sposób logiczną. Tak to się przedstawia na przykład w jednym z fragmentów przejmującego wiersza „Maciek”:

*Musiał bardzo uważać, żeby nie
[zaczepić
uśmiechem o pajęczą sieć
[w buczynie
i nie zdeptać braci-ślimaków
[pełzających
ścieżkami jego poranków.
Chodził więc najdelikatniej, jak
[umiał,
właściwie – tańczył muskając ziemię
[czubkami
palców, piórkiem oddechu trącając
[w locie siostry-jaskółki.
Co dzień wygrywał na ciężkich
[ziemskich
organach zwiewne divertimento
[Panu Bogu.*

Te rozbudowane bloki obrazowe, w których jedna metafora z drugą w taki czy inny sposób się zazębia, lub wręcz jedna z drugiej wynika, w których semantyczna śmiałość łączy się całkiem naturalnie z logicznym porządkiem, każą przywoływać dwie tradycje. Tradycje od siebie niezależne, nic nie mające ze sobą wspólnego na swych macierzystych terenach, tutaj wszakże współżyjące w przykładowej harmonii. Z jednej strony to tradycja barokowa, z drugiej – tradycja krakowskiej awangardy. A konkretnie: konceptyzmu i Juliana Przybosa. Poetka nie naśladuje ani barokowych niezwykłych pomysłów, umożliwiających rozległe i wewnętrznie skomplikowane gry językowe, niekiedy pełne brawury i zaskakujące, ani awangardowego konstruktywizmu, za sprawą Przybosa umiającego łączyć w spójną całość zaskakujące zestawienia, w których dominuje tak zwana śmiała metafora, z przejrzystą logiką wysłowienia. Z tradycji Przybosa wynika w poezji Szymańskiej owo nieustanne napięcie na linii „ja – ty” (chciałoby się wręcz powiedzieć, że słyszy się w niej jego „do ciebie i mnie”), wyraźne również w przywoływanej „Grzędce truska-wek”, a także poszczególne ujęcia i sformułowania w rodzaju, pochodzącego z tego samego wiersza, *jesteś na wyciągnięcie wzruszenia*. To w tego rodzaju ujęciach właśnie najsilniej dochodzą do głosu gry językowe, wynikające z tradycji awangardowych, gry, które odwołują się do powszechnie znanych idiomów i zakrzepłych metafor (nie trudno zauważyć, że *na wyciągnięcie wzruszenia* to parafraza idiomu

„na wyciągnięcie ręki”), a jednocześnie tworzą nową rzeczywistość poetycką. Osadzenie w języku, tak zresztą jak osadzenie w tradycji, nie przeczy oryginalności, bywa na ogół jej warunkiem. Tak właśnie rzeczy się mają w twórczości Adrianego Szymańskiego.

Michał Głowiński

DROBIAZG NA KLISZY

Tadeusz Zubiński
Dotknięcie wieku

PIW, Warszawa 1996, ss. 200

Tadeusz Zubiński – wcześniej znany jako prozaik z łamów kilku pism, a debiutujący właśnie tą książką – ma niewątpliwą łatwość pisania, ale nie sądzę, że powinien z tego daru korzystać do woli. Co prawda, wprowadzający przedmową jego „Dotknięcie wieku” w PIW-owskiej serii „Nowa Proza Polska” (nb. w całej tej trzyletniej już serii moim zdaniem zdecydowanie zasługuje na uwagę tylko tom „Białe klisze” Zyty Rudzkiej) Bohdan Zadura, poddając się urokowi formowanych przez autora zdań, zauważa: *Zubiński należy do tych pisarzy, którzy przekonują, że literatura polega na wydobywaniu z kosmosu zdarzeń tego, co pozornie nieistotne, bez znaczenia, podnoszeniu tego i w ten sposób wywyższeniu, nadaniu poprzez podniesienie sensu. Rzecz sprowadza się do miłości okazywanej drobiazgowi (...) do*

szczegółu. Jednak sądzę, że po to, by zakreślić świat przedstawiony w prozie wokół drobiazgu, trzeba dziś niezwykle uzasadnić merytorycznych i nadzwyczajnych umiejętności artystycznych, których Zubińskiemu wyraźnie brakuje. Chyba tylko pierwsze z opowiedzianych w tomie czterech zdarzeń, zatytułowana „Epizod na plebanii” krótka impresja psychologiczna zdająca sprawę z jednego popołudnia prowincjonalnego księdza, ciekawie wynosi na poziom *sensu* literackiego to, co *pozornie nieistotne*. W tytułowym opowiadaniu owo *dotknięcie wieku* – chodzi tu, jak można przypuszczać, o wiek XIX – okazuje się bardzo powierzchownym, przyczynkarskim, anegdotycznym liżnięciem tematu, zresztą zarówno inspirującego wyobraźnię autorską, jak i wymagającego: rzecz dotyczy krótkiego spotkania Chopina – ramówionego do tej konfrontacji przez Solange – z wynalazcą walka zapisującego dźwięki, niejakiego Solta. Incydent sam w sobie jest tuzinkowy i o jego błahości przekonuje nas sam narrator, kończąc swój wyrwany na chybił trafił z magmy historii epizodzik sakramentalnym podsumowaniem: *Tak się zakończył jeden wrześniowy dzień w 1844 roku, który nie miał wpływu na twórczość Chopina, a wino ze zbiorów tego roku uchodziło za jedno z lepszych roczników*. Sądzę, że z większym zainteresowaniem nas, czytelników, mogłaby się spotkać opowieść o tym winie niż o Chopinie, bo to, czym raczy nas narrator, wydaje się doskonale wiadome i „obrobione” jako przedmiot wyobraźni zbiorowej; nie znajduję

żadnego powodu, pretekstu uzasadniającego zamysł i realizację tej prozatorskiej wprawki – poza popisem stylistycznym. Charakterom brak tu głębi psychologicznej (takiej choćby, jaką cechują się wywoływane przez Władysława Terleckiego w niektórych jego powieściach również ważne figury XIX-wiecznej historii), a sytuacjom międzyludzkim autentycznej dynamiki i motywacji. Zręczny, barwny banał, i tyle. Znanе powiedzenie – przywołane zresztą przez autora w pójncie „Epizodu na plebanii” – głosi, że diabeł tkwi w szczegółach, tu jednak w szczegółach próżno szukać nie tylko diabła, ale czegokolwiek poza szablonowym komunikatem literackim. Tymi „drobiazgami” rządzi nie tyle miłość, ile rutyna, sprawna obróbka klisz zbiorowej wyobraźni.

Rutyniarstwo starego wyjadacza narratora wychodzi na wierzch już na poziomie stylu tomu Zubińskiego – kiedy to autor ułatwiając sobie zadanie twórcze odwołuje się do naszej czytelniczej i ogólnej edukacji i co chwilę mruga do nas mądrze poprzez potoczyste przesłony zdań. Jak prezentuje się pani Janka oszołomionemu jej zjawiskiem księdzu Tabiszewskiemu w pierwszym opowiadaniu? Ano *piękna, dojrzała kobieta (...)* jakby z *pulsowaniem bioder zeszła ze stron Balzaka*. A towarzyszący jej pachnący lawendą i światowym zepsuciem inżynier? Ano jest *niczym Rett Butler* z „Przełmnięto z wiatrem”. A czy pasowali do siebie jako para? A jakże, *mieli w sobie liryczną poezję, muzykę Brahmsa*. Opis oczu kobiety wymaga nowocześniejszych odniesień: *Oczy były jakby cytat z filmów Berg-*

mana. Kiedy w zdarzeniu zatytułowanym „Winnica pańska” w głąb Czarnej Wyspy wyrusza wyprawa zmontowana przez badacza z Francji, Louchamps (przepraszam, że nie podaję celu tej wycieczki krajoznawczej, bo do końca opowiadania sobie go nie wyjaśniłem), narrator oznajmia: *W niedzielną pogodę wyruszyli. Kolumna mół jak w powieściach Verne’a*, i już wszystko wiemy, bo kto nie czytał Verne’a. A jadący na czele zarządca Vincent? Jak się już możemy domyślić, *starł się upodobnić do Ernesta Hemingwaya z jego afrykańskich wypraw myśliwskich*. Pies pilnujący nocą domu, chroniącego jego mieszkańców przed murzyńskimi zwolennikami okropnych praktyk Zongo (którzy w nocy zarzynają obrzydliwie rżącą kożę), kojarzy się natychmiast z rasą „Baskervillów”, a kiedy przebiega raz pod oknem Louchamps, to *było, jakby czytał którąś z nowel E.A. Poego*. Na szczęście kiedy rankiem po strasznej (przypominam, pies i koza) nocy bohater opowiadania wynurza się na taras, wchodzi już *w nastrój łagodnych pasteli, jak w poezji Rilkego*. Młodzieży, ciekawa niezwykle przygód badacza Czarnej Wyspy, zabierz się za Rilkego! Dla ułatwienia zadania identyfikacji charakteru postaci lub oceny jej sytuacji bytowej autor podaje też numerację, np.: *Niech pan wraca do swojego pokoju – powiedziała Marina, wychodząc zza pleców Louchamps*. *Scena z Conrada numer 2*.

Mało twórcza, pastiszowa (jak się mówi dla usprawiedliwienia takiej praktyki literackiej) gra kliszami wypełnia niestety też, miejscami

nadmiernie, poziom akcji opowiadań – poza owym pierwszym broniącym się, „Epizodem na plebanii”. Impresja o Chopinie, jak zauważyłem, odwołuje się w dużej mierze do zestawu komunałów i stereotypów świadomości zbiorowej; np. Solange myśli na temat Chopina i Polaków dokładnie to, o co można ją i wszelkie inne Francuzki przy boku mistrza posądzać (*Polacy są nieobliczalni, albo robią powstania, albo się kłócą między sobą, albo chodzą do burdelu w wytartym surducie, jak ten ich włochaty Mickiewicz. Oczywiście robią to, gdy nie zbawiają świata albo umierają na suchoty*), a Chopin siadając do fortepianu wyciąga *białe, wąskie dłonie, które w migocie świec wyglądają na woskowane. Cienie z jego dłoni siadały na szachownicy klawiszy jak oddech dalekiej, granatowej góry w Szwajcarii...* Wrażenie sztuczności, symulacyjności prezentacji, retoryki narracji osiąga apogeum w „Winnicy Pańskiej”, gdzie całą wiedzę o istocie konfliktu oraz cechach rzeczywistości, w którą wkracza przybysz z Europy, uczony Louchamps, uzyskujemy dzięki dialogom w stylu Conradowskim; mieszkaniec „jądra ciemności” Vincent w długich opowieściach przy szklaneczce wtajemnicza gościa w tajniki życia na Czarnej Wyspie, w złowieszcze praktyki Zongo – a Louchamps okazuje się bardziej chętnym słuchaczem niż badaczem i tylko dyskutuje, jakby nie mógł sam przejść się po okolicy i choćby przyjrzeć tubylcom. Obrzydliwość praktyk Zongo potwierdzają potem nocne efekty słuchowe, a głównie wspomniane rżenie jednej kozy – ale chyba tylko

ten francuski uczony może się na to nabrać; potem trudno się dziwić, że w finale opowiadania Louchamps bez żadnej wyraźnej przyczyny zabija maczetą księdza Chucho, który chce wraz z nim uciec z Czarnej Wyspy, pogrążonej tym razem w chaosie antykatolickiego puczu wyznawców Zongo. Na domiar niezłego bałaganu narracyjnego otrzymujemy równocześnie zdawkowe informacje, że właśnie do Polski wkraczają wojska Hitlera. Co zostaje? *Pogoda, opisy wnętrza, opisy krajobrazu (...)* To, co poszczególne – pisze Zadura i jemu to wystarcza do „wzruszenia”. Mnie nie.

Mieczysław Orski

WŁOSKI ANTYMAKIAWELISTA

Stefan Bielański
Giovanni Botero
Historyk
i pisarz polityczny
epoki kontrreformacji

Universitas, Kraków 1995

Giovanni Botero (1544-1617), autor „De Rationi di Stato” (1589), przeszedł do historii jako współtwórca włoskiej tradycji pisarstwa politycznego, która skutecznie przeciwstawiła się kuszącym teoriom Machiavellego. W swoim dziele połączył w harmonijną całość wartości dobra i użyteczności, które z bezlitosnym cynizmem rozdzielił

autor „Księcia”. Postać i twórczość piemontckiego pisarza przyciągnęła uwagę Stefana Bielańskiego, od lat interesującego się dorobkiem myśli politycznej włoskiego odrodzenia. W 1990 r. napisał wstęp do „Historii florenckiej” N. Machiavellego, w 1993 r. zaś wygłosił referat „Oceń Henryka Walezego w pismach Giovanniego Botero” na seminarium „Myśl polityczna Polski i Włoch w XV-XVII”. W prezentowanej tu monografii Bielański przedstawił szczegółowo życie i twórczość tego niezwykle uważnego obserwatora życia politycznego Europy drugiej połowy XVI w., którego pisma były chętnie czytane i tłumaczone na wiele języków, w tym również na polski.

Botero wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1558 r., a opuścił je w 1580, za obopólnym porozumieniem i bez wzajemnych żalów (por. list generała Mercuriana, s. 36). Jego pierwsze pisma polityczne jednakże, jak i całą twórczość, Bielański łączy zdecydowanie ze szkołą jezuicką: *Pierwsze pisma polityczne Botera powstały w okresie, gdy przebywał on u boku kard. Boromeusza. Właśnie wówczas powstał jego łaciński traktat zatytułowany „De regia sapientia”. Dzieło to charakteryzuje przede wszystkim typowy dla jezuitów moralistyczny antymachiavelizm, wyraźnie są widoczne tezy o charakterze teokratycznym (s. 59). Napisa- ne w 1592 r. „Le Relationi Universali” zostały już w 1609 r. przełożone na polski jako „Relatiæ powszechne”. Znajdujemy w nich ciekawą charakterystykę Polaków (por. s. 91), która w dużym stopniu określiła myślenie o Polakach w Europie w XVII stuleciu.*

Jeśli chodzi o poglądy polityczne autora „De Ragion di Stato”, to opowiadał się on za monarchią jako najdoskonalszą formą rządów, czego potwierdzenie znajdował w historii i sankcjonował je niejako teologicznie (por. s. 130-131). W wyraźnej polemice z Machiavellem, mówiąc o księciu, odradza stosowanie siły: *Księżę, który nie chce być uważany za tyrana, nie powinien nigdy używać siły tam, gdzie może posłużyć się prawem, ani też wykazać absolutnej potęgi, gdzie sposoby zwyczajne można wykorzystać (s. 143).* Przykłady takich władców znajduje w historii, do której odwołuje się w opublikowanym w 1601 r. dziele „*Prencipi christiani*”. Oto jak opisuje zmarłego w 1248 r. Ferdynanda, księcia Kastylii: *Był Księciem (Prencipe) obdarowanym przez naturę jako osoba i odznaczał się wybitnym umysłem (...) Był zawsze w swym życiu umiarkowany, sprawiedliwy bez zbytej surowości, wybaczący, ale nie pozwalający na rozprężenie (s. 166).* Z polskich królów szczególnie słowa uznania Botero kieruje pod adresem Stefana Batorego (por. s. 171). Ogólnie można powiedzieć, że w poglądach politycznych Botera przeważało myślenie kategoriami chrześcijańskiego uniwersalizmu, stawiającego ponad interesami poszczególnych państw dobro publiczne całego świata chrześcijańskiego (s. 190-191).

Jako pisarz kontreformacyjny Botero sporo uwagi poświęca walce z herezją. Nie radzi jednak używać siły przy nawracaniu heretyków.

Zasadniczo swoje poglądy polityczne Botero wypracował w Rzymie, nie bez znaczenia była też jego

przeszłość jezuicka: *Koncepcje prezentowane przez Giovanniego Botero w pismach biograficzno-historycznych miały ścisły związek z jego drogą życiową. Botero bowiem, mimo iż formalnie w 1580 r. odszedł z Towarzystwa Jezusowego, pozostał w kręgu myśli i praktyki politycznej jezuitów, a więc można go śmiało umiejscawiać w szeregu jezuickich pisarzy politycznych przełomu XVI i XVII wieku* (s. 215).

W uwagach poświęconych ostatniemu dziełu Botera „*I Capitani*” (1607) zaskakuje nieco stwierdzenie o *nie za bardzo ukrytym... makiawelizmie* (por. s. 218). Czyżby deklarowana walka z cynizmem i amoralnością wielkiego Florentczyka pozostała nie chciany ślad w myśli Giovanniego Botera?

Książka Bielańskiego jest ważnym przyczynkiem do badań również polskiej przeszłości politycznej, a zwłaszcza twórczości powstałej w kręgu jezuitów, których zwykło się pomawiać o sympatie z poglądami autora „*Księcia*”.

Na zakończenie kilka uwag krytycznych. Tu i ówdzie nie udało się autorowi uniknąć stereotypów, które podobne publikacje powinny właśnie przezwyciężać. Ot choćby taka uwaga, niby niewinna, a sugerująca, właśnie, nie wiadomo co: *Widział Botero sprzeczności charakteru Henryka, zarzucał mu przy tym obłudę (a przypomnijmy, że zarzut taki stawiał pisarz polityczny wywodzący się z kręgu jezuitów)* (s. 179). Szkoda też, że autor nie zaopatrzył swojej książki w streszczenie w języku obcym, choćby włoskim, który jest mu doskonale znany, ani nie wyodrębnił w osobnym dziale bi-

biograficznym dzieł wszystkich Botera, które znajdujemy tylko rozproszone przypisach.

Stanisław Obirek SJ

WIZJA SYNTEZY

Nancey Murphy
George F.R. Ellis

On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology and Ethics

Minneapolis 1996, ss. 268

Swego czasu A.N. Whitehead napisał: *Zważywszy, czym dla ludzkości jest religia i czym jest nauka, nie dopatrzmy się żadnej przesady w stwierdzeniu, że przyszły bieg historii zależy od decyzji obecnego pokolenia co do stosunków między nimi* (w: „*Nauka i świat nowożytny*”, Kraków s. 245). Jeżeli uznać słuszność powyższego stwierdzenia, to wówczas problem relacji pomiędzy nauką a teologią przestaje być czysto akademicki i staje się kwestią życiową dla całej naszej cywilizacji. I chociaż Murphy i Ellis nie cytują nigdzie powyższego zdania, to jednak logika ich książki może być w sposób precyzyjny i wyczerpujący opisana tym właśnie sformulowaniem. Oto bowiem autorzy rozwijają pewną propozycję dotyczącą właśnie relacji pomiędzy nauką i religią,

propozycję, będącą próbą objęcia w ramach jednego systemu myśli teologii, kosmologii (nauk doświadczalnych) i etyki.

Ostatni element składowy proponowanej syntezy (etyka) wyraża słusznie podkreślany przez autorów fakt, iż rozważania dotyczące takich czy innych rozwiązań dotyczących kwestii dialogu pomiędzy nauką a religią (teologią) nie mogą być neutralne wobec realiów życia codziennego; przeciwnie – winny prowadzić do konkretnych reguł postępowania dotyczących tak jednostek, jak i całych społeczności. Nie od rzeczy będzie tutaj podkreślenie okoliczności, iż Nancey Murphy (filozof i teolog) oraz George Ellis (kosmolog) są głęboko zaangażowani nie tylko w rozwijany od dziesięciu lat program badawczy (sponsorywany m.in. przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne), stawiający sobie za cel systematyczną dyskusję relacji pomiędzy nauką a teologią, lecz także są aktywnymi uczestnikami wielu inicjatyw o charakterze społecznym. Idea ich wspólnej książki zrodziła się w 1991 r., kiedy to po konferencji dotyczącej kosmologii kwantowej, zasady antropicznej i teologii w sposób niemal naturalny wypłynęła kwestia związku rezultatów tejże konferencji z konkretną sytuacją polityczną w krajach, z których pochodzą autorzy, tzn. np. z antyrasistowskim ruchem w Południowej Afryce (skąd pochodzi G.F.R. Ellis) i z nasilającą się wojną w Zatoce Perskiej (N. Murphy mieszka i pracuje w USA).

Punktem wyjścia rozważań prezentowanych w omawianej tutaj

książce jest tzw. hierarchiczny model nauk, opierający się na uznaniu istnienia pewnej hierarchii wśród systemów występujących we wszechświecie materialnym, uporządkowanych według rosnącego stopnia ich złożoności: od świata nieorganicznego do świata życia organicznego, świadomego i społecznego. Powyższe założenie pozwala na skonstruowanie odpowiedniej hierarchii nauk od fizyki przez biologię, aż po kosmologię i nauki społeczne. Teza dotycząca hierarchicznej struktury nauk nie jest nowa i głosi ją np. A. Peacocke, lecz Murphy i Ellis wzbogacają ją o nowe elementy. I tak utrzymują oni, iż hierarchia nauk nie jest rodzajem piramidy, lecz przypomina raczej rodzaj widełek, oto bowiem poczynając od biologii należy wyróżnić dwie gałęzie tej struktury: geologia – astrofizyka – kosmologia oraz psychologia – nauki społeczne/nauki stosowane – studia dotyczące motywacji – etyka. Tak więc to drzewo nauk wyrasta jakby z pnia fizyki, chemii i biologii i ma dwa rozgałęzienia kulminujące odpowiednio w kosmologii i etyce. Ale to nie koniec.

Szczegółowa analiza niektórych kwestii podejmowanych w ramach współczesnej kosmologii (przedstawiona w udanym rozdz. 3 książki) pokazuje, iż określane mianem zasady antropicznej fenomen delikatnego zestrojenia wszechświata (fine-tuning), wyrażający niesłychanie mało prawdopodobne współistnienie licznych warunków i ograniczeń niezbędnych do zaistnienia życia świadomego, domaga się wyjaśnienia, które jednak nie może być

zaproponowane w ramach samej kosmologii. Dlatego konieczne się staje odwołanie do refleksji teologicznej bądź metafizycznej (ta konstatacja przypomina nieco jedną z pięciu dróg św. Tomasza). Ten sam dyskurs – *mutatis mutandis* – jest słuszny również w zakresie etyki. Otóż nauki społeczne wydają się niekompletne bez odwołania się do etyki. Ta ostatnia zaś – celem ugruntowania swych zasad – musi także odwołać się do teologii (lub metafizyki). Tak więc cała hierarchia nauk jest jakby domknięta od góry przez teologię/metafizykę – swoiste nauki graniczne tak wobec kosmologii, jak i etyki.

Mniej więcej połowę książki Murphy i Ellis poświęcają etyce i możliwości jej obiektywnego ugruntowania na podstawie pewnego programu badawczego (autorzy używają tego terminu w sensie I. Lakatos), inspirowanego się tzw. kenotyczną wizją Boga i stworzenia. Według tej wizji Bóg nigdy nie narusza naturalnego przebiegu procesów zachodzących według praw przez Niego ustalonych. Mówiąc inaczej, Bóg nigdy nie ucieka się do przemocy (czyli naruszenia ustalonych przez Boga praw natury) wobec stworzenia. Powyższe stwierdzenia należy uzupełnić tezą zasadniczą dla ujęcia Murphy i Ellisa, dotyczącą samej natury Boga: *Moralny charakter Boga został objawiony w miłości Jezusa wobec wrogów i w jego odmowie dominacji. Naśladowanie Jezusa w tych aspektach stanowi zasadniczy element etyki społecznej* („On the Moral Nature...” s. 178).

Tak rozumiana kenotyczna wizja Boga i stworzenia stanowi centralną

ideę syntezy proponowanej przez Murphy i Ellisa. Autorzy starają się wskazać na różne dane, które przemawiają na rzecz ich wizji rzeczywistości, oraz analizują szeroki wachlarz praktycznych konsekwencji tego stanowiska (wyrażających się emblematycznie w tzw. etyce non-violence i postaciach Mohandasa K. Gandhiego, Martina Lutera Kinga i Nelsona Mandeli).

Idea centralna syntezy teologii, kosmologii i etyki proponowanej przez Murphy i Ellisa jest z pewnością interesująca i zasługuje na uwagę, lecz autorzy wyciągają z niej wnioski, które – zdaniem piszącego te słowa – wzbudzają poważne zastrzeżenia. Otóż starają się oni sprecyzować związek pomiędzy działaniem Boga i światem realnym i identyfikują „miejsce”, w którym zachodzi to działanie: nieokreśloność w sensie mechaniki kwantowej. Co więcej – proponują nawet, aby uznać ową nieokreśloność za swoisty kanał, przez który może zachodzić Boże objawienie. Bóg bowiem – zdaniem Murphy i Ellisa – może wpływać na świadomość ludzką, stymulując neurony na poziomie kwantowym, co z kolei może być odpowiedzialne za rodzące się w mózgu myśli i może też przynosić ze sobą posłanie pochodzące od Boga i skierowane do danej osoby („On the Moral Nature...”, s. 213-218).

Dla mnie osobiście koncepcja tego typu, która – cokolwiek o niej się mówi, przypomina koncepcję *Deus ex machina* (lub może lepiej: *Deus ex ambiguitate physicae quantitatis*) – jest nie do przyjęcia, ponieważ oznacza pomieszanie dwóch

różnych kontekstów poznania: teologicznego i naukowego (piszę szerzej na ten temat w książce: „Dom w zinterpretowanym świecie”, w przygotowaniu). Równie dyskusyjna (choć z innych względów) wydaje mi się koncepcja hierarchii nauk oraz związane z nią odrzucenie różnicy pomiędzy sądami wartościującymi i sądami dotyczącymi faktów. Pewne zastrzeżenia musi też budzić fakt, iż propozycja Murphy i Ellisa, umieszczająca w centrum ich syntezy etykę, pomija inne ujęcia filozoficzne, głoszące uprzedniość etyki wobec metafizyki i wszelkiej racjonalnej refleksji (zwłaszcza E. Lévinasa).

Pomimo tych krytyk i zastrzeżeń uważam, iż książka Murphy i Ellisa jest ważna z dwóch co najmniej przyczyn. Po pierwsze zwraca uwagę na okoliczność, iż dialog interdyscyplinarny nie jest bynajmniej pozbawiony praktycznego znaczenia i winien być pojmowany jako inspiracja konkretnych działań. Po drugie zaś stanowi swoiste wyzwanie intelektualne i jednocześnie zaproszenie do konstruowania innych syntez różnych gałęzi poznania oraz do systematycznej refleksji dotyczącej warunków możliwości tego rodzaju syntez.

Tadeusz Sierotowicz

DRZEWO ROZKOSZY

ks. Jan Sochoń
*Wszystkie zmysły
miłości*

IW PAX, Warszawa 1997,
ss. 114

Trudno byłoby ks. Janowi Sochońowi być piewcą bezrefleksyjnej miłości. Może ściślej: zapewne bliska jest mu również taka – nazywana niekiedy prostoduszną. Miłość jednak, o której poeta mówi w swoim nowym zbiorze wierszy, jest zjawiskiem różnopłaszczyznowym, o odmiennych „jakościach”. Już sam tytuł zbioru zwraca uwagę na ten jej walor: „Wszystkie zmysły miłości”. Jaką zatem miłość poeta dopuszcza do głosu? Oto *miłość w bólu*, miłość jako *droga śmierci*, miłość zamknięta w zmysłach, miłość jako stały znak obecności Boga... Na pewno nie jest uczuciem łatwym. Właśnie jej różnorodność sprawia, że poeta staje przed koniecznością formułowania jej odmian. Emocjonalność ustępuje miejsca oglądowi intelektualnemu, refleksji rozważnej i – ile możliwości – zdystansowanej. Wielość sposobów, które służą pocie do pochwycenia fenomenu miłości, wydaje się cięchym zwyczajstwem jej samej: niepodległej słowu, zmiennej, niespodziewanej.

Ks. Sochońowi idzie najoczywiście o zgłębienie tzw. istoty rzeczy, bądź, w skromniejszym wymiarze, próbę zbliżenia się do niej. Autor pamięta, że jako poeta został wyposażony w szczególnego rodzaju

narzędzie, które mu tę próbę umożliwi: *Dobrze być poetą, naprawdę. / Wówczas tajemnice rozstępują się / i zapraszają do rozmowy („Poeta”)*. Rozmowa jest tyleż aktem samego poznawania rzeczywistości, ile intensywnego (emocjonalnego i intelektualnego) obcowania z różnymi jej przejawami. Ten sam poeta mówi:

*Biorę w objęcia napotkaną gałąź
kołyszącego się drzewa. Może to
rozkoszy, jak powiedział [drzewo]
[św. Augustyn,
a może cień tego, co
[najprawdziwsze.*

*Pocieszam się, że istota rzeczy
nie będzie uparcie zasłaniana
przez złośliwego demona.*

(„Raj”)

Być – znaczy brać w objęcia gałąź drzewa rozkoszy. To drzewo jest tu rzecz jasna znakiem ogarnianego przez podmiot wierszy ks. Sochonia świata. Rozkosz jest jednak zaledwie częstką danej naszemu doświadczeniu całości. Bo całość najeżona jest niebezpieczeństwami, których – chcąc nie chcąc – powszednio doznajemy: *Wpadam w pułapkę świata, / ale czy wiesz, że brakuje mi sił („Ale”)*. Poeta formułuje skargę, acz nie sygnalizuje, by odmawiał uczestniczenia w tym, co ofiarowuje mu świat. Czyli możliwość upadku mieści się w bilansie każdej formy zaangażowania. Tom „Wszystkie zmysły miłości” jest właśnie poetyckim zapisem obcowania z ziemskim – Bożym i ludzkim – drzewem rozkoszy.

Nie może nas dziwić naturalna skłonność dostrzegania w świecie tego, co dobre i piękne. Mamy z nią do czynienia w licznych utworach

„Wszystkich zmysłów miłości”. Najłatwiej zaznaczyć się i zachwyć tym, co przykuwa uwagę oczu:

*Zobacz, zobacz radość na twarzy
świata. Zobacz miasta, rzeki,
jeziora pełne krajobrazów.*

(„Powieka”)

Radość uczestniczenia w tym, co zostało ofiarowane ziemskiemu żywotowi, nie wyrzeka się spełnień trudnych, wymagających odwagi, a czasami i ofiary. Ks. Jan Sochoń jest z pewnością po stronie tych trudnych rozwiązań. Jego maksymalizmowi obca jest jakakolwiek pycha; wówczas musiałby się pogryźć w pułapce egotyzmu. Owszem: wybory, których dokonuje, czerpią z najszlachetniejszych wzorców. Są wskazaniem danym tyleż podmiotowi wierszy, ile ich czytelnikowi:

*Ależ, ależ wstrzymaj oddech,
nie gódź się na pierwszą lepszą
miłość i pierwszą lepszą śmierć,
raczej pozwól, by twoje serce
okrężną drogą wróciło do domu.*

(„Oddech”)

„Okrężna droga” jest wytyczona na gruncie wiary. Nic w tym dziwnego, można by powiedzieć, skoro mówi o tym nie tylko poeta, ale – przede wszystkim – ksiądz. A jednak upierałbym się, abyśmy autorowi przytoczonego utworu pozwolili pozostać po prostu – poetą. Nie umniejsza to przecież możliwości czytelnika, aby i on mógł wziąć w objęcia gałąź drzewa rozkoszy. Na pewno ku temu rozwiązaniu skłania się sam autor. Nie mam wątpliwości, że wspólny wysiłek zostanie najhojniej wynagrodzony.

Piotr Szewc

Polemiki, dopowiedzenia, listy

Jak nie należy polemizować z naukowym kreacjonizmem

Celem artykułu ks. Jacka Rodzenia pt. „Doktryna »kreacjonizmu naukowego«” („PP” nr 3/1997, s. 329-340), jest ukazanie niektórych aspektów pseudonaukowych doktryny kreacjonizmu naukowego (s. 330)¹. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej wiąże pojawienie się kreacjonizmu naukowego z fundamentalizmem chrześcijańskim. W drugiej omawia pseudonaukowy charakter doktryny kreacjonistycznej (jest to więc część najważniejsza). W trzeciej zaś szkicuje, jak kreacjonizm wpisuje się w relację nauka – religia.

Kreacjonizm a fundamentalizm

Choć niewątpliwie jest prawdą, że istnieje jakiś związek naukowego kreacjonizmu z fundamentalizmem protestanckim, to trzeba podkreślić, że związek ten został w artykule ks. J. Rodzenia zafałszowany. Autor uważa, że naukowy kreacjonizm jest konsekwencją fundamentalizmu, gdyż w wydawanej od 1909 r. serii znalazły się także *artykuły wymierzone wprost przeciwko koncepcjom ewolucyjnym i wyliczające płynące od nich zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej* (s. 331). Rzeczywiście, pojęcie fundamentalizmu protestanckiego pochodzi od nazwy serii 12 broszur zatytułowanych „The Fundamentals”, których wydawanie rozpoczęło się w 1909 r. Było 5 tych fundamentów: nieomylność Pisma Świętego, boskość Chrystusa, odkupienie, cielesne zmartwychwstanie Chrystusa i jego przyszły osobisty powrót. Nie było wśród nich idei dosłownego rozumienia biblijnego opisu stworzenia i – co więcej – nie był on tak rozumiany. Z czołowych przedstawicieli fundamentalizmu dr William B. Riley

¹ Zwrot „kreacjonizm naukowy” Autor zawsze opatruje cudzysłowami, niewątpliwie po to, by wyrazić do niego swój dystans. Nie jest to w pełni zasadny zabieg, gdyż Autor nie kwestionuje istnienia ani kreacjonistycznego charakteru kreacjonizmu naukowego – kwestionuje jedynie jego naukowość. Zgodnie z intencją Autora wystarczyłoby więc tylko cudzysłów przy słowie „naukowy”.

i dr W.H. Griffith Thomas bronili teorii utożsamiającej biblijny dzień z epoką historyczną (day/age theory), a dr Harry Rimmer był zwolennikiem teorii przerwy czasowej (gap theory). Tylko nieliczni i mniej wpływowi opowiadali się za dosłowną interpretacją tygodnia stworzenia. Większość fundamentalistów akceptowała epoki geologiczne, różniąc się tylko tym, czy rozumieć je w kategoriach teorii przerwy czasowej, czy teorii dzień-epoka. Niektóre broszury wspomnianej serii zostały nawet napisane przez teistycznych ewolucjonistów. Było tak w przypadku broszury traktującej o kwestii ewolucji, której autorem był George Frederick Wright. Autor wie wprowadził, że w omawianej serii znalazły się prace usiłujące *godzić następstwa zmian w przyrodniczej wizji świata z myślą chrześcijańską* (s. 331), nie oskarżam go więc o podawanie fałszywych danych. Zarzucam mu tylko (i jest to całkiem spore „tylko”) stwarzanie wrażenia, że źródłem kreacjonizmu naukowego był protestancki fundamentalizm. Nie był.

Teistyczny ewolucjonizm nie jest czymś nowym. Koniec XIX w. i pierwsza połowa XX w. to w myśli chrześcijańskiej właśnie okres dominacji teistycznego ewolucjonizmu, przekonania, że ewolucja była Bożym sposobem stworzenia. Kreacjonizm krytykowany przez ks. Rodzenia, czyli kreacjonizm młodej Ziemi w tamtym okresie podtrzymywały tylko nieliczne jednostki, a zaczął on zdobywać zwolenników dopiero po opublikowaniu w 1961 r. przez Henry’ego M. Morrisa i Johna Whitcomba książki „The Genesis Flood”, czyli blisko 70 lat po powstaniu zorganizowanego ruchu fundamentalistycznego. Dzisiejsi fundamentaliści protestanccy są bardziej skłonni akceptować dosłowne rozumienie biblijnego opisu stworzenia niż na początku tego stulecia (i to jest właśnie ten „jakiś związek” fundamentalizmu i kreacjonizmu, o którym wyżej napisałem), ale nadal fundamentalizm nie pociąga literalnej interpretacji tygodnia stworzenia.

Silniejszy związek kreacjonizmu można znaleźć nie tyle z fundamentalizmem, ile z jego skrajną odmianą – literalizmem. Trzeba tu jednak dodać, że nie wszyscy kreacjoniści dosłownie odczytują biblijny opis stworzenia. Robi tak tylko jeden z odłamów kreacjonizmu, tzw. kreacjonizm młodej Ziemi. Kreacjoniści starej Ziemi interpretują dni stworzenia niedosłownie i to na różne sposoby. Relacja kreacjonizmu i fundamentalizmu jest więc dużo bardziej złożona i niejednoznaczna, niż to przedstawia Autor.

Pseudonaukowość kreacjonizmu

Autor stawia kreacjonistom ciężkie zarzuty, nie podając niemal żadnych argumentów. Dowiadujemy się więc, że istnieje *niezgodność*

z wieloma nawet powszechnie znanymi faktami i wynikami doświadczeń (s. 337), ale nie otrzymujemy ani jednego przykładu. Twierdzi, że istnieją liczne niespójności w wewnętrznej strukturze tej [kreacjonistycznej] doktryny (s. 337), szkoda jednak, że choćby kilku nie zarysował. Uważa, że występuje brak zgodności z rezultatami innych dyscyplin badawczych, jak fizyka, astronomia, kosmologia (s. 337), ale... jak wyżej. Wprawdzie dwie strony wcześniej podaje coś, co może wyglądać na egzemplifikację tej ostatniej tezy: *kreacjoniści szacują wiek Ziemi na ok. 10 tys. lat, podczas gdy powszechnie akceptowaną w nauce wielkością jest ok. 4,5 mld lat!* – jednak, po pierwsze, ten brak zgodności dotyczy tylko kreacjonistów młodej Ziemi (w całym swoim artykule autor starannie unika poinformowania czytelników o istnieniu kreacjonistów starej Ziemi) i, po drugie, nawet kreacjoniści młodej Ziemi uważają problem wieku Ziemi i kosmosu za drugorzędny; ważne jest to, czy Ziemia lub życie zostały stworzone, a nie kiedy to się stało. Słynny współczesny kreacjonista i uczestnik setek publicznych debat z ewolucjonistami, dr Duane T. Gish, w swojej najnowszej książce poświęconej odpieraniu ataków na kreacjonizm skoncentrował się na obronie FAKTU stworzenia, pomijając sprawę jego DATY, uznawszy te sprawy za odrębne, jeśli rozważa się świadectwo naukowe².

Jak powiedziałem, szkoda, że Autor wymienił wiele zarzutów wobec kreacjonizmu, ale nie podał żadnego argumentu. Chociaż... nie, jeden argument jest przytoczony. Jest to argument z autorytetu. Czytając artykuł, nie sposób dowiedzieć się konkretnie, jaka jest treść zarzutów stawianych naukowym kreacjonistom, poznajemy tylko nazwy tych zarzutów, ale „wielokrotnie i na wiele sposobów” dowiadujemy się, że zarzuty te stawiają wybitni uczeni i eksperci. Autor nie podaje, że owi eksperci, którzy tak krytykowali kreacjonizm, byli powołani przez stronę antykreacjonistyczną. Czytelnik artykułu ks. Rodzenia odnosi wrażenie, że na wspomnianej rozprawie uczeni byli bezstronni i wszyscy popierali ewolucjonizm, a kreacjonizm mogli popierać co najwyżej protestanci (niedouczeni) kaznodzieje. Ewolucjonista Ronald L. Numbers, autor jednego z najlepszych omówień ruchu kreacjonistycznego, cytowany z aprobatą także przez ks. Rodzenia, twierdzi jednak, że w każdej publicznej debacie kreacjonistów i ewolucjonistów po każdej ze stron można było znaleźć

²D.T. Gish, *Creation Scientists Answer Their Critics*, El Cajon 1993, s. 260.

zarówno uczonych, jak i kaznodziejów³. Nie chcę powiedzieć, że argument z autorytetu nie ma żadnej wartości, niewątpliwie ją ma. Chcę tylko wyrazić swój żal, że Autor tak bardzo go rozbudował kosztem zarysowania argumentów merytorycznych. Rzeczywiście, kreacjonizm (antyewolucjonizm) jest dziś tak marginalnym zjawiskiem, że rozumiała stać się postawa aprioryczna i dogmatyczna: *walczenie z tym pojęciem [ewolucji] jest z góry skazane na przegraną* (s. 337, cytowana wypowiedź ks. M. Hellera). Powtórzmy: z góry. Ale czy aprioryzm i dogmatyzm to cechy, jakie zwykle wiążemy z nauką?

Ks. Rodzeń wie, że we współczesnej filozofii nauki ogłoszono *zgon problemu demarkacji*⁴, bo pisze, że nie ma ogólnych kryteriów demarkacji. Balansuje jednak na skraju sprzeczności, twierdząc zarazem, że istnieją jakieś szczegółowe kryteria, za pomocą których można stwierdzić pseudonaukowość kreacjonizmu (s. 337). Jakże to kryteria?

Jako pierwsze podaje zgodność z danymi obserwacyjnymi. Niesłusznie, gdyż zgodność taka świadczy o prawdziwości lub, ostrożniej, o akceptowalności teorii. Teorie obalone empirycznie były i nadal są naukowe (skoro są obalone, to są przecież i do obalenia). Poza tym znowu pojawia się problem już przeze mnie podniesiony. Poznajemy nazwę kryterium, ale ani jednego przykładu jego zastosowania. W szczególności interesowałby mnie pogląd Autora na temat „odwrotnego” poszukiwaniu przez ewolucjonistów form przejściowych i – jak to określił Gould – na *wyjątkową rzadkość występowania form przejściowych w zapisie kopalnym*⁵. Czy to jest zgodność, czy niezgodność teorii ewolucji z danymi obserwacyjnymi? A jeśli niezgodność, to czy świadczy ona o pseudonaukowości teorii ewolucji?

Drugie kryterium to teoretyczna spójność wewnętrzna i zewnętrzna koncepcji. Autor z całą pewnością wie, że we współczesnej filozofii nauki istnieje silny nurt pluralistyczny akcentujący – i uznający za wartość – istnienie wielu wzajemnie niezgodnych koncepcji teoretycznych (Popper, Feyerabend, Kuhn, Lakatos). Czy fakt, że jedna teoria

³R.L. Numbers, *The Creationists. The Evolution of Scientific Creation*, New York 1992, s. XV.

⁴L. Laudan, *The Demise of the Demarcation Problem*, w: R.S. Cohen, L. Laudan (wyd.), *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*, D. Reidel Publishing Company 1983, s. 111-127.

⁵S.J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, Warszawa 1991, s. 185.

jest niezgodna z drugą, świadczy zdaniem autora o nienaukowości tej pierwszej, czy raczej tej drugiej?⁶ Wymóg zewnętrznej spójności jest na pewno bardzo wątpliwy i lepiej z niego zrezygnować. Autor prawdopodobnie wie również, że kwestionuje się nawet potrzebę wewnętrznej niesprzeczności⁷, a logicy rozwijają systemy wewnętrznie sprzeczne⁸, parakonsystentne⁹, i mówią o dialektyzmie (prawdziwej sprzeczności). Jestem daleki od popierania pomysłu, że teorie naukowe winny być lub mogą być wewnętrznie sprzeczne (wspomniane systemy logiczne uważam za ciekawostki teoretyczne), ale gdy się taki ciężki zarzut stawia, należy go chociaż w minimalnym stopniu uzasadnić (np. wskazać kilka przykładów).

Trzecie i ostatnie z przytoczonych kryteriów, mających świadczyć o pseudonaukowości kreacjonizmu, to możliwie szeroki zakres tłumaczonych problemów oraz owocność w przewidywaniu nowych, nie znanych uprzednio faktów. Na ogólnym poziomie brzmi to przekonująco. Ale ciekawy jestem, jakie to nie znane dotąd fakty, które zostały przewidziane przez teorię ewolucji, Autor mógłby przytoczyć? W każdym razie S.J. Gould, którego ks. *Rodeń* określa jako *światowej sławy biologa ewolucjonistę* (s. 335), uważa, że takich faktów nie ma: *Łańcuchy i sieci wydarzeń historycznych są tak splątane, tak przepełnione czynnikami losowymi i chaotycznymi, tak niepowtarzalne i zawierające tyle jednostkowych (i swoiście powiązanych) podmiotów, że modele prostego przewidywania i powtarzalności wyników do nich się nie stosują*¹⁰. A może kryterium przewidywania nowych

⁶To nie jest pytanie żartobliwe. P. Feyerabend, który rozstrzygająco wykazał irracjonalność wymogu spójności zewnętrznej (nazywa go warunkiem spójności, por. P.K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* Warszawa 1979, s. 29, 38-40, 57, 65, 79-84, 86-87, 99-100, 142 ods. 74), wskazał, że eliminuje on wiele nowych teorii nie z powodu ich niezgodności z faktami, lecz z powodu niezgodności ich z teorią obecnie akceptowaną.

⁷Por. G. Munévar, *Dopuszczanie sprzeczności w nauce*, w: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna?* „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 4, Lublin 1986, s. 209-214; P.K. Feyerabend, *Wątpliwy autorytet logiki w dyskusjach przyrodniczych i metodologicznych*, w: K. Jodkowski (red.), dz. cyt., s. 215-223.

⁸Por. np. J. Paśniczek, *Czy sprzeczność może być racjonalna?* w: K. Jodkowski (red.), dz. cyt., s. 193-208.

⁹Omówienie systemów parakonsystentnych por. np. w rozprawie R. Poczobuta, *Horror contradictionis*, w: R. Poczobut, L. Węsierska, *Z badań nad sprzecznością, przedmiotami czysto intencjonalnymi oraz Popperowskim trzecim światem*, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 34, Lublin 1996, s. 15-44.

¹⁰S.J. Gould, *Ewolucja życia na Ziemi*, „Świat Nauki”, nr 12/1994, s. 61.

faktów stosuje się tylko do kreacjonizmu, bo o ewolucjonizmie to przecież „z góry wiadomo”, że jest naukowy?

Pseudoteologia kreacjonizmu

Autor uważa, że z kreacjonizmem związana jest pseudoteologia, której propagowanie może przynieść niepowetowane straty intelektualne w środowiskach wielu wspólnot chrześcijańskich (s. 337). Kreacjonizm naukowy głosi osobiłą interpretację jednej z podstawowych praw wiary chrześcijańskiej, prawdy o stworzeniu świata (s. 337).

Autor przytoczył na początku artykułu książkę M. Pajewskiego „Stworzenie czy ewolucja?” (s. 329). Gdyby ją jednak uważnie przeczytał, to wiedziałby, bo jej autor pisze o tym we wprowadzeniu, że istnieją dwie całkowicie odmienne formy metodologiczne kreacjonizmu: kreacjonizm naukowy (lepszą nazwą byłby kreacjonizm przyrodniczy) i kreacjonizm biblijny. Kreacjonizm naukowy nie może z definicji być związany z żadną teologią, nawet pseudoteologią; nie może też głosić osobiłej czy nieosobiłej interpretacji prawd wiary. To wszystko można odnieść dopiero do kreacjonizmu biblijnego. Autor nie odróżnia kreacjonizmu naukowego od biblijnego – co stale postulują sami kreacjoniści – bo po co. Polemika z nimi byłaby wówczas znacznie trudniejsza. A tak to łatwo jest powiedzieć, że kreacjonizm jest zamaskowaną formą religii (na tej właśnie podstawie kreacjoniści przegrywają rozprawy sądowe w Stanach Zjednoczonych – sędziowie „nie wierzą”, że kreacjoniści szczerze odróżniają obie firmy kreacjonizmu). Cóż z tego, że kreacjoniści odróżniają kreacjonizm naukowy i biblijny? Oszukują. To wilki w owczej skórze. Przedstawiają starą treść w nowym opakowaniu itd. Czy można się dziwić, że niektórzy kreacjoniści odpłacają pięknym za nadobne i twierdzą (oczywiście niesłusznie), że ewolucjonizm jest zamaskowaną formą ateizmu?¹¹

¹¹Ewolucjonizm jest bardzo mocno wykorzystywany do propagowania ateizmu. Por. wypowiedź Dawkinsa, że to Darwin sprawił, iż dziś „ateizm jest w pełni satysfakcjonujący intelektualnie” (R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Warszawa 1994, s. 28). Analizę metod stosowanych przez Dawkinsa do propagowania ateizmu por. w mojej recenzji wspomnianej książki, *Ślepy zegarmistrz* („Roczniki Filozoficzne”, z. 3/1995, s. 195-212). W jednej ze swoich rozpraw zebrałem wiele innych opinii i wypowiedzi czołowych ewolucjonistów, które świadczą o instrumentalnym traktowaniu przez nich teorii ewolucji do zwalczania światopoglądu teistycznego (por. K. Jodkowski, *Kreacjonizm a naturalizm nauk przyrodniczych*, „Ruch Filozoficzny”, nr 2-3/1996, s. 209-222).

Kiedy Autor pisze, że interpretacje kreacjonistyczne zakładają koncepcję Stwórcy, który pozostaje bliższy deistycznemu *Bogu od łatania luk naszej niewiedzy* aniżeli Bogu wiary chrześcijańskiej (s. 338), to jakby nie wiedział, o czym pisze. Koncepcja God-of-the-gaps nie jest deizmem, podobnie deizmem nie jest kreacjonistyczna idea powtarzających się interwencji Boga w kluczowych momentach historii. Idea interwencji Boga to naturalna dla chrześcijaństwa idea cudów. Trudno sobie wyobrazić chrześcijaństwo kwestionujące istnienie cudów.

Ks. Rodzeń jest pewny, że kreacjonizm naukowy (jak pisałem, powinien pisać „kreacjonizm biblijny”) *stanowi przejaw swoistego regresu intelektualnego* (s. 338), jeśli chodzi o godzenie wiary i nauki, oraz jest sprzeczny z *obecnym nurtem dialogu między myślą przyrodniczą i religijną* (s. 339). Na czym ten nurt dialogu polega i jak wobec tego należy godzić naukę z religią? Odpowiedź jest prosta: *jeśli pojawi się konflikt między uzasadnionymi twierdzeniami dotyczącymi przyrody a literalnym odczytaniem Biblii, wiedzy odpowiednie jej fragmenty powinny zostać zinterpretowane w sposób metaforyczny* (s. 339). A jeśli ten konflikt dotyczy metaforycznego odczytania Biblii? Oczywiście tym bardziej należy je zmienić. Wszystko to świadczy o tym, że wspomniany nurt dialogu, o którym Autor pisze, że *cieszy się znaczącymi sukcesami w środowiskach wspólnot protestanckich i katolickich* (s. 339), polega na całkowitym podporządkowaniu Biblii nauce, przynajmniej w tych sprawach, o których mówi nauka, w sprawach podatnych na testowanie empiryczne.

Autor niewątpliwie uważa, że nie stanowi to żadnego zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej, gdyż *pisarze biblijni interesowali się jedynie sprawami istotnymi dla zbawienia człowieka* (s. 339). Myśl jest pozornie prosta: istotne jest tylko to, co prowadzi do zbawienia człowieka, a to z natury rzeczy nie ma charakteru empirycznego – dlatego nauka i religia nie mogą być sprzeczne. Jest to jednak myśl zbyt prosta, a jej rygorystyczne stosowanie musi doprowadzić do istotnego zniekształcenia doktryny chrześcijańskiej. Biblia bowiem nie tylko mówi o stworzeniu na *początku* w ciągu sześciu dni, co oczywiście bez szkody dla zbawienia można zinterpretować metaforycznie, ale mówi też np. o dziewiczym poczęciu, rozmnożeniu chleba, chodzeniu po wodzie, a przede wszystkim o zmartwychwstaniu Jezusa. Czy te fakty też należy zinterpretować metaforycznie, bo znajdują się w sprzeczności z dobrze uzasadnionymi twierdzeniami dotyczącymi przyrody? Przecież nauka wyklucza dziewicze poczęcie mężczyzny (gdyby jeszcze chodziło o kobietę, to można by podejrzewać nie

zaobserwowane dotąd u ludzi zjawisko partenogenezy); nauka wyklucza, by niewielką ilością chleba i ryb nakarmić wielotysięczny tłum i zebrać potem wiele kosztów odpadków; nauka wreszcie wyklucza, by możliwe było zmartwychwstanie po trzech dniach leżenia w grobie. Jeżeli w przypadku konfliktu z nauką zawsze należy metaforycznie zinterpretować odpowiedni fragment Pisma Świętego, to może zmartwychwstania Jezusa nie można rozumieć dosłownie, tylko metaforycznie? Może było ono czysto duchowe i nie dotyczyło w żadnym stopniu Jego zwłok, bowiem *Urząd Nauczycielski nie ma żadnej kompetencji w sprawach, o których się wypowiada nauka*, jak chce australijski katolicki teolog, ks. David M. Coffey?¹² Może wszystkie cuda opisane w Biblii są jedynie złudzeniem, skoro są niezgodne z nauką? Może np. *pojawienia się [Jezusa] po zmartwychwstaniu przypuszczalnie są paranormalnymi doświadczeniami zwanymi czasami „werydycznymi halucynacjami”*, jakie mają miejsce *krótko po śmierci ukochanej osoby*, jak chce anglikański biskup Birmingham, Hugh Montefiore?¹³ Czy to właśnie takie koncepcje miał Autor na myśli, gdy pisał, że *nurt dialogu cieszy się już znaczącymi sukcesami w środowiskach wspólnot protestanckich i katolickich*? Czy rzeczywiście całkowite podporządkowanie Biblii aktualnym i stale zmiennym orzeczeniom nauki, nawet jeśli dotyczy to tylko kwestii empirycznych, nie stanowi jednak jakiegoś zagrożenia dla chrześcijaństwa i naruszenia stałości jego doktryny?

Ks. Rodzeń uważa, że doktryna kreacjonizmu naukowego *stanowi niebezpieczne dla autonomii i odmienności nauki oraz religii błędne połączenie* (s. 340) obu tych dziedzin, nie przekonał mnie jednak, że proponowane przezeń lekarstwo na ujawnianie od czasu do czasu niezgodności nauki i religii nie może doprowadzić do ciężkich powikłań u tej ostatniej.

Ks. J. Rodzeń ostro skrytykował doktrynę naukowego kreacjonizmu. Jednak w olbrzymiej większości przypadków jedynie przedstawił nazwy stawianych zarzutów. W tych nielicznych przypadkach, gdy podał uzasadnienie dla nich, dotyczą one jedynie pewnej odmia-

¹² D.M. Coffey, *The Resurrection of Jesus and Catholic Orthodoxy*, w: *Studies in Faith and Culture*, Sydney 1980, s. 114; cyt. za: B.W. Harrison, *Bomb-Shelter Theology*, „Living Tradition”, nr 52/1994.

¹³ H. Montefiore, *Confirmation Notebook. The Content of Christian Belief*, s. 24; cyt. za: K. Ham, *The Darwinian Earthquake*, „Creation Ex Nihilo”, t. 16, nr 4/1994, s. 30.

ny naukowego kreacjonizmu, kreacjonizmu młodej Ziemi, a i to spraw dla niego drugorzędnych (daty stworzenia, nie zaś faktu stworzenia). Nieprzekonująca jest też propozycja, by rozumienie Biblii całkowicie uzależnić od aktualnie akceptowanych przekonań naukowych. Artykuł o doktrynie naukowego kreacjonizmu należy uznać raczej za ekspresję emocji Autora niż za udokumentowaną i przemyślaną merytorycznie polemikę.

Kazimierz Jodkowski

Argumenty, emocje i kreacjonizm naukowy

W odpowiedzi Kazimierzowi Jodkowskiemu

Z uwagą przeczytałem polemiczny tekst Kazimierza Jodkowskiego i muszę przyznać, że Autor zadał sobie wiele trudu w wylapaniu wszelkich możliwych nieścisłości i braków mojego artykułu dotyczącego fenomenu „kreacjonizmu naukowego”. Jodkowski nie omieszczał opatrzyć komentarzem nawet sensu postawionych przez mnie cudzysłówów i wykrzykników. Tym bardziej interesujące pozostaje krótkie przeanalizowanie postawionych mi zarzutów merytorycznych, które praktycznie wypełniają cały tekst, sugerując niedwuznacznie wątpliwą wartość mojego artykułu. Widocznie takie są prawa polemiki...

Zgadzam się w pełni z Autorem krytyki co do wielu niedostatków, zwłaszcza tych fragmentów mojego artykułu, który dotyczy charakteru pseudonaukowego doktryny kreacjonistycznej. Dziwi mnie tylko stwierdzenie K. Jodkowskiego, zgodnie z którym *kreacjonizm (antyewolucjonizm) jest dziś tak marginalnym zjawiskiem*. W końcu należy on obecnie do najbardziej dyskutowanych zarówno w gronie przyrodników, teologów oraz filozofów (prądów antynaukowych, inspirowanych względami religijnymi¹). Z drugiej strony, mimo zasadniczo

¹ O zainteresowaniu i niepokojach związanych z aktualnym rozprzestrzenianiem się idei kreacjonistycznych zob. np.: K. Smith, *Creationists Evolve New Strategy*, „Science”, nr 26/1996, s. 420-422; P. Burkholder, *Heretics in the Laboratory*, „Newsweek”, nr 16/1996, s. 55; T. Beardsley, *Precz z Darwinem*, „Świat Nauki”, nr 9/1995, s. 7-8; G. Stix, *Nauka popopotowa*, „Świat Nauki”, nr 3/1997, s. 76-79.

polemicznego charakteru tekstu K. Jodkowskiego, z wielkim zainteresowaniem poznałbym jego własną ocenę metodologiczną koncepcji kreacjonistycznych. Chociaż bowiem jego krytyka jest zatytułowana „Jak nie należy polemizować z naukowym kreacjonizmem”, osobiście oczekiwałem, że Autor przynajmniej część swojego artykułu poświęci temu, jak należy polemizować z naukowym kreacjonizmem. Niestety, Autor nie chciał odsonić się ze swoją argumentacją za lub przeciw kreacjonizmowi. Stąd też pewien mój niedosyt z lektury tekstu Jodkowskiego.

K. Jodkowski zarzuca mi zafałszowanie obrazu związków łączących „kreacjonizm naukowy” z fundamentalizmem protestanckim. Na czym to zafałszowanie ma polegać? Według Jodkowskiego stwarzam wrażenie, że źródłem kreacjonizmu naukowego był protestancki fundamentalizm, czy wręcz uważam, że naukowy kreacjonizm jest konsekwencją fundamentalizmu. W przeciwieństwie do tych sformułowań nigdzie w swoim tekście nie doszukuję się podobnej relacji konsekwencji. Chciałem natomiast przedstawić w nim „kreacjonizm naukowy” w szerszym kontekście historycznym przełomu XIX i XX w., kiedy to nasilały się nie tylko tendencje antyewolucyjne, lecz ogólniej – antynaukowe, motywowane względami religijnymi. To właśnie ten trwały kontekst stanowi „łącznik” między fundamentalistami przełomu wieków a obecnym ruchem kreacjonistycznym. Szkoda, że autor polemicznego omówienia mojego tekstu, mówiąc o zafałszowaniu, ograniczył się jedynie do wyakcentowania tendencji antyewolucyjnych, do których istota fundamentalizmu bynajmniej się nie sprowadza.

Podjęrzewam natomiast, że sam Jodkowski zupełnie niepotrzebnie wprowadza w błąd Czytelnika. Powiada mianowicie, że *pojęcie fundamentalizmu protestanckiego pochodzi od nazwy serii 12 broszur zatytułowanych „The Fundamentals”, których wydawanie rozpoczęło się w 1909 r.* Tymczasem termin „fundamentalizm” rozpowszechnia się dopiero od 1920 r., kiedy to C.L. Laws, redaktor czasopisma wydawanego przez baptystów „Watchman-Examiner”, posłużył się terminem „fundamentalista” na określenie tych wierzących, którzy *toczą królewską walkę w obronie fundamentów*². Z kolei w czasie obrad Amerykańskiego Kongresu Biblijnego w 1895 r. wśród pięciu niekwestionowanych fundamentów wiary wymieniono także – czemu Jodkowski, zdaje się, zaprzecza – artykuł odnoszący się do dosłownej bezbłędności Pisma Świętego, również dotyczącej rozumienia biblij-

² Por. J. Życkiński, *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 94.

nego opisu stworzenia świata³. Poza tym mam bardzo poważne wątpliwości co do równie autoratywnego jak nieuzasadnionego stwierdzenia Jodkowskiego, że *koniec XIX w. i pierwsza połowa XX w. to w myśli chrześcijańskiej właśnie okres dominacji teistycznego ewolucjonizmu, przekonania, że ewolucja była Bożym sposobem stworzenia*. Szkoda, że Autor tych słów – przynajmniej ze względu na Czytelnika – nie podał jakiegokolwiek uzasadnienia, wymieniając np. jakieś nazwiska, tytuły ówczesnych publikacji lub ruchów intelektualnych.

Nie wiem, dlaczego Autor aż tak się upiera przy rozróżnieniu kreacjonizmu naukowego i biblijnego. Niektórzy komentatorzy bowiem sądzą, że w zasadzie rozróżnienie między nimi okazuje się słownymi deklaracjami⁴. Nie wiem też, dlaczego kreacjonizm naukowy lepiej jest nazywać kreacjonizmem przyrodniczym. Nie zmieni to faktu, że jeśli nawet nie w sposób jawny, to przynajmniej ukryty, łącząca się z kreacjonizmem przyrodniczym ideologia pozostanie w związku z pewnymi, choćby bardzo ogólnymi wyobrażeniami teologicznymi, dotyczącymi m.in. relacji Boga do świata jako stworzenia, Jego immanencji oraz transcendencji, naszych możliwości poznania tych relacji, stosunku wiedzy do wiary itd. Dlatego za nieuzasadnioną uznaję wypowiedź Jodkowskiego, iż *kreacjonizm naukowy nie może z definicji być związany z żadną teologią, nawet pseudoteologią*. Czy to będzie kreacjonizm naukowy, czy też przyrodniczy, pozostaje on tak czy inaczej – już z samej nazwy – „jakimś” kreacjonizmem, tak jak materializm naukowy, mimo rozmaitych deklaracji swoich zwolenników, pozostanie zawsze materializmem.

W tekście Jodkowskiego natknąłem się na dość osobliwe stwierdzenie: *...kreacjonistyczna idea powtarzających się interwencji Boga w kluczowych momentach historii. Idea interwencji Boga to naturalna dla chrześcijaństwa idea cudów*. Nie wiem, jakie kluczowe momenty historii Autor tych słów miał na myśli. Jeśli były nimi te, o których pisałem na stronach 337-338 swojego tekstu, to Jodkowski sam okazuje się kreacjonistą naukowym! Wątpliwa wydaje mi się także sugerowana na następnej stronie koncepcja cudów, w której na tej samej

³ Por. M. Bednarz, *Nowe ostrzeżenie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przed niebezpieczeństwami fundamentalizmu biblijnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, nr 13/1994, s. 145.

⁴ Sz.W. Ślaga, „Kreacjonizm naukowy” w *świecie wiary i badań naukowych*, w: *Przestrzenie Księdza Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Tarnów 1996, s. 213.

płaszczyźnie mówi się o stworzeniu świata i np. dziewiczym poczęciu.

Natomiast zupełnym nieporozumieniem, wręcz nieporozumieniem niebezpiecznym, zakończyła się lektura Jodkowskiego końcowego fragmentu mojego tekstu, dotycząca relacji między nauką a religią. Nie tylko wypacza bowiem zawartą w nim myśl przewodnią, ale – co więcej – zupełnie niepotrzebnie dezorientuje Czytelnika. Jodkowski przypisał mi mianowicie ujęcie relacji nauka – religia oparte całkowicie na jednym, jedynym, zinterpretowanym w sposób literalny cytacie zaczerpniętym od św. Augustyna, głosząc (przynajmniej w trzech miejscach swojej polemiki) wszem i wobec, że jestem zwolennikiem przekonania, by rozumienie *Biblii uzależnić od aktualnie akceptowanych przekonań naukowych*. Nie w ten sposób próbowałem wykorzystać cytat z „De Genesi ad Litteram” św. Augustyna i z pewnością on sam oburzyłby się na zaproponowaną przez Jodkowskiego interpretację jego zasady metodologicznej. W moim tekście cytat ten miał jedynie ilustrować historyczny początek drogi, jaką chrześcijaństwo przeszło od czasów Biskupa Hippony do dzisiejszych wypowiedzi papieża Jana Pawła II w poszukiwaniu jedności łączącej naukę z religią. Szkoda, że Autor polemicznych słów nie podszedł z równą pasją do treści przytoczonego przeze mnie fragmentu listu Ojca Świętego do George’a Goyne’a, z którym w moich wyobrażeniach dotyczących relacji nauka – religia w pełni się identyfikuje.

Nie próbuję komentować ani podsumowywać na zakończenie mojej odpowiedzi Kazimierzowi Jodkowskiemu stylu, w jakim podjął on polemikę z moim tekstem. Pozostawiam to wnikliwości Czytelnika. Mam jednak wrażenie, że mimo niewątpliwie wielu słusznych i cennych uwag, jakie znalazłem u K. Jodkowskiego, on sam nie uchronił się przed emocjami (których przewagę nad stroną merytoryczną sam mi zarzuca) w dyskusji wokół „kreacjonizmu naukowego”. Trudno bowiem powiedzieć, jaką wartość w takiej dyskusji mają wyrażenia w stylu: *gdyby (...) uważnie przeczytał, to wiedziałby lub: jak pisałem, powinien pisać*. Z pewnością nie służą one dialogowi i zrównoważonej wymianie poglądów, które ma na celu nade wszystko poszukiwanie prawdy. Tym bardziej jeśli dotyczy ona tak delikatnej problematyki, jak relacje między nauką a religią.

ks. Jacek Rodzeń

Od Redakcji: Naszym zdaniem powyższa polemika nie zamyka sprawy, powrócimy zatem do niej.

Z życia Kościoła

Kościół młodych

22 X 1978 r. podczas inauguracji swojego pontyfikatu Jan Paweł II powiedział do młodych: *Wy jesteście nadzieją świata, nadzieją Kościoła, wy jesteście moją nadzieją*. Podczas kolejnych lat Ojciec Święty szczególną uwagę przywiązywał do ludzi młodych i często się z nimi spotykał. Zaowocowało to Światowymi Dniami Młodzieży, które od 1986 r. odbywają się regularnie albo w lokalnych wspólnotach, albo w wybranych miejscach świata; do tej pory były to: Buenos Aires (1987), Santiago de Compostella (1989), Częstochowa (1991), Denver (1993), Manila (1995). W tym roku powinno to być miasto afrykańskie, ponieważ jednak żadne państwo afrykańskie nie podjęło się organizacji takiego spotkania, więc Francja, którą wiele łączy z Afryką, wzięła na siebie ten ciężar. XII Światowe Dni Młodzieży odbyły się w Paryżu, w dniach 19–24 sierpnia 1997 r.

Francja

Francja, mimo swej wspaniałej tradycji chrześcijańskiej, uchodzi za jeden z bardziej zlaicyzowanych krajów Europy, społeczeństwo francuskie starzeje się w szybkim tempie, a Kościół znajduje się coraz bardziej na marginesie społeczeństwa. Z ankiety opublikowanej w „La Croix” (22 VIII 1997) wynika, że 65% młodzieży w wieku 20–35 lat uważa religię za kwestię absolutnie prywatną, która nie wymaga publicznego wyrażania w Kościele czy innej wspólnotcie wierzących. Jednocześnie w tej samej Francji powstała wspólnota z Taizé oraz liczne wspólnoty charyzmatyczne, jak l’Emmanuel, le Chemin Neuf, le Pain de vie, les Beatitudes, które rozwijają się dynamicznie, stanowiąc inspirację nie tylko dla całego Kościoła.

Po ubiegłorocznej wizycie Jana Pawła II ustąpiła nieco w mediach niechęć względem jego osoby. Wizyta ta dodała także otuchy organizatorom Dni Młodzieży, którzy podjęli olbrzymi wysiłek, aby przygotować to wielkie wydarzenie. W Kościele francuskim podkreślano także, iż Światowe Dni Młodzieży mają na celu zintegrowanie go i zmobilizowanie do współpracy między różnymi grupami.

Przygotowaniami ze strony Kościoła kierował biskup połowy Michel Dubost, a ze strony państwowej gen. Philippe Morillon. Wielką

rolę odegrało też 8000 wolontariuszy z całej Francji i zagranicy, którzy bezpośrednio przygotowywali teren, dbali o porządek, wydawali posiłki. Ich entuzjazm i poświęcenie zasługują na podkreślenie. Organizatorzy dołożyli wszelkich starań, by profesjonalnie przygotować całe spotkanie. Zaangażowali do współpracy znanych projektantów, scenografów, architektów oraz muzyków i piosenkarzy. W sumie wydano 251,6 mln franków.

Spotkanie w Paryżu było poprzedzone pobytem w diecezjach francuskich (14-18 sierpnia), aby przybysze z innych krajów mogli lepiej poznać tamtejszy Kościół, bo jak mówią Francuzi, *Paryż nie jest reprezentatywny dla całej Francji*.

Jeszcze na tydzień przed spotkaniem organizatorzy byli pełni obaw, czy wszystko się uda, bowiem wpisanych było jedynie 100 tys. uczestników z zagranicy i 80 tys. Francuzów. Nikt nie znał do końca scenariusza wydarzeń i liczby młodych, którzy przybędą do Paryża.

Młodzi

A jednak młodzi nie zawiedli. W poniedziałek 18 sierpnia na ulicach Paryża zaroilo się od zielonych koszulek wolontariuszy, którzy kończyli przygotowania, pojawiły się także pierwsze grupy uczestników. We wtorek Paryż był już zupełnie innym miastem. Na ulicach, w metrze, właściwie wszędzie dominowali młodzi ludzie mówiący wszystkimi językami świata. Nic dziwnego, skoro przybyli przedstawiciele 156 krajów. Największą grupę stanowili Włosi (ok. 100 tys.), natomiast 5-osobowa grupa z Mongolii stanowiła najmniejszą delegację. Uśmiechy, rozmowy, śpiewy i tańce odmieniły krajobraz Paryża. Od rana trwał Festiwal Młodości, czyli zwiedzanie Paryża śladami świętych, spotkania tematyczne, wystawy, dyskusje, wieczorami odbywały się zaś czuwania modlitwne i przedstawienia teatralne. O 16.30 kard. J.-M. Lustiger odprawił mszę, która rozpoczynając spotkanie, zebrała 300 tys. młodych ludzi – organizatorzy odetchnęli z ulgą.

Przez kolejne trzy dni przed południem młodzi ludzie gromadzili się na katechezach językowych, które głosili biskupi w różnych kościołach i salach. Panował wówczas wielki entuzjazm, a niejednemu biskupowi młodzi gorąco bili brawo. Wspólna eucharystia o godz. 12.00 kończyła blok przedpołudniowy. W środę po południu znowu odbywał się Festiwal Młodości, a w czwartek o 16.30 na Polach Marsowych odbyło się powitanie Ojca Świętego. Było ono

eksplozją radości i entuzjazmu, a żywy dialog, jaki prowadził Papież podczas pozdrowień w różnych językach, był znakiem jego więzi z młodymi. Jan Paweł II jeszcze raz podkreślił: *Wy jesteście nadzieją świata, wy, którzy dążycie do tego, by wasze życie było coraz piękniejsze, oparte na wartościach moralnych i duchowych, które czynią nas wolnymi i kierują nasze kroki ku wieczności.*

W czwartek wieczorem miały miejsce czuwania, spotkania modlitewne i przedstawienia przygotowane przez różne ruchy i grupy religijne. Warte wspomnienia jest czuwanie grup charyzmatycznych w wielkiej hali sportowej Bercy, które zgromadziło 20 tys. ludzi. Spektakl „Loyola XXI” przygotowany przez młodych związanych z jezuitami w niezwykle atrakcyjny sposób przybliżył życie Franciszka Ksawerego ukazane przez pryzmat współczesnych problemów. To przedstawienie zgromadziło 5000 osób.

Piątek był kolejnym dniem refleksji. Wieczorem w różnych miejscach Paryża odbyły się drogi krzyżowe. Może najbardziej symboliczną była ta, która wiodła ulicami IX dzielnicy, gdzie znajduje się znany plac Pigalle.

Sobota była dniem, kiedy entuzjazm i radość sięgnęły zenitu. Łańcuch braterstwa przez półtorej minuty otaczał Paryż, a później wszyscy uczestnicy skierowali się na hipodrom Longchamps, gdzie wieczorem odbyła się niezapomniana liturgia chrztu, kiedy wszyscy mogli doświadczyć tak trudnej do uchwycenia jedności wiary i mocy chrztu.

XII Światowe Dni Młodzieży zakończyła największa w historii Francji msza święta, która zgromadziła około 1100 tys. wiernych. Było to wielkie rozesłanie; na zakończenie homilii Jan Paweł II powiedział: *Drodzy młodzi, wasza droga nie kończy się tutaj. Czas nie zatrzymuje się na dzisiejszym dniu. Idźcie na drogi świata, na drogi ludzkości, pozostając zjednoczeni w Kościele Chrystusowym! Oglądajcie dalej chwałę Bożą, miłość Bożą; a uzyskacie światło dla budowania cywilizacji miłości, aby pomóc człowiekowi zobaczyć świat przemieniony odwieczną mądrością i miłością.*

Dni Młodzieży odmieniły na tydzień Paryż, jak podkreślały media francuskie. Kościół ukazał swoje kolejne oblicze, niejako wyszedł z zakrystii, przestał się lękać i wyszedł do innych z radością i miłością. Czas oczywiście pokaże, jakie będą realne owoce paryskiego spotkania, ale już teraz widać, że Kościół nie jest tylko Kościołem ludzi starych, że tworzą go także młodzi, którzy znaleźli w nim dla siebie miejsce. Spotkanie paryskie pokazało również, że Ewangelia inspiruje, jest żywa i przemienia ludzkie serca, że wciąż ma moc kulturotwórczą.

Papież

Po raz kolejny w komentarzach zastanawiano się nad fenomenem Jana Pawła II, który mimo swojego wieku potrafi przyciągać młodzież i potrafi z nią rozmawiać. W komentarzu w telewizji francuskiej powiedziano, że *choroba jeszcze bardziej przybliży go do ludzi, jeszcze bardziej uwiarygodnia jego przesłanie*. Jest w tym wiele prawdy. W jednym z wywiadów kard. Lustiger powiedział po wizycie u papieża na tydzień przed spotkaniem paryskim: *Ojciec Święty ma nadzieję, że te Dni będą dniami wielkiej radości i że on sam będzie mógł się radować wobec młodych z całego świata. Jest to człowiek, który odważnie głosi prawdę. Z pewnością to dlatego młodzi go szanują, chociaż może nie zawsze się z nim zgadzają*.

Piotr Samerek SJ

