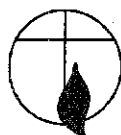


przegląd powszechny

12/916/97

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (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 I 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 Batoryego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 17 XI 1997 r.

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

*Noc ową oznajmiono wcześniej naszym ojcom,
by nabrali otuchy (...)
I lud Twój wyczekiwał (...)
Gdy głęboka cisza zalegała wszystko,
a noc w swoim biegu dosięgała połowy,
wszechmocne Twe słowo z nieba (...)
runęło pośrodku zatraconej ziemi.*

Mdr 18,6-7,14-15

Oby błogosławieństwo świętej nocy
Bożego Narodzenia
nappełniło radością, światłem i pokojem
wszystkich Czytelników i Sympatyków
„Przeglądu Powszechnego”

życzy Redakcja

BOŻE NARODZENIE 1997

Spis treści

Henryk Pietras SJ

Chrześcijańskie interpretacje „Odysei”

267

Chrześcijanie wywodzący się z kultury grecko-rzymskiej pozostawali Grekami i Rzymianami, a Ewangelia była dla nich zwieńczeniem zarówno Prawa Starego Testamentu, jak i mądrości greckiej. Byli też wśród nich fundamentaliści, nie podziеляjący takiej wiary.

Świat jest jednością

278

Rozmowa Krzysztofa Renika z wybitnym poetą, intelektualistą, niegdyś dysydemem litewskim, Tomaszem Venclovą, dotyczy przyszłości Europy Środkowo-Wschodniej. T. Venclova mówi o postawach narodowych w integrującej się Europie, o roli idei chrześcijańskiej, o swym stosunku do Rosji, do rozszerzenia NATO. Zastanawia się nad głównymi wyznacznikami XXI w., wskazując na rolę ekonomii i globalnej komunikacji w procesach integracyjnych.

Zbigniew Sudolski

Adam Mickiewicz – geniusz pogranicza kultur

286

Mickiewicz ukształtowany przez regionalizm północnowschodnich ziem Europy stawał się uczestnikiem cywilizacji europejskiej, wzbogacał ją duchowym dorobkiem tego niezwykle i różnorodnego bogactwa kulturowego. Dzięki geniuszowi poety słabe narody ujarzmione przez carat stawały się niepokonane przez wierność wartościom ogólnoludzkim, otwierały się w przyszłość.

Dariusz Dańkowski SJ

Spór o prawo naturalne w konstytucji

299

Ustalenie relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego, ustosunkowanie się do wartości ogólnoludzkich w sposób odpowiadający polskiej tradycji, mentalności, kulturze i przekonaniom religijnym, stanowi sprawdzian dojrzałości w budowaniu demokracji i przyznania się do swej tożsamości.

Krzysztof Murawski

Rodzina i odnowa cywilizacyjna w Polsce

307

Mimo że obecnie sytuacja rodziny w Polsce stanowi przedmiot publicznej troski, można zarazem odnieść wrażenie, że rodzina jest traktowana głównie jako słaby byt ulegający rozmaitym niebezpieczeństwom, który może uratować tylko rozsądna interwencja państwa. Publiczny autorytet rodziny jest niewielki.

Stanisław Opiela SJ
Wiersze

322

Dorota Kulesza

Kobieta wobec wyzwań współczesności

324

Edyta Stein była także działaczką społeczną, która w znaczący sposób przyczyniła się do awansu kobiety.

Jacek Bolewski SJ

Mystyfikacje kreacjonizmu

330

Kreacjonizm miesza nauki przyrodnicze z teologią, w dodatku pojmowaną tak, jak gdyby to właśnie ona zmuszała do takiego pomieszania.

Grzegorz Wiśniowski OFM

Polska pielgrzymka do Ziemi Świętej w roku 1907

342

W drugiej połowie XIX w. ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej rozwijał się intensywnie. Polacy korzystali z usług dwóch biur: francuskiego i austriackiego.

Adriana Szymańska

Święty związek

Poezja natury w zurbanizowanym świecie

350

Tylko samoświadomość może uleczyć ranę, jaką zadaje sobie człowiek przez samoświadomość. Takie jest też dziś ostateczne powołanie sztuki.

Leszek Szaruga

Apokryf Różewicza

356

W wyniku II wojny światowej nastąpiła utrata rzeczywistości, języka oraz horyzontu Księgi. Cała twórczość Tadeusza Różewicza jest próbą odzyskania tego, co utracone.

Z niedzieli na niedzielę (*Jan Pniewski*)

360

Sesje – Sympozja

H. Delétraz SJ: Sumienie Europy 363

(Szczyt Rady Europy, Strasburg, 10–11 X 1997 r.)

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Pamiętajcie o ogrodach 365

(„Zbysław Marek Maciejewski: wystawa jubileuszowa malarstwa”, Muzeum Narodowe, Biuro Wystaw Artystycznych, czerwiec 1997 r. – marzec 1998 r.)

Teatr

J. Godlewska: Konfitura z Gertrudy Stein 367

(Teatr Rozmaitości w Warszawie, „Bardzo uważaj na...” Gertrudy Stein, reżyseria – Barbara Dziekan)

Film

A. Pietrzak: O flircie królowej Wiktorii, czyli głos w sprawie prywatności osób publicznych 369

(„Mrs. Brown”, reżyseria – John Madden)

Książki

M. Orski: Z okazji nowego wydania 371

(Czesław Miłosz, „Ziemia Ulro”)

P. Urbański: Słodko-gorzki smak antyku 374

(Zygmunt Kubiak, „Brewiarz Europejczyka”)

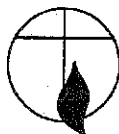
W. Osajca SJ: Pan naszym zwierciadłem 377

(ks. Mieczysław Bednarz SJ, „Skarbnica modlitw”)

J. Rochowiak: Poemat przydrożny 379

(Jerzy Stachurski, „Procesje. Partytury poetyckie”)

Z życia Kościoła: Kościół i narkotyki (Piotr Samerek SJ) 381



Sommaire

Henryk Pietras SJ

L'interprétation chrétienne de l'„Odysée”

267

Sans cesser d'être Grecs et Romains, les chrétiens nés et élevés dans la culture gréco-romaine considéraient l'Evangile comme le couronnement aussi bien du Droit vétero-testamentaire que de la pensée grecque. Pas tous cependant, c'est qu'il y avait parmi eux des fondamentalistes qui ne partageaient pas cette foi.

Le monde est un

278

Le poète lituanien connu, Tomas Venclova, en dissidence sous le communisme, répond aux questions de Krzysztof Renik sur l'avenir du Centre-Est de l'Europe. Il parle d'attitudes nationales dans une Europe en voie d'intégration, du rôle de l'idée chrétienne, de son attitude à l'égard de la Russie, de l'extension de l'OTAN. Il s'interroge sur ce que seront les discriminants majeurs du XXI^e siècle, et met en exergue le rôle de l'économie et de la communication globale dans les processus d'intégration.

Zbigniew Sudolski

Adam Mickiewicz – un génie à cheval sur maintes cultures

286

Formé par le régionalisme du nord-est de l'Europe, Mickiewicz se fit admettre par la civilisation européenne qu'il enrichit de l'acquis spirituel varié de sa zone d'origine. Grâce au génie du poète, des nations faibles, rendues captives par l'empire russe devinrent indomptées par la fidélité aux valeurs universelles; elles s'ouvraient sur l'avenir.

Dariusz Dańkowski SJ

Querelle à propos du droit naturel dans la Constitution

299

Établir le rapport du droit naturel à la législation, prendre position sur les valeurs universellement valables d'une manière conforme à la tradition, à la mentalité, à la culture et aux convictions religieuses de chez nous, voilà qui constitue le critère de la maturité dans la promotion de la démocratie et dans l'affirmation de son identité.

*Krzysztof Murawski***La famille et le renouveau de civilisation en Pologne** 307

Bien qu'à l'heure présente la situation de la famille en Pologne fasse l'objet d'une préoccupation publique, l'impression n'en subsiste pas moins que la famille est perçue comme une entité faible face aux menaces qui l'assaillent, et que seule est capable de sauver une intervention raisonnable de l'État. Il s'y ajoute un bas prestige social de la famille.

*Stanisław Opiela SJ***Poésies** 322

*Dorota Kulesza***La femme face aux défis de notre temps** 324

Edith Stein était aussi une militante sociale qui contribua largement à la promotion de la femme.

*Jacek Bolewski SJ***Les mystifications du créationnisme** 330

La créationnisme confond les sciences de la nature avec la théologie, en faisant – de surcroît – percevoir celle-ci comme responsable de cette confusion.

*Grzegorz Wiśniowski OFM***Un pèlerinage polonais en Terre Sainte de 1907** 342

Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, les pèlerinages en Terre Sainte se sont multipliés. Les Polonais recouraient aux services de deux agences: l'un – français, l'autre – autrichien.

*Adriana Szymańska***Une union sacrée****La poésie de la nature dans un monde urbanisé** 350

Seule la conscience de soi-même est capable de guérir la blessure que se donne l'homme par le fait de cette conscience. Telle est de nos jours l'ultime vocation de l'art.

*Leszek Szaruga***L'apocryphe de Różewicz** 356

La Seconde Guerre Mondiale nous a fait perdre la réalité, le langage et l'horizon du Livre. L'ensemble de l'oeuvre de Tadeusz Różewicz est une tentative de retrouver ce qui a été perdu.

Comptes rendus

363

JÓZEF WARSZAWSKI SJ

„Ojciec Paweł”

1903 – 1997

kaznodzieja, rekolekcjonista, pisarz, publicysta,

współpracownik „Przeglądu Powszechnego”,

redaktor „Sodalis Marianus”,

Wojskowej Katolickiej Agencji Prasowej,

„Polskiej Myśli Uniwersalistycznej”,

„Biuletynu Informacyjnego”,

„Sacrum Poloniae Millenium”,

kierownik

Polskiej Sekcji Radia Watykańskiego

R.I.P.

Henryk Pietras SJ

Chrześcijańskie interpretacje „Odysei”

W potocznym myśleniu i mówieniu zwykle postrzegamy chrześcijaństwo jako religię wyrosłą na gruncie judaizmu, odbiegającą od grecko-rzymskich pojęć religijnych, religię, która w obrębie kultury śródziemnomorskiej osiągnęła przewagę i doprowadziła do eliminacji religii wcześniejszych, a nawet ich dorobku kulturowego, a jej stosunek do judaizmu przerodził się w antysemityzm. W tym kluczu napisano wiele podręczników historii. Taka teza leży również u podstaw licznych opracowań analitycznych. Stwarza ona bardzo wygodny punkt odniesienia, jeśli chodzi o porządkowanie i wyjaśnianie dokumentów – można za jej pomocą układać fakty historyczne w spójną opowieść. Rzecz jednak w tym, że definicja ta jest co najmniej niedokładna.

Pierwszym i podstawowym jej brakiem zdaje się traktowanie chrześcijaństwa jako religii konkurencyjnej względem innych religii. Nie sądzę zaś, by tak właśnie traktowali siebie samych chrześcijanie pierwszych wieków. Przypomnijmy fakty podstawowe.

Bezpośredni uczniowie Jezusa i ci spośród ich następców, którzy również byli Żydami, głosili Ewangelię w synagogach, modlili się w świątyni jerozolimskiej i za święte uznawali te same Pisma co pozostali Żydzi, studiowali je i modlili się ich słowami. Od innych Żydów różniło ich jednak podejście do tradycji i do Pisma: interpretowali je w świetle zmartwychwstania Chrystusa, o którym wierzono także, że wypełnił w sobie samym całe Prawo i wszystkie dawne obietnice. Zauważmy, że św. Paweł przedstawia się jako faryzeusz i syn faryzeuszów, a nie jako „były” faryzeusz (Dz 23,6). Z punktu widzenia ortodoksyjnych Żydów chrześcijanie byli jednak ludźmi areligijnymi, jeśli nie wręcz ateistami, gdyż uznali za zbyteczne stosowanie się do wymogów religijnych judaizmu.

Chrześcijanie wywodzący się z kultury helleńskiej i rzymskiej również bynajmniej się od niej nie odgradzali. Pozostawiali Grekami czy Rzymianami, posyłali dzieci do szkół, w których podstawą wychowania i wykształcenia były mity Homera, nadal posługiwali się odziedziczonymi pojęciami, studiowali filozofów. Wnikając w myśl Platona, musieli się także spotkać z metaforą „drugiego żeglowania”, czyli z poszukiwaniem przyczyny wszystkiego¹. Dla wykształconych chrześcijan Ewangelia była zwieńczeniem nie tylko Prawa Starego Testamentu, ale także całej mądrości greckiej; była kontynuacją i uzupełnieniem myśli dawnych filozofów. Najdobitniej podkreślał to Klemens Aleksandryjski pod koniec II w., ale widać to też wyraźnie u Bazylego Wielkiego w drugiej połowie IV w. Oczywiście zawsze byli i są fundamentaliści, którzy traktują swoją wiarę wręcz ideologicznie i odrzucają wszystko, co wprost jej nie dotyczy. Takim człowiekiem był Hermiasz, autor „Szydzenia z filozofów pogańskich”, dzieła, którego czas powstania trudno określić: umieszcza się je między II a V w. – znak, że tendencje antyintelektualne ciągle przewijają się przez dzieje świata i Kościoła. Znaczną przewagę zyskała jednak tendencja przeciwna, ta, o której pisałem wcześniej, a która chciała i potrafiła łączyć dorobek dawnej kultury z nowym objawieniem Jezusa Chrystusa.

Trzeba pamiętać o jeszcze jednym aspekcie tego zagadnienia. Mianowicie chrześcijanie wierzący, że Jezus Chrystus jest wcielonym Słowem Bożym i Mądrością Bożą, uznawali Go za źródło wszelkiej mądrości. Wszystko co mądre w filozofii i całej kulturze traktowali więc jako odbłask i zapowiedź tej najwyższej Mądrości.

Wszystko to tłumaczy, dlaczego chrześcijanie w swoim mówieniu o Bogu i Jezusie Chrystusie nie mieli żadnych oporów przed posługiwaniem się cytataми z filozofów, tragiczków, kome-diopisarzy, mitami i legendami swej kultury.

¹ Platon, *Fedon*, 99d; por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II. Lublin 1977, s. 78 nn.

Przejdźmy teraz do Homera i „Odysei”.

Pozwolę sobie przytoczyć streszczenie tej epopei pióra Tadeusza Sinki, gdyż odbieram je jako uroczę: *Ktoś tuła się poza domem, ścigany gniewem Posejdona. W domu zalotnicy żony zjadają mu majątek i godzą na życie syna. Wtedy on po burzliwej tułaczce wraca do domu, daje się poznać kilku osobom i uderza na zalotników, sobie na chwałę, im na zgubę. To jest rzecz właściwa, wszystko inne to epizody*². Tułanie się poza domem to długie i pełne przygód żeglowanie. Jedną z nich to kuszenie syren, któremu Odyseusz daje odpór tylko dlatego, że przywiązał się linami do masztu. Te właśnie elementy: żeglowanie, pokusa syren i przywiązanie do masztu okazały się inspirujące dla chrześcijan, gdyż na ich tle podejmują oni rozważania nad własną egzystencją. Ponadto znajdujemy pewne elementy zaczerpnięte z „Odysei” również w mówieniu o samym Chrystusie.

Przygody Odyseusza są symbolem życia chrześcijańskiego, chociaż mamy do czynienia nie z Pismem Świętym, a z baśnią, wymyśloną, nieprawdziwą, jak zaznaczył Maksym z Turynu³. Zresztą, jak podkreślił Orygenes w swej krytyce Celsusa: *Każdy bezstronny czytelnik przyzna, że Mojżesz był starszy od Homera*⁴. Nie trzeba było zatem szukać we wszystkim pozytywnego znaczenia starych mitów. Klemens Aleksandryjski, u którego znajdujemy jedno z najstarszych zastosowań mitu homeryckiego do chrześcijaństwa, przeciwstawia tęsknotę Odyseusza za ziemskim domem i pragnienie zobaczenia choćby tylko dymów Itaki eschatycznej nadziei chrześcijan: *Inni zaś panoszą się na tym świecie na podobieństwo pewnej trawy morskiej oplatającej skały i gardzą nieśmiertelnością; tak jak ów starzec z Itaki i nie tęsknią za prawdą i niebiańską ojczyzną oraz prawdziwym światłem, lecz za dymem*⁵. Przyrównanie tęsknoty Odyseusza do trawy kurczowo czepiającej się skały nie oddaje sprawiedli-

²W wydaniu Biblioteki Narodowej II/21, Ossolineum 1956⁶, s. LXXV.

³Maksym z Turynu, *Homilia 49*, PL 57, 340 B.

⁴Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 21.

⁵Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, IX, 86, 1, PSP 44, Warszawa 1988, s. 180; por. *Odyseja*, I, 57-69, dz. cyt.

wości bohaterowi mitu. Zobaczymy jednak zaraz, że Klemens interpretuje go gdzie indziej również pozytywnie. Na razie posłuchajmy Homera:

(...) Syreny, widząc nawę gnaną w pełnym biegu,
 Pieszczonymi głosami śpiew zawiodły taki:
 Zbliż się, chlubo Achiwów, Odyssie z Itaki!
 Zbliż do lądu! Posłuchaj, jak śpiewamy cudnie!
 Nikt tu jeszcze na czarnym nie przemknął się sudnie,
 Żeby się nie zatrzymał na dźwięk naszych pieni;
 Owszem, wszyscy śpiewaniem tym rozweseleni,
 Oświeceni mądrością płyną sobie dalej.
 Wiemy, co niegdyś Grecy, Trojanie doznali
 Nieszczęść, z bogów naprawy, na Ilionu polach,
 Wiemy o wszystkich ziemskich dolach i niedolach.
 Tak śpiewały, a we mnie już żądza się budzi
 Słuchać jeszcze tych śpiewów; więc mrugam na ludzi,
 By przyszli mnie rozpętać. – Okręt pędzi chyżo.
 Wtem Euryloch z Prymedem do mnie się przybliżył
 I przywiązał do masztu silniej powrozami.
 Tymczasem wyspa Syren została za nami,
 Już ich głosu i śpiewu prawie nikt nie słyszy.
 Więc wosk z uszu odlepił każdy z towarzyszy,
 A i mnie z onych pętów też oswobodzili⁶.

Ojciec Hugo Rahner SJ w książce o symbolach Kościoła w starożytności pisał: *Mit o syrenach u Ojców Kościoła jest jakby chlamidą narzuconą na ramiona lekko i elegancko, która okrywa, a równocześnie podkreśla to, co jest w istotny sposób chrześcijańskie*⁷. Łatwo to zauważyć.

Klemens Aleksandryjski zachęca do nawrócenia Greków zasłuchanych w homeryckie mity i żyjących w przyzwyczajaje-

⁶Odyseja, XII, 167-186, dz. cyt.

⁷H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Korzystam z wydania włoskiego: *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, s. 421. Rahner podaje w przypisach obszerną bibliografię, z której przytaczam dzieła podstawowe: G. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Lipsk 1902; J. Kreuser, *Christliche Symbolik*, Bressanone 1868.

niach mentalnych nie dopuszczających nowości objawienia Jezusa Chrystusa. Nawiązując do uwodzącego śpiewu syren, pisze: *Unikajmy więc przyzwyczajenia jak niebezpiecznej skały albo grózb Charybdy*⁸ *czy mitycznych Syren. Przyzwyczajenie bowiem dręczy człowieka, odciąga od prawdy, odwodzi od życia, jest zasadzką, przepaścią, jamą, zgubnym nieszczęściem: „omijaj... owe dymy i wiry, gdzie morze się kłębi”*⁹.

*Uciekajmy, uciekajmy towarzysze podróży morskiej, przed tą falą, ona zionie ogniem, jest wyspą nieszczęścia pokrytą kośćmi i trupami, na niej powabna prostytutka, rozkosz, śpiewa wulgarną melodię: „Zbliź się, chłubo Achajów, Odyse z Itaki! Zbliź do łądu! Posłuchaj, jak śpiewamy cudnie!”*¹⁰

*Ona sławi cię, żeglarzu, nazywa cię sławionym i przywłaszcza sobie sławę Greków. Pozwól, by ona karmiła się trupami, tobie zaś duch niebiański przyniesie pomoc: przejdź obok rozkoszy, bo ona cię oszukuje. „Niech cię kobieta nie okpi, co tylko za strojem ugania, szepce ci mile do ucha, a w twoją spiżarnię się wkrada”*¹¹.

Klemens jest pełen podziwu dla mądrości Greków. Pisząc do nich, stara się jednak rozróżnić ziarno od plew. Syreny nie reprezentują tego, co w tej tradycji dobre i cenne, ale tylko *przywłaszczają sobie sławę Greków*, mamiąc i zwodząc. Wszelkim pieśniom opiewającym bogów i herosów przeciwstawia Chrystusa, jako *Nową Pieśń*¹². Tym bardziej więc śpiewowi syren. Mityczne te istoty, początkowo złe i „wampirowate”, od Homera nabrały ponętnych głosów i uwodzicielskich kształtów. Zaczęły więc być symbolem światowych przyjemności i grzesznej rozkoszy. A jako że w „Odysei” syreny miały wszechwiedzę i znały imiona wszystkich przepływających, stały się też uosobieniem zwodniczej mądrości Greków. W przyporządkowaniu syrenom roli reprezentanta poglądów filozoficznych, z któ-

⁸ *Odyseja*, XII, 90 nn., 420 nn., dz. cyt.

⁹ *Odyseja*, XII, 204 n., dz. cyt.

¹⁰ *Odyseja*, XII, 169 n., dz. cyt.

¹¹ Hezjod, *Prace i dnie*, 373 n.; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* XII, 118, 1-3, dz. cyt.

¹² Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I, 2, 4; I, 3, 2; I, 6, 5.

rymi autor się nie zgadza, Klemens nie jest zupełnie nowatorski. Już Epikur używał podobnego porównania do opisania nauk swych rywali filozoficznych¹³. Tutaj jednak Odyseusz jest wzorem chrześcijanina dążącego do swego celu mimo przeszkód. Podobnie pisze nie znany z mienia autor „Philosophoumena” (II w.); Odyseusz płynął konsekwentnie do obranego portu, przez morza pełne żarłocznych bestii, omijając siedzibę syren¹⁴.

Używając mitu o syrenach w swej argumentacji Ojcowie mogli oprzeć się również na Biblii. Tłumacze Biblii greckiej wprowadzili syreny w miejsce szakali i strusi uchodzących za hybrydę, ni to ptaka, ni czworonoga¹⁵. Uczynili tak pewnie dlatego, że znacznie bliższe były im opowieści Homera i jego terminy niż hebrajskie nazwy zwierząt, których nie znali. Znajdujemy to określenie w greckim tekście Septuaginty w Hi 30,29; Iz 13,21; 34,13; Jr 27(50),39; Mi 1,8, a także w tłumaczeniu Symmacha, w Lamentacjach Jeremiasza 4,3¹⁶. Komentujący to zdanie Orygenes (III w.) tak pisze: *...otóż wedle pogańskiego mitu Syreny zabijały napotykanym ludzi za pomocą rozkoszy niby węże kłusujący jadem. Stawia więc prorok zarzut dobrym nauczycielom, że nie zatroszczyli się o swych uczniów...*¹⁷ Do zwodzących syren porównuje Orygenes nauczycieli, którzy nie prowadzą do uwalniającej prawdy, ale trzymają uczniów w zniewoleniu swych wykładni. Przez takie nauczanie człowiek nie potrafi wzbić się ponad ziemię, tylko chodzi po niej jak struś (w wersji Septuaginty), lub też nie potrafi poruszać się jak inne zwierzęta, tylko skacze jak wróbel (w tłumaczeniu Symmacha).

Wielkość Odyseusza polegała na tym, iż żeglując obok siedziby syren nie zlekceważył niebezpieczeństwa, ale przywiązał się do masztu. Mógł w ten sposób bez szkody słuchać ponętne-

¹³ Epikur, *List do Pitocleta*, fr. 164; por. DACL 1497.

¹⁴ *Philosophoumena*, VII, 13.

¹⁵ Por. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, X, 1-2.

¹⁶ W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, z języka hebrajskiego, tekst ten brzmi: *Nawet szakale pierś dają / i karmią swoje młode; / Córa Narodu okrutna / jak struś na pustyni.*

¹⁷ Orygenes, *Fragment 96 in Lam 4,3*, PSP 30, Warszawa 1983, s. 277.

go śpiewu. Jego towarzysze zatkali sobie uszy i byli głusi na ten śpiew; Klemens porównuje ich w pewnym miejscu do chrześcijan, którzy pozostają głusi na całą kulturę klasyczną, odwracają się od wiedzy i źle na tym wychodzą¹⁸. Pozbawiają się bowiem wiedzy, odgradzają się od skarbów ludzkiej cywilizacji. Omijają w ten sposób nie tylko syreny, ale w ogóle wszelką melodię. Boją się bowiem, że mogliby dać się zwieść i stracić wiarę. Klemens uważa, że zupełnie zbytecznie, zaznacza jednak zaraz, na wszelki wypadek, że nie należy za bardzo się zagłębiać we wszystko to, co można usłyszeć, ale jedynie w takim stopniu, w jakim może to być pożyteczne. W ten sposób bowiem *uwielbiamy Boga za niewyczerpany dar wszystkiego, co ludzkość wydała, gdyż ciągle udzielany nam jest pokarm dla wzrostu ciała i duszy*¹⁹. Prawdziwy gnostyk potrafi wybierać to, co istotne, wyżej cenić muzy niż syreny, jak mówi o Pitagorasie²⁰. Negatywniej nastawiony do kultury greckiej anonimowy autor jednej z zachęt skierowanych do Greków porównuje uwodzicielski śpiew syren wręcz do Platona i Arystotelesa, którzy swoje zwodnicze przemowy przedstawiają w formie apetycznego pokarmu i starają się w ten sposób odwieść wielu od czci prawdziwego Boga²¹. Podobnie napisze też Cyryl Aleksandryjski o wszelkich nauczycielach greckiej religii²², a Bazyl Wielki o tych poetach, którzy zachwalają zdrożności²³. Prawie jak kalambur wygląda zaś porównanie śpiewu syren, który wręcz zniewala człowieka, do głosu wiary, który też potrafi być tak silny²⁴.

Porównania śpiewu syren do nauk pogańskich i heretyckich z czasem wyparły interpretacje skupiające się na przyjemnościach zmysłowych jako na niebezpieczeństwach czyhających na wierzących. Taka tradycja także już istniała, początkowo jednak

¹⁸ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI, 11, 89, 1.

¹⁹ Tamże, VI, 11, 89, 3-90, 2.

²⁰ Tamże, I, 10, 48, 6.

²¹ Pseudo-Justyn, *Cohortatio ad Gentiles*, 36.

²² Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Isaiam prophetam*, PG 70, 908 D.

²³ Bazyl Wielki, *Mowa do młodzieńców, jaki mogą odnieść pożytek z dzieł autorów pogańskich*, 4, 2.

²⁴ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, II, 2, 9, 7.

chrześcijanie nie przywiązywali do niej wagi. Platon mianowicie pisał już o niezwykle pięknym i uwodzicielskim śpiewie syren²⁵, co podkreślił jeszcze tworzący na przełomie IV i V w. neoplatonik Proklos, ograniczając symbolikę syren do światowych i zmysłowych przyjemności²⁶. W chrześcijaństwie upowszechnia się taka praktyka prawdopodobnie dopiero od Ambrożego z Mediolanu, zacytujmy więc jedną z jego wypowiedzi: *Ponęty Babilonu, to jest światowego chaosu, trzeba przyrównać do rozpusty opisanej w starych opowiadaniach. Na niebezpiecznym brzegu życia w owych czasach syreny, chcąc uwieść młodzieńców, śpiewały niejako czarujące, ale zgubne pieśni. Według poety mędrzec skrepowany jakby więzami swej roztropności wyszedł cało z tej przygody. Przed przyjściem Chrystusa uważano więc, że nawet mocnym charakterem trudno oprzeć się urokom rozkoszy*²⁷.

Ratunkiem dla człowieka jest naśladowanie Odyseusza w przywiązaniu się do masztu. W alegorycznej interpretacji Ambrożego liny to siła roztropności. Nie o to jednak w interpretacji chrześcijańskiej chodziło, by określić, czym się przywiązywać, ale do czego. Ważniejszy więc będzie maszt niż liny. Również to znajdujemy u Ambrożego: *Nie należy więc uszu zatykać, lecz je otwierać, aby móc usłyszeć głos Chrystusa. Kto go przyjmie, ten nie będzie obawiał się rozbicia. Nie będzie potrzeba, jak Ulissesa, przywiązywać go do drzewa, lecz duch więzami duchowymi ma być przywiązany do drzewa krzyża, aby zmysłowe ponęty nim nie wstrząsały, żeby naturalne jego skłonności nie były narażone na rozbicie*²⁸.

Pilny słuchacz kazań Ambrożego, jakim był Augustyn w czasie swego pobytu w Mediolanie, również podjął ten wątek. Bez bezpośredniego nawiązania do Homera i Odyseusza, ale z użyciem tych samych terminów. Znajdujemy taki tekst w jego „Homiliach do Ewangelii św. Jana”, czyli w dziele znacznie późniejszym; przypuszcza się, że zostały one wygło-

²⁵ Por. Platon, *Uczta*, 216a.

²⁶ Proklos, *Commentarius in Platonis Cratyl.*, 157; por. H. Rahner, dz. cyt., s. 418 n.

²⁷ Ambroży, *O wierze do cesarza Gracjana*, III, 1, 4, Warszawa 1970.

²⁸ Tenże, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, IV, 1, 2, PSP 16.

szone około 415 r. Mówi o Chrystusie: *Przygotował drzewo, abyśmy z jego pomocą morze przebyć mogli. Nika bowiem nie zdoła przebyć morza tego świata, jeśli krzyż Chrystusa go nie poniesie*²⁹.

O konieczności przywiązywania się do krzyża w celu uniknięcia niebezpieczeństw pisał już wcześniej autor „Philosophoumena” (III w.), przeciwstawiając słabych, którzy powinni zatkać sobie uszy na wszelkie herezje, i mocnych, którzy mogą słuchać, pod warunkiem że *dadzą się przywiązać wiarą do drzewa Chrystusa. Wtedy będą mogli słuchać bez żadnego strachu, pokładając nadzieję w tym drzewie, do którego są przywiązani*³⁰. Maszt okrętu wręcz w naturalny sposób kojarzył się chrześcijanom z krzyżem. Minucjusz Feliks w „Oktawiuszu” pisał: *Znak krzyża w naturalny sposób widzimy na okręcie...*³¹. Gdy statek wylaniał się zza linii horyzontu, najpierw dostrzegano krzyż wyznaczony przez maszt z poprzecznie zawieszonym żaglem. Chrześcijanie zresztą każdy kawałek drzewa wspomniany w Piśmie Świętym byli skłonni traktować jako symbol krzyża³², tym bardziej więc takie drzewo, które swym kształtem krzyż przypominało. Bezpośrednio nawiązuje do Odyseusza Klemens Aleksandryjski: *Pomiń tę pieśń, ona przynosi śmierć! Jeśli tylko chcesz, pokonasz zagładę i przywiązany do masztu, będziesz wolny od wszelkiego zepsucia. Twoim sternikiem będzie Słowo Boga, a Duch Święty przeprowadzi cię do portu niebiańskiego. Wtedy ujrzysz swego Boga i będziesz dopuszczony do owych świętych misterii oraz będziesz korzystał z rzeczy zakrytych w niebie*³³.

Śpiewem syren zajmowaliśmy się już wyżej. Teraz widzimy lekarstwo: przywiązanie do drzewa. Jest w tym jednak coś więcej. Gdy Odyseusz był przywiązany do masztu, ster oddał w ręce współtowarzysza głuchego na śpiew, bo mającego uszy zalepione woskiem. Widzieliśmy już, że Klemens nie pochwalał

²⁹ Augustyn, JHom 2,2, PSP 15.

³⁰ VII, 13, 1-3; por. H. Rahner, dz. cyt., s. 429, 444.

³¹ 29,8.

³² Niezliczone przykłady znajdujemy w *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna, u Pseudo-Barnaby i Tertuliana (np. *Przeciw Marcjonowi*, 3, 18).

³³ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* XII, 118, 4, dz. cyt.

zalepiania sobie uszu, gdyż było to dla niego równoznaczne z zamknięciem się na skarby kultury. Sternikiem więc mianuje Słowo Boże, czyli Jezusa Chrystusa, tożsamego z Mądrością Bożą. Jest to dodatkowe potwierdzenie wyznawanej przez niego tezy, że na poglądy filozofów nie należy zatykać sobie uszu, ale obrać za przewodnika Bożą Mądrość, do której wszystkie te poglądy prowadzą. Ludzka egzystencja, której symbolem również dla Greków była podróż Odyseusza, nabiera u niego nowej oprawy, wręcz nowego wymiaru. Człowiek nie przechodzi zwycięsko przez trudności tylko dzięki własnej przemyślności, czy też ignorując niebezpieczeństwa, ale zanurzając swą egzystencję w tajemnicy Trójcy Świętej. Daje się prowadzić Chrystusowi i Duchowi Świętemu do samego Boga. Tylko to gwarantuje dojście do celu.

Nazwanie Chrystusa sternikiem nie jest wynalazkiem Klementa. Termin ten miał znaczenie teologiczne już od dawna. Platon nazywa Boga *Sternikiem wszechrzeczy*³⁴, a Plutarch w „Uczcie siedmiu mędrców” sterowaniem nazywa Boże rządy nad światem³⁵. Pismo Święte w greckiej wersji Septuaginty słowem pochodzącym od tego samego rdzenia co rzeczownik *κυβερνήτης* określa zdolność postępowania zgodnie z mądrością (Prz 1,5) i dar rządzenia (Prz 11,14). Nawiązując zaś do biblijnego potopu, autor Księgi Mądrości pisze: *...nadzieja świata schroniła się w arce i pokierowana (κυβερνηθεῖσα) Twą ręką zostawiła światu zawiązki potomności* (Mdr 14,6). Właśnie ten kontekst i figura Noego będą stanowiły dla pisarzy chrześcijańskich biblijną podstawę mówienia o Chrystusie-Sterniku. Nowy Testament bowiem nie nadaje temu słowu chrystologicznego znaczenia, używając go do oznaczenia sternika na statku (Dz 27,11) oraz przewodników wspólnoty religijnej: synagogi (Dz 18,17) lub Kościoła (1 Kor 12,28).

Powiązanie tej tradycji z mitem Homera pozwoliło na szersze ujęcie, kulturowo niezmiernie nośne. Łączyło bowiem w jedną opowieść terminy i pojęcia wspólne dla obu tradycji, w których chrześcijaństwo się rozwijało i pomagało we wzajemnym oswajaniu się.

³⁴ Platon, *Polityka*, 272e.

³⁵ Plutarch, *Sept. Sap. Conv.*, 18 (II 162a).

Od alegorii Odyseusza jako chrześcijanina przywiązanego do drzewa krzyża nastąpiło również przejście do Odyseusza-Chrystusa. Widzimy to u Augustyna z Hippony, który łączy Chrystusowe bycie Sternikiem z Jego przybiciem do krzyża: jak Odyseusz był przywiązany do masztu, tak sternikiem Kościoła jest przybity do krzyża Chrystus. Komentując Psalm 103, biskup z Hippony mówił: *Oto po tym, co przerażeniem napawało, pływają okręty i nie zatoną. Przez okręty rozumie Kościół, przepływają pośród burz, pośród nawałnic pokus, wśród bałwanów świata, pomiędzy stworzeniami drobnymi i wielkimi. Sternikiem jest Chrystus na drzewie swojego krzyża. „Tamędy przepływać będą okręty.” Jak podróż wydawać im się będzie smutna, kiedy wiedzą, że sternikiem jest Chrystus? Przepłyną bezpiecznie, dotrą do właściwego celu, przybiją do ziemi pełnej spokoju*³⁶.

Również inny zależny od Ambrożego autor, wspomniany już biskup Maksym z Turynu (IV/V w.), który pozostawił ogromny zbiór mów, a w nich – jak pisze Gennadiusz – *mądrze rozprawił o różnych częściach Ewangelii i Dziejów Apostolskich*³⁷, posłużył się w mowie o męce Pańskiej³⁸ alegorią Odyseusza. Po przytoczeniu mitu pisze: *...tym więcej należy głosić to, co wydarzyło się naprawdę, to znaczy, że Chrystus został przymocowany do krzyża i dzięki temu drzewo krzyża uwalnia cały rodzaj ludzki od niebezpieczeństwa śmierci. Krzyż jest bowiem masztem na okręcie, którym jest Kościół pływający wśród niebezpieczeństw świata i będący ratunkiem dla tonących.*

Z grecką interpretacją Homera zbiegły się zatem interpretacje biblijne, wspomagając się nawzajem. Kościół coraz częściej zaczął być też przedstawiany za pomocą symboliki nowotestamentowej. Tak więc miejsce arki Noego i łodzi Odyseusza zajęła z czasem łódź Piotra i niewątpliwie współcześnie ten symbol jest najbardziej rozpowszechniony. Warto jednak pamiętać, że początki symbolicznego myślenia chrześcijan znajdują się w Grecji i że prawie każda interpretacja wczesnochrześcijańska ma jakieś Greka za protoplastę.

³⁶ Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 103, 4.5, PSP 41.

³⁷ *De viris illustribus*, 41.

³⁸ Maksym z Turynu, *Homilia* 49; PL 57, 339 n.

Świat jest jednością

Z Tomaszem Venclovą rozmawia Krzysztof Renik

— *Czy Europa Środkowa i Wschodnia ma w tej chwili poczucie jakiejś wspólnoty? Wiele krajów w naszej części Europy odzyskało pełną suwerenność, wiele z nich mocno podkreśla swoje tradycje narodowe, swą tożsamość narodową. Czy wszakże ów nurt narodowy nie przekreśla poczucia środkowo-wschodnioeuropejskiej wspólnoty?*

— W jakimś stopniu pewnie tak się dzieje. Ale jest to proces i dlatego wszystko się zmienia. Litwa na przykład zaczęła się dopiero w ostatnich latach poczuwać do takiej wspólnoty, o jakiej Pan mówi. Podobnie jest ze wspólnotą krajów bałtyckich. Na Zachodzie np. kraje bałtyckie są postrzegane jako pewna całość, coś, co może być porównywane do Benelksu. Ale w samych krajach bałtyckich to poczucie jest już znacznie słabsze. To błąd i ja osobiście ubolewam nad tym, że nasze, litewskie stosunki z Łotyszami i Estończykami nie są tak mocne, jak by to nakazywało wspólne położenie geograficzne, w znacznym stopniu wspólna historia i wspólny los w okresie ostatnich kilkudziesięciu lat.

— *Ale ten brak poczucia wspólnych losów to nie tylko sprawa krajów bałtyckich. To także sprawa innych krajów naszego regionu. Wystarczy przywołać w tym miejscu przykład Grupy Wyszehradzkiej. Kraje, które powołały do życia tę Grupę także powinny mieć poczucie wspólnoty swych losów, a w praktyce okazuje się, że wcale tak nie jest.*

— Niewątpliwie jest tak, jak Pan mówi. Litwa, jak już mówiliśmy, należy nie tylko do owej ciągle jeszcze nie istniejącej wspólnoty krajów bałtyckich, ale także do wspólnoty środkowo-europejskiej, czyli tej, do której należą także Polska, Czechy i jeszcze parę innych krajów. Rzeczywiście, poczucia przynależności do tych większych wspólnot ciągle brakuje. Chociaż

z drugiej strony trzeba przyznać, że coś zaczyna się powoli zmieniać i ta świadomość wspólnoty większej aniżeli narodowa zaczyna wsiąkać w myślenie inteligencji, a nawet w myślenie szerszej opinii publicznej.

W swoim czasie, na emigracji, razem z Czesławem Miłoszem, a także kilkoma innymi osobami próbowaliśmy stworzyć taki idealny wizerunek, idealny model Europy Środka. Mówiliśmy na przykład o tym, że Europa Środka to częściowo, a może i w znacznym stopniu, Europa XVII-wiecznego baroku, że gdzie jest XVII-wieczny barok, tam jest i Europa Środka. Na północy kończy się to na Wilnie, ponieważ dalej jest już gotyk hanzeatycki, czyli Łotwa i Estonia, które należą do innego kręgu kulturowego. Na wschodzie przynależy do tego trochę Białorusi, na południu obszar ten sięga aż do Dubrownika. Jest to swoista wspólnota określona tradycjami katolickimi, panowaniem języka łacińskiego na tych obszarach przez kilka stuleci oraz wspólnym, nieszczęśliwym losem, ponieważ na tych terenach spotykały się interesy dużych państw, w swoim czasie imperialistycznych, tzn. głównie Rosji i Niemiec, a także imperium Austro-Węgierskiego.

Ale ten wizerunek był wizerunkiem idealnym, duchowym. Nie myśleliśmy wtedy o rozwiązaniach politycznych, w końcu to nie należy do intelektualistów, ale jednak nawet ten wizerunek duchowy nie do końca się dzisiaj spełnił. Mimo to sądzę, iż będzie powoli przenikał do świadomości naszych społeczeństw.

— *Większość państw Europy Środkowej i Wschodniej odzyskała pełną suwerenność na fali dążeń narodowych. To dzięki ruchom narodowym zaczęto budować młode demokracje na Wschodzie. Czy nie sądzi Pan, że ze względu na fakt, iż wszystkie te kraje mają obecnie swoje przystawki „narodowe pięć minut”, trudno będzie budować poczucie europejskiej wspólnoty w naszej części kontynentu? A poza tym, czy te mocno akcentowane uczucia narodowe nie przerodzą się w zwykły szowinizm?*

— Sądzę, że te „narodowe pięć minut” mamy już częściowo za sobą. Ale tamten czas musiał nastać, narody bowiem były wdeptane w ziemię, a z drugiej strony, jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, sowietyzm sprzyjał konserwowaniu postaw naro-

dowych. Im bardziej bowiem chciał wykorzenić postawy narodowe, tym bardziej te postawy były konserwowane.

— *Ryzykuje Pan twierdzenie, że komunizm utrwalił postawy narodowe?*

— Tak, właśnie tak. Niestety utrwalił to poczucie narodowe w nie najlepszych jego kształtach. I znowu powtórzę – inaczej być nie mogło.

— *Ale czy postawy typowo narodowe mają szansę we współczesnej, integrującej się Europie?*

— Absolutnej suwerenności, o jakiej myślą reprezentanci myśli narodowej nie ma. Suwerenność musi być w pewien sposób ograniczona. Przykładem absolutnej suwerenności była Albania Envera Hodży, był Iran ajatollacha Chomeiniego. Takie państwa, jak hitlerowskie Niemcy czy Związek Radziecki w czasach Stalina były z pewnością absolutnie niepodległe. Co z tego wynika? To, że absolutna suwerenność i niepodległość nie idzie w parze z demokracją, z prawdziwą godnością narodu, z jego bezpieczeństwem. Jedynie dobrowolne ograniczenie suwerenności państwowej prowadzi do pozytywnych skutków w sferze globalnej.

— *Ale czy ludzie, którzy o suwerenność swoich państw musieli tak zażarcie walczyć, zgodzą się dobrowolnie na utratę części tej suwerenności? Czy zechcą przedłożyć interesy integracji nad interes suwerenności? Czy będą w stanie zrozumieć otwartość Europy, jej liberalizm?*

— Dziedzictwo sowieckie z pewnością utrudnia przystosowanie się do europejskich i globalnych struktur. Ale ja zawsze jestem ostrożnym optymistą. I ten ostrożny optymizm podpowiada mi, że trudności to zjawiska przejściowe, że narodowe getta nie mają przed sobą większej przyszłości. Wykoślawione pojęcie narodowe to zresztą nie tylko skutek czasów sowieckich. Sowietyzm bowiem konserwował przede wszystkim postawy późnych lat trzydziestych, postawy w pewnym stopniu faszystowskie albo zbliżone do nich. Postawy szowinistyczne, postawy narodowego egoizmu, które można było przecież obserwować nie tylko w Niemczech. Tam te postawy przyjmowały

wały najbardziej bezwstydną postać, ale były widoczne także w Polsce międzywojennej, na Litwie, Łotwie i w Estonii tamtych czasów, a także na Węgrzech i w Rumunii. Cała Europa Środkowa istniała wówczas w sieci szowinizmów i wzajemnych konfliktów. Stalinizm, który przyszedł na te ziemie w latach II wojny światowej oraz po jej zakończeniu, wdeptał to wszystko w ziemię, ale jednocześnie zakonserwował te postawy.

— *Czy te postawy, u których korzeni jakże często leży odwoływanie się do tradycji chrześcijańskich, nie okażą się przeszkodą na drodze integracji europejskiej? Czy tak rozumiane chrześcijaństwo zaakceptuje otwartość i liberalizm Europy?*

— Utożsamianie idei chrześcijańskich z ideami narodowymi – co zdarzało się w Polsce, ale i na Litwie, pod niejakim wpływem Polski – to moim zdaniem błąd. Błąd zarówno z punktu widzenia chrześcijaństwa, jak i racjonalizmu politycznego. To są różne porządki. Nie można mieszać porządku transcendentnego z porządkiem doczesnym. A poza tym chrześcijaństwo jest religią uniwersalną i nie może być wtłaczane w obręb idei narodowych.

— *Jak to przełożyć na język konkretny?*

— Powołam się na przykład z mojego litewskiego podwórka, choć podobne przykłady można znaleźć i na polskim podwórku. Otóż na przykład w Wilnie mówiono wielokrotnie, że katedra wileńska jest narodową świątynią Litwinów i z tego względu może w niej rozbrzmiewać wyłącznie język litewski. W takiej sytuacji zaczynam tęsknić do języka łacińskiego jako języka liturgicznego, który jednoczył wszystkich katolików niezależnie od języka, którym mówili w domu. Pojęcie narodowej świątyni jest moim zdaniem niekatolickie. Ponieważ w Wilnie mamy około piętnastu procent ludności mówiącej po polsku, a w okolicach Wilna nawet więcej, to postawienie sprawy języka nabożeństw w katedrze wileńskiej w taki narodowy sposób nie jest w moim przekonaniu zgodne z duchem chrześcijańskiego braterstwa.

Słyszałem i takie oto twierdzenie: będą msze w języku polskim w katedrze wileńskiej, o ile w katedrze warszawskiej będą

msze w języku litewskim. To mnie nie przekonuje z bardzo prostego powodu – gdyby w Warszawie mieszkało piętnaście procent ludności mówiącej po litewsku, a na wsi podwarszawskiej ludzie mówili głównie po litewsku, to wtedy dałbym się przekonać. Może szkoda, że tak nie jest, ale przecież tak nie jest.

Mówię o sprawach litewskich, moją zasadą jest bowiem bicie się we własne piersi, a nie cudze, mówienie o własnych błędach, a nie cudzych...

— *Ale czasami dobrze jest też usłyszeć o swoich błędach z ust życzliwego obserwatora...*

— To Pan mnie do tego namawia. No cóż, gdy idzie o sytuację w Polsce, myślę, że ludność litewska ma na Sejneńszczyźnie pewne problemy, o których powinni myśleć polscy intelektualiści. Z tym że ja osobiście mam uczucie, iż w Polsce ludzi, którzy o takich sprawach myślą, jest więcej, na Litwie natomiast – mniej.

— *Skoro mówimy o tradycji religijnej naszej części Europy, to nie sposób nie zastanawiać się nad tym, jaki nurt w rozwoju naszego kontynentu – prointegracyjny, czy też nie – prze owa tradycja. Jak Pan sądzi, czy wschodnio-środkowoeuropejska tradycja chrześcijańska jest nastawiona prointegracyjnie?*

— Myślę i mam nadzieję, że w epoce Jana Pawła II nurty prointegracyjne, nurty uniwersalistyczne, nurty przeciwne postawom szowinistycznym i izolacjonistycznym będą górą. Ale też nie powiedziałbym pełnej prawdy, gdybym nie zauważył, iż niektóre nurty, np. w polskiej myśli pewnych kręgów katolickich, wzbudzają moją trwogę. Uważam, że nie zawsze są to postawy w pełni chrześcijańskie i w pełni do zaakceptowania.

Cóż, ja jestem raczej liberałem i moje poglądy są bliższe poglądom Michnika i Kuronia niż polskiej prawicy. Oczywiście podobne problemy istnieją i na Litwie, ale wydaje mi się, że jednak postaw ultrakatolickich, powiedziałbym ekstremistycznie katolickich jest w tej chwili w Polsce więcej niż na Litwie. No, tu już zaczyna się bicie w cudze piersi...

— *Przed Europą Środkową i Wschodnią zawsze stoi pytanie o jej stosunek do Rosji. Czy we współczesnej sytuacji należy,*

mówiąc obrazowo, bać się Rosji, czy też nie, ponieważ ten kraj na trwałe wkroczył już na ścieżkę budowania demokracji?

— Co do Rosji jestem ostrożnym optymistą. Podzielał ten optymizm choćby z Richardem Pipesem. W tej chwili, co prawda, nie jestem całkowicie pewien, że Rosja wkroczyła na drogę budowania demokracji. Jestem tego pewien powiedzmy w osiemdziesięciu procentach. Wydaje mi się jednak, że pewne procesy są w Rosji nieodwracalne. Kiedy państwo przez 7–8 lat ma zupełnie wolną prasę, to jednak coś to oznacza. Rośnie po prostu pokolenie, które nie wie, co to jest prasa totalitarna, co to jest system totalitarny. I to pokolenie da o sobie znać wcześniej, niż nam się wydaje.

Nie sądzę, by Rosja była skazana na zawsze na swój historyczny imperializm.

— Ale czy ów ostrożny optymizm skłania Pana, by podobnie jak prof. Pipes negować sensowność choćby rozszerzenia Paktu Północnoatlantyckiego na wschód? Czy skłania do tego, by uznać, iż kraje zachodnie powinny ulegać roszczeniom Rosji wobec krajów, które Rosja chciałaby uznać za sferę swych wpływów?

— Nie wydaje mi się, by kraje zachodnie ulegały takim roszczeniom Rosji. Zachód prowadzi teraz dość złożoną grę z Rosją i moim zdaniem wygrywa. Podobnie zresztą było w powojennych dziesięcioleciach. Modna była wówczas teoria, zwłaszcza w kręgach opozycji wschodnioeuropejskiej, a także na emigracji, że Zachód przegrywa grę z Rosją, że Rosja umacnia się coraz bardziej i że wkrótce zniszczy Zachód. Że dojdzie do sytuacji, w której Zachód sprzeda Rosji sznur, na którym ona powiesi zachodnie demokracje, jak to przewidywał Lenin. Dzisiaj można już powiedzieć, że ta teoria okazała się błędna, Zachód bowiem tę grę wygrał. Rosja runęła, a Zachód pozostał na swoim miejscu. Także dzisiaj teoria, że Zachód ustępuje Rosji, jest moim zdaniem niesłuszna. Gra toczy się oczywiście nadal i tak jak w każdej są w niej momenty ostre, ale sądzę, że Zachód prowadzi tę grę na ogół mądrze.

Co się tyczy rozszerzenia NATO, uważam, że w tym wypadku prof. Pipes nie ma racji. List kilkudziesięciu intelektualistów

negujących sensowność rozszerzenia Paktu postrzegam jako błędny. No, ale na tym m.in. polega zachodni model demokracji, że rozmaite poglądy mogą się swobodnie ścierać ze sobą... Osobiście sądzę, że rozszerzenie NATO będzie rozwiązaniem korzystnym i nie musi być uważane za akt wrogi wobec Rosji. To przede wszystkim nie powinno być przeniesienie muru berlińskiego do Brześcia, do Miednik, czy do Narwy. Wielu polityków wschodnioeuropejskich tak właśnie niestety uważa – że trzeba po prostu przenieść mur berliński na wschód. Moim zdaniem to błąd.

W sytuacji idealnej, do której – mam tego pełną świadomość – jeszcze daleko, takie mury nie powinny być potrzebne. W danej chwili jednak sytuacja w Rosji nie jest w pełni klarowna, ale przede wszystkim rozszerzenie NATO powinno pomóc naszym krajom w osiągnięciu pewnej dojrzałości politycznej niezbędnej przy wkraczaniu w XXI wiek. A XXI w. będzie się już piekł z zupełnie innej maki aniżeli XX. Sądzić, że w XXI w. powtórzą się te same konflikty i te same problemy, co w XX, jest w moim przekonaniu nieporozumieniem.

— *A dlaczego Pana zdaniem XXI wiek miałby przynieść zupełnie nową sytuację?*

— Wiek XXI będzie przede wszystkim wiekiem globalnej ekonomii i globalnej komunikacji. W takim świecie stara szamotanina geopolityczna straci sens. Przenosząc to znowu na sprawę rozszerzenia NATO: np. wejście Polski do tego sojuszu potwierdza polskie deklaracje, iż Rzeczpospolita nie ma pretensji terytorialnych do żadnych sąsiadów, nie ma np. pretensji do swoich dawnych kresów wschodnich. Wstąpienie do NATO z pewnością ochłodzi głowy ekstremistów węgierskich, którzy myślą o Transylwanii. W tym kontekście łatwiej będzie zrozumieć i zaakceptować fakt, iż to, że część narodu znajduje się poza granicami ojczystego państwa, wcale nie musi prowadzić do konfliktu z państwem, w którym ta mniejszość mieszka. Mogą nawet z tego wynikać korzyści zarówno dla własnego państwa, jak i państwa sąsiedzkiego.

— *Pana zdaniem XXI wiek będzie się kierował innymi zasadami w myśleniu o geopolityce. Jakie to będą zasady i czy sądzi*

Pan, że od tego nowego nurtu w myśleniu o światowej polityce nie ma już odwrotu?

— Mam nadzieję, że odwrotu od tego nowego kierunku już nie ma. Z tego prostego powodu, że niesamowicie wprost rozwija się technika informacyjna. Świat – można się z tego cieszyć lub nie – jest w tej chwili jednością. Kiedyś dla mnie ogromnym przeżyciem i wielką podróżą była jazda z Wilna do Połagi, potem przeżyciem i wielką wyprawą była jazda z Wilna do Petersburga, teraz podobnym przeżyciem jest już podróż z Wilna do Nowego Jorku. Trwa to prawie tyle samo czasu, nawet kosztuje – relatywnie, tj. w stosunku do średniego zarobku – prawie tyle samo. Dochodzi do tego łatwość komunikowania się za pomocą poczty elektronicznej. Wszystkie te problemy, że ktoś mieszka gdzieś daleko, na terytorium innego państwa, tracą powoli sens. I to jest moim zdaniem nieodwracalne.

— I to jest właśnie istota tego nowego myślenia o świecie w XXI wieku?

— Myślę, że tak. Nareszcie bowiem widzimy, że cała kula ziemiska jest jednym organizmem i że na to nie ma rady.

— Ale to wszystko doprowadzi choćby do unifikacji językowej, do wszechobecności jednego języka, najpewniej angielskiego. Nie martwi to Pana – poety?

— Ja posługuję się czterema językami. Ostatnio wydałem książkę po angielsku. Mogę pisać po rosyjsku i po polsku. Ale ma Pan rację – musi pozostać jakiś język, w którym każdy z nas będzie pisał teksty wewnętrznie dla niego najważniejsze. Dla mnie, dla moich wierszy, tym językiem jest litewski, mój język ojczysty. Ale świadomość wagi języka ojczystego wcale nie musi oznaczać, i myślę, że w XXI w. nie będzie oznaczała, jakiegoś konfliktu pomiędzy nim, a językami czy językiem powszechnej komunikacji światowej. To przecież można doskonale pogodzić.

— Dziękuję za rozmowę.

Wilno, lipiec 1997 r.

Zbigniew Sudolski

Adam Mickiewicz – geniusz pogranicza kultur*

O znaczeniu czasu, zarówno czasu teraźniejszego, jak i historycznego, w kształtowaniu osobowości i kultury pisano wiele. Cofnijmy się jednak o 200 lat, by odtworzyć w pełni atmosferę kształtującą świadomość autorów pewnych wiodących sformułowań. Najdobitniej chyba o znaczeniu czasu historycznego i teraźniejszego pisał Zygmunt Krasiński w dramatycznym, oskarżycielskim liście do ojca, gdy z początkiem 1836 r. stwierdzał: *Ludzie są tym, czym ich przeszłość zrobiła. Zależą nie tylko od chwil, w których są, ale od wszystkich, w których nie byli*¹. Podobne przekonanie wyrażał również w sto lat później Bolesław Miciński w pięknej sentencji przypominanej ostatnio przez twórców wspaniałej wystawy malarstwa polskiego pt. „Koniec wieku”, kiedy stwierdzał: *Teraźniejszość? – Nie ma teraźniejszości – jest tylko pamięć i oczekiwanie*. Jeszcze głębiej, do samych korzeni czasu mocno osadzonego w tradycji, sięga Czesław Miłosz, dając w swym cyklu sześciu wykładów znamienne „Świadectwo poezji”: *Jedną z najdziwniejszych prawidłowości, jakie musi uznać historyk literatury i sztuki, jest głębokie pokrewieństwo pomiędzy ludźmi żyjącymi w tym samym czasie, i to w krajach od siebie odległych. Posunąłbym się tak daleko, że tajemniczej substancji czasu przypisałbym podobieństwo danego momentu w cywilizacjach nie komunikujących się z sobą*². Miłosz słusznie dostrzega trudno uchwytną osmozę łączącą piśmiennictwo poszczególnych epok. Dla niego *poezja jest palimpsestem*, czyli kolejnym nakładaniem się

* Referat przedstawiony na sesji *Adam Mickiewicz i kultura światowa*, 12–17 V 1997, Grodno – Nowogródek.

¹ Z. Krasiński, *Listy do ojca*, Warszawa 1963, s. 316.

² Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1983, s. 14.

warstw tekstu będącego świadectwem teraźniejszości, ale i przeszłości.

Skoro jest to zagadnienie nurtujące wielu poetów i myślicieli, winno się ono sprawdzić w dwójnasób pod piórem geniusza, którego wydała zarówno *prowincjonalna egzotyka*, jak i niezwykle *miasto kościołów i łóż masońskich*. To Mickiewiczowskie zakorzenienie się w przeszłości sprawia, iż u niego, jak to postrzega Miłosz: *...dzieciństwo się nie kończy i przez całe życie zachowuje [Mickiewicz] w sobie coś z dziecka. (...) doznania dzieciństwa mają u niego wielką trwałość i już w pierwszych jego wierszach, na wpół dziecinnych, zawarte są główne rysy jego późniejszego dzieła. Bo przecie chwile szczęścia lub chwile grozy doświadczone przez dziecko przesądzają o całej osobowości danego człowieka. Ale także myśl poety zależy od wiedzy o świecie, jaką dzieckiem otrzymał od rodziców i nauczycieli*³.

Mickiewiczowskie *doznania dzieciństwa* to przede wszystkim niespotykana gdzie indziej *mozaikowość w stosunkach narodowościowych i wyznaniowych*. *Mieszanina języków, ras i religij jako następstwo różnorodnych procesów historycznych stosunkowo nie tak dawnych stanowi o odrębnym obliczu tego kraju, którego żadną miarą nie można traktować jako całości etnograficznej*⁴.

Ziemia Mickiewicza to pogranicze siedmiu ludów i siedmiu wyznań (Polacy, Białorusini, Litwini, Żydzi, Rosjanie, Tatarzy i Karaimi) połączonych więzami historycznymi i kulturowymi, zgodnie współżyjących, różnorodnych tradycji zazębiających czy nakładających się na siebie – *...wszędzie elementy narodowościowe układają się w przeplatankę czy szachownicę nieraz bardzo subtelną i zawitą*⁵.

Ziemia nowogródzka i wileńska zapłodniła nie tylko dzieciństwo, kształtowała również wiek dojrzały Mickiewicza, kiedy to

³Tamże, s. 42.

⁴T. Łopalewski, *Między Niemnem a Dźwiną. Ziemia wileńska i nowogródzka*, Poznań b.r., s. 23.

⁵Tamże, s. 24.

zetknął się on bezpośrednio z wielką historią i przeżył znaczący wstrząs osobisty wskutek dramatycznych niepowodzeń uczuciowych. Ale mimo pozornie decydującego znaczenia tych epizodów na ukształtowanie osobowości Mickiewicza, typu jego wrażliwości, były to jednak mimo wszystko doznania wtórne; pierwszoplanowymi pozostają doświadczenia pogranicza kultur świadczące o zakorzenieniu się poety w ziemi jego dzieciństwa, jej historii i tradycji, która uczy go wszystkiego, daje mu niezwykłą jasność widzenia i oceny współczesności. Jego genialność wynika właśnie z owego usytuowania się na granicach kultur, w jego osobowości odbijają się blaski i pulsują soki wielu kultur i tradycji, i kto wie czy utrata tego życiodajnego podglebia nie stała się w końcu przyczyną wypalenia się i zamilknięcia poety na wiele lat przed jego fizycznym wyniszczeniem. Przykład Mickiewicza uczy, iż przeszłości nie da się przekreślić, nie można też od niej uciec; obowiązuje bowiem nawet niepisany nakaz fizycznego powrotu do dziedzictwa.

Dla Miłosza pojawienie się Mickiewicza *na głębokiej prowincji graniczy z cudem*, a bliższa nieokreśloność jego pochodzenia najlepiej chyba wyraża całe bogactwo etnicznego podglebia, z którego on wyrasta, gdzie splotły się ze sobą pierwiastki polskie, litewskie, białoruskie i żydowskie⁶. Jestem jak najdalej od chęci zaangażowania się w spór, kto zrodził Mickiewicza, gdyż jest to spór jałowy, prowadzący jedynie do nacjonalistycznych zacierzewień i wzajemnego wydzierania sobie nie kwestionowanej wielkości, wyrastającej przecież z niezwykle urodzajnego podglebia pogranicza kultur i tradycji. Taki jest jego prawdziwy rodowód i metryka o symbolicznej wymowie testamentu, nawołującego przede wszystkim do wzajemnej tolerancji – posłania szczególnie wymownego w dobie roznicewania konfliktów narodowościowych.

W relacji Roberta Johnstona odkrytej przez Czesława Miłosza Nowogródek pierwszego dziesięciolecia XIX w. tak wyglądał: *Miasteczko stoi na wyniosłości i jest z daleka widoczne. Tak jak wszystkie miasta Litwy ma w środku duży plac, skąd rozchodzą*

⁶ Por. Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992, s. 82.

się brudne ulice. W centrum miasta jest kilka nędznych ceglanych budynków, także ruiny zamku czy cytadeli. Ludzie są prostacy, nędzni i brudni, a składają się głównie z Żydów; kobiety jednak bardziej troszczą się o swój strój i mają najładniejszą powierzchowność ze wszystkich litewskich miast, które widzieliśmy. Nie ma prawie handlu poza handlem żydowskim⁷. A więc jak w soczewce skupiły się tu: historyczna przeszłość symbolizowana ruinami zamku, nędza jego mieszkańców, którą przesłania uroda kobiet połączona z ich dbałością o strój, oraz Żydzi trudniący się handlem. Nawet w tym w gruncie rzeczy powierzchownym opisie odnajdujemy spostrzeżenia mające jednak decydujące znaczenie dla ukształtowania osobowości Mickiewicza; wprawdzie rzeczywistość była o wiele bardziej wielowymiarowa, duch miasteczka został uchwycony bezbłędnie. Dzieciństwo tradycji mimo skarlówacenia współczesności zobowiązywało i uskrzydlało, pozwalało wznieść się ponad *zajady* czy *urazy* pochodzeniowe, a stykanie się od dziecka z tradycją i współczesnością żydowską prowadziło do manifestowanych przez całe życie sympatii dla *brata starszego Izraela*, które najpełniejszy wyraz znajdują nie tylko w Składzie Zasad Legionu Polskiego, ale także w istotnych życiowych decyzjach – ożenku z prawniczką frankisty, Łukasza Franciszka Wołowskiego vel Szlomy z Rohatyna⁸, czy w zamiarze organizacji legionu żydowskiego na Wschodzie. Ten ostatni pomysł, rozrastający się nawet w dalekosiężne plany organizacji oddziałów różnych narodowości rozproszonych pod panowaniem tureckim, ukazuje stałe i niezwykle uczulenie poety na sprawy narodowościowe, mówi o trosce współdziałania i połączenia sił ponad wszelkimi podziałami w imię wspólnej sprawy – wolności⁹.

Spostrzeżenia Roberta Johnstona mówiące o sile żywiołu żydowskiego współtworzącego atmosferę Nowogródka, w której

⁷Tamże, s. 78-79.

⁸Por. Z. Sudolski, *Panny Szymanowskie i ich losy. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1982, s. 86. Szczegółowo problematykę żydowską w twórczości i życiu Mickiewicza omawiam w artykule *Mickiewicz i Żydzi*, (ukazuje się on w jednym z następnych zeszyców „PP” – red.).

⁹Tenże, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995, s. 866.

wzrastał Mickiewicz, potwierdza również stała obecność Żydów w twórczości poety. „Pan Tadeusz” mówi przecież nie tylko o Żydzie poczytywanym Jankielu, który *Ojczyznę jako Polak kochał!* (XII, 759), ale jest też świadectwem życia na Litwie ze *szlachcą, z Żydami* (XV, Listy II, 69)¹⁰. W odczycie „O duchu narodowym” poeta wyznawał już w 1832 r.: *...narody wtenczas tylko wzrastają i o tyle mają prawo do życia, o ile wysługują się całemu rodzajowi ludzkiemu popieraniem lub broniem wielkiej jakiej myśli lub wielkiego uczucia* (VI, 70).

W cytowanym odczycie, potępiając ducha partii obcych w imię zgodnego współdziałania, dawał przykład z Żydów, *kórzy nigdzie praw politycznych nie używając, posłuszni są rabinom i kahałom swoim...* (VI, 66). Tradycja i współczesność żydowska jest stałym punktem odniesienia nawet w listach prywatnych. To właśnie Żydzi uczą Mickiewicza piszącego do Lucjana Stypułkowskiego 20 IX 1839 r., iż *wiara jest początkiem, gruntem i zasadą, z której pojmowanie koniecznie musi wyrastać. (...) Wiara do nas mówi, jak Mojżesz do Żydów w Egipcie: „Idźcie za mną”. (...) Odczytaj kiedy wolnym czasem podróż Żydów przez pustynię: jest to historia każdego z nas* (XV, 261). Ten wątek myślenia i odwoływania się do Księgi Wyjścia powraca raz jeszcze w trzy lata później w liście do Aleksandra Chodźki z 8 II 1842 r., bowiem: *Każdy powinien by ją co dzień odczytywać. Pamiętaj, że Żydzi, którzy zwątpili, pomarli, nie weszli do ziemi obiecanej* (XV, 411).

Za przykładem Żydów religia i związana z nią tradycja stała się dla Mickiewicza istotą odrębności narodowej. Miłosz słusznie podkreśla, iż pod tym właśnie względem *Polacy przypominali Żydów w imperium rzymskim, a żeby podobieństwo było pełniejsze, nie brakło wśród nich prądów mesjanistycznych*¹¹. Nie tylko zresztą Nowogródek, ale przede wszystkim Wilno, nazywane przez Żydów Jeruzalem Północy, nadawało myśleniu Mickiewicza kierunek mesjanistyczny.

¹⁰ Wszystkie cytaty z utworów Mickiewicza według Wydania Narodowego *Dzieł*, Warszawa 1949-1954, t. I-XVI.

¹¹ Cz. Miłosz, *Rodzina Europa*, Warszawa 1990, s. 87.

Wreszcie tajemnicza wizja Matki Bożej. Wizja, która przybrała kształt prozy poetyckiej zapisanej w „Słowach Panny”, gdzie następuje niezwykle głęboka identyfikacja bohaterki z Izraelem. Jak na owe czasy odległe o przeszło 100 lat od przewartościowań doktrynalnych Vaticanum II, można za Miłoszem wyjaśnić to zjawisko jedynie na dwóch płaszczyznach: *Albo wyraził się tutaj niezwykle dar współczuwania zdolny naprawdę, nie w teorii, uznać religię chrześcijańską za dalszy ciąg judaizmu i dziejów narodu żydowskiego. Albo tego rodzaju utwór mógł napisać jedynie człowiek świadomy swego częściowego żydowskiego pochodzenia*¹².

Nie chcę się wdawać w spór genetyczny, gdyż jest on nierozwiązywalny. Dla mnie bowiem stokroć ważniejsza jest świadomość kulturowa Mickiewicza i jego zakorzenienie się w bogactwie tradycji nowogródzko-wileńskiego podglebia, bogactwie, które doprowadziło poetę aż do sekciarstwa i wyraziło się w silnym pragnieniu odrodzenia moralnego człowieka. Dlatego zdecydowanie bliższa jest mi postawa Stanisława Vincenza, mocno powątpiewającego w słuszność szukania żydowskiej genealogii Mickiewicza. Kiedy poeta *jak mało kto podkreślał swój braterski stosunek do Żydów. Czy potrzebna jest ta legitymacja oparta na pochodzeniu?*¹³ Raz jeszcze dochodzimy do stale powracającego tu wątku myślenia o bezsensowności wszelkich dociekań na temat genealogii narodowościowej Mickiewicza. Jak słusznie bowiem podkreśla Miłosz, po 200 latach od urodzenia poety w całym tym sporze *trudno się wyznać. Widocznie trzeba było, żeby tamtejszy wielki poeta wymykał się podziałom narodowościowym i był przykładem wszelkiego rodzaju splątanych genealogii*¹⁴.

O bezsensowności tego rodzaju dociekań świadczy przede wszystkim zgodne współlistnienie w pisarskim i organizacyjnym dorobku Mickiewicza również innych tradycji – obok polskiej poświadczonej językiem, którego używał i której wiernie służył,

¹²Tenże, *Szukanie ojczyzny*, dz. cyt., s. 84.

¹³S. Vincenz, *Po stronie dialogu*, Warszawa 1983, s. 125.

¹⁴Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, dz. cyt., s. 84.

również niezwykle silnie akcentowanej współobecności tradycji litewskiej i białoruskiej. Jest to tym bardziej istotne, że nadchodząca wówczas epoka romantyzmu szczególnie wyczulała żyjących na całe to promieniujące dziedzictwo. Jak relacjonuje Aleksander Chodźko, Mickiewicz zwierzał mu się w 1844 r.: *Raz, jadąc przez dwa dni na bryczce żydowskiej – mówił poeta – wdąłem się w rozmowę z Żydem furmanem; opowiedział mi kilka swoich bajek, które mię bardzo uderzyły. Charakter ich zupełnie różny od naszych, choć scena często dzieje się w naszym kraju. Przypominają składem intrygi i sposobem opowiadania arabskie „Tysiąc nocy”. Są to rzeczy albo wywiezione z Azji, albo w podobnej formie zrobione już u nas przez azjatyckiego ducha Izraelitów, który gdziekolwiek jest, tworzy po swojemu. W powieściach ludu naszego wszystkie mity litewskiej i słowiańskiej mitologii są przechowane*¹⁵.

Niezwykła spostrzegawczość i wyczulenie kulturowe, subtelne rozeznanie w odmienności ducha ludowych kultur. O obowiązku strzeżenia tradycji poszczególnych narodowości przed wrogimi zakusami prusko-rosyjskimi poeta mówił w rozmowie z Wincentym Polem w 1832 r., kiedy to stwierdzał: *...jako dziki Litwin oburzam się bardzo na to i wolę być dzikim po litewsku niż humanitarnym po prusku!*¹⁶ Dla Mickiewicza było jasne, iż im który naród starszy, tym uporzyczniej trzyma się swojej narodowości¹⁷. Dlatego był tak wierny tradycjom polskim, krytycznie odnosił się do automatycznego przejmowania cywilizacji zachodnioeuropejskiej, nawet kosztem porzucenia *tysiąca przywar staropolskich, które on jako POLSKIE lubi[ł]*, które wydawały mu się równie potrzebne do odrodzenia Polski, jak *nasze cnoty narodowe*¹⁸. Dla Mickiewicza i całego jego pokolenia istotne stawało się zachowanie odmienności duchowej. Łączyło ich poczucie wspólnoty kulturowej,

¹⁵ Cyt. za A. Bernackim, *Problematyka folkloru w drobnych utworach Mickiewicza*, w: *Ludowość u Mickiewicza*, Warszawa 1958, s. 362.

¹⁶ *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*, Warszawa 1958, s. 220.

¹⁷ Tamże, s. 224.

¹⁸ Tamże, s. 234.

zachowanie świadomości historycznej przez odślanianie starych pokładów dziejowych pogańskiej Litwy. Nieznajomość czy utrata języka nie były równoznaczne z utratą więzi kulturowych. Z tego też względu ma w pełni rację edytorka „Śpiewek o dawnych Litwinach” Jana Czeczota, ukazująca problem *litewskości pokolenia filomatów*, zachowania litewskiej odrębności i litewskiej duszy; wszyscy młodzi pokolenia Mickiewicza czuli się bowiem patriotami Wielkiego Księstwa Litewskiego, jednocześnie wytrwale dążąc do odrodzenia państwowości polskiej, integrującej wszystkie narody wchodzące historycznie w skład Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Niezrozumienie tej specyfiki myślenia Mickiewicza i jego pokolenia grozi zafałszowaniem rzeczywistości historycznej¹⁹.

Siłę swego związku z Nowogródczyną i jej historią Mickiewicz ujawnił bardzo wcześnie, bo już w dziecięcej, nie zachowanej „Odzie o pożarze Nowogródka” z 1811 r., która zyskała ogromną popularność, była deklamowana w *towarzystwach*, a niektóre jej fragmenty nawet *dla moskwiczinów za przymówki służyły*²⁰. Z lat młodzieńczych pochodzi też fragment:

O nowogródzka ziemio, kraju mój rodzimy,
O, Trębeckimi godzien uwielbienia rymy!
(II, 261)

Wysławiana *niemeńska ziemica*, w *bohatory wielmożna*, jej znamienite rody Wereszczaków i Chreptowiczów, znakomite świadectwa kultury materialnej są wcześniej ujawniającymi się śladami umiłowania tej ziemi. Jej źródła kulturowe poznawał już ze *śpiewów służących dziewczek*, z gawęd starego sługi Błażeja zwanego *Ulissem*; była to Mickiewiczowska *szkoła żywej tradycji*²¹. Prastara historia Litwy przemawiała coraz silniej w miarę studiowania średniowiecznych kronik, by znaleźć w końcu wyraz przede wszystkim w dwóch powieściach poety-

¹⁹ J. Czeczot, *Śpiewki o dawnych Litwinach do r. 1434*, Wilno 1984¹.

²⁰ Z. Sudołski, *Mickiewicz*, dz. cyt., s. 27.

²¹ Zob. R. Wojciechowski, *W kręgu żywej tradycji*, w: *Ludowość u Mickiewicza*, dz. cyt.

ckich – w „Grażynie” i w „Konradzie Wallenrodzie”. Nie miejsce tu na odnotowanie wszystkich realiów historycznych młodzieńczej twórczości Mickiewicza, podobnie jak i jego wcześniejszych i późniejszych zainteresowań ludoznawczych, które znalazły swoje ujście w pierwszych dwóch tomikach poetyckich z lat 1822-1823, będących pokłosiem zamięłowań lat studenckich. Poeta zawdzięczał je atmosferze domu rodzinnego, życiu prowincjonalnego miasteczka i kulturze okolicznych wsi, do których udawał się na włóczęgi w okresie wakacji, pasjom ludoznawczym kolegów (m.in. Jana Czeczota), jak i w dużej mierze również tendencjom epoki kładącej zręby poezji narodowej w nawiązaniu do źródeł tradycji ludowej. Spod ubogiej strzechy, od gminnych pieśni litewskich, białoruskich czy polskich rozchodziły się prądy rozniecające ogień poetycki pierwszych utworów Mickiewicza. Idealnie współistniał on z żywą tradycją *szlacheckiej facecjonistyki* odzywającej się w jambach improwizowanych na filomackich spotkaniach, a których echo rozbrzmiewało później w zamięłowaniach gawędziarskich Wojskiego.

Bezgraniczne umiłowanie tej ziemi, wrośnięcie w jej kulturę ludową wynikało też stąd, iż Mickiewicz pochodził z tej samej warstwy społecznej, z drobnej szlachty kresowej, z ludu, *aczkołwiek z ludu herbowego*, jak to definiował przed laty Juliusz Kleiner²². Dzięki tak istotnej genealogii z *pnia gminnego* mogła wyrosnąć nawet pierwsza próba stworzenia romantycznego dramatu w „Dziadach” cz. I, genialnie później zespolonego z wątkami autobiograficznymi części IV i III. Choć części te były echem zainteresowań etnograficznych poety i środowiska filomackiego, nie miały przecież i mieć nie mogły charakteru dokumentalnego; łączyły elementy ludowego autentyzmu z literacką stylizacją, wnikały w ducha ludu tej ziemi, jego uczucia, myślenia i wartościowania; w formułowanych sentencjach znalazło ujście pełne zrozumienie etyki ludowej²³.

²² J. Kleiner, *Mickiewicz*, Lublin 1948, s. 3.

²³ Por. M. Wantowska, *Dziady wileńsko-kowieńskie*, w: *Ludowość u Mickiewicza*, dz. cyt.

Wreszcie „Pan Tadeusz”, szczytowe osiągnięcie w zakresie eksploatacji złóż kulturowych kresów, inkrustowany elementami ludowych podań, wierzeń i zwyczajów. Według Borowego najwięcej tu topografii i atmosfery nowogródzkiej, okolicznych zaścianków, niemało rozrzuconych elementów poezji soplicowskiej²⁴. Tu chyba po raz ostatni Mickiewicz potwierdził swą głęboką znajomość kultury ludowej, której w sposób genialny nadał wartość ogólnonarodową i ogólnoludzką, tworząc epicki poemat zawierający *opis kraju w całej jego piękności i ozdobie*²⁵, urzekający swojskością, nasyceniem realiami obyczajowymi, przysłowiami nadającymi barwność i plastykę językowi. Rzadko uświadamiamy sobie, iż polską epopeę narodową można równie słusznie nazwać epopeją kresową (w dzisiejszym rozumieniu słowa „kresy”), o kraju lat dziecinnych, zlokalizowaną *gdzieś na kresach północnych*, która dzięki genialności syntezy artystycznej stawała się *matecznikiem Rzeczypospolitej, która była przecież nie tylko polska*²⁶. Ten niezwykły poemat o *ostatnim zajeździe na Litwie*, wyrastający i podnoszący do narodowości to, co ludowe i szlacheckie, sam z kolei stawał się cudowną narodową baśnią, która miała *zblądzić pod strzechy*. O niezwykłości tego zjawiska pięknie pisze Czesław Miłosz: *...najzwyklejsze zdarzenia codziennego życia, ponieważ są opisywane jako dawno minione, przemieniają się w wątek baśni, a ból jest nieobecny, jako że dosięga on tylko nas, żywych, nie postaci przywołane we wszechprzebaczającym wspomnieniu*²⁷.

Nawet rodowód religijno-politycznego światopoglądu Mickiewicza wyprowadza się z prowincjonalno-romantycznej duchowości litewskiej. Miłosz wyraźnie zażenowany mesjanistycznymi rojeniami poety zdecydowanie bardziej sympatyzuje z jego „klasycznym” wątkiem myślenia i odczuwania. Nie ma tu

²⁴ W. Borowy, *Nowogródzyczna Mickiewiczowska*, „Ziemia”, nr 10-12/1925, s. 239-254. Zob. też R. Wojciechowski, *Elementy ludowe w Panu Tadeuszu*, w: *Ludowość u Mickiewicza*, dz. cyt.

²⁵ J. Przyboś, *Czytając Mickiewicza*, Warszawa 1965.

²⁶ Por. E. Czaplewicz, *Czym jest literatura kresowa?* w: *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, Warszawa 1996, s. 57.

²⁷ Cz. Miłosz, *Świadek poezji*, dz. cyt., s. 110.

miejsca na polemikę, jedno jednak zasługuje zdecydowanie na podkreślenie: to wydobyta przez Miłosza litewska genealogia towianizmu zrodzonego nieprzypadkowo na Litwie, będącej wówczas podobnie jak Polska narodem bez państwa, szczególnie podatnym na religijną interpretację historii. Romantyczna metafora polska miała więc swe korzenie zarówno w mesjanizmie żydowskim, jak i w litewskiej tęsknocie do wolności; była typowym produktem pogranicza kultur²⁸.

Po przymusowym oddaleniu się z kraju Mickiewiczowska tęsknota za Litwą dochodziła o głosu nie tylko w płomiennej inwokacji do „Pana Tadeusza”, poeta dawał jej upust również w swej prywatnej korespondencji. W liście z Rzymu do Ignacego Domeyki z 23 VI 1830 r. pisał: *...kiedy marzę o Litwie, myślę tylko w szczególności o kilku miejscach i o kilku osobach, i dla tych nigdy serca nie zmienię; resztę kocham tylko miłością chrześcijańską i cywilną, jak kraj ojczysty* (XIV, 488). Ta tęsknota pogłębiała się z biegiem lat, im dalej los rzucał go *od granic powiatów Nowogródzkiego i Lidzkiego, od litewskich krajobrazów* (XV, 249, 251).

Przede wszystkim jednak miłość do tej ziemi wyraziła się w przeniknięciu jej kresowego ducha, w świadomości całej jej złożoności kulturowej. W rozmowach z Aleksandrem Chodźką poeta wyznawał w 1846 r.: *Nigdzie na ziemi nie ma tak wesołego życia, jak w litewskich wioskach i zaściankach. Tyle tam radości, miłości, szczęścia wspólnego, nieprzerwanego. Może Bóg nie da użyć tego życia, ale musimy coś zrobić, aby zachować to drogie narodowe ziarno i dać czuć całą wartość jego. Takiego życia hojnie użyłem (...)* Wszyscy starają się o ciągłe zabawy. Rabin, doktor, ksiądz, typy, kochanie, romanse²⁹.

Nie znaczy to oczywiście, iż nie potrafił spojrzeć z dystansu, zdobyć się na obiektywizm, ale z perspektywy oddalenia było go już coraz mniej. W młodzieńczym liście do Jeżowskiego z 24 VII 1818 r. zdobywa się na następującą uwagę: *Nie uwierzysz, ile mnie bawi Nowogródek. Mnóstwo oryginałów*

²⁸ Tenże, *Szukanie ojczyzny*, s. 92-93.

²⁹ Cyt. za: W. Borowy, dz. cyt.

z szczególniejszymi, a zawsze coraz innymi charakterami, daje obfitą materię do uwag filozoficznych, które pospolicie kończą się śmiechem (XIV, 12). Dystans połączony z niezwykłą spozstrzegawczością i genialną wprost pamięcią owocował arcydziełami. Ten dystans pogłębiał się też w miarę oddalenia. Już w 1831 r. w liście do hr. Stanisława Ankwicza poeta stwierdzał: *Od wyjazdu z domu, z Litwy, przekonywam się całe życie, że świat i ludzie nie są tacy, jakimi ich sobie wystawiałem...*³⁰

Ale wspomnienie kraju lat dziecinnych stale powracało i niepokoiło w zaskakujących, nostalgicznych wspomnieniach rodzących się przy najrozmaitszych okazjach – czy to w konfrontacji francuskich ciasteczek z wybornymi żydowskimi obwarzankami nowogródzkimi, czy w porównaniu niektórych dzielnic Konstantynopola, przypominających mu *rodzinne miasteczko swym placem targowym pokrytym warstwą nawozu i pierza, gdzie się spokojnie przechadzają kury, indyki i wszelkiego rodzaju stworzenia wśród gromad drzemiących psów*, czy wreszcie we wspomnieniu piania koguta, którego mu brak podczas wędrówki przez Szwajcarię (XVI, 555; XV, 74). Z tej nostalgii zrodziła się też w latach pięćdziesiątych w Paryżu przyjaźń z krawcem żydowskim z kresów, Jakubem Kreiterem, który dzielił się z poetą swymi wspomnieniami, macą i kuglami, a jego żona przyrządzała na życzenie pani Celiny szczupaka po żydowsku, którego poeta *okrutnie lubił*. Z jego zapomnianego wspomnienia wyłania się bogactwo duszy poety, wspierającego biednego Żyda butelką wina, garnuszkiem rosołu i skromnymi zasiłkami pieniężnymi. Wobec ziomków poeta zawsze otwierał serce i promieniował dobrocią³¹.

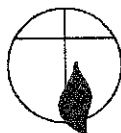
Północnowschodnie tereny Rzeczypospolitej były bez wątpienia jego mityczną Arkadią, ożywczym strumieniem, w którym odradzał się i z którego czerpał soki do swych uniwersalnych arcydzieł. Bowiem, jak formułował to Vincenz, *uniwersalizm*

³⁰ Cyt. za: E. Brańska, *Niezmary list A. Mickiewicza do S. Ankwicza z 1831*, „Błok-Notes Muzeum Literatury”, Warszawa 1978, s. 35.

³¹ L. Gadon, *Mickiewicz i Jakub krawiec*, w: *Z ziemi pagórków leśnych, z ziemi łąk zielonych*, Warszawa 1898.

*prawdziwy (...) czerpie swe soki z regionalizmu*³². Aby zrozumieć romantyzm, a zwłaszcza twórczość Mickiewicza, warto przywołać niezwykle nośny antyczny mit o Anteuszu, który odradzał się i regenerował swe siły w zetknięciu z ziemią. Ukształtowany przez regionalizm północnowschodnich ziem Europy Mickiewicz stawał się uczestnikiem cywilizacji europejskiej, wzbogacał ją duchowym dorobkiem tego niezwykłego i różnorodnego bogactwa kulturowego. Przez Mickiewicza, dzięki jego geniuszowi narody słabe, ujarzmione przez carat, przemawiały siłą swego ducha, stawały się niepokonane dzięki wierności wartościom ogólnoludzkim, otwierały się w przyszłość. Musimy wciąż pamiętać o tym wielkim i zobowiązującym dziedzictwie pogranicza kultur, bowiem tylko anteuszowska wierność zakorzenieniu, wierność przeszłości, jej duchowemu dziedzictwu, uwalnia z pułapki bez wyjścia, odradza nas i świat.

³²S. Vincenz, dz. cyt., s. 88.



Dariusz Dańkowski SJ

Spór o prawo naturalne w konstytucji

Debata parlamentarna i społeczna na temat polskiej konstytucji ożywiła wiele problemów, nie tylko doraźnych politycznych, ale również natury filozoficznej. Dla wielu Polaków była lekcją wychowania obywatelskiego, stała się okazją do przemyślenia różnych zagadnień z zakresu funkcjonowania państwa i jego naczelnych zasad. Jednym z takich zagadnień była kwestia stosunku prawa naturalnego do prawa pozytywnego. Historia uczy, że właśnie ten „konflikt” to coś więcej niż tylko spór o znaczenie słów „prawo naturalne” i „prawo pozytywne”, a nawet coś więcej niż spór filozoficzny o istotę tych dwóch pojęć. Znajdują one szeroki oddźwięk w życiu społecznym i politycznym. Nierzadko decydują o ludzkich wyborach i zachowaniach.

O co toczy się spór?

Należałoby zacząć od tego, że na pytanie: „Co to jest prawo?” w historii udzielano rozmaitych odpowiedzi. I tak twierdzono, że prawo to system norm (pozytywizm, normatywizm), zjawisko społeczne (realizm prawniczy), fakt psychiczny (psychologizm prawny), wartość skorelowana z powinnością (doktryny prawa natury), czy wreszcie – zjawisko złożone ze wszystkich wymienionych elementów (marksizm, hermeneutyka)¹. Typologię powyższą można by rozbudować, ale dla prostoty unikam wchodzenia w szczegóły.

W polskiej tradycji, a zwłaszcza w historii najnowszej, najbardziej brzemiennie okazuje się napięcie pomiędzy koncepcją

¹ R.A. Tokarczyk, *Wykłady z filozofii prawa*, Lublin 1994, s. 8.

prawnopozytywistyczną i prawnonaturalną. Ograniczmy się więc do tych dwóch, pamiętając, że samo rozróżnienie jest typizacją bardzo akademicką i uproszczoną. Współcześnie w teoretycznej refleksji nad prawem unika się jednostronności i występuje raczej pewne przewyciężanie dylematów charakterystycznych dla szkół klasycznych. Niemniej dla jasności przedstawmy pokrótce te dwie koncepcje w ich wydaniu „modelowym”, właśnie klasycznym.

POZYTYWIZM PRAWNICZY przyjmuje, że treść normy prawnej wyznacza sam fakt odpowiedniego ustanowienia (bądź uznania) przez kompetentny organ wyposażony we władzę prawodawczą w danym państwie. Prawo jest zbiorem norm, uzasadnionych tetycznie (czyli formalnie). Jest ono równoznaczne z prawem pozytywnym, moralność natomiast należy do sfery pozaprawnej. Nawet jeżeli będzie oddziaływać na treść prawa (parlament wyraża daną normę moralną w treści ustawy), nie może wpływać na jego istotę. Tak więc norma „nie zabijaj” – dopóki nie będzie potwierdzona autorytetem politycznego suwerena, nie ma „mocy” jako prawo, może obowiązywać jedynie w sumieniu, na gruncie indywidualnej decyzji. Logiczną konsekwencją tej koncepcji w jej skrajnym wydaniu jest uznanie za normę prawną nawet takiej decyzji kompetentnego organu państwowego, która w sposób oczywisty narusza powszechnie uznaną normę moralną, stanowiąc, iż np. dopuszczalne jest zabijanie ludzi. Nie ma podstaw do stwierdzenia, że prawnik pozytywista odrzuca moralność – traktuje ją jedynie jako sferę pozaprawną, mającą we wspólnocie państwowej status prywatny. Można dodać, że pozytywizm prawniczy nie jest koncepcją jednolitą. Inaczej rozwinął się na kontynencie europejskim (reprezentowali go tu głównie Karl Bergbohm, Rudolf Ihering, Georg Jellinek, Hans Kelsen), inaczej w kręgu kultury anglosaskiej (John Austin, H.L.A. Hart)².

Nieco bardziej skomplikowana jest sprawa z KONCEPCJAMI PRAWNONATURALNYMI. Po pierwsze są one bardziej wymagają-

² Por. A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 96-104.

ce intelektualnie, po drugie panuje tu większa różnorodność, a więc nic dziwnego, że nieporozumień odnośnie do tych koncepcji jest więcej.

Podstawowym założeniem tego kierunku jest teza, że istnieją pewne zasady postępowania, które są niezależne od aktów stanowienia przez jakąkolwiek władzę społeczną. Do XIX w. przekonanie takie dominowało w europejskiej myśli filozoficzno-prawnej. Poza tym podstawowym założeniem od razu pojawiają się różnice w poglądach. Dotyczą one zmienności bądź niezmienności prawa naturalnego, jak również faktu odwoływania się bądź nieodwoływania do Absolutu. Długi i urozmaicony jest korowód zwolenników wyższości prawa natury nad prawem stanowionym. Ograniczając się do najbardziej znanych reprezentantów, wypada wymienić: Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Duns Szkota, H. Grocjusza, T. Hobbesa, J. Locke'a, I. Kanta, R. Stammlera, L. Patrzyckiego, G. Radbrucha, J. Maritaina, L. Fullera³. Zestawienie tych bardzo różnych skądinąd filozofów świadczy z jednej strony o uniwersalności myśli prawnonaturalnej, z drugiej strony skłania do ostrożności i krytycyzmu w ich podejmowaniu. Poniżej zostanie przedstawione skrótowo chrześcijańskie ujęcie prawa natury.

Na ile obiektywne i absolutne?

KONCEPCJA PRAWA NATURY W NAUCE CHRZEŚCJAŃSKIEJ tkwi korzeniami w teorii św. Tomasza, choć po II wojnie światowej, a zwłaszcza po II Soborze Watykańskim nastąpił jej znaczny rozwój, zwłaszcza pojawiły się teorie opowiadające się za prawem o zmiennej treści.

By nie poprzestać na samych tylko ogólnych sformułowaniach, należy się odwołać do jednej z definicji występujących w literaturze przedmiotu. Spośród licznych definicji prawa natury stojących na gruncie chrześcijańskim przytoczmy sformułowaną przez Tadeusza Ślipkę SJ, mówiącą, iż jest to *oparty na podstawowych imperatywach zbiór norm kategorialnych*,

³ Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993.

*obiektywnych i absolutnych (czyli powszechnych i niezmiennych), które uzdalniają podmioty rozumne (człowiek otrzymuje władzę moralną do działania etycznego) do spełnienia aktów wewnętrznie dobrych, a unikanie aktów wewnętrznie złych*⁴. Co z tego wynika? Przede wszystkim to, że istnieją normy moralne obiektywne i absolutne. Ich istnienie jest niezależne i uprzednie wobec ludzkiego poznania. Ich powszechność oznacza, że znane są ludziom, którzy osiągnęli normalny stopień rozwoju umysłowego, odpowiedni do poziomu kultury określonego społeczeństwa. Integralną częścią teorii prawa natury jest teoria obiektywnych wartości moralnych, które to wartości przenikają imperatyw moralny swą aksjologiczną treścią. Ów porządek wartości jest z kolei uporządkowanym łańcem wolnego działania ludzkiego, który to łańciek zmierza do pomnożenia i rozwinięcia doskonałości osoby. Katalog wartości absolutnych odzwierciedlają podstawowe imperatywy odkrywane przez człowieka, czego klasycznym przykładem jest Dekalog. Filozof odkrywa je w świadomości moralnej ludzkości, teolog odwołuje się do Objawienia.

Powyższa koncepcja prawa naturalnego zakłada, że w sferze ludzkiej aktywności istnieją akty wewnętrznie dobre (takie, w których strukturze wewnętrznej tkwi pierwiastek dobra) i akty wewnętrznie złe (takie, w których strukturze wewnętrznej tkwi pierwiastek zła). Poza tymi aktami istnieje jednakowoż cała sfera aktów, które rozpatrywane samoistnie nie są kwalifikowane ani jako dobre, ani jako złe, lecz dopiero w kontekście całościowego oddziaływania na człowieka i jego otoczenie można je kwalifikować moralnie. Teza ta wydaje się szczególnie doniosła dla prawidłowego zrozumienia całej koncepcji prawa naturalnego. Odwoływanie się wprost do jego norm jest dopuszczalne stosunkowo rzadko, w sytuacjach ekstremalnych. Znacznie więcej ludzkich wyborów podejmowanych jest w sytuacjach, których ocena jest zmienna historycznie i uwarunkowana wieloma czynnikami. Dopiero analiza danego przypadku i rozważenie, jak się on ma do doskonałości osoby, do dobra wspólnego danej społeczności, pozwala na ocenę moralną czynu.

⁴ Ks. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 254 nn.

Prawo naturalne a pozytywne

Fundamentalną cechą omawianego systemu jest to, że prawo naturalne jest przed i ponad prawem pozytywnym. Ma to określone konsekwencje. Po pierwsze – prawo pozytywne jest niezbędne do funkcjonowania społeczeństwa, głównie dlatego, że prawo moralne, jak to już zostało powiedziane, nie stanowi norm działania dla wszystkich kategorii aktów ludzkich. Próżno byłoby dopatrywać się w naturze człowieka racji dla zasad ruchu drogowego prawo- bądź lewostronnego, czy też ordynacji wyborczej większościowej bądź proporcjonalnej. Jest zrozumiałe, że sfera ludzkich zachowań nie podpadających wprost pod prawo naturalne (a więc aktów, które nie są wewnątrznie ani dobre, ani złe), jest znacznie szersza niż odpowiednio pojmowany zakres norm prawa naturalnego. Po drugie – nie wszystkie nakazy prawa naturalnego są jednakowo oczywiste (prawo pozytywne może je uprzytomnić). Po trzecie – prawo naturalne nie ma sankcji, by zabezpieczyć jednostki przed naruszaniem go, w sytuacjach skrajnych wspólnoty muszą odwołać się do przymusu. W związku z powyższym prawo pozytywne obowiązuje w sumieniu pod następującymi warunkami: musi być ono możliwe do spełnienia, „legalne” i etyczne.

Tak rozumiane prawo naturalne nie może ani wyřęczyć prawa pozytywnego, ani tworzyć czegoś w rodzaju „gabinetu cieni” unoszącego się nad prawem uchwalanym przez parlament. Przede wszystkim prawo naturalne „nie nadaje się” do skodyfikowania w sposób zadowalający człowieka. Jest ono bardziej porządkiem naturalnym, podstawą ładu moralnego. Zgodnie z założeniami św. Tomasza sam akt prawa naturalnego istnieje odwiecznie w Bogu i jest nazywany prawem odwiecznym (*lex aeterna*). Istnienie odwiecznego prawa Bożego opiera się na przekonaniu, że Bóg jako pierwsza przyczyna i rządcą natury człowieka musi mieć odpowiednią ideę tegoż człowieka, która jest spójna z przyrodą i całym wszechświatem. Omawiana koncepcja zakłada wolność i odpowiedzialność jednostek, które wyposażone w rozum i wolną wolę odczytują wartości naturalne jako nadrzędne i dokonują codziennych wyborów, ponosząc za nie odpowiedzialność w sumieniu. Jest też zrozumiałe, że miejsce dla bezpośredniego odwołania się do prawa naturalnego w aktach prawa stanowionego jest bardzo ograniczone. W dużej mierze wartość moralna ustaw będzie wynikała

z faktu, że dany akt prawa państwowego jest zgodny z tradycją, miejscowymi zwyczajami, przyjętymi procedurami stanowienia prawa, a w swoich założeniach fundamentalnych nie narusza wartości absolutnych i odpowiada dobru wspólnemu danej społeczności.

Tak też w II połowie XX w. traktuje się elementy prawnonaturalne w dominujących doktrynach prawnych. Doniosłość prawa natury ujawnia się zwłaszcza w okresach napięć i katastrof, kiedy prawo pozytywne okazuje się niewystarczające do zagwarantowania ludzkiego życia i związanych z nim podstawowych praw i wartości. Analogicznie, w okresach pokoju i stabilizacji rośnie rola właśnie prawa stanowionego, które wypełnia podstawową przestrzeń stosunków prawnych w państwie. Zrezygnowanie jednak w okresie pokoju z odwołania się do czegoś ponad tymże prawem byłoby tak lekkomyślne, jak np. zrezygnowanie z penalizacji zabójstwa w kraju, gdzie od dłuższego czasu nikogo nie zamordowano. Chrześcijańska koncepcja prawnonaturalna zawiera zaufanie do człowieka i społeczeństwa, uważając je za zdolne do samowychowywania i pokojowego rozwoju. Doświadczenie jednak uczy, że uznanie człowieka za najwyższego prawodawcę bywa kosztowne, nie mówiąc już o tym, że nieetyczne.

Co w konstytucji – co ponad konstytucją?

W toczonej w Polsce dyskusji o konstytucji ujawnił się nadmiar emocji, brak merytoryczności i co za tym idzie – eskalacja nieporozumień. Obok wypowiedzi czysto politycznych pojawiały się głosy oparte na refleksji naukowej, choć i w nich nie brakowało zadziwiających akcentów. Głosem takim był np. artykuł Jana Woleńskiego „W sprawie pozytywizmu prawniczego” („Tygodnik Powszechny”, 16 III 1997), wyjaśniający istotę myślenia prawnopozytywistycznego i trafnie uwypuklający pewne „wypośrodkowanie” pomiędzy elementami prawnonaturalnymi i pozytywistycznymi we współczesnych doktrynach prawniczych. Tym bardziej dziwiło, że po tak fachowej analizie Woleński jednoznacznie zakwalifikował projekt Komisji Konstytucyjnej jako zachowujący *kompromis pomiędzy plusami i minusami pozytywizmu*, zaś projekt obywatelski oraz oświadczenie Rady Stałej Episkopatu jako idące w tym *drugim kierunku*, czyli ku prawnonaturalnej przesadzie. Akcenty prawnonatu-

ralne były w tym ostatnim projekcie rzeczywiście mocniej podkreślone, ale przecież każdy akt prawny, niezależnie od rangi, należy interpretować integralnie. Nawet stwierdzenie *explicite*, iż najwyższym prawem jest prawo naturalne, nie wprowadza wspomnianego wyżej niebezpieczeństwa „gabinetu cieni” norm „ponadustawowych”.

Inny głos to artykuł Wiktora Osiatyńskiego „Prawo Kreona, prawo Antygony” („Gazeta Wyborcza”, 8-9 III 1997). Autor z uznaniem odnotował odrodzenie koncepcji prawa naturalnego po II wojnie światowej i lekcję, jaką wyniesiono ze zbytniego zaufania prawu stanowionemu w totalitarnych systemach prawnych. Zaraz potem konkludował jednak, że powojenna kodyfikacja praw człowieka w prawie międzynarodowym publicznym, jak również penalizacja ludobójstwa w międzynarodowych konwencjach w zupełności zaspokajają potrzeby odwoływania się do prawa natury i są też najbezpieczniejszym sposobem cywilizowanego korzystania z nich. Trudno się nie zdziwić przy lekturze tego artykułu. Prawo natury obowiązuje o tyle, o ile zostało zapisane w konwencjach. Czyż nie w podobną pułapkę wpadli wykonawcy rozkazów i „legalnych” poleceń w systemach totalitarnych? Tyle że dzisiaj proponowane przez Osiatyńskiego *skodyfikowane prawo natury* jest na znacznie wyższym poziomie, co należy obiektywnie przyznać, bo i katalog praw o niebo szerszy, i gremia prawodawcze bardziej reprezentatywne. Problem jednak pozostaje.

Przedstawiona powyżej koncepcja prawa moralnego, w wersji sformułowanej przez o. T. Slipkę, jest propozycją dającą filozoficzne podstawy obiektywnego porządku moralnego. Czym innym jest teoretyczna definicja, a czym innym *praxis* danego narodu, który przez szeroko rozumianą kulturę formułuje swoją oryginalną, egzystencjalną, historyczną interpretację prawa naturalnego⁵. Ta ogólna, filozoficzna refleksja jest jednak niezbędna do wyznaczenia pewnych ram późniejszego dyskursu prawniczego. Przede wszystkim oparcie ładu moralnego na obiektywnych wartościach etycznych każe zwrócić uwagę na świadomość moralną ludzkości i te wartości, które przyjmuje ona powszechnie i niezmiennie. Oznacza to zwrócenie się ku

⁵ Por. *Populorum progressio*, nr 40.

wartościom, które występują niezależnie od nas – zwykłych obywateli, niezależnie od gremiów powołanych w społecznościach ludzkich do stanowienia, uznawania, interpretowania prawa, a nawet niezależnie od znaczących autorytetów społecznych. Czyni to bezprzedmiotową obawę wykorzystywania klauzul prawnonaturalnych przez czynniki pozapaństwowe, np. organizacje religijne. Mądrość narodów jest tu skutecznym zabezpieczeniem.

W naszych sporach o konstytucję brakowało chyba takiego przekonania. Ekspresyjnej dyskusji parlamentarnej towarzyszyła dość duża dezorientacja opinii publicznej. Wielu ludziom prawo naturalne wciąż kojarzy się z prawem i państwem wyznaniowym, zaś podkreślanie roli prawa pozytywnego jest odbierane jako wyraz neutralności światopoglądowej i wyznaniowej. Tłumaczy to w jakiejś mierze krytykę kierowaną pod adresem biskupów katolickich. Pochodzi ona z wielu opcji politycznych, niezależnie od deklarowanego wyznania (trochę jakby w myśl zasady: nie dajecie nam szans w dyskusji teologicznej i moralnej, to my was pokonamy żargonem politycznym czy konstytucyjno-prawnym i tak zbudujemy sobie wspólnotę, w której wszyscy poczują się dowartościowani).

Będzie z pewnością wyzwaniem dla socjologów i historyków idei zbadanie kwestii, skąd się bierze taki lęk przed bezpośrednim odwołaniem się do prawa natury u Polaków dyskutujących pod koniec XX w. nad własną konstytucją...

Na koniec pewna refleksja. Spór o to, co jest najwyższym prawem w państwie, implikuje wiele problemów szczegółowych i nie łudźmy się, że znajdziemy rozwiązanie, które zadowoli wszystkich – choćby w najlepiej przeprowadzonym ogólnonarodowym referendum. Kwestię ostatecznych regulacji z dziedziny prawa publicznego, małżeńskiego czy rodzinnego będzie rozstrzygać w dużej mierze nasza tradycja legislacyjna, a zwłaszcza określenie materii konstytucyjnej i materii ustaw szczegółowych. Jedno wydaje się niewątpliwe – ustalenie relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego, ustosunkowanie się do pewnych wartości ogólnoludzkich – językiem naszym, odpowiadającym naszej tradycji, historii, mentalności, kulturze i przekonaniom religijnym, będzie sprawdzianem i dojrzałości w budowaniu demokracji i przyznania się do pewnej tożsamości, tożsamości, której się nie wybiera, którą się po prostu ma.

Krzysztof Murawski

Rodzina i odnowa cywilizacyjna w Polsce

Rodzina wobec wyzwań

Socjolog może patrzeć na sprawy rodziny rozmaicie. Może traktować rodzinę jako obiekt nacisków ze strony prądów modernizacji społecznej, może też twierdzić, że właśnie przemiany w sferze rodzinnej umożliwiają przeobrażenia społeczne. Z poglądem pierwszym najczęściej mamy do czynienia wtedy, gdy ukazuje się różne zagrożenia, jakie dla życia rodzinnego niesie współczesna kultura masowa, lub gdy mówi się o zwiększającej się liczbie rozwodów, zmniejszaniu się dzietności i deklarowanej coraz większej skłonności do realizowania się raczej w pracy niż w rodzinie.

Lista zagrożeń i problemów jest długa. Następuje np. spadek liczby zawieranych małżeństw (nawet pomimo wzrostu w ostatnich latach liczby młodych ludzi w wieku najczęstszego zawierania małżeństw), co wpływa na zmniejszenie się liczby urodzeń i podkreślaną przez demografów, a pojawiającą się po raz pierwszy od II wojny nadwyżkę małżeństw rozwiązanych (przez rozwód i śmierć) nad liczbą małżeństw nowo zawartych. Wysoki jest wskaźnik rozwodów. Ich liczba maleje co prawda w okresie między 1988 a 1993 r., ale jednocześnie zmniejsza się liczba małżeństw ponownych.

Mimo że obecnie sytuacja rodziny w Polsce stanowi przedmiot publicznej troski, odnosi się jednocześnie wrażenie, że rodzina jest niesłusznie traktowana jedynie lub głównie jako słaby, spychany na margines i ulegający rozmaitym niebezpieczeństwom byt, który może uratować tylko rozsądna interwencja państwa. Wojna wokół aborcji, bezrobocie i podnoszona marginalizacja kobiet, alkoholizm, zbliżenie się do zera stopy reprodukcji ludności, sekularyzacja, upowszechnienie się kon-

sumpcyjnego stylu życia, narkomania i przemoc wśród młodzieży oraz próby wprowadzenia wychowania seksualnego w szkołach bez brania pod uwagę racji rodziny i domu – zwracają z konieczności uwagę na zagrożenia rodziny, niekiedy świadomie (lub mimowolnie) podkopywanej zarówno przez szersze procesy cywilizacyjne, jak i przez rodzinne próbki państwowej polityki społecznej.

Publiczny autorytet rodziny jest niewielki. Przejawia się to np. w środkach przekazu, gdzie obraz rodziny bywa zadziwiająco jednostronny i negatywny. Jak dotąd żadna partia polityczna nie zaprezentowała w liczący się sposób propozycji zmian ustawodawstwa i polityki rodzinnej. Mimo że większość społeczeństwa popiera projekty prorodzinnej skali podatkowej, sprawa ta nie stała się przedmiotem publicznej debaty ani poważnych inicjatyw ustawodawczych.

A jednak, jeśli spojrzeć szerzej na wielką przemianę cywilizacyjną, która dokonuje się w Polsce, oraz na to, co rzeczywiście dzieje się w wielu rodzinach, można dojść do wniosków bardziej optymistycznych. Jeśli oceniać transformację nie tylko ani nawet nie przede wszystkim w kategoriach politycznych, ale cywilizacyjnych, właśnie w rodzinie widać aktywność w naprawianiu szkód i odnowie kraju. Analizując aktualne badania społeczne, można dostrzec w rodzinie aktywny podmiot przemiany cywilizacyjnej. Nie tylko państwo, szkoła, partie polityczne, ruchy obywatelskie, przemiany rynkowe, ale również przemiany i aspiracje rodzin stanowią prawdopodobnie ważny motor tych przeobrażeń. Nawet więcej: bez aktywności rodzinnej trudno wyobrazić sobie odnowę cywilizacyjną w Polsce. Ma ona więc spore znaczenie dla polityki społecznej państwa i innych instytucji, którym bliski jest los rodzin i los Polski, czyli przede wszystkim dla Kościoła, a także dla samych rodzin.

Cele rodziny, a więc bliski związek uczuciowy, nawet duchowy małżonków, wysiłek włożony w wychowanie dzieci i ułożenie własnego losu wedle możliwie najlepszego programu w sensie moralnym (o czym mowa niżej) stoją na czele deklarowanej i realizowanej hierarchii wartości. Jednakże wysiłek ten w znacznej mierze rozmija się z wysiłkami wychowawczy-

mi państwa i polityką społeczną. O ile życie rodzinne skupia się wokół szeroko rozumianej miłości i nadziei, o tyle wysiłek pedagogów i wychowawców jest skupiony na pomocy w różnych trudnościach i patologii życia rodzinnego. Również socjologowie, opisując sytuację rodziny w obecnym okresie w Polsce, prezentują często model, w którym rodzina staje w konflikcie ze zmieniającą się rzeczywistością.

Mówię tu celowo nie o transformacji politycznej, ale o odnowie cywilizacyjnej kraju, ponieważ sądzę, że konieczne jest odbudowanie tego, co podkopywał radziecki socjalizm – głębokich wzorców kulturowych, pragmatycznego stosunku do wartości moralnych i akceptowanych w praktyce wzorców zachowań, stosunku do prawa, zdolności organizacyjnych, patriotyzmu autentycznych elit.

Gdzie szukać motoru przemian cywilizacyjnych, jeśli nie rodzinie? Nie istnieje żadna inna instytucja tak silnie angażująca wysiłek ludzi w celu pogodzenia praktycznych realiów z życiowymi dążeniami, z owymi *siłami dobra*, o których np. Jan Paweł II pisze, że należy *uczynić je własnością wszystkich rodzin*¹. Ważna w moim pojęciu jest zgodność między „siłami dobra” a codziennością, przez kształtowanie tej ostatniej.

Istnieje pogląd, że modernizację zachodniej cywilizacji po XIX i XX w. w ogromnym stopniu ułatwiła stopniowo dokonująca się przemiana struktury i funkcji rodziny. Brigitte i Peter Bergerowie dokumentują taką tezę, stwierdzając, że upowszechnienie się mieszczańskiego wzorca rodziny ogromnie przyspieszyło nowożytnie zmiany cywilizacyjne. Ich zdaniem, *przednowoczesna rodzina nuklearna nie załamała się w okresie modernizacji. Przeciwnie, jest obecna jako TRWAŁY składnik zachodniego społeczeństwa przed, w trakcie i po wielkich przeobrażeniach współczesności*². Istotne z tego punktu widzenia zmiany rozpoczynały się w rodzinach mieszczańskich (kupcy, rzemieślnicy, inne zawody, z których miało się ukształtować nowożytnie mieszczaństwo) i arystokratycznych i miały silne

¹ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 23.

² B. Berger, P. Berger, *The War over Family*, Garden City 1983, s. 88.

powiązanie z ekonomią. Najważniejszą zmianą było rozdzielanie życia prywatnego od sfery zarobkowania; praca produkcyjna w coraz większym stopniu była wykonywana poza domem rodzinnym. Z jednostki produkcyjnej rodzina zmieniała się w jednostkę konsumpcji przy jednoczesnej malejącej rytualizacji i rosnącej indywidualizacji życia w obrębie rodziny. Innymi słowy, więzi między członkami rodziny (między małżonkami i między rodzicami a dziećmi) stawały się coraz bardziej intymne i osobowe. Łączący się z tym niejednokrotnie wzrost poziomu życia spowodował pojawienie się nowych wartości i postaw, wyrażających się większym indywidualizmem i inicjatywą. Oddzielenie prywatnej sfery małżeńskiej od aktywności ekonomicznej umożliwiło zamknięcie się sfery życia prywatnego, gdzie kultywuje się uczucia między małżonkami i w stosunku do dzieci. Miłość – a nie racje ekonomiczne – mogła się stać ideałem udanego małżeństwa, co dawało możliwość wykształcenia się racjonalistycznego i indywidualistycznego własnie stosunku do rzeczywistości. Proces ten zachodził przede wszystkim w obrębie mieszczaństwa i stopniowo objął społeczeństwo Zachodu. Jak z tego punktu widzenia przemiany w Polsce mają się do sytuacji polskich rodzin?

Rodzina i dobro

Ludzie chcą z zasady wszystkiego najlepszego dla swoich dzieci. Jeśli sami nie zdołali osiągnąć czegoś w życiu, tym bardziej będą chcieli, aby osiągnęły to ich dzieci. Mówi się, że małżonkowie pochodzący z rozbitych rodzin powielają nieudane wzorce pożycia i ich rodziny stosunkowo częściej się rozpadają. To prawda. Ale prawdą jest też, że często starają się przekroczyć swoje uwarunkowania. Dla wielu młodych ludzi założenie udanej rodziny jest szczególnie wyzwanieniem właśnie dlatego, że sami przeżyli jej rozkład. Bywają tu niekiedy wielkie, choć niewidoczne na zewnątrz, zwycięstwa, bywają też klęski. Sięgam w tym miejscu do bardzo niekiedy szczerych i intymnych odpowiedzi na ogłoszoną w czerwcu 1996 r. ankietę³. *Rodzina*,

³ K. Murawski, *Moja rodzina i ja*, „Wiedza i Życie”, czerwiec 1996.

w której wyrosłam, była dla mnie koszmarem, rodzice wiecznie w konflikcie, ojciec alkoholik (zmarł dwa lata temu). Rodzina, którą założyłam w wieku dwudziestu lat, była nieporozumieniem. Pobraliśmy się na studiach, ale mąż nie chciał studiować, pracować, pomagać w domu (...) rozwiedliśmy się w wieku dwudziestu trzech lat. Nie ukończyłam studiów. Powtórnie wyszłam za mąż dwa lata później. Obecny związek jest spełnieniem wszystkich marzeń i życzeń (...) Od dwóch lat prowadzę działalność gospodarczą i jestem szczęśliwa (...) Rodzinę można nazwać udaną, kiedy każdy człowiek ma w niej swoje miejsce, swoje obowiązki. Kiedy obowiązki te są radością, a nie karą (...) Ale trzeba dwadzieścia lat treningu, aby to, co konieczne, nie było przymusem, pokutą (...) i mam nadzieję, że zdążę „utemperować” mojego smyka, by kiedyś był takim wspaniałym mężczyzną, jak mój obecny [mąż] (AO). W tym liście młodej kobiety, która zechciała podzielić się swymi doświadczeniami, widzimy wiele problemów, z jakimi musi uporać się dziś wielu ludzi. A więc patologiczna rodzina z dzieciństwa, na progu nowych czasów nieudane małżeństwo, w wyniku którego młoda kobieta została sama z dzieckiem i nie ukończyła studiów. Później drugie małżeństwo w widocznym dążeniu do uporządkowania życia i poddania go możliwie najlepszym wzorcom, przekazania ich dziecku. Autorka, najwyraźniej osoba przedsiębiorcza i samodzielna, prowadzi działalność gospodarczą, która wypełniając czas sensownym wysiłkiem, otwiera szerokie pole nowych możliwości na przyszłość.

A ja chciałbym – pisze inny uczestnik ankiety – mieć spokojną rodzinę (jeśli w przyszłości ją założę). Skutkiem takiej decyzji były obserwacje wielu rodziców (najczęściej ojców), którzy rządzą w domu pod wpływem alkoholu lub pod wpływem emocji (...) Poruszyłem problem zagrożenia przez alkohol, ponieważ najbardziej rzuca mi się w oczy i najgorsze mam wspomnienia z dzieciństwa o zapominaniu wielu osobistych spraw przez nieszczęśliwego ojca. KAŻDY Z RODZICÓW CHCIAŁBY, ŻEBY JEGO DZIECKO WYROŚŁO NA MĄDREGO DOBREGO CZŁOWIEKA. (podkr. K.M.). Mam ponad dwadzieścia lat i troszkę życiowego doświadczenia, mam swoje zdanie i nie tak szybko założę rodzinę, a co przeżyłem i widziałem, na pewno wykorzystam w swoim przyszłym życiu (EM). Widzimy, jak traumatyczne przeżycia z dzieciństwa wzmacniają lęk młodego człowieka

przed założeniem rodziny, a jednocześnie zwraca uwagę wielka waga, jaką przywiązuje on do założenia rodziny. Widać tu, jak żywa jest świadomość potrzeby doskonalenia się w rodzinie, tym silniejsza, im większa obawa przed jej założeniem. Mężczyzna ten powiedział też coś bardzo ważnego, choć z pozoru banalnego: *Każdy z rodziców chciałby, żeby jego dziecko wyrosło na mądrego człowieka*. A więc każdy będzie chciał własne niepowodzenia odwrócić w swoich dzieciach. W tym prostym fakcie kryje się podstawowa nadzieja na odnowę cywilizacyjną kraju.

Mama mówi, że jestem jej psychoterapeutką, że ją „podniosłam na nogi” w trudnym okresie jej życia, że pomogłam zmienić jej stosunek do życia, że ją dowartościowałam. Może dlatego, że ludzie rzadko mówią innym o ich prawdziwych zaletach, plusach, a przecież to takie ważne. Przyczyną jest tu pewnie ta przeklęta wszechobecna zazdrość. A my sobie niczego nie zazdrościmy i dlatego potrafimy nazwać głośno to, co jest w nas dobrego (FK). W codziennym doświadczeniu rodzina jest w stanie pogodzić nawet trudne do pogodzenia wzorce, spoić lepiej lub gorzej ideały moralne z realiami codziennego życia. Zdobyć się na wyrzeczenia i altruizm. Niemal w każdej rodzinie odbywa się praktyczna, prowadzona nieraz po omacku praca myślowa i moralna, ukryta pod codziennym doświadczeniem. Jej celem jest spojenie ideałów życiowych z praktyczną wiedzą w jednolite poczucie sensu życia, jakie zaszczenia się dzieciom. Inna sprawa, że praca ta wcale nie zawsze musi przynieść właściwe efekty, można też wiele zrobić, by ją wspomóc lub utrudnić.

Rodzina, w której wyrosłam, stanowiła podstawę, ostoję i odskocznię do dalszego życia. Ta, którą stworzyłam, powstała według skorygowanych wzorów domu rodzinnego. Bardziej mi zależało na mocnych kontaktach z dziećmi (MM). W poglądach wielu ludzi na temat rodziny widać napięcie między wysokimi ideałami a potrzebą ich dostosowywania do realiów życia, ale nie przez rezygnację z tych pierwszych, lecz drogą nasycenia nimi codzienności: takiego ukształtowania własnego sposobu postępowania wobec bliskich, który jest zgodny z miłością. Chodzi także o przekazanie tych wartości dzieciom jako zasadniczego punktu odniesienia na całe życie. Nie bez powodu postawy mające decydujący wpływ na udane małżeństwo są

opisywane w najbardziej prozaicznych kategoriach moralnych: *Rodzina udana to ta, w której panuje miłość wzajemna, oparta na dawaniu, a nie tylko braniu dla siebie (...) Człowiek bez zasad moralnych nie powinien zakładać rodziny. Jestem osobą jeszcze młodą i niewiele mogę powiedzieć o życiu. Na pewno chciałabym wyjść za kogoś, kto będzie mnie kochał i szanował. Rodzina, w której wyrosłam, nie była udana. Brakowało w niej miłości, szacunku, bezpieczeństwa (...) Myślę, że dlatego szukałam człowieka „bardzo dobrego”, który będzie dla mnie czuły, będzie o mnie dbał i będzie mnie rozumiał. By kobieta mogła spełnić swą rolę, musi mieć duchowe wsparcie męża, musi wiedzieć, że jest kochana i że jest najważniejsza w jego życiu i chyba jest to cała tajemnica „udanej rodziny”. Chciałabym, żeby nasz dom zapraszał do powrotów i był pełen miłości i szacunku. Takich wypowiedzi jest znacznie więcej i każdy, kto zechce opisać udaną rodzinę, również odwoła się do kategorii moralnych, które w tym przypadku mają ściśle znaczenie funkcjonalne. Również w innych badaniach respondenci wskazują najczęściej na ścisłą zależność dobrego funkcjonowania małżeństwa i rodziny od moralności: wierności, wzajemnego szacunku i zaufania od małżonka, które są wymieniane na pierwszym miejscu. Uwarunkowania ekonomiczne, tzn. zdolność do zapewnienia odpowiednich warunków życiowych również są wymieniane, ale zazwyczaj w kontekście odpowiedzialności moralnej: chodzi o zapewnienie odpowiednich warunków do wychowania dzieci.*

Wolność w rodzinie

Postawy młodzieży w sprawie aspiracji życiowych nie zmieniły się w stopniu decydującym w ciągu ostatnich kilku lat. Różne badania potwierdzają tę tezę. Uczniowie ostatnich klas podstawowych wymieniają udane życie rodzinne na pierwszym miejscu listy życiowych aspiracji (50%)⁴.

⁴ Badanie CBOS „Młodzież 96” z kwietnia 1996. *Dom rodzinny, rodzice, rówieśnicy w poglądach młodzieży szkół ponadpodstawowych*, Warszawa, CBOS, lipiec 1996. Dalej korzystam również z innych sondaży CBOS (lipiec 1996) OBOP (czerwiec, lipiec 1995), *Przekaz wartości kulturowych w rodzinie. Wstępny raport z badań*, Warszawa, ISKKSAC 1995.

Dla młodych ludzi ich dom rodzinny jest miejscem, gdzie są kochani i najlepiej zrozumiani (51%) lub miejscem, gdzie są kochani, choć nie zrozumiani (32%). Większość badanych, a mamy tu do czynienia z próbą reprezentatywną, potwierdza, że ich stosunki z rodzicami są dobre (z matką 75%, z ojcem 50%). Rodzice interesują się ich problemami życiowymi (75% tak, 15% nie), a młodzieży w decydującym stopniu zależy na uznaniu matki (57%) i ojca (38%). Co więcej, w trudnych chwilach młodzież liczy przede wszystkim na matkę (71%) i ojca (38%). Za najważniejszy cel życiowy młodzież uważa udane życie rodzinne (50%), a rodzina jest oceniana bardzo racjonalnie i wysoko sytuowana w hierarchii celów życiowych. Dane te, pomimo pewnych charakterystycznych tendencji, o których niżej, świadczą o wyjątkowo spójnym i pozytywnym stosunku do rodziny zarówno wśród młodzieży, jak i dorosłych. Widać tu wyraźnie, że obecna sytuacja nie jest bynajmniej rażąco kryzysowa, przeciwnie – wysoce korzystna.

Jednocześnie można dostrzec tendencje niekiedy zaskakujące. Ujemna ocena domu rodzinnego wiąże się negatywnie z religijnością. Im większy udział w praktykach religijnych, tym wyższa ocena domu rodzinnego. Rodzice 91% dorosłych respondentów dbali o to, aby ich dzieci chodziły do kościoła. Również za nauczaniem religii w szkołach jest 67% respondentów, co jest istotne ze względu na oczywistą funkcję prorodzinną wiary religijnej, wielokrotnie potwierdzaną w badaniach.

Ponadto pozytywna ocena domu rodzinnego wiąże się z wykształceniem rodziców i ich zatrudnieniem. Zrozumienie ze strony rodziców i bliską z nimi więź charakteryzuje przede wszystkim młodzież, której ojcowie i matki nie mają wyższego wykształcenia. Stosunki z matką układają się lepiej w rodzinach, gdzie ojciec jest prywatnym przedsiębiorcą (45%) lub robotnikiem (43%), a najgorzej w rodzinach pracowników fizyczno-umysłowych (32%) i kadry kierowniczej oraz INTELIGENCJI (36%). Również wykształcenie matki nie wpływa dodatnio na jej stosunki z dziećmi – statystycznie rzecz biorąc. Wedle opinii młodzieży rodzice z wyższym wykształceniem nie interesują się problemami swoich dzieci w 20% przypadków; w przypadku rodziców ze średnim wykształceniem odsetek wynosi

13–17%. Na uznaniu matki z wyższym wykształceniem zależy jedynie 47% dzieci wobec 60% w rodzinach, gdzie matka ma wykształcenie średnie. W trudnych chwilach na matkę może liczyć w swoim pojęciu 80% dzieci przedsiębiorców prywatnych (66% inteligencji, średnio 71%). Na ojca – w 50% w rodzinach dobrze sytuowanych, rolniczych (50%) i pracowników umysłowych niższego szczebla (51%). Dla ścisłości zanotujmy jeszcze, że zdaniem 58% dorosłych Polaków w Polsce nie powinno się rodzić więcej dzieci (zdania przeciwnego jest tylko 28% badanych). Jest to znamienne wobec notowanego niskiego przyrostu naturalnego, świadczy też zapewne o niekorzystnych warunkach wychowania dzieci. Wyniki innych badań wzorców identyfikacji rodzinnej i przekazu wartości przede wszystkim w rodzinach inteligentnych. Jest to całkowicie niezgodne z tym, co o tej grupie się mniema i stanowi jedną z przesłanek tezy o kryzysie polskiej inteligencji. Znacznie wyższy poziom integracji rodziny jest natomiast widoczny w środowisku prywatnych przedsiębiorców, rolników i ludzi ze średnim wykształceniem. Jest to ważna obserwacja każąca wątpić w dominującą rolę inteligencji w przemianach cywilizacyjnych, tym bardziej że wyższe wykształcenie ma niewielką część społeczeństwa, a jej wzorce bynajmniej nie zawsze są traktowane jako społeczny wzór do naśladowania.

Najważniejsze cechy małżeństwa według respondentów to służenie sobie pomocą w trudnych chwilach, a więc zaspokajanie potrzeby bezpieczeństwa (84% dziewcząt, 66% chłopców, ponad 83% rodziców)⁵. Natomiast zdaniem przeważającej większości respondentów, małżeństwo nie ogranicza ludzkiej wolności (że ją ogranicza, twierdzi odpowiednio 6,7%, 12%, 4–7% tych samych co wyżej grup respondentów). Kwestia odczuwania i rozumienia wolności wydaje się tu szczególnie znacząca. W środkach przekazu oraz w wielu publikacjach naukowych pojawia się nierzadko pogląd, że dla większości ludzi małżeństwo stanowi ograniczenie wolności. Socjologia

⁵ M. Kuciarska-Ciesielska, *Wartości rodzinne*, w: *Przekaz wartości kulturowych w rodzinie. Wstępny raport z badań*, ISKKSAC Warszawa, 1995.

może posługiwać się np. pojęciem „wyzwolenie spod presji rodzinnych”, co jednak nie zawsze pokrywa się z odczuciami przytłaczającej większości badanych rodzin. Jeśli w większości przypadków rodzina nie ogranicza wolności, to znaczy, że w pojęciu członków rodzin nie tłumi indywidualności jednostek, a przeciwnie – daje jej możliwość pełnego rozwoju.

Idąc dalej, wypada przytoczyć opinie na temat roli dzieci w rodzinie. Respondenci zgodnie stwierdzają, że dzieci są *źródłem radości* (60–85%), *równoprawnymi członkami rodziny* (47–78%), *osobami, które trzeba przygotować do samodzielnego życia* (62–85%). Znikomy natomiast jest odsetek twierdzących, że dzieci są *przeszkodą w realizacji własnych celów życiowych* (niecały jeden procent dorosłych, około 3% młodzieży)⁶. Dzieci zatem są źródłem radości, pełnoprawnymi osobami i jednym z najważniejszych celów małżeństwa. Uderza tu ściśle osobowe, personalne traktowanie dzieci i swoich wobec nich obowiązków, co nie oznacza traktowania ich jako ograniczenia wolności.

W tych samych badaniach stawiano problem rozumienia wartości moralnych; respondenci na pierwszym miejscu stawiają solidarność, na drugim wolność i kolejno prawdę i odpowiedzialność. Mimo że autorzy nie liczyli korelacji statystycznych, obraz jednak jest wyraźnie taki, że ceniąc sobie wolność (ponad 90% respondentów umieszczało ją na pierwszym miejscu), respondenci nie traktowali ani małżeństwa, ani rodzicielstwa jako przeszkód dla niej⁷.

⁶Tamże, s. 65. Należy pamiętać, że respondentami są tu członkowie rodzin z dorosłymi dziećmi; odpowiedzi mogłyby być inne w rodzinach z małymi dziećmi, choć aktualni respondenci dysponują niewątpliwie dłuższą perspektywą czasową i doświadczeniem pozwalającym na pełniejszą ocenę własnych aspiracji i ich osiągnięcia.

⁷„Wartości moralne mają dla dorosłych i młodzieży istotne znaczenie. Są one postrzegane jako wartości fundamentalne i jako takie nieodzowne dla realizacji własnego życia. Istnienie zbieżności w poglądach między dorosłymi i dziećmi wydaje się wskazywać na przekaz tych wartości w całym procesie wychowania w rodzinie” (ks. H. Skowroński, *Wartości moralne*, w: *Przekaz wartości kulturowych w rodzinie*, dz. cyt., s. 56). Zob. też K.M. Słomczyński i in., *Struktura społeczna a osobowość. Psychologiczne funkcjonowanie jednostki w warunkach zmiany społecznej*, IFiS PAN, Warszawa 1996; szczególnie rozdz. VIII *Międzygeneracyjna transmisja wartości i postaw*.

Zwraca uwagę wysoki poziom racjonalizacji i świadomości postaw życiowych. Cele życiowe, problemy rodzinne, własna postawa życiowa i wyzwania moralne rysują się jako realne problemy, analizowane na co dzień i brane pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Racjonalizm, indywidualizm i moralność okazują się pierwszoplanowymi cechami życia rodzinnego.

Rodzina a demokracja

Socjologowie zgodnie wskazują na przejściowość obecnego okresu, na „półpłynność” struktur i ról społecznych, na zwiększoną mobilność i zwiększone poczucie zagrożenia wobec zachodzących przemian. Jednocześnie młodzież deklaruje aktywne, prospołeczne i zarazem prorodzinne postawy, i to z tendencją w miarę upływu czasu wzrastającą. Między 1992 a 1996 r. odsetek młodzieży uważającej, że jest *straconym pokoleniem*, zmalał dwukrotnie (z 33 do 16%), a odsetek uważających, że przed ich pokoleniem stoi życiowa szansa, wzrósł z 39 do 55%.

W porównaniu z 1992 r. dwukrotnie zmalał odsetek obawiających się bezrobocia (z 50 do 25%) i wzrósł odsetek tych, którzy twierdzą, że na pewno znajdą pracę (z 7 do 15%). Równocześnie rośnie przekonanie młodych ludzi, że sukces zależy od nich samych, rośnie też gotowość podjęcia studiów wyższych, kojarzonych obecnie z lepszą pozycją życiową; między 1990 a 1996 r. odsetek młodzieży uważającej, że w ciągu 10–15 lat zdobędzie wyższe wykształcenie, wzrastał systematycznie od 25 do 43%. W 1990 r. w zakładzie prywatnym chciało pracować 18%, w 1996 – już 30%, własną firmę chce zdobyć w ciągu najbliższych kilkunastu lat 20% (przed 6 laty – tylko 12%). W gospodarstwie rolnym chce pozostać już nie 7, a 2% jak w 1996 r. Połowa ankietowanych uważa, że niedługo dorobi się samochodu (w 1990 – 34%), domu 41% (wzrost od 26%). Widać, jak łączą się aspiracje rodzinne, zawodowe i majątkowe w pragmatycznych, otwartych życiowo postawach.

Jak to możliwe, że ludzie wychowani w rodzinach, które padły ofiarą marginalizacji w socjalizmie, demonstrowają tego rodzaju postawy? Gdzie się podziela wyuczona bezradność i anomia postaw? Gdzie *rozchwianie norm* i *wichrowatość*

społeczna, gdzie *brudna wspólnota*, wielokrotnie dostrzegalna w badaniach? Zjawiska te niewątpliwie istnieją i odgrywają bądź odgrywały znaczną rolę w kształtowaniu klimatu społecznego. Jednak nie do końca decydują o stylu życia Polaków, o ich aspiracjach życiowych, ponieważ z cytowanych wyżej i innych badań wynika, że istotną rolę w polskim społeczeństwie odgrywają identyfikacje normatywne i dążenia do godnego ułożenia życia. Względna „anomijność” oznacza również otwarcie społeczeństwa i jego podatność na zmiany. Ułatwienie dla zmian płynie również z płytkiej stratyfikacji społecznej dającej w warunkach demokracji względną (choć przecież niezupełną i ograniczoną) równość szans życiowych. Podatność na zmiany wszelako nie oznacza plastyczności i dowolności, ale autonomiczność i samodzielność dążeń społecznych. Właśnie notowane wyżej aspiracje i postawy prorodzinne stabilizują kierunek i charakter aspiracji i zmian społecznych.

Indywidualizm w sensie dojrzałej i samodzielnej osobowości wiąże się ściśle z autoidentyfikacją rodzinną. Silne poczucie związku z własną rodziną oznacza, że dorosła jednostka, niezależnie od związków z dziećmi, traktuje współmałżonka lub współmałżonkę jako dominującą *znaczącą osobę* i określa swą tożsamość życiową w odniesieniu do drugiej osoby⁸. Otóż możliwe są tu dwa stanowiska. Według jednego bliska identyfikacja małżeńska osłabia indywidualność i samodzielność jednostki, czyniąc ją mniej wartościowym uczestnikiem życia zbiorowego. Taki pogląd jest charakterystyczny dla tradycji marksistowskiej, a sięgając dalej, dla myśli politycznej Platona, J.J. Rousseau. W tej tradycji w ogóle rodzina jest traktowana jako przeszkoda w socjalizacji i właściwym ułożeniu egalitarnych stosunków społecznych, zamykając lojalność jednostki w wąskiej grupie społecznej. Warunkiem szczęśliwości społecznej jest w tej tradycji podporządkowanie jednostki ogółowi, a w konsekwencji – państwu. Jest to tradycja w logiczny sposób prowadząca do totalitaryzmu i głęboko niedemokratyczna. Odmienna jest tradycja związana z nazwiskiem Arystotelesa,

⁸ Zob. B. Berger, P. Berger, dz. cyt.

filozofią chrześcijańską, Locke'em, Heglem, de Tocqueville'em, która uznaje rodzinę za fundament społeczeństwa i podstawę wolności. Arystoteles, dyskutując wyższość demokracji, przypisuje szczególne znaczenie małżeństwu i rodzinie, pisząc m.in., iż *dwie mianowicie są rzeczy, które przede wszystkim budzą u ludzi uczucie troski i miłości: osobista własność i ukochana istota*³. Prowadzi go to do wniosku, że na tych właśnie relacjach: własność i rodzinie, należy budować system demokratyczny (politeę). Demokracja zależy od postaw osobowych, od tego, że ludzie samodzielnie i odważnie potrafią radzić sobie w zmiennej i stosunkowo słabo ustrukturuowanej (używając terminu Poppera, otwartej) rzeczywistości społecznej. Wolność polityczna znajduje swój początek w małżeństwie i rodzinie, a więc w bliskości OSÓB. Nie jest to bynajmniej kwestia teoretyczna, ale ściśle praktyczna. Rozumując w ten sposób, można dostrzec ważne źródło potencjału rozwojowego w Polsce właśnie w silnych identyfikacjach rodzinnych. Chodzi zarówno o potencjał w sensie kształtowania silnej demokracji politycznej, jak i w sensie ekspansywnej gospodarki rynkowej, dającej nadzieję upowszechnienia dobrobytu.

Rodzina i własność

Szczególną szansę umocnienia rodziny stwarza PRYWATYZACJA. W społeczeństwie tak zdeklasowanym przez lata rządów socjalistycznych jak polskie szeroka prywatyzacja majątku narodowego daje jedyną w swoim rodzaju szansę budowy prawdziwego społeczeństwa obywatelskiego.

Upaństwowiając przeważającą część majątku narodowego komuniści zamienili prawdziwych, odpowiedzialnych obywateli jedynie w użytkowników i pracowników najemnych. Majątkiem narodowym zarządzało wąskie grono uprzywilejowanej nomen-

³ Arystoteles, *Polityka* (1262b), Warszawa 1964. „Wspólność kobiet i dzieci mogłaby zresztą przynieść państwu pożytek (...) gdzie bowiem dzieci i kobiety będą wspólne, tam nie tak łatwo się nawiązały stosunki przyjazne, a wskazana jest rzecz, by poddani nie byli zbyt godni, bo wtedy są potulni i nie myślą o buntach” (tamże, s. 1262a).

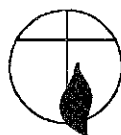
klatury dysponującej ogromnym aparatem biurokracji i środków przymusu. Obecnie istnieją możliwości odwrócenia tego stanu rzeczy. Możliwe jest upowszechnienie istotnej gospodarczo własności w całym społeczeństwie na skalę znacznie szerszą, niż miało to miejsce przed narzuceniem komunizmu. Temu zasadniczo ma służyć program powszechnej prywatyzacji. Uprzywilejowanie rodziny w powszechnej prywatyzacji być może w pełni sprawiedliwe, a jednocześnie politycznie uzasadnione. W świetle powyższych rozważań nad rodziną jako podmiotem odnowy cywilizacyjnej można uznać, że umocnienie rodziny za pomocą odpowiednich mechanizmów prywatyzacyjnych jest ze wszech miar korzystne. Silna, ugruntowana we własności rodzina jest fundamentem społeczeństwa obywatelskiego. Uwłaszczenie dające przywileje rodzinie stawia fundament demokracji, dobrobytu i spokoju społecznego. Pozwala również stosunkowo prędko i sprawiedliwie zatrzeć ślady socjalistycznego eksperymentu. Można sięgnąć w tym miejscu do encykliki „*Rerum novarum*” Leona XIII, gdzie czytamy: *...rodzina – oczywiście w zakresie wyznaczanym przez jej cel bezpośredni – na równi przynajmniej z państwem ma prawo nabywania i używania dóbr, potrzebnych jej do zachowania swojej stałości i prawdziwej wolności*¹⁰. W katolickiej nauce społecznej kwestia własności rodzinnej jest postawiona jednoznacznie i jasno. Czytamy np. w przemówieniu Piusa XII z okazji 50. rocznicy ogłoszenia „*Rerum novarum*”: *W rodzinie naród znajduje źródło naturalne i obfite swej wielkości i swej potęgi. Jeżeli własność prywatna ma przyczynić się do dobra rodziny, to wszystkie publiczne przepisy państwowe, które regulują jej posiadanie, powinny nie tylko podtrzymywać i umożliwiać to zadanie – zadanie w porządku naturalnym pod pewnymi względami wyższe niż jakiekolwiek inne – lecz ponadto coraz bardziej je udoskonalać*¹¹. Prawdę zawartą w tych słowach można uznać za szczególnie dostosowaną do sytuacji w krajach

¹⁰ Cyt. za: *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, s. 16 (nr 10).

¹¹ Pius XII, *La solennità della pentecoste*, nr 24, za: dz. cyt., s. 84.

postkomunistycznych ze względu na możliwości, jakie daje okres transformacji. Pozwala ona ocenić, że szczególnie trudna sytuacja większości rodzin wobec wspólnoty politycznej wynika z braku odpowiednich podstaw materialnych rodziny. Rodzina jest słaba, nawet bardzo słaba wobec państwa, właśnie w sensie materialnym. Dlatego też może łatwo być traktowana w relacjach z państwem nie jako szczególna wspólnota, ale jedynie jako suma jednostek, z którymi państwo pozostaje w relacji całkowicie niezależnie od ich statusu rodzinnego.

Należy żałować, że prorodzinny program prywatyzacji nie jest realizowany ani że żadna partia polityczna jak dotychczas nie podjęła go w sposób dostatecznie skuteczny. Przy uchwalaniu ustaw prywatyzacyjnych niektóre partie nieśmiało próbowały uwzględniać również niepełnoletnie dzieci. Jednak sprawy tej nie podjęto na szerszą skalę publicznie, nie uwzględniono jej w debacie publicznej, nie nagłośniono jej szerzej. Przyczyny takiego stanu rzeczy są niewątpliwie skomplikowane. To już jednak odrębna kwestia.



STANISŁAW OPIELA SJ

* * *

Quant les temps furent accomplis...

Kiedy czasy się dopełniły...

– Według jakich miar czy kryteriów?

– Tajemnica mało spektakularna

Boża.

Nasza sytuacja jest przejrzystsza.

„Dopełnienie” – to kalendarz, zegar, koniec i początek roku,
[miesiąca, dnia...

Płaskie ubóstwo.

Przestrzeń – nieuchronnie spojona w naszym mierzeniu
[dopełniającego się

Czasu...

Wskazówka musi biegać dookoła swej osi

A noc dopełnia się dniem, dzień nocą...

Kończy się rok.

Zegar wybija godzinę nowego roku

Automatyzm.

A przecież coś się w każdym z nas dopełnia,

Dopełnia w naszym człowieczeństwie

Człowieczeństwo

Dopełnia się kiedyś

W trudniejszej do określenia chwili.

To coś w kiedyś najczęściej długo i mozolnie pęcznieje

– Tylko ludzki chronometr nie zna żmudnego puchnięcia

Zadowolając się swoją *loisiveté* –

Zanim rozkwitnie w najczęściej dyskretną piękność kwiatu

Dalekiego od pychy róży.

Nie odrząca kolcami nie kaleczy

Zachowując i chroniąc dystans

Pozwalając na wysiłek poznawania jego uroku...

Nie tylko zatem drapieżnie nie walczy o uznanie lecz wręcz go
[jakby utrudnia

Milcząco stawia warunek wyostrenia smaku
Nie ściga się z czasem o uznanie, powodzenie, podziw...
Oprócz piękna – on cierpliwy
Coś bezwiednie wie o swoim pęcznieniu, pączkowaniu,
[rozwiciu...

Uwład może nie unicestwiać uznania
– Gdy czasy się dopełniają –
Bo przecież pamięć urody trwa
I może wystrzelić innym pączkowaniem...

Cierpliwy
Bo przekonany o prawdzie swego piękna,
Którego uznanie zostawia „do uznania”
I wcale się nie zdziwi, gdy jego zabraknie
Przecież wartość jego piękna nie od tego zależy.

Pięknoduchom postrzegającym jednowymiarowo
– Bez cierpliwości prawdy –
Też się proponuje
Ich
Skarłowićiałym patrzeniom, gustowaniom
W pięknie.

Dyskrecja
Dystans chroni jego wymagającą dobroć.
Tak – właśnie wymagającą,
Bo zespolenie się z nim
Wymaga mozołu,
Który wzniecić może tylko miłość
Dzieląca z nim bezinteresownie naturę.

„Kiedy czasy się dopełniły”
Coś niezmiernie ważnego ziściło się
I dzieli ludzi,
Bo najgłębiej dotyczy każdego,
Bo posad człowieczeństwa sięga...

A nawet głębiej.

Moskwa, 31 grudnia 1996

Dorota Kulesza

Kobieta wobec wyzwań współczesności

Edyta Stein, później s. Teresa Benedykta od Krzyża (1891-1942), znana jest w Polsce przede wszystkim jako filozof i karmelitanka, uczennica Edmunda Husserla, twórcy fenomenologii. Mówi się o jej konwersji z judaizmu na katolicyzm, wstąpieniu do Karmelu i śmierci w obozie koncentracyjnym w Auschwitz. Niewielu wie jednak, przynajmniej w naszym kraju, że była ona także myślicielką i działaczką społeczną, która w znaczący sposób przyczyniła się do awansu kobiety. Koniec XIX w. i pierwsze dziesięciolecie XX w. to początki ruchu feministycznego. Edyta całym sercem włączyła się w ten nurt. Już w gimnazjum deklarowała się jako zdecydowana feministka. Podczas studiów wstąpiła do Pruskiego Związku dla Prawa Głosu Kobiet, aby działać także na rzecz emancypacji politycznej kobiet. W Niemczech dopiero w 1901 r. dopuszczono kobiety na uniwersyte-ty, a do 1919 r. bardzo ograniczano możliwość złożenia egzaminów państwowych i wykonywania zawodu. Dopiero w 1919 r. ustawa zasadnicza Rzeszy przyniosła kobiecie równouprawnienie i dała czynne i bierne prawo wyborcze. Mimo wszystko nie były one jednak traktowane na równi z mężczyznami. Sama Stein doświadczyła tej dyskryminacji. Pomimo znacznego dorobku naukowego i pracy jako asystentka Husserla, nie mogła uzyskać habilitacji. Husserl, jak inni profesorowie, stanowczo sprzeciwiał się bowiem habilitacji kobiet. Także po nawróceniu i podjęciu na nowo pracy naukowej działała nadal, chociaż już nieco w innym duchu, na rzecz promocji kobiet. Wiele podróżowała z odczytami i konferencjami. Jak pisze Erich Przywara SJ, który był inicjatorem takiej działalności Edyty, była *pierwszą właściwie osobą, która w oparciu o swe doświadczenia praktyczne i dzięki swemu subtelnemu psychologicznemu spojrzeniu umiała odpowiedzieć na pytanie o naturę i powołanie kobiety nie w sposób uwarunkowany epoką, lecz dogłębnie. (...) Omawiając ten temat potrafiła nie tylko ująć swoich słuchaczy płci żeńskiej, ale także obecnemu tam duchowieństwu dać po raz pierwszy prawdziwy obraz*

kobiety¹. Późniejszej siostrze Teresie Benedykcie od Krzyża nie chodziło jedynie o teorię. Była też – jak określił ją papież Jan Paweł II, który beatyfikował ją w 1987 r. – *przykładem pracowitej kobiecości*. Niewątpliwie można ją określić jako kobietę wyemancypowaną, jeżeli przez emancypację rozumiemy niezależność osobistą i pełnię osobowości. Ostatecznie jednak została zakonnicą, i to w zakonie kontemplacyjnym – niewątpliwie kamień obrazy dla każdej „wyzwolonej” kobiety. Decyzja ta wynikała z głębszego zrozumienia kobiecości, a także przekonania, że Bóg dla każdego człowieka przygotował indywidualny plan, którego odkrycie i wypełnienie może przynieść pełnię rozwoju osobowego.

Jak już wspomniałam, Edyta Stein jako jedna z pierwszych zauważyła, zbadała i opisała specyfikę kobiety. Jej zdaniem *istota człowieka, której w mężczyźnie czy kobiecie nie może brakować żadnego rysu, odbija się dwójako*. Do specyfiki natury kobiety należy jedność i zwartość całej osobowości psychofizycznej, zdolność harmonijnego rozwoju w różnych dziedzinach. Cechuje ją też właściwość poznawcza oparta na intuitywnym poznaniu konkretnego bytu w jego specyficznej wartości, zdolność empatii; przede wszystkim zaś pragnienie, by człowieczeństwo w jego specyficznym i indywidualnym wyrazie u siebie i u innych możliwie jak najdoskonalej rozwinać². Mężczyzna i kobieta są ukształtowani, zgodnie z przekazem Księgi Rodzaju, na obraz Boży. Zdaniem Edyty Stein prawzór bytu kobiecego oglądamy w Duchu Świętym. *Duch Święty jest Bogiem i kiedy wychodzi z siebie, aby wejść w stworzenia, możemy Jego twórczą i doskonałą płodność zauważyć w przeznaczeniu kobiety jako „matki żyjących” (...). Duch Święty jest Pocieszycielem i Wspomożycielem, który leczy co zranione, rozgrzewa skostniałe, obmywa skażone, jest Ojcem ubogim i Dawcą łask. W całej tej działalności przejawia kobiecą miłość i litość. On, który oczyszcza splamione, uelastycznia skostniałe, odzwierciedla się w kobiecej czystości i łagodności, która nie tylko sama chce być czystą i łagodną, lecz cechy te chce wdrażać otoczeniu*³. Pierwsze słowa Pisma Świętego odnoszące się do człowieka przyznają mężczyźnie i kobiecie wspólne powołanie: *czynić sobie ziemię poddaną*. Osiągnięcia kulturowe są zdaniem Edyty Stein podstawowo-

¹E. Przywara, *Edyta Stein, przejrzystość i milczenie*, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak-Idee” 1, Kraków 1989.

²Por. E. Stein, *Problemy związane z kształceniem dziewcząt*, w: *Kobieta, jej zadanie według natury i łaski*, Tuchów 1995, s. 141.

³Tejże, *Życie kobiety chrześcijańskiej*, w: *Kobieta...* dz. cyt., s. 75.

wym zadaniem mężczyzny. Kobieta jest dana mu przez Boga, jako „odpowiednia dla niego pomoc”, towarzysząca odpowiadająca mu tak, jak jedna ręka drugiej, prawie zupełnie jemu podobna, a przecież nieco inna, i – według swego bytu fizycznego i psychicznego – zdolna do – uzupełniającej jego działanie – własnej działalności⁴. Kobieta wyniesiona wraz z mężczyzną, ponad wszelkie stworzenie, może zostać jego towarzyszką jedynie dzięki wolnej, osobistej decyzji. Ma pomóc mu stać się tym, kim powinien być. Dzięki swemu bardziej harmonijnemu rozwojowi sił chroni mężczyznę od przesadnej jednostronności, stara się, aby nie pogrążył się zbyt w pracy zawodowej, zwłaszcza kosztem rozwoju swego człowieczeństwa, ani nie zaniedbywał obowiązków ojcowskich. Wzajemne uzupełnienie się kobiety i mężczyzny powinno cechować wszystkie dziedziny życia, także pracę zawodową i zaangażowanie społeczno-polityczne. Zdaniem Edyty Stein współpraca ta jest jednak możliwa dopiero wtedy, gdy obie strony uświadomią sobie spokojnie i obiektywnie swe właściwości i wyciągną z tego praktyczne konsekwencje.

Do zasług późniejszej siostry Teresy Benedykty należy także jej zdecydowane opowiedzenie się za pracą zawodową kobiet i ich udziałem w życiu Kościoła i społeczeństwa. Píše: ...*być może w ciągu wieków za bardzo przyzwyczailiśmy się do naszej biernej postawy... Wiek XX żąda więcej!*⁵

Żąda więc przede wszystkim zaangażowania w życie polityczne. Dzięki czynnemu prawu wyborczemu kobiety stały się czynnikiem władzy, którego nie można pominąć. Prawo wyborcze jest, zdaniem myślicielki, obowiązkiem wyborczym. Jeżeli powołaniem kobiety jest m.in. ochrona życia, to nie może jej być obojętne, jaki kształt przybierze życie państwa i narodu, kto będzie sprawował władzę. Píše: *Nawet kobiety nie zainteresowane polityką muszą dziś sobie powiedzieć, że od tego, jaki użytek zrobią ze swych praw politycznych, zależy (...) czy znajdą sposobność rozwijania swych umiejętności umysłowych i twórczej działalności, czy będą mogły wychowywać dzieci w wierze i w niej żyć*⁶.

Ważny jest także udział kobiet w strukturach samorządowych i parlamentarnych, w pracach ustawodawczych i administracji. Kobiety bowiem, dzięki swej umiejętności dostrzegania konkretnego

⁴ Tejże, *Byt skończony, a byt wieczny*, Kraków 1995, s. 506.

⁵ Cyt. za. B. Weibel, *Edith Stein: Gefangene der Liebe*, Freiburg – Konstanz 1994, s. 62.

⁶ E. Stein, *Problemy związane z kształceniem dziewcząt*, dz. cyt., s. 108.

człowieka i wspomagania jego rozwoju są zdolne wyrównać szkody spowodowane męską, zachodnią kulturą. Mężczyzna np. zarządzaniem prawnym będzie usiłował nadać najdoskonalszą formę, zwracając niewiele uwagi na konkretne przypadki, na ludzi, którym prawo to ma służyć. Kobieta natomiast, wierna swej specyfice, zawsze będzie miała na uwadze konkretny cel, do którego osiągnięcia dobierze odpowiednie środki, nie przeocząc jednakże całości. Takie zaangażowanie wymaga jednak odpowiedniego przygotowania i wykształcenia.

Wobec problemów kobiety pracującej zawodowo Edyta Stein zajęła nowoczesne stanowisko. Stawia najpierw pytanie, które dziś może brzmieć nieco archaicznie, ale przecież ciągle na nowo jest podnoszone: *Czy praca zawodowa kobiety (...) sprzeciwia się porządkowi natury i łaski?* I odpowiada, że *należy tu dać odpowiedź przeczącą. Pierwotny porządek przewidywał przecież wspólną działalność kobiety i mężczyzny we wszystkich dziedzinach, choćby nawet uwzględniał nieco różny podział ich ról. (...) Istnienie także w naturze kobiecej tych wszystkich sił, jakie posiada mężczyzna – choćby występowały na ogół w innej mierze i stosunku – domaga się ich użycia w odpowiadającej im działalności*⁷. E. Stein wypowiada się przeciwko podziałowi zawodów na przynależne tylko mężczyznom lub odpowiednie jedynie dla kobiet. Uważa, że należy uwzględnić różnice indywidualne, *gdzie niektóre kobiety zbliżają się mocno do typu męskiego, a mężczyźni do typu kobiecego, co powoduje, że każdy zawód „męski” mogą z powodzeniem wykonać niektóre kobiety, a każdy zawód „żeński” bardzo fachowo wykonają niektórzy mężczyźni*⁸. Dodaje: *...żadna kobieta nie jest tylko kobietą. Każda odznacza się indywidualnymi cechami i uzdolnieniami, wcale nie mniejszymi niż mężczyzna. Dzięki temu może wykonywać pracę artystyczną, naukową, techniczną itd. Jej zainteresowania i predyspozycje mogą się kierować ku każdej dziedzinie, nawet dość odległej od tego, co zwykle się uważa za zawody typowo kobiece. Jej zdaniem nie to jest wszakże decydujące, że kobieta jest w stanie we wszystkim dorównać mężczyźnie, ale że życiu zawodowemu nada cechy kobiece, wnosząc w nie swoje wartości duchowe. Jednakże praca zawodowa nie może zagrażać rodzinie. Nawet jeśli mężczyzna zaangażuje się w swej działalności zawodowej do tego stopnia, że go ona odciąga od*

⁷Por. teŹe, *Zawód mężczyzny i kobiety według natury i łaski*, w: *Kobieta...* dz. cyt., s. 41.

⁸TamŹe, s. 43.

życia rodzinnego, postępuje sprzecznie z porządkiem ustanowionym przez Boga. W jeszcze większej mierze dotyczy to kobiety. Stan społeczny, w którym kobiety zamężne zmuszone są do pracy zarobkowej poza domem i nie mogą go prawdziwie prowadzić, należy uważać za stan niezdrowy⁹.

Ze wzrastającą rolą kobiety w życiu zawodowym i politycznym pojawia się także pytanie o jej rolę w Kościele. Edyta Stein stwierdza, że przede wszystkim Chrystus potrzebuje kobiecych sił. Wydaje się, że obecnie w wyjątkowej liczbie powołuje On kobiety do specyficznych zadań w Kościele. Wiele miejsca w swoich wystąpieniach i publikacjach przyszła Teresa Benedykta od Krzyża poświęca więc nadprzyrodzonemu powołaniu kobiety. Jej zdaniem obecne czasy, obok osób powołanych do życia zakonnego, które z pewnością się nie przeżyło, potrzebują ludzi świeckich o głębokiej wierze. *Nowoczesnemu pogaństwu, dla którego podejrzana jest każda suknia duchowna, stroniącemu od wszelkiej nauki wiary, można życie nadprzyrodzone przybliżyć jedynie przez ludzi, zewnętrznie takich jak inni (...) a przecież wspieranych przez moc, która nie z tego świata pochodzi*¹⁰.

Ważne zadanie, zdaniem myślicielki, Kościół ma do spełnienia w dziedzinie wychowania religijnego. Jednakże nie może ono być prowadzone z pomijaniem aktualnych problemów. W przeciwnym wypadku młodzi ludzie stwierdzą, że lekcje religii czy szkoły prowadzone przez zakony bądź stowarzyszenia katolickie nie były w stanie przygotować ich do rozwiązywania problemów, które niesie życie. Wówczas odrzuca wszystko jako bezużyteczny balast¹¹.

Rozpatrując postawę Kościoła wobec kobiety, Edyta Stein wyraża zdanie, że gdy chodzi o prawo kanoniczne, to oczywiście nie możemy mówić o równouprawnieniu kobiet i mężczyzn. Kobiety są bowiem wyłączone ze wszystkich funkcji związanych ze święceniami. Możemy tu obserwować pogorszenie sytuacji, np. w porównaniu z Kościołem pierwszych wieków, w którym kobiety sprawowały funkcje urzędowe, m.in. jako wyświęcone diakonisy. Fakt, że nastąpiła stopniowa zmiana w tym względzie, świadczy o możliwości rozwoju w kierunku przeciwnym. Życie Kościoła potwierdza, że takiego rozwoju należy się spodziewać. Wzrasta bowiem zaangażowanie i udział kobiet w pracy katechetycznej, pastoralnej czy charytatywnej. Ustawy praw-

⁹ Tamże, s. 42.

¹⁰ Tejże, *Życie kobiety w świetle wieczności*, w: *Kobieta...* dz. cyt., s. 82.

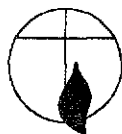
¹¹ Tejże, *Z własnej głębi. Wybór pism duchownych*, t. I *Listy*, Kraków 1979, s. 145.

ne są bowiem późniejszym usankcjonowaniem reguł życia, które już praktycznie istniały¹². Czy rozwój ten doprowadzi do kapłaństwa kobiet? Edyta Stein podejmuje także ten trudny i budzący wiele sporów problem. Jej zdaniem *dogmatycznie nic nie stoi na przeszkodzie, by Kościół mógł wprowadzić kapłaństwo kobiet*. Pyta jednak, czy byłoby to właściwe ze względów praktycznych. Przeciwno takiej decyzji oprócz tradycji przemawia fakt, że Chrystus wcielił się jako Syn Człowieczy – mężczyzna, a na apostołów, którym powierzył kapłaństwo, powołał mężczyzn. *Lecz z kobietą związał się Pan jak z żadnym innym stworzeniem na ziemi. Utworzył ją tak bardzo na swój obraz, jak żadnego człowieka przedtem ani potem i wyznaczył jej na całą wieczność takie miejsce w swoim Kościele jak nikomu z ludzi. W osobie Maryi powołał Pan kobiety wszystkich czasów do najbardziej intymnego zjednoczenia z sobą i wybrał je na posłanki swojej miłości, na głosicieli swojej woli nawet wobec królów i papieży, na prekursorów przygotowujących Jego panowanie w sercach ludzkich*¹³.

Na zakończenie chciałabym wspomnieć o postawie Edyty Stein, która cechowała ją jako myśliciela: do każdej rzeczy podchodzić bez uprzedzeń. Takie nastawienie i wytrwałe poszukiwanie prawdy doprowadziło ją do uznania istnienia Boga, do wiary. Wydaje się, że w obecnych dyskusjach, m.in. na temat roli kobiety, postawa ta może pozwolić przezwyciężyć narosłe uprzedzenia i przyczynić się do bardziej rzeczowego podejścia.

¹² Por. teŝe, *Problemy związane z kształceniem dziewcząt*, dz. cyt., s. 113.

¹³ Teŝe, *Zawód mężczyzny i kobiety według natury i łaski*, dz. cyt., s. 45.



Jacek Bolewski SJ

Mistyfikacje kreacjonizmu

Mistyka to nie mistyfikacja. Nie wszyscy to pojmują. Nie przyjmują istnienia misterium, które nie jest iluzją, lecz odstawia się i daje doświadczyć inaczej aniżeli w doświadczeniu nauk empirycznych. Są one ważnym, szczególnie owocnym elementem poznawania rzeczywistości. Przyczyniły się do przewyciężenia wielu mistyfikacji. Czy jednak oznacza to, że nie pozostawiają miejsca dla misterium i mistyki? Nie brak uczonych, którzy tak uważają. Kojarzą mistykę z mętynami, pozbawionymi sensu fantazjami. Dlatego gdy chcą odrzucić określoną teorię czy wyjaśnienie, pojawia się w ich ustach określenie „mistyczny nonsens”. Ale czy sami nie padają ofiarą – nie mistyki, lecz mistyfikacji?

Misterium objawia się najpełniej na drodze doświadczenia, które z góry rozprasza wszelkie wątpliwości. Taka postać – iluminacji, ekstazy, inicjacji – nie jest częsta. Przeważają mniej uderzające przeżycia, które wymagają zauważenia, refleksji. Na tej drodze mogą być pomocne także trudności, pod warunkiem że człowiek nie zraża się nimi, lecz usiłuje dostrzec ich ukryty sens. A wtedy misterium odstawia się stopniowo, w miarę wyjaśniania mistyfikacji, które je przestępowały. Tak właśnie można się przybliżyć do fundamentalnej prawdy o stworzeniu. Wydaje się nam, że jako wierzący mamy już o nim wystarczającą wiedzę. Tymczasem tzw. kreacjonizm i związane z nim nieporozumienia świadczą o tym, jak daleko jeszcze do prawdziwej wizji misterium stworzenia.

Pierwsze nieporozumienia

Wychodzimy od nieporozumień, które pojawiły się w związku z Darwinowską teorią ewolucji. Sam Darwin w epokowym dziele „O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego” (24 XI 1859) przeciwstawił swoją teorię pogładowi *znacznej większości przyrodników, którzy do niedawna przypuszczali, że gatunki są to twory nie-*

¹R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Warszawa 1994, s. 475.

zmienne i że każdy został stworzony oddzielnie². W swej publikacji powołał się na innych uczonych, ukazujących – podobnie jak on – że pojawienie się nowego gatunku jest *procesem naturalnym w przeciwieństwie do cudownego*, czyli takiego, w którym odmienny gatunek byłby stwarzany i umieszczany na powierzchni ziemi w długich odstępach czasu przez oddzielny akt siły twórczej. W kolejnej pracy, „O pochodzeniu człowieka” (1871), Darwin mógł się odwołać do zmienionej sytuacji, cytując euforyczną opinię, że obecnie (w 1869 r.!), nikt, przynajmniej w Europie, nie ośmiela się już podtrzymywać koncepcji niezależnego stworzenia poszczególnych gatunków³. Ponadto wspominał o pracy głośnego E. Haeckla, który w tytule głosił niejako programowo „Naturalne dzieje stworzenia”⁴. Oceniając zaś własny wkład do teorii ewolucji, Darwin przyznawał, że być może przecenił w niej rolę doboru naturalnego i dodawał: *Mam jednak nadzieję, że przynajmniej pomogłem do odrzucenia dogmatu o oddzielnych aktach stworzenia*.

Na czym polegało pierwsze nieporozumienie? Darwin, a jeszcze bardziej inni zwolennicy teorii ewolucji pomieszały przyrodniczą i teologiczną stronę problemu. Odkrywając zmienność gatunków i uznając pojawianie się nowych za ewolucję wcześniejszych, uważali, że oznacza to zanegowanie prawdy o stworzeniu, w szczególności dogmatu o oddzielnych aktach stworzenia. Czy jednak istniał taki dogmat? Owszem, opis aktu Stwórcy na początku Pisma Świętego wskazywał pojawianie się kolejnych elementów stworzonego świata, łącząc je z poszczególnymi dniami stworzenia. Jednak od dawna Ojcowie Kościoła, jak św. Augustyn, podkreślali obrazowy charakter opisu. Rozumieli bowiem, że stwórcze działanie Boga nie dokonuje się w czasie tak, jak gdyby od niego zależało, lecz objawia się w czasie związanym ze stworzeniem jako jego nie stworzona, niezmienna przyczyna⁵. Jak zatem nie ma dogmatu o siedmiu dniach stworzenia, tak nie ma dogmatu o oddzielnych aktach stworzenia,

²K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1959, s. 1. W następnej przytoczonej wypowiedzi Darwin przywołuje wcześniejsze uwagi J. Herschela i Th. Huxleya (tamże, s. 10-11).

³Por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, w: dz. cyt., t. IV, Warszawa 1959, s. 1 (cytat pochodzi z wypowiedzi K. Vogta).

⁴E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868); por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, dz. cyt., s. 3. Nast. cyt. tamże, s. 118; por. s. 23 n., 117, 177.

⁵Nt. subtelnej wizji Augustyna, łączącej pozaczasowe stworzenie i jego czasowy rozwój, por. E. Mc Mullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1993, s. 21-32.

związanych z tymi dniami. Trzeba raczej przyjąć, że Pismo Święte wyraziło istotną prawdę o stworzeniu za pomocą obrazów odzwierciedlających wyobrażenia epoki, w której opis powstał. W obrazach wyraziła się wiedza naukowa dawnych czasów. A zatem w zmienionej sytuacji prawda o stworzeniu winna się otworzyć na nową wiedzę.

Ofiarą nieporozumienia padli nie tylko pierwsi zwolennicy ewolucji. To, że swoje odkrycie zmienności gatunków uznali oni za negację stworzenia, wiązało się także ze stanem ówczesnej teologii, która jakby zapomniała o mądrości Ojców Kościoła. Mogło się wydawać, że wszystkie szczegóły opisu biblijnego mają charakter historyczny. W tym duchu jeszcze w 1909 r. papieska Komisja Biblijna broniła historyczności „faktów” z biblijnego opisu stworzenia, takich *jak między innymi: stworzenie wszystkich rzeczy dokonane przez Boga na początku czasu, szczególnie stworzenie człowieka, utworzenie niewiasty z pierwszego człowieka...*⁶ Sformułowania tego rodzaju świadczyły o nieporozumieniu: teologowie nie potrafili rozróżnić istoty prawdy o stworzeniu od jej postaci literackiej w Biblii. Dopiero w 1943 r. encyklika „*Divino afflante Spiritu*” pozwoliła stosować uczonym katolickim nowe metody egzegezy biblijnej, z uwzględnieniem rodzaju literackiego świętych tekstów. Stało się możliwe wyrażenie prawdy o stworzeniu w sposób otwarty na język współczesnych nauk.

Oba nieporozumienia – teoretyków ewolucji i teologów – warunkowały się wzajemnie. Wspólne było utożsamianie stworzenia ze szczegółami opisu biblijnego, przez jednych odrzucanego, przez drugich usilnie bronionego. Błąd był po obu stronach. Teologowie pobłądzili podobnie jak we wcześniejszej „sprawie Galileusza”, kiedy nie potrafili odróżnić w wypowiedziach biblijnych ich istotnej, teologicznej treści od wyobrażeń uwarunkowanych obrazem świata i zasadniczo należących do kompetencji nauk przyrodniczych⁷. Pod tym względem przyszłość miała przyznać rację uczonemu przyrodnikowi, nie adwersarzom teologicznym Galileusza. A w przypadku teorii ewolucji? Błąd wspomnianych ewolucjonistów polegał na tym, że nie ograniczyli się oni do teorii naukowej, lecz uogólnili ją, wykraczając poza swoją dziedzinę, wchodząc na teren teologicznej prawdy o stworzeniu. Przyjęcie zmienności jako ewolucji gatunków oznaczało jedynie, że nie można traktować opisu biblijnego dosłownie, co nie powinno być niespodzianką w świetle mądrości Ojców... Zamiast poprzestać na tym słusznym spostrzeżeniu, ewolucjoniści nie tylko zakwestionowali potoczne pojmowanie stworzenia, lecz odrzucili

⁶ *Breviarium Fidei*, Poznań 1988, V 27, s. 182.

⁷ Por. moje: *Galileusz – ostatnie słowo?* „PP” 4/1993, s. 91-109.

samą tę prawdę, nie zważając na to, że jako wizja teologiczna nie wchodzi ona w zakres ich badań.

Współczesne nieporozumienia

Opisane nieporozumienia były może nieuchronne, potrzebne do tego, by pogłębić pojmowanie prawdy o stworzeniu. Pojmując istotę dawnych sporów, uczymy się, jak unikać błędów. Ale nie wszyscy skorzystali z tej nauki. Nieporozumienia trwają nadal. O ile dawniej usprawiedliwiała je nowość odkrytego problemu, relacji stworzenia do ewolucji, o tyle dzisiaj upieranie się przy poglądach z przeszłości świadczy po prostu o zaciętości – w uporze...

Z jednej strony jest to postawa niemałej liczby współczesnych teoretyków ewolucji. Traktując ewolucyjną wizję dziejów przyrody jako sprzeczną z prawdą o stworzeniu, powielają oni stare schematy, wygodne dla nich ze względu na ich światopogląd. Wiara w stworzenie to według nich *wiara w dosłowną prawdziwość opowieści o stworzeniu, zgodnie z opisem Księgi Rodzaju*⁸. Nie przyjmują zatem do wiadomości nowego, zróżnicowanego pojmowania opowieści biblijnej. Kolejnym „argumentem” jest uznanie tej wizji za niezgodną ze współczesnymi teoriami nauki... Brak zrozumienia teologicznej istoty stworzenia idzie tu w parze z umieszczaniem opisu biblijnego na poziomie, który jest domeną przyrodników. W tym sensie jeden z autorów omawia trzy różne teorie powstania życia na Ziemi, dwie przyrodnicze (pochodzenia z kosmosu i przez ewolucję na Ziemi) oraz „przez stworzenie”, dodając o trzeciej możliwości lapidarnie: *Jest spreczna z prawami przyrody*.

To pomieszczenie naukowej wypowiedzi o ewolucji z teologiczną wypowiedzią o stworzeniu przybiera dodatkową postać. Jest ona znowu reakcją na wcześniejsze nieporozumienie ze strony teologów, uważających, że niebывała złożoność organów (oka!) czy organizmów nie da się wyjaśnić ewolucją, lecz wymaga odwołania się do interwencji Stwórcy. Nieporozumienie polegało na tym, że braki teorii naukowej usiłowano wypełnić od strony teologicznej, uciekając się do Boga, jak gdyby Jego zadaniem było zapełnianie dziur wyjaśnienia naukowego. Już w przeszłości okazało się wielokrotnie, że tego rodzaju „fizykoteologia”⁹ prowadziła do kłopotów, kiedy „dziura”, którą pozostawiano dla Boga, dała się wypełnić nową teorią. Kłopotli-

⁸ E. Mayr, *One Long Argument. Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Cambridge MA 1991; cyt. wg R. Koltermanna SJ, któremu zawdzięczam również następny przykład.

⁹ Por. M. Heller, J. Życkiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 143-147.

we było to, że Jego istnienie łączone z „dziurami”, które dawały się w końcu wyjaśnić bez Niego, mogło się wydać ostatecznie zakwestionowane... Podobnie jest z ewolucją. Kiedy naukowcy pokazują, że nawet najbardziej złożone formy dają się w ich teorii wyjaśnić, wtedy na tle wspomnianej argumentacji teologów tryumfalnie obwieszczają, że Stwórca, który w teorii nie jest potrzebny, w ogóle nie istnieje¹⁰.

Tak oto nieporozumienia wśród przedstawicieli nauki stanowią nadal odbicie poglądów drugiej strony – nie tylko teologów, ale i filozofów chrześcijańskich. Obecnie sytuacja zmienia się o tyle, że teologowie zasadniczo rozpoznali bezsens usiłowań, aby bronić prawdy o stworzeniu na drodze zwalczania teorii ewolucji. Zamiast alternatywy – stworzenie lub ewolucja – szukają syntezy obu wizji, teologicznej i naukowo-przyrodniczej. Ale synteza nie może znaczyć pomieszczenia obu dziedzin w jakimś nowym rodzaju „bioteologii”. Nie pojmują tego współczesne wizje określane mianem kreacjonizmu. Nie pochodzą one od teologów, którzy dzisiaj uznają obrazowy charakter biblijnego opisu stworzenia, zatem nie czują się zmuszeni do bronięcia go wobec „konkurencji” teorii ewolucji. Mówiąc brutalnie, kreacjoniści sprawiają wrażenie niedouczonej, zwłaszcza pod względem teologicznym, upodabniając się w tej kwestii do zwalczanych przez siebie radykalnych ewolucjonistów. Nie przypadkiem obrońcy ewolucji powołują się przeciwko prawdzie o stworzeniu na „kreacjonistyczną” wizję, którą wiele łatwiej odrzucić aniżeli współczesną, pogłębiającą teologię stworzenia.

Czy można wskazać uzasadnienie „kreacjonizmu”? Samo pojęcie jest problematyczne w tej mierze, w jakiej ma wskazywać teorię nauk przyrodniczych. Owszem, można mówić o „stworzeniu” także w nauce, jak to się czyni np. w kosmologii w opisie powstawania pewnych stanów „z niczego”. Jednak znaczenie tych pojęć jest określone przez teorie, w których są one stosowane, i nie wolno go utożsamiać z ich pojmowaniem teologicznym – w odniesieniu do Boga. Mówienie o „stworzeniu” w obrębie teorii ewolucji staje się jeszcze bardziej problematyczne. Co bowiem oznacza? Zwolennicy tzw. kreacjonizmu naukowego zważali na tyle, że nie zamierzają kwestionować ewolucji ani nawet doboru naturalnego jako takiego, lecz ograni-

¹⁰ R. Dawkins we wspomnianej książce (por. przyp. 1) polemizuje z obrazem Boga jako konstruktora-zegarmistrza „mechanizmu” świata, komentując obraz użyty w tytule swej pracy tak: „Jeśli w ogóle można o nim [o doborze naturalnym – J.B.] powiedzieć, że odgrywa w przyrodzie rolę zegarmistrza – to jest to ślepy zegarmistrz” (dz. cyt., s. 27).

czają zakres tego procesu¹¹, przyjmując, że oprócz ewolucji należy przyjąć w rozwoju przyrody interwencje „inteligentnego” Stwórcy. Z upodobaniem wykazują luki klasycznych teorii typu neodarwinowskiego – po to, by zobaczyć w nich oznakę Bożej interwencji. Jakby nie zauważali, że można krytykować neodarwinizm, ale szukając innych rozwiązań naukowych¹², a nie zastępując je odwołaniem się do ingerencji Boga.

Problem „kreacjonizmu naukowego”

Ewolucja tzw. kreacjonizmu, który obecnie pragnie przybrać postać naukową, zmusza do większej uwagi w kierowanych przeciw niemu zarzutach. Owszem, trzeba zważać i rozważać, jak nie należy z nim polemizować. Ale filozof, który zajął się tą kwestią, K. Jodkowski¹³, nie postawił ważniejszego pytania: Dlaczego nie trzeba bronić „kreacjonizmu naukowego”? Dlaczego? Spróbujmy to stwierdzić, analizując najpierw, jak ocenia go wspomniany filozof¹⁴.

W formułowaniu swego stanowiska jest ostrożny. Podsumowując swe argumenty stwierdza: *Mój cel był tu niewielki. Chodziło mi jedynie o to, że ewentualnych twierdzeń kreacjonistycznych nie można wykluczać tylko na tej podstawie, że mają nienaturalistyczny charakter*. Autor zatem nie broni kreacjonizmu z pozycji jego zwolennika, tylko broni go... przed argumentami przeciwników. Uznaje, że „nienaturalistyczny” charakter kreacjonizmu nie przynosi ujemnej naukowej. Rozumowanie filozofa jest takie: naturalizm metodologiczny, przyjmowany w nowożytnych naukach przyrodniczych, zakłada, że w wyjaśnianiu zjawisk nie można wykraczać poza zjawiska i prawa przyrody. W odróżnieniu od naturalizmu metafizycznego, który neguje istnienie rzeczywistości poza przyrodą, metodologia nauk uchyla się od takich stwierdzeń. Jednak wypowiedzi czołowych ewolucjonistów pokazują, że ich naturalizm ma charakter metafizyczny, gdyż uważają teorię ewolucji za *atak na doktrynę stworzenia* i na istnienie Stwórcy. Wyjściem z tej sytuacji może być uznanie, że nawet natura-

¹¹ Por. K. Jodkowski (recenzja wspomnianej książki R. Dawkinsa), „Roczniki Filozoficzne”, 1995, t. 43, z. 3, s. 207.

¹² Przykładem takiej krytyki (także wobec R. Dawkinsa) są teorie B. Goodwina i L. Margulis przedstawione w: J. Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Warszawa 1996, s. 130-141, 174-189.

¹³ Por. K. Jodkowski, *Jak nie należy polemizować z naukowym kreacjonizmem*, „PP” 10/1997, s. 111-119.

¹⁴ Tenże, *Kreacjonizm a naturalizm nauk przyrodniczych*, „Ruch Filozoficzny”, 1996, t. 53, nr 2-3, s. 209-222. Następne cytaty pochodzą z tego artykułu.

lizm metodologiczny nie jest nieodzownym elementem nauki. *Istnieją bowiem nauki, które dopuszczają wyjaśnienia nienaturalistyczne.* Przykład: archeologowie mogą, ale nie muszą, przypisać powstanie wykopanych przedmiotów *czynnikom przyrodniczym; przynajmniej czasami są w stanie stwierdzić, że znalezione przez nich przedmioty są dziełem inteligentnych istot.* Skoro zatem archeologia jako nauka historyczna z definicji ma charakter nienaturalistyczny, to dopuszcza możliwość, że nauki przyrodnicze mogą rozpoznawać dzieło (cechy, ślady) rozumnego twórcy. Dalej autor uznaje na podstawie wypowiedzi wybitnych ewolucjonistów, że wydaje się wątpliwe, by teorię ewolucji łatwo można było „podłączyć” do całkowicie odmiennego światopoglądu, jakim jest teizm – uznanie Boga. Stąd stwierdzenie-wniosek: *Z teoriami naukowymi stowarzyszone mogą być rozmaite koncepcje filozoficzne. Z teorią ewolucji (...) naturalizm, z teoriami kreacjonistycznymi (jeśli takie istnieją lub jeśli takie zaistnieją) – teizm odrzucający naturalizm.*

Co znaczy takie usprawiedliwienie kreacjonizmu? Zamiast uznać, że wypowiedzi czołowych ewolucjonistów są przejściem od metodologicznego naturalizmu do metafizycznego i dlatego wykraczają poza kompetencję samej nauki, K. Jodkowski uznaje to przejście za dodatkowy argument przeciwko naukowej wizji ewolucji. Na tej podstawie sądzi, że metafizyka teistyczna winna szukać połączenia z kreacjonizmem. Osobliwy wniosek... Widzieliśmy wcześniej, że odrzucanie stworzenia przez ewolucjonistów opiera się na nieporozumieniu, związanym z kiepską teologią stworzenia. Jodkowski utwierdza tych uczonych w ich opacznej wizji, dopuszczając ze swej strony, że stworzenie w istocie znaczy to, co sobie na jego temat wyobrażają kreacjoniści. Jeszcze raz okazuje się, że przeciwieństwa się spotykają: ewolucjoniści-materialiści oraz kreacjoniści, przeciwstawiający stworzenie i ewolucję, padają ofiarą tego samego nieporozumienia. Widać to w szczegółach argumentacji naszego autora. Traktuje on poważnie zarzuty, które należałoby raczej uznać za karykaturę teologicznej wizji stworzenia. Przytacza z aprobatą opinię metafizycznego naturalisty, którego zdaniem w teistycznej wizji ewolucji Bóg jawi się *jako gigantyczny oszust, gdyż „dba o to, by Jego interwencje zawsze przypominały działania, jakich można by się spodziewać po ewolucji wskutek doboru naturalnego”*¹⁵. Można i tak: uważać Boga, który

¹⁵ Wewnętrzny cytat pochodzi z książki R. Dawkinsa (dz. cyt., s. 491). W tym samym miejscu Jodkowski zauważa: „Podobne argumenty wysuwali także inni anty-kreacjoniści” (art. cyt., s. 220). Autor więc potwierdza mimowolnie, że przytaczane opinie dotyczą właśnie tzw. kreacjonizmu, a nie prawdziwej teologii stworzenia!

kryje się w autonomii stworzenia, za oszusta. Dlaczego jednak utożsamiać tę karykaturę z teologiczną wizją ewolucji¹⁶?

Równie osobliwe jest operowanie „naturalizmem”. Aby usprawiedliwić odejście od związanej z nim metodologii, Jodkowski powołuje się na „nienaturalistyczny” charakter archeologii. Jak widzieliśmy, oznacza to przejście od nauk przyrodniczych do historycznych, gdzie człowiek pojawia nie tylko jako „zjawisko przyrody”. Wcześniejszemu przejściu (pomieszaniu!) między naturalizmem metodologicznym a metafizycznym odpowiada teraz pomieszanie metody nauk przyrodniczych i historycznych. Oczywiście, w naukach humanistycznych należy pojmować człowieka jako istotę wolną, duchową, lecz to nie wystarczy, by takie spojrzenie narzucić naukom przyrodniczym. Autor powołał się na jeszcze inny przykład programu naukowego, mającego odkryć *oznaki inteligentnego życia w Galaktyce*. Nie uwzględnia faktu, że kryterium „inteligencji” jest tu znowu przyrodnicze; może służyć do rozpoznania istot analogicznych do człowieka, jednak nie będzie to rozpoznanie ich jako ducha w znaczeniu teologicznym, a tym bardziej jako Ducha Stwórcy. Metodologiczny „naturalizm” nauk przyrodniczych obejmuje zatem i człowieka, łącznie z jego inteligencją. Dlaczego miałoby to zagrażać wizji chrześcijańskiej? Niedopuszczalne jest tylko stwierdzenie metafizycznego naturalizmu, że człowiek ogranicza się do *zjawiska przyrody*, które widzą w nim i badają te nauki.

Główny problem polega na tym, że K. Jodkowski, podobnie jak zwalczeni przez niego naturalistyczni ewolucjoniści, nie chce się ograniczyć do metodologicznego naturalizmu teorii ewolucji. Rozumuje tak, jak gdyby nadużycie związane z przejściem do naturalizmu metafizycznego uniemożliwiało prawidłowe użycie metody naukowej. Tymczasem od dawna mądra maksyma głosi: *Abusus non tollit usum* (*Nadużycie nie wyklucza użycia*)... Czy „nową” metodą nauk przyrodniczych ma być włączenie teologicznej wizji ducha – ludzkiego czy Bożego – do naukowej argumentacji? Nasz autor uznaje, że nie wolno z góry odmawiać kreacjonizmowi charakteru naukowego. Dopuszcza możliwość nauki przyrodniczej, której przedmiotem stanie się stworzenie jako Boża interwencja w świecie. Dlatego radzi kreacjonistom, by przede wszystkim przedstawili, *po czym odróżniają dzieło nadnaturalnego rozumnego twórcy od dzieła stworzonego przez*

¹⁶ Podobnie karykaturalne jest stwierdzenie, które Jodkowski wypowiada już we własnym imieniu: „Jeśli za każde wydarzenie, jak chcą naturalistyczni teistyczni ewolucjoniści, odpowiada Bóg, to znika jakakolwiek autonomia świata”. To zdanie świadczy o niezrozumieniu pojęcia autonomii w chrześcijańskiej wizji stworzenia.

prawa przyrody i przypadek. (...) Kreacjoniści powinni nie tylko wykazać, że współczesna nauka czegoś nie wyjaśnia naturalistycznie, ale także że nie jest i nigdy nie będzie w stanie tego wyjaśnić.

Czy takie zadanie należy w ogóle do nauk przyrodniczych i czy byłyby one zdolne je wykonać – używając „nowej”, jeszcze nie znanej metody? To, czego autor oczekuje od „naukowego” kreacjonizmu, wyjaśnia teologia stworzenia. Przyjmuje ona, że naturalistyczna metoda nauk przyrodniczych oczywiście nie pozwala wnioskować o stworzeniu, skoro Bóg ani relacja do Niego nie jest przedmiotem jej badań. Implikacją metodycznego naturalizmu staje się zatem stwierdzenie jednego z mądrzejszych ewolucjonistów, że *naukowy kreacjonizm nie może być nauką*¹⁷. Jodkowski uważa to za uproszczenie, które pozwala wyeliminować kreacjonizm jeszcze przed jego empirycznym sprawdzeniem. Oczekuje zatem, że opisywany kreacjonizm uda się – może – potwierdzić empirycznie. Cóż, oczekiwanie tego rodzaju kryje w sobie wizję nauki, która liczy na bezpośrednie doświadczenie Boga w stworzeniu... Czy nauki przyrodnicze mają i mogą się tym zająć? Nawet teologia, określona w chrześcijaństwie jako królowa nauk, nie ma takiej aspiracji, wiedząc, że jej refleksja nie dosięga do końca swego „przedmiotu”, który jest... Podmiotem.

Oto dlaczego nie należy bronić „naukowego kreacjonizmu”. Miesza on nauki przyrodnicze z teologią, pojmowaną w dodatku tak, jak gdyby właśnie ona do takiego pomieszczenia zmuszała. Wizja jest problematyczna zarówno od strony sprawdzonej metody nauk przyrodniczych, jak i z punktu widzenia teologii stworzenia. Należy ubolewać, że pojęcie kreacjonizmu kojarzy się dzisiaj nie z prawdą o stworzeniu, lecz z jego karykaturą. Także dlatego – może przede wszystkim – obrona kreacjonizmu w samych naukach przyrodniczych nie ma sensu, gdyż odwraca uwagę od teologicznego spojrzenia na stworzenie, które nabrało dzisiaj nowej aktualności.

Misterium Bożej kreacji

Jak bronić pierwotnego sensu kreacji – stworzenia przez Boga? Teologiczna wizja przedstawiona w Piśmie Świętym oznacza, że wszystko, co istnieje poza Bogiem, ostatecznie pochodzi od Niego. Z początku był tylko On, a wszystko „inne” jest Jego stworzeniem. Zarówno Biblia, jak i oparta na niej teologia stworzenia wiedzą, że zależność od Boga nie ogranicza się do początku w znaczeniu czasowym, ale jest istotnym elementem całego stworzonego istnienia, co

¹⁷ N. Eldredge, *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism*, New York, s. 82; por. K. Jodkowski, *Kreacjonizm a naturalizm...*, dz. cyt., s. 217.

wyraża łacińskie miano *creatio continua* (ciągłego stworzenia). Właśnie ta specyficzna, trwała zależność od Stwórcy pozwala rozpoznać ideę stworzenia przede wszystkim aktualnie, w istniejącym świecie, by dopiero na tej podstawie, niejako wtórnie, złączyć stworzenie także z początkiem. Egzegeza biblijna przyjmuje dzisiaj powszechnie, że najstarsze wypowiedzi Pisma o stworzeniu są zawarte nie w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, lecz w psalmach i hymnach, które wielbią Boga za Jego moc objawiającą się aktualnie w świecie. Pierwotnym doświadczeniem Izraela było rozpoznanie Boga jako Wybawiciela, którego wyzwalamąca moc objawiała zarazem Pana całej rzeczywistości. To doświadczenie znalazło później wyraz także w opisie Genesis, gdzie początek został opisany podobną metodą jak w dawnych mitach, czy we współczesnych naukach, tj. przez odniesienie do początku praw i prawd odkrytych w aktualnym świecie¹⁸.

W biblijnej wizji stworzenia można wskazać wiele różnych wątków, a nawet modeli¹⁹. Łączy je to, że wyraźnie odróżniają stwórcze działanie Boga od wszelkich innych aktów i przyczyn działających w świecie. Rozróżnienie służy nie rozdzieleniu, lecz ukazaniu jedności Stwórcy ze stworzeniem. Teologia, za nią zaś aktualny katechizm, określa relację Bożej Opatrzności do *przyczyn wtórnych* tak: *Bóg daje swoim stworzeniom nie tylko istnienie, lecz także godność samodzielnego działania, bycia przyczynami i zasadami wzajemnie dla siebie oraz współdziałania w ten sposób w wypełnianiu Jego zamysłu*. Katechizm dodaje: *Nie jest to znakiem słabości, lecz wielkości i dobroci Boga wszechmogącego* (KKK 306). Nawiązując do przedstawionych wcześniej mistyfikacji, możemy zauważyć, że opisana autonomia stworzenia nie jest oszustwem Stwórcy, lecz oznacza *pokorę Boga*, który *usuwa się na drugi plan, nie chcąc być wszystkim*²⁰. A poeta określił to jeszcze piękniej. Swoją wiersz „Świat” rozpoczął od słów: *Bóg się ukrył dlatego by świat było widać / gdyby się ukazał to sam byłby tylko*, kończąc utwór słowami: *miłość której nie widać / nie zasłania sobą*²¹.

¹⁸ Por. moje: *Stworzenie człowieka do wolności. Korzenie starotestamentowej wizji*, „PP” 7-8/1987, s. 71-84.

¹⁹ Por. moje: *Z teologicznej problematyki ewolucyjnego obrazu świata*, w: M. Heller i in. (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 195-227.

²⁰ F. Varillon, *Pokora Boga*, Warszawa 1977, s. 120.

²¹ J. Twardowski, *Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937-1985*, Warszawa 1986, s. 224.

Boże działanie w stworzonym świecie obejmuje także jego ewolucję. Nowy katechizm nie wspomniał o niej ani słowem. Ale przedstawiona w nim wizja samodzielności stworzenia pozostaje otwarta na konkretny jej przejaw, jakim jest ewolucja gatunków, ich samotranscendencja dokonana mocą pochodzącą od samego Stwórcy. dopełnieniem określeń katechizmowych może być ostatnia wypowiedź Ojca Świętego na temat ewolucji. Jan Paweł II stwierdził, że dzisiaj *nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą*²². Dalej papież zwrócił uwagę na wielość teorii, pozostawiając ich ocenę dalszemu rozwojowi nauk. Urząd Nauczycielski Kościoła jest *bezpośrednio zainteresowany ewolucją, ponieważ dotyczy ona koncepcji człowieka, o którym Objawienie poucza nas, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boże*. Zatem jedyną sprawą, której Kościół broni w ewolucyjnej wizji świata, jest istotna kwestia, podniesiona już przez Piusa XII: *...jeśli ciało ludzkie bierze początek z istniejącej wcześniej materii ożywionej, dusza duchowa zostaje stworzona bezpośrednio przez Boga*. Dlatego Jan Paweł II podkreśla, iż *teorie, które inspirując się określoną filozofią, uważają, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii, są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku. Co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka*.

Papieska wypowiedź utwierdza w przekonaniu, że teologia nie potrzebuje wątpliwego wsparcia ze strony tzw. kreacjonizmu, który domaga się szczególnych Bożych interwencji tam, gdzie pojawiają się nowe gatunki. Wystarczy przyjąć pośrednie działanie Stwórcy jako metafizyczną przyczynę i podstawę działania w samym stworzeniu, zdolnym do ewolucyjnej samotranscendencji. Także wyróżnione, bezpośrednie działanie Boga w początku człowieka nie musi, a nawet nie powinno być związane z ingerencją o charakterze cudu, jaki postulują kreacjoniści czy ich obrońcy przez odwołanie się do nadprzyrodzonych wydarzeń związanych z Jezusem. Teologia tradycyjnie odróżniała stworzenie od otwartej w nim możliwości nadprzyrodzonego działania Boga, przejawiającego się w cudownych znakach. Tak też jest dzisiaj. Ponadto z teologicznego punktu widzenia bezpośrednie działanie Boga w hominizacji, czyli w początku pierwszego człowie-

²² *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk* (22 X 1996), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1/1997, s. 18-19. Warto zauważyć, że przytoczone zdanie zostało wypaczone w angielskiej, tygodnikowej wersji „L'Osservatore” (nr 44 z 30 X 1996), gdzie przetłumaczono je: „...każą nam uznać, że istnieje więcej niż jedna hipoteza w teorii ewolucji!”. Następne cytaty – z polskiego wydania.

ka z jego jeszcze „nie ludzkich” przodków, nie jest istotnie różne od Jego działania w poczęciu każdej ludzkiej istoty. W tym sensie kreacja pierwszego człowieka nie jest Bożą interwencją bardziej bezpośrednio lub cudownie niż inne, późniejsze pojawienia się ludzkiego ducha w świecie. W każdym razie stworzenie człowieka oznacza pojawienie się istoty wyróżnionej przez swoją bezpośrednią relację do Stwórcy²³.

Tak powracamy do najgłębszego powodu, który nie pozwala oczekiwać, aby nauka mogła dotrzeć do prawdy o stworzeniu w sensie teologicznym. Skoro dopełnieniem stworzenia jest człowiek, którego duch otwiera się na bezpośrednią relację wobec Stwórcy, to w nauce, o ile jest ona dziełem człowieka, pozostanie on zawsze nieuchwytny jako podmiot transcendujący wszelkie naukowe, przedmiotowe wizje dzięki swej otwartości na Źródło transcendencji, na Boga. Zwraca na to uwagę również Ojciec Święty we wspomnianej wypowiedzi o ewolucji, podkreślając, że moment *przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju, jaki jest domeną przyrodniczych nauk, aczkolwiek i one mogą ujawnić – na płaszczyźnie doświadczalnej – cały zespół bardzo ważnych oznak specyficzności istoty ludzkiej*.

Ostatnie słowo jeszcze nie padło ani w teoriach ewolucji, ani w teologii stworzenia. Droga nauki poniekąd nie ma końca, bo jest ona nie kończąca się przygodą ludzkiego ducha – nieskończoność. Żadna „przedmiotowa” prawda o świecie jako „obiekcie” teorii naukowych nie będzie do końca obiektywna, gdyż nie zdoła w pełni wchłonąć czy wypełnić człowieka w jego „subiektywnej” prawdzie, właściwie najbardziej obiektywnej, obejmującej otwartość jego wnętrza w bezpośredniej relacji wobec Boga. Próżne są zatem usiłowania, by wskazać kres nauki na jej własnym obszarze. Nie tutaj otwiera się „luka” dla Stwórcy. Jego właściwym miejscem i mieszkaniem jest raczej otwarty duch ludzki, nie dający się zamknąć ani zaspokoić w żadnej teorii – poza bezpośrednim oglądaniem Boga, które zostało ludziom obiecane. Stworzenie jest misterium, o wiele głębszym, aniżeli na to wskazują mistyfikacje kreacjonizmu. Jest otwarciem ludzkiego ducha na świat, w którym objawia się aktualna rzeczywistość stworzenia, jednak nie do końca, lecz ukazując przejście do pełni – w samym Stwórcy. Mistyka już obecnie to przeczuwa, przeżywa, tym bardziej pobudzając łaknienie ostatecznego spotkania, w którym stworzenie zjednoczy się ze swym Stwórcą na wieki.

²³ Więcej na ten temat w moim: *Z teologicznej problematyki...* dz. cyt., s. 207 nn.

Grzegorz Wiśniowski OFM

Polska pielgrzymka do Ziemi Świętej w roku 1907

W drugiej połowie XIX w. ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej rozwijał się intensywnie i stawał się zorganizowany. Dzięki rozwojowi komunikacji pielgrzymki stawały się tańsze i bezpieczniejsze, a odległości pokonywano szybciej. Powstawały instytucje, które brały na siebie całość organizacji, a więc zapewniały środki transportu, wyżywienie, noclegi, bezpieczeństwo i planowe kierownictwo. Polacy korzystali w tym czasie z usług dwóch instytucji: francuskiej i austriackiej. Pierwsza, *Oeuvre des pèlerinages en Terre Sainte*, oferowała tzw. karawanę francuską: pielgrzymi wyjeżdżali z Marsylii do Jafy statkiem, a po zwiedzeniu Jerozolimy, Judei i Galilei wracali przez Bejrut i porty Azji Mniejszej. Natomiast Towarzystwo Św. Seweryna w Wiedniu proponowało dojazd pociągiem do Triestu, a stamtąd statkiem do Hajfy lub Jafy i po zwiedzeniu miejsc świętych powrót tą samą drogą¹. Polacy zamieszkujący tereny Rosji (również z Królestwa Kongresowego) dojeżdżali koleją do Odessy, gdzie wsiadali na statek odpływający do Jafy². Prawdopodobnie nie było tu jednak biura organizującego przewóz pielgrzymów.

Na początku XX w. powstał franciszkański Komisarjat Ziemi Świętej, który poprowadził pielgrzymów do Palestyny; przyjmie trasę austriacką.

Aby zrozumieć rolę Komisarjatów Ziemi Świętej, musimy cofnąć się w czasie do początków XIII stulecia³. W 1217 r. św. Franciszek z Asyżu wysłał pierwszych swoich braci na Bliski Wschód. W ten sposób powstała pierwsza poza terenem Włoch prowincja zakonna

¹J.Ś. Bystrzeń, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie, 1147-1914*, Kraków 1930, s. 248, 252, 254.

²S.A. Korwin, *Stosunki Polski z Ziemią Świętą*, Warszawa 1958, s. 201-203.

³*La Custodia di terra Santa*, Gerusalemme 1979, s. 8-15, 152-153; G. Wiśniowski, *Dziewięćdziesiąt lat Komisarjatu Ziemi Świętej w Polsce*, „*Studia Franciszkańskie*”, t. 6, s. 309-312.

obejmująca także Ziemię Świętą, która równocześnie była pierwszą misją franciszkańską.

Pomimo zmiennych kolei losu Bracia Mniejsi (tak brzmi oficjalna nazwa Zakonu św. Franciszka) są na Bliskim Wschodzie nieprzerwanie aż do dziś. Początkowo – w okresie wypraw krzyżowych i istnienia Królestwa Jerozolimskiego – pełnili posługę liturgiczną w sanktuariach i otaczali pielgrzymów opieką duchową. Z upływem czasu rozszerzali swoją działalność. Po epoce krucjat (1291) pozostali na Bliskim Wschodzie. Usunięci z Ziemi Świętej, z Cypru interesowali się sanktuariami w Palestynie i szukali sposobów, aby mieszkać w ich pobliżu. W 1331 r. sułtan Egiptu pozwolił Braciom Mniejszym osiedlić się przy Wieczerniku w Jerozolimie, a w jakiś czas potem mogli oni odprawiać nabożeństwa w Bazylice Grobu. W 1342 r. Stolica Apostolska zleciła zakonowi troskę o miejsca uświęcone obecnością Jezusa Chrystusa (bulle Klemensa VI „*Gratias agimus*” oraz „*Nuper carissimae*”). Misję tę spełnia Kustodia Ziemi Świętej – na szczególnych prawach prowincja zakonna.

Aby móc utrzymać dla Kościoła katolickiego sanktuarium (których liczba wzrastała i obecnie wynosi kilkadziesiąt), Kustodia Ziemi Świętej potrzebowała wsparcia ze strony wiernych i państw chrześcijańskich. Zakon powoływał więc w swoich prowincjach braci zwanych prokuratorami lub częściej komisarzami. Do głównych zadań komisarzy należało szerzenie zainteresowania miejscami świętymi w ziemi biblijnej oraz pozyskiwanie darczyńców na utrzymanie sanktuariów i dzieł wokół nich prowadzonych nie tylko przez zakon, ale przez wszystkie instytucje katolickie.

Podupadłe pod koniec XVIII w., głównie na skutek sytuacji politycznej, Komisariaty Ziemi Świętej zaczęły się odradzać w połowie następnego stulecia. Do dawniejszych zadań zostało dołączone jeszcze jedno: prowadzenie pielgrzymek do Ziemi Świętej. W 1843 r. został reaktywowany Komisariat Ziemi Świętej w Wiedniu, który objął wszystkie ziemie cesarstwa austriackiego, a więc również Galicję. W 1902 r. władze centralne zakonu erygowały Komisariat Ziemi Świętej dla Galicji. Miał on siedzibę przy klasztorze Świętej Rodziny we Lwowie. W Krakowie (klasztor św. Kazimierza przy ul. Reformackiej) mieściła się jednak redakcja pisma „*Głos Ziemi Świętej*”, wydawanego od 1906 r., oraz biuro przygotowujące pielgrzymki do Ziemi Świętej.

Kierownikiem i organizatorem pierwszej pielgrzymki Komisariatu Ziemi Świętej w 1907 r., a także dwu następnych (1909, 1914), był

o. Zygmunt Janicki OFM (1867-1914). Ten cieszący się sławą wybitnego kaznodziei i misjonarza ludowego zakonnik był w tym czasie wicekomisarzem Ziemi Świętej oraz gwardianem klasztoru krakowskiego. W prowadzeniu pielgrzymek masowych miał już doświadczenie, ponieważ w 1900 r. przyprowadził do Rzymu około 600 tercjarzy franciszkańskich (współorganizatorem był o. Stefan Podworski OFM). W przygotowaniu pielgrzymki do Ziemi Świętej o. Janicki korzystał z doświadczeń i pomocy Komisariatu w Wiedniu. Program zakładał dojazd pociągiem do Triestu, a stamtąd dopłynięcie statkiem do Jafy oraz ośmiodniowy pobyt w Ziemi Świętej i powrót tą samą trasą. Liczba uczestników powinna wynosić co najmniej 400 osób. Korzystając z wzorców Komisariatu wiedeńskiego, przetłumaczono na język polski „Przewodnik dla pielgrzymów do Ziemi Świętej” (Kraków 1907). Ta niewielka książeczka (191 stron) w części pierwszej zawiera rady i wskazówki dla przygotowujących się do pielgrzymki, w drugiej natomiast kreśli dzień po dniu program, podając informacje historyczne i geograficzne.

W zależności od klasy (I, II lub III) w środkach lokomocji i hotelach koszt pielgrzymki wyceniono na 540, 460 lub 340 koron austriackich (lub równowartość w markach niemieckich i rublach rosyjskich). Cena ta obejmowała pełne utrzymanie pielgrzyma, a więc przejazdy koleją i statkiem oraz innymi przewidzianymi pojazdami, posiłki, noclegi, opiekę lekarską, napiwki i drobne wydatki dotyczące całej pielgrzymki, opłaty paszportowe.

Warto podkreślić, że wiedeński Komisariat Ziemi Świętej nie tylko służył pomocą w czasie przygotowań do pielgrzymki, ale też podczas jej trwania jego przedstawiciel, komisarz o. Melchior Lechner OFM (1851-1930), jako „kierownik techniczny” pielgrzymki czuwał nad sprawnym jej przebiegiem. Do niego więc należała koordynacja środków lokomocji, rezerwacja miejsc w hotelach, uiszczanie wszelkich opłat, a ponadto składanie wizyt niektórym ważnym osobistościom, jak konsul austriacki czy dyrektorzy hospicjów.

W 1907 r. na łamach „Głosu Ziemi Świętej” zostały zamieszczone informacje o pielgrzymce oraz jej szczegółowy program. Zapewne także w inny sposób starano się pozyskać uczestników, np. przez Trzeci Zakon lub misjonarzy ludowych. Wprawdzie do 15 VI 1907 r., kiedy należało już zamknąć listę, zgłosiły się zaledwie 123 osoby, czyli około jednej czwartej wymaganej liczby uczestników, jednak do końca tego miesiąca było na liście 467 Polaków pochodzących ze wszystkich zaborów.

Pielgrzymka rozpoczynała się 30 sierpnia i trwała do 20 września 1907 r.⁴ Wielu jej uczestników przybyło już wcześniej do Krakowa, aby zwiedzać miejsca pamiątek narodowych i pomodlić się w świątyniach. W przeddzień wyjazdu, 29 sierpnia, odbyły się dwa spotkania. Przed południem mszę św. w kościele Św. Kazimierza odprawił bp Anatol Nowak, sufragan krakowski. W wygłoszonym kazaniu zachęcał do modlitwy w Ziemi Świętej nie tylko w intencjach osobistych, ale także o ducha jedności i zgody w narodzie polskim. Po południu pielgrzymi zgromadzili się w sali Teatru Starego przy Jagiellońskiej. W imieniu komitetu pielgrzymkowego przywitał ich o. Zygmunt Janicki. Przedstawił cel pielgrzymki oraz rolę, jaką wobec Ziemi Świętej wypełnia zakon Braci Mniejszych. Wreszcie powiadomił, że zostały wysłane dwa telegramy: do papieża Piusa X z prośbą o błogosławieństwo oraz do cesarza austriackiego z wyrazami hołdu. Z kolei odczytano treść odpowiedzi na telegramy (obydwie mają datę 28 sierpnia). W telegramie Ojca Świętego czytamy: *Polskim Pielgrzymkom udającym się do Jerozolimy Ojciec Święty udziela najlaskawiej błogosławieństwa i sam poleca się ich modlitwom przy Grobie Chrystusa. Kard. Mery del Val. W drugim zaś: Jego Cesarska i Królewska Apostolska Mość Cesarz Austrii najlaskawiej dziękuje Polskim Pielgrzymkom za wyrażenie hołdu z okazji tejże pielgrzymki. Kancelaria cesarska.*

Pielgrzymom wręczono specjalne legitymacje oraz odznaki identyfikacyjne (opaska biała z numerem pielgrzyma i czerwonym krzyżem Ziemi Świętej), podano im niezbędne informacje. Cała pielgrzymka została podzielona na pięć grup. O przewodnictwo honorowe został poproszony ks. prałat Czesław Wądołny, członek kapituły krakowskiej (kapłan o najwyższej godności kościelnej). Opiekę medyczną objęli: dr Józef Bednarski z Alwerni k. Krakowa oraz trzy siostry józefitki ze Lwowa (Kunegunda Holzer, Hiacynta Kaczmarek i Bonifacja Iskal). Do dyspozycji podróżnych był także lekarz okrętowy, a ponadto dwu lekarzy-pielgrzymów: dr Aleksander Hicner z Jasła i dr Józef Zboromirski z Mohylowa.

Wyjazd pielgrzymki z Krakowa zostałznaczony na godz. 4.20 dnia 30 sierpnia. Większość uczestników wieczór i noc spędziła w kościele na modlitwie i krótkim odpoczynku, a kapłani po północy zaczęli odprawiać msze.

⁴Z. Janicki, *Pierwsza Polska Pielgrzymka do Ziemi Świętej 1907 roku*, Kraków 1907. Stąd pochodzi zamieszczony w artykule opis pielgrzymki.

Na dworcu kolejowym przygotowano dla pielgrzymów śniadanie, po czym zajmowali oni miejsca w pociągu specjalnym (21 wagonów II i III kl.), który dowiózł ich do stacji docelowej w Trieście następnego dnia o godz. 7.00 rano. W drodze dołączali jeszcze pielgrzymi w Boguminie, Ostrawie, Wiedniu i Trieście.

Z Triestu do Jafy podróż statkiem „Tirolia” trwała 5 dni i czas ten wykorzystano jako bezpośrednie przygotowanie duchowe. Codziennie przed południem była uroczysta msza św. z nauką i informacjami o Ziemi Świętej, a po południu nabożeństwo różańcowe z kazaniem i błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem. Od wczesnych godzin rannych kapłani odprawiali prywatne msze, w których pielgrzymi także uczestniczyli. Od Krakowa towarzyszyła im figura Matki Najświętszej, na statku umieszczona w środkowej części pokładu na podwyższeniu, i przed nią modlono się i śpiewano pieśni religijne. W ostatnim dniu żeglugi, 4 września, na statku odbywała się uroczystość Pierwszej Komunii syna kapitana, 9-letniego Mario di Nardo.

5 września rano „Tirolia” przybiła do portu w Jafie. Po modlitwie w kościele św. Piotra pielgrzymi odjechali trzema pociągami do Jerozolimy. Na dworcu kolejowym w Jerozolimie oczekiwali ich miejscowi Polacy oraz grupa zakonników franciszkańskich, był także zastępca konsula austriackiego. Uformowała się procesja. Otwierali ją kawasi w malowniczych strojach z buławami, którymi uderzali w takt. Za nimi szedł Antoni Cepuch spod krakowskich Bronowic, ubrany w sukmanę, niosąc chorągiew z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej i św. Kazimierza z drugiej strony. Na dwu szarfach, białej i czerwonej, wypisane były słowa: *Pierwsza Polska Pielgrzymka do Ziemi Św. 30.8.1907*. Za chorągwią podążali czwórkami pielgrzymi, w każdej grupie najpierw kapłani, następnie mężczyźni i za nimi kobiety. W środku pielgrzymiego pochodu krakowskie dziewczęta ubrane na biało niosły figurę Najświętszej Maryi Panny. Na końcu szła policja turecka. Przez Bramę Jafską pielgrzymi weszli śpiewając do Świętego Miasta i wśród bicia dzwonów wkroczyli do Bazyliki Grobu, witani u jej bram przez franciszkanów. W imieniu Kustodii Ziemi Świętej powitał pielgrzymów po polsku o. Albert Rittner OFM (z prowincji św. Jadwigi Śląskiej, aktualnie mieszkający w Jerozolimie), natomiast w imieniu pielgrzymów przemówił o. Janicki. Po odśpiewaniu „Te Deum” wszyscy przeszli do przygotowanych dla nich hospicjów: austriackiego, francuskiego asumpcjonistów i Casa Nova Kustorii Ziemi Świętej.

W Ziemi Świętej pielgrzymi przebywali 8 dni. W tym czasie nawiedzali sanktuaria w Jerozolimie i w najbliższej okolicy: Bazylikę Grobu Chrystusa, Górę Oliwną, Getsemani i Ogród Oliwny, Wieczernik, Plac Świątynny z meczetami i Ścianą Płaczu, Dolinę Jozafata, kościół Ecce Homo, przeszli Drogą Krzyżową, powozami byli dowożeni do Betlejem i Ain Karim (sanktuaria św. Jana Chrzciciela i nawiedzenia NMP). Wszędzie, gdzie było to możliwe, sprawowano msze i odprawiano nabożeństwa.

Program nie przewidywał dalszych wyjazdów, pielgrzymki nie byli w Galilei. Jedyne na propozycję chętnych (około połowy uczestników) zorganizowano półdniową wycieczkę do Jerycha, nad Morze Martwe i nad Jordan. Trasa ta była uważana za uciążliwą, ze względu na niedogodne drogi i dokuczliwy upał.

Trzy nabożeństwa były wspólne dla wszystkich grup. 6 września przy Grobie Pańskim została odprawiona msza św., w czasie której kazanie wygłosił o. Z. Janicki. Powiedział wówczas: *Jezus Chrystus jest szczęściem nie tylko każdego pojedynczego człowieka, ale także narodów, a więc i Polski. Tylko w Jezusie i przez Jezusa naród może się doczekać swojego zmartwychwstania*. Po mszy każdy z pielgrzymów w czasie śpiewów pieśni religijnych mógł zbliżyć się do Grobu Pańskiego i na klęczkach ucałować święty kamień.

W Bazylice Grobu pielgrzymi złożyli w darze srebrny kielich, wykonany przez krakowskiego złotnika, Czaplickiego. W części górnej na czaszy są medaliony świętych: Wojciecha i Stanisława męcz., Kingi i Kazimierza, na podstawie zaś sceny z życia Jezusa: zwiastowanie, narodzenie, pokłon Mędrców, złożenie w grobie i zmartwychwstanie, a poniżej napis: *Peregrini ex Polonia Sepulcro Dominico. A. 1907*. Na patenie kielichowej jest scena Wieczery Pańskiej według Leonarda da Vinci.

Po wyjściu z Bazyliki Grobu pielgrzymi zrobili niespodziankę o. Melchiorowi Lechnerowi: w dowód wdzięczności otrzymał on w darze wymalowany na desce obraz Matki Bożej Częstochowskiej z odpowiednią dedykacją. Dziękując za życzliwość o. Lechner zaznaczył, że jest zbudowany postawą polskich pielgrzymów i przyrzeka w swoich modlitwach pamiętać o całej Polsce.

Tegoż dnia po południu część pielgrzymów udała się na obchód Drogi Krzyżowej, część zaś wzięła udział w codziennie odprawianej procesji wewnątrz Bazyliki Grobu.

W święto Narodzenia Maryi, 8 września, pielgrzymi zgromadzili się w sanktuarium zaśnięcia NMP na Syjonie. Mszę św. odprawił komisarz Ziemi Świętej o. Joachim Maciejczyk, kazanie zaś wygłosił o. Z. Janicki, ukazując Maryję jako opiekunkę każdego człowieka.

Wreszcie 13 września, na zakończenie pielgrzymki, zostało odprawione trzecie wspólne nabożeństwo, we franciszkańskim kościele Najświętszego Zbawiciela (San Salvator), które miało charakter dziękczynny. Podczas mszy kaznodzieja, o. Janicki, mówił o tym, co każdy pątnik powinien robić, aby odnieść z tej podróży jak największą korzyść i kiedyś zasłużyć na niebieskie Jeruzalem.

Jeszcze tego samego dnia polscy pielgrzymi udali się do Bazyliki Grobu i w kaplicy franciszkańskiej Najświętszego Sakramentu uczestniczyli w nabożeństwie Gorzkich Żali.

14 września pielgrzymi żegnali już Ziemię Świętą. O godz. 4.00 rano zgromadzili się w Bazylice Grobu (niektórzy spędzili tam całą noc). Następnie w takim samym pochodzie jak w dniu przyjazdu przeszli na dworzec kolejowy i koleją odjechali do Jafy, gdzie wsiadli na statek, a w Tryeście przesiedli się do pociągu.

W Krakowie byli 20 września o godz. 17.00. Na ich powitanie przybyły tłumy, wśród nich Bractwo Kurkowe i Straż Ogniowa (z Bronowic). Pielgrzymi przeszli ulicami: Lubicz, Basztową, Floriańską, Rynkiem i Szczepańską do kościoła św. Kazimierza przy Reformackiej, gdzie witał ich o. Patrycy Antosz OFM. 21 września została odprawiona msza św. kończąca pielgrzymkę do ojczyzny Zbawiciela.

Część pielgrzymów (32 osoby) zwiedzała przez 5 dni łącznie z podróżą Egipt; byli w Port Saidzie, nad Kanalem Sueskim, w Aleksandrii i Kairze.

Pielgrzymka, którą przedstawiliśmy, została nazwana pierwszą polską. To, że była ona polska w całym znaczeniu tego słowa, nie ulega wątpliwości, choć jej uczestnicy pochodzili z różnych ziem polskich w tamtych czasach podzielonych. Wielka w tym zasługa o. Zygmunta Janickiego, znanego w środowisku krakowskim kaznodziei patriotycznego. Niektórzy są jednak zdania, iż pielgrzymka z 1907 r. nie była pierwszą polską. Tak np. Stanisław A. Korwin w swojej książce „Stosunki Polski z Ziemią Świętą”⁵ wymienia dwie pielgrzymki z drugiej połowy XIX w., zorganizowane dla katolików ze wschodnich ziem dawnej Rzeczypospolitej (zabór rosyjski). Nie sposób z tym polemizować. Faktem jest jednak, że pielgrzymka Komisariatu Ziemi Świętej realizowała dwa cele: pomogła w pogłębieniu wiary i życia chrześcijańskiego oraz w umiłowaniu ziemi biblijnej, a ponadto rozbudzała i umacniała ducha patriotycznego. Taki też podwójny cel przyświecał pielgrzymkom organizowanym przez Komisariat w 1909 i 1914 r.

⁵ S.A. Korwin, dz. cyt.

Uczestnikami pielgrzymki byli Polacy reprezentujący wszystkie części podzielonej Polski. Najliczniejszą grupę stanowili mieszkańcy Galicji, którzy wraz z obywatelami Śląska Cieszyńskiego i innych ziem należących do Austrii stanowili około 58% wszystkich pielgrzymów; z Krakowa i najbliższych okolicy pochodziło 115 osób, czyli 25%, z Królestwa Kongresowego, z Litwy i Wołynia było 30%, natomiast z ziem zaboru pruskiego 12% uczestników. Dane te nie są na pewno dokładne, ponieważ zachowany wykaz imienny pielgrzymów niejednokrotnie zawiera nazwę miejscowości pochodzenia, którą trudno zidentyfikować. Daje jednak, jak sądzę, obraz bliski prawdy.

W pielgrzymce wzięli udział ludzie z różnych warstw społecznych. Byli więc arystokraci (np. Elwira Maria hr. O'Rourke oraz Aleksandra hr. Dzieduszycka), ludzie zamożni, urzędnicy, prawnicy, lekarze, rzemieślnicy, włościanie i służba domowa. O wieku uczestników nie można wiele powiedzieć. Najmłodszą pątniczką była kilkulatnia Lola (Ludwika) Ciechanowiecka z Krakowa.

W pielgrzymce uczestniczyło 67 kapłanów diecezjalnych. Większość (37) była proboszczami, kilku katechetami. Kapłanów zakonnych było 7: 2 dominikanów ze Lwowa (o. Albert Nowiński, przeor, oraz o. Wincenty Szumski, profesor teologii), o. Apolinary Roman, karmelita z Rozdołu i ks. Józef Joachim Górál, misjonarz św. Wincentego à Paulo, aktualnie kapelan szpitala powszechnego we Lwowie, później duszpasterz polonijny w Brazylii. Sześciu kapłanów należało do zakonu Braci Mniejszych organizującego pielgrzymkę. Ojcowie Zygmunt Janicki, Joachim Maciejczyk (komisarz Ziemi Świętej we Lwowie) i Kamil Manik należeli do komitetu pielgrzymkowego, byli odpowiedzialni z ramienia Komisariatu Ziemi Świętej za przebieg pielgrzymki. Trzej inni: Konrad Gubarzewski, Witalis Kapuśnik i Pius Szewczyk, znani spowiednicy i misjonarze ludowi, kierowali liturgią i prowadzili duszpasterstwo w czasie pielgrzymki. Do prac porządkowych byli bracia Aleksander Wójcik i Arnulf Zimmel. Pielgrzymami było także dwóch pustelników, związanych bliżej z zakonem franciszkańskim: Paweł Józef Półtorak z Kalwarii Zebrzydowskiej i Władysław Andrzej Stachura spod Krościenka. O trzech sióstrach józefitkach już mówiliśmy.

Pamiętką pielgrzymki była skromna publikacja o. Zygmunta Janickiego pt. „Pierwsza Polska Pielgrzymka do Ziemi Świętej 1907 r.” Do dziś zachowała się figura Matki Bożej wędrująca do Ziemi Świętej, (czczona jako patronka pielgrzymów), szarfy z chorągwi z napisem, numerowane opaski na rękę, drewniane krzyże jerozolimskie z podziałem na grupy oraz pamiątkowe fotografie.

Adriana Szymańska

Święty związek*

Poezja natury w zurbanizowanym świecie

Temat „Poezja natury w zurbanizowanym świecie” przypomniat mi odwieczny paradoks poezji: poezja rozwija się jednocześnie w przyszłość i w przeszłość. Karmi się tradycją i programuje nowy czas. W XX w. ten paradoks ma głębsze niż kiedykolwiek przesłanie. Pierwsza połowa wieku to był przede wszystkim zryw interwencyjny: jeszcze zanim ukształtowały się zasadnicze kierunki filozofii naszej epoki, poezja własnymi narzędziami ujawniła wszystkie tęsknoty i niepokoje współczesności. Futuryzm i nadrealizm, strukturalizm i egzystencjalizm właśnie w poezji budowały swoją wiarę w nieograniczone możliwości ludzkiego umysłu. Marzenie o przyszłości miało współgrać z postępem cywilizacyjnym, kształtować drogę postępowi ludzkiej myśli.

To była właściwie idea XIX wieku. Wiktor Hugo pisząc poemat „Wiek XX” dał wizję przyszłości, która nas dzisiaj rozczula swoją utopijnością. Stan aktualny poezji był jeszcze wówczas progiem do przekroczenia, pretekstem do marzenia: świat przyszły miał być światem lepszym, który marzenie poezji zrealizuje. Dziś tamte marzenia poetów odczytujemy jak wyrok na świat, w którym żyli – tak pisał w latach osiemdziesiątych Zbigniew Bieńkowski uczestnik International Writing Program w 1967 r. Polscy konstruktywiści, z Julianem Przybosiem (debiut „Śrubby”, 1925) na czele, głosząc hasło „3 x M” („Miasto, Masa, Maszyna”) wierzyli święcie, że cywilizacja ocali świat przed wszelkim złem, ale już w wierszu „Łuk” („Równanie serca”, 1938) Przyboś-racjonalista ważąc w sercu wartości drwił:

* Tekst wygłoszony (po angielsku) 10 września br. na uniwersytecie w Iowa City (USA) w dyskusji panelowej nt. *Poezja natury w zurbanizowanym świecie* (*Nature Poetry in an Urban World*) podczas 30. Międzynarodowych Spotkań Literackich (The International Writing Program).

Próżni! Wzniesli Łuk Triumfalny – dla gołębi. Opowiedział się po stronie matki – wieśniaczki z Gwoźnicy, a nie po stronie wspaniałości Paryża.

A dzisiaj jaki czas rządzi dzisiaj marzeniem poetów? Buntując się przeciwko anonimatowi cywilizacji, przeciwko standaryzacji maszynizmu, przeciwko nienaturalności tworzywa poeta już co najmniej od połowy wieku nie unosi się w przyszłość. Dzisiejszy Wiktor Hugo nie napisałby poematu „XXI wiek”. Wielki romantyk, odtwarzając w „Legendzie wieków” dzieje uczuciowe ludzkości, szedł w przyszłość po to, aby stamtąd czerpać energię wieszczą do wizji przeszłości. Dzisiejszy poeta nie atakuje świata marzeniem przyszłości, ale broni się przed światem.

Sentymentalną wizję szczęśliwego pierwotnego świata narzucił współczesnej wrażliwości J.J. Rousseau. Sielanka była ideałem przeżywania dla ukłasyzowanych nurtów sztuki i długo owocowała egzaltacją czystej natury i nieskażonych instynktów. Dzisiejszy poeta ma do tej egzaltacji drogę zamkniętą. Nowy Thoreau, gdyby odważył się żyć w naturze, miałby na niebie – zamiast gwiazd – światła odrzutowców i stacji satelitarnych. Przed cywilizacją nie ma ucieczki. Ani w przyszłość, ani w przeszłość. Może dlatego właśnie poeta zamyka się we własnym świecie i broni – choć nikt go nie atakuje – autonomii swej wyobraźni. Z buntów i z marzeń poetów wyłaniają się nowe formy przeżywania świata. Co powstanie z buntu, który nie jest sterowany marzeniem? To pytanie stoi przed nami wszystkimi. Świat poezji nie może istnieć bez marzenia.

Polskiej poezji współczesnej przypadła szczególna rola. Jest ona, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, sejsmografem moralnym narodu. Ta jej rola została zauważona i doceniona choćby przez dwukrotne wyróżnienia Nagrodą Nobla: Czesława Miłosza w 1980 r. i Wisławy Szymborskiej w 1996 r. Nie są to, moim zdaniem, jedyni poeci, którzy zasługują na uwagę świata. Zbigniew Herbert, Tadeusz Różewicz, Zbigniew Bieńkowski z pokolenia seniorów i co najmniej kilku innych, także młodszych, swój udział w kształtowaniu wrażliwości moralnej świata zaznaczyli dobitnie. Konkretnie: Jan Bolesław Ożóg, zmarły niedawno poeta o rodowodzie chłopskim. Sam siebie nazywał autentystą, jednak to, co w swojej poezji robił z rzeczywistością, zasługuje raczej na nazwę „sakralizacja”. Traktował wszystkie rzeczy tego świata jako elementy obrządku liturgicznego. Mieszkaniec miasta i jednocześnie nieodrodny syn wsi, w przeciwieństwie do konstruktywistów (Przyboś) nie wieś urbanizuje, ale miasto – naturyzuje:

(...) *hangary*
cieplutkie jak w piecu gomółki.
Do miasta! Do swoich! Za stoły,
gdzie pieniądz jak dziki groch dzwoni.
 („Ratunek”, „Antyballada”)

Tutaj w drobiazgach, w szczegółach pamiętanych z wiejskiej młodości poeta ocala radość istnienia. Jego poezja jest pielgrzymowaniem do źródeł mitycznego czasu prehistorii uczuć, gdzie wszystko było równie czyste jak groźne, a ponad światem unosił się miłosny duch Stwórcy.

W innych postawach poezja wyraża wprost stan zagrożenia i broni pozycji straconych. Ubóstwiana precyzja myślenia wciąż objawia swoją potęgę destrukcji. Myślenie już nie imponuje, myślenie przeraża. Dlatego inny poeta chłopskiego pochodzenia, Tadeusz Nowak, ucieka w „bezmyślenie”, kreując baśń, groźną współczesną baśń o ludzkim uwikłaniu w sprzeczności bytu. Siłą tej poezji jest intuicyjna naiwność, umiejętność widzenia świata oczami ludzkiego dziecka. Oczywiście dziecka urodzonego w połowie XX w. W naszej poezji Nowak stał się odnowicielem formy „Psalnów” w niepowtarzalnej skali. Wzór rytmiczny i funkcja rymu odgrywają w tej poezji rolę główną. Na nich wspiera się hierarchia wartości i estetycznych, i światopoglądowych. W żadnej chyba poezji współczesnej wzorzec rytmiczno-rymowy nie ma takiej autonomii. Nowak nie podpira nim kulejącej konstrukcji przesłania, nie zapełnia braków obrazowych czy myślowych. Układ rytmiczno-rymowy umożliwia mu pełne, całkowite otwarcie słowa, nie skrępowane żadnym hamulcem wyjawienie siebie. Dominacja struktur intonacyjnych do końca (poeta zmarł kilka lat temu) była największą siłą tej poezji:

Kończy się świat i twój i mój
i błękitnieje przez opłotki
pamięć o tobie wprost ze skopca
pojącej mlekiem łubin gorzki
 („Pacierz mleczny”, „Pacierz i paciorki”)

Poezja Tadeusza Nowaka tak jak poezja Emily Dickinson, Walta Whitmana i Jules’a Superville’a ukazuje skalę możliwości ludzkiego marzenia. Umiejętność marzenia i dar empatii, a nie sprawność techniczną podziwiamy u dzisiejszego poety. I, tak jak dzieło prozy jest skazane na historyczność, dzieło poezji jest skazane na metafizykę.

Fakt liryki, drobiazg wzruszenia ma intencję absolutną. Sama potrzeba poezji jest potrzebą absolutną. Poezja Nowaka jest jak modlitwa, która bezwiednie ciśnie się na usta ocalając frazę.

Rekordy popularności bije w Polsce inny poeta: Jan Twardowski – na co dzień katolicki ksiądz. On pierwiastek irracjonalny uczynił tworzywem swojej poezji. Jego poezja, będąc stanem nieustannego zachwycenia światem, ma kreacyjną pewność instynktu, niepodważalną pewność czucia scalającego świat, jedyny świat istniejący, w którym Bóg nie jest źródłem pierwszym ani celem ostatecznym, ale koniecznością życia. Najbardziej znany z jego zbiorów wierszy nosi tytuł „Nie przyszedłem pana nawracać”, a pointa tytułowego utworu brzmi: *ja, ksiądz, wierzę Panu Bogu jak dziecko*.

Instynkt religijny Jana Twardowskiego znajduje się jakby na antypodach metafizycznych intuicji innego poety, Krzysztofa Karaska, przedstawiciela Nowej Fali, ruchu, który oprócz pasji społecznej i politycznej wniósł do poezji polskiej wrażliwość lingwistyczną. Karasek już dawno wyrósł z pokoleniowych ubranek, które zresztą od początku były dla niego przyciasne, i jest uważany, m.in. przez Zbigniewa Herberta, za jednego z najciekawszych polskich poetów współczesnych. Dekonstruktywizm jako reakcja nie tylko na konstruktywizm Przybosia i Awangardy Krakowskiej, ale w ogóle na nowe wyzwania współczesnej sztuki kształtuje od pierwszych wierszy podstawy jego poetyki. Słynny poemat „Rewolucjonista przy kiosku z piwem” (1970) to poddanie się w rozedrganej frazie ciemnej wizji udręki, niepokoju, zwątpienia, a jednocześnie wyraz nadziei w siłę samoświadomości przenikającej swoim światłem ciemność bytu.

Konsekwencją niezgody na los niepewny, niejasny jest w późniejszym tomie „Czerwone jabłuszko” wiersz „Dekoracje”, w którym relatywizm przeżyć poety wyraża się przez umowne, niepełne, sztuczne formy przedstawiania świata. Poeta broni się tu przed światem, nadając własnym lękom i tęsknotom wymiar ludyczny. „Dekoracje” to jednak wciąż etap w próbie całości. W tomie „Czerwone jabłuszko” pojawia się też cykl wierszy „Gusła” – ukłasycznionych w formie i romantycznych w treści. Sięganie do obrzędowych tradycji pogaństwa ma tutaj służyć ratowaniu jedności doznawanego świata, czyniąc ze słowa narzędzie magii:

*Oczyść mnie ogniu
Obmyj mnie wodą
Podwójny
Chcę być jedną osobą*
(„Gusła III”)

To już prawie klasyczna poezja bukoliczna: poszukiwanie w obrazach natury odwiecznej symboliki pojednania przeciwieństw, kosmicznej harmonii świata. Człowiek współczesny nie ma jednak powrotu do natury w jej czystej pierwotnej pełni. Co ma więc zrobić poeta zwiedziony na chwilę pokusą niedostępnego ładu? Może zaśpiewać „Pieśń szamana, który utracił swą magiczną moc”:

*Dawniej umiałem tańczyć
i opętany muzyką idei
odrywałem się od ziemi
aby krążyć w trójwymiarowej przestrzeni
w bezkresnym apeiron*

*(...)
Dziś co oddalone
się zabliznia, ostatnia twarz
wyludnia ciało krajobrazu Bóg
przemawia przez kształty i litery*

*Odarty ze znaczeń, sam
jest nagi
bezbронny
krąży jak ćma wokół lampy
(...)*

Najnowszy tom wierszy Krzysztofa Karaska nosi tytuł „Święty związek”, a wiersz tytułowy może być przykładem współczesnego wiersza bukolicznego. Jest to sielska opowieść o wędrowcu przemierzającym drogę wśród pól w lipcowym upale, mijającym kosiarzy, wozy pełne zboża i zwierzęta powracające z łąk. Kulminację tego obrazu stanowi postać starca siedzącego na przydrożnym kamieniu z psem u nogi, pożywiającego się chlebem z kiełbasą i karmiącego psa. Opowieść jest długa, realistyczna, celowo nasycona szczegółami, refleksja następująca po niej jest pointą, zaiste, sielankową:

*Więc patrząc na nich pomyślałem sobie,
żem stał się zakładnikiem świętego związku, który
łączy wszystko, co żyje w krąg natury;
w oczach dzwięczała wizja tej wspólnoty. (...)
znak, jak żyć mam ja. Jak było i jest.
I jak być powinno, by uświęcone życie,
co rozpostarło się przede mną tu, na trawie,
jak chustka Weroniki, odsłaniało
swój zakryty sens.*

Gdyby wiersz kończył się w tym miejscu, nie zasługiwałby na tak szczegółową uwagę. Tuż po tej refleksji pojawia się jednak – bez uprzedzenia choćby myślnikiem – obraz zupełnie inny:

*Ja jestem psem i ja jestem starcem,
siedzę przy drodze i sam jestem drogą.
Jestem kielbasą trawioną przez trzewia
głodnego psa i starca, jestem niebem,
które nad nami pochyla
strudzone czoło umęczonego dnia.
I okiem słońca jestem, które szczyrzy swój ślepy oczodół
na przekór latu i na przekór nocy,
co strugami spływa z ciemnych nazw.*

A więc gwałtowna destrukcja, pomieszenie funkcji i sensów z początkowej sielankowej wizji. Sam autor mówi o sobie, że demoluje obraz, aby go w sobie ocalić, scalić na nowo w innym porządku logicznym i estetycznym poszczególne jego elementy. Poeta chcąc stać się „wszystkim” bierze na siebie ciężar dekompozycji obrazu, czyniąc siebie centrum sponiewieranej wizji. Człowiek współczesny nie ma powrotu do pierwotnego ładu – mówi poeta – inaczej niż przez dotkliwe doznanie w samym sobie, wchłonięcie w siebie całej udręki świata przeżywanego. Dopiero przeszedłszy przez piekło destrukcji i ciemność niepojętości, może doznać cudu pojednania w sobie przeciwieństw, uspokojenia, iluminacji, prawdy *świętego związku*.

Ranę, jaką zadaje sobie człowiek przez samoświadomość, tylko samoświadomość może uleczyć. Takie jest dziś ostateczne powołanie sztuki. Tylko bowiem w sztuce nawet to, czego nie dowiemy się nigdy do końca, a więc najgłębsza tajemnica bytu, może stać się źródłem radości, a to, w co wierzymy, może tę radość ugruntować. I kto wie: jeśli wytrwamy w marzeniu o ocaleniu świętości naszych związków ze światem, może wiek XXI stanie się nie zagładą, ale zmartwychwstaniem ludzkości.



Leszek Szaruga

Apokryf Różewicza

Tadeusz Różewicz

Nieznany list

*Ale Jezus schylił się
i pisał palcem na ziemi
potem znowu schylił się
i pisał na piasku*

*Matko są tacy ciemni
i proszą że muszę pokazywać
cuda robię takie śmieszne
i niepotrzebne rzeczy
ale ty rozumiesz
i wybaczysz synowi
zamieniam wodę w wino
wskrzeszam umarłych
chodzę po morzu*

*oni są jak dzieci
trzeba im ciągle
pokazywać coś nowego*

*Kiedy zbliżyli się do niego
zasłonił i wymazał
litery
na wieki*

Tadeusz Różewicz (ur. 1921) debiutował jako poeta przed wojną, zaś jeszcze w trakcie działań wojennych opublikował zbiór „Echa leśne”. Za prawdziwy debiut jednak uważa się jego tom „Niepokój” (1947), choć rok wcześniej ukazał się zbiór satyr „W łyżce wody”. Od początku też poezja ta została uznana za najbardziej reprezentatywny głos pokolenia, a zarazem za wyraz „zarażenia śmiercią”,

porażenia ogromem zbrodni, która – zdawało się – kwestionuje cały dotychczasowy dorobek kultury europejskiej. Ale też już w debiutanckim tomie odnajdujemy wyznanie: *Szukam nauczyciela i mistrza / niech przywróci mi słuch i mowę / niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia / niech oddzieli światło od ciemności* („Ocalony”). Oniemiały i ociemniały zatem wyszedł bohater tych wierszy z doświadczenia historii. Świat jest chaosem, zatracił swe centrum. Utracił Słowo.

Poszukiwanie Słowa jest bez wątpienia jednym z głównych wątków całej liryki Różewicza. Można powiedzieć – i jest to sąd uzasadniony – że w efekcie wojny nastąpiła utrata rzeczywistości, utrata języka oraz – być może najbardziej dojmująca – utrata horyzontu Księgi. Cała twórczość autora „Czerwonej rękawiczki” jest próbą odzyskania tego, co utracone – po to, by nadać sens zarówno dramatowi wojennemu, jak i życiu na gruzach. Możemy śledzić te zmagania w kolejnych tomach Różewicza, w których – mimo deklaracji o „śmierci poezji” – poezja jest traktowana niezwykle poważnie: jako zadanie, którego nie da się raz na zawsze rozwiązać i do końca wypełnić, które zatem jest ciągłym powrotem do pytań elementarnych: o kondycję człowieka, jego tożsamość, godność, o sens egzystencji wreszcie. Ponawianie tych pytań stanowi treść poezji, ale też w tym kontekście pytaniem zasadniczym jest kwestia statusu liryki, wiersza, słowa. Tak jest i w tym wypadku.

Różewicz sięga do języka Księgi: właśnie Księga przecież notuje słowa Chrystusa, nauczyciela, mistrza. „Nieznany list” jest zatem apokryfem: ma pełnić rolę świadectwa o życiu Chrystusa. Utwór składa się z dwóch części. Pierwsza to opis zachowania bohatera – odnajdujemy go w pierwszej i ostatniej strofie: sytuacja jest przedstawiona bez żadnych ozdobników, bez patosu – kolokwialnym językiem mówi się tu o zdarzeniu należącym do codzienności i tylko kontekst Księgi czyni je niezwykłym. Dwie strofy środkowe to cytaty z owego *nieznanego listu* Jezusa do matki: list też jest pisany zwykłym, codziennym językiem. Napięcie utworu wyznaczają dwa słowa: „pisał” oraz „wymazał”. Słowa listu pojawiają się tylko na chwilę i znikają – nie są przeznaczone dla tych, którzy *zbliżyli się do niego*. Zostają zasłonięte i zmazane. Jezus pisze zapewne o tych właśnie, którzy się *zbliżyli*. Nie chce ich urazić swymi sądami? Wie, że tych właśnie słów nie przekażą w swych ewangeliach? Chce pozostawić po sobie jedynie te słowa, które kieruje wprost do nich? Te pytania pozostaną otwarte na zawsze. Tyle że właśnie w wierszu słowa te zostają odsłonięte i odtworzone, ponownie zapisane: wiersz jest odsłanianiem prawdy, nawet tej nieznosnej, najtrudniejszej. Przywołane

zostają z niebytu, wyjawione wreszcie: wyjawianie, odsłanianie tego, co zasłonięte, jest jedną z istotnych funkcji poezji. Podmiot wiersza jest jak archeolog, który dotarł do nieznanych zapisów: odczytuje zamazane pismo.

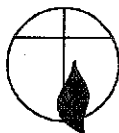
Słowa, które przytacza, nie są jego słowami. To słowa nauczyciela o własnych uczniach i o sposobie nauczania: bez cudów, bez owych *śmiesznych i niepotrzebnych rzeczy*. Jego nauka pozostałaby być może bez echa. Czyni zatem owe cuda. Skarży się na to w liście do matki i prosi o przebaczenie: jakby cuda, które „popelnia”, były czymś niegodnym, niewłaściwym. Bez tych cudów – zdaje się mówić – nie dotarłbym do nich, gdyż *są jak dzieci*. Trzeba czymś przyciągnąć ich uwagę, czymś zająć – inaczej nie dotrą do nich treści istotne. Nie umieją się skupić – trzeba owo skupienie wciąż na nowo podsycać jakimiś sztuczkami: przemianą wody w wino, wskrzeszaniem zmarłych, chodzeniem po morzu. Wtedy uwierzą w przekazywane im prawdy, zapamiętają je. Nie widzą przecież – wszystko musi im być pokazane, zaś rolę pośredniczącą, podkreślającą wagę tego, co pokazywane, staje się robienie cudów.

Wiersz w swej wymowie wydaje się dość prosty. Zastanawia wszakże – i tym samym niezwykle utwór, nadaje mu właśnie piętno poetyckości – jego początek, owo „ale” otwierające utwór i wprowadzające nas w jego przestrzeń. Ten spójnik sygnalizuje, że mamy do czynienia z jakimś „ciągiem dalszym”, z dopowiedzeniem, z nawiązaniem do sytuacji już znanej, uzupełnianej teraz przez wypowiedź poetycką. To jakby rozwinięcie konstrukcji typu: „to wszystko jest nam wiadome, ale...” – i tu właśnie rozpoczyna się owo dopełnienie, uzupełnienie wiedzy. Sytuacja tutaj zarysowana nie jest jednak tylko dopełnieniem – jest wskazaniem pewnego przeciwieństwa, kontrastu wobec tego, co wiemy. Księga, jaką znamy, nie mówi więc wszystkiego. Odsłonięcie słów zamazanych jest zatem stworzeniem sytuacji zaskakującej – „ale” staje się tu wyrazem zdumienia, może nawet podziwu dla tego, co zostaje odsłonięte: dla przenikliwości osądu tych, co *zbliżają się do niego*.

Gdy się zastanowić, wówczas treść owego *nieznanego listu* nie tyle podważa cudowność uczynków Jezusa, ile wskazuje na ich zbędność: uczniowie winni słuchać tego, co mówi, gdyż Jego słowa i bez cudów zachowują swe znaczenie. Mamy zatem do czynienia z utworem, który nakazuje w odczytywaniu Księgi skupić się wyłącznie na nauce Jezusa – odrzucenie cudów, owych *niepotrzebnych rzeczy*, zbliża do Słowa. Ujawnienie treści listu jest więc odesłaniem do nauczania Chrystusa, utwierdzeniem prawd przezeń głoszonych. Taką właśnie

funkcję pełni otwierający utwór spójnik „ale”. Możemy więc przestać nie wiersza odczytać następująco: „Jezus czynił cuda, ALE istotne są przede wszystkim Jego słowa”. Ten, kto w wierszu Różewicza relacjonuje zdarzenie nie zapisane w żadnym dokumencie, nakazuje nam zwrócić uwagę na treść owych słów.

Jak wiadomo, odnalezienie jakichś dokumentów – jak choćby fragmentów Pisma w grotach w okolicach Morza Martwego – na nowo oświecla przeszłość, może nawet zmienić rozumienie dziejów. Taki właśnie kontekst dla rozumienia Księgi tworzy w „Nieznanym liście” Różewicz. Oto odnalazł się tekst listu Jezusa do matki. List, pisany na ziemi, na piasku, został zatarty, wymazany, lecz przecież mamy przestrzeń poznania poetyckiego, w której niemożliwe staje się możliwe: słowa Jezusa zostają wyjawione. W tych właśnie słowach ich Autor bagatelizuje to, co uważa się „powszechnie” za najbardziej w Jego życiu intrygujące – czynienie cudów. Ludzie *ciemni i prości*, zachowujący się *jak dzieci*, nie powinni poznać treści tego listu, mogliby poczuć się zawiedzeni, może nawet oszukani. Niech więc wierzą w szczególne znaczenie owych *niepotrzebnych rzeczy*, jeżeli ta wiara ma ich skierować ku Słowu.



Z niedzieli na niedzielę

II niedziela adwentu

...*abyście byli czyści i bez zarzutu na dzień Chrystusa...*

Złóbka z Dzieciątkiem nie będzie. Zamiast anielskich trąb i znaków na niebie – pisk opon, brzęk tłuczonego szkła i ciemność; szybkie kroki w długim korytarzu, stuk strzykawek, chrobot otwieranych ampułek, pośpieszne polecenia lekarzy...

I tak niepozornie, niekoniecznie w grudniu, gdzieś na obrzeżu zgiełkliwego świata zakończy się nasz prywatny adwent...

III niedziela adwentu

Potrzeba stania się autorytetem – niekoniecznie na wielkich areopagach, ale przynajmniej w swoim najbliższym otoczeniu. Przyjemnie mieć świadomość, że to, co uważamy za słuszne, dzięki nam przemawia do innych; miło wiedzieć, że dzięki nam ludzie – chociażby nieliczni – zbliżają się do tego, co jest dla nas prawdą i sensem życia.

Ta potrzeba może niekiedy stać się pokusą, tak dla autorytetów, jak i dla słuchaczy – pokusą zmieszania autorytetu z prawdą.

Jan Chrzciciel nie zatrzymuje na sobie, lecz cały czas odsyła poza siebie – *idzie mocniejszy ode mnie*. Jego własna osoba nie jest ważna, istotne jest tylko to, o czym mówi. Ewangelia nazywa go *Głosem wołającego na pustyni*, gdyż chciał być absolutnie przezroczysty, aby ludziom poprzez niego dał się widzieć INNY.

IV niedziela adwentu

Ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzechy nie chciałeś i nie podobały się Tobie.

Przysługa za przysługę, wet za wet – coś za coś. Tu sprzedąć, tam kupić – wszystko przecież jest towarem, do ustalenia

pozostaje tylko cena. Mentalność kupiecka sprzyja budowaniu życiowych zabezpieczeń, odnoszeniu sukcesów i zdobywaniu pozycji.

Czasami pojawia się pokusa, aby Boga traktować jako Wielkiego Kupca, który na określonych warunkach gotów jest sprzedać życie wieczne oraz wszelkie inne błogosławieństwo. Najważniejsze to wypełnić poszczególne punkty kontraktu: modlitwa, msza, spowiedź, komunія, zachowywanie przykazań – i to wszystko. Potem już tylko świadomość, że coś się za to należy i cichy żal za nieudane życie, cierpienie i życiowe tragedie.

Zrozumieć, że i tak wszystko jest ostatecznie DAREM...

Boże Narodzenie

Mógł nas zbawić jednym słowem, jednym poruszeniem swej woli, nie opuszczając niedostępnej światłości – stał się jednak człowiekiem. Nie narodził się w królewskim pałacu ani w domu możnych i szacownych obywateli, lecz w opuszczonej szopie na skraju miasta wśród prostych ludzi. Może nie chciał budzić złych skojarzeń w nas, którzy przywykliśmy postrzegać drugiego w zdecydowanie niekorzystnym świetle, jako tego, który nam zagraża przez władzę, jaką sprawuje, pieniądze, które posiada, i niezaspokojone ambicje, jakie rozbudzano w nim od najmłodszych lat.

Chciał nas zbawić jako człowiek, a więc jako ten, na którego na co dzień patrzymy z nieufnością i niedowierzaniem. Chciał, aby największa łaska spotkała nas przez Niego jako człowieka – może także dlatego, abyśmy umieli spojrzeć jedni na drugich z trochę większą sympatią.

Święto św. Szczepana

Upływ czasu, dzień po dniu, miesiąc po miesiącu, zabiera nam zdrowie, siły, najbliższych... Chociaż wieczni – jesteśmy poddani przemijaniu. Chcieć zatrzymać chwilę, z którą odchodzą rozmaite sprawy, wzruszenia i uczucia, to wątpić w wieczność – bo chociaż ona kształtuje się w czasie, to nie daje się w nim zamknąć.

Życ to uczyć się umierać, to rozstawać się w sobie samym z tym wszystkim, co nie jest i nie ma być wieczne. Jeśli tak, to śmierć nie jest czymś radykalnie nowym, co wkracza w nasze życie, lecz jest jego naturalnym dopełnieniem. I wtedy okaże się, że całe nasze życie o tyle miało sens, o ile przygotowało nas do tego, by dobrze przeżyć swoją śmierć.

Niedziela Świętej Rodziny

...i szukali Go wśród krewnych i znajomych.

Niekiedy Bóg znika nam z pola widzenia. Nie odnajdujemy Go tam, gdzie – jak się nam zdaje – zawsze Go spotykaliśmy: oczy bezwiednie przesuwają się po nic nie mówiących werse-
tach Ewangelii: msza święta nuży monotonnymi, dobrze znany-
mi, aż do przesady, gestami i słowami; milkną ulubione teksty
modlitw. Czasami nawet samo słowo „Bóg” zaczyna brzmieć
dziwnie obco i abstrakcyjnie – i przypomina raczej jeden
z wielu suchych terminów filozoficznych, niż na Kogoś wska-
zuje.

Jeśli jednak ten zagubiony Bóg jest Miłością – jak pisze
św. Jan – to może drogą powrotną do Niego nie jest szukanie
Go w słowach – Jego, o Nim i do Niego – lecz zaangażowanie
się w życie życiem opartym na Jego przykazaniu miłości: *Kto
wypełnia przykazania, trwa w Bogu, a Bóg w Nim.*

Jan Pniewski



sesje - sympozja

SUMIENIE EUROPY

*Szczyt
Rady Europy*

Strasburg, 10–11 X 1997 r.

Pierwszym celem tego typu spotkań jest sprecyzowanie zadań Rady Europy. Podczas szczytu wiedeńskiego (1993), kiedy prace nad integracją Europy Środkowej i Wschodniej były już zaawansowane, szefowie państw i rządów zwrócili się do Rady Europy o podjęcie prac zmierzających do ochrony demokracji na kontynencie. Ustalono wówczas trzy priorytety: reformę Europejskiego Trybunału Praw Człowieka zagrożonego zastojem na skutek rosnącej liczby spraw, ochronę mniejszości narodowych oraz walkę z rasizmem, ksenofobią, antysemityzmem i nietolerancją.

Szefowie państw i rządów przyjęli czteropunktowy plan działania:

- umocnienie demokracji i praw człowieka (utworzenie jednego Trybunału Praw Człowieka i urzędu Komisarza ds. Praw Człowieka, kontrola zobowiązań podjętych przez państwa członkowskie, zakaz klonowania ludzi, walka przeciw rasizmowi, ksenofobii, antysemityzmowi oraz nietolerancji, ochrona mniejszości narodowych);

- wzmocnienie spójności społecznej (promocja praw społecznych, szczególnie zawartych w znowelizo-

wanej Europejskiej Karcie Socjalnej, określenie nowej, szerszej strategii spójności społecznej, przyjęcie programu dotyczącego dzieci oraz wzmoczenie aktywności Funduszu Rozwoju Społecznego);

- poprawa bezpieczeństwa obywateli (walka z terroryzmem, korupcją, zorganizowaną przestępczością i narkomanią) i ustanowienie wspólnych norm chroniących dzieci przed wszelkimi formami wyzysku i niehumanitarnego traktowania;

- propagowanie wartości demokratycznych i różnorodności kulturowej (wychowanie do demokratycznego obywatelstwa, zagospodarowanie dziedzictwa europejskiego i rozwój polityki europejskiej przez zastosowanie nowych technologii informacji w poszanowaniu praw człowieka i pluralizmu kulturowego).

W 1993 r. Rada Europy odpowiedziała na pragnienie państw Europy Środkowej i Wschodniej przynależności do rodziny demokracji. W 1993 r. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy ustanowiło status państwa – gościa specjalnego, pozwalający państwom kandydującym na zapoznanie się z wartościami i praktykami demokratycznymi. W listopadzie 1990 r. Węgry uzyskały pełne członkostwo w Radzie Europy, a podczas szczytu wiedeńskiego dołączyło jeszcze 9 krajów Europy Środkowo-Wschodniej, (Rada Europy liczyła zatem 32 kraje członkowskie). Podczas szczytu w Strasburgu spotkali się szefowie państw i rządów 40 krajów członkowskich oraz 4 krajów kandydujących (Armenia, Azerbejdżan, Bośnia i Hercegowina, Gruzja). Po przyję-

ciu Ukrainy (listopad 1995), Rosji (luty 1996) oraz Chorwacji (listopad 1996) Rada Europy praktycznie osiągnęła pełny kształt, zaszczepiając wartości i praktyki demokratyczne w całej Europie.

Ten szybki rozwój Rady Europy był wynikiem decyzji politycznej, jakiej życzyły sobie kraje wschodnie, ale nie towarzyszyło mu wzmocnienie instytucjonalne i budżetowe, jakiego wymagała nowa sytuacja. Większość nowo przyjętych krajów nie spełniała kryteriów przyjęcia i została włączona do Rady warunkowo. Zastępca sekretarza generalnego, żałując owego „laksyzmu”, podał się do dymisji na kilka dni przed szczytem w Strasburgu. Wszyscy szefowie państw i rządów, którzy spotkali się w Strasburgu, gratulując sobie szybkiego rozszerzenia się Rady Europy, zachowywali dyskrecję nt. reform instytucjonalnych niezbędnych dla wiarygodności tej instytucji (np. wzrost niezawisłości kontroli sądowej w stosunku do władzy wykonawczej).

Rada Europy jest nie tylko europejskim instytutem ekspertyz sądowych dotyczących praw człowieka, demokracji pluralistycznej i państwa prawa. Od powstania w 1949 r. stanowi także polityczne forum Europy. Potwierdził to tegoroczny szczyt w Strasburgu. Oprócz oficjalnych przemówień plenarnych, 44 szefów państw i rządów uczestniczyło w blisko 100 spotkaniach dwustronnych, które z zachowaniem dyskrecji pozwoliły na dokonanie postępu w załatwianiu pewnej liczby spraw. Państwa Europy Wschodniej, szczególnie Rosja, wyraziły pragnie-

nie, żeby Rada Europy odgrywała w pełni swoją rolę jako forum polityki europejskiej. Niemcy, Francja i Rosja uzgodniły, że będą regularnie spotykać się raz w roku.

Jak stwierdził kard. Jean-Louis Tauran w imieniu Stolicy Apostolskiej, Rada Europy jest sumieniem Europy. Stanowi miejsce refleksji i debaty etycznej, gdzie wypracowuje się umowy obowiązujące prawnie. Rada Europy buduje nową europejską przestrzeń prawną, opartą na wspólnych wartościach. W tym sensie jest kolebką projektu społeczeństwa europejskiego jednocześnie ambitnego etycznie i bliskiego codziennym troskom. Niestety, Rada Europy nie dysponuje środkami, jakich wymaga jej misja, i z tego punktu widzenia szczyt w Strasburgu przyniósł rozczarowanie. W rezultacie szefowie państw i rządów, mimo kilku odosobnionych głosów, nie odpowiedzieli na instytucjonalne i finansowe potrzeby Rady Europy, która długoterminowo, w cichości i cieniu pracuje nad budową Europy jutra.

Hugues Delétraz SJ
tłum. Piotr Samerek SJ

 sztuka
PAMIĘTAJCIE O OGRODACH

**Zbysław Marek
Maciejewski:
Wystawa
jubileuszowa
malarstwa**

**MN w Krakowie,
czerwiec – sierpień 1997 r.**

**MN w Gdańsku,
październik – listopad 1997 r.**

**BWA w Olsztynie,
grudzień 1997 r. –
styczeń 1998 r.**

**BWA
w Gorzowie Wielkopolskim,
styczeń 1998 r.**

**MN w Szczecinie,
luty – marzec 1998 r.**

Wystawa retrospektywna malarstwa Z.M. Maciejewskiego, z okazji jubileuszu 25-lecia pracy artystycznej i 50. rocznicy urodzin, złożona ze 113 wybranych dzieł, zorganizowana w Pałacu Opatów w Oliwie (oddział Muzeum Narodowego w Gdańsku), została rozdzielona na dwa bloki: w salach na parterze pokazano prace o tematyce głównie rustykalnej, a więc słynne ogrody, wizerunki kwiatów, pejzaże polskie i widoki z podróży na południe Europy oraz prace najwcześniejsze; w salach I piętra wystawiono obrazy

z motywem sylwetki ludzkiej, postaci przedstawione w relacjach ze sobą, z otoczeniem, w uwikłaniu w sytuację, nie wyłączając politycznych.

Podział ten, dokonany z pominięciem chronologii, uwzględnił jednak na wstępie te prace, które powstały na progu samodzielnej twórczości artysty, a więc w 1960 r. i kilku następnych. Są to m.in. trzy autoportrety, imponujące kulturą malarzką i opanowaniem warsztatu. Kunszt tych pierwszych prac przesądził o przyspieszonej karierze akademickiej, jaka stała się udziałem Maciejewskiego, który został najmłodszym profesorem w dziejach jego macierzystej ASP w Krakowie.

W Oliwie wystawę otwierały prace z cyklu „Ogród w Tarnowie”: „Jej ogród”, „Jesień w Tarnowie” – spore obrazy olejne, w których na zmierzwionych łach wielobarwnych chaszczy tonących w błękitnofioletowych cieniach występują jako motywy główne olbrzymie kępy różowo-fioletowych chryzantem marczinków. Środkami malarskimi artysta uzyskał wrażenie fascynującej rzeczywistości natury. Farby kładzione na płótnie punktowo lub jako płaskie plamy, wtarte lub występujące przed lico obrazu pod postacią barwnych smug, tworzą widok zakątka ogrodu, w którym rośliny bytują poruszane jakby powietrzem.

Nieostrość konturów, jakby na z lekka poruszonej fotografii, przydaje życia także całej serii kwiatów, takich jak „Róże greckie”, „Żarnowiec”, „Margaretki”, pejzażom: „Srebrny las”, „Hellada”, czy olbrzymiej połaci łąki w obrazie „Ojczyzna”, służącej za tło drobnej

sylwetce rannego bociana z rozłożonymi skrzydłami, podpierającego się dziobem. Artysta wielokrotnie powracał do tego symbolicznego w wymowie obrazu rozpoczętego w 1977 r., a ostatecznie ukończonego 11 czerwca 1997 r. Jest to jedna z tych prac, za pomocą których współczesny malarz usiłował nawiązać dialog z twórcami przeszłości, z plejadą malarzy polskich ostatnich dekad XIX i pierwszych naszego wieku. Związki z malarstwem Chełmońskiego, Boznańskiej, Weissa, Mehoffera i Wojtkiewicza są dostrzegalne w obrazach Maciejewskiego na pierwszy rzut oka. Artysta odwołuje się do nich świadomie, dostrzegając w ich sztuce najdojrzalszy artystycznie wyraz odrębności narodowej malarstwa polskiego. Orientacja Maciejewskiego na twórczość tych mistrzów przesądziła o zaistnieniu na równych prawach w jego malarstwie obrazów natury oraz takich, w których tematem staje się doświadczenie egzystencjalne artysty, obserwacja socjologiczna czy wydarzenie polityczne. Malarz z reguły poświęca im całe cykle obrazów, zatytułowanych: „Sytuacje”, „Idylle”, „Igraszki dziecięce”, „Stan wojenny”. Z tego ostatniego cyklu znalazły się na wystawie obrazy „Czerwona brama” (1986) oraz „Czerwony mur” (1990), oddające atmosferę zagrożenia tamtych lat, symboliczne w wymowie.

W całej swojej twórczości Maciejewski wyznaczył niewiele miejsca wpływowi sztuki współczesnej. Jednym z nielicznych odstępstw od tej reguły jest sympatia, jaką darzy malarstwo Wacława Taranczewskiego, w którego pracowni studiował.

Ukłonem w stronę profesora jest w niektórych obrazach, np. w „Błękitnej krwi” (1975), stosowanie – jako elementu dekoracyjnego – rozpieczętowanych elementów abstrakcyjno-geometrycznych na ubiorach postaci. Do nowoczesnych rozwiązań można zaliczyć także plakutowo płaskie potraktowanie postaci ludzkiej w części prac malowanych szybko schnącymi farbami akrylowymi, np. w „Egerii” (1979, własność MN w Poznaniu), jak również stosowanie technik mieszanych: farb akrylowych w połączeniu z temperą, akwarel i gwaszu. Maciejewski z maestrią uprawia także technikę czystej pasteli oraz grafikę.

Niewielu polskich malarzy współczesnych tak bez żenady jak Maciejewski uprawia sztukę, jaką sami lubią, bez oglądania się na modne, importowane trendy. Jego malarstwo, jak sam artysta się wyraził, *o dużym ładunku przefiltrowanego przeze mnie zachwyty, należałoby zaliczyć, jak zdrową żywność dla ciała, do wytworów ducha wzbogacających doznanie odbiorcy, przyjaznych*.

Krystyna Paluch-Staszkiel



**KONFITURA
Z GERTRUDY STEIN**

Teatr Rozmaitości
w Warszawie
Bardzo uważaj na...
Gertrudy Stein

przekład – Anna Kołyszko
muzyka – Krzysztof Woliński
scenariusz i reżyseria –
Barbara Dziekan
premiera
w październiku 1997 r.

Za wcześnie jeszcze, by oceniać poziom Teatru Rozmaitości pod dyktando Piotra Cieplaka, jednego z naszych najzdolniejszych młodych reżyserów; odbyło się tam dotąd ledwie kilka premier. Widać już jednak kierunek, w jakim Cieplak zamierza poprowadzić swoją scenę: ma to być tzw. teatr poszukujący, skierowany przede wszystkim do młodej widowni, a zatem wykorzystujący środki jej bliskie, znajome, bazujący na elementach współczesnej młodzieżowej kultury popularnej.

Wielkim hitem Rozmaitości stał się w ostatnich miesiącach „Bzik tropikalny” Witkacego w inscenizacji Horsta d’Albertisa (pseudonim młodego reżysera po krakowskiej Szkole). O spektaklu tym nie pisałam, gdyż – przeciwnie niż przeważająca większość moich kolegów –

nie jestem o nim dobrego zdania, a ponieważ Cieplak ma u mnie spory kredyt zaufania, nie chciałam witać pierwszej premiery za jego dyktando recenzją nieprzychylną. Ostatnio jednak obejrzałam w Rozmaitościach kolejne przedstawienie, w którym dość niebezpieczne tendencje, typowe dla pewnego nurtu dzisiejszego teatru, ujawniły się tak wyraziście, iż po prostu do zajęcia się tematem prowokują.

Spektakl muzyczny – a raczej koncert – „Bardzo uważaj na...” Barbara Dziekan skonstruowała z tekstów Gertrudy Stein. Wszystkie one są tu śpiewane do muzyki rapowej, jazzowej, rockowej. Obok Dziekan występuje piosenkarz Robert Janowski (główna rola w pamiętnym „Metrze”). Dziekan śpiewa i tańczy sprawnie, podobnie jej partner. Poza tą dwójką na scenie mamy zespół, którego zadaniem jest „ostre granie”, jak to określa program, i który z owego zadania wywiązuje się bez zarzutu.

I to wszystko, co z koncepcji tego spektaklu pojęłam. Janowski na samym początku uprzedza wprawdzie widownię, iż obejrzy ona *najdziwniejsze przedstawienie sezonu*, nie w jego dziwności jednak leży problem. Kłopot podstawowy polega na tym, że nie wiadomo, po co zostało zrobione i o czym ma mówić. Z wywiadów przedpremierowych Dziekan dowiedziałam się, że na scenie odbywa się lekcja, podczas której ona jest nauczycielką (czyli prawdopodobnie samą Stein). Janowski zaś – jej najlepszym uczniem. Gdyby nie te enuncjacje prasowe, długo by potrwało, zanim bym się tego domyśliła. Ponieważ

jednak zostałam uprzedzona, pozostało mi już tylko dziwić się formie scenicznej owej lekcji.

To prawda, że Stein była znana z matkowania artystom, skłonności do dyktowania innym marszruty na twórczych drogach; jej podopiecznymi byli choćby Hemingway, Fitzgerald, Eliot, Pound. Przecież jednak nie odbywało się to tak, że traktowała owych przyjaciół jak przygłupów, kazała im bezmyślnie i dosłownie powtarzać swoje kwestie. Tak się natomiast dzieje w przedstawieniu; postać grana przez Janowskiego po prostu od czasu do czasu zdradza objawy echolalii, przy czym widz ma poważne wątpliwości, czy aby rozumie to, co powtarza.

Stein poszukiwała nowych form języka literackiego, domagała się literatury sensualnej, opartej na autentyczności przeżycia. Można dyskutować, w jakiej mierze jej eksperymenty okazywały się udane artystycznie, ile z jej teorii literackich przetrwało, niemniej była to postać znacząca w historii literatury, na pewno postać serio. W spektaklu została, nazwijmy rzecz bez osłonek, ośmieszona. Dziekan i Janowski wyśpiewują dość przypadkowo zestawione teksty Stein, raczej te blabsze, numery są pooprawiane w banalne sekwencje choreograficzne, w głębi sceny od czasu do czasu wyświetlane są przezrocza: a to drzewo, a to mur. I naprawdę nie wiadomo, dlaczego wybrano te, a nie inne teksty, o co w nich chodzi i z jakiego powodu Dziekan prawie bezustannie wygina się wężowo jak aktorka estradowo-kabaretowa. Intencje twórców były czytelne właściwie w jednym tylko

numerze; w piosence o małych ptaszkach atakowanych przez ptaka dużego, którego muszą w obronie własnej zadziobać. *Ich los to czyn lub śmierć* – śpiewali ponuro Dziekan z Janowskim, patrząc na publiczność znacząco z owym specjalnym wyrazem twarzy, jaki miewają aktorzy dający do zrozumienia, że oto przekazują prawdy fundamentalne.

Cała sprawa nie polega na tym, że powstało kolejne nieudane, miałkie przedstawienie, lecz na często ostatnio spotykanej w teatrze (i nie tylko) mistyfikacji. U podłoża owych mistyfikacji tkwi tchórzostwo artystyczne. Są reżyserzy, którzy udając, iż poszukują, w istocie robią wszystko, by uniknąć ryzyka, jakie jest immanentnym elementem eksperymentu. Z jednej strony pragną zaskarbić sobie uznanie znawców, z drugiej – zrobić kasę. Biorą więc materiał opatrzonej cenionym a „trudnym” nazwiskiem i produkują widowisko, w którym najbardziej awangardowe środki są już zupełnie opatrzone, oswojone i akceptowane przez szeroką widownię, reszta zaś należy do kategorii konwencji, by tak rzec, telewizyjnych. Oczywiście tekst, jaki wybrali, także muszą obłaskawić, przystosować go do poziomu owej szerokiej widowni, czyli rzecz muszą zinfantylizować, uprościć, uładzić. Twórcy tacy nie robią zwykłej komedii, zwykłego musicalu, żadnego przedstawienia, którego gatunek od razu mówi, iż chodzi o sukces komercyjny; nie, łapią się za Witkacego, Stein, Genetę. Chcą respektu, jakim cieszy się Lupa, i jednocześnie popularności Tadeusza Drozdy.

Piszę o tym dlatego, że obawiam się, iż Cieplak – który sam jest

autentycznym artystą poszukującym – okazuje zbyt wiele prostodusznego zaufania kolegom samozwańczo tak się określającym. Piszę o tym dlatego, że obawiam się, by Rozmaitości nie stały się przytuliskiem dla reżyserów, którzy niczego nie szukają i szukać nie mają zamiaru, bo już doskonale wiedzą, gdzie leżą konfitury – takich scen mamy nadmiar; teatr Cieplaka zaś powinien być domem twórców mających na podobne słodczyce alergię.

Joanna Godlewska



**O FLIRCIE
KRÓLOWEJ WIKTORII,
CZYLI GŁOS
W SPRAWIE
PRYWATNOŚCI
OSÓB PUBLICZNYCH**

Mrs. Brown

reżyseria – John Madden
Wielka Brytania, 1997 r.

Skąd się bierze popularność kolorowej prasy, która zalewa nasze kioski? Z ludzkiej ciekawości. Pisma bulwarowe albo mówiąc prościej plotkarskie rozbudzają zainteresowanie życiem osób z kręgów sceny, polityki, biznesu. Oczywiście także z dworów monarszych. Pogrzeb Diany, księżnej Walii, stał się

w ostatnich miesiącach okazją do postawienia pytania, czy jest i gdzie granica ingerencji fotoreporterów i wścibskich dziennikarzy w prywatność. Naturalnie, problem nie jest nowy. Już w ubiegłym stuleciu na czołówkach gazet znalazła się Mrs. Brown, czyli królowa Wiktorja, która po śmierci księcia Alberta pozwoliła sobie na wyjątkowe faworyzowanie swojego koniuszego, Szkota, właśnie Johna Browna. Etykieta „Mrs. Brown” i kolejne flirtu stały się bardziej intrygującym tematem niż poważne sprawy polityczne: sprzyjanie konserwatystom, dążenia imperialne w Indiach, czy położenie rodzącej się klasy robotniczej. Skandal drugiej połowy XIX w. okazał się również atrakcyjny dla filmu.

Film Johna Maddena według scenariusza Jeremy'ego Brocka wiernie przedstawia paradoksalny związek królowej i służącego. Królowa (Judy Dench) jest taka, jak ją opisali pamiętnikarze: ubrana w żałobną suknię, spędza czas na podpisywaniu dokumentów i listów, surowa w kontaktach z dorosłymi dziećmi. Chwilami wydaje się, iż czysty przypadek sprawił, że 64 lata jej panowania to okres świetności Wielkiej Brytanii, potęgi politycznej i gospodarczej, ekspansji przemysłowej. Królowa otoczona dworskim ceremoniałem jest zupełnie odizolowana od rzeczywistości. Jej głos w sprawach państwowych jest słaby, a kontakt z politykami polega bardziej na zawiązywaniu koterii niż prawdziwym wpływie na wynik głosowań w Izbie Gmin. W praktyce królowa przychyliła się do woli większości, niektórych polityków traktuje

z sympatią (Benjamin Disraeli), innych obdarza antypatią (lord Palmerston, W. Gladstone), a jakby niezależnie od jej posunięć – monarchia niezachwianie trwa dalej.

Treser koni, John Brown (Billy Connolly) to człowiek prosty, acz przekonany o swej misji. Od chwili zaproszenia do służby u boku Wiktorii wyobraża sobie, że tylko on jest w stanie otoczyć królową prawdziwą opieką i zadbać o jej bezpieczeństwo. To absolutne oddanie ze strony Szkota spotyka się z jej potrzebą zwierzenia się komuś z trosk, poszukiwaniem doradcy i przyjaciela. Królowa, będąca symbolem rygorystycznej obyczajowości, jako ponadpięćdziesięcioletnia kobieta jest skłonna odstąpić od konwencjonalnych zachowań. Wbrew powszechnym sądom nie lekceważy ludzi niższego stanu, ma głęboko w pamięci niechęć Anglików do jej mężonka jako człowieka z niezbyt wysoko ulokowanej w hierarchii arystokratycznej dynastii koburskiej. Potrafi ze swoich doświadczeń wysnuć wnioski i nie utrudnia swoim córkom małżeństw z kandydatami o skromniejszym rodowodzie.

Historia tych dwojga to nie tylko barwna opowieść z życia wyższych i niższych sfer, to raczej opowieść o więzi emocjonalnej, która może łączyć ludzi niezależnie od wszystkich dzielących ich różnic. A dwór brytyjski – odtworzony w filmie Maddena z pietyzmem kostiumowym i scenograficznym – skupia jak w soczewce różnice, które decydują o pozycji społecznej (wręcz przykładowe są pod tym względem posiłki w jadalni dla służby).

Co ciekawe, oczekiwania społeczne wobec koronowanych głów wy-

dają się podobne w ubiegłym stuleciu i dzisiaj. Scena podglądania odpoczynku królowej w lesie przy sztalugach i przegonienie „pismaków” przez Browna nieodparcie nasuwa porównanie ze współczesnymi paparazzi. Głośne domaganie się, aby królowa Wiktorii mniej czasu spędzała w swoich rezydencjach na rzecz bardziej aktywnego udziału w życiu publicznym, to niemal analogia do takich samych oczekiwań wobec królowej Elżbiety II, aby po śmierci Diany była bliżej swojego narodu. Czy te sugestie, które tak łatwo wyciągnąć z filmu, to dowód na ogromne przywiązanie Brytyjczyków do instytucji monarchii? O tym przekonamy się przy okazji najbliższej sukcesji tronu w pałacu Buckingham.

Film „Mrs. Brown” nie wykracza poza kanon dobrze skrojonego romansu, może zatem przyciągnąć do kin przede wszystkim amatorów galanterii historycznej. Jego bohaterka – królowa Wiktorii – pozostała po sobie legendę władczyni imperium (jej brylantowa korona jest jednym z najcenniejszych klejnotów przechowywanych w skarbcu Tower), wspaniałe muzeum swojego imienia (Muzeum Wiktorii i Alberta, otwarte w 1857 r., szczyci się największą kolekcją sztuki indyjskiej poza Indiami), a biografom dała szansę opisanego swojego panowania jako epiki niepospolitej. Anka Muhlstein napisała o królowej m.in.: *Wyjątkowość Wiktorii polegała na tym, że zdolna rozbić skorupę otaczającą jej osobowość i przeszła do naszej epoki nie jako skostniały symbol, lecz jako żywa, barwna i pełna sprzeczności postać.*

Królowa Wiktoria zabrała też głos w sprawie, która nabrała obecnie tak dużego znaczenia – prywatności osób publicznych. Zdecydowała, że powiększająca się rodzina królewska musi od czasu do czasu odpocząć od londyńskiego zgiełku. Podjęła decyzję o budowie letniej rezydencji w nadmorskiej miejscowości Balmoral w Szkocji.

Zamek Balmoral służy rodzinie królewskiej do dziś, ostatnio przebywali w nim synowie Diany, William i Harry, pogrążeni w smutku po śmierci matki.

Anna Pietrzak



**Z OKAZJI
NOWEGO WYDANIA**

Czesław Miłosz
Ziemia Ulro

Wyd. Znak, Kraków 1996,
ss. 276

Ziemia Ulro – kraina antyutopii Czesława Miłosza zobrazowana w jego dawno napisanym, a nie tracącym dziś na aktualności esej – to, przypominam, symbol zaczerpnięty z poezji i historiozofii Williama Blake'a. W wizji angielskiego metafizyka uosabiał on pojęcie nie-ludzkiego ładu, poddanego władzy rozumu – w oryginalnej terminologii

bóstwa o nazwie Urizen – najbardziej niszczycielskiego zdaniem XVII-wiecznego poety instrumentu natury ludzkiej. Proroczko zapowiadany przez Blake'a triumf rozumu ludzkiego na naszej planecie przybliży chwilę nieuchronnego upadku cywilizacji, tracącej żywotne dla siebie zaczepienie w wyobraźni – Urthonie.

„*Ziemia Ulro*”, wywiedziona z Blake'owskiej przepowiedni poetyckiej – wzmocnionej argumentami takich kontynuatorów ponurych przewidywań co do naszego zbiorowego losu, jak Nietzsche, Szestow, Dostojewski, Beckett, a także niedawno przyswojony polszczyźnie sceptyk-katastrofista Cioran – stanowi dramatyczne ostrzeżenia przed kontynuacją tej drogi rozwoju, na której znajduje się dziś ludzkość. Więcej: jest nie tylko aktem zwątpienia w słuszność i celowość kierunku rozwoju człowieczeństwa, lecz kwestionuje sam tkwiący u podstaw tej drogi model poznawczy i etyczny. Człowiek źle pojął i nieodpowiednio wykorzystał wyróżniające go w uniwersum natury dary świadomości i wolności. Żeby wyjść ze strefy Ulro, trzeba by przewrócić do góry nogami budowany przez wiele wieków gmach filozofii i teoretycznej myśli naukowej, wrócić gdzieś ku czasom przedsokratejskim i rozpocząć, jeśli się to udało, od początku – z ową Blake'owską Urthoną, czyli wyobraźnią, i z uzyskaną po wiekach doświadczeń znajomością skłonnej do zła natury ludzkiej. A także z wiarą. To Platon bowiem, to Sokrates bowiem – Miłosz zdaje się podejmować sugestie nietzscheańskie – jako pierwszy

utożsamili rozum z dobrem, zawieszając nad tym równaniem jeszcze szyld piękna. I wskutek tych utopijnych uzurpacji – mówiąc w wielkim skrócie – ludzkość stanęła na szlaku wiodącym prosto ku totalistycznym rezerwatom XX w., ku doskonale zorganizowanym strukturom zniewolenia i fabrykom śmierci.

Nie może bowiem – dowodzi Miłosz – zapatrzony w swe dalekosiężne cele umysł redukować, ograniczać dwóch innych ważnych źródeł „zasilania” natury ludzkiej: wyobraźni i wiary. Pozbawiona ich, natura ta jest zdolna do monstualnych dewiacji, a nawet samoniszczycielskich poczyniń – o czym świadczą najnowsze dzieje Europy z Holocaustem, archipelagiem Gułag, a ostatnio konfliktem bałkańskim. Swoją pesymizm w ocenie dorobku i perspektyw rozwoju cywilizacji ludzkiej autor wydanego dziś w pięknej, wabiącej oprawie tomu dzieli z wieloma współczesnymi myślicielami i twórcami. Lecz godzi się podkreślić, że w czasie, kiedy powstawała „Ziemia Ulro”, czyli w latach 70., nie był jeszcze tak modny i powszechny nurt czarnowidztwa filozoficznego, nie dawały o sobie znać tak silnie jak dzisiaj przejawy utraty zaufania do teorii i praktyk naukowych, nie było jeszcze słyhać o ruchu New Age, który książka Miłosza niejako wyprzedza i przewiduje. Nie tylko ekologowie czy poeci biją dzisiaj głośno w dzwon opamiętania, nie tylko filozofowie kwestionują u podstaw wielowiekowy dorobek i metody „królowej nauk”, ale i sami uczeni dokonują wyłomu w obrębie zadufalnych przedtem w sobie laborato-

riów. Współtwórca biologii molekularnej François Jacob w książce „Gra i przypadek” zauważa samokrytycznie: *Naukowiec usiłuje odgrodzić się od tego świata, który próbuje zrozumieć. Ten domniemany świat obiektywny zostaje w ten sposób pozbawiony ducha i duszy.* Genetyk Jacques Monod, na którego powołuje się Miłosz, dochodzi w swoich refleksjach do wniosków zbieżnych z konkluzjami „Ziemi Ulro”, pisząc m.in.: *Jak początkowy wybór w biologicznej ewolucji gatunku może przesądzić o całej jego przyszłości, tak wybór naukowej praktyki, wybór z początku nieświadomy, skierował ewolucję kultury na jeden szlak; na szlak, który, jak sądził dziewiętnastowieczny scjentyzm, miał bezbłędnie wieść do góry, do imperium ludzkości, podczas kiedy my widzimy przed sobą otwierającą się otchłań mroku.*

Jednak Ziemia Ulro – kaleki i nieuchronnie dryfujący ku owej *otchłani mroku* ład nowoczesnego człowieczeństwa – została odkryta przez Miłosza na nieco innych szerokościach humanistycznej refleksji aniżeli systemy wielu głośnych krytyków cywilizacji. Poeta dopatruje się odmiennych niż oni przyczyn dekadencji rodu ludzkiego, inne widzi możliwości ewentualnej zmiany kierunku rozwoju na lepszy, do innej też – mniej dziś popularnej – odwołuje się tradycji myślowej, znaczonej wymienionymi już nazwiskami takich „odmieńców” swoich epok, jak Blake, Nietzsche, Dostojewski czy Swedenborg lub Oskar Miłosz. Najistotniejsza różnica między filozofią „Ziemi Ulro” a teoriami innych współczesnych sceptyków

leży w fundamentalności, metafizycznej odwadze książki Miłosza. I oczywiście na jej podsycanej liryczną myślą wykładni. Powołując się na swych wielkich poprzedników Miłosz jak gdyby powraca przed tablicę pierwiastków pierwszych ludzkiego ducha i dowodzi niekorzystnego, często fatalnego ich zatrudnienia w procesach rozwoju człowieczeństwa. Główna pomyłka „nawigacyjna” ludzkości na obranym przez nią kursie polega na tym – jak już nadmieniałem – że płynąc ku zaznaczonym przez siebie na horyzoncie „wyspom szczęścia” kieruje się ona w głąb Ziemi Ulro. Jest to złudzenie dumy i pychy: dumy, czyli niesłusznie uzurpowanej dominacji nad wszelką przyrodą, kosmosem, i pychy rozumu redukującego inne twórcze funkcje człowieka, jego uczuciowość, wyobraźnię, wiarę. Mieszkańcy Ulro, zapatrzeni w swój doraźny ziemski sukces, zaniedbują ponadmysłową, metafizyczną sferę, skrywają już wstydliwie przed sobą nawzajem swe poetyckie czy fideistyczne odruchy. Fantastyczny w istocie rozkwit racjonalizmu i sfery empirii nie może stanowić wyłącznego, izolowanego od innych, przedmiotu ludzkiej zapobiegliwości – gdyż po prostu człowiek jest tak skonstruowany, że nie wystarczy mu do pełnego szczęścia i nie zaspokoi jego aspiracji sam fundament doskonałości materialnej. Dotychczasowe wspólne doświadczenia – a i indywidualne intuicje każdego z nas – dają podstawy do twierdzenia, że nigdy nie zostaniemy zbiorowością sprawnych robotów i inżynierów przyrody. *Nikt o zdrowych zmysłach* –

twierdzi autor „Ziemi Ulro” – *kto długo mieszkał w jednym z krajów zachodnich, nie może mieć złudzeń co do zupełnej klęski laickiego humanizmu, spowodowanej przez tego humanizmu sukcesy. Bo wspaniałe dokonania mojego stulecia, jego nauki, techniki, medycyny, pozostały w ścisłej współzależności z rozpadem, rodziły się z rozpadu i z kolei rozpad rozpoczynają.*

Poeta, zdaje się, jednak wierzy w przejściowość tego stanu ludzkich rzeczy i zarazem w uzdrawiającą szansę przyszłego powrotu do zamierzchłej przeszłości, do utraconego raju niewinności; wierzy w jeszcze możliwy nawrót do stanu wyjściowego w stosunkach między człowiekiem a przyrodą – przez nieuniknione w jego przekonaniu renesans wiary i wyobraźni. Historia, zdaje się, właśnie potwierdza jego antycypacje – choć na razie formy Urthony przyoblekają się w niekiedy karykaturalne kształty rozrastających się sekt czy przekonującego tylko wybranych ruchu New Age. W przeciwieństwie do wielu krytyków cywilizacji Miłosz z ufnością poety – a może i odwagą mistyka – patrzy w przyszłość. Warunkiem jest jednak heroiczny bunt człowieka przeciw dominacji pragmatycznego racjonalizmu i renesans duchowości, wspólnego przeżycia religijnego – aczkolwiek autor „Ziemi Ulro” nie zaleca tu jako recepty konkretnej religii.

Mieczysław Orski

**SŁODKO-GORZKI
SMAK ANTYKU**

Zygmunt Kubiak
**Brewiarz
Europejczyka**

Biblioteka „Więzi”, t. 91,
Warszawa 1996, ss. 258

Problem dziedzictwa kultury grecko-rzymskiej jest wciąż żywy. Starożytne teksty – przepisane w ciągu średniowiecza co najmniej trzykrotnie: za Karola Wielkiego, za Ottonów i wreszcie w okresie francuskiego prerenesansu, a w ten sposób ocalone – przekazały nam dziedzictwo szkoły rzymskiej późnego antyku, wraz z jej wyborami, hierarchią wartości i upodobań. Stały się również podstawą wykształcenia Europejczyka w czasach nowożytnych. Ciągłość tradycji kulturowej – zakłócona nieco przez romantyczny kult indywidualizmu, występujący przeciwko naśladowaniu mistrzów, a odnajdujący swe korzenie w Grecji – nie została jednak całkowicie przerwana niemal do naszych czasów. Niemal – bo oto okazało się, że owa „pogańska” kultura nie bardzo przydawała się organizatorom nowego porządku po 1945 r. Języki klasyczne, coraz bardziej tracące w szkole polskiej swoje znaczenie i pozycję podstawy wykształcenia humanistycznego, zostały zredukowane do niemiłej dla uczniów konieczności, z którą dane się było spotkać – na szczęście – jedynie w niektórych, nielicznych szkołach. Średniowieczne stwierdzenie, że jesteśmy karłami, które wspięły się

na barki olbrzyma stojącego mocno i pewnie na dwóch nogach: jedna to dziedzictwo grecko-rzymskie, druga zaś – chrześcijaństwo, przestało być aktualne, bo oto kolos coraz bardziej tracił równowagę.

Taka jest sytuacja, w której pojawia się kolejna książka Zygmunta Kubiaka – znakomitego eseisty, a przy tym tłumacza wielu dzieł, w tym najważniejszego chyba tekstu rzymskiego – „Eneidy”. Książka niezmiernie ważna, a zarazem reprezentatywna, bo wybierająca z eseistycznego dorobku autora to, co – jego zdaniem – w nim najważniejsze, co przez lata zachowało swą aktualność.

„Brewiarz Europejczyka” składa się z kilku części: „Znaki czasu”, „Konfrontacje literackie”, „Wędrowki”, „Zapiski z wędrowek” oraz „Apokryfy”. Każda z nich jednak – na różny sposób – stara się odpowiedzieć na pytanie, do czego jeszcze i komu antyk oraz tradycja klasyczna bywają potrzebne. Książka obejmuje refleksje zarówno o tekstach i autorach starożytnych, jak i XIX-wiecznych (Byron, Keats) oraz współczesnych (np. Parandowski, Wittlin, Kawafis). Są tu pomieszczone także zapiski z wędrowek po Europie, będące pretekstem do ogólniejszych refleksji. I wreszcie – apokryficzne wypowiedzi Dantego, Horacego, Janicjusza.

Diagnoza, jaką daje Kubiak, jest skrajnie pesymistyczna. Zdumiewa brak opozycji przeciwko degradacji cywilizacji. Kubiak zresztą wprost opowiada się po stronie pesymizmu i sceptycyzmu (rzeczy *niezmiernie cennej*, s. 36); wyraża przekonanie o niemożności porozumienia mię-

dzyludzkiego, o której świadczy już grecki teatr. Bliski jest mu antyracjonalizm. Jest to wszakże „gorycz założona”. Swoje credo kulturowe pisarz tak formułuje: *Pośród ruin przebrzmiałych złudzeń opieram się coraz bardziej na tradycji, która mnie karmiła od lat dzieciństwa. Znajduję w niej niewyczerpane źródło pouczenia. Nie narzuca mi ona goryczy, raczej ją zakłada. Jest, jak Ewangelia, zawsze szczerą, nigdy mnie nie oszukuje, nie ofiaruje żadnych złudzeń. Jest sceptyczna w lepszym, wyższym sensie tego słowa: sceptyczna także wobec swego sceptycyzmu* (s. 18).

Nie dziwi więc, że mądrym i głębokim analizom Kubiaka brak optymizmu. Świat staje się coraz gorszy, uboższy – o tym świadczą nawet bedekery, dawniej dokładniejsze, pełniejsze. *Niecierpliwość i znużenie* wywołują w Kubiaku nawet tak ważne nurty myśli współczesnej, jak – dyskredytowana jednym pociągnięciem pióra – fenomenologia, odrywająca nas od rzeczywistości. Jednakże dystans, ocierający się chyba i o pogardę, wobec współczesnej cywilizacji powoduje, że autor sam chyba nie bardzo wierzy w to, co było fundamentalnym przekonaniem szkoły humanistycznej w jej wielu wariantach: że oto nie spotykamy się tylko w sali muzealnej, zapatrzeni w przeszłość; że wierzymy w aktualność i żywość owej przeszłości nie tylko dla budowania przestrzeni duchowej wolności, mającej ochronić nas przed barbarią, ale i w to, iż lektura antyku daje nam swoistą, niepowtarzalną wartość: uczy, jak być aktywnym uczestnikiem życia społeczno-politycznego, jak się

przygotować do nowych zadań, jakie nakłada na człowieka jego konkretna sytuacja historyczna, zarówno w przestrzeni religijnej, jak i świeckiej. Oto staje się starożytność – w ujęciu Kubiaka – eskapistyczną utopią, z której perspektywy możemy podumać nad upadkiem świata. Antyk pojmowany wcześniej jako fundament pozwalający oprzeć na trwałych podstawach życie społeczne, ustąpił jego przeżywaniu jednostkowemu, mającemu moc ocalić tylko jednostkę.

Czy wolno jednak z tego czynić zarzut? A może właśnie to jest i najważniejsze, i uczciwsze? Jak również – otwierające przed nami zupełnie nowe perspektywy. Oto esej „Na tropach Eneasa” dowodzi, iż sens przeszłości objawia się właśnie w codzienności i zwyczajności. Stąd paradoksalne stwierdzenie, iż po to właśnie Eneaszy przywędrował z Troi do Lacjum, by widziany mały chłopiec mógł tu – w miejscu, gdzie spełnia się historia – grać w piłkę. A więc znaczące pytanie o to, jakie jest realne powiązanie grecko-rzymskich przodków i nas – czy raczej: mnie; jaki mają oni wpływ na los jednostki, na mój los...

To przesunięcie akcentów z wymiaru ponadjednostkowego, społecznego na personalny czy nawet osobisty jest zresztą świadomie konstruowane również przeciwko totalitaryzmowi we wszystkich jego formach. Jądro antyku stanowi bowiem dla Kubiaka – przenikające tę kulturę i będące najbardziej trwałą z niej nauką – przekonanie, że istnieje pewna stała, niezmienna natura ludzka, której nie da się zanegować za pomocą fałszywych konstrukcji

intelektualnych, jak np. teza o istnieniu „konieczności historycznej”, w imię której człowieka trzeba przystosować do jej „obiektywnych” praw. W tym kontekście – wyrażonym w eseju otwierającym „Brewiarz Europejczyka” – optyka, co do której pozwoliłem sobie wyrazić wątpliwość, przedstawia się jednak nieco inaczej. I zmusza do uważniejszego, a może nawet powtórnego czytania całego tomu.

„Brewiarz Europejczyka” jest to jednak – przynajmniej – ciemna lektura antyku. Redukująca to, co w nim optymistyczne, jasne, może nieco naiwne; otwarta na mrok, wątplenie. To wszakże Kubiak próbuje w sobie przezwycięzać, pocieszając się: *Przecież, jak potrafię, staram się na ten przyszły wiek oddziaływać, na jego cywilizację, na układ życia* (s. 44). Tylko niekiedy, jak w szczególnie pięknej mowie wygłoszonej na powtórnym pogrzebie Jana Kochanowskiego, utkanej niczym kobierzec ze słów poety – a może nawet tylko tu – Kubiak odważa się powiedzieć słowo „my”, mające tutaj znaczenie daleko przekraczające konwencję sytuacji: jesteś nam potrzebny, jesteś dla nas ważny... („Poeta czarnoleski”). Sporadycznie, wyłącznie na prawach niezaangażowanej refleksji, pojawia się sugestia, iż jednak niektórzy pisarze starożytni, jak Nepos czy Plutarch, mogliby z powrotem trafić do szkół – by uczyć *takiej gorzkiej, wysokiej dojrzałości* (s. 175) oraz kształtować cnotę obojętności wobec świata, któremu należy się *tylko pozyczać, a nie oddawać* (s. 177).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na obecne w „Brewiarzu Europejczyka” przesuwanie akcentu na kulturę

grecką, schodzenie w głąb, ku korzeniom. Niech będzie wolno wskazać na inną jeszcze – istotną – tego przyczynę, zanotowaną w eseju opublikowanym już po ukazaniu się „Brewiarza”: gdy Bóg objawił miłość – powiada Kubiak – ona przemówiła po grecku. Czy ten hellenocentryzm nie staje się więc po części próbą odnalezienia swoistej analogii, bliskości chrześcijaństwa i najstarszej wrażliwości Greków?

Pozornie marginalne eseje o sformułowaniach, o lekcjach tekstu są nie tylko robotą filologiczną. One wprost prowadzą do zwerbalizowania ważnego, nieraz zaskakującego wyznania, któremu w ten sposób towarzyszy swoiste dopowiedzenie: to nie ja wpisuję swoje myślenie w teksty, to one mnie prowadzą, wymyślają... Stąd przenikające „Brewiarz” pragnienie, by teksty przemówiły bezpośrednio do człowieka, nie były wypowiedzią ponad jego głowę. By przekonanie Petrarcki, że Ciceron mówi-pisze wprost do niego, a przeto można z nim prowadzić realny dialog, było i nasze. By słowa dawnych mistrzów nie były tylko zasłyszczanymi, skierowanymi w gruncie rzeczy do kogoś innego, obcego.

I chociaż centrum emocjonalnym omawianego zbioru esejów wydaje się zdanie: *Śluchaj, ja nieraz myślę, że wszystko, co na ziemi istnieje, jest wydarte, szczęśliwym trafem albo ogromnym wysiłkiem, zagładzie* (s. 238), to warto pamiętać, iż rzecz kończy się – włożoną w usta Janicjusza – modlitwą o rozumienie: *żebym wszędzie, i tu, i tam, jak najwięcej rozumiał!* (s. 256).

Piotr Urbański

PAN
NASZYM ZWIERCIADŁEM

ks. Mieczysław Bednarz SJ
Skarbnica modlitw

Wyd. WAM, Kraków 1997,
ss. 794 + 16

Książka nosząca tytuł „Skarbnica modlitw” każe mieć się na baczności. Skarbnice, modlitewniki, obroki i wiązanki duchowne, wszystkie tego typu książki grzeszą jeśli nie sentymentalizmem, to na pewno stanowią pokusę, by zaprzestać wysiłku, jakiego wymaga modlitwa osobista, i podeprzeć się, jeśli nie wyręczyć, gotowymi formułkami, czyli zamiast się modlić, odmawiać modlitwy. Inaczej się dzieje, gdy weźmiemy do ręki „Skarbnicę modlitw”, pewnie lepiej jest mówić: modlitewnik M. Bednarza. Już sam format tegoż modlitewnika podważa zasadność naszych uprzedzeń. Podobnie się dzieje z naszymi słusznymi obawami, gdy przeglądamy spis treści. Po rozdziale „Modlitwy do Boga” następuje rozdział „Modlitwy do Boga Ojca”. A zatem mamy do czynienia z modlitewnikiem ekumenicznym, ale nie jedynie ograniczonym do Kościołów chrześcijańskich, skoro autor zamieszcza modlitwę Indian Navajo:

Szczęśliwie idę naprzód.

(...)

*Tak, jak było dawno temu, obym
[szedł.*

Niech będzie pięknie przede mną.

Niech będzie pięknie poza mną.

Niech będzie pięknie pode mną.

*Niech będzie pięknie nade mną.
Niech będzie pięknie wokół mnie.
W pięknie jest koniec.*

Mało tego, M. Bednarz pozwala również niewierzącym, wątpiącym i poszukującym znaleźć w swoim zbiorze odpowiednią dla nich modlitwę. A swoją drogą warto zauważyć, że dopiero kiedy w modlitwie dojdzie do głosu poezja, modlitwa zaczyna oddawać pełną treść więzi człowieka z Bogiem. Ta więź, jak u proroków i samego Syna Bożego, wyraża się nie tylko w pełnym oddania zawierzeniu Bogu, ale również w ujawnianych przed Nim wątpliwościach, pytaniach, jak też w sporze, a nawet buncie. Ten zbiór modlitwy poetyckiej ma więc i tę zaletę, że podnosi człowieka na duchu, pokazując, że również grzech jest w jakiś sposób tym miejscem, w którym Bóg jest obecny. Świadczy o tym modlitwa Leopolda Staffa:

*Kto szuka Cię, już znalazł Ciebie;
Już Cię ma, komu Ciebie trzeba;
Kto tęskni w niego Twe, jest
[w niebie;
Kto głodny go, je z Twego chleba.*

„Skarbnicę modlitw” rozpoczyna modlitwa Esseńczyków „Bez Twojej łaski nic się nie dzieje”. Następnie mamy modlitwy Ojców Kościoła, obok nich modlitwy Alego ben al Husayna, Ibrahima Misri i Ghazalego. Po nich następują modlitwy innych chrześcijan Wschodu i Zachodu, żydów, muzułmanów, wyznawców innych religii, świeckich i duchownych, Doktorów Kościoła i teologów, filozofów. Podobne

bogactwo znajdziemy też w pozostałych rozdziałach zbioru.

Po wymienionych już rozdziałach następują kolejne: „Modlitwy do Jezusa Chrystusa”, „Modlitwy do Jezusa Ukrzyżowanego”, „Modlitwy do Jezusa w Eucharystii”, „Modlitwy do Ducha Świętego”, „Modlitwy do Trójcy Świętej”, „Modlitwy do Maryi, Matki Jezusa i naszej”. Warto w tym miejscu przerwać tę wyliczankę i zwrócić uwagę na tytuł tego ostatniego rozdziału. Nazbyt gorliwy katolik, sądząc po tak sformułowanym tytule, mógłby powiedzieć, że o. Bednarz uległ tutaj protestanckiej manierze myślenia i mówienia o Maryi. Na swoją obronę mógłby M. Bednarz jednak przywołać modlitwę Jacquesa Loewa pt. „Lubię na ciebie patrzeć”:

*„Matka Boga” – tylko te dwa
[słowa –
nigdy nie będę miał dość godzin
[milczenia,
by je zgłębić w kontemplacji.*

W ten sposób myśląc o Maryi, nie zamykamy do Niej drogi nikomu. Przeciwnie, to co dzisiaj dzieli, stając się przedmiotem wspólnego zastanowienia, przez pełniejsze zrozumienie własnej tradycji, może stać się podstawą jedności.

Po tym rozdziale, poświęconym Maryi, następują „Modlitwy za Kościół”, „Modlitwy do Świętych”, „Modlitwy o dobre życie”. Znamienna rzecz, ten rozdział rozpoczynają modlitwy Epikteta, Marka Aureliusza, a wśród wielu innych jest również modlitwa Aleksandra Sołżenicyna po otrzymaniu Nagrody Nobla:

*Wydanie się Bogu – posłuż się mną
/ Dzisiaj, u szczytu ludzkiej sławy, /
spoglądam ze zdumieniem na tę
drogę, której sam / nie mogłem
wymyślić ani znaleźć, na tę drogę
dziwną, / wiodącą prawie przez brak
nadziei, aż tam, / gdzie i ja mogłem
posłać ludziom odbłask Twego
światła. / (...) A jeśli już nie będę
mógł tego robić, / wtedy zrozumiem,
że innym powierzyłeś / to zadanie do
wykonania. / Bądź wola twoja!
Amen.*

Następnie idą „Modlitwy o cnoty”, „Modlitwy o pokój”, „Modlitwy na różne pory i czasy”, a więc prawie brewiarz, bo mamy modlitwy na rano, wieczór, na każdą godzinę i na Nowy Rok. Następnie „Modlitwy na czas cierpienia i choroby, w starości i o dobrą śmierć”. Nie sposób omówić wszystkich rozdziałów tej przebogatej antologii, ale na ostatni rozdział warto zwrócić szczególną uwagę. Nie tylko dlatego, że nawiązuje on swoim tytułem do odwiecznej tradycji układania modlitewników, gdzie brak modlitw o dobrą śmierć był nie do pomyślenia. Powód, dla którego ten rozdział nas interesuje, jest natury czysto kulturowej. Coś niedobrego bowiem dzieje się z naszym umieraniem. Owszem, umiemy już skutecznie uśmierzać bóle ciała, ale nasza dusza i dusza tych, pośród których starzejemy się, chorujemy i umieramy, jest pełna trwogi, i tylko trwogi. Tymczasem okazuje się, że tak wcale być nie musi skoro o. Robert Svoboda tak oto potrafi się modlić: *Starość cierpliwą i pełną pogodnej rezygnacji – daj nam, dobry Panie! / Starość pokorną i wdzięczną – daj nam,*

dobry Panie! / Starość pełną wyrozumiałości i dobroci – daj nam, łaskawy Panie! / Od starości zrzedliwej i gniewnej – zachowaj nas, Panie! / Od bezużytecznych skarg – zachowaj nas, Panie! / Od wspomnień budzących niepokój – zachowaj nas, Panie!

Na końcu zbioru, po spisie ważniejszych autorów modlitw, wydawca zostawił kilkanaście czystych stron, tytułując je „Moje modlitwy”. Doskonali to nie tylko pomyśł, ale i zachęta do samodzielności w modlitwie. Te gotowe zapisy modlitw powinny przecież stanowić jedynie inspirację, przedmiot kontemplacji, czy pomocy do medytacji. Stanowią one bowiem najprawdziwsze świadectwa wiary. Nie zastąpią jednak naszego przeżywania Boga, naszego mocowania się z Bogiem i odпочywania w Nim.

Wacław Osajca SJ

POEMAT PRZYDROŻNY

Jerzy Stachurski
Procesje
Partytury poetyckie

Rumia 1977

Jerzy Stachurski – poeta, dramaturg i kompozytor – swój pierwszy zbiór wierszy, „Te pokazęją na mnie”, ogłosił w języku kaszubskim. Urodził się i mieszka w Gdańsku, ale jego duchową ojczyzną są Ka-

szuby. Peregrynacje do kaszubskich miejsc kultu religijnego zainspirowały jego drugi tom poetycki, „Drogę”. Poeta jest też autorem muzyki do kilkudziesięciu spektakli teatralnych, inicjatorem licznych przedsięwzięć artystycznych: wydawniczych, literackich, muzycznych. Za sumę jego zainteresowań, doświadczeń i dokonań twórczych można uznać opublikowany niedawno tom „Procesje”. Lektura tej oryginalnie pomyślanej książki pozostawia wrażenie, iż publikacja jest tylko jedną z możliwych form spełnienia zamysłu autora...

„Procesje” to poemat: rozpisane na głosy inwokacje śpiewane przed charakterystycznymi dla kaszubskiego krajobrazu przydrożnymi krzyżami, figurami, kapliczkami. Autor opatrzył swój utwór określeniem „Partytury poetyckie”. Tu i ówdzie dołączył do wersetów zapisy muzyczne oraz didaskalia. A zatem poemat jest swoistym scenariuszem widowiska. Propozycją scenograficzną byłyby – nadające książce charakter albumowy – fotografie Ryszarda Mielewczyka. Dokumentują miejsca kultu, przed którymi zatrzymuje się procesja, jak przed ołtarzami w święto Bożego Ciała. Można sobie wyobrazić takie widowisko: nawiązujące tak do starogreckich form teatralnych, staropolskich misteriów, jak i dzisiejszej polskiej obrzędowości kościelnej. I rzeczywiście, „Procesje” były wystawiane w dwu kaszubskich parafiach: przodkowskiej i pomieczyńskiej. Poemat towarzyszył także ekspozycjom fotogramów R. Mielewczyka w Kartuzach i Gdańsku.

Zakorzeniony w ludowych tradycjach utworów Stachurskiego, melodyjny i rytmiczny, ujmuje prostotą. Nie ulegając pokusom stylizacji, poeta nadał „partyturom” kształt literacki przywodzący na pamięć – obrazowaniem, metaforą, stylistyką – słynną „Słoneczną pieśń” św. Franciszka w przekładzie Leopolda Staffa. Uczestnicy „Procesji” również pojmują świat tak, jakby byli uczniami Biedaczyny z Asyżu. Zwracając się do Stwórcy, tak śpiewają o drzewach:

*Słuchają codziennej muzyki
O przemijaniu
O narodzinach
Te dźwięki zbliżają się
Do Ciebie najbardziej
I pośród tego krajobrazu
Śpiew jest najczystszy
Odbiciem Twojej doskonałości.*

Śpiewają o życiu: o cierpieniu i radości, o wędrowaniu, swoim losie. Wyśpiewują swą mądrość, uzewnętrzniają prawdę o świecie, od którego się nie oddzielają, w którym nie są osamotnieni. I spełnia się ich prośba:

*Pomóż niebo składać
W zdania i poematy.*

W procesyjnym pochodzie przybывают do miejsc uświęconych. I przez śpiew – głośne rozważania, modlitwy – sami się uświęcają. Wiodąc dialog z Bogiem, z sobą, z przyrodą, potwierdzają swą tożsamość – i swoje człowieczeństwo.

Bohaterem utworu jest wiejska społeczność, gromada, dla której

krzyże, figury, kapliczki są widocznym znakiem Tego, który jest, a także znakiem dziedzictwa, jedności z przeszłością i tymi, którzy odeszli...

Poetycki język Stachurskiego ożywia formę misterium. Zawiera odpowiedzi na pytania, które nie są nowe, lecz zawsze brzmią tak, jakby nigdy nikt nich nie zadał; w naturalny sposób odkrywa to, co na co dzień jest skryte w rytmie przemijającego czasu, w biegu zdarzeń.

Jerzy Rochowiak

Z życia Kościoła

Kościół i narkotyki

Ostatnio coraz częściej pojawiają się informacje mówiące o zatrzymaniu przemytników narkotyków, coraz powszechniejszy staje się problem sprzedaży i używania narkotyków w szkołach. Rośnie skala tego zjawiska. Czy rośnie też zainteresowanie państwa, czy nawet Kościoła, tym problemem? W Polsce niewiele podejmuje się działań w związku z narkomanią, jak np. pomoc uzależnionym i konsekwentna akcja prewencyjna. Prawo zabrania posiadania narkotyków, ale zezwala na ich zażywanie.

Od 9 do 11 X br. w Rzymie odbywało się z inicjatywy Papieskiej Rady Duszpasterstwa Służby Zdrowia spotkanie blisko 100 specjalistów i około 50 reprezentantów episkopatów z różnych krajów poświęcone narkomani na świecie. Stanowiło ono rodzaj podsumowania dotychczasowej działalności Kościoła na tym polu (Kościół prowadzi wiele ośrodków pomocy osobom uzależnionym). Jednym z punktów tego spotkania było wystąpienie kard. Angelo Sodano, który zarysował stanowisko Kościoła. Zwrócił uwagę, że w istocie kwestia narkotyków dotyka wielu innych problemów: etyki indywidualnej i społecznej, sensu życia, ogólnej kondycji społecznej w różnych krajach, bezrobocia. Ze statystyk ONZ wynika, że narkomania rozszerza się. Zjawiska tego nie da się dokładnie ocenić. Producenci, handlarze i przemytnicy nigdy nie podadzą prawdziwych danych dotyczących ich działalności. Niemożliwe jest także dokładne podanie liczby ludzi uzależnionych od narkotyków. Wzrasta liczba ludzi uczestniczących w produkcji i sprzedaży narkotyków: są to zarówno gangi narkotykowe, policjanci i sędziowie, a także bezrobotni wykorzystywani do produkcji czy handlu narkotykami. W tym kontekście należy osobno rozpatrzyć problem krajów ubogich, jak np. Boliwia albo Kolumbia, gdzie wpływy z produkcji koki są ogromne i zapewniają utrzymanie tysiącom ludzi, którzy inaczej znaleźliby się bez środków do życia. Podobnie jest w innych krajach położonych w Andach, a także w Pakistanie, Laosie, Afganistanie. Niestety, nikt nie potrafi zapewnić innych środków do życia ludziom żyjącym z uprawy roślin używanych do wytwarzania narkotyków. *Wszystko to faktycznie jest zarazem owocem i przyczyną ogromnej degeneracji etycznej oraz wzrastającego rozpadu społecznego, które niszczą tkankę moralną, związki międzyludzkie i społeczność obywatelską.* Używanie narkotyków stanowi bowiem przyczynę wielu chorób, od zapalenia wątroby po AIDS. Kard. A. Sodano zwrócił także uwagę, że fenomen narkomanii rozwija się w kontekście terroryzmu, przemocy, handlu bronią, wykorzy-

stywania seksualnego. Jan Paweł II podczas wizyty w Kolumbii w 1986 r. jednoznacznie potępił handlarzy narkotyków: *Handlarze narkotyków kupczą wolnością swoich braci i czynią z nich niewolników znajdujących się nieraz w gorszej sytuacji niż czarni niewolnicy. Doprowadzają do całkowitego zniszczenia osobowości swoich ofiar. Kościół świadom skutków narkomanii jednoznacznie potępia tych, którzy są odpowiedzialni za ten proceder. Kard. Sodano podkreślił, że wobec powszechności i straszliwych efektów zjawiska ta zasada moralna stanowi nie tylko normę, ale i pomoc dla sumienia.*

Wobec ogromu zniszczeń moralnych, jakie niesie ze sobą narkomania, powstaje pytanie, kto jest za to odpowiedzialny i kto może się temu przeciwstawić. Ogromną rolę mają do spełnienia władze publiczne, które stanowią prawo. Tutaj pojawia się sprawa ewentualnej legalizacji tzw. narkotyków miękkich (haszyszu i marihuany), które zostały już zalegalizowane w Holandii. W niektórych krajach toczy się batalia o liberalizację prawa i dopuszczenie na rynek tego typu narkotyków. Kościół zajmuje tu jasne stanowisko: liberalizacja prawa nie zmniejszy problemu. Jan Paweł II, przemawiając w 1984 r. do grup terapeutycznych, powiedział: *Narkotyk jest złem, a wobec zła nie można się wycofywać. Nawet częściowe zalegalizowanie narkotyków nie przyniesie efektów, jakie zamierzano. Mówi o tym doświadczenie.* Ponadto problem nie leży w rodzaju narkotyku, ale w tym, co prowadzi konkretnego człowieka do sięgnięcia po niego. Oto pytanie, jakie należy sobie postawić w związku ze złożonym zjawiskiem narkomanii. We współczesnej kulturze musi istnieć pustka i nijakość, która sprawia, że wielu ludzi nie potrafi dać sobie rady z rzeczywistością i postanawia od niej uciec. Ludzie sięgający po narkotyki usiłują odnaleźć sens życia. Dlatego Jan Paweł II nazywa ich *ludźmi w podróży*, szukających wiary, na której mogliby się oprzeć, a napotykających handlarzy narkotyków, którzy roztaczają przed nimi pokusę *iluzorycznej wolności i fałszywej perspektywy osiągnięcia szczęścia.* Jedynym obecnie rozwiązaniem jest więc powszechna kampania zapobiegawcza narkomanii, w którą muszą się włączyć wszyscy, szczególnie rodzice i wychowawcy w szkole. Należy także kontynuować pracę w ośrodkach terapeutycznych, które powinny zajmować się całą osobą, w każdym jej aspekcie. Szczególne zadanie ma tutaj Kościół. *Tym, którzy przeżywają dramat uzależnienia, Kościół przynosi radośne przesłanie miłości Boga, który nie chce śmierci, ale nawrócenia i życia.* Dlatego konkretne wspólnoty przez świadectwo życia mogą się znacznie przyczynić do pomocy ludziom uzależnionym od narkotyków, a nade wszystko spełnić ogromną rolę zapobiegawczą. Szczególne miejsce przypada tu wspólnotom terapeutycznym o inspiracji chrześcijańskiej.

Piotr Samerek SJ