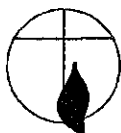


przegląd powszechny

1/905/97

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara 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 48-91-31 w. 211, 208
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za I półrocze 24,00 zł
cena egzemplarza 4,00 zł

Wpłaty

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

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

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 19 XII 1996 r.

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

Spis treści

Jacek Bolewski SJ
Łaska początku

9

A myśmy się spodziewali...

11

Rozmowa Karola T. Giedrojcia SJ z Bartolomeo Sorge SJ, twórcą szkół formacji politycznej działających w Palermo i całych Włoszech. Ojciec Sorge mówi o sytuacji współczesnych Włoch: o mafii, zacofaniu gospodarczym południa, Demokracji Chrześcijańskiej, a także o tym, jak widzi sytuację Polski pokomunistycznej. Inny temat rozmowy to znaczenie pojęcia Europy i jej chrześcijańskich korzeni. Stwierdza, że Kościół powinien zajmować się polityką i ekonomią, ale nie jak dotychczas, w sposób zastępczy, lecz jako Kościół, czyli w swoim specyficznym wymiarze religijnym i moralnym.

ks. Helmut Juros

**Polityczna jedność katolików
czy jedność katolików w polityce – polski dylemat?**

21

Jedność katolików w polityce nie domaga się jednego ugrupowania partyjno-politycznego. Dopuszcza ona ich aktywność w wielu partiach, choć w konkretnej sytuacji historyczno-kulturowej może być pożądana wspólna partia chrześcijańsko-demokratyczna.

Dariusz Kowalczyk SJ

Nie ma pluralizmu poza Kościołem

28

Kościół pozostaje świadectwem i sakramentem zbawienia o tyle, o ile jest owocem zbawczej woli Boga objawionej w Jezusie. Tajemnica misji Kościoła jest względna wobec tajemnicy Chrystusa. Podobało się jednak Bogu związać swój plan zbawienia z konkretną wspólnotą. W tym sensie Kościół głoszący prawdę o Ukrzyżowanym jest miejscem wolności i znakiem zbawienia dla każdego człowieka.

Jan Kieniewicz

Polska i Hiszpania: przejście, pojednanie, zapomnienie

38

W Polsce inspirowano się przykładem Hiszpanii, ale nie wyciągano ostatecznych wniosków. Hiszpańskie przejście stało się po dwudziestu latach sukcesem. W Polsce operacja przejścia powiodła się tylko o tyle, że żyjemy dziś w innym

świecie. Nie został dokonany bilans poprzedniego systemu, a dla nowego nie ustalono ram konstytucyjnych. To znamienny błąd podkreślający istotną odmienną procesów przejścia do demokracji w Polsce i Hiszpanii.

Aleksander H. Krzyżmiński

Marketing etyczny?

50

Marketing rozumiany pozytywnie, podbudowany etycznie i czerpiący z katolickiej nauki społecznej, może odegrać znaczącą rolę w transformacji systemowej w Polsce.

Michael Krüger

Wiersze

62

Józef Borzyszkowski

Kaszubi, Pomorze

a ideologia ruchu kaszubsko-pomorskiego

65

Genealogia odwołująca się do wspólnoty pochodzenia i losów, do wspólnej ojczyzny, jest podstawą wszelkich ideologii tworzonych przez elity grup etnicznych. Tak jest też w przypadku ruchu kaszubsko-pomorskiego, którego początki sięgają Wiosny Ludów.

Stanisław Janke

W kręgu poezji kaszubskiej

74

W ciągu stuletniej historii poezji kaszubskiej ukazało się kilkadziesiąt tomików wierszy i kilka antologii. Twórczość ta doczekała się licznych przekładów, przede wszystkim na języki słowiańskie, jest jednak niemal nieobecna w języku polskim.

Christopher Garbowski

Tolkien: między sprawiedliwością a nadzieją

80

Gdyby Johnowi Tolkienowi dano wybór między nieśmiertelnością bez Chrystusa a śmiercią w Nim, wybrałby to drugie.

Andrzej Zieliński

„Scriptores Scholarum”

87

Lubelski kwartalnik wyraża aspiracje naukowe i kulturalne uczniów i nauczycieli szkół średnich oraz wyższych uczelni, pełniąc zarazem ważną funkcję integrującą to środowisko.

Z niedzieli na niedzielę

91

Sztuka**K. Paluch-Staszkiel: Caravaggio w Polsce 94**

(Wystawa „Caravaggio: »Złożenie do grobu«. Różne oblicza caravaggionizmu”, Muzeum Narodowe w Warszawie, 15 IX – 15 X 1996 r.)

I. Jurasz: Fluctuat nec mergitur 98

(Wystawa „Koniec wieku. Sztuka polskiego modernizmu 1880-1914”, Muzeum Narodowe w Warszawie, 15 XI 1996 r. – 26 I 1997 r., Muzeum Narodowe w Krakowie, 15 III – 15 V 1997 r.)

Teatr**J. Godlewska: Śmiech w jesiennej szarości 101**

(Teatr Współczesny w Warszawie, „Koniec początku” Seana O’Caseya, reżyseria – Krzysztof Lang; Teatr „Montownia” /na Małej Scenie Teatru Powszechnego w Warszawie/, „Szelmostwa Skapena” Moliera, inscenizacja – zespół Teatru „Montownia”)

Film**A. Pietrzak: Klimat baśni 103**

(„Król Olch”, reżyseria – Völker Schlöndorff; „Tajemnica Roan Inish”, reżyseria – John Sayles)

Książki**A. Szymańska: Ta zdolność do cierpienia 105**

(Joanna Pollakówna, „Małomówność”)

M. Orski: W pogoni za szczęściem 108

(Zofia Romanowiczowa, „Sono felice”)

J. Salamon SJ: Wszystko o jezuitach 111

(Ludwik Grzebień SJ /red./, „Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995”)

K. Dyrek SJ: Skarby w kruchych naczyniach 113

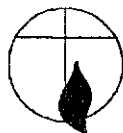
(s. Joyce Ridick SSC, „Skarby w naczyniach glinianych. Refleksje psychologiczno-teologiczne na temat ślubów zakonnych”)

s. A. Jończyk RM: Nic błyszczyć – służyć 115

(Maria Wacholc, „Ks. Antoni Hlond /Chlondowski”)

Z. Zarebianka: Dla kogo duchowe kierownictwo? 117

(Thomas Merton, „Kierownictwo duchowe i medytacja”)

Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 120

Sommaire

Jacek Bolewski SJ

La grâce du commencement

9

Et nous nous attendions que...

11

Entretien de Karol T. Giedroń SJ avec Bartolomeo Sorge SJ, fondateur d'écoles de formation politique à Palerme et dans toute l'Italie. Le père Sorge parle de la situation de l'Italie d'aujourd'hui: de la mafia, du sous-développement économique du sud du pays, de la Démocratie chrétienne et également de la façon dont il entrevoit la situation de la Pologne postcommuniste. Un autre sujet abordé c'est la signification de la notion de l'Europe et de ses racines chrétiennes. Il affirme que l'Eglise doit s'occuper de politique et d'économie, mais d'une façon nouvelle, en sa qualité d'Eglise, soit dans sa dimension spécifique – religieuse et morale.

abbé Helmut Juros

Unité politique des catholiques ou unité des catholiques en politique – un dilemme polonais?

21

L'unité des catholiques en politique n'exige pas un seul parti, une seule structure politique. Elle permet leur engagement au sein de plusieurs partis, encore qu'il puisse y avoir une situation historique précise qui rend souhaitable un seul parti chrétien démocrate.

Dariusz Kowalczyk SJ

Pas de pluralisme hors de l'Eglise

28

L'Eglise demeure un témoignage et un sacrement du salut dans la mesure où elle est un fruit de la volonté salvifique de Dieu révélée en Jésus-Christ. Toutefois, il plut à Dieu de lier son plan de salut à une coopération concrète. En ce sens, l'Eglise annonçant la vérité du Crucifié est un lieu de liberté et un signe de salut pour tous les hommes.

Jan Kieniewicz

La Pologne et l'Espagne: transition, réconciliation, oubli

38

En Pologne on a voulu s'inspirer de l'exemple espagnol, sans pour autant en tirer les conclusions jusqu'au bout. Le passage de l'Espagne à la démocratie s'est soldé au bout de vingt ans par un succès. En Pologne, l'opération de passage n'a réussi que dans la mesure où nous vivons aujourd'hui dans un autre

monde. Le bilan du système précédent fait toujours défaut, tout comme d'ailleurs un cadre constitutionnel de l'actuel; carence significative soulignant une différence essentielle entre le passage à la démocratie en Pologne et en Espagne.

Aleksander H. Krzyński

Un marketing éthique?

50

Un marketing constructif, fondé sur des bases éthiques et puisant dans la doctrine sociale catholique, peut jouer un grand rôle dans la transformation de système en Pologne.

Michael Krüger

Poésies

62

Józef Borzyszkowski

Les Cachoubes, la Poméranie

et l'idéologie du mouvement cachoubien et poméranien 65

Une généalogie se réclamant d'une communauté d'origine et de destin et d'une patrie commune est à la base de toutes idéologies créées par les élites de groupes ethniques. C'est bien le cas du mouvement cachoubien et poméranien dont les débuts remontent au Printemps des Peuples.

Stanisław Janke

Dans l'aire de la poésie cachoubienne

74

L'histoire centenaire de la poésie cachoubienne a vu paraître plusieurs dizaines de recueils poétiques et quelques anthologies. Cette poésie se prévaut de nombreuses traductions, principalement en langues slaves, sauf en polonais, à quelques exceptions près.

Christopher Garbowski

Tolkien: entre la justice et l'espérance

80

Si John Tolkien s'était vu offrir le choix entre l'immortalité sans le Christ et la mort en Lui, il aurait opté pour le second terme de l'alternative.

Andrzej Zieliński

„Scriptores Scholarum”

87

Le trimestriel paraissant sous ce titre à Lublin est l'expression des aspirations scientifiques et culturelles des lycéens et des enseignants du secondaire et du supérieur, de même qu'un facteur d'intégration du milieu scolaire.

Comptes rendus

94

Dom Rekolekcyjny Ojców Jezuitów

Ignacjańskie Centrum Formacji Duchowej
Gdynia

styczeń – październik 1997

styczeń	7-15	Rekolekcje – II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	17-23	Rekolekcje – Fundament Ćwiczeń Duchownych
	25 -29	Rekolekcje powołaniowe
luty	1-7	Rekolekcje – Droga pielgrzyma
	14-16	Spotkania Małżeńskie
	21-26	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę
marzec	11-19	Rekolekcje – I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
kwiecień	8-13	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę
	18-20	Skupienie dla młodzieży
	25-27	Spotkania Małżeńskie
maj	1-4	Sesja – <i>Dialog jako droga komunikacji</i>
czerwiec	10-18	Rekolekcje – II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
		Rekolekcje – III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	25-28	Sesja – <i>Jezus jako lider i wychowawca</i>
lipiec	1-6	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę
	8-16	Rekolekcje – I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	19-27	Rekolekcje – II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
sierpień		Rekolekcje – III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	12-17	Rekolekcje Ignacjańskie dla 18-latków
	19-24	Rekolekcje – Fundament Ćwiczeń Duchownych
	27-31	Sesja – <i>Akceptacja siebie</i>
wrzesień	5-10	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę
	15-21	Rekolekcje – „O pozyskanie miłości”
	23 IX-1 X	Rekolekcje – I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
październik	3-5	Spotkania Małżeńskie
	20-26	Rekolekcje – Modlitwa Chrześcijańskiego Wschodu

Ze względu na ograniczoną liczbę miejsc niezbędne jest wcześniejsze zgłoszenie swojego udziału i otrzymanie potwierdzenia o przyjęciu. Do zgłoszenia prosimy dołączyć podstawowe informacje o sobie i swoim dotychczasowym doświadczeniu duchowym.

Zgłoszenia prosimy kierować drogą korespondencyjną pod adresem:

**Dom Rekolekcyjny Ojców Jezuitów,
81-313 Gdynia, ul. Tatrzańska 35
tel. (0-58) 21-05-15 lub 20-69-09**

Łaska początku

Początek roku jest przeżywany hucznie, jak najdosłowniej pośród huków: sztucznych ogni, korków od butelek itp. Jak gdyby chodziło o to, żeby początek utrwalić w świadomości jako ważne wydarzenie. Cóż z tego, kiedy nasza świadomość jest w tym momencie zaburzona, nie tylko brakiem (snu), ale i nadmiarem (huku, alkoholu). Zatem wrażenie, które pozostaje, budzi mieszane uczucia przesytu i niedosytu... Czy taki początek może być dobry?

Czego sobie życzyć w tej sytuacji? Zwykło się formułować życzenie: „Do siego roku”. Staropolskie „si” znaczy „ów, tamten”. Innymi słowy, życzymy sobie nawzajem: Do tamtego, czyli następnego roku. Tak, pragniemy przeżyć jeszcze jeden rok – aż do końca. Liczy się jednak i to, jaki ten koniec będzie. Jedno jest pewne. Koniec wiąże się ściśle z początkiem. To jedno: „Koniec i początek”. Kto o tym pamiętał, powiedzmy, w połowie zeszłego roku? Wtedy jedynie garstka wiedziała, że tak brzmi tytuł wiersza i tomu Wisławy Szymborskiej. Obecnie wiedza się poszerzyła. Koniec ubiegłego roku był pod tym względem wielkim przeżyciem, przebudzeniem wiary w moc poezji, dobro słowa. Ono może otworzyć na więcej, skoro – na początku było Słowo... Sama poetka dopowiada na początku owego tomu: *Od tego trzeba było zacząć: niebo.*

Dziwny to początek – niebo. Nie ma tu końca: *Niebo mam za plecami, pod ręką i na powiekach. (...) Niebo jest wszechobecne / nawet w ciemnościach pod skórą.* Poetka nie kryje swojego zdziwienia. Ono pozwala jej odkrywać obecność tajemnicy – w niebie, we wszystkim. Także w prozie. Okazja może się wydać zaiste prozaiczna, było nią bowiem kolejne wydanie „Prób” Montaigne’a w 1985 r. Wtedy, w owym ciemnym okresie, Szymborska wyznała: *Dzisiaj istnienie każdej rzeczy dobrej napętnia mnie zdumieniem. A ponieważ „Próby” są właśnie rzeczą dobrą (nawet jedną z najlepszych, na jakie duch ludzki się zdobył), dziwi mnie w nich wszystko, a zwłaszcza wyjątkowo*

*łaskawy splot okoliczności napisanie ich umożliwiające. Zdzia-
wiająca łaska musiała działać najpierw u początku: Śmiertelność
noworodków była wówczas zjawiskiem tak pospolitym, że nawet
nie dociekano licznych tego przyczyn. Bóg dał, Bóg wziął, a to,
że maleńki nieboszczyk nosił w sobie zadatki nieprzeciętnych
uzdolnień, pozostałoby tajemnicą na zawsze nie odkrytą. Zdzia-
wia zatem, iż człowiek przeżył, wychodząc obronną ręką z tyłu
różnych wydarzeń, które mogły udaremnić życie i jego wiel-
kie dzieło. Stąd wniosek: Proponuję więc czytać „Próby” ze
zdziwieniem. Mogło ich nie być, i nawet byśmy o tym nie wie-
dzieli. Pustych miejsc nie ma przecież w gęstej tkaninie dziejów.
To znaczy są – nie ma tylko sposobu, żeby dowieść ich istnie-
nia.*

Propozycja pozostaje aktualna, nie tylko wobec „Prób” oraz
początku ich autora. Także rozpoczynający się rok jest próbą,
nad którą warto się zadumać. Łaska początku staje się coraz
mniej uchwytana, coraz bardziej zagrożona w świecie. Łatwo ją
zniweczyć, zabijając poczęte życie, zabijając czas... Jak wiele
dobrych możliwości nie może się wcielić i przyjść! Przyszłość
w ten sposób ubożeje, staje się załkciem, z którego wielu nie
widzi wyjścia. *Puste miejsca* wskazane przez poetkę dają
o sobie wyraźniej znać w rosnącej pustyni bezsensu, o której
pod koniec zeszłego wieku prorokował Nietzsche: *Pustynia
rośnie. Biada temu, kto ją kryje!* Istnienie duchowej pustyni nie
wymaga już dowodów, ale domaga się oceny jej (bez)sensu.
Czy cywilizacja śmierci jest nieuchronna? Czy śmierć oznajmia
ostatnie słowo o naszym końcu?

W początku roku dana jest od nowa *pełnia czasu*. Ta sama,
którą zapoczątkował Jezus, wcielenie Dobrej Nowiny. On jest
Słowem z nieba i do niego prowadzącym. Jest Początkiem
i Końcem, Alfą i Omegą. W Nim już *dzisiaj* można przyjąć, że
nadszedł *rok łaski od Pana* (por. Łk 4,19 nn.). Otwierając się
na łaskę początku tu i teraz, przeżyjemy nie tylko do siego
roku, lecz otworzymy się na pełnię – na niebo – bez końca.

Jacek Bolewski SJ

A myśmy się spodziewali...

Z Bartolomeo Sorge SJ,
założycielem Instytutu Formacji Politycznej
w Palermo,
rozmawia Karol Tomasz Giedroń SJ

— *Jest Ojciec po raz pierwszy w Polsce.*

— Tak, jest to pierwszy mój pobyt w Polsce. Osobiście chciałem zweryfikować pewną ideę, która zrodziła się we mnie, gdy słuchałem we Włoszech informacji o Polsce. Miałem wrażenie, że jako Kościół przechodzicie trudną sytuację, podobną do tej, jaką my przeżywaliśmy kilka lat temu: sytuację końca epoki przemian, bo tak właśnie ją nazwałem. Wtedy była to sytuacja nadzwyczajna, w której Kościół włoski musiał pełnić funkcję zastępczą. Zajął wtedy wyjątkową pozycję i przekroczył granicę wyznaczającą typowy dla Kościoła zakres misji religijnej. Zaangażował się również trochę w dziedzinę Polityki pisanej przez duże „P”.

Chciałem więc zobaczyć, czy moje odczucia są prawdziwe, ponieważ problem Polski dotyczy całej Europy, dotyczy sposobu obecności Kościoła po upadku ideologii i zburzeniu muru berlińskiego, co zmieniło równowagę sił w Europie. Wydaje mi się, że podczas wielu interesujących spotkań, jakie odbyłem, idea, z którą tu przyjechałem, potwierdziła się.

— *Postronny i doświadczony obserwator może czasem udzielić pomocnej rady. Czym ze swego doświadczenia chciałby się Ojciec podzielić z Kościołem w Polsce?*

— Sądzę, że najpierw należy się bronić przed utratą nadziei. Choć nie mam odpowiednich danych, odnoszę wrażenie potwierdzające się podczas obecnego pobytu w Polsce, że przegrana w ostatnich wyborach parlamentarnych i prezydenckich oraz schyłek tego wielkiego ideału, jakim była „Solidarność”, doprowadziły do utraty sił i nadziei, wyrażającej się w słowach ucz-

niów po śmierci Jezusa na krzyżu. Uczniowie odeszli smutni mówiąc: „A myśmy się spodziewali”, czyli: „To nie było to, o co nam chodziło”.

Taka postawa jest bardzo niebezpieczna. Dlatego też trzeba uznać, że wasza obecność, pełna odwagi i skuteczności, z jaką wystąpiliście w ostatnim okresie, tzn. przed upadkiem muru berlińskiego, miała swą moralną wartość w tamtym czasie. Nie wolno jednak za tym tęsknić. Wartości pozostają ciągle te same, a Polska i Europa ich potrzebują. Trzeba jednak odnaleźć nową postawę i nowy sposób działania. Nie wolno tęsknić za tym, co odeszło.

Ze spotkań, w których uczestniczyłem, można wynieść wrażenie, że brakuje wiary w możliwość odrodzenia obecności katolików w społeczeństwie pluralistycznym. Panuje raczej następujące przekonanie: pozostaniemy zjednoczeni i zachowujemy się tak, jak dotychczas; chociaż będziemy nie zrozumiani, musimy ciągle kroczyć naprzód, nie poddając się. Takie przekonanie jest błędne, ponieważ odzwierciedla nostalgię za minionym czasem, w chwili gdy trzeba tworzyć przyszłość.

— *Jest Ojciec jednym z twórców szkół formacji politycznej, które działając od kilku lat w Palermo, Mediolanie i innych miastach Włoch, dają katolikom możliwość włączenia się w życie społeczne. Czy mógłby Ojciec powiedzieć kilka słów o historii Instytutu w Palermo?*

— Trzydzieści lat temu powstało Centrum Studiów Politycznych, o które zabiegał ówczesny przełożony generalny jezuitów, o. Jansens. Pod koniec lat pięćdziesiątych pragnął on, aby w całym zakonie powstawały centra studiów społecznych. Centrum w Palermo powstało mniej więcej w tym samym czasie co podobne w Mediolanie i podjęło różnorodną działalność kulturową. Szkoła formacji natomiast powstała właściwie dopiero wtedy, gdy osobiście przybyłem do Palermo, czyli około dziesięciu lat temu. Przybyłem właściwie jedenaście lat temu, ale pierwszy rok poświęciłem na zapoznanie się z sytuacją na wyspie. Wraz z moimi współbraćmi z zakonu doszliśmy wspólnie do wniosku, że nie można zwyciężyć mafii i zmienić sytuacji zacofania gospodarczego panującej na południu Włoch, jeśli

zabraknie współpracy osób świeckich. Jednym słowem, ewangelizacja nie mogła być dalej prowadzona wyłącznie przez kler, jak to było dawniej: świeccy naśladowali, byli posłuszni, a księża głosili kazania. Zgodnie z tym, co mówi Sobór, trzeba, aby świeccy stanowili aktywną stronę w nowej ewangelizacji. Uformujmy więc dojrzałych świeckich – myśleliśmy – ponieważ świeccy nie są dostatecznie przygotowani. Jednocześnie zaistniała wtedy paląca potrzeba takiej formacji w dziedzinie społecznej i politycznej.

To był pierwszy krok. Rok później kard. Martini otworzył kolejną szkołę w Mediolanie. Później powstało ich niemal 200 we wszystkich diecezjach włoskich.

— *Jakie są owoce tej formacji?*

— Owoców formacji nie można dostrzec w krótkim okresie. Na przykład w szkole na Sycylii postawiliśmy na jakość i dlatego nie jest ona przeznaczona dla wszystkich. Wybraliśmy tych, którzy będą wpływać na innych. Jest to formacja formatorów. W ten sposób formując 100 osób, formujemy 1000 innych, ponieważ każdy ze stu formuje kolejnych dziesięciu, a może nawet stu. To oczywiście przynosi rezultaty. Dzięki naszym absolwentom osiągnęliśmy znaczącą obecność w szkolnictwie i we władzach niektórych miast. Na przykład dwie osoby stoją na czele władz miejskich w dwóch ważnych prowincjach.

Zauważyliśmy też coś jeszcze: zmienił się ogólny klimat. Celem szkoły nie jest już wyłącznie przygotowywanie raz na dwa lata trzydziestu polityków. Szkoła stała się dziś punktem odniesienia dla opinii publicznej.

— *Czy sądzi Ojciec, że Wasz przykład będzie pomocny dla Kościoła w innych krajach Europy?*

— Oczywiście. Zostałem już zaproszony do wielu krajów. O naszych szkołach społecznych mówiłem we Francji, do Hiszpanii zaprosiła mnie tamtejsza Konferencja Episkopatu, która zorganizowała spotkanie przedstawicieli ruchów religijnych. Obecny był wtedy przewodniczący Konferencji oraz przewodniczący Komisji ds. Nauki Wiary. Byłem również w krajach

Europy Wschodniej. Wygłosiłem wiele konferencji w byłej Jugosławii, dziś w naszej szkole mamy stamtąd jedną osobę. Dziedzina, którą się zajmujemy, budzi wiele zainteresowania, szczególnie w Ameryce Południowej. Odwiedziłem więc Argentynę, zaproszono mnie do Peru oraz innych krajów, aby skorzystać z naszego doświadczenia. Odczuwano tam potrzebę rozpoczęcia podobnej działalności. Trzeba zauważyć, że gdy pojawia się jakaś nowa inicjatywa, łatwo zdać sobie sprawę, czy jest ona wymyślona ot tak sobie, czy też istnieje na nią rzeczywiste zapotrzebowanie. Przekonałem się, że na nasz pomysł panovalo zapotrzebowanie.

— *Wróćmy pamięcią do III Tygodnia Społecznego (1996) w Warszawie, na którym wystąpił Ojciec m.in. z referatem poświęconym roli kapłana w życiu społecznym i politycznym. Jest to temat dosyć frapujący.*

— Dokonałem pewnego rozróżnienia, którym posługuję się od wielu lat, jeszcze od czasu gdy pracowałem w „Civiltà Cattolica”. Chodzi o rozróżnienie między Polityką a polityką. Polityka przez duże „P” posługuje się wizją człowieka i wizją wartości, wizją podstawowych praw dotyczących życia, rodziny itd. Możemy też mówić o polityce przez małe „p”, która obejmuje działalność ugrupowań partyjnych, ale jest inspirowana Polityką przez duże „P”.

Kościół jest zobowiązany do działania w zakresie Polityki przez duże „P”, ponieważ głosząc Ewangelię, uczy pewnej wizji człowieka i jego podstawowych praw. Gdy np. papież wyrusza w podróż do Chile i ukazując się razem z Pinochetem mówi, że tortury są wymierzone przeciwko człowiekowi i Bogu, to działa politycznie, ponieważ godzi w rząd, który stosował tortury. Ale on robi to przepowiadając Ewangelię, czyli w wymiarze Polityki przez duże „P”. Głosząc Ewangelię, angażujemy się więc w zwyczajną politykę, gdyż proponujemy pewną wizję człowieka. Kapłan i Kościół tak właśnie powinni postępować. Nie powinni nawet działać inaczej. Czasami ceną jest męczeństwo. Bp Romero został zamordowany przy ołtarzu nie dlatego, że należał do jakiejś partii, ale dlatego, że robił Politykę przez duże „P”. Przepowiadając Ewangelię mówił campesinos, że są

dziećmi Bożymi, że mają swoje prawa i że szwadronom śmierci nie wolno ich zabijać. Również my, na Sycylii, mieliśmy kapłana, który później został zamordowany przez mafię. Dzisiaj mafia boi się kapłanów, walczy przeciwko księżom, ale nie dlatego, że stanowimy jakąś partię, tylko dlatego, że głosząc Ewangelię, podważamy postawy i zachowania niegodne Boga i człowieka.

Duchowni samodzielnie, z własnej woli, wyłączają się z polityki przez małe „p”. Działają tak ze względu na wymagania, jakie stawia przed nimi ich powołanie, a nie dlatego, że polityka jest brudna. Kościół i kapłani służą temu, co absolutne, podczas gdy polityka z istoty jest czymś doczesnym. Obecność kapłana w polityce to *contradictio in terminis*, gdyż człowiek związany z Absolutem nie może być reprezentantem tego, co doczesne. My, kapłani, nie angażujemy się w politykę nie dlatego, że się boimy, i nie dlatego, że polityka jest brudna, ale ponieważ mamy swoisty charyzmat, a nasz wybór jest związany z Bogiem, który nas powołał, abyśmy byli świadkami, byśmy jako kapłani Kościoła byli matką i nauczycielką dla wszystkich. Czyli jako księża sami wyłączamy się z polityki przez małe „p”.

Ojciec Święty wystąpił przed dwoma laty z pięknym przemówieniem. Była to katecheza poświęcona zaangażowaniu kapłana w świecki wymiar społeczny. Podejmując nauczanie dwóch synodów oraz Soboru papież wskazał na to, że mogą zaistnieć sytuacje wyjątkowe, w których Kościół i jego kapłani są nawet zobowiązani do pełnienia funkcji zastępczej. Sytuacja taka zaistniała we Włoszech po okresie faszyzmu. Nie wiedzieliśmy wtedy, na czym polega demokracja, a istniało poważne zagrożenie komunizmem. Biskupi podjęli wówczas funkcję zastępczą i zobowiązali wiernych pod grzechem ciężkim do głosowania na Demokrację Chrześcijańską, czyli na ugrupowanie polityczne. Zrodził się silny związek między Kościołem a partią, który ocalał Włochy. Wspólnie z „Solidarnością” Kościół polski odegrał tę samą rolę, polegającą na funkcji zastępczej. Za czasów gen. Jaruzelskiego Kościół był jedynym głosem, który mógł być słyszany i który był słyszany. Przemawiał w obronie praw, czyli działał politycznie, prowadząc politykę jako funkcję zastępczą.

Papież wskazuje zatem, podejmując zwyczajne nauczanie Magisterium Kościoła, że gdy zakończy się okres pomocy,

Kościół nie powinien i nie może wykonywać zastępczej funkcji politycznej. Powinien powrócić do nauczania Ewangelii, z której wynika obrona praw człowieka, lecz nie na zasadzie zastępczej roli politycznej, gdyż te problemy dotyczą osób świeckich, są ich obowiązkiem. W zwyczajnej sytuacji Kościół nie może i nie powinien angażować się w politykę przez małe „p”.

Sądzę więc, że problem dzisiejszej Polski jest bardzo podobny do problemu dzisiejszych i wczorajskich Włoch. Trzeba sobie odważnie powiedzieć, że zakończyła się epoka odgrywania roli zastępczej i należy znaleźć nowy sposób wpływania na politykę, ponieważ Kościół nie może być neutralny, nie może nie interesować się polityką i ekonomią. Powinien się zajmować wspomnianymi dziedzinami, ale jako Kościół, czyli w swoim specyficznym wymiarze religijnym i moralnym.

— *Sądzi Ojciec, że problem ten dotyczy również Demokracji Chrześcijańskiej we Włoszech?*

— Oczywiście, właśnie dlatego partie, które istniały w okresie sprawowania funkcji zastępczej Kościoła, zakończyły swoją działalność. Jeśli ktoś we Włoszech wspomina z nostalgią dawną DC, odpowiadam podczas swoich wystąpień żartem: „Jestem wzruszony widząc tak wielką miłość do umarłych, gdyż jako kapłan jestem wrażliwy na kult tych, którzy odeszli, ale nie tracimy czasu, zmartwychwstanie umarłych przyjdzie dopiero na końcu czasów, a teraz zajmijmy się nowym światem”.

Zakończył się okres, który w środowiskach katolickich w Polsce był podobny do czasu naszej DC. Nie tracimy więc czasu. Rozumiem, że trwa okres przejściowy i nie wszystko jest jasne, ale przyszłość nie zapewnia z góry jedności typowej dla minionego doświadczenia.

— *Trzeba zatem poszukiwać nowych dróg dla polityki chrześcijańskiej...*

— Tak! Należy pomyśleć o nowej formie ugrupowania politycznego. Osobiście jestem przekonany, że istnienie partii o inspiracji chrześcijańskiej jest ważne. We Włoszech – jak

sądzę – jest to po prostu konieczne, gdyż historia mojego kraju w dużej mierze została ukształtowana dzięki demokracji katolickiej. Brak partii o inspiracji chrześcijańskiej byłby więc ogromną stratą dla wszystkich. Nie znam Polski w takim stopniu, by powiedzieć, że zachodzi ta sama sytuacja. Patrząc jednak z zewnątrz na rolę, jaką w przemianach odegrały środowiska katolickie, można mówić o podobieństwie do tego, co się wydarzyło we Włoszech.

— *Żyjemy w okresie budowania integracji europejskiej. Co się stanie, jeśli w wizji nowej Europy zabraknie chrześcijaństwa?*

— Zamiast osobistej odpowiedzi pozwolę sobie przytoczyć odpowiedź, jaką dał Gorbaczow. Cytuję z pamięci, ale sens zostanie zachowany, ponieważ zdanie to powtarzałem wielokrotnie słowo w słowo. Było to na rok przed jubileuszem tysiąclecia chrześcijaństwa w Rosji. Gorbaczow w swojej książce „Pieriestrojka” pisał tak: „W przyszłym roku będziemy obchodzić tysiąclecie przybycia chrześcijaństwa do Rosji. Również my jesteśmy Europejczykami, ponieważ nasi przodkowie byli chrześcijanami. Od Uralu więc po Atlantyk wszyscy jesteśmy Europejczykami. Powinniśmy budować wspólny dom”.

Choć Gorbaczow nie powiedział nic więcej, ważne jest, że uznając radziecką Rosję za europejską, argumentował jej europejskość przybyciem chrześcijaństwa na teren Rusi tysiąc lat temu. Co to oznacza? Otóż korzenie europejskiego drzewa są chrześcijańskie. Jeśli korzenie te wyschną, zaniknie również Europa. Europa nie jest wyłącznie rynkiem. Europa to przede wszystkim myśl, idea i wartości. Są to wartości chrześcijańskie i sądzę, że należałoby zaangażować się, aby podjąć je w nowy sposób, nie traktując Europy jako twierdzy z czasów, gdy polityka utożsamiała się z wiarą, a tron z ołtarzem. Był to okres niedojrzałości pierwszej Europy. Ponadto idea Europy jako wieży Babel, wyrastająca z faktu współczesnych podziałów i ideologii, nie zatarła chrześcijańskich korzeni, które odradzają się podczas rekonstrukcji wspólnego domu. Nie jest to, jak widać, moja opinia, opinia papieża, czy też wyłącznie kręgów katolickich. Idea takiej Europy musi być dostrzeżona w nowej

perspektywie, w perspektywie międzykulturowej i międzyreligijnej. Europa jutra będzie więc swymi korzeniami sięgać chrześcijaństwa, ale chrześcijaństwa, które wchodzi w dialog z różnymi kulturami i religiami. Biada jednak, gdyby zabrakło ciągle żywotnych przecież korzeni chrześcijańskich. Nasze narody o głębokiej tradycji katolickiej, chrześcijańskiej, odegrają bardzo ważną rolę w zachowaniu owych wartości w naszych ojczyznach tak, aby Europa ich nie zatraciła.

— *Jakie widzi Ojciec możliwości współpracy między instytucjami i partiami o inspiracji chrześcijańskiej w Europie, szczególnie w tych krajach, które doświadczyły systemu komunistycznego, a obecnie przeżywają okres transformacji?*

— Jestem przekonany o wadze takiej współpracy, ponieważ obecności katolików w polityce nie można określić *à priori* według tego, co mówi Ewangelia i Magisterium, twierdząc, że to, co jest tam napisane, określa zaangażowanie chrześcijanina w polityce. Taki pogląd nikomu nie służy. Chrześcijanin zaangażowany w politykę powinien umieć dać odpowiedź na problemy historyczne. Obecnie znajdujemy się w okresie postkomunistycznym, zatem pierwsze pytanie, jakie należałoby postawić, brzmi: Przed jakimi wyzwaniem stoją wierni w tej nowej sytuacji? Aby zorganizować partię o inspiracji chrześcijańskiej, nie wystarczy tylko spotkać się przy stoliku ustalając zasady działania. Należy tego dokonać odpowiadając najpierw na konkretne wyzwania, a potem oczywiście znajdą się zasady. To samo, z czym rozpocząłem swoją pracę w Palermo, zrobiłbym również tutaj, w Polsce. Gdy przyjechałem do Palermo, nie wiedzieliśmy, jak stawić czoło mafii. Moim pierwszym krokiem nie było czytanie papieskich encyklik w celu znalezienia zasad i sposobów działania. Wyszedłem na ulicę, rozmawiałem z ludźmi młodymi i starymi, rozmawiałem ze studentami, robotnikami i politykami. Zobaczyłem, jakie są wyzwania, i powiedziałem sobie: musimy uformować chrześcijan, którzy będą w stanie sprostać tym wyzwaniom. Tak powstała szkoła formacji politycznej.

W krajach Europy Wschodniej katolicy stoją przed wspólnymi wyzwaniami. Są to wyzwania, których my nie doświadczy-

liśmy i może nawet nie jesteśmy w stanie pojąć. A zatem, spotykajcie się, zaczniście odczytywać znaki czasu, stawiajcie pytania o wyzwania, jakie dla chrześcijan niesie sytuacja transformacji, czyli przejścia od komunizmu do wolności. Popatrzcie na te wyzwania w świetle społecznego nauczania Kościoła i Ewangelii, i stwórzcie nowe ugrupowanie polityczne, które nie będzie partią katolicką, gdyż partia katolicka nie powinna istnieć. Powinna istnieć partia o inspiracji chrześcijańskiej, otwarta na świeckich, na ludzi dobrej woli, której zasięg mógłby być międzynarodowy. To wszystko trzeba jednak wypracować.

— *Jaki najważniejszy krok – zdaniem Ojca – powinni zrobić katolicy w Polsce, aby owocnie włączyć się w życie społeczne i polityczne?*

— Odbывая wizytę w Polsce, doszedłem do przekonania, że istnieje ogromna potrzeba formacji, ponieważ Polacy, w tym również księża, nie są jeszcze przekonani o konieczności zaangażowania politycznego w znaczeniu, o jakim już mówiliśmy. Nie wierzą w taką potrzebę.

Jeśli brakuje świadomości, niczego nie można dokonać. Trzeba więc zacząć uświadamiać i uwrażliwiać świeckich, kobiety, mężczyzn, księży i biskupów na pilną potrzebę obecności w społeczeństwie oraz aktywne budowanie Polis. Jeśli zabraknie takiego przekonania, możecie stworzyć piękny program, który niestety nikomu nie będzie służył. Wytworzenie potrzeby – oto katecheza społeczna, którą Kościół powinien prowadzić w seminariach i w formacji wiernych. Trzeba przekonywać o potrzebie takiego zaangażowania, ponieważ wiele osób ciągle jeszcze w nie wątpi. W rozmowach, jakie przeprowadziłem, spotkałem się z takimi reakcjami: „Nie... Po co? To mnie nie interesuje!” Takie reakcje są bardzo niedobre. Tylko ten, kto ma idee, tworzy przyszłość. Jeśli ktoś nie widzi potrzeby idei, nigdy do nich nie dojdzie i nie będzie twórcą przyszłości. Gdybym był Polakiem i miał autorytet, zacząłbym od formowania i budzenia świadomości. Można to robić na poziomie diecezji w formie tygodni społecznych. Przyznam, że podczas III Tygodnia Społecznego zdziwiła mnie niemal całkowita nieobecność biskupów, poza przybyłym prymasem i bpem Jareckim.

Gdy we Włoszech organizujemy podobne spotkania – nie twierdę, że przyjeżdżają wszyscy, ale obecnych jest około 50, a może nawet 100 biskupów. Przykład sympozjum odzwierciedla do pewnego stopnia brak świadomości, gdyż nawet księża nie byli licznie reprezentowani na większości prelekcji.

Nie wolno się bać, trzeba orać grunt! Gdy zrodzi się wrażliwość, będzie można wiele dokonać.

— Czy chciałby Ojciec zwrócić się również ze słowami takiej zachęty do Czytelników „Przeglądu Powszechnego”?

— Chciałbym opowiedzieć im pewną przypowieść. Sięga ona czasu, gdy my, jezuici, przeżywaliśmy w Palermo bardzo ciężkie chwile. Mafia wydała na nas wyrok śmierci. Wszyscy politycy starej władzy byli na nas oburzeni, Craxi napisał w swojej gazecie: „Trzeba wyeliminować jezuitów, ponieważ zatruwają całe Włochy”. W takiej sytuacji otrzymałem od kogoś nieznanego z Neapolu list, w którym było napisane: „Niech Ojciec nie traci nadziei, wszyscy jesteśmy z Wami. Nie jest ważne, że jest Was niewielu”. Dalej były napisane piękne słowa: „Nigdy nie zdarzyło się, aby tysiąc zgaszonych świec zapaliło choćby jedną zgaszoną świecę, ale jedna płonąca świeca może rozpalić tysiąc innych”.

Nie jest więc ważne, że jest nas niewielu, że płomień jest mały, a my ubodzy. Ważne jest to, byśmy byli rozpalonymi świecami. Chciałbym więc powiedzieć, że jeśli mój przyjazd do Warszawy rozpalil płomień chociaż trzech świec, odjadę szczęśliwy, ponieważ trzema świecami można rozniecić wielki ogień. Chociaż płomynek jest mały, niesie światło, rozgrzewa, oświetla i rozpala, tak jak światło, które Jezus przyniósł na ziemię. Możemy być małymi płomieniami, które rozpalą cały świat, ponieważ prawdziwym światłem jest sam Jezus. On jest Światłem świata, a do nas powiedział: „Wy jesteście światłem świata”. Jesteśmy światłem świata nie dlatego, że jesteśmy wspólni, ale dlatego, że On jest naszym Światłem. Jeśli więc jesteśmy świecami rozpalonymi, rozpalimy inne świece i tak zrodzi się wielki płomień.

tłum. Karol T. Giedrojc SJ

Warszawa, maj 1996 r.

ks. Helmut Juros

Polityczna jedność katolików czy jedność katolików w polityce – polski dylemat?

Temat tych rozważań jest sformułowany w postaci pytania i w formie alternatywy do rozstrzygnięcia. Zawarty w nim problem można by także sformułować w postaci tezy: to jest dylemat dla polskich katolików świadomie uczestniczących z odpowiedzialnością chrześcijańską w życiu publicznym. Ale nie jest to dylemat tylko polskich katolików, lecz także katolików w wielu krajach zachodnich o dużych tradycjach chrześcijańsko-demokratycznych.

Przed tym dylematem stanęli np. katolicy we Włoszech w kwietniu 1996 r. w czasie wyborów parlamentarnych. Prof. Bartolomeo Sorge, jezuita z ośrodka edukacyjnego katolickiej nauki społecznej w Palermo, proponował wyjście z tego dylematu przez wybór drugiej możliwości. Sugerował, aby katolicy włoscy pożegnali się ze swą dotychczasową jednością polityczną, jaką demonstrowali przez wybór polityków chadeckich z *Democrazia cristiana*. Partia ta stała się iluzoryczna, rozpadła się na skutek korupcji i powiązań mafijnych. W końcu okazało się, że jest ona „postkomunistycznym” reliktem w tym sensie, iż jednoczyli się w niej katolicy przerażeni widmem komunizmu. Jednoczyli się pod naciskiem Kościoła (warto zaznaczyć, że sami w granicach 30% wybierali partię komunistyczną), ingerującego w wolność sumienia politycznego wyborców. Kościół obawiał się bezpośrednio po wojnie, że Włochy mogą wejść w hemisferę wpływów Rosji sowieckiej. Pewnym usprawiedliwieniem tych nacisków Kościoła *ex post*, aby katolicy skupili się w *Democrazia cristiana*, mogą być wydarzenia na Bałkanach po rozpadzie komunistycznej Jugosławii. Taki los mógłby być także udziałem Włoch po upadku komunizmu.

W każdym razie to nie przekonania chrześcijańskie, ale strach przed komunizmem skupiał katolików włoskich w jedną partię polityczną. Wobec tego odejście komunistów włoskich od marksizmu i upadek komunizmu w Rosji uczyniły partię *Democrazia cristiana*, jako polityczne forum ogółu katolików we Włoszech, w pewnym sensie zbędną.

W tym nowym kontekście dziejowym Kościół we Włoszech zadeklarował neutralność partyjno-polityczną. W kampanii wyborczej 1996 r. nie preferował żadnej partii politycznej ani nie występował przeciw którejkolwiek. Kościół zwracał się do całego narodu włoskiego wprost, bez pośrednictwa partii politycznych. Naród włoski jednak, skoro o jego tożsamości decyduje nadal chrześcijaństwo, powinien się skupić wokół wartości chrześcijańskich, katolicy społeczni zaś – choć każdy z nich osobiście – powinni wybierać politycznie na gruncie zasad nauczania społecznego Kościoła.

Do zasad i kryteriów, za pomocą których należy samemu sprawdzić programy polityczne różnych partii i poszczególnych polityków, zaliczono następujące: prymat osoby, ochronę życia ludzkiego, godność kobiety i uznanie jej roli w życiu społecznym, promowanie i wspieranie małżeństwa i rodziny, autonomia szkoły i wolność nauczania, równowagę między władzami (w podziale władzy), dowartościowanie niezależności samorządowej i pomocniczości, wartość pracy i rozwój zatrudnienia, rozwój gospodarczy słabych regionów i opiekę nad słabszymi, pokój i solidarność między narodami, odpowiedzialność za Europę, ochronę przyrody i odpowiedzialność za przyszłe pokolenia.

Nie wszystkie jednak kręgi włoskiego katolicyzmu politycznego akceptowały nową sytuację: że Kościół zwraca się do ogółu narodu i polega na osobistych, wolnych decyzjach sumienia politycznego jednostki. Wielu świeckich katolików uważało, że katolicyzm polityczny we Włoszech powinien nadal demonstrować jedność i siłę partyjno-polityczną. W przeciwnym bowiem razie – argumentowano – siłą rzeczy musiałaby nastąpić klerykalizacja życia publicznego. Jeżeli Kościół jako instytucja, to jest hierarchia kościelna, zachowuje ekwidystans wobec wszystkich partii politycznych, jednakowo się do nich

odnosi, to dojdzie w końcu do tego, że biskupi będą rozmawiali z przedstawicielami władzy państwowej ponad głowami świeckich. Podobnie też instytucje państwowe będą szukały swego partnera w Kościele jako instytucji, nie zaś w ludziach świeckich. Inną konsekwencją nowej opcji politycznej Kościoła będzie zbytnia koncentracja uwagi na tematach preferowanych przez biskupów, jak np. kwestia przerywania ciąży, szkół katolickich, duszpasterstwa wojskowego itp. Świeccy katolicy we Włoszech obawiają się, że taka klerykalizacja stosunków Kościół – państwo osłabi ich rzeczywisty wpływ na życie polityczne kraju. Na takim osłabieniu katolicyzmu politycznego traci sama polityka, partie polityczne zaś pogrążają się w walce o władzę, bez konieczności legitymowania się ideowym programem, który byłby nośny dla państwa, obiecujący dla jego pomysłnej przyszłości. Polityka wymaga przecież fachowej kompetencji świeckich, choć przyznają oni, że ich wiedza i umiejętność polityczna potrzebuje także wsparcia ze strony sumienia biskupów (ale o wiele rzadziej, niż sądzą kaznodziejscy moralizatorzy).

Dziś, po wyborach we Włoszech, wiemy, że głosujący obrali przedwyborczą opcję Kościoła i opowiedzieli się za możliwością politycznej konkretyzacji podstawowych wartości ludzkich i zasad nauczania społecznego Kościoła w różnych programach partyjno-politycznych.

To doświadczenie Kościoła i katolicyzmu politycznego we Włoszech jest pouczające dla polskich katolików. Polski katolicyzm polityczny może skorzystać z tych doświadczeń i wzbogacić swą „mądrość po szkodziu” – po porażkach doznanych w ostatnich wyborach. Polski katolicyzm polityczny potrzebuje dobrych modeli. Jego przedwojenny (mędzywojenny) kształt jest mało przydatny w nowych warunkach. Nawet model chadecji, jaki uformował się na Zachodzie zaraz po 1945 r. i rozwinął się w ciągu ostatnich 50 lat w warunkach zimnowojennych, nie daje tych rozwiązań strukturalnych i perspektyw przyszłościowych, które odpowiadałyby wyzwaniom obecnego przełomu i procesom transformacji ustrojowej w Polsce.

Tu chyba należy upatrywać źródeł niepowodzeń zachodnich emisariuszy CDU czy Europejskiej Partii Ludowej, którzy nie

potrafili pozyskać i scalić polskich katolików w jedną partię chadecką. Choć nie tylko tu. Istnieje wiele powodów niezaistnienia zwartego katolicyzmu politycznego w Polsce. A przecież wydawało się, że gorzkie doświadczenia z totalitaryzmem ateistycznym i antykościelnym każą polskim katolikom nie chodzić odmiennymi drogami politycznymi, lecz stworzyć zwarte ugrupowanie chrześcijańsko-demokratyczne. Dobrze zapowiadał się początkowo zwarty ruch „Solidarności”. Niestety „Solidarność”, podobnie jak w innych krajach opozycyjne „partie-forum”, rozpadła się w miarę postępującej demokratyzacji i wzdłuż demarkacyjnych linii personalnych, ideologicznych i społeczno-gospodarczych. „Solidarności” nie udało się stworzyć jednej chadecji, nawet w przybliżeniu podobnej do siostrzanej CDU na Zachodzie. Tezy programowe były politycznie nieprzekładalne i niemożliwe do szerszej akceptacji (nie mówiąc już o panującym wewnątrz warcholstwie). Oczywiście, łatwo dziś ubolewać, że Kościół w niewielkim stopniu przyczynił się do skonsolidowania polskiej chadecji. Jeżeli nie wiedział, jak postąpić, należało zapytać włoskich czy niemieckich biskupów – twierdzą dziś przegrani, naiwni polscy demokraci chrześcijańscy. Tymczasem Kościół udało się to po 1945 r.!

Tymczasem Kościół jest bardziej krytykowany raczej za to, że dał się zinstrumentalizować przez niektóre ugrupowania prawicowe, a co więcej – że sam uprawia politykę lub wtrąca się w dziedzinę polityki. Wobec instytucji Kościoła rozpatrywana tu alternatywa ma nieco inną postać niż w stosunku do jego świeckich wyznawców: Czy chce on z racji swej siły wszystkie swe sprawy i interesy preforsować jako jedna z wielu grup społecznych i przy zastosowaniu reguł demokratycznych, czy też powinien się poświęcić nowej ewangelizacji i tworzyć duchową wspólnotę w pluralistycznym, otwartym społeczeństwie? Czy zamierza rewindykować stare instytucje i dobra oraz budować własne nowe struktury organizacyjne i tak polegać na sile prawa w życiu publicznym, czy też raczej powinien budować „cywilizację miłości” mocą ducha Ewangelii, nie zaś wiarą w skuteczność jurydycznych paragrafów?

Wyjście z dylematu po linii pierwszej możliwości byłoby, zdaniem krytyków, dowodem, że Kościół, żądając jedności

politycznej katolików, dąży do zbudowania państwa teokratycznego, względnie konfesyjnego, że restauruje „konstantyńskie stosunki” w demokratycznym państwie prawa.

Rozwiązanie dylematu na rzecz drugiej możliwości byłoby równoznaczne, zdaniem innych, z romantycznym wyobrażeniem Kościoła nawiązującego do pierwotnych gmin chrześcijańskich w starożytności, z ahistorycznym postulatem ignorującym jego dzieje i doświadczenie w ciągu dwóch tysięcy lat. Otóż takie rozwiązanie byłoby teologicznie przeinterpretowane i naciągane, w końcu ideologicznie zafałszowane, podobnie jak to miało miejsce w dawnej NRD w postaci ewangelickiej doktryny „Kościół w socjalizmie” czy w katolickiej „teologii diaspory”. Kościół, pozbawiony struktur instytucjonalnych, byłby wspólnotą wiernych ignorującą historiozbawczą zasadę inkarnacji w określaniu swego stosunku do kultury, społeczeństwa i państwa, czyli także swego powiązania z polityką.

Kościół w Polsce, w okresie transformacji ustrojowej, zdawał sobie sprawę z możliwości wyjścia z dylematu: bądź w formie ostrej dysjunkcji „albo – albo”, bądź w formie koniunkcji „zarówno – jak i”. Jego faktyczna postawa była czasami chwiejna, niezdecydowana. Zasadniczo jednak in concreto zachowania ludzi Kościoła były „mieszane” i mieściły się pomiędzy krańcowymi postulatami. Ich zachowania trzeba oceniać kontekstowo. Trzeba mieć na uwadze z jednej strony obowiązek dalszego wspierania ideowego antytotitarnej opozycji i młodej demokracji, tj. niedoświadczonych, często dyletanckich ugrupowań postsolidarnościowych – i tak narazić się na zarzut bezpośredniego werbowania na korzyść partii chadeckich. Z drugiej zaś strony trzeba uwzględnić metapolityczne deklaracje neutralności i ekwidystansu Kościoła wobec partii politycznych, mającego pełne zaufanie, że chrześcijanie jako obywatele są dojrzałi i potrafią podejmować odpowiedzialne decyzje polityczne w świetle wiary chrześcijańskiej i zasad społeczno-etycznych.

W tym horyzoncie rozumienia usprawiedliwione są kryteria przedwyborcze biskupów polskich, podane katolikom po to, aby skorzystali ze swych uprawnień, brali udział w wyborach i odpowiedzialnie wybierali kandydatów – polityków i partie polityczne, które zapewnią demokracji i życiu publicznemu

obiektywne podstawy aksjologiczne i skuteczne programy społeczno-gospodarcze. Naganne zaś są te pojedyncze i marginalne wypowiedzi w postaci konkretnych zaleceń (w formie „ściągawki”), jakie padały w przeszłości na rzecz jakiegoś kandydata czy partii (ugrupowania), tym bardziej że te konkretne wskazania przeczą zasadom etosu chrześcijańskiego, także w zakresie rozróżniania religii od polityki.

Nadmierna krytyka tych odosobnionych potknięć politycznych jakiejs jednostki na forum kościelnym nie tyle jest wymierzona w konkretnego duchownego, ile raczej w instytucję Kościoła, w Kościół jako instytucję urzędową i klerykalną. Ma ona na celu zredukowanie rozważanego tu dylematu do problemu stosunku między Kościołem i państwem, do kwestii rozdziału między nimi i całkowitego odseparowania polityki od światopoglądu religijnego.

Z tego obszaru problemowego chciałoby się wyeliminować świeckiego wiernego. Nawet jeśli on, wraz z innymi *christifideles laici*, zgodnie z wolą papieża Jana Pawła II, jest zorganizowaną siłą społeczną w postaci związku, stowarzyszenia czy ruchu religijnego, to nie jest brany na serio w tak bardzo zideologizowanych debatach politycznych, jakie toczą się w odniesieniu do Kościoła.

Temat naszych rozważań mówi w tytule świadomie o katolikach, dotyczy przede wszystkim świeckich. To świeccy są wezwani przez Kościół do uczestnictwa w życiu politycznym. Oni są zobowiązani do roztropnej troski o dobro wspólne przez zaangażowanie w instytucjach politycznych. Oni mają prawo do skupienia się w różnorodnych ugrupowaniach politycznych. Jedność katolików na gruncie zasad i wartości podstawowych pozwala im szukać ich konkretyzacji w różnych programach politycznych.

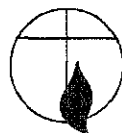
Ks. bp Tadeusz Pieronek, sekretarz generalny Episkopatu Polski, ma rację, gdy mówi, że Kościół w Polsce nie potrzebuje jakiejs szczególnej partii katolickiej, a raczej potrzebuje partii katolików działających politycznie w duchu chrześcijańskim. Słuszność tego stwierdzenia odnosi się także do budowania demokratycznego państwa i nowoczesnego społeczeństwa polskiego. Wiara religijna i etos chrześcijański katolików w każ-

dym razie nie jest linią demarkacyjną dzielącą ich politycznie. Nie może też służyć do legitymizowania jednej tylko partii politycznej i jej interesów, lecz stanowi przyczynek katolików do zgodnego działania na rzecz tego, co polityczne. To tylko totalitaryzmy jako „religie polityczne”, czyli pseudoreligie, religie zastępcze (surogaty religijne) zagrażają państwu i polityce jako takiej. Takim totalitaryzmem i „religią polityczną” był komunizm i jest nią nadal jego współczesna denominacja i strojenie się w socjaldemokrację.

Kościół katolicki w Polsce nie myśli już praktycznie w kategoriach pierwszej możliwości, to jest nie optuje jedynie za jednością polityczną katolików w postaci jednej określonej partii. Nie znaczy to jednak, że obydwie możliwości wykluczają się, że są ekskluzyjne względem siebie. Inaczej mówiąc, nie są one przeciwstawne, przeciwważne (kontrawalentne). Urzeczywistnianie jednej nie przeczy drugiej. Jedność katolików w polityce nie domaga się tylko jednego ugrupowania partyjno-politycznego, dopuszcza ona ich aktywność w wielu partiach, choć w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym może być pożądana jedna wspólna partia chrześcijańsko-demokratyczna.

Taka kultura polityczna katolików zakłada długą, solidną edukację polityczną opartą na nauce społecznej Kościoła. Wyniki ostatnich wyborów parlamentarnych i prezydenckich w Polsce nie wskazują, aby katolicy posiadali kompetentną wiedzę i sumienie polityczne i byli zdolni do odpowiedzialnych wyborów według kryteriów etyczno-społecznych. Ich zachowania na polu politycznym wskazują raczej na *klęskę wychowawczą* Kościoła (Z. Nosowski).

Kończąc rozważania naszego polskiego problemu: Czy jedność polityczna katolików, czy jedność katolików w polityce – przedkładał przeto sprawę przyszłości polskiego katolicyzmu politycznego i przyszłość demokracji w kraju i w integrującej się Europie jako pilne zadanie każdego z nas.



Dariusz Kowalczyk SJ

Nie ma pluralizmu poza Kościołem

Głos biskupa

Pytam was, pasterze, którzy za takich się uważacie, dla jakich względów apostołowie przepowiadali Ewangelię? Z pomocą jakich mocy przepowiadali Chrystusa, nawracając z kultu bożków do Boga prawie wszystkie narody? Może otrzymywali jakieś godności od pałacu imperatora, śpiewając Bogu w więzieniu, spętani kajdanami i ubiczowani? A może to za pomocą edyktów królewskich Paweł Apostoł gromadził Kościół dla Chrystusa, stając się widowiskiem? Chronił się może pod opiekę Nerona, Wespazjana, czy też Decjusza? (...) Zarabiając na chleb własnymi rękami, gromadząc się w ścisłych i sekretnych kręgach, pojawiając się wszędzie wbrew senatorom i wbrew edyktom króla, nie posiadali apostołowie kluczy do królestwa niebieskiego? I nie objawiła się wówczas moc Boża przeciwko ludzkiej nienawiści, gdy Chrystus był tym bardziej przepowiadany, im bardziej zabraniano przepowiadania? Lecz teraz – o zgrozo! – szuka się ludzkiego wsparcia dla podtrzymania Bożej wiary i odrzuca się Chrystusa, pozbawionego już swojej mocy, gdy do Jego imienia dołączą się ambicje. Kościół panicznie boi się wygnania i więzienia i sam zmusza teraz do wiary w siebie ten, który stał się wiarygodny właśnie przez wygnanie i więzienie. Obdarza zaszczytami swoich członków ten, który został uświęcony przez terror prześladowców¹.

¹ Hilary z Poitiers, *Contra Arianos vel Auxentium mediolanensem*, liber unus 3-4: PL 10, 610-611.

Słowa te zostały wypowiedziane w IV w. przez Hilarego z Poitiers. Dziś, gdy coraz więcej, z prawa i z lewa, różnego rodzaju reformatorów głoszących z wielkim przekonaniem, jaki powinien być Kościół, tego rodzaju cytaty wydaje się dość interesujący. Każdy bowiem może w nim znaleźć coś dla siebie – zarówno szermierze nieokreślonej tolerancji i piewcy wolności od wszystkiego, jak też wznoszący coraz wyższe mury strażnicy ortodoksji określanej własną miarą. Jedni i drudzy umocnieni słowem czcigodnego biskupa przystąpiliby ze zdwojoną siłą do demaskowania wrogów rodzaju ludzkiego. I tylko być może zabrakłoby w ich wypowiedziach tego, co miał Hilary, a mianowicie umiłowania i znajomości natury człowieka i Kościoła. To właśnie znajomość rzeczy, a przede wszystkim roztropna miłość pozwoliły mu gromić ludzi Kościoła z mocą, którą trudno dziś znaleźć w szumie nawet najbardziej ostrych osądów i krytyk, a z drugiej strony głosić z przekonaniem, o które też dziś coraz trudniej, że Kościół jest miejscem wolności oraz spotkania z Bogiem i człowiekiem, miejscem pluralizmu w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Na ten właśnie Kościół, święty i grzeszny, postrzegany przez jednych jako miejsce zniewolenia i walki o władzę, a przez innych jako wspólnota przebaczenia i nadziei, do której każdy jest zaproszony, chcielibyśmy zwrócić uwagę w tej teologicznej refleksji.

Poza Kościołem...

Czytelnik, któremu nie jest obca tematyka teologiczna, zorientuje się bez trudności, że tytuł niniejszego artykułu nawiązuje do słynnej formuły: „*Extra Ecclesiam nulla salus*” (nie ma zbawienia poza Kościołem). Niektórzy z tych, którzy po raz pierwszy spotykają się z tym sformułowaniem, wykrzykną być może z oburzeniem: Jakim prawem Kościół ogranicza Boże miłosierdzie do kościelnej kruchty?! A co z milionami ludzi nie znającymi Chrystusa, ale przecież nie ze swojej winy? Przed wydaniem jakiegokolwiek osądu, zapytajmy najpierw o sens wyrażenia „poza Kościołem”. Często bowiem odrzucamy jakieś stwierdzenie, nie rozumiejąc tak naprawdę jego znaczenia, gdyż obcy jest nam kontekst, w jakim zostało sformułowane. Dzieje

się tak szczególnie w odniesieniu do sformułowań wiary, które wyrastają z dwutysiącletniej historii chrześcijaństwa pełnej burzliwych wydarzeń i dyskusji, nieoczekiwanych zwrotów i wciąż nowych perspektyw. Ponadto ich fundamentu należy szukać nie w jakimś katalogu jedynie prawdziwych zasad, ale w osobie Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, który żył, umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia.

Nie jest naszym celem przeprowadzenie szczegółowej analizy formuły „*Extra Ecclesiam nulla salus*”, wystarczy więc powiedzieć, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdy zasada ta została sformułowana i powszechnie przyjęta, wizja świata i zamieszkującej go ludności ograniczała się do basenu Morza Śródziemnego. Wydawało się więc, że Dobra Nowina o zbawieniu została dostatecznie poznana przez wszystkich, by mogła zostać rozumnie przyjęta. Tym zaś, którzy jej nie przyjmowali lub ją odrzucali, przypisywano osobistą, ciężką winę odwrócenia się od jedyne prawdziwego Boga. Nie rozważano zbytnio subtelnych zawilóści ludzkiego sumienia czy też wolnej decyzji człowieka, tym bardziej że nie podzielone chrześcijaństwo, czy też po prostu Kościół stawał praktycznie tylko wobec judaizmu. Trzeba wreszcie dostrzec pozytywny sens przekonania o niemożliwości zbawienia poza Kościołem. Nie wchodząc w szczegółowe kwestie, możemy powiedzieć, że w przypadku każdego usprawiedliwionego istnieje jakiś głęboki związek z widzialnym ciałem Kościoła. Przekonanie to jest konsekwencją wiary, że wszelka łaska udzielona przez Boga człowiekowi ma związek z wcieleniem, a zatem ma charakter sakramentalny i eklezjalny. Innymi słowy, jeśli człowiek dostępuje zbawienia, to dzieje się to nie w oderwaniu od misji Kościoła, a raczej w jedności z nią. Powstaje pytanie, w jaki sposób jedność ta może czy też musi się wyrazić. Jednym z owoców tej otwartej perspektywy była przyjmowana od początku chrześcijaństwa nauka o tzw. chrzcie krwi lub pragnienia, która ukazywała możliwość zbawienia bez przyjęcia sakramentu chrztu.

Warto ponadto zauważyć, że powołanie każdego człowieka do szczęścia, a zatem do zbawienia, a jednocześnie nie rozumiana lub nawet będąca powodem oburzenia konkretność Koś-

ciola jako miejsca zbawienia są jedynie częścią bardziej zasadniczej kwestii. Otóż problem dotyczy w ogóle możliwości objawienia się Boga człowiekowi w historii. Jeśli nie odrzucamy z góry idei Boga, który może i chce – jako że jest Miłością – wejść w konkretne dzieje ludzkości, jeśli nie odrzucamy idei wcielenia, to tym samym musimy się zgodzić na będącą z pewnego punktu widzenia skandalem konkretność tegoż wcielenia. Bo przecież, jeśli pytamy, dlaczego Kościół, to najpierw powinniśmy zapytać, dlaczego Jezus z Nazaretu, dlaczego właśnie On, narodzony dwa tysiące lat temu w Betlejem. Dlaczego Bóg wybrał właśnie ten naród, ten czas i to miejsce? Zobaczymy wówczas, że Bóg, który stał się jednym z nas, by nas przekonać o swojej szalonej miłości, musiał coś wybrać, a wybrał to, co chciał. W przeciwnym razie pozostałby ukryty w swej Trascendencji, co nie oznacza oczywiście, że objawiając się przestał być Tajemnicą. „Nie ma zbawienia poza Kościołem” jest konsekwencją historii zbawienia, która nie byłaby historią, gdyby nie była konkretna. Jeśli ktoś to rozumie, to zapewne z większą życzliwością patrzy na bardzo konkretne wady swojego księdza proboszcza.

Możemy zatem stwierdzić, że właściwa interpretacja formuły: „Nie ma zbawienia poza Kościołem”, pozwala nam dostrzec w konkretnej wspólnotie Kościoła nie tyle ograniczenie kręgu powołanych do życia wiecznego, ale raczej wyraz Boskiej miłości do człowieka, miłości namacalnej aż do bólu śmierci na krzyżu. Możemy zatem uniknąć okrutnej perspektywy potępienia znakomitej większości rodzaju ludzkiego; co więcej, widząc szaleństwo Golgoty, powinniśmy żywić nadzieję, że Bóg w swej miłosiernej wszechmocy zdoła doprowadzić wszystkich do siebie, w niczym nie gwałcąc przy tym ludzkiej wolności.

Pluralizm a zbawienie

Co jednak wspólnego ma z tym, co powiedzieliśmy, tzw. pluralizm? Kojarzy nam się on przecież z otwartością na wszystkich i wszystko albo prawie wszystko, a zbawienie to jedynie – jak naucza katechizm – jedna z ostatecznych możliwości. Pluralizm jest dzisiaj rozumiany jako wielość idei, prze-

konań, punktów widzenia i zachowań, które pokojowo współistnieją, a jeśli w jakiś sposób się ścierają, to zawsze w pewnych granicach określonych przez ogólnie akceptowane zasady. Demokracja, wolność, tolerancja to inne pojęcia robiące zawrotną karierę, które w mniejszym lub większym stopniu odnoszą się do tego typu sytuacji. Słowa te są dziś wypowydane w różnych kontekstach wpływających w istotny sposób na ich znaczenie. Jeden z szeroko dziś rozpowszechnionych sposobów rozumienia pluralizmu i wolności jest reprezentowany przez tzw. postdocka. To angielskie słowo służy do określenia charakterystycznej postaci uczelni amerykańskich i zachodnioeuropejskich. „Postdock” jest przeciw karze śmierci, ale za aborcją, bierze udział w demonstracjach przeciwko eksperymentom na zwierzętach, przychylniej natomiast spogląda na eksperymenty na płodach ludzkich; ze zrozumieniem wypowiada się na temat eutanazji. Jest oczywiste, że z punktu widzenia „postdocka” zwarte systemy religijno-moralne nie mają wielkiego sensu. Co więcej, są one postrzegane jako potencjalne źródło nietolerancji i fundamentalizmu. Nie dziwi zatem fakt, że Kościół katolicki ze swoim dość jasno określonym nauczaniem moralnym oraz nie zawsze chlubną historią jest również często widziany jako instytucja jeśli nie wroga, to utrudniająca pełne wyzwolenie człowieka. Wyzwolenie to jest bowiem rozumiane nie tyle jako wyzwolenie ku czemuś, jako droga do przebycia, ale jako wolność od narzucanych z zewnątrz zasad i obowiązków. Inna rzecz, że w miejsce starych praw niepostrzeżenie wchodzi nowe, tworząc nie zawsze logicznie powiązany zlepek idei i haseł, jak to widzimy na przykładzie tzw. political correctness.

W minionych wiekach człowiek wcale nie był lepszy niż dzisiaj. Wierzył jednak, że istnieją niezmiennie prawdy, a swoje życie postrzegał jako pielgrzymkę, której celem jest Bóg. Poszukiwał zatem stałych drogowskazów, choć nie oznacza to oczywiście, że zawsze je znajdował, a znalazłszy, konsekwentnie szedł we wskazanym przez nie kierunku. Dziś jednak sytuacja zmienia się radykalnie. Człowiek nie rozumie już siebie jako pielgrzyma, ale raczej jako przypadkowego przechodnia, spacerowicza, któremu coś się przydarza, coś ukazuje, by niedługo potem odejść w niepamięć. Spacerowicz nie odrzuca

Boga; zdarza mu się nawet wejść do kościoła i wzruszyć się przez moment. Nie lubi jednak, gdy każą mu się wzruszać w każdą niedzielę i przepisane święta. Dostrzega wiele dróg, ale tak naprawdę nie wybiera żadnej. Ceni sobie możliwość wyboru, ale nie sam wybór.

Tego typu rozumienie wolności i pluralizmu przyniosło niewątpliwie wiele pozytywnych owoców. Czy odpowiada ono jednak w pełni temu, co jest najgłębszym pragnieniem człowieka? Czy prowadzi do tego, co można by nazwać byciem autentycznym? Wreszcie, czy potrafi uzasadnić samo siebie na tyle przekonująco, by nie dryfować, jak to często się zdarza w świecie idei i czynów, w kierunku swoich przeciwieństw, czyli – w tym przypadku – jakiegoś rodzaju zniewolenia i totalitaryzmu? Tam, gdzie jakakolwiek trwała opcja jest niepożądana lub uważana za głupotę, żyje się na niby, a z czasem wszystko staje się nudne. Ktoś, kto nigdy tak naprawdę nie dokonał ważnego wyboru egzystencjalnego, skazuje siebie na ten rodzaj pustki, która niszczy człowieka bardziej niż gorycz życiowej, ale mającej jakąś treść porażki. Wolność bowiem znajduje sens w miłości i odpowiedzialności. A skoro najgłębszym pragnieniem człowieka jest kochać i być kochanym, to najgłębsza wolność i w konsekwencji fundament pluralizmu polegają na miłości, dla której inność, a nawet wrogość nie są przeszkodą. Wręcz przeciwnie, to miłość właśnie, nie mająca fundamentu poza sobą, stanowi warunek możliwości bycia naprawdę innym, to znaczy bycia osobą. Taka miłość nie jest możliwa tam, gdzie człowiek, wieczny spacerowicz, staje się co najwyżej na jakiś czas kochankiem. Nie oznacza to, że miłość nie zna błędzenia, lecz że nigdy nie wątpi do końca w samą siebie, to znaczy nie wątpi w swe własne wybawienie i zbawienie. Wierzyć, że miłość jest możliwa, to wierzyć w zbawienie. Z drugiej zaś strony, tylko ten potrafi do końca akceptować innego, kto wierzy, że w swej inności jest również kochany i powołany, by kochać. Podstawą pluralizmu jest zatem powołanie do bycia zbawionym bez względu na to, kim jestem i co robię. Bóg cię kocha takim, jaki jesteś! – oto pluralizm, który nie przemienia się w obojętność zabójczą dla każdej jednostki ludzkiej.

W poszukiwaniu centrum

Bóg objawił człowiekowi prawdę o sobie i prawdę o człowieku: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16). Ta Dobra Nowina – z woli samego Boga – jest głoszona przez konkretną wspólnotę – Kościół. Nie wynika z tego, jak już powiedzieliśmy, że poza widzialnymi granicami Kościoła nikt nie jest w stanie wypowiedzieć prawdy o powołaniu człowieka do zbawienia. Bóg Ojciec nie posłał swego Syna, który stał się Jezusem z Nazaretu, po to, aby ograniczyć przez czas i miejsce działanie Ducha Świętego. Nie można też sobie wyobrazić, że istnieją jakby dwie historie zbawienia, jedna ponadczasowa i duchowa, a druga uwikłana w czas i przestrzeń, związana z Jezusem i Jego Kościołem. Bóg jest jeden, a więc choć działa na różne sposoby, to są one nierozdzielne. Każde otwarcie się na rzeczywistość Ducha jest zatem w jakimś stopniu związane z rzeczywistością wcielenia i Kościoła. Każde prawdziwe słowo o Bogu jest jednocześnie prawdziwym słowem o świecie i odwrotnie. Chrześcijanin, który wierzy, że Bóg rzeczywiście umarł na krzyżu i zmartwychwstał, by przekonać nas o naszym grzechu i swojej miłości, nie będzie więc myślał o sobie i wspólnocie wierzących w Chrystusa w kategoriach samozadowolenia i potępiania innych, ale właśnie w perspektywie działania Ducha Prawdy, który prowadzi nas do całej prawdy (por. J 16,13). Nie oznacza to żadnego rozmywania nauki chrześcijańskiej, skoro z drugiej strony Prawdą jest Jezus, który obiecał, że zbuduje Kościół, którego bramy piekielne nie przemogą (por. Mt 16,18). Obietnicy tej jednak nie należy rozumieć jako zapowiedzi pogromu niedowiarków, ale jako zapewnienie o tym, że wspólnota wierzących nigdy nie przestanie być głosicielem pełnej prawdy o zbawieniu. Dlatego właśnie mówimy, że Kościół jest nieomylny w tym, co dotyczy zbawienia. A że niekiedy jego członkowie błędzą i nie potrafią rozdzielić istoty Dobrej Nowiny od doraźnych sporów, to już zupełnie inna kwestia! Innymi słowy, chrześcijanin (katolik) nie wie, jak się potoczą losy różnych religii i ich wyznawców, wierzy natomiast, że nigdy nie zabraknie w świecie wspólnoty wiernych (Kościół), który będzie

głosił prawdę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Wiara ta nie jest wynikiem zadufania we własne siły i nadzwyczajną mądrość, ale opiera się na doświadczeniu Boga, który nie bawi się losami ludzkości, lecz każdego traktuje poważnie. Powyższą refleksję można pogłębić teologicznie, odwołując się do rozróżnienia podstawowych modeli relacji pomiędzy Chrystusem i Jego Kościołem a religiami niechrześcijańskimi. Mówi się mianowicie o trzech perspektywach: eklezjologicznej, chrystologicznej i teocentrycznej². Model eklezjologiczny, a może raczej jego skrajna odmiana, głosi tezę, że niezbędnym warunkiem zbawienia jest jurydyczna przynależność do Kościoła oraz wyrażne wyznawanie wiary w Jezusa Chrystusa wewnątrz widzialnej wspólnoty katolików. Trzeba od razu wyjaśnić, że tego rodzaju interpretacja zasady „*Extra ecclesiam nulla salus*” została odrzucona przez magisterium Kościoła³. Na przeciwstawnym biegunie znajduje się tzw. model teocentryczny. Niektórzy teolodzy, jak np. John Hick, chcąc odpowiedzieć na wyzwania płynące ze strony pluralizmu kultur i tradycji religijnych, twierdzą, że chrześcijaństwo powinno zrezygnować z roszczenia do bycia szczególnym, uprzywilejowanym miejscem spotkania Boga z człowiekiem. Musimy odrzucić pogląd – głoszą zwolennicy *political correctness* – iż inne tradycje religijne są jedynie niepełnym, niedoskonałym w stosunku do chrześcijaństwa, wyrazem tajemnicy Boga i człowieka. Wszystkie religie mono-teistyczne są równe, to znaczy w tej samej mierze znajdują swe źródło w Bogu. Nie można się dziwić, że model teocentryczny jest dziś dość szeroko rozpowszechniony. Odpowiada on współczesnej, postmodernistycznej mentalności, dla której ideał równości jest nie do pogodzenia z tzw. trwaniem przy prawdzie, szczególnie gdy chodzi o prawdę religijną. Czy powinniśmy zatem przystać na tak rozumianą perspektywę teocentryczną jako jedyną do przyjęcia w dzisiejszych czasach perspektywę religijną? Z autentycznie chrześcijańskiego punktu widzenia wydaje się to niemożliwe. Jest bowiem oczywiste, że perspektywa „teocentryczna” odrzuca nie tylko ideę koniecznej do zba-

² Por. J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1991, s. 139-149.

³ Zob.: DS 3866-3873.

wienia mediacji (obecności) Kościoła, ale również uniwersalne pośrednictwo Jezusa Chrystusa. A skoro tak, to musielibyśmy odrzucić wiele słów i czynów Mistrza z Nazaretu, traktując Go jedynie jako jednego z najwybitniejszych, ale przecież nie jedynego geniusza życia religijnego. A wówczas chrześcijaństwo przestałoby być chrześcijaństwem. Dwie fundamentalne dla wiary chrześcijanina prawdy to, z jednej strony, wola Boga, by zbawić każdego człowieka, a z drugiej konieczne pośrednictwo Jezusa Chrystusa (i wynikająca stąd rola Kościoła). Paweł Apostoł tak oto wyraził ten podwójny aksjomat: *Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus...* (1 Tm 2,4-5). O ile model teocentryczny nie bierze pod uwagę pośrednictwa Chrystusa. Wydaje się zatem, że tylko otwarta perspektywa chrystologiczna może pogodzić obydwie zasady. Wiara w ostateczne samoobjawienie się Boga w Chrystusie nie wyklucza bowiem zbawczego działania Boga w innych tradycjach religijnych, a zatem jest otwarta na uznanie obecnych w nich wartości, a jednocześnie zachowuje to, co stanowi podstawę chrześcijaństwa.

Trzeba ponadto zauważyć, że model teocentryczny jest tylko pozornie pluralistyczny. Odnosi się on bowiem jedynie do religii monoteistycznych, a więc nie jest uniwersalny. Wydarzenie Jezusa Chrystusa natomiast, Jego śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie, dotyczą absolutnie każdego, gdyż są świadectwem danym przez samego Stwórcę, że nie chce On śmierci grzesznika, kimkolwiek by on był i jakiegokolwiek grzechy by na nim ciążyły. Oto pluralizm krzyża: kiedy misja skończona i dialog jest już niemożliwy, Bóg umiera śmiercią zbrodniarza, by uratować sens i miłość. Czyż można sobie wyobrazić bardziej dobitny wyraz zbawczej miłości, zbawczego „pluralizmu” i otwarcia na każdą bez wyjątku osobę, jak słowa Boga ukrzyżowanego przez ludzi: *Ojciec przebac im, bo nie wiedzą, co czynią?* Słowa te ukazują nam jeszcze jedną prawdę, a mianowicie to, że stawianie Chrystusa w centrum historii zbawienia nie oznacza, że jest On celem i końcem, ku któremu zmierzają wszystkie poszukiwania religijne ludzkości. *Bóg (Ojciec) pozostaje celem i końcem; Jezus nigdy nie stawia się na Jego miejs-*

cu. Jeśli Jezus Chrystus jest w centrum tajemnicy, to zawsze jako konieczny Pośrednik, ustanowiony przez samego Boga jako droga prowadząca do Boga. Jezus Chrystus jest w centrum, ponieważ to sam Bóg – a nie ludzie – takim Go ustanowił⁴. Pluralizm chrystologiczny znajduje również swój wyraz w pluralizmie refleksji o Bogu. W jednym z dokumentów Kongregacji Doktryny Wiary znajdujemy następujące zdanie: *Ostateczną racją różnorodności jest niezgłębione misterium Chrystusa, które przekracza każdą obiektywną systematyzację*⁵.

Pluralizm wygnańca

Naszkicowana powyżej wizja chrystocentryczna pozwala nam z kolei powrócić z większym zrozumieniem do tajemnicy Kościoła jako miejsca zbawienia. Tajemnica ta nie oznacza, że Kościół jest jakimś zobiektywizowanym środkiem „pomiaru” zbawienia lub potępienia innych. Dlatego też zachowuje on sobie władzę ogłaszania pewnych osób świętymi i błogosławionymi, ale nigdy nie wypowiada się, czy ktoś został potępiony. Kościół jest i pozostanie świadectwem i sakramentem zbawienia o tyle, o ile jest owocem nieodwołalnej, zbawczej woli Boga objawionej nam w Jezusie. Tajemnica jego misji jest zawsze względna wobec tajemnicy Chrystusa. Z drugiej strony spodało się Bogu, by związać swój plan zbawienia z konkretną wspólnotą ludzi. W tym właśnie sensie Kościół głoszący prawdę o Ukrzyżowanym jest miejscem wolności i „pluralizmu” w najgłębszym tego słowa znaczeniu, tzn. znakiem zbawienia dla każdego człowieka.

Znak ten jest jednak czytelny, a orędzie zrozumiałe w takim stopniu, w jakim wspólnota Kościoła jest wierna Temu, który wisząc na krzyżu, przebaczył swoim prześladowcom. Nie może być bowiem czytelny znak zbawienia ktoś, o kim można powiedzieć słowami biskupa Hilarego, że *szuka ludzkiego wsparcia dla podtrzymania Bożej wiary, lub sam zmusza teraz do wiary w siebie ten, który stał się wiarygodny przez wygnanie i więzienie*.

⁴J. Dupuis, dz. cyt., s. 148.

⁵*Donum Veritatis*, nr 34.

Jan Kieniewicz

Polska i Hiszpania: przejście, pojednanie, zapomnienie*

Mija 7 lat od symbolicznego początku zmian w Polsce, trzy razy dłuższy dystans dzieli nas od demokratycznych przemian hiszpańskich. Powrót do kwestii podobieństw, inspiracji i lekcji płynących z zestawiania dwu procesów jest dziś uzasadniony zgromadzonym doświadczeniem. Wniosek generalny jest taki: w Polsce inspirowano się przykładem Hiszpanii, ale nie wyciągano definitywnych wniosków¹. Szukając wzoru, nie brano pod uwagę odrębności, w tym przede wszystkim zasadniczej odmienności dwu systemów politycznych. Można powiedzieć, że hiszpańskie PRZEJŚCIE stało się po dwudziestu latach niekwestionowanym sukcesem, a Polska swoje przejście przegrała. Być może tylko nie wyszła z niego z sukcesem. Taka formuła wymaga szerszego potraktowania, w którym nieco mniej uwagi poświęcam dość oczywistym zbieżnościom. Zestawienie służy wydobyć tylko tych zjawisk hiszpańskich, które lepiej pozwalają przedstawić proces polski. Dlatego włączyłem do rozważań zagadnienie pojednania narodowego.

Należałoby najpierw ustalić, co właściwie wiedziano w Polsce o przejściu hiszpańskim. Na ten temat powinni się wypowiedzieć ludzie przyznający się do takiej inspiracji. Ograniczenie się do wskazania na nierewolucyjność zmiany systemu, na wynegocjowanie procesu ustalania demokracji, bardzo spłyca całe zagadnienie. Wydaje się, że pionierem idei adaptowania

* Rozwinięta wersja wystąpienia w Instytucie Cervantesa 27 IX 1996 r.

¹ Por. J. Kieniewicz, *Hiszpania – przykład czy wyzwanie?*, „PP”, nr 1/1990.

hiszpańskiego przejścia był Adam Michnik². Czy jednak tego rodzaju koncepcja zmiany systemu politycznego była szerzej obecna w Polsce już w latach siedemdziesiątych?³ Następnie warto ustalić, w jakim stopniu znajomość doświadczenia hiszpańskiego zaważyła na decyzjach podejmowanych przez obie strony w Polsce w 1988/1989 r. O tym też powinni opowiedzieć aktorzy ówczesnego procesu.

Zaczniemy jednak od zestawienia różnic, które sprawiły, że to, co się działo w Polsce, nie przypominało procesu hiszpańskiego.

Hiszpania była państwem suwerennym, podczas gdy PRL – satelickim. Istnienie ZSRR było elementem stałym wszelkich rozważań o wariantach naszej przyszłości, aż do końca. Wynika stąd bardzo istotna różnica dla procesu zmiany ustrojowej. W Hiszpanii rozwój kraju stawiał przed rządzącymi konieczność dostosowania form ustrojowych, opozycja zaś brała pod uwagę stosunek sił. W Polsce wszelka myśl opozycyjna była skrępowana wizją interwencji sowieckiej, a rządzący nie widzieli potrzeby dostosowania. W sumie przejście w Hiszpanii dokonało się „od góry”, w Polsce odpowiedzialność za zmianę przyjęła opozycja. O tej różnicy wiedziano, niekoniecznie brano ją pod uwagę.

Myślący o lekcjach hiszpańskiego przejścia nie zastanawiali się zbyt nad odmiennością systemów, byli wpatrzeni w analogię przyszłości. W obu wypadkach miała nastąpić demokracja. Tymczasem w Hiszpanii istniała gospodarka rynkowa zbliżająca się w szybkim tempie do standardów europejskich. Istniała własność, a zakres wolności był w Hiszpanii nierównie szerszy niż w Polsce. Uważano przy tym, że w Polsce lat osiemdziesią-

² A. Michnik, *Takie czasy... Rzecz o kompromisie*, Warszawa 1986, s. 61, 69.

³ A. Michnik, *Nowy ewolucjonizm*, tekst sygnowany: październik 1976, w: *Szanse polskiej demokracji*, Londyn 1984, s. 83, stwierdza: „Koncepcja polskiej opozycji demokratycznej nawiązuje do wzorów hiszpańskich raczej niż portugalskich; zakłada powolne, stopniowe, częściowe przeobrażenia, a nie gwałtowny przewrót i zniszczenie przemocą istniejącego systemu”. Jakkolwiek ogólnie sformułowana, myśl taka nie mieściła się w ramach oficjalnego porządku PRL-u, por. G. Jaszuński, *Hiszpański Happy End*, Warszawa 1979.

tych społeczeństwo obywatelskie jest rozwinięte w stopniu porównywalnym z Hiszpanią. Ta błędna ocena wynikała z metodologii badań zjawisk społecznych i złudzeń wyrosłych w związku z ruchem solidarnościowym w 1980-81⁴. W istotny sposób mylono się też w ocenie społeczeństwa hiszpańskiego. Hiszpania była postrzegana przez pryzmat komunistycznej propagandy, nie doceniano ani poparcia dla rządów gen. Franco, ani prawdziwego zasięgu społecznych rewindykacji.

W rezultacie nie zastanawiano się w Polsce nad tym, że przejście do demokracji oznacza ustalenie jakiejś równowagi, w każdym wypadku odrębnej, między czynnikami zerwania i kontynuacji. Doświadczenie hiszpańskie mówi tylko tyle, że taka równowaga jest czynnikiem decydującym o specyfice procesu. W Polsce, inaczej niż w Hiszpanii, potrzebna była drastyczna reforma gospodarcza. Czy w konsekwencji należało ostrożniej postępować z przekształceniami w polityce?

Stwierdzając niesuwerenność państwa i anachroniczność gospodarki w Polsce, wskazujemy na dwie różnice wyjściowe. Ich uznanie determinuje zakres inspiracji konkretnymi doświadczeniami hiszpańskimi.

Ponieważ Hiszpanie mieli zapewnioną ciągłość struktury społecznej i gospodarczej, łatwiej przychodziło im snuć projekty zerwania w zakresie politycznym. W konsekwencji w latach siedemdziesiątych mogły powstać, a częściowo nawet się ujawnić, dążenia reformistyczne w obrębie samego systemu. Opozycja była związana wtedy z wizją powrotu do legalności sprzed „18 lipca”⁵. Sukces przejścia to dzieło ludzi umiarkowanych, w opozycji i w elitach systemu, którzy dostrzegli szansę zmiany przy zachowaniu ciągłości. W Polsce zbyt ulegano stereotypowi propagandowemu, by dostrzec tę zasadniczą odmienność.

Współcześni badacze skłonni są pozytywniej patrzeć na trajektorię historyczną Hiszpanii od XVIII w., zauważając w niej

⁴J. Kieniewicz, *Zagrożenia polskości*, w: *Nurty życia społecznego*, Warszawa 1987, s. 82-92.

⁵Tego dnia w 1936 r. rozpoczęła się rebelia przeciwko rządowi republiki hiszpańskiej, która przekształciła się w prawie trzyletnią wojnę domową.

więcej ciągłości. Tak jakby sukces ostatnich dwudziestu lat nadał nowy sens historii⁶. W historiografii polskiej raczej przeciwnie, umacnia się skłonność do podkreślania braku ciągłości⁷. W każdym razie w połowie lat siedemdziesiątych Hiszpanie mieli przewyciężony kompleks niemożności. Było to efektem trwającego od pokolenia prawdziwie lawinowego rozwoju klasy średniej. Trzeba przyznać, że nie od razu doceniono ten fakt w środowiskach hiszpańskiej opozycji. Wzrost aktywności protestacyjnej, strajki robotnicze, manifestacje studenckie, sprawały w latach 1973-75 wrażenie pełnego odrzucenia panujących stosunków. A jednak kalkulacje lewicy okazały się mylne. Większość społeczeństwa opowiedziała się za programem umiarkowanej zmiany. Miała ona zachować to, co już získano, zapewniając osiągnięcie pożądaných korzyści bez ryzyka konfrontacji. To nie byłoby możliwe bez siły niezależnego ruchu związkowego, bez swobody publikowania, bez funkcjonowania prawa. Hiszpania w połowie lat siedemdziesiątych czekała na zmiany, ale też była do nich gotowa⁸. To wszystko jeszcze wymaga zbadania, ale przynajmniej wiadomo, że istniejące różnice zdań o epoce Franco będą poddane stopniowej weryfikacji⁹. Hiszpańskie przejście nie było dziełem przypadku.

Hiszpania będąc krajem suwerennym, o normalnej gospodarce, rozpoczęła proces zmiany ustrojowej jeszcze przed śmiercią dyktatora (20 XI 1975). W obozie władzy istniały poważne rozbieżności, ale tendencja „otwierająca”, zakładająca „reformę”, była widoczna nawet w rządzie Ariasa Navarro¹⁰. Już w ciągu półroczia po śmierci Franco dokonał się demontaż systemu, dzięki któremu stał się możliwy proces reformy politycz-

⁶ Por. D.R. Ringrose, *España, 1700-1900: el mito del fracaso*, Madryt 1996.

⁷ Zwracał na to uwagę N. Davies w *Bożym Igrzysku*, por. S. Kiciewicz, „*Boże Igrzysko*” *Normana Daviesa*, „Przegląd Historyczny”, t. LXXV, z. 4/1984, s. 296 i nn.

⁸ Zob. *Polska w hiszpańskim lustrze*, „Tygodnik Powszechny”, nr 24, 16 VI 1996.

⁹ Wystarczy porównać obraz funkcjonujący w początku lat 80., przedstawiony w 1984 na kolokwium w Walencji, J. Fontana (wyd.), *España bajo el franquismo*, Barcelona 1986, z podejściem V.M. Pérez-Díaza w *The Return of Civil Society. The Emergence of Democratic Spain*, London 1993 (wyd. pol. Znak 1996).

¹⁰ Premier powołany 4 I 1974 po zamordowaniu przez ETA admirała Carrero Blanco, potem ponownie na czele pierwszego rządu monarchii. Zob. np. V. Prego, *Así se hizo la Transición*, Barcelona 1995.

nej w ramach istniejącego prawa („de la ley a la ley”), a w efekcie wolne wybory 15 VI 1977 r. Trzy postacie o kluczowym znaczeniu w tym okresie w żadnej mierze nie dadzą się zaliczyć do jakiegokolwiek opozycji. Król Juan Carlos de Borbon, jego preceptor i nowy przewodniczący Korteżów Torcuato Fernández-Miranda, ostatni sekretarz generalny Movimiento Adolfo Suarez, przygotowali proces dojścia do wolnych wyborów i stworzyli platformę do negocjacji¹¹. „Przedsiębiorca, autor i aktor” – wedle powiedzenia obiegowego wtedy w Madrycie – doprowadzili w ciągu roku od śmierci Franco do przyjęcia ustawy o reformie politycznej¹². Następny rok nadający przyspieszenie zmianom to decyzja o połączeniu liberalnych polityków z Adolfo Suarezem w bloku, który wygrał wybory 15 VI 1977 r., a następnie przekształcił UCD w partię rządzącą do 1982 r.¹³ Był to krok liberalnej i demokratycznej opozycji ku środowisku byłego aparatu (Movimiento zostało rozwiązane 1 IV 1977 r., tuż przed legalizacją PCE), w przeświadczeniu że tylko na tej drodze da się zrealizować kolejny etap zmiany, ukształtowanie monarchii konstytucyjnej i rozwiązanie dalszych problemów. Dopiero potem doszło do PAKTÓW Z MONCLOA, których przywoływanie w związku z polskim „OKRĄGŁYM STOLEM” jest nieporozumieniem.

Kto więc w Polsce w latach 1987-89 może być uznany za odpowiednika hiszpańskich postaci z lat 1974-77? Jakie zjawiska były wspólne, poza tym co w ogóle upodabnia wszystkie procesy bezkonfliktowego dochodzenia do demokracji?¹⁴

¹¹ Zob. P. Fernández-Miranda Lozana, A. Fernández-Miranda Campoamor, *Lo que el Rey me ha pedido. Torcuato Fernández-Miranda y la reforma política*, Barcelona 1995.

¹² O kulisach rady ministrów 24 VIII 1976, na której premier przedstawił projekt reformy, zob. V. Prego, dz. cyt., s. 530 i P. Fernández-Miranda..., dz. cyt., s. 216.

¹³ Pisałem o tym w: *Hiszpańskie Centrum i Przejście do demokracji*, „PP”, nr 5/1990, wskazując na kapitalną rolę takich ludzi tej formacji, jak Emilio Attard, Antonio Fontán czy Joaquín Garrigues Walker.

¹⁴ Wśród licznych prac por. J. Linz, *La transición a la democracia en España en perspectiva comparativa*, w: *Transición política y consolidación democrática. España 1975-1986*, R. Cortarelo (wyd.), Madryt 1992; J. Casanova, *Las enseñanzas de la transición democrática en España*, w: M. Redero San Román, *La transición a la democracia en España*, Madryt 1996.

W Polsce nie powstał w 1988/89 r. rząd „kontynuatorów-reformatorów” mający w perspektywie doprowadzenie do wolnych wyborów. Nie mógł powstać pomimo sugestii płynących ze środowisk opozycyjnych, ponieważ obóz władzy nie miał innej legitymacji niż sięgająca porozumień jałtańskich. Reformiści w kręgach władzy w Hiszpanii mieli przekonanie o swym suwerennym prawie tak do kontynuowania, jak i zmieniania systemu. Potrzebowali opozycji i potrafili ją „zalegalizować”, ale nie zamierzali zostawić jej samej z tak delikatnym zadaniem. To nie opozycja realizowała najtrudniejszy fragment operacji.

Przejście to przecież nie tylko zjawisko nazwane potem *ruptura pactada*. W procesie tym zbiegły się różne dążenia. Pierwszym z nich był projekt przewyciężenia konsekwencji wojny domowej w taki sposób, by zostały zachowane uzyskane korzyści, a zapewnione dalsze możliwości rozwoju. Dla takiego myślenia, które jak się okazało – odpowiadało nastrojom większości Hiszpanów, zagrożeniem były w równym, choć niejednakowym stopniu tendencje zastojowe tzw. *inmovilistas*, jak dążenia rewolucyjne. Pomysły rozwiązań dla okresu „po Franco” zakładały zawsze albo utrzymanie, albo zlikwidowanie ustroju wyrosłego z „ducha 18 lipca”. Jeśli skuteczne okazały się inne koncepcje, to dlatego, że w latach siedemdziesiątych Hiszpania tylko oficjalnie mogła być uznawana za produkt rewolty wojskowej i kontynuację wprost narodowej krucjaty. Tak więc trzeba zauważyć dążenie księcia Juana Carlosa, by jeszcze za życia Franco poprawić własny obraz w społeczeństwie oraz ustalić jakieś relacje z opozycją i światem polityki europejskiej. To nie mogło się udać, ale już wtedy zarysował się zamiysł ustanowienia monarchii ponad podziałami. Istnieje wyraźna ciągłość między wizją monarchii demokratycznej Juana Carlosa i ponadpartyjną konstytucją z 1978 r. To stanowi o wielkości projektu i ludzi, którzy potrafili go wcielić w życie. To przekonało Don Juana de Borbon do przekazania synowi praw dynastycznych, zanim jeszcze dokonało się w akcie oficjalnym. Było to możliwe, ponieważ ci ludzie działali „dla Hiszpanii”, a nie dla partyjnego czy osobistego interesu. Do tej wielkości zbliżył się tylko Tadeusz Mazowiecki, przedstawiając swój rząd 12 IX 1989 r. Ale tego zadania nie udźwignął.

Sukcesem opozycji w Polsce w kluczowym okresie 1988-89 było doprowadzenie do „okrągłego stołu”. Niezależnie nawet od tego, jakie były motywacje i okoliczności. Chodzi o to, że mimo świadomości krachu w obozie władzy nie pojawiła się siła zdolna do samodzielnego przeprowadzenia operacji otwarcia. Ta szansa została przegrana wraz ze stanem wojennym. Gdy po 1985 r. nie było obawy o „bratnią pomoc”, obóz władzy nie zdobył się na myśl o zerwaniu przynajmniej z absurdalnym systemem. Klęską opozycji stała się natomiast konieczność przejęcia całej odpowiedzialności za przejście, bez przygotowania i bez szans na głębokie zmiany. Nie miało być rewolucji, nie chciano rozliczeń i represji, szukano wyjścia, w którym wraz z demokracją przyszłoby uwolnienie ludzi systemu od krępującego ich gorsetu. Porażka polskiego projektu przejścia polega na tym, że przyniosło ono zaplanowane korzyści tylko jednym, a zbyt wielu zostawiło w poczuciu niespełnienia. Czy dlatego, że zbyt nieliczni myśleli tylko o Polsce?

Polski wariant realizowany w 1989 r. nie przypomina hiszpańskiego, ponieważ nie było woli autentycznej przemiany w obozie rządzącym. Nie jest sprawiedliwe obciążanie winą tylko opozycji, tylko „strony solidarnościowej”. Z wizji kreślonej przez Michnika w czasie „okrągłego stołu” ludzie PZPR zrozumieli tylko tyle, że będą mogli zachować to, co osiągnęli, i skorzystać z dobrodziejstw niesionych przez nowy system. Realizację tego zadania pozostawili innym. To niby zupełnie jak w Hiszpanii. Różnica polega na tym, że tam źródłem umiarkowania było bardzo powszechne przekonanie o uczestnictwie w korzyściach płynących z przejścia. W Polsce umiarkowanie wynikało z obawy, że podstawy ustroju będą bronić siłą. Hiszpanie nie chcieli nowej wojny domowej, Polacy obawiali się całkowitej katastrofy gospodarczej¹⁵. W rzeczywistości niesłychanym uproszczeniu można powiedzieć, że ludzi dawnego reżymu w Polsce cechowała fatalna krótkowzroczność. Wprawdzie wrócili do rządów szybciej niż ktokolwiek myślał, ale

¹⁵ Ten pogląd, wyrażony w *Polacy i Europa końca XX wieku*, „Krytyka” nr 34-35/1991, był chyba nadmiernie optymistyczny.

Polska nie ma poczucia wielkości i autentyczności swej zmiany. Wszystko, co pozytywne, nie wystarcza dla tak potrzebnej satysfakcji społecznej. Przejście w Hiszpanii było świadectwem dojrzałości i rozważa, dzięki temu jest dziś powodem do uzasadnionej dumy. Nie jest przypadkiem, że wszystko poszło w Polsce inaczej, włącznie z tak kluczowym procesem konstytucyjnym. Zaawansowanie Hiszpanii w rozwoju gospodarczym w 1975 i 1976 r. zapewniło przyzwolenie znacznej większości na zmianę. W Polsce konieczność zmiany uzasadniano niewątpliwie dramatyczną sytuacją, ale okazało się, że właśnie dlatego nadal przeważa lęk przed zmianą.

W takim kontekście pojawia się pytanie o coś, co można nazywać pojednaniem narodowym. W Hiszpanii proces zmiany ustrojowej był także zmianą pokoleniową. Minęło 40 lat od wybuchu konfliktu, a 20 od pierwszych kroków reformatorskich. Może dlatego nie doszło do rewanzu, do rozliczenia przeszłości? Przeciwnie, w zasadniczych sprawach nic się nie zmieniło. Ludzie pozostali na stanowiskach. Nie było „lustracji”. Część ludzi dawnego układu władzy odeszła od polityki, niekoniecznie od życia publicznego. Nie pogodzeni ze zmianą pozostali aktywni, ale nie zyskali poparcia wyborców. Na demokracji zyskali wszyscy, choć niejednakowe było ich zadowolenie. Wielu ludzi sądziło, że „za Franco żyło się lepiej”. Odmówili więc poparcia reformatorom z Unii Centrum Demokratycznego i w 1982 r. rządy objęli socjaliści. Przedtem jednak ta „postępowa” opozycja musiała przekonać, że w dążeniu do władzy nie naruszy podstaw ustroju i fundamentu stosunków społecznych. I rzeczywiście, jednego nie można zarzucić formacji Felipe Gonzaleza – próby zmiany ustroju.

Proces hiszpańskich przemian dokonał się w warunkach ostrego kryzysu gospodarczego, wielkiej agitacji mas oraz nasilającego się terroryzmu. Nie wszyscy więc jednakowo odebrali nową rzeczywistość, w której zyskano więcej wolności, ale stosunki własności pozostały nie zmienione. W Polsce nie został podjęty kluczowy temat własności, w konsekwencji wolność nie była jakby dość radosna. Wreszcie, w Polsce istniał problem własności skonfiskowanej przez państwo oraz własności społecznej, na której można się było uwłaszczać. Tego nie było w Hiszpanii, pomimo niezwykle rozbudowanego sektora

państwowego. Jeszcze jedna różnica, nad którą się warto zastanowić. W Hiszpanii przejście zamyka zwycięstwo wyborcze socjalistów. Ale po kilkunastu latach centroprawica potrafiła stworzyć propozycję, dzięki której okazała się zdolna do wygrania wyborów. W Polsce nadal nie widać perspektyw pojawienia się takiej formacji.

Moim zdaniem przejście hiszpańskie nie było procesem narodowego pojednania¹⁶. Zastanawiało mnie wtedy, jak niewiele miejsca zajmowały różnego rodzaju rozliczenia. Przecież nikt niczego nie zapomniał. Symboliczne gesty przebaczenia i prośby o przebaczenie nie wydawały mi się czymś istotnym, jakimś przeżyciem zbiorowym. Podział na zwycięzców i przegranych był zacierany, sprzyjał temu rozwój gospodarczy. Ale czy wybaczone sobie wzajemne zbrodnie? Zdolność do zawierania kompromisów politycznych, do kulturalnej dyskusji, nie znaczy wcale, że sobie wybaczone. Nie wydaje mi się zarazem, by Hiszpanie tak naprawdę przyjęli pogląd o obustronnej winie. Owszem, zgodzono się zamknąć przeszłość tezą o narodowym dramacie. Ale nie było żadnego rachunku krzywd. A przecież nie chodzi tylko o lata wojny, gdy zdarzyły się rewolucja i rebelia. Chodzi o czas powojnia, gdy jedna Hiszpania miała przejść przez czyszcenie, ale ta druga nie za bardzo kosztowała owoców zwycięstwa. Ponad 10 długich i ciężkich lat powojnia wycisnęło piętno na świadomości Hiszpanów. W 1976 r. i potem istniała zgoda co do dwu kwestii: nie będziemy się już zabijać o Hiszpanię, nie pozwolimy, by znowu było jak po wojnie. To, co uważam za wyjątkowe, to prawie powszechne przyjęcie założenia, że wszelkie różnice i konflikty muszą ustąpić przed interesem narodowym. Było to TAK dla Hiszpanii dla wszystkich, a NIE dla Hiszpanii wyłącznie wedle jednego wzoru. Może istotnie trzeba było wojny domowej, by zrozumieć, że realne istnienie DWU HISZPANII nie może być wymazane przemocą?

Nie zamierzam idealizować dwudziestu lat poprzedzających śmierć dyktatora. Tylko że bez nich wszystko byłoby inaczej. Nie idealizuję także tego, co się stało potem, z czego Hiszpanie

¹⁶ Por. J.C. Vidal, *Na peryferiach Europy*, „Gazeta Wyborcza”, 28-29 IX 1996.

są słusznie dumni. Udało im się dokonać czegoś wbrew stereotypowi. W kluczowym okresie przejścia Hiszpanie zaakceptowali konsens polityczny, aczkolwiek wcale nie zmienili swoich przekonań. Może chcieli tylko zapomnieć?

Hiszpania jest nam przedstawiana jako model przekroczenia dawnych podziałów. To niezupełnie tak. Hiszpanie nadal różnią się w ocenach konfliktu sprzed sześćdziesięciu lat. Są w stanie przekroczyć podziały i są zdecydowani nie wracać do rozliczeń. Nie sądzę, by można mówić o amnezji. Raczej o milczącej zgodzie na niewracanie do tego, co nadal jest bolesne. Uzgodniono jakby, że obie strony chciały dobrze i obu stronom nie całkiem wyszło. Nie widzę, aby doszło do jakiegokolwiek reorientacji. Wniosek stąd wyciągany dla Polaków wcale nie jest oczywisty. Zwracam uwagę, że pogląd o zmianie myślenia, z „patrzenia wstecz” na „spojrzenie w przyszłość”, znaczy coś innego w Hiszpanii i w Polsce.

Polacy nie mając doświadczenia tak drastycznego podziału, jakim dla Hiszpanów była wojna domowa, są dziś daleko mniej skłonni do pojednania. Czy to stwierdzenie jest prawdziwe? W Hiszpanii jedna „strona” była zwycięska, w Polsce w 1944 r. na dobrą sprawę wszyscy przegrali. Katastrofę nazwano zwycięstwem i to jest wiele razy gorsze niż rana, którą sobie zadali Hiszpanie. W Polsce nie było wojny domowej, bo nowy ustrój został narzucony przez siłę zewnętrzną. W miarę jak oddalamy się od czasów „utrwalania władzy ludowej”, czy nawet od „okrągłego stołu”, coraz mniej jasne staje się, kto był katem, a kto ofiarą. W Polsce też nie ma zgody na zapomnienie, tylko ofiary zostały zapomniane. My raczej nie chcemy wiedzieć, nie akceptujemy dość bolesnych prawd o przeszłości. To zamazywanie jest pochodną zakłamania byłego ustroju, nie pojawiło się dopiero teraz.

Rzec można słusznie, że pod rządami Franco życie było równie zakłamane. Ta kwestia wymaga zbadania. Na razie powiedziałbym, że w Hiszpanii po wojnie domowej pozostały większe obszary wolności i normalności. Z czasem się poszerzały. W Polsce odwrotnie. Hiszpania frankistowska narzucała siłą pewien model myślenia i postępowania, do końca nie rezygnowała z represji w stosunku do usiłujących obalić ustrój.

Okazała się natomiast dużo sensowniejszym projektem ekonomicznym, a dzięki suwerenności mogła dokonać ewolucji. W Polsce narzucony system wciągnął z czasem w swą orbitę tak znaczną część społeczeństwa, że nawet zryw protestu nie były w stanie naruszyć jego podstaw. Hiszpanie nie mieli poczucia zmarnowanych szans, nawet gdy szczerze nienawidzili dyktatora. Polska nienawiść zawsze była związana z poczuciem klęski i współnictwa. Wrogowie mogli sobie wybaczyć, lub przynajmniej zawrzeć pokój w imię jakiegoś nadrzędnego interesu. Czy Polacy nie mają sobie niczego do wybaczenia? Czy może nie znaleźli wspólnoty interesu?

Wydaje mi się, że Hiszpanie postanowili żyć z tym, co było między nimi, a udało się im, ponieważ to była ich wewnętrzna sprawa. Mimo różnych interesów obcych, chodziło o Hiszpanię, o to, jaka ma być. Ta obecna jest lepsza dla wszystkich i nie ma potrzeby wracać do tamtych konfrontacji. Nie trzeba zapominać, wystarczy zająć się teraźniejszością. To jest spore uproszczenie, ale chciałbym na tym tle skłonić do refleksji nad tym, co się stało w Polsce, nad tym, co jest nadal naszą rzeczywistością narodową.

Polakom obcy ustrój został narzucony siłą w warunkach braku jakichkolwiek perspektyw obrony suwerenności. Oznaczało to podział w społeczeństwie, ale okazał się on nieostry. Może należałoby powiedzieć, że świadomość podlegania władzy sowieckiej zacierała granice podziału między Polakami? A także to przypomnieć, że natura systemu gruntowała zakłamanie, w którym trudno było zachować przyzwoitość. W latach 1980-81 wydawało się, że pojawił się wyraźny i jednoznaczny podział na władzę i społeczeństwo. Ale potem się okazało, że „my” i „oni” jesteśmy ze sobą związani i możemy w efekcie urządzić sobie „okrągły stół”. Wreszcie stało się tak, że bez rewolucji „oni” oddali „nam” ster rządzenia, a po kilku latach, gdy stary system już się rozpadł, przejęli go ponownie także „naszymi” głosami. Moja interpretacja jest taka, że wbrew bardzo powszechnym poglądom Polacy stawiali opór komunizmowi, ale nie widzieli go jako wyłącznego rezultatu działań innych Polaków. W komunizmie bardzo istotną rolę odgrywało przekonanie, że SYTUACJA jest zewnętrzna i to w stosunku do

wszystkich¹⁷. Polacy weszli w swoje przejście na podstawie „porozumienia stron”, a nie w konsekwencji zrozumienia, że leży ono w interesie narodowym.

W Polsce konflikt wewnętrzny był dużo mniej ostry, ponieważ przegrani mieli poczucie zniewolenia przez siłę zewnętrzną, a następnie musieli się godzić z SYTUACJĄ. Wygrani z kolei znali swoją podległość wobec siły zewnętrznej. W rezultacie rachunek w żaden sposób nie mógł być wyrównany, a nie było szans na precyzyjne wyznaczenie krzywdzicieli. Wzajemne stosunki po stanie wojennym weszły w fazę letniości. To tylko pozornie ułatwiało ewentualne pojednanie. W istocie musiało to się wyrodzić w zatarcie prawdy o przeszłości.

Minęło prawie pół wieku od podporządkowania Polski interesom sowieckim. Nie wiem, czy w efekcie stoi przed nami problem pojednania narodowego. W Hiszpanii istniała świadomość wyrazistego rozdarcia, którego powrót groził wszystkim utratą jakichś istotnych wartości. W efekcie inicjatywa przejścia jako procesu nierewolucyjnego pojawiła się w środowiskach związanych z reżymem. Być może także dlatego, że obawiano się opozycji, która przecież chciała zaczynać od przekreślenia następstw wojny domowej. W rezultacie decydujące kroki podejmował król, a potem jego premier, i okazywały się one zgodne z przekonaniami większości. Pokazały to kolejne referenda i wybory. W Polsce nie zauważano problemu kontynuacji, być może istniała świadomość katastrofy. Ale ciężar dokonania operacji przejścia spadł na opozycję. Rezygnując z dokonania kategorycznego rozliczenia przeszłości, opozycja przejmowała balast dawnych rządów, w tym odpowiedzialność za znalezienie owej niezbędnej równowagi między ciągłością a zerwaniem. Dlatego ona właśnie, cała dawna opozycja, zapłaciła tak wysoką cenę. W Polsce operacja przejścia powiodła się tylko o tyle, że żyjemy dziś w innym świecie. Nie został dokonany bilans poprzedniego systemu, a dla nowego nie ustaliliśmy ram konstytucyjnych. To nie jest przypadek. To znamieny błąd, podkreślający istotną odmienną procesów przejścia do demokracji w Polsce i w Hiszpanii.

¹⁷ Pogląd wyrażony w *Polacy i Europa końca XX wieku*, dz. cyt. Kwestia ta nie została podjęta i oczekuje na weryfikację.

Aleksander H. Krzywiński

Marketing etyczny?

Zamierzeniem autora jest rozważenie marketingu jako obszaru decyzji etycznej w przedsiębiorstwie. Oddzielnym przedmiotem zainteresowań badawczych jest marketing w polityce gospodarczej państwa. Uzasadnieniem wyboru właśnie marketingu jako tematu jest jego znaczenie i rozpowszechnienie w kapitalizmie wolnorynkowym i gospodarce przedsiębiorstw i krajów. Obserwujemy jednocześnie wieloznaczność rozumienia marketingu i pluralizm stosowania, jak również wielostopniową efektywność. W niektórych środowiskach, zwłaszcza intelektualnych, pojęcie to obciążają negatywne odniesienia. Wręcz przypisuje się marketingowi diaboliczny wpływ na postawy konsumpcyjne i kształtowanie się „marketingowego” charakteru społecznego¹. Jest to uproszczenie. Trzeba jednak ciągle pamiętać, że *poprzez decyzje dotyczące produkcji i konsumpcji ujawnia się określona kultura jako ogólna koncepcja życia. To właśnie tutaj powstaje zjawisko konsumizmu*². Wynika to z błędów lub złej woli decydentów na różnych szczeblach, którzy określając nowe potrzeby i strategie ich zaspokajania, kierują się tylko maksymalizacją swych zysków, nie dostrzegając, świadomie lub nieświadomie, człowieka jako konsumenta i użytkownika „w rozwoju”, a zatem dążącego do wyboru wartości wyższych, w wymiarze określającym integralną wizję człowieka. Nie jest jednak łatwo w praktyce decyzji produkcyjnych i dystrybucyjnych poprawnie odróżniać potrzeby sztucznie kreowane od nowych, powstających dzięki rozwojowi cywilizacji i kultury. Konieczna jest tutaj edukacja konsumenta, a przede wszystkim, *wielka praca na polu wychowania i kultury*

¹ Pisał o tym E. Fromm w: *Man for Himself*, tegoż, *Mieć czy być?* Poznań 1995, s. 223 nn. Tłumacz polski tej książki charakter ten nazwał jednak „merkantylnym”, co zmienia istotę rzeczy. Por. E. Fromm, *Haben oder Sein*, München 1980, s. 141 nn.

² Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 36 (dalej w tekście: CA).

(CA, nr 36), aby przygotować go do odpowiedzialnego wyboru. Konieczna jest również edukacja przedsiębiorcy w zakresie nowoczesnych technologii organizacyjno-kierowniczych, lecz jednocześnie kształtowanie postaw odpowiedzialności i służby prospołecznej, jak również zachęcanie do poszukiwania sensu twórczości gospodarczej i działań rynkowych.

Autor niniejszego szkicu odczytuje marketing jako technologię organizacyjno-zarządczą niezbędną do konkurowania w gospodarce rynkowej, której pełne wykorzystanie okazuje się ciągle sztuką, tak jak jego istota etyczna zależy od norm moralnych i postępowania kierujących zespołami ludzkimi w przedsiębiorstwach. Wnikliwe obserwacje wykazują, że marketing może dobrze służyć zaspokajaniu potrzeb ludzkich, o ile będzie poddany refleksji etycznej, której naczelne założenie brzmi: *człowiek jest twórcą, ośrodkiem i celem życia gospodarczego*³.

Marketing w rozwiniętej gospodarce krajów i przedsiębiorstw

Po II wojnie światowej marketing stał się fenomenem gospodarki rynkowej. W USA, Japonii i większości krajów zachodnioeuropejskich przyczynił się niewątpliwie do przyspieszenia wzrostu gospodarczego, mając decydujące znaczenie dla jego szybkości w czterech krajach Dalekiego Wschodu określanych jako „tygrysy”, w szczególności zaś dla ich ekspansji w eksporcie. Znaczący problem utrzymują, że z kolei prymitywny marketing jest podstawową przyczyną niedorozwoju gospodarczego wielu krajów Trzeciego Świata.

Trzeba stwierdzić, że tak liczne błędy polityki gospodarczej kolejnych ekip rządowych w Polsce były spowodowane niedojrzałością myślenia marketingowego w wymiarze międzynarodowym, jak również niedostatecznym transferem nowoczesnego managementu, zintegrowanego z marketingiem w systemowo i sytuacyjnie uwarunkowanej symbiozie.

W procesie gospodarczym marketing sytuuje się między produkcją a konsumpcją i przez organizację i kierowanie wy-

³ *Gaudium et spes*, nr 63.

mianą oddziałuje zarówno na jedną, jak i na drugą. Jest niezbędnym komponentem – obok produkcji – procesu zaspokajania potrzeb ludzkich. Jego pełna efektywność zależy od skuteczności koordynacji całego procesu. Marketing nie jest wobec tego tylko sprzedażą czy reklamą lub badaniem rynków, jak się to często rozumie, lecz obejmuje swoim systemem te właśnie elementy oraz wiele innych, jak np. kształtowanie produktu, politykę cenową, strategię dystrybucji oraz różne metody i techniki analizowania skuteczności działań.

Pełny, rozwinięty marketing w przedsiębiorstwie staje się elementem filozofii przedsiębiorczej i jak potwierdzają obserwacje w różnych krajach, jest realizowany w zaledwie 10–15% wszystkich firm, nie będąc oczywiście stanem raz na zawsze osiągniętym, lecz ideałem, do którego się zmierza. Stosowanie chociażby tylko elementów marketingu pozwala jednak na maksymalizację zysku i zwiększa skuteczność konkurowania jako niezbędnego zachowania w gospodarce rynkowej. Dlatego zapewne dla wielu menedżerów marketing jest przede wszystkim technologią walki rynkowej, zarówno dla wielkich korporacji, jak i małych oraz średnich firm. Walka na rynku charakteryzuje się jednak tym, że w odróżnieniu od wszelkiej walki o dobra materialne może być walką o wyższe wartości, o ile zostanie przeprowadzona roztropna hierarchizacja potrzeb po obu stronach pola bitwy. Takie fakty stwarzają przedsiębiorcy i menedżerowie poszukujący sensu swego zawodu i misji swego przedsiębiorstwa w szerokim kontekście społecznym.

Marketing pozytywnie oceniany

Marketing korzysta z najlepszych wielowiekowych doświadczeń kupców i producentów w wymianie dóbr, usług, a nawet idei. Nowoczesne podejście i krytyka pokoleń, ocena szans i zagrożeń dla wytwórcy i pośrednika handlowego zbiegają się w poglądzie o znaczeniu kanonu, że zysk w długich okresach i cenę zapewniającą rentowność każdemu przedsięwzięciu gospodarczemu zapewnia optymalne zaspokajanie potrzeb, zgodne z kierunkami popytu.

Odbiorca-klient, jego aktualne i potencjalne potrzeby, życzenia, nawet ledwo uświadomione, oraz preferencje w formach

zarządzanych według marketingu stoją w centrum uwagi całego zespołu pracowniczego i stanowią punkt wyjścia planowania i organizacji wszystkich funkcji i czynności. Co więcej – stają się podbudową czy fundamentem wszystkich celów firmy, nie tylko podporządkowanych i odcinkowych, lecz także celu głównego, czyli maksymalizacji zysku. Jest to w rzeczywistości rewolucja w poglądach na zysk, klienta, partnera, a także współpracownika, na sposoby dochodzenia do celów, miejsce firmy w społeczeństwie i środowisku ekologicznym. „Rewolucja marketingowa” w swych skutkach jest porównywana do przełomu Kopernika w nauce i jest w istocie zmianą systemu wartości firmy.

Nie jest istotne, co przedsiębiorca zamyśla produkować lub sprzedawać, kierując się swoim, a więc egocentrycznym interesem czy zainteresowaniem. Decydujące o egzystencji firmy jest to, co klient określa jako wartość i zamierza kupić. Oczekiwane korzyści klienta należy wobec tego uzgadniać z dostawcą i producentem, dążąc do zgodności interesów strony wyrażającej popyt ze stroną reprezentującą podaż.

Dostawca – producent lub pośrednik handlowy – musi wobec tego uruchomić mechanizmy i instrumenty przystosowania się do rzeczywistości popytu wybranej grupy klientów, które w przypadku długotrwałej i korzystnej współpracy może poddawać mechanizmowi oddziaływania, lecz uzgodnionego i zaakceptowanego. Przystosowanie do wykrytych lub przewidywanych potrzeb, życzeń i preferencji wybranych odbiorców, jak również do istniejących lub przewidywanych układów konkurencyjnych rynku, jest kierunkiem strategicznym firm osiągających sukcesy, jak również ich tajemnicą. Chodzi tutaj o akomodację całego świadczenia dla rynku, a więc cech jakościowych produktu, ceny odpowiadającej oczekiwaniom konsumentów i odpowiadającej rzeczywistej wartości, miejsca i sposobu transferu własności, wreszcie więzi komunikacyjnych. Przystosowanie pojmowane dynamicznie zapewnia także możliwość następnego manewru, którym jest oddziaływanie na odbiorcę (w negatywnych przypadkach wykorzystywane do manipulacji, w pozytywnych – do uzgodnień interesów). Satysfakcja klienta, mierzona różnymi technikami, obok innych, czysto ekonomicznych

wskaźników, staje się w tych firmach dorobkiem i niemal zasobem firmy, gdyż przyczynia się do kreowania stałego klienta, bardziej partnera niż tylko kontrahenta, mniej lub więcej doraźnego. Marketing w firmach, które opanowały sztukę marketingu, jest wobec tego także wiedzą i kunsztem „stwarzania klientów”, którzy składają się na rynki zbytu. P.F. Druker, najwybitniejszy praktyk i filozof managementu na Zachodzie, buńczucznie, lecz na podstawie obserwacji, głosi wobec tego, że *rynki nie są tworzone przez Boga, naturę lub siły ekonomiczne, lecz przez przedsiębiorców*⁴. Odbiorca-konsument odczuwa różne potrzeby, lecz dopóki nie są one zdefiniowane przez rynkowe działania przedsiębiorcze, które na podstawie możliwości podaży przygotowują popyt efektywny, są tylko potrzebami teoretycznymi.

Marketing jako technologia „uzbraja” przedsiębiorcę w skuteczne narzędzia zaspokajania potrzeb, lecz w warunkach konkurencyjnych. Jako filozofia zachęca do przejścia granicy strachu i niemożności, do twórczości w sferze gospodarki, ukazując nowe perspektywy dla rozwoju osobowości, innowacyjnej i odpowiedzialnej, i kształtowania charakteru nieprzeciętnego, wręcz pięknego i dobrego. Marketing w przedsiębiorstwie i na rynku może być potężną siłą ideomotoryczną, stając się w efektywnie kierowanych firmach rdzeniem racjonalnym managementu.

Ważne jest, aby zauważyć, że najwięcej przykładów skuteczności marketingu dostrzega się w firmach małych i średnich (według norm zachodnich), podczas gdy w wielkich korporacjach zbyt często jest stosowany wyłącznie dla wielkich zysków ukrytych akcjonariuszy żadnych uznania społecznego, kamuflując stosowanie przemocy i monopolistycznej lub quasimonopolistycznej przewagi.

Zwiększanie satysfakcji czy zadowolenia klienta, które postuluje „orientacja na klienta” – gdyż pomaga osiągać zyski – nie

⁴ Autor przede wszystkim *Praktyki managementu*, klasycznego już dzisiaj dzieła o organizacji i kierownictwie firmy na rynku konkurencyjnym; por.: *Praktyka zarządzania*, Warszawa – Kraków 1994.

może być jednak rozumiane jako „dać klientowi to, czego chce” – przestrzegają przedsiębiorcy o postawach nakierowanych na klienta⁵. Przedsiębiorca taki ma podjąć starania o poszukiwanie korzyści konsumenta w dalszej perspektywie i najszerzej rozumianego dobra ogółu.

Prowadzone od lat badania nad zastosowaniem marketingu w różnych krajach pozwalają zaryzykować tezę, że marketingowiec stwarzający produkty i usługi przynoszące rzeczywiste i nie kwestionowane – także przez moralistów i etyków – korzyści może być wobec tego przykładem „wyżej zorganizowanej” postawy, wychodzącej ku drugiemu człowiekowi i zacieśniającej więzy ludzkie typu wymiennego postawy alterocentrycznej⁶. Charakteryzuje się ona po pierwsze – pierwiastkiem bezinteresowności czy tendencji altruistycznej, co się wyraża *zdolnością do wyjścia osoby przeżywającej poza własny punkt widzenia*, do wyzwolenia się z egocentryzmu przynajmniej w pewnym stopniu; po drugie – *wyższą formą organizacji postawy*, a więc, jak określa to wybitny psycholog amerykański F. Shands, *wyżej zorganizowanych uczuć i dążeń, podporządkowujących sobie siły niżej zorganizowane, a więc emocje i popędy*.

Przedsiębiorca dążący tylko do własnego zysku jest egocentrykiem „pełnym”; gdy próbuje dojrzeć także zysk czy interes klienta – jest nim w dużo mniejszym stopniu, a można założyć, że zmienia swoją postawę niemal całkowicie, gdy szuka zysku w zadowoleniu czy satysfakcji klienta, co musi spowodować patrzenie na oferowany produkt czy inne elementy świadczenia rynkowego oczami klienta i jest próbą odkrycia jego problemów. Doświadczeni kupcy przedwojenni, uznawani jednocześnie za dżentelmenów, uczyli autora tego szkicu, że dobry jest

⁵Ph. Kotler, *Marketing Management*, 1988, s. 18.

⁶Według psychologa, M. Grzywak-Kaczyńskiej, „postawa jest złożoną strukturą psychofizyczną, nabytą czyli wyuczoną, wyrażającą stosunek emocjonalny jednostki do jakiejś osoby, rzeczy, sytuacji i stanowiącej JEJ GOTOWOŚĆ (podkreśl. – A.H.K.) do takiego czy innego zachowania w stosunku do tej osoby, rzeczy, sytuacji, idei...” w: tejsze, *Psychologia dla każdego*, Warszawa 1975, s. 112.

⁷Tamże, s. 122.

tylko taki interes, po którego zawarciu obie strony rozchodzą się zadowolone. Orientacja na klienta stawiana jako wiodąca zasada argumentuje i postuluje, aby osiągać zyski przez czy dzięki zadowoleniu klienta. Producent czy dystrybutor w firmach w pełni zorientowanych na klienta przede wszystkim próbuje zdefiniować potrzebę i życzenie odbiorcy, dojrzyć jego problem i następnie produkcją i dystrybucją – traktowanymi jako zintegrowany proces zaspokajania potrzeb – rozwiązać ten problem, czyli zaspokoić popyt określonego segmentu rynku.

Niemal z reguły egocentryczny punkt widzenia przyjmuje konstruktor udanego produktu. Marketing zaleca, aby zrezygnować z niego i studiując życzenia i preferencje potencjalnego odbiorcy już na etapie projektowania myśleć w kategoriach problemu klienta. Aby taki postulat wdrożyć do organizacji przemysłowej czy kupieckiej, należy zmienić przede wszystkim postawy decydentów i wykonawców-realizatorów, a także strukturę organizacyjną, techniki zarządzania i styl zarządzania firmą i kierowania zespołami ludzkimi.

Klasyk symbiotycznego marketingu (powiązanego organicznie z kierownictwem), cytowany uprzednio P.F. Druker, mówi o całej firmie z punktu widzenia klienta⁸. Zasadą managementu staje się więc zastąpienie egocentryzmu firmowego – można powiedzieć – zadekretowanym czy zarządzanym alterocentryzmem, gdyż prowadzi to do wyższych zysków. Przeciwnicy marketingu zauważają, że pozostaje kategoria zysku – jako cel nadrzędny – także tak pomyślanego marketingu. Zysk nie może być wyeliminowany jako kategoria naukowa i praktyczna przedsiębiorstwa. Chodzi tylko o to, aby przekształcić go we wskaźnik – i tylko wskaźnik – efektywności przedsiębiorstwa, także dla jego kierownictwa i zarządzania nim, nie szukając jego maksymalizacji przez zwiększenie produkcji i zbytu, lecz przekształcając go w niezbędny instrument. Jan Paweł II słusznie i z całą mocą podkreśla, że zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa a jego celem nie

⁸ „Marketing (...) is the whole business seen from the customers point of view (...)”, w: P.F. Druker, *Practice of Management*, New York 1954.

może być *po prostu* wytwarzanie zysku. Przedsiębiorstwo musi się nastawić, aby *zaspokoić zapotrzebowanie na jakość: jakość towarów produkowanych i konsumowanych, jakość usług (...) i życia w ogóle* (CA, nr 35, 36).

Różne badania potwierdzają, że można znaleźć firmy, które wyznając taką filozofię i wyraźnie podkreślając w niej prospołeczne wątki i kierunki, osiągają także zyski, co więcej – przedłużają i umacniają swą egzystencję. Należy podkreślić, że zachodzi w tych firmach zdecydowana zmiana koncepcji zarządzania i podstawowym kategoriom „pomysłu na biznes” nadaje się tam inne priorytety. Potwierdzają to chociażby badania ekspertów firmy konsultingowej McKinseya, ogłoszone w pracy o „doskonałych” firmach amerykańskich⁹.

W Polsce natomiast poza badaniami zagranicznymi, które nisko oceniają poziom managementu polskich firm, nie zostały dotąd przeprowadzone prace i studia o charakterze podstawowym, dzięki którym można by zaprojektować kierunki rozwoju marketingu prospołecznego, a jednocześnie efektywnego w konkurencji międzynarodowej.

Próba określenia przypadków marketingu negatywnego

Można zaryzykować tezę, że firmy, których zachowanie i postępowanie na rynku polskim czy światowym jest postrzegane jako nieetyczne, mimo głoszenia orientacji na klienta, nie kierują się alterocentrycznymi koncepcjami rozwoju marketingu jako filozofii i technologii organizacyjno-zarządczej. Tendencje koncentracji i monopolizacji są widoczne na wszystkich rynkach zachodnich¹⁰ i stanowią zagrożenie nie tylko dla firm małych i średnich, lecz także dla konsumenta. Firmy średnie i małe skutecznie bronią się nie tylko swoim marketingiem, precyzyjnie opanowanym i podkreślającym służbę dla konsu-

⁹ T. Peters, R.H. Watermann, *Auf der Suche nach Spitzenleistungen*, München, Landsberg am Lech 1994.

¹⁰ Z całą ostrością występują także na rynku polskim, nie napotykać reakcji rządu czy parlamentu.

menta, lecz także skupiając się w demokratycznych samorządach gospodarczych. Konsumenci walczą o swoje prawa w dobrze zorganizowanych organizacjach, uczciwie wspierani przez rządy i ustawodawstwo, przede wszystkim antymonopolowe.

Marketing prospołeczny jest z definicji przeciwnikiem biurokracji, która będąc bazą rządów de facto mniejszościowych, kształtuje warunki otaczające czy ramowe pozwalające na preferowanie tylko niektórych elementów marketingu. Stosując zaś tylko niektóre elementy marketingu – a nie rozwijając go jako wszechogarniającego systemu szukającego korzyści klienta i systemowo rozwiązującego jego problemy oraz nastawionego na rozwój służby klientowi – firmy zawsze myślą egocentrycznie i egoistycznie i tak też działają. Interes klienta jest tylko więcej i mniej zręcznym sloganem mającym kamuflować brutalną maksymalizację zysku.

Jakiż interes i dobro klienta mogą mieć ponadnarodowe i anonimowe koncerny tytoniowe wykorzystujące reklamę do pobudzania spożycia papierosów w Polsce i w ten sposób przyczyniając się walenie do zmniejszania się stopnia zdrowotności ludności polskiej? Jakiż interes społeczny mają – poza maksymalizacją zysku – zagraniczni producenci margaryny, dzięki agresywnej reklamie wypierając masło produkowane przez polskiego rolnika i według uczciwych badań naukowych dostarczające niezbędnych dla organizmu składników?

Przykładem marketingu negatywnego czy wykorzystanego do nieetycznych celów, czyli negatywnego etycznie jest – nie znany przedtem w Polsce rynek mass mediów. Na tym rynku informacji i rozrywki wizualnej mało jest firm i korporacji kierujących się normami etycznymi i stosujących marketing prospołeczny. Temat tego rynku czy wręcz świata propagandy, jak określił go bp A. Lepa¹¹, wymaga oddzielnego analitycznego

¹¹ A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994. W tym znakomitym studium reklama jako narzędzie marketingu nie stanowiła przedmiotu rozważań. Jej stosowanie do celów różnych firm jest poddane wpływom międzynarodowego rynku i zjawiska koncentracji i monopolizacji są niemal przejrzyste. Konsument jest całkowicie odsłoniętym i bezbronny celem.

go spojrzenia, także z punktu widzenia dobra konsumenta i dobra ogółu. Systematyzacja instrumentów marketingu oraz znajomość ich zespołowego oddziaływania pozwala na odkrywanie przykładów działań rynkowych nastawionych wyłącznie na maksymalizację zysków, za wszelką cenę, a więc nieetycznie.

Dobrym przykładem nie służą niestety w naszym kraju korporacje ponadnarodowe, opanowane przez pluto-biurokrację i szukające wyłącznie obszarów łatwych i szybkich zysków. Gorzej, że nie dostrzega się organizacji – ani rządowych, ani pozarządowych, które umiałyby wskazywać dobro ogółu i perspektywiczne interesy materialne, biologiczne i duchowe polskiego społeczeństwa w dziedzinie gospodarki znajdującej się w tzw. transformacji.

Moralność rynkowa w praktyce marketingu

Można założyć, że niewielu marketingowców postępuje i zachowuje się na rynku nieetycznie z zasady, tak jak niewielu przedsiębiorców rozpoczyna karierę ze strategicznym zamiarem niemoralnego postępowania jako najdogodniejszego środka do celu. Wszyscy jednak stykają się z problemem, co jest etyczne, a co nie jest. Jest to właściwość każdego instrumentu marketingowego i marketingu jako systemu. Amerykańskie obserwacje wykazują, że około 50% przedsiębiorców amerykańskich uważa, że etyczne *jest to, co czują, że jest słuszne*, zaś około 25%, że *to, co jest zgodne z moją religią*, około 18% – to, co jest zgodne ze złotą zasadą¹². Amerykanie przedstawiają tę zasadę najczęściej jako „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe”. Dla niego – nie ulega wątpliwości, że jest to także zasada związków celowych i wspólnot interesów, bardziej więc etologiczna niż etyczna. Odczucie tego, co jest słuszne, jest zjawiskiem subiektywnym. Reklama papierosów z adnotacją ministra zdrowia o szkodliwości palenia dla zdrowia – jest dla producenta zgodna z prawem, zgodna z jego interesem i nabytymi stylami zacho-

¹² R.A. Webber, *Zasady zarządzania organizacjami*, Warszawa 1990, s. 594 nn.

wania społeczeństwa polskiego czy jego części i wobec tego jest słuszna. Dla obserwatora kierującego się etyką – już nie tylko gospodarczą, lecz także społeczną – nie przynosi nic dobrego i wobec tego jest po prostu nieetyczna.

Przegląd kryteriów, według których marketingowcy oceniają etyczną stronę problemu decyzyjnego, uwypukla etykę systemu kapitalistycznego, w którym decyduje własny interes ekonomiczny. Bodaj M. Friedman, noblista i modny ekonomista, guru wielu liberałów, głosi, że suma egoizmów jednostek jest korzystna dla społeczeństwa. Popyt rynkowy i interes społeczny są wobec tego zbieżne czy wręcz identyczne. Autor polskiej publikacji o etyce w zarządzaniu trenuje wobec tego swoich wychowanków w *rozumnym egoizmie, opartym o bilans własnych strat i korzyści*, dostrzegając, że etyka *stoi na straży ochrony naszych interesów*¹³. Wielkie zadania stoją wobec tego przed szkołami zarządzania: z zarządzania (organizacji i kierownictwa) należy zrobić zawód, którego główną troską jest działanie na rzecz społeczeństwa, a nie w wąskim interesie własnym. Wielu przedsiębiorców, a także nauczycieli akademickich nie widzi żadnego związku między etyką a gospodarką, etyką a własnym interesem, wielu nie dopuszcza nawet do jakichkolwiek powiązań czy wpływów.

Innym kryterium decyzji etycznej jest prawo. W Polsce wśród przedsiębiorców przeważa pogląd, że to państwo winno wskazywać, co jest nieetyczne, wydając odpowiednie prawa. W naszym codziennym życiu gospodarczym jesteśmy niemal pewni, że prawo jest niedoskonałe i niedostosowane do obecnych wymiarów życia gospodarczego. Wobec tego prawo jest niedoskonałą podstawą etyki marketingowca w Polsce. *Postępowanie legalne dla uniknięcia kary jest postępowaniem przezornym, a nie etycznym* – przestrzega naukowiec amerykański¹⁴. W Polsce jesteśmy świadkami wręcz stosowania kryterium, które głosi, że to, co nie jest zabronione przez prawo, jest dozwolone.

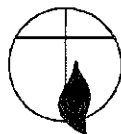
¹³ Por. L. Zbiegień-Maciąg, *Etyka w zarządzaniu*, Warszawa 1996, s. 140.

¹⁴ R.A. Webber, dz. cyt.

Słyszysz się także opinie, że dla wielu marketingowców religia i jej normy etyczne są wystarczającymi kryteriami podejmowania moralnych decyzji kierowniczych. Webber powtarza opinię jednego z amerykańskich menedżerów, który twierdzi, że jeśli człowiek przestrzega Ewangelii, to nie może zbłądzić. Trzeba jednak zauważyć, że ortodoksyjni liberałowie czy przedsiębiorcy-agnostycy protestują przeciw sugerowaniu im jakichkolwiek zasad wynikających z religii. Łaskawie jednak dopuszczają niekiedy, że religia jako zbiór „wytycznych” zachowania jednostki lub grupy na rynku może być pomocna, lecz tylko dla niektórych ludzi (zwykle „słabych lub zacofanych”), i to nie zawsze. Dla „silnych” zasady jakiegokolwiek moralności rynkowej są często wręcz abstrakcyjne i trudne do zastosowania w konkretnych przypadkach.

W świecie zachodnim jednak społeczności przemysłowców i kupców próbują ustalać zasady, organizując się w samorządy, sugerując fairness i fair play w grze rynkowej. Są również podręczniki managementu, które zalecają ustalanie misji firmy, precyzowanie polityki i podnoszenie kultury firmy jako dróg do etycznego myślenia i działania.

Kształcenie i wychowywanie przedsiębiorców i menedżerów jako kierowników zespołów ludzkich i jednocześnie członków „nowej klasy” winno stanowić przedmiot zainteresowania społeczeństwa, Kościoła, szkół na poziomie uniwersyteckim. Dziś kształceni przedsiębiorcy zadecydują o bycie narodu. Budowaniu rzeczywistości i przyszłości w gospodarce polscy katolicy poświęcają zbyt mało uwagi.



MICHAEL KRÜGER

Żegnaj

Zimny wiatr targa nami
i z warg porywa słowa
przeznaczone tylko dla niej. Życie
to tak niewiele, mówią znieruchomiłe
twarze, a tym co dobre, ciepłymi
i zimnymi kolorami, zarządza śmierć.
Jak i tym przedostatnim uśmiechem.
Zakrzep zatrzęsął drzwi
do jej serca, teraz jej życie
zamknięto w małej trumnie kostniejącej
na czarnej płycie.
Ksiądz mówi o szczęściu,
które jej palce obracały jak monetę
zanim wiosna je pomnożyła.
Za naszymi plecami chór śpiewa pożegnalną
pieśń, w której jej głosu już nie usłyszymy.

Wyciąg z akt

Znowu w nocy słyszałem
krzyk ptaków.
Nasłuchiwały też trawy.
Zawieszenie broni naładowano
dwoma ostrymi słowami. Pięćdziesiąt lat
żywił nas Hitler,
teraz inni mają to
jeść, a my patrzymy,
jak oni zdychają
z widelcem w gardle.
Znowu w nocy słyszałem
krzyk ptaków,
uskrzydłony epos
strachu.

Łóżko

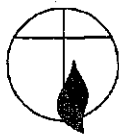
po twoim odejściu
przebrałem pościel
materac wyglądał
jak obnażony więzień
jeżeli teraz zgaszę światło
nie będę już taki pewien
po której leżę stronie

jedną nogą w więzieniu
drugą na wolności
o śnie nie ma mowy

Jak oni piszą

Ktoś podniesie kamień i pisze
wiersz o prawdzie
nieskończenie podzielnej i ukrytej.
Ktoś widząc pod kamieniem oset
znajduje słowa
na smutek. Komuś słowa wyskakują
jak z rękawa. Inny musi je wykrzyczeć.
Wtajemniczony siedzi w archiwum
i rozdrapuje słowo po słowie
swoją twarz. Obok niego ktoś
złożony ze słów, a szuka ostatniej linijki.
Ktoś chodzi po mieście
i rozpaczliwie szuka porównań.
Ktoś przestawia słowa.
Twarz mu promienieje, wewnątrz
i na zewnątrz. Ktoś inny znajduje rym
i cieszy się jak dziecko.

tlum. Lidia Zimmermann



Józef Borzyszkowski

Kaszubi, Pomorze a ideologia ruchu kaszubsko-pomorskiego

Cechą konstytutywną każdej grupy etnicznej jest wspólnota trwania na danym terytorium traktowanym jako ojczyzna – miejsce pochodzenia, wyjścia, zamieszkania¹; ojczyzna realna (tu, gdzie byliśmy i jesteśmy), ale także ojczyzna mityczna – stamtąd wyszliśmy, tam są nasze korzenie. Upowszechnianie poczucia wspólnoty pochodzenia jest zadaniem elit politycznych i artystycznych (zwłaszcza pisarzy). Odwołują się one oczywiście do wydarzeń historycznych, a więc wskazują także na wspólnotę losów. Każda grupa tworzy swoją mityczną genealogię. Jej poznanie i weryfikacja jest dziś zadaniem nauk historycznych i społecznych, tym niemniej jest ona znaczącym faktem społecznym, wpływającym na życie wspólnot i jednostek. Ta genealogia, odwołująca się do wspólnoty pochodzenia i losów, do wspólnej ojczyzny, jest podstawą wszelkich ideologii tworzonych przez elity grup etnicznych. Tak jest też w przypadku regionalnego ruchu kaszubsko-pomorskiego, którego początki sięgają Wiosny Ludów. Poniższe rozważania mają ukazać widzenie Pomorza, ojczyzny Pomorzan-Kaszubów i ich losów, przez działaczy regionalnych, twórców ruchu kaszubsko-pomorskiego od Floriana Ceynowy (1817-1881) aż po dzień dzisiejszy.

Jedno z głównych pytań, jakie zadawali sobie twórcy tegoż ruchu, odnosiło się do pierwotnych siedzib Kaszubów, granic, zasięgu pierwotnej ojczyzny. Odpowiedź była zestawiana ze stanem obecnym, tzn. teraźniejszym dla Ceynowy, Młodokaszubów itp. Odpowiedź, jak zostanie wykazane, pełniła określoną rolę w tworzeniu ideowych podstaw ruchu kaszubsko-pomorskiego, zmierzającego do utrzymania i rozbudzania świadomości Kaszubów, podkreślania ich dziejowej roli nad Bałtykiem oraz podnoszenia statusu kulturowego i cywilizacyjnego Pomorza.

¹Zob. A. Porębski, *Europejskie mniejszości etniczne. Geneza i kierunki przemian*, Kraków 1991, s. 17 i nn.; H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990.

Dziś historycy dość zgodnie twierdzą, że terytorium Kaszub aż do schyłku XV w. lokalizowano najogólniej biorąc na Zachód o rzeki Gwdy i Góry Chołm, z głównym ośrodkiem w dorzeczu Parsęty i Drawy, natomiast począwszy od XVI w. (...) przeniesiono je z wyjątkiem Ziemi Szczecinieckiej, na wschód od Parsęty, a później nawet od rzeczki Uniesty i Góry Chołm². Później nazwa ta była przenoszona coraz dalej na wschód³.

Dziś nazwa „Kaszuby” dotyczy obszaru zamieszkiwanego w mniej lub bardziej zwartej masie przez Kaszubów. Jest to terytorium wyznaczone linią biegnącą nieco na zachód od Lęborka i Bytowa, następnie w okolicach Chojnic, od południa mijającą Kościerzynę i biegnącą po Gdańsk. Dla twórców nowoczesnego regionalizmu kaszubsko-pomorskiego „wędrowka” nazwy „Kaszuby” na wschód była złowieszczym memento. W 1843 r. Florian Ceynowa opublikował artykuł, w którym analizował proces cofania kaszubszczyzny pod wpływem naporu cywilizacyjnego i politycznego Niemców. Rozpoczął swój szkic od słów opisujących pierwotną ojczyznę Kaszubów: *Die Kaschuben ein Zweig des grossen slawischen Volkstammes, bewohnten im den ältesten Zeiten die ganze Ebene längs der Ostsee zwischen der Oder und Weichsel bis an die Netze und Wahrte*⁴. Odtąd Ceynowa swoimi pismami przypominać będzie zarówno istnienie ocalałej resztki Kaszubów na Pomorzu Gdańskim, jak ginące ślady pomorszczyzny zachodniej; będzie w czasach nowożytnych pierwszym ze strony polskiej głosicielem wspólnoty wielkiego, historycznego Pomorza⁵. Wątek tej wspólnoty pojawia się wielokrotnie w jego pismach. Dał temu też wyraz w wydanej w 1850 r. broszurce. Pisał tam: *Zemja kaszebsko cignęła sę ju v nodavnjeszech czasach wód Morza Baltickjeho, czele jak me je teros zovjeme, Vjelgjeho, jasz pó rzeki Notecę e Vartę, mjedze Wódrą e Visłą. Ledovji tutejszemu dovale dzejopjisorze różne nazwijstka: Venetov czele Vedov, Slovjanov, Pómórganov, Kaszebov*⁶. Tak zarysowana „pierwotna ojczyzna” i jej losy będą się pojawiały u wszystkich następców Ceynowy.

²G. Labuda, *O Kaszubah*, Gdynia 1991, s. 20.

³Tamże, s. 30. Zob. także: D. Pandowska, *Kaszuby wśród nazw Pomorza w XIII w.*, Gdańsk 1993.

⁴F. Ceynowa, *Die Germanisierung der Kaschuben*, „Slavistische Jahrbücher”, 1843, s. 243.

⁵A. Bukowski, *Regionalizm kaszubski*, Poznań 1950, s. 23.

⁶F. Ceynowa, *Kile słov wó Kaszebach e jich zemi przez Wójkasena...* Kraków 1850, s. 5-6.

Pierwszym z nich był H. Derdowski (1852-1902), który mimo różnicy zdań z Ceynową w wielu kwestiach w szkicu „O Kaszubach” szedł podobnym tropem, jeśli idzie o opis losów Kaszubów na Pomorzu Zachodnim⁷. Najpełniej jednak problematyka ta dochodzi do głosu w twórczości i działaniach Młodokaszubów na początku XX w., gdy całe Kaszuby-Pomorze były w granicach państwa pruskiego. W epopei kaszubskiej napisanej przez A. Majkowskiego (1876-1938), czyli w „Życiu i przygodach Remusa”, znajdujemy literacki obraz formuły ideowej „Wielkiego Pomorza”. Umierający Józef Zabłocki pokazuje Remusowi mapę i mówi: *Te dwa krąconé czorné drogi, co jidą z pońjô ku nocé to dvje vjelgji rzekji: na vschodze slůńca Vjista, na zachodze Wodra. Tam, chdze Vjista bjezi v morzé, mosz Gduńsk, tam chdze Wodra, mosz Szczeceno. Zdrzé, jak linijô morza podbjigô tępim klinem do wuscô Wodré i boczé, że przeszedłszê rzekę tę na levi brzeg, vjedno jesz stojisz na dovni zemji kaszubskji. Bo wona sê cignje po gorach bołeckjich jaż bezmała tède, chdze stoi Berlin, stoleca Njemców i mjasto Roztoka, njedalek morzô. Wod pońjô snur Vartë i Notecë, jaż do kolana Vjistë przë Fordonje, a wod nocé morzé: to starodowné granjice naszj zemji kaszubskji*⁸.

Wcześniej, przed wydaniem swojej powieści, Majkowski podjął się opisanie losów Kaszubów w częściowo publikowanej na łamach pisma „Gryf”, a wydanej w całości w 1938 r. „Historii Kaszubów”. Recenzenci różnie podeszli do tej pracy. Jeden z nich – ks. Paweł Czaplewski – trafnie zaznaczył, że Majkowski *nie pisze historii Kaszubów, a raczej maluje obrazy z ich przeszłości*⁹. Nie można się temu dziwić, twórca „Gryfa” bowiem nie był zawodowym historykiem, lecz lekarzem, pisarzem, działaczem, politykiem. „Historię Kaszubów” trzeba więc odbierać, jak napisano w przedmowie, *jako wyraz światopoglądu Pomorzanina dążącego do odrodzenia Kaszubów, marzącego o skrzieszeniu ze szczątków pogermanizacyjnych nowego wielkiego Pomorza; jako budowanie rodzinnego świata idei, poemat dziejowy Pomorzan*¹⁰. Ten „poemat”, wizja ideowa, zaczął się tworzyć już podczas wizyty Majkowskiego-studenta w Gryfii. W swoich wspomnieniach napisał: *Wielkie wrażenie wywarło na mnie*

⁷ A. Bukowski, dz. cyt., s. 54-55.

⁸ A. Majkowski, *Żëce i przigode Remusa*, Toruń 1938, s. 153.

⁹ Cyt. za: G. Labuda, *O Aleksandra Majkowskiego „Historii Kaszubów”*, w: A. Majkowski, *Historia Kaszubów*, Gdańsk 1991, s. XVII.

¹⁰ Zob.: *Przedmowa*, w: A. Majkowski, dz. cyt., s. IX.

pierwsze odwiedzenie krąganków starego uniwersytetu. W ścianie wmurowane widniały tam medaliony średnicy jednego metra z portretami książąt pomorskich, w kamieniu ciosane. Nie mogę opisać siły wrażenia, jakie na mnie wywarły napisy, umieszczone na tych medalionach, w których się często powtarzał ustęp: *dux Pomeranorum et Cassuborum* – albo – *et Cassubiae*. Przypuszczam, że z tych napisów „Księżę Kaszubów” strzeliła pierwsza iskra budząca mnie do pracy na polu politycznym¹¹. Ta iskra jest oczywiście obecna w „Historii Kaszubów”, jest to bowiem raczej dzieło historiozoficzne, traktujące o przeznaczeniu Kaszubów-Pomorzan, dzieło-wezwanie i przestroga. W rozdziale „Pomorzanie i Kaszubi” Majkowski po określeniu granic Pomorza¹² zaznacza: *Na obszarze wyżej opisanym w ciągu ubiegłego tysiąca lat odegrały się wzniołe i tragiczne dzieje Kaszubów. Odkopanie wiadomości tych dziejów jest tym konieczniejsze, że po rozwiązaniu bytu narodowego Kaszubów u nich nastąpił okres pozbywania się cech etnograficznych, a w następstwie taka pogarda swojszczyzny, że nazwa Kaszuba i kaszubski przyjmują czasem dźwięk pogardliwy*¹³. Nie została jednak dotychczas „Historia Kaszubów” odczytana właśnie jako program ideowy, wręcz polityczny, choć wskazywano już na taką potrzebę¹⁴.

W ostatnim zdaniu dzieła Majkowski napisał: *Przez pokój wersalski zostały Kaszuby podzielone na trzy części. Główną oddano Polsce*¹⁵. Pozostałe dwie części to Wolne Miasto Gdańsk oraz Pomorze Zachodnie. Jednakże jeszcze w czasie trwania I wojny światowej tworzyły się różne koncepcje polityczne biorące pod uwagę także przyszłość Pomorza. Jedną z nich stworzył ks. Kamil Kantak (1881-1976), Wielkopoleńczyk, działacz młodokaszubski, historyk i polityk. W czasie wojny był zdecydowanym wrogiem Niemiec. Szanse dla Polski widział w sojuszu z Rosją. Jednakże co do Pomorza miał specyficzny plan. Jak pisał w swoich wspomnieniach Jan Karnowski (1886-1939), *te prowincje północne (tj. Prusy Zachodnie i Wschodnie) nie powinny należeć do przyszłego państwa polskiego (które zostanie utworzone pod egidą i zwierzchnictwem [...] Rosji), lecz powinny otrzymać z ręki Rosji samorząd. Do tego obszaru należeć*

¹¹ Cyt. za: A. Bukowski, dz. cyt., s. 126.

¹² A. Majkowski, dz. cyt., s. 7.

¹³ Tamże, s. 11-12.

¹⁴ J. Borzyszkowski, *Historia Kaszubów*, „Pomerania”, nr 5/1992, s. 45-46.

¹⁵ A. Majkowski, dz. cyt., s. 223.

miała Pomerania, Prusy Zachodnie i Wschodnie. Równouprawnienie miały mieć tutaj rodowości: polska, kaszubska, niemiecka i oczywiście rosyjska. Również wszystkie cztery języki miały być równouprawnione i dopuszczone¹⁶. Jak jednak zostało napisane wyżej, bieg wydarzeń historycznych oraz traktat wersalski całkowicie przekreśliły te i inne rachuby.

W 20-leciu międzywojennym środowisko działaczy regionalnych pilnie obserwowało sytuację Kaszubów w ziemi bytowsko-lęborskiej, człuchowskiej czy też Słowińców nad Jeziorem Łebskim. Polityka państwa niemieckiego, zwłaszcza od końca lat dwudziestych, była odbierana jako realne zagrożenie dla żyjących tam Kaszubów. Wszystko to powodowało, że zwłaszcza w kręgu Zrzeszenia Regionalnego Kaszubów, założonego w Kartuzach w 1929 r.¹⁷, zaczęto uważniej i głośniejsz mówić o kaszubskiej przeszłości Pomorza Zachodniego. W książce poznańskiego dziennikarza, Józefa Kisielewskiego, pod jakże znamienne tytułem „Ziemia gromadzi prochy”, która w omawianym kontekście winna zostać poddana specjalnej, osobnej analizie, zarówno przez Polaków, jak i Niemców, opisano bardzo charakterystyczną rozmowę. Otóż, jak się dowiadujemy z postawia G. Labudy, rozmówcą Kisielewskiego był Feliks Marszałkowski, wcześniej osobisty sekretarz Majkowskiego. Marszałkowski zdecydowanie stwierdza: *Jeśli my mówimy „Wielkie Pomorze”, to myślimy aż poza Szczecin. To jest dopiero Wielkie Pomorze*¹⁸. Z kolei inny czołowy działacz ZRK, Aleksander Labuda, w jednym z listów do Marszałkowskiego, wówczas redaktora naczelnego „Zrzeszy Kaszëbskij”, napisał: *Co jest zasługą Zrzesińców, to idea ekspansji na Odrę*¹⁹. Program ten oczywiście, w ówczesnych realiach politycznych, praktycznie był niemożliwy do zrealizowania. Wszystkie powyższe opinie należy raczej traktować właśnie jako „ideę”, „wezwanie”, „zaklęcia” itp. Nie są to sformułowania z zakresu dyskursu politycznego, a raczej ideologicznego. Zresztą bardzo silnie obecne były one w twórczości literackiej Zrzesińców²⁰.

¹⁶ J. Karnowski, *Moja droga kaszubska*, Gdańsk 1981, s. 109.

¹⁷ A. Bukowski, dz. cyt., s. 275-309.

¹⁸ Zob.: J. Kisielewski, *Ziemia gromadzi prochy*, Warszawa 1990², *Postowie*, s. XXXVI, 403.

¹⁹ Zob.: A.K. Hirsz, *Aleksander Labuda a „Zrzesz Kaszëbskô” w 1937 roku*, „Gazeta Kartuska”, 25 VIII 1993, s. 7.

²⁰ Zob.: J. Trepczyk, *Kaszëbskji pjesnjók*, Rogoźno 1935.

Stanowisko Zrzesznięców, ale i szerzej, wszystkich regionalistów kaszubsko-pomorskich, odnośnie do części Pomorza należącej do Niemiec, inne nieco niż polityków ogólnopolskich, nie zostało bez wpływu na program terytorialny sformułowany przez Tajną Organizację Wojskową „Gryf Pomorski” w czasach okupacji hitlerowskiej. Program ten, choć nie tak radykalny jak niektóre opinie Zrzesznięców, przewidywał jednak znaczne przesunięcia granic – nie ludzi – na Zachodzie. (Szło zresztą nie tylko o Pomorze.)²¹ Podobnym tropem szło środowisko pomorskie w Anglii. Reprezentatywne jest tu stanowisko założonego 10 III 1945 r. w Londynie Związku Pomorskiego i jego głównego działacza, Lecha Bądkowskiego. Już w 1942 r. pisał on o potrzebie oparcia polskiej granicy na Odrze. Szerzej należałoby omówić opinie zawarte w jego „Pomorskiej myśli politycznej” (ukończył ją w lutym 1944). Kreśląc skrótkowo dzieje Pomorza, a może raczej dzieje samoświadomości pomorskiej elit politycznych Pomorza, Bądkowski określa swoje stanowisko następująco: *Zasadniczym celem ruchu wielkopomorskiego, lub dzisiaj krótko zwanego pomorskim, jest odbudowa historycznego Pomorza przede wszystkim przez samych Pomorzan w ramach Państwa Polskiego i w ten sposób oparcie Państwa w możliwie największej mierze o Bałtyk. Jego wskazania i cele programowe są następujące:*

1. Pomorze jest jedno, niepodzielne, ciągnie się od Strzałowa po Elbląg, od Bałtyku po Drwęcę, Wisłę, Noteć, Wartę, Odrę i Zaodrzie – oraz stanowi całość etniczną, historyczną, gospodarczą i administracyjną.

2. Plemię Pomorskie, dwujęzyczne na skutek narzucenia mowy najeźdźców jego zachodniej części, jest organicznie związane z Narodem i Państwem Polskim.

3. W ciągu długich stuleci ekspansja niemiecka kierowała się głównie przeciw Pomorzu, przeto zniszczenie siły zaborczej Niemiec oraz usunięcie śladów niemieczyny ze wszystkich dziedzin życia, stanowi niezbędny warunek bezpieczeństwa i normalnego rozwoju Pomorza.

4. Pomorze jest również zainteresowane w walce o powrót do Macierzy ziem dorzecza Odry.

5. Interesy poszczególnych narodów słowiańskich – w ich istocie i należyтым zrozumieniu – są wspólne, przeto stopniowe łączenie się Słowiańszczyzny jest nakazem przyszości²².

²¹ Zob.: L. Bądkowski, *Kaszubsko-pomorskie drogi*, Gdańsk 1978, s. 15.

²² Tenże, *Pomorska myśl polityczna*, Gdynia 1990², s. 8.

Analizując powyższą wypowiedź, trzeba mieć znowu świadomość, że była ona raczej deklaracją ideową niż analizą polityczną. Jak podkreśla we wstępie Tadeusz Bolduan, Bądkowski pisząc swoją książkę w 1944 r., *nie znał w pełni strat biologicznych, jakie poniosło Pomorze. Nie wiedział, że cała warstwa faktycznie przywódcza (...) została wytepiona, nie przewidział ruchów ludnościowych. Uważał, że mieszkańcy Pomorza tu pozostaną, część zostanie zreslawizowana, część repolonizowana i że ten rdzeń ludności pomorskiej tu pozostanie. Tymczasem Pomorzan, tych zniemczonych albo i nie zniemczonych, na przykład Gdańszczan polskiego pochodzenia, po prostu wywieziono na Odrę*²³.

Rok 1945 przyniósł radykalną zmianę. Dotychczas w ruchu regionalnym kaszubsko-pomorskim Pomorze Zachodnie odgrywało raczej rolę mitycznej krainy utraconej. Każdy z przywołanych powyżej działaczy był jednocześnie artystą – pisarzem, poetą. Przekuwali oni ten mit w pewną formułę artystyczną i ideową. Historiozofia, która wyłaniała się z tych dzieł, wskazywała raczej na pewien fatalizm. Po wczesnośredniowiecznych sukcesach i zwycięstwach, przyszły lata klęski. Nie tylko fatalny spłot wydarzeń historycznych, ale również brak rozważań i zdolności przewidywania książąt pomorskich skazał lud kaszubski na ciężkie doświadczenia, których symbolem stała się właśnie „wędrówka” nazwy etnicznej „Kaszubi” na wschód – cofanie się przed ekspansją elementu „konkurencyjnego” cywilizacyjnie i kulturowo, czyli Niemców. Ale jednocześnie wyłaniało się przesłanie: musimy sami zadbać o utrzymanie pierwiastków kultury rodziwej, rozwijać samoświadomość wspólnoty etnicznej. Młodokaszubi dodali do tego postulat oparcia się na kulturze polskiej (co kaszubskie to polskie). Pojawił się więc program podniesienia kulturowego i cywilizacyjnego Kaszub – aby móc obronić te, jak pisał Hilferding: *Resztki Słowian na południowym brzegu Morza Bałtyckiego*²⁴. W 1945 r. okazało się nagle, że jest możliwość „wejścia” na Pomorze Zachodnie. I rzeczywiście – Kaszubi z powiatów nadgranicznych byli pierwszymi osadnikami²⁵. Teraz „mityczna kraina utracona” stała się otworem. Jednak działacze regionalni pozostali wyczuleni na specy-

²³ Zob. *Wizja samorządowego Pomorza, „Pomerania”*, nr 7-8/1990, s. 4.

²⁴ A. Hilferding, *Resztki Słowian na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego*, Gdańsk 1989².

²⁵ Zob.: H. Rybicki, *Powrót pogranicza kaszubskiego do Polski po II wojnie światowej*, Słupsk 1988, s. 63 nn.

fikę tej krainy – jej pomorski korzeń, tradycję, historię. Dlatego przeszli szybko od tworzenia formuł ideologicznych do realnej pracy, organizacji nowego życia państwowego i gospodarczego, ale także ochrony słowiańskich pozostałości na Pomorzu. Charakterystyczne są tu dramatyczne zmagania o zmianę losów Słowińców, które jednak zakończyły się niepowodzeniem²⁶. O potrzebie uczestnictwa Kaszubów jako pierwotnych gospodarzy tych ziem w ich zagospodarowaniu mówiono w czasie I Kongresu Kaszubskiego w styczniu 1946 r. w Wejherowie²⁷. Jednakże nowa rzeczywistość wobec Kaszubów, zwłaszcza w ziemi bytowsko-lęborskiej, oraz Słowińców okazała się nieprzyjazna²⁸. Działo się tak zwłaszcza w pierwszych latach po wojnie.

Dziś na Pomorzu ukształtowało się nowe społeczeństwo²⁹. W tworzeniu go dużą rolę odegrali Kaszubi i ich organizacje. Działające obecnie Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie na terenie na zachód od przedwojennej granicy polsko-niemieckiej ma 13 oddziałów, w tym w Słupsku, Koszalinie i Szczecinie³⁰. Kaszubi po przemianach 1989 r. są obecni w strukturach władzy samorządowej oraz administracji wojewódzkiej (np. wojewoda słupski). Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, akcentując swoje główne zainteresowanie Pomorzem Nadwiślańskim, jest również zainteresowane sytuacją na Pomorzu Zachodnim. Znalazło to wyraz w poparciu dla ostatnich zmian administracji Kościoła katolickiego. W czasie II Kongresu Kaszubskiego (czerwiec 1992) wiele mówiono o związkach z Pomorzem Zachodnim również w kontekście Kościoła. Znalazło tam także odzwierciedlenie w referacie programowym. Zostało tam podkreślone: *Dla nas, Kaszubów, fakt powstania nowych diecezji, a przede wszystkim metropolii, po raz pierwszy osadzonych na północy RP, na Pomorzu – w Szczecinie, Gdańsku i Olsztynie, jest aktem o niesłychanie doniosłym znaczeniu*³¹. Działacze Zrzeszenia, będąc jednak wierni tradycji swojego ruchu, nie zapominają o Pomorzu Zaodrzańskim. Liczne są

²⁶ Zob. *Studia kaszubsko-słowińskie*, red. J. Treder, Łeba 1992.

²⁷ Zob. materiały opublikowane w „Zrzesz Kaszëbskô”, nr 1 i 2/1992.

²⁸ H. Rybicki, dz. cyt., s. 95-110, 142-186.

²⁹ Zob.: S. Pestka, *Kaszubskie korzenie i słupski tygiel*, „Pomerania”, nr 7-8/1988, s. 1-4.

³⁰ Zob.: II Kongres Kaszubski, *Informator*, Gdańsk 1992, tamże wykaz oddziałów. W lipcu 1993 r. powstał ponadto oddział w Tuchomiu k. Bytowa.

³¹ J. Borzyszkowski, *O przyszłości kaszubszczyzny*, w: II Kongres Kaszubski, *Dokumentacja*, Gdańsk 1992, s. 30.

kontakty z tamtejszymi ośrodkami pomoroznawczymi: Uniwersyte-tem w Gryfii, Ostsee Akademie w Travemünde i innymi. Najnowszą inicjatywą podkreślającą jedność Pomorza Zachodniego i Nadwiślańskiego jest „Wystawa Pomorska”. Ma się odbyć w rocznicę 1000-lecia misji św. Wojciecha i pierwszej pisanej wzmianki o Gdańsku. Ma prezentować dorobek cywilizacyjny i kulturowy całego Pomorza. Ma wreszcie pokazać wspólnotę i dramat ludzi żyjących na tej ziemi – wśród nich potomków dawnych Pomorzan-Kaszubów.

W kontekście zaprezentowanego tu materiału bardzo interesującym zadaniem badawczym jest szukanie odpowiedzi na pytanie, jak i czy w ogóle ideologia ruchu kaszubsko-pomorskiego była postrzegana, odbierana przez Pomorzan używających języka niemieckiego czy polskiego. Drugie pytanie dotyczy obrazu Pomorza i jego przeszłości w ideologiach formułowanych przez ludzi tej ziemi, utożsamiających je z niemieckim państwem i kręgiem kulturowym. Złączenie, wkomponowanie w jedno wszystkich podobnych idei i ideologii da nam obraz niejednorodnej, skomplikowanej, wzajemnie się przenikającej rzeczywistości, w której Pomorze, jego części były przedmiotem marzeń i celem działań różnych środowisk, państw i indywidualnych twórców, choćby pisarzy.



Stanisław Janke

W kręgu poezji kaszubskiej

Nigdë do zgubë / Nie przindą Kaszube (Nigdy do zguby / Nie przyjdą Kaszuby) – te wciąż żywe prorocze słowa pojawiły się w 1880 r. w pierwszym kaszubskim utworze poetyckim – obszernym poemacie humorystyczno-epickim „O Panu Czôrlńszim, co do Pucka po sece jachôł” (O Panu Czôrlńskim, który jechał po sieci do Pucka) Hieronima Derdowskiego. Barwna opowieść o pełnej przygód wędrówce rybaka Czôrlńskiego ukazuje niczym w kalejdoskopie dzieje ziemi kaszubskiej, humor, legendy, przesady oraz radości i smutki Kaszubów. Derdowski, znany także z kilku innych poematów, lecz już nie tak popularnych, w swojej twórczości literackiej, która powstawała w okresie, gdy jego ojczysta ziemia znajdowała się pod zaborem pruskim, akcentował potrzebę głębokiej więzi ludu kaszubskiego z kulturą polską. Uznał, że warunkiem przetrwania zagrożonych zniemczeniem Kaszubów jest nierozzerwalna łączność z Kościołem i pełna akceptacja niepodległościowych aspiracji narodu polskiego.

Według ludowej sentencji Kaszuba stoi twardo przy swojej mowie i wierze, a nawet, jeśli trzeba, każe się ubić, lecz swojszczyzny się nie wyprze. Właśnie połączenie słów „każ ubić” stanowi legendarną etymologię nazwy Kaszubów, potomków prastłowiańskich, lechickich Pomorzan, jak ich określił Jan Paweł II podczas trzeciej wizyty w kraju w 1987 r. Kaszubi należą niewątpliwie do najstarszych grup kulturowo-etnicznych wśród społeczności regionalnych w Europie. Przed wiekami mowa kaszubska rozbrzmiewała na całym obszarze przymorskim od Gdańska po Szczecin, a prawdopodobnie także na terenie Meklemburgii w dzisiejszych Niemczech. Po wiekach germanizacji, rugowania słowiańszczyzny na Pomorzu Zachodnim, obszar językowy kaszubszczyzny obejmuje dziś trzy województwa: gdańskie, śląskie i bydgoskie.

Słownictwo kaszubskie wykorzystywali w XVII i XVIII w. pastory protestanccy żyjący na terenach zamieszkiwanych przez Kaszubów Nadlebskich, w okolicach jezior Łebsko i Gardno, publikując polskie modlitewniki i katechizmy. Jednak właściwą twórczość litera-

cką zapoczątkował dopiero w połowie XIX w., w okresie Wiosny Ludów, Florian Ceynowa, pisarz i badacz folkloru, redaktor pierwszego pisma kaszubskiego „Skôrb kaszëbskòsłòvjnskje mòwë” (Skarb kaszubsko-słowińskiej mowy). Działalność Ceynowy była reakcją na wzrastające na Pomorzu wpływy niemieczyny. Uznał, że najlepszą obroną Kaszubów wobec germanizacji powinno być trwanie przy własnej mowie. Ceynowa był autorem pierwszej gramatyki kaszubskiej i podjął próby stworzenia literackiego języka kaszubskiego.

Pielęgnowanie kaszubskiej historii i kultury z jednoczesnym umacnianiem łączności Kaszub z Polską należało do programowych zadań powołanego w 1912 r. w Gdańsku Towarzystwa Młodokaszubów. Do najbardziej znanych poetów z tego towarzystwa, publikujących na łamach pisma artystyczno-literackiego „Gryf” należeli Aleksander Majkowski, Jan Karnowski, ks. Leon Heyke. Młodokaszubi używając hasła: „Co kaszubskie, to polskie”, uznali, że Kaszubi niezależnie od swojej odrębności językowej wraz z Polakami stanowią jeden naród złączony silnymi więzami wspólnoty kościelnej, kulturalnej, tradycji historycznej i niedoli.

Poeci Młodokaszubi ze szczególnym upodobaniem sięgali po motywy zarówno z kaszubskiej mitologii, jak też z rodzimej obyczajowości i tradycji. Przywódca Młodokaszubów, Aleksander Majkowski, autor satyrycznego poematu epickiego „Jak w Koscerźnie koscelnego obrele...” (Jak w Kościerzynie wybrali kościelnego), piętnuje przykre wady swoich pobratymców: pieniaństwo, zabobonność, pijaństwo, brak ogłady. Jan Karnowski, twórca tomiku poetyckiego „Nowotné spiéwë”, także potępiał w swoich wierszach przywary Kaszubów, m.in. pogardę wobec swojszczyzny, naśladownictwo obcych wzorców, ale także w pełnej smutku i melancholii lirycie ubolewał nad zanikaniem kaszubszczyzny. Z kolei ks. Leon Heyke zasłynął z pełnych subtelności wierszy miłosnych. W tomiku „Kaszëbski spiéwë” (Kaszubskie pieśni) opublikował zarówno lirykę miłosną, jak i wiersze opiewające piękno rodzimej ziemi i mowy oraz manifesty poetyckie, mające wzbudzić w Kaszubach dumę szczepową i świadomość heroicznej postawy przodków wobec wrogów.

Poczucie dumy szczepowej oraz odrębności językowej i etnicznej Kaszubów szczególnie dobitnie podkreślali w swoich utworach poeci z grupy ideowo-literackiej Zrzeszińce. Nazwa grupy wywodzi się od wydawanego przez nich pisma „Zrësz Kaszëbskô” (Związek Kaszubski), które ukazywało się w latach 1933-1939 oraz 1945-1947. Działalność Zrzeszińców, którym przewodził nauczyciel i pisarz Aleksander Labuda, była wyrazem buntu przeciwko dyskryminacji Kaszubów

przez sanacyjną administrację rządową i ludność napływową z głębi kraju. Zrzeszińcy żądali dla Kaszubów wolności, równości obywatelskiej i sprawiedliwości. Władze nie tylko nie przestały eliminować Kaszubów z życia publicznego, lecz zaczęły prześladować Zrzeszińców stawiając ich przed sądami, nękając aresztami, konfiskując niektóre numery pisma.

Radykalni w swoich dążeniach twórcy z kręgu „Zrzesze” używali w swojej poezji wielu archaizmów i neologizmów, chcą tym samym udowodnić, że kaszubszczyzna ma swoje słownictwo i jest samodzielny językiem słowiańskim. Najwybitniejszym poetą Zrzeszińcem był Jan Trepczyk, znany też z bogatego dorobku kompozytorskiego i leksykograficznego. Przez przyjaciół i otaczających go młodych twórców literatury kaszubskiej został obdarzony tytułem Méster (Mistrz), jako że był wielkim autorytetem w sprawach kaszubszczyzny, mistrzem i piastunem kaszubskiego słowa. Był autorem kilku książek poetyckich, w tym wydanego w 1977 r. wyboru wierszy „Odecknienie” (Przebudzenie). Tytuł tej książki oddaje obecne niemal w każdym wierszu pragnienie poety, by Kaszubi przebudzili się z marazmu kulturowego, snu etnicznego i dostrzegli wreszcie wartość swojej macierzystej mowy, pokochali ją oraz strzegli niczym świętego ognia.

W poezji Jana Rompskiego można znaleźć zachwyt nad niezwykłością i bogactwem natury, osobliwością ludzkiego istnienia, ale nade wszystko radość z wzrastania kaszubskiej sprawy, głęboką wiarę, że nastaną czasy wielkiej pomyślności dla kaszubszczyzny. Rozproszone w czasopiśmie i rękopisach wiersze Rompskiego zostały wydane w 1980 r., osiemnaście lat po śmierci poety, w książce „Wiérztë” (Wiersze). Większość jego utworów poetyckich i dramatycznych nadal pozostaje w rękopisach.

Należący również do grona Zrzeszińców Stefan Bieszk był głównym ideologiem tego ruchu; uznawał Kaszubów za potomków wielkiego niegdyś, lechickiego plemienia Pomorzan, które stanowiło pomost między szczepami polskimi a połabskimi. Bieszk jako poeta był wyłącznie autorem sonetów; w twórczym dorobku pozostawił ponad 40 tych utworów. Sonety Bieszka są wyrazem jego głębokiej fascynacji pięknem kaszubskich krajobrazów, siłą ducha wielkich Kaszubów oraz urodą klasycznych form literackich. „Sonety kaszubskie” Bieszka zostały wydane w 1975 r., jedenaście lat po śmierci autora.

Najmniej znana jest twórczość poetycka Aleksandra Labudy, który zasłynął głównie jako autor satyrycznych felietonów podpisywanych pseudonimem Guczów Mack. Tylko kilka jego wierszy znalazło się

w antologiach. Nie doczekał się osobnego zbioru poetyckiego. Wiersze Labudy drukowane na łamach „Zrzeszë Kaszëbsczi” mają charakter manifestów, w których poeta przypomina dawną, mityczną potęgę Kaszubów i apeluje do współziomków o solidarność w działaniu na rzecz zachowania języka, kultury, tradycji i tożsamości etnicznej.

Z powojennego pokolenia kaszubskich poetów szczególnie ceniona jest twórczość Alojzego Nagła, Jana Piepki i Stanisława Pestki podpisującego się pseudonimem Jan Zbrzyca. Każdy z nich wybrał indywidualną drogę poszukiwań twórczych. Debiutowali w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych na łamach „Rejsów”, tygodniowego dodatku kulturalnego „Dziennika Bałtyckiego”, dwutygodnika „Kaszëbë” (Kaszuby) i „Biuletynu Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego”.

Najbardziej zbliżona do ideowego, patriotycznego nurtu w literaturze kaszubskiej, który reprezentowali Zrzeszini, jest twórczość Alojzego Nagła, autora kilku tomików wierszy, w tym m.in. „Procem noce” (Przeciwko nocy) – 1970, „Astrë” (Astry) – 1975, „Otemknij dwiérzë” (Otwórz drzwi) – 1992. Poezję Nagła znamionuje osobliwa lapidarność i prostota wypowiedzi, a także stylistyka odzwierciedlająca w dużej mierze kaszubszczyznę z rodzinnej wsi Kielno leżącej na środkowych Kaszubach. Poeta, głęboko doświadczony przez los, znający okrutne oblicza hitlerizmu i stalinizmu, w swoich wierszach daje świadectwo głębokiej wiary w Boga, z pokorą przyjmuje gorzki smak życia, zgrzebną powszedniość, z szacunkiem odnosi się do cichego heroizmu.

Poezja Jana Piepki, podpisującego się pod niektórymi utworami jako Staszków Jan, przypomina łatwe w odbiorze, pisane lekkim językiem teksty piosenek. Autor tomiku poetyckiego „Stojedna chwilka” opiewa nade wszystko piękno kaszubskiej ziemi, jest zauroczony różnorodnymi przejawami natury, pór roku, próbuje utrwalać zmienność codzienności i materii ożywionej. Podobnie jak Alojzy Nagel jest oszczędny w słowach, aczkolwiek bardziej spontaniczny i otwarty, traktujący twórczość jako niezobowiązującą zabawę. Chce i umie mówić o własnych uczuciach, przeżywaniu miłości. Piepka jest też twórcą licznych wierszowanych utworów satyrycznych, w których ośmiesza plotkarstwo, chciwość i upór Kaszubów.

Niezwykłe nowatorska i oryginalna w literaturze kaszubskiej jest twórczość poetycka Stanisława Pestki, autora zbiorów wierszy „Południca” (kaszubski demon, uosobienie południowego wiatru), „Wizrë ë dëchë” (Zjawy i duchy). Poeta z pietyzmem odnosi się do kaszubskiego słowa, które uobecnia duchowe bogactwo Kaszubów. Pestka

posługując się archaizmami i lokalnymi słowami z rodzinnych, południowych stron Kaszub, symboliką zaczerpniętą z mitologii i historii, kreuje osobliwe obrazy poetyckie – pełne metafor, aluzji, wieloznaczności. Mozaikowa, misterna, trudna w odbiorze poezja Pestki stanowi próbę połączenia wielowiekowej tradycji kaszubskiej z nowoczesnym modelem regionalizmu.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych na łamach wydawanego w Gdańsku kaszubskiego miesięcznika społeczno-kulturalnego „Pomerania” zadebiutowało kilku młodych poetów, którzy jako tworzywo literackie wybrali kaszubszczyznę. W gronie tych debiutantów znaleźli się m.in. Jaromira Labudda, Krystyna Muza, Jerzy Łysk, ks. Jan Walkusz. W opinii recenzentów i krytyków literackich to pokolenie poetów wyrosło na glebie przebudzenia kulturowego Kaszubów. Oni sami również przyznają, że kaszubszczyzna, świadomość etniczna, pojawiła się w ich życiu niczym olśnienie. Obecnie każdy z tych autorów ma w swoim dorobku co najmniej jeden tomik poezji.

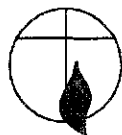
Poezja Labuddy i Muzy, pełna odniesień do surowej natury północy, z pietyzmem odnosi się do archaicznych mitów podkreślających konieczność harmonii człowieka z przyrodą. Kaszubszczyzna, zwroty z potocznego języka służą poetkom za punkt wyjścia do kreowania refleksji, zadumy nad światem, fenomenem istnienia i ludzkiego bytu. Z kolei do głównych motywów poetyckich wypowiedzi Łyska, autora ballad i pieśni, należą elementy przyrody i krajobrazu północnych Kaszub oraz idea kaszubska. Tę ideę Łysk przekazuje, podobnie jak Zrzeszyńcy, słowami pełnymi patosu i dramatyzmu. Język poezji autora obfituje natomiast w wyrazy zdrobniałe i pieszczotliwe, pospolite zwroty, jakby żywcem przeniesione z jarmarcznego żargonu. Liryka ks. Walkusza jest swoistą sakralizacją kultury i miejsc egzystencji człowieka. W poezji Walkusza Pan Bóg, Matka Boska, święci przemawiają przez licznie obecne w kaszubskich domach figury i obrazy, przypominają się w rytmach rodzinnych zwyczajów i roku kościelnego.

Poezja Idy Czjiny i Roberta Żmuda-Trzebiatowskiego z najmłodszego pokolenia twórców kaszubskich jest niemal w całości poświęcona doświadczeniom wiary. Wiersze te są sugestywnymi przesłaniami mówiącymi, że ból egzystencji i udręki życia można pogodzić i zharmonizować z jasnymi i radosnymi stronami istnienia. Poezja tych autorów jest apoteozą życia jako daru Niebios, pragnieniem zjednoczenia się z Bogiem.

W ciągu ponadstuletniej historii poezji kaszubskiej ukazało się kilkadziesiąt tomików wierszy, kilka antologii, a także wiele utworów

na łamach czasopism i w publikacjach okolicznościowych. Poezja kaszubska doczekała się antologii w języku białoruskim i niemieckim, licznych przekładów na języki europejskie, w tym przede wszystkim słowiańskie. Jest jednak niemal nieobecna w tłumaczeniach w najbliższym kaszubszczyźnie języku polskim.

Droga kaszubskiej poetyki, wiodąca od ludowej gawędy, lirycznego gaworzenia, przez hymny i manifesty nawołujące do trwania przy macierzystym języku, pielęgnowania swojszczyzny, coraz bardziej kieruje się w stronę egzystencjalnej, teologicznej i eschatycznej refleksji. Kolejny w dziejach ludzkości szlak ku kulturowemu uniwersum jest uśłany znakami dziedzictwa i tożsamości tej swoistej wspólnoty słowiańskiej, która nie przestaje śpiewać hymnu Hieronima Derdowskiego: *Nigdė do zgubė /Nie przindą Kaszubė, Marsz, marsz za wrodziem! / Mė trzimómė z Bodziem!*



Christopher Garbowski

Tolkien: między sprawiedliwością a nadzieją

W swoich „Tematach do odstąpienia” („Tygodnik Powszechny”, nr 4/1996) Czesław Miłosz zaskoczył zapewne niektórych czytelników, zaliczając Tolkiena do najpoczytniejszych pisarzy chrześcijańskich naszego wieku, bowiem – o czym zresztą poeta wspomina – w rzeczywistości przez siebie stworzonej Tolkien nie posługuje się otwarcie symboliką chrześcijańską. Co więcej, trudno nawet mówić o religijnej obrzędowości w jego pieczołowicie skonstruowanym świecie, zwanym Śródziemiem. Jedynie w trudnym i mniej poczytnym „Silmarillionie” (1977) może uderzać fakt wzorowania się przez niego do pewnego stopnia na Księdze Rodzaju.

Pośród celów artystycznych, jakie stawiał sobie Tolkien, jednym z głównych było swoiste odtworzenie mitologii anglosaskiej, która w znacznej mierze została zniszczona przez najazd normański. Osią tej mitologii jest właśnie Tolkienowskie Śródziemie, wokół którego powstały liczne dzieła pisarza, od niezwykle popularnych: „Hobbita” (1937) i „Władcy pierścieni” (1954-55), przez wspomniany powyżej „Silmarillion”, aż po mniej znane książki z pośmiertnej serii wchodzącej w skład tzw. „Historii Śródziemia” (1983-90). W kreacji tej rzeczywistości nie mógł jednak nie mieć znaczenia fakt, że sam pisarz był głęboko wierzącym katolikiem. W jego dziele widać to pośrednio w sposobie potraktowania przez niego mitu. Zwracano już uwagę na fakt, że nie występują w jego twórczości mityczne wzorce wiecznego powrotu, najwyżej „wzorce typologiczne”, w czym można m.in. spostrzec wpływ Biblii na głębszą strukturę wizji autora, zważywszy iż ten sposób występowania mitów nie jest obcy Pismu Świętemu.

Zagadnieniem, które może stanowić swego rodzaju wprowadzenie do chrześcijańskiej wizji świata autora, jest pytanie o nadzieję. Istnieje ona u każdego wierzącego chrześcijanina, choćby w kwestii własnego zbawienia, problem polega jednak na jej zasięgu. W chrześcijaństwie najdalej posunięta nadzieja zawiera się w idei apokatastazy, czyli zbawienia powszechnego. Papież wyraża podobną myśl, gdy w „Przekroczyć próg nadziei” zastanawia się nad tym, czy Judasz znajduje się w piekle. Za przykład z literatury polskiej może posłużyć

rówieśnik Tolkiena Stanisław Vincenz; w powieści „Na wysokiej połoninie” mamy m.in. opowiadanie chasydzkie o ostatnim człowieku, który wyciąga Samaela, czyli szatana z piekła.

Równocześnie istnieje u człowieka religijnego pragnienie, aby zło zostało odpowiednio ukarane. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że u Tolkiena to ono dominuje. W „Dwóch wieżach”, drugim tomie „Władcy pierścieni”, godna uwagi jest scena ukazująca to, co się dzieje zaraz po gwałtownej śmierci zdradzieckiego maga, Saurumana: *Ku zdumieniu wszystkich zgromadzonych, szara mgła spowiła ciało Saurumana i wzbijając się z wolna ku niebu niby dym z ogniska zawisła nad szczytem Pagórka tak jak biała, całunem okryta postać ludzka. Chwilę kotłowała się tam, zwrócona ku ZACHODOWI (podkr. C.G.), lecz w tym momencie dmuchnął zimny wiatr; postać przygięta się i z westchnieniem rozplynęła w nicość¹.*

Nie trzeba chyba być znawcą mitologii Tolkiena, aby odgadnąć, że odbył się jakiś straszliwy sąd. Jednak pełne wyjaśnienie symboliki tej sceny pojmimy dopiero dowiedziawszy się, że w jego Śródziemiu zachód to miejsce, gdzie przebywają na pół anielscy, na pół boscy Valarówie (zob. „Silmarillion”). Sauruman był właśnie ich wysłannikiem, który miał pomóc wolnym ludom, czyli m.in. ludziom i elfom, w ich walce ze złem. W końcu sam jednak uległ wpływowi zła, a na zakończenie spotkał go opisany obrazowo sąd. Nasuwa się jednak pytanie, czy Valarówie to u pisarza ostateczna instancja.

Zanim do tego dojdziemy, zostaliśmy jeszcze przy zagadnieniu sprawiedliwości. We wstępie do „Władcy pierścieni” autor wymienia przeżycia z pobytu na froncie w czasie I wojny światowej jako jedno ze źródeł jego obszernej powieści. Czytelnik musi tylko przypomnieć sobie pamiętny opis przejścia dwóch hobbitów – niewielkich pod względem wzrostu bohaterów świata Tolkiena – Frodo i Sama, dążących z niezwykle ryzykowną misją wraz z ich nieszczęsnym przewodnikiem Gollumem przez bagno z trupimi zjawami, lub nieco dalej opisy jałowej ziemi przed wrotami Mordoru, aby uzmysłwić sobie, jakie koszmary wrażliwy artysta musiał zachować w pamięci po wielu latach od pobytu w okopach. Lecz w sumie trylogia ta jest dość optymistyczna, bardziej pesymistyczny jest za to „Silmarillion”, który, mimo że wydany pośmiertnie, powstał znacznie bliżej pod względem czasowym od tych przeżyć (Tolkien pracował nad tą książką przez całe życie, a i tak nie została ona dokończona). Pewnie nie pozostało

¹ Wszystkie cytaty z Tolkiena w przekładzie Marii Skibniewskiej.

to bez znaczenia dla o wiele mniej optymistycznego tonu w tym trudnym dziele. Brian Rosebury trafnie uchwycił ciemną wizję człowieka, jaka przepaja „*Silmarilliona*”, gdzie artysta skupia się nad *wszechobecnością grzechu, nad gotowością istot stworzonych do ulegania omamieniu i zepsuciu, nad upartą siłą pychy, chciwości i złości, oraz nad tym, jak dalece pchają one człowieka do okrucieństwa i bluźnierstwa*².

Nic dziwnego, że cały świat tzw. Pierwszej Ery, wraz ze zwyczajstwem dobra nad złem, spotyka rodzaj zagłady. Chesterton miał powiedzieć, że młodzież kocha Boga sprawiedliwego, ponieważ sama jest czysta i nie boi się sądu. Natomiast człowiek starszy, jako że sporo nagrzeszył, woli myśleć o Bogu miłosiernym. W „*Silmarillionie*” młody artysta żąda sprawiedliwości wobec nadmiaru zła, którego doświadczył w świecie. Jest to zrozumiałe, odwieczne pragnienie. Lecz choć szatański Morgoth zostaje wypędzony ze świata, wcale nie napawa to optymizmem: narrator oznajmia, że *klamstwa Melkora, potężnego i przekłętego Morgotha (...) mocarza grozy i nienawiści, posiane w sercach elfów i ludzi, są nasieniem, które nie umiera i nie da się do szczytu wyplenić, toteż niekiedy kiełkuje i wschodzi na nowo, rodząc owoce zła nawet w naszych czasach*.

W tej samej książce zawarte jest jednak także wyznanie Stwórcy-Iluvatar, że kocha świat, który będzie domem dla elfów i ludzi; jak z tego widać, błogosławieństwo Iluvataru rzadko odczuwa się w Śródziemiu Pierwszej Ery, dopiero we „*Władcy pierścieni*” jest ono namacalne. Co się tymczasem zdarzyło?

Wydaje mi się, że u Tolkiena znajdujemy m.in. dowód na to, jak życie rodzinne może wpływać korzystnie na twórczość i wizję artysty. Pisząc w latach trzydziestych przełomowego „*Hobbita*”, którego pisarz tworzył niemalże na głos swoim dzieciom, artysta wpuścił młodych do tworzonej przez siebie rzeczywistości; dzieci z kolei odmieniły ją od wewnątrz. Wkrótce po zakończeniu książki w odczycie „*O baśniach*” autor zawarł nawet swoistą teologię baśni, w której szczęśliwe zakończenie to swego rodzaju namiastka prawdziwego szczęśliwego zakończenia losów ludzkich, jakie znajdujemy w zmarłych Chrystusa.

W „*Hobbicie*” Tolkien „odkrył” małą ojczyznę hobbitów zwaną Shire. W języku angielskim „*shire*” to dawna jednostka terytorialna

²B. Rosebury, *Tolkien: A Critical Assessment*, New York: St. Martin's Press 1992, s. 95.

podobna do województwa, czyli przestrzeń cywilizacyjna, którą jeszcze w starożytności uznawano za najbardziej odpowiednią na miarę człowieka. Właściwie topografia we „Władcy pierścieni”, mimo że przestrzennie zakrojona jest na miarę Europy, gdy chodzi o różne społeczności tam spotykane, bardziej przypomina zbiór małych ojczyzn. Zwracano uwagę na fakt, że m.in. ta właśnie różnorodność i atrakcyjność świata Tolkiena czyni z powieści coś więcej niż jedynie przygodową fikcję. A rzeczywistość w nich zawarta przyciąga tak bardzo, że często czytelnik jest spragniony dalszego z nią obcowania, o czym świadczy komercyjne powodzenie różnych encyklopedii i atlasów tolkienowskich. Naprawdę możemy zakochać się w Tolkienowskim świecie i dlatego zagrożenie, jakiego on doznaje ze strony złych sił, tak silnie na nas działa.

Oddziaływanie i skuteczność etyczno-moralnej konstrukcji pisarza z dość wyraźnym podziałem na dobro i zło zależą od odbioru czytelniczego. Jak słusznie zauważa Rosebury, zamiast wykładni teologicznej, Tolkien stara się wywołać u czytelnika, odczucie „*oby tak naprawdę było*”. A uświadomienie sobie tego odczucia równa się uświadomieniu pewnego aspektu ludzkich pragnień, wyniesionego wyraźnie na powierzchnię własnej świadomości³.

We „Władcy pierścieni” nawet daty mają swoją symbolikę. Znamienny jest fakt, że drużyna Frodo wyrusza z bezpiecznego Rivendell na niemalże beznadziejną wyprawę w celu zniszczenia pierścienia czarnowładcy Saurona, 25 grudnia, niczym bohaterscy kolędnicy, a diabelski Sauron zostaje pokonany 25 marca, co można by uznać za zapowiedź Wielkanocy. Czy zawarta w tym chrześcijańska nadzieja nie sięga dalej, prowadząc do apokatastazy?

Jest pewien genialny moment w tej powieści, który wywołuje odwrotne uczucie od „*oby tak naprawdę było*”. Chodzi o chwilę, gdy zły przewodnik Gollum wraca ze swego zdradzieckiego spotkania z potworem, do którego ma poprowadzić swych podopiecznych, i zastaje Frodo i Samę śpiących na skalnych schodach w pobliżu Kirith Ungol. Przez chwilę ten spotworniały hobbit patrząc na swego w sumie łagodnego „pana” spokojnie śpiącego wraz z przyjacielem, nabiera ludzkich cech. A gdyby w okamgnieniu któryś ze śpiących ocknął się i zobaczył Golluma, pomyślałby zrazu, że stoi przed nim bardzo sędziwy, zmęczony hobbit, skurczony ze starości, która przeciągnęła ponad miarę jego życie, tak że ostał się poza swoją epoką,

³ Tamże, s. 140.

bez przyjaciół i krewnych, z dala od łąk i strumieni młodości – biedny, żalosny, zagłodzony staruszek.

Tolkien traktuje tę okazję do nawrócenia złego człowieka z bezwzględnym realizmem. Gdy Gollum chce jedynie dotknąć Frodo, budzi się Sam i podejrzliwie warczy na niego. Zanim jednak uspokoi się, chwila możliwego wstąpienia Golluma na dobrą drogę minęła i jego stare urazy powracają, w związku z czym dokonuje zamierzonej wcześniej zdrady, tym samym przypieczętowując swoje własne potępienie, obrazowane przez jego upadek w otchłań wulkanopodobnej Góry Ognistej.

Mamy tu do czynienia z obrazem przeklętego losu. A los odgrywa niebagatelną rolę w całym śródziemnym świecie, zwłaszcza w „Silmarillionie”. Badacz Tolkiena Tom Shippey w „The Road to Middle Earth” pokazał, jak los rodów elfowych pojawiających się w tym dziele można śledzić używając niemalże genetycznego klucza, np. Noldorowie mają swój los, Telerowie swój itd., itp. Jest to skądinąd zgodne z błogosławieństwem Stwórcy-Iluvatar – na co jednak nie zwraca uwagi Shippey – który tylko ludziom *dał (...) moc kształtowania – wśród potęg i przypadków świata – własnego życia w sposób nie wyznaczony przez Muzykę Ainurów, która określa niejako los wszystkich innych istot i rzeczy.*

Wydaje się, że w świecie Tolkiena przeklęty los niejako sam się wybiera. W „Silmarillionie” pyszny Fëanor dokonuje aktu nieposłuszeństwa wobec bogów oraz przelewa bratnią krew, tym samym ściągając przekleństwo na siebie i swój ród. A Turin Turambar, bodajże najmniej szczęśliwy spośród bohaterów Tolkienowskich, choć przeklęty przez szatańskiego Morgotha, jak widzimy w „Nie dokończonych opowieściach” (1980), właściwie sam umacnia swój los przez decyzje, które podejmuje w różnych kluczowych chwilach.

Warto tu wspomnieć, że elfy Tolkiena, przynajmniej w „Silmarillionie”, to coś w rodzaju nieśmiertelnego Nietzscheańskiego rodu nadludzi. Fëanor, zarazem najbardziej utalentowany, jak i uparty z elfów, dążący bezskutecznie do pomszczenia śmierci swego ojca oraz do odzyskania skradzionego mienia od Morgotha, nie obawia się, jaki może go spotkać los. Zresztą żywi on całkiem ludzką nadzieję, że jego odwaga zostanie przynajmniej wynagrodzona tym, iż jego czyny nie pójdą w zapomnienie. Dlatego uznaje zasadę, że cel uświęca środki. Przeklęty przez Valarów, m.in. za bratobójczą bitwę o okręty potrzebne mu do stoczenia „świętej” wojny przeciwko Morgothowi, Fëanor bynajmniej się nie ugina. Ruszając do przodu, zuchwale dodaje do katastroficznych przepowiedni bogów własną: *Dopóki*

nie przeminie Arda (świat), pieśni będą sławiły nasze uczynki. Król Valarów Manwe jest skłonny przyznać buntownikowi rację w tym punkcie, rozważając przy tym możliwość, że Iluvatar potrafi wykorzystać zło do własnych celów. Lecz jego brat Mandos prędko dodaje, że to wcale nie zamienia zła w dobro.

Valarowie oraz ich pomocnicy pełnią niekiedy w dziele Tolkiena funkcję losu. Los to przede wszystkim wyroki Boga, które już w tym świecie dają się rozpoznać. A Mandos symbolizuje twardy los: Fëanor sam zostaje prędko ukarany i traci życie podczas ataku na niemal piekielne bramy przeciwnika, jego dusza zaś wraca do świata cieni Mandosa. Lecz jakie są wyroki najwyższego sędziego w takich i podobnych sprawach na pozaziemskich drogach? Czyli, nawet gdyby człowiek naprawdę zasłużył na własny ziemski los, to czy przy tym zasługuje na wieczne potępienie?

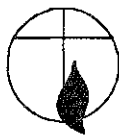
To właśnie Bóg w postaci Iluvatara stoi ponad Valarami, nad losem. Czyłamy, że Iluvatar *tchnął (...) w serce człowiecze tęsknotę przekraczającą granice świata i nie dającą się zaspokoić tym, co na nim można znaleźć*. Nietrudno się domyślić, że jest tam mowa o tęsknocie za Bogiem. Można by dodać, że sam Tolkien również budzi w sercu czytelnika tęsknotę za Bogiem sprawiedliwym i miłosiernym, któremu trudno przypisywać możliwość wiecznego potępienia grzeszników. Nie jest bez znaczenia, że w wyżej omawianej scenie z Gollumem to człowiek dobry i naturalnie pobożny powoduje jakby ostateczny upadek nieszczęśnika – jeden z krytyków uważa Sama wręcz za moralnego bohatera „Władcy pierścieni”. Widzimy więc, że nawet człowiek dobry może niechcący sprowadzić innego na złą drogę, gdy nie ofiaruje mu pomocy w odpowiedniej chwili: czy jest wtedy bez winy, choćby zdarzyło mu się to w czasie jakiegoś ogromnego zmęczenia, jak w przypadku Sama? Wydaje się, że dla Tolkiena nie ma całkiem bezwinnych, ludzie dobrzy również potrzebują łaski Boga miłosiernego. A jeśli nawet oni potrzebują łaski, to co dopiero grzesznicy?

U Tolkiena niemałą rolę odgrywają byty stworzone w nadziei na ostateczną przemianę świata. W „Silmarillionie” jest powiedziane o swego rodzaju Sądzie Ostatecznym, że tam *chóry Ainurów i Dzieci Iluvatara (ludzie – C.G.) zaśpiewają piękniejszą jeszcze pieśń przed Jego obliczem po dopełnieniu się dni. Wówczas dopiero objawione przez Niego tematy znajdą wyraz doskonały i w tym samym momencie staną się Bytem, gdyż każdy będzie już w pełni rozumiał Jego myśl zawartą w przydzielonej sobie części i będzie wiedział, że pozostali pojmują równie dobrze swoje części, a Iluvatar natchnie ich tajemnym ogniem i będzie się radował*.

A zatem u podstaw tego wczesnego, ogólnie pesymistycznego dzieła pisarza znajdują się zarysy kosmicznej apokastazy. Wygląda na to, że tam gdzie jest najciemniej, łatwiej odróżniać światło. Człowiek jak gdyby współtworzy raj; stanowi to wizję szczególnie ponętą dla artysty lub dla artystycznej duszy człowieka. Jednak w tych ogólnych zarysach pytanie o poszczególne dusze grzeszników pozostaje otwarte.

Dalej w „Silmarillionie” mamy znamiennej obietnicę Boską dotyczącą grzesznej natury ludzkiej. Przewidując błędy człowieka w użyciu swych darów zgodnie z prawami harmonii, Iluvatar rzekł: *Ci także w swoim czasie przekonają się, że cokolwiek uczynią, obróci się to w końcu tylko na chwałę mojego dzieła.* Jak daleko sięga ta obietnica przemiany danego człowieka, która wtóruje wcześniejszej obietnicy danej Melkorowi-szatanowi, a na pewno dotyczy również naszego nieszczęsnego Saurumana, nie wiemy. Widzieliśmy, że w samym dziele Melkor jest pokonany, a nie przekonany; tak samo jak on musimy czekać na pełnię czasu, którego autor nie śmiał doprowadzić do końca, bo być może wydawało mu się, że nie leży to w jego gestii. Chrześcijanin wie, że sąd jest pewnością; samo stawienie się przed obliczem żywego Boga niezwłocznie go ustanawia. Lecz na powszechne zbawienie można tylko mieć nadzieję. Tolkien słusznie uważa, że w tym wypadku nie należy stawiać kropki nad i.

W przewrotny sposób nadzieja u Tolkienu związana jest również ze śmiercią. Shippey zauważył, że w końcu dla nieśmiertelnych elfów prawdziwa śmierć, czyli śmierć ludzka, bez żadnego światła cieni, do jakiego niby dążą elfy, staje się swego rodzaju nagrodą. Pod koniec „Władcy pierścieni” ostatni nieśmiertelni bohaterowie opuszczają Śródziemie i nastaje era człowieka, czyli czas tych, którzy umierają naprawdę – tych, którzy są obdarowani tym specjalnym „darem” Iluvatara. Można się domyślać, że nadzieja wywodzi się stąd, iż w śmierci jesteśmy zupełnie zdani na Boga. Tylko w ten sposób mamy nadzieję na zbawienie, czy to jednostkowe, czy powszechne. Dostojewski twierdził, że wybierając pomiędzy prawdą a Chrystusem, wybrałby Chrystusa. Wydaje się, że gdyby Tolkienowi dano wybór między nieśmiertelnością bez Chrystusa a śmiercią w Nim, wybrałby to ostatnie.



Andrzej Zieliński

„Scriptores Scholarum”

Rok 1989, który przyniósł prawny i ekonomiczny koniec niechlubnej epoki „realnego socjalizmu”, rozpoczął jednocześnie zmuszony proces stopniowego usuwania z polskiego życia publicznego atrybutów monopartyjnej władzy, których ciasny gorset uniemożliwiał normalny rozwój, a także – konieczną przecież – głęboką reformę wielu dziedzin życia społecznego, w tym szeroko pojętej kultury, środków przekazu, szkolnictwa itp. Rozstanie z „jedynie słuszną”, monoideologiczną wizją rzeczywistości, likwidacja – z perspektywy czasu tak kuriozalnej, że aż niewiarygodnej – instytucji, jaką była cenzura stanowiąca przez lata naturalne narzędzie kontroli „czystości” i „tempa wdrażania długofalowej polityki kulturalnej”, wyzwoliły wiele energii, inicjatyw i pomysłów, które mimo dramatycznego nieraz stanu zaplecza materialnego, zaowocowały m.in. powstaniem dużej liczby oficyn wydawniczych oraz pojawieniem się nowych, często bardzo ambitnych a jednocześnie odpornych na trudy wolnorynkowej rywalizacji czasopism, miesięczników, kwartalników, o najczęściej ograniczonym, regionalnym bądź środowiskowym zasięgu. Do tego rodzaju inicjatyw, z pewnością udanych, należy powstały jesienią 1993 r. w środowisku lubelskiego Społecznego Liceum Ogólnokształcącego Stowarzyszenia Harcerstwa Katolickiego „Zawisza” (obecnie: Prywatne Katolickie Liceum Ogólnokształcące im. ks. Kazimierza Gostyńskiego) kwartalnik popularnonaukowy „Scriptores Scholarum” stanowiący owoc współpracy uczniów i nauczycieli liceum, organizowanej i kierowanej od początku ręką naczelnego redaktora i głównego inicjatora tego przedsięwzięcia, absolwenta KUL-u i nauczyciela języka polskiego, Sławomira Żurka. Wraz z pojawieniem się kolejnych numerów pisma – dotychczas ukazało się ich 12 (w tym niestety aż 4 zeszyty o podwójnej numeracji), w zamyśle monograficznych, poświęconych filozofii, twórczości Norwida, edukacji i wychowaniu, problemom środków masowego przekazu, ekologii oraz spotkaniom kultur i religii – rosło grono nie tylko czytelników, ale również, co istotne, czynnych współpracowników, które – w zgodzie zresztą z ideą towarzyszącą powstaniu pisma – w coraz pełniejszy sposób

obejmuje środowisko nauczycieli i uczniów szkół średnich Lublina, mając nawet w swych szeregach aktywnie wspierających rozwój kwartalnika pracowników naukowych lubelskich wyższych uczelni.

Zawarte w redakcyjnym wstępie do pierwszego numeru „Scriptores Scholarum” deklaracje ideowe twórców kwartalnika, stanowiące wyraz ich ambitnych zamierzeń oraz żywionej wizji powoływanego do życia pisma, jasno – choć bez uszczerbku dla szerokości i otwartości proponowanej formuły – określają jego postać. „Scriptores Scholarum” chcą być pismem *o proveniencji katolickiej, to znaczy powszechnej, przenikniętym ideą ekumeniczną stwarzającą miejsce dla każdego, niezależnie od wyznawanej wiary czy światopoglądu*. Pismo ma stanowić schronienie dla wszystkich, dla których *wartością nadrzędną jest Dekalog*, którym obce są upowszechniające się postawy relatywizmu moralnego i konsumpcjonizmu, którzy ponad prymitywizm masowej kultury obrazu przedkładają kulturę słowa, wymagającego od odbiorcy *przyjęcia postawy aktywnej, skupienia, kontemplacji, umożliwiających uczestnictwo w procesie twórczym*. „Scriptores Scholarum” to jednak również dialog i akceptacja. *To uniwersalizm odwołujący się do najchlubniejszych tradycji dobrze pojętej tolerancji. To pismo europejskie, stąd język użyty w tytule, ale Europy kultury, dialogu i bezpieczeństwa, a nie amerykanizacji, bełkotu i wojny*.

„Scriptores Scholarum” wreszcie to *pismo szkolne, lecz tworzone klimacie uniwersyteckim (...) gdzie uczniowie i nauczyciele tworzą intelektualną, moralną i formacyjną wspólnotę*. Pobieżna nawet lektura wydanych dotychczas numerów kwartalnika przekonuje, iż jest tak w istocie. Artykuły z zakresu filozofii, historii, teorii literatury i matematyki, a także propozycje translatorskie, szkice literackie oraz próby prozatorskie i poetyckie, których autorami są nauczyciele, sąsiadują z podobnymi pracami uczniów, którzy wraz ze swymi opiekunami czynnie kierują pracą w ramach poszczególnych działów pisma: kulturalnego, literackiego, filozoficznego, filologii obcych, historycznego, artystycznego, edukacyjnego i matematycznego. „Uniwersyteckiego klimatu” przydają pismu niewątpliwie zamieszczane na początku każdego zeszytu, powiązane tematycznie z jego treścią, rozmowy z przedstawicielami lubelskiego (choć nie tylko) środowiska uniwersyteckiego. Dotychczas rozmówcami redaktorów „Scriptores Scholarum” byli profesorowie: Antoni B. Stępień, Józef Fert, Zofia Zdybicka, Andrzej Drawicz, Maria Braun-Gałkowska, ks. Leon Dyczewski, Zygmunt Bauman, Jerzy Turowicz, o. Wacław Hryniewicz i Wojciech Chudy. Trudno przecenić znaczenie tych spotkań dla dojrzwania umysłowego i duchowego biorących w nich udział mło-

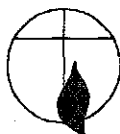
dych ludzi, trudno nie dostrzec również, iż dokonując się na płaszczyźnie szeroko już znanego i rozpowszechnionego lubelskim środowisku szkolnym i kulturalnym pisma (od końca 1994 r. wydawcą „Scriptores Scholarum” jest znany ze swej prężnej działalności lubelski Teatr NN), stwarzają one niepowtarzalną okazję do przenikania do tych środowisk elementów kultury intelektualnej i duchowej najwyższej próby. Otwierając przed czytelnikami i rozmówcami nie znane im dotąd szerokie perspektywy rozumienia podstawowych pojęć współczesnej kultury, dostarczając krytycznych narzędzi do oceny złożonych zdarzeń i faktów otaczającego ich świata, zachęcają z pewnością do pełniejszego udziału w życiu kulturalnym własnego środowiska, a także inspirują do twórczej aktywności i podejmowania własnych działań, czego wyrazem są z pewnością organizowane przez Liceum im. ks. Gostyńskiego sesje oraz warsztaty naukowe i translatorskie („Czytanie Norwida”, „Przekłady z Norwida”, „Środki społecznego przekazu w Małej Ojczyźnie”, spotkanie z pisarzami niemieckimi), których owoce wzbogacają zawartość kolejnych numerów „Scriptores Scholarum”.

„Scriptores Scholarum” rozbudziły należne im zainteresowanie również poza ich naturalnym środowiskiem. Obok połączonych z błogosławieństwem wyrazów uznania przekazanych pismu przez metropolitę lubelskiego, abpa Bolesława Pylaka, redakcja „Scriptores Scholarum” może się poszczycić licznymi, pełnymi słów zachętą i gratulacji listami, m.in. od Mieczysława Inglota, Rolfa Fiegutha (Uniwersytet Fryburski), Mariana Śliwińskiego, a nawet Karla Dedejusza.

„Scriptores Scholarum” stanowią znaczący i – jak się wydaje – trwały element życia kulturalnego Lublina. Są z pewnością – zgodnie z zamierzeniem ich twórców – doskonałą okazją do wyrażenia istotnych, naukowych i kulturalnych, aspiracji tamtejszego środowiska uczniów i nauczycieli pełniąc wobec niego jednocześnie ważną funkcję integrującą. Oto okazuje się, że uczeń nie musi wcale stanowić „przedmiotu” edukacyjno-pedagogicznej „obróbki”, że – jak trafnie ujęto we wstępie do „edukacyjnego” numeru „Scriptores Scholarum” – wysiłek wychowawczy i edukacyjny nauczyciela nie musi wcale oznaczać żmudnej i zniechęcającej „pańszczyźnianej” pracy „nad” uczniem czy też – jakże niestety często – „obok” ucznia. Nauczyciel ma szansę stać się prawdziwym wychowawcą i przewodnikiem – o ile dostrzeże, iż jego praca wybiega daleko poza wypełnianie wyznaczonych programem szkolnym obowiązków, gdy zrozumie, że tylko bardziej partnerskie – i właśnie dlatego zachowujące podstawo-

we proporcje, dalekie od łatwego „obniżania poprzeczki” i wolne od infantylnego familiaryzmu – traktowanie ucznia może przynieść mu satysfakcję i przybliżyć do własnego sukcesu zawodowego.

Redaktorom „Scriptores Scholarum” wypada życzyć wytrwałości i zapału w kontynuowaniu pracy nad coraz dojrzałą i doskonalszą formułą pisma, które – mimo stosunkowo niedługiego okresu istnienia – na trwałe wpisało się w kulturalny pejzaż Lublina. Można przy tej okazji wyrazić również nadzieję, iż dzięki wyobraźni i wielkoduszności uniknie ono poważnych trudności finansowo-technicznych, tak aby rozwijając się, ucząc i wychowując kolejne pokolenia lubelskiej młodzieży niosło swój wkład w – jak określili to sami jego twórcy – *nową wizję świata, wizję Miłości i Dialogu, wizję Trzeciego Tysiąclecia.*



Z niedzieli na niedzielę

II niedziela po Narodzeniu Pańskim

Trzeci raz w ciągu krótkiego okresu Kościół wypowiada w liturgii słowa Prologu Ewangelii według św. Jana: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo (...)* Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami... Dlaczego? W Janowy Prolog wsłuchiwaliśmy się i w Boże Narodzenie, i w sylwestra, wsłuchujemy się także dzisiejszej niedzieli. Słowa te dźwięczą nam w uchu jak echo...

Przeżywamy w dalszym ciągu wydarzenie Bożego Narodzenia. Dopiero co minione święta, choć zima za oknem, są ze wszystkich świąt najbardziej ciepłe i rodzinne. Już od dzieciństwa przywykliśmy do świątecznych życzeń, śpiewu kołęd, do choinki i żłóbka i tajemnicy, jaką wszystkie te świąteczne atrybuty symbolizują, zdaje się oczywiście: *Bóg się rodzi, moc truchleje!*

Tymczasem narodziny Jezusa Chrystusa, który jest zarazem człowiekiem i Bogiem, są najbardziej zdumiewającym wydarzeniem, jakie możemy sobie wyobrazić. Właściwie wcale sobie nie możemy wyobrazić, jak to możliwe, by w jednej osobie Syna Bożego były zjednoczone, ale nie pomieszane, dwie tak skrajnie przeciwne natury: Boska i ludzka. Jedna – ułomna, skończona, śmiertelna, druga – nieskończona, doskonała, wieczna. Jan Paweł II, chcąc przybliżyć tę tajemnicę w swojej książce „Przekroczyć próg nadziei”, nie bez powodu nazywa wcielenie *Bożą prowokacją*.

Wypowiadając słowa: *Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego; zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu* – nie do końca rozumiemy, co mówimy. Dzięki Bożej łasce wiemy jednak, że mówimy prawdę, i to prawdę mającą ogromne dla nas konsekwencje. Odkąd Jezus Chrystus, Syn Boży, przyjął naszą ludzką kondycję ze wszystkimi jej ułomnościami prócz grzechu, możemy być pewni, że dokądkolwiek zbłądzimy, Jezus już na nas tam czeka, cokolwiek nas spotyka straszego, Jezus już to swoją ofiarą krzyżową i zmartwychwstaniem przezwyciężył. Rozbroił moc zła.

Medytujmy nad tajemnicą wcielenia, wsłuchujmy się w słowa Biblii, czytajmy katechizm, Ojców Kościoła. Zastanówmy się choćby nad zdumiewającym stwierdzeniem św. Atanazego: *Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem...*

Artur Sporniak

Niedziela Chrztu Pańskiego

Objawienie znad rzeki Jordan przypomina prorocstwo Izajasza, znane każdemu pobożnemu Żydowi: *Oto mój Sługa (...) Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął...* Słowa te można rozumieć jako zapowiedź czasów mesjańskich, gdy zwyciężone zostanie zło i nastąpi pojednanie Boga ze światem.

Chrzest Jezusa w Jordanie i czterdzieści dni, które po nim nastąpiły, to dla mnie skrót dziejów zbawienia: pustynia, zwycięska walka z szatanem i nadejście pełni czasów (*I żył wśród dzikich zwierząt, a usługiwali Mu aniołowie*).

A wszystko zaczyna się od chrztu... *Przez chrzest* – mówi katechizm Kościoła katolickiego – *zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży*. Kto wie, może i my – gdybyśmy mieli oczy ku widzeniu, a uszy ku słyszeniu – zobaczylibyśmy zstępującego Ducha i usłyszeliśmy Głos: *Tyś jest mój syn umiłowany?*

Janusz Poniewierski

II niedziela zwykła

Tajemnica wezwania do służby Bożej – temat dzisiejszego czytania z Ewangelii św. Jana – znajduje w nim swój prawzór. Jak wtedy, tak i dziś człowiek słyszy: *Oto Baranek Boży*. I może na te zdumiewające słowa odpowiedzieć tak jak Andrzej, brat Szymona Piotra, i Jan Ewangelista: *Znaleźliśmy Mesjasza*. Może tak odpowiedzieć i pójść za Nauczycielem. Może też – bo jesteśmy wolni – wzruszyć ramionami i wrócić do bezpiecznego ciepła domu. Co wybieremy? Dziś, tak samo jak wtedy, dwa tysiące lat temu, zależy to od wielu rzeczy. Nawet wówczas, gdy przecież w pewien sposób decyzja była łatwiejsza, bo Nauczyciel przeszedł obok Andrzeja i Jana we własnej osobie, żywy, dotykalny, gotowy do bezpośredniej rozmowy – nawet wówczas zadali jakże ludzkie pytanie: *Gdzie mieszkasz?* Chcieli bliżej poznać Tego, którego wkrótce uznali przecież za Mesjasza. Chcieli zobaczyć, jak mieszka: zorientować się, czy jednak nie mają do czynienia z szarlatanem. Ale już obok ich wolnej woli i obok dociekliwego rozumu działała w nich oba łaska, nieodzowny warunek przyjęcia prawdy Bożej. Niepojęta dla rozumu tajemnica łaski była odpowiedzią na tajemnicę ludzkiej wolności. Tak działa tylko Bóg. Nie trzeba więc wstydzić się ani łaski, wzywającej nas na służbę Panu, ani wolności, którą składamy Mu w ofierze. Pan wie, dlaczego nas

wybiera i dokąd nas prowadzi. Także dziś, gdy Jego głos dociera do nas nie bezpośrednio, ale przez święte teksty i świadectwo innych chrześcijan.

Jeden z duchowych przywódców ludzkości, XIV dalajlama Tybetu, wspomina w swej autobiografii spotkanie z ojcem Ludwikiem Mertonem, amerykańskim trapistą, bardzo zainteresowanym buddyjską tradycją duchową. Dalajlama pisze, że Merton pomógł mu zrozumieć, iż każda wielka religia, głosząca miłość i współczucie, może dać światu dobrych ludzi. Dodaje, że zazdrościł poznanym przez siebie chrześcijańskim mnichom żarliwości wiary i oddania towarzyszących spełnianemu przez nich powołaniu. Myślę, że dalajlamie spodobałaby się bezceremonialna prostota urywku Ewangelii Janowej, opisująca tajemnicę chrześcijańskiego powołania. Więc i my, chrześcijanie, możemy się uśmiechnąć z wdzięcznością dla naszego Nauczyciela, że zaprasza nas do swego domu.

Adam Szostkiewicz

III niedziela zwykła

Mógłby ktoś powiedzieć: dziwna sekta. Przechodzący obok jeziora guru mówi do rybaków: Pójdźcie za mną, a sprawię, że staniecie się rybakami ludzi. I zaraz kilku z nich rzuca pracę, ktoś opuszcza nawet ojca i jego pomocników. Przyglądamy się temu z nieufnością. Są przecież nieodpowiedzialni. W końcu mieli obowiązki – własną pracę, rodziny, a tu nagle... Czy to poważne?

No i co to w ogóle za ludzie? Szymon – jak ktoś powiedział – pierwszy papież, który trzykrotnie zaparł się Pana; Judasz, który zdradził Go za pieniądze; inni – tak często małej wiary, nie rozumiejący swojego Mistrza, słabi i ostatecznie załamani w drodze do Emaus. *A myśmy się spodziewali...* Tacy podobni w tym do nas...

Tajemnica powołania... Jakoś zbyt abstrakcyjnie brzmią te słowa. Przełożone na konkret oznaczają przecież często rodzinny dramat, gdy bliskim nie mieści się w głowie, że ktoś podejmuje decyzję o wstąpieniu do seminarium czy do klasztoru. Słowo „powołany” też nie brzmi najszcześliwiej – sugeruje, że mamy do czynienia z kimś stojącym wyżej, może lepszym, a na pewno „wtajemniczonym”. Czytając Ewangelię o tym właśnie wydarzeniu, zaczynam widzieć naszych apostołów – biskupów, księży, zakonnice i zakonników – odważnych, bo *poszli za Nim*. Ale czasem gubiących drogę. W dzisiejszym świecie to znaczy: bliższych.

Módlmy się za nich.

Michał Okoński

 sztuka

CARAVAGGIO W POLSCE

*Caravaggio:
„Złożenie do grobu”.
Różne oblicza
caravaggionizmu*

**Muzeum Narodowe
w Warszawie,
15 IX – 15 X 1996 r.**

W ciągu miesiąca trwania wystawy w gmachu MN w Warszawie zwiedziło ją ponad 80 tys. osób. Średnia roczna frekwencja wynosiła w ostatnich latach 200 tys. Daje to wyobrażenie o rozmiarach zainteresowania sławnym obrazem z Pinakoteki watykańskiej. Wypożyczone wraz z nim dwa płótna naśladowców Caravaggia, a mianowicie „Judyta z głową Holoferneśa” Orazio Gentileschiego oraz „Święty Sebastian opatrywany przez Irenę” Trophime Bigota, pokazano wraz z 35 obrazami caravaggionistów z polskich zbiorów w przyległym ciągu sal jako przykłady oddziaływania mistrza na malarzy różnych krajów Europy w ciągu całego XVII stulecia.

„Złożenie do grobu” zostało pokazane w przyciemnionej perspektywie trzech amfiladowo położonych sal. W pierwszej w gablotach umieszczono informacje o życiu i twórczości Caravaggia, reprodukcje

najważniejszych jego obrazów oraz liczne teksty opinii na temat artysty zanotowane przez jemu współczesnych i pierwszych biografów. Dwie następne sale przekształcono w rodzaj kaplicy, w której pod stropem zawieszono imitację całunu turyńskiego. Jego wizerunek na arkadzie kaplicy Opłakiwania w kościele S. Maria in Valicella w Rzymie, wraz z obrazem ołtarzowym Caravaggia, ilustrowały program tej kaplicy.

Obraz powstał w latach 1602-1604 i znajdował się na pierwotnym miejscu do 1797 r., kiedy to zrabowali go Francuzi i umieścili w Muzeum Napoleona w Paryżu. Zwrócony w 1816 r. trafił do zbiorów Pinakoteki watykańskiej, w której znajduje się do dziś. Jego miejsce w kaplicy zajęła kopia namalowana przez Michaela Koecka jeszcze przed wywiezieniem oryginału przez wojska francuskie.

Wiele pomyślnych okoliczności złożyło się na możliwość obejrzenia obrazu w Warszawie. Przesądziła o tym ostatecznie decyzja papieża. Za ten wielkoduszny gest strona polska odwdzińczyła się nadzwyczajną dbałością o bezpieczeństwo obrazu i znakomitą wyeksponowaniem go. Autorem aranżacji był znany scenograf Adam Kilian. Scenariusz podwójnej wystawy oraz obszerny, bogato ilustrowany katalog przygotowali Joanna Kilian oraz Antoni Ziemia. Nad tematem wystawy caravaggionistów w polskich zbiorach pracowali oni już od kilku lat. Nieoczekiwana możliwość włączenia do niej obrazów ze zbiorów watykańskich przeobraziła wystawę w wydarzenie.

Michelangelo Merisi zw. Caravaggio urodził się w 1571 r. w Mediolanie w rodzinie zarządcy budowlanego na dworze Francesca Sforzy markiza Caravaggio. To niewielkie miasteczko koło Bergamo stało się w 1577 r. miejscem ucieczki całej rodziny przed zarazą, która jednak dosięgnęła i ojca, i dziadka przyszłego artysty. W wieku 13 lat został on oddany w Mediolanie na naukę do pracowni malarza manierysty Simone Peterzano, ucznia Tycjana. Tworzyli tu wówczas także uczniowie Leonarda da Vinci. Wpływ obu północnowłoskich szkół, lombardzkiej i weneckiej, zaważył na twórczości młodego Caravaggia.

W 1590 r. zmarła matka artysty. Spieniężywszy resztkę schedy po rodzicach, malarz zdecydował się wyruszyć na południe, do stolicy państwa papieskiego i chrześcijańskiego świata. Rzym liczył wtedy niewiele ponad 100 tys. mieszkańców, ale ruch budowlany był duży. Przy wyposażaniu wznoszonych i przebudowywanych świątyń i rezydencji znajdowali zatrudnienie liczni artyści. Ale początki Caravaggia w stolicy nie były łatwe. Stałe zatrudnienie znalazł w końcu w pracowni wziętych malarzy d'Arpini przy malowaniu martwych natur w ich obrazach. W wiernym i atrakcyjnym odtwarzaniu owoców i kwiatów wyspecjalizował się do tego stopnia, że wkrótce znalazł nabywców na własne obrazy z tymi motywami. Kameralnych rozmiarów sceny z jedną postacią chłopięcą – ujętą do połowy, wprost, z koszem owoców lub grającą na lutni, z kielichem wina, w przebraniu za Bachusa lub koncertującą w towa-

rzystwie przyjaciół – uderzały naturalną prostotą i wdziękiem, które dawno zatraciło powszechnie obowiązujące malarstwo manierystyczne. Młodemu artyście zainteresowali się wkrótce kolekcjonerzy z arystokracji i wyższego kleru. Udawały mu się także większych rozmiarów obrazy o tematyce religijnej. W 1595 r. powstała „Ucieczka do Egiptu” (jedyne jego obraz ze sceną w krajobrazie), w 1597 „Święta Katarzyna”. W tym samym roku otrzymał pierwsze zamówienie na cykl obrazów do kościoła S. Luigi dei Francesi poświęcony życiu i męczeństwu św. Mateusza. W latach 1597-1602 wykonał 4 obrazy ołtarzowe z tego cyklu oraz dyptyk „Męczeństwo św. Piotra” i „Nawrócenie św. Pawła” do kościoła S. Maria del Popolo. Dla możnych protektorów nadal wykonywał tak podobające się obrazy z chłopięcymi wcieleniami Bachusa, Narcyza, Jana Chrzyciciela, Amora. W 1602 r. rozpoczął pracę nad „Złożeniem do grobu”.

W ciągu 10 lat z nieznanego prowincjusza stał się malarzem sławnym i podziwianym. Rozgłosowi, który tak ośmielał jego wyobraźnię, towarzyszyły także upokorzenia. Brana za zuchwałość odwaga nowatora powodowała, że odrzucano obrazy przeznaczone do ołtarzy. Tak się stało już w przypadku pierwszego, ze św. Mateuszem, któremu zarzucono przedstawienie apostoła pod zbyt gminną postacią. Obraz szybko znalazł innego nabywcę, ale artysta dotkliwie odczuwał odrzucanie swoich praw także później. W Galerii Borghese w Rzymie znajduje się malowana do Bazyliki św. Piotra „Madonna dei Palafrenie-

ri". „Śmierć Madonny” z 1606 r. w roku następnym usunięto z kościoła Santa Maria della Scala (obecnie w Luwrze). Podobnie stało się z „Madonną różańcową”, która dzięki pomocy Rubensa dotarła do Niderlandów (obecnie w Kunsthistorisches Museum w Wiedniu). Najgorszy, zdaje się, los spotkał piękną, odrzuconą wersję „Św. Mateusza z Aniołem”. Ślad po niej zaginął w Berlinie w 1945 r.

Takie rozpraszenie obrazów po Europie, które przyczyniło się w rezultacie do rozkrzewienia idei malarzkich Caravaggia, przysporzyło artyście zgrzytot i przyprawiało go o frustrację. Na zaczepki coraz częściej odpowiadał pięścią i szpadą. Jedną z takich sprzeczek z kolegą, malarzem Ranuccio Tomasini, w czasie której obydwaj wyciągnęli szpady, skończyła się też fatalnie dla obydwu. Tomasini zmarł. Caravaggio, nie czekając na przykładne, jak miał prawo sądzić, ukaranie, ukrywał się, a po wylizaniu z ran uciekł do Neapolu. Stamtąd ruszył na Maltę, Sycylię, znów wrócił do Neapolu. Na każdym miejscu postoju pozostawiał obrazy. W nadziei na ulaskawienie stanął w 1610 r. u wrót państwa papieskiego. Umarł nagle, jak zanotowano – na malarię – w Porto Ercole.

W wypowiedziach jemu współczesnych pojawia się zdumienie fenomenem malarstwa Caravaggia, które dojrzewało w tak dramatycznych okolicznościach i gwałtownych zwrotach fortuny. Dostrzegano zewnętrzne cechy jego nowatorstwa i te najczęściej naśladowano: niespożytkowanie silny światłocieni modelujący po rzeźbiarsku bryły postaci w obrazie, ciemne tła, użycie modeli

z gminu do przedstawień biblijnych, eliminację zbędnych szczegółów i skupienie uwagi widza na samej treści obrazu. W tym celu artysta stosował w wielu obrazach zasadę ciasnego kadru, który zacieśnia scenę ze wszystkich stron. Wszystkie te elementy rozpoznajemy w obrazie „Złożenie do grobu”.

Obraz przedstawia grupę sześciu postaci ustawioną na kamiennej płycie u dołu obrazu. Dwaj pochyleni mężczyźni podtrzymują przez płótno ciało Chrystusa zdjęte z krzyża. Nad nimi widoczne kobiety: Matka Chrystusa, Maria Magdalena i Maria Kleofasowa. Prof. Lech Kalinowski rozpoznał ostatnio płytę, na której stoi cała grupa („Tygodnik Powszechny”, nr 47, 24 X 1996) jako tzw. kamień namaszczenia. Zgodnie z tradycją żydowską umieszczano na niej ciała zmarłych przed ich namaszczeniem olejkami, obłożeniem mirrą i aloesem i owinięciem w płótno przed złożeniem do grobu. Zdaniem profesora obraz przedstawia moment opuszczania ciała Chrystusa na płytę. Cała scena nabiera treści szczególnie w czasie podniesienia.

To osobliwe. Po czterystu bez mała latach od powstania powszechnie znany obraz pozostaje nie do końca rozpoznany. Postać z pierwszego planu obejmująca pod kolana ciało Chrystusa, do niedawna uchodząca za Nikodema, a obecnie, zgodnie z przekazem Ewangelii św. Jana (19,38-40) jest uważana za Józefa z Arymatei. Bosy osilek o ogorzałej, pobrużdżonej twarzy bywalca rzymskich tawern raczej z trudem przystaje do postaci senatora Arymatei, członka Sanhedrynu, człowieka bogatego – jak zanoto-

wały Ewangelie. Wierność Ewangelii obrazu Caravaggia odnosiłaby się w tym przypadku raczej do jej ducha, nie litery. Artysta czuł się w takim przedstawieniu postaci ośmielony zarówno potrydenckimi dążeniami Kościoła do odnowy uwzględniającymi potrzebę dotarcia do najszerzych warstw, jak i przesłaniem św. Filipa Neri skierowanym do ludzi prostych i ubogich. To jemu, a właściwie założonej przez niego kongregacji Oratorianów, Grzegorz XIII oddał w 1575 r. kościół S. Maria in Valicella, do którego został namalowany obraz Caravaggia. Z biblijnej postaci Józefa zdjął więc malarz cały splendor czy wręcz zastąpił go postacią człowieka z ludu, grzesznika oburącz pod kolana obejmującego ukrzyżowanego Zbawiciela.

Intrygująca pozostaje także sprawa odrzucenia przez Caravaggia tradycyjnych schematów ikonograficznych. Autorzy katalogu wskazują na kilka przykładów podobnego przedstawienia postaci Chrystusa po ukrzyżowaniu, m.in. marmurową „Pietę” Michała Anioła w bazylice watykańskiej i obraz Rafaela „Złożenie do grobu” namalowany do kościoła Św. Franciszka w Perugii. Przy odmienności przedstawienia postaci Chrystusa przez Caravaggia, wynikającej z konieczności zmieszczenia poprzecznie ułożonej figury w prostokącie stojącym obrazu wymuszającym silniejsze zgięcie kolan, oraz pozbawionego zwyczajowego decorum realizmu, Chrystus Caravaggia reprezentuje klasyczny akt dobrze zbudowanego mężczyzny, na którego czystym ciele ślady ran po gwoździach i włóczni, tak jak w wymienionych dziełach renesansu, są mini-

malnie widoczne. Tradycyjny schemat nie został przełamany, choć trudno sobie wyobrazić, by artysta nie znał prawdy o ranach Chrystusa uwidocznionej na całunie turyńskim. Relikwia ta znalazła się w Turynie w 1578 r. Została także odtworzona na arkadzie kaplicy, do której malował swój obraz, którym pragnął mierzyć się z gigantami przeszłości.

Już za życia artysty nowatorstwo jego sztuki stało się przedmiotem podziwu młodych malarzy. Naśladowano zwłaszcza jego silny światłocień i realizm postaci. Przez Ribę i Rubensa, którzy zetknęli się z jego malarstwem bezpośrednio, bo żyli wtedy we Włoszech, nowe idee malarskie Caravaggia dotarły do Hiszpanii i Nederlandów, a jego wpływ uwidocznił się w sztuce tak znakomitych malarzy europejskich, jak Zurbaran, Velazquez, Rembrandt, bracia Le Nain, de la Tour, Poussin. Na wystawie caravaggionistów z wymienionych znalazł się tylko Zurbaran z „Chrystusem przy kolumnie” (własność warszawskiego MN). Przegląd zawiera również m.in. tak znakomite przykłady, jak: „Święty Paweł Pustelnik” Carlo Dolciego, „Starzec z księgą” Wilhelma Dorsta, dwa płótna Ter Brugge-na – „Król Dawid grający na harfie” i „Piłat umywający ręce”. Ten ostatni ze zbiorów Muzeum w Lublinie. Pozostałe – z Galerii Malarstwa Obcego MN w Warszawie. Przez wiele lat kustoszem tej galerii był Jan Białostocki i pamięci tego wybitnego historyka sztuki zadedykowali wystawę jej autorzy.

Krystyna Paluch-Staszkiel

FLUCTUAT NEC MERGITUR

*Koniec wieku
Sztuka
polskiego modernizmu
1890-1914*

Muzeum Narodowe
w Warszawie,
15 XI 1996 r. – 26 I 1997 r.
Muzeum Narodowe
w Krakowie,
15 III – 15 V 1997 r.

Teraźniejszość? Nie ma teraźniejszości. – Jest tylko pamięć i oczekiwanie (B. Miciński). Te słowa witają wszystkich zwiedzających wystawę, którzy mają już za sobą długie oczekiwanie w kolejce przed wejściem. Ze zdumieniem odnotowuję bowiem fakt, że w warszawskim Muzeum Narodowym ostatnimi czasy tłoczno jak na Marszałkowskiej. Tym razem publiczność, straszona przez rozmaite przepowiednie wizją rychłego końca świata, ma okazję poznać podobne lęki trapiące naszych przodków. W ten sposób teraźniejszość rozpływa się pomiędzy pamięcią a oczekiwaniem.

Wystawę można najkrócej opisać słowem „imponująca” – zarówno pod względem liczby eksponatów (ok. 640 dzieł 110 artystów), jak i sposobu ich prezentacji. Organizatorzy zestawili dzieła wokół trzynastu haseł – tytułów obrazów i rzeźb. Hasła te to jakby kolejne kręgi wtajemniczenia w istotę sztuki polskiej przełomu wieków – czytamy w katalogu wystawy.

Znaczenie owych haseł pogłębiają komentarze ludzi pióra i pędzla tworzących w tej epoce. Pomaga to odczytać zamysł organizatorów decydujących o połączeniu hasła z dziełami sztuki. Chciałoby się opisać wszystko, tym bardziej że wystawa jest poniekąd powiedzeniem wszystkiego – lub prawie wszystkiego o epoce fin de siècle'u. Zatrzymajmy się jednak na jej momentach mniej uchwytnych i oczywistych.

Zaraz przy wejściu w jednym kącie umieszczono rzeźbiarskie portrety, m.in. T. Micińskiego, S. Wyspiańskiego, F. Jasieńskiego, J. Malczewskiego, W.S. Reymonta, O. Boznańskiej, a w naprzeciwnym – Słowackiego, Mickiewicza, Norwida, Chopina. Te dwie galerie oraz cykle Grottgera, rzeźba Dunikowskiego „Fatum” i projekty fryburskich witraży Mehoffera wprowadzają w kontekst historyczny epoki. Przypominają o czasach rozbiorów, ale w słowach „Nec mergitur” wskazują na głębszą wymowę fatalnej historii mijającego stulecia. Dziwny to dekadentyzm, który w klimacie końca wielu i ze świadomością daremności powstańczych zrywów, na przekór marzeniom romantyków, życzy ojczyźnie: „Nec mergitur” („Niech nie będzie zatopiony”).

Kolejne hasło-temat to „Wiosna”, ale taka, w której na miliardową część sekundy następuje jakiś zastój, obłęd, obłąkanie jakiegoś rozpacznie i ciężkie bez wyjścia (S. Lack). Dalej pod hasłem „Porwanie” znajdujemy dzieła związane z dramatycznym losem artysty, który według Przybyszewskiego jest kosmiczną, metafizyczną siłą, przez jaką się

absolut i wieczność przejawia. Krótko mówiąc – dekadencja jak należy.

Ale tuż obok, pod hasłem „Skarby Sezamu”, spotykamy bajkowe wizje Polski i Słowiańszczyzny w *mgłach oparnych z łak i złotym tęczą łęku*, skupione wokół słów i obrazu Wyspiańskiego. W podobnej, baśniowej poetyce utrzymana jest następna część, opatrzona tytułem „Dziwny ogród”. Mamy tam nie tylko Mehofferowsko-Leśmianowskie *rozkwiecające próżnię* ogrody *oderwane od przyczyny*, ale też ogród rodzinnej codzienności, z jego meblami i strojami.

W tym miejscu słowa uznania należą się twórcom wystawy za umiejętne połączenie jej poszczególnych części. Następna część – „Drobiazgi na kominku” – kontynuuje temat domowej codzienności. Znajdujemy tam nie tylko tytułowe drobiazgi, które przyciągają wzrok zmęczony plastikową nowoczesnością naszych wnętrz. Uważne spojrzenie na zgromadzone dzieła pozwala dostrzec w nich nie tylko zbyteczne „durnostojki”. Schyłek wieku to czas, kiedy w progu bezpiecznego salonu staje świat kabaretów, półświatka i tego wszystkiego, co chyba najczęściej łączymy z określeniem „koniec wieku”. Kolejne, ósme hasło brzmi „Ćma nocna” i gromadzi wokół siebie obrazy nocnego życia miasta: podrzędne teatry, podczrzane lokale, samotne kobiety na ulicy. Wśród tego króluje „Szał” Podkowińskiego, który nieodmiennie przyciąga publiczność. Nikt już nie pamięta imienia pięknej blondynki na grzbiecie konia, a jedynym znakiem dawno przebrzmiałych namiętności są słabo widoczne ślady cięć,

jakie zostawiła na obrazie ręka artysty niszczącego obraz w kilka dni po jego wystawieniu.

Kolejne hasło stanowi remedium na te gwałtowne emocje; po opuszczeniu nocnego klubu zmęczony wzrok szuka ukojenia w kontakcie z naturą. „Ziemia” – taki tytuł nosi kolejna część ekspozycji. Jednak artysta końca epoki nie zajmuje się czymś tak banalnym jak proste kopiowanie. On tworzy tak jak sama natura, to jest *wiąząc każdy szczegół z całością bytu* (Z. Przesmycki). Dla ludzi tej epoki ziemia to także – a może przede wszystkim – miasto. Pod tym względem jesteśmy sobie zdumiewająco bliscy.

Natura końca wieku nie jest przyjazna człowiekowi. Następny temat to „Zażegnanie żywiołów”: tęsknota za światem bliskim, znany, życzliwym. Ówczesne zainteresowanie folklorem (huculszczyzna) jest dowodem zazdrości, jaką ci, którzy *utracili równowagę ducha*, żywili wobec ludzi żyjących w zgodzie z żywiołami natury. O takich „błogosławionych” pisze Kasprowicz, o tych, *którzy wśród nocy nieprzebytej cieni / nie tracą wiary w blask rannych promieni*.

Następne części nie tworzą już tak zwartej całości. „Pochód na Wawel”, w którego centrum znajduje się znana rzeźba W. Szymanowskiego, podejmuje wątek historyczny, ale w kontekście Wawelu jako polskiego Akropolis. Umieszczone właśnie w tej części wystawy aż trzy „Zatrute studnie” Malczewskiego są szczególnym akcentem przydającym całości nowych znaczeń. Może jest w tym ironia, może gorycz, może cynizm, a może żal?

I znowu kontrast – kolejne hasło to „Podwórze na Salwatorze” i słowa zawierające małą, wielką prawdę: *Piękno gnieździ się w najbliższym i najprostszym* (F. Ruszczyca). Jesteśmy już znużeni poczućciem rychłego końca wieku, końca świata, a i bliscy końca zwiedzania. Szukamy czegoś bliskiego, znanego i prostego, gdzie nie dopadną nas upiory historii i namiętności. Swojskie piękno starego muru i znany od lat widok z okna mogą ocalać w świecie niepojętych tajemnic.

Innym lekarstwem na „chorobę końca wieku” jest śmiech, zjadliwa ironia, okrutna przesada, *kochanka duchowa, umazana jaskrawymi kolorami, umądrzona stylem mętnie kwiecistym i uperfumowana łzami złości melancholika-egoisty* (W. Wojtkiewicz). O tym, jak często uciekano się do tego lekarstwa, świadczy przedostatnia już część wystawy, opatrzona tytułem „Uciekająca przed trzmielcem”.

Ostatnim schronieniem przed niepokojami końca wieku jest melancholia *duszy zapatrzonej w istotę światła*. Jej wyrazem są liczne grafiki zgromadzone pod hasłem „Zmierzch”. Te nieduże i mało znane dzieła (niejednokrotnie pochodzące z kolekcji prywatnych) są zapisem bardzo osobistych porachunków artystów z dręczącymi ich niepokojami. W tej części wystawy spotykamy np. Wojtkiewicza i Weissa, jakich może nie mieliśmy okazji poznać.

Jest to wystawa dobrze pełniąca funkcję edukacyjną. W miarę pełne przedstawienie epoki dokonało się dzięki szerokiemu pojmowaniu jej kultury. Nie pokazano jedynie nur-

tów w malarstwie i rzeźbie, ale pewne trendy, obecne także w obyczajowości. Jest to nie tylko prezentacja sztuki polskiego modernizmu, ale momentami wręcz kultury tej epoki. Przy takim podejściu do prezentowanych treści nie sposób o potknięcia. Można dyskutować o reprezentatywności poszczególnych haseł – czy rzeczywiście akurat te są najistotniejsze? – jak też o doborze poszczególnych dzieł do owych haseł. W niektórych przypadkach mogą się rodzić wątpliwości co do kontekstu, w jakim umieszczono dzieła.

Wszystko jest jednak w rękach widza, który także ma prawo po swojemu odczytywać przesłanie sprzed stulecia. Proponuję zapatrzeć się we wspomniany już obraz F. Ruszczyca, witający i żegnający zwiedzających. Jego tytuł nawiązuje do dewizy herbowej Paryża „*Fluctuat nec mergitur*” („Choćby wstrząsała nim fala, niech nie będzie zatopiony”). Te słowa niech będą otuchą dla wszystkich oczekujących z lękiem, co przyniesie Nowy Rok.

Izabela Jurasz



**ŚMIECH
W JESIENNEJ SZAROŚCI**

Teatr Współczesny
w Warszawie

Koniec początku
Seana O'Caseya

przekład – Michał Ronikier
scenografia – Marcin Stajewski
reżyseria – Krzysztof Lang
premiera w listopadzie 1996 r.

Teatr „Montownia”
(na Małej Scenie
Teatru Powszechnego
w Warszawie)

Szelmostwa Skapena
Moliera

przekład –
Tadeusz Żeleński (Boy)
opracowanie tekstu
i inscenizacja –
zespół Teatru „Montownia”
premiera 15 X 1996 r.

„Koniec początku” O'Caseya we Współczesnym i „Szelmostwa Skapena” Moliera w Powszechnym to przedstawienia, które zmęczonemu widzowi teatralnemu aplikują wspaniałą zastrzyk optymizmu i radości. Oba te spektakle pełne są bezinteresownego humoru – o nic nie walczą,

niczego nie atakują, chodzi im jedynie o to, by widza szczerze rozbawić. Komedia, farsa to najtrudniejsze, jak sądzę, formy sceniczne, wymagające znakomitego warsztatu teatralnego – i z takim właśnie rzemiosłem mamy do czynienia w każdym z tych przedstawień. Robota zarówno wykonawców doświadczonych, znanych, w pierwszym z nich, jak i debiutantów niemal grających w drugim, to wspaniałe pokazy sztuki aktorskiej, przeszywające spazmem rozkoszy dusze widzowi udręczonej powszechną bylejakością.

„Koniec początku” jest mało w Polsce znaną sztuczką; punkt wyjścia akcji to klasyczny chwyt farsowy, a mianowicie zamiana tradycyjnych ról. Wiejski mędrzek Darry (Krzysztof Kowalewski) – dowodzi żonie (Joanna Jeżewska), że jej praca w domu i obejściu to pestka w porównaniu z jego barówką w polu. Rozeźlona żona proponuje mu zatem, by zastąpił ją przy jej robocie, ona zaś pojedzie orać. Darry, wspierany przez przyjaciela-safandulę (Krzysztof Stelmaszyk), przystępuje do wypełnienia domowych obowiązków. To, co wyczynia na scenie Kowalewski, doprowadza widzów do histerycznych prawie ryków śmiechu. Każdy gest, każdy najdrobniejszy element akcji są opracowane perfekcyjnie. Po prostu trzeba to zobaczyć: jak Kowalewski psuje budzik, jak uprawia gimnastykę odchudzającą, jak wespół ze Stelmaszykiem zmywa naczynia i jak, też razem z nim, odśpiewuje frywolną piosenkę, którą mają się obaj popisać na jakimś wiejskim festynie. Bohaterowie mają cztery

lewe ręce i kończynami tymi stopniowo gotują domostwu Darry'ego kompletną zagładę – w chwili powrotu żony budynek się wali. Jest w tym przedstawieniu, jak na rasowy farsowy spektakl przystało, szczypta szaleństwa; rzecz bowiem, mimo pozornego realizmu obyczajowego, ma też posmak absurdu, rys poetyckiej zuchwałości w malowaniu tej domowej, miniaturowej apokalipsy. Łatwo w tym wypadku zabawić się w proroka i przepowiedzieć, że „Koniec początku” będzie grany ładnych kilka sezonów ku żywej ucieście publiczności.

Zapewne długo też utrzyma się na afiszu spektakl Teatru „Montownia”. Pisałam już w „Przeglądzie” o znakomitej „Zabawie” Mrożka przygotowanej przez studentów warszawskiej PWST. Dziś Adam Krawczuk, Rafał Rutkowski, Maciej Wierzbicki i dokooptowany do „Szelmostw Skapena” Marcin Perchuć założyli własny zespół teatralny, któremu sceny użycza Powszechny – i chwala mu za to. To wprost niewiarygodne, jak świetny warsztat aktorski prezentują ci młodziutcy wykonawcy. Ba, są nie tylko wykonawcami, sami tekst opracowali i wyreżyserowali. Owa, mówiąc szczerze, jedna ze słabszych i dość ramotowata sztuka Moliера zabłysnęła tu wspaniałym, teatralnym blaskiem – wyłącznie dzięki „monterom”. Ich pomysłowość inscenizacyjna jest imponująca, skromne – jak w „Zabawie” – rekwizyty, nader oszczędna scenografia ogrywane są w zaskakujący sposób, wykorzystywane najrozmaiciej.

Najbardziej uderza jednak radość grania buchająca z tej czwórki;

radość ujęta w twarde ramy dyscypliny aktorskiej – momenty szarzy zdarzają się niezwykle rzadko. Ta radość połączona ze świetnym rzemiosłem ożywia numerki, które, zdawałoby się, nikogo już nie rozśmieszą. Jakże zabawne są tu choćby szacowne „lazzi”, czyli chwytły wykonawcze rodem z *commedia dell'arte* (które zazwyczaj nudzą śmiertelnie). Zachowując zarysy konwencji teatralnej dość dzisiaj anachronicznej i obcej współczesnej widowni, „monterzy” równocześnie ścierają z niej kurz. Uspółcześniają? Tak – a sekret tego zabiegu polega na wierze w żywotność tekstu teatralnego sprzed wieków, w siłę aktorstwa wsłuchującego się w słowo i intencje autora, na połączeniu szacunku dla tradycji teatralnej i literackiej z dzisiejszą wrażliwością.

Jak już wspominałam, wszyscy wykonawcy zasługują na wielkie uznanie, ja mam jednak w tym zespole, już od czasu „Zabawy”, swojego faworyta. Jest nim Rafał Rutkowski. Przed „Szelmostwami” oglądałam go w tymże Powszechnym, gdzie „Zabawa” jest pokazywana razem ze „Skarbem” Stanisława Tyma, zabawnym skeczem napisanym specjalnie dla „monterów”. W „Skarbie” Rutkowski gra kilka znakomitych ról epizodycznych, każdą budując innymi środkami. Te trzy przedstawienia ukazują dobitnie, jaką ogromną gamą możliwości dysponuje ten aktor. Ma wspaniałą dykcję, fizyczną plastyczność akrobaty, bogaty w rozmaite tonacje głos. Jest świetnym komikiem i aktorem o wielkiej sile dramatycznej zarazem. Niewątpliwie Rut-

kowski należy do tej nielicznej rodziny fenomenów, które – z nutą wielkiego podziwu – nazywa się zwierzętami teatralnymi. Panie Rutkowski, liczymy na pana!

Joanna Godlewska



KLIMAT BAŚNI

Król Olch

reżyseria – Völker Schlöndorff
Niemcy, Francja, W. Brytania,
Polska, 1995

Tajemnica Roan Inish

reżyseria – John Sayles,
Irlandia, 1995

„Dawno, dawno temu żył pewien człowiek imieniem Abel...” – tak mogłaby się zaczynać przełożona na język epiki opowieść Völkera Schlöndorffa z jego ostatniego filmu „Król Olch”. Film jest świadomie skonstruowany jak baśń. Główny bohater, Francuz Abel Tiffauges, to postać na wpół rzeczywista, na wpół mityczna. Dziwak, wcześniej osierocony i wychowywany w przyklasztornej szkole, już jako dorosły

szuka przede wszystkim kontaktów z dziećmi. Wzrusza się ich niezwykłą wyobraźnią i fantazją. Po wybuchu wojny trafia do niewoli w Prusach Wschodnich. Tu, jakby na przekór faktom, ufa Niemcom. Podaje się zauroczeniu wodzowskimi gestami Hermana Göringa i werbuje małych chłopców do elitarnej szkoły dla kadry oficerskiej. Przemierza leśne ścieżki i mazurskie wioski wypatrując ofiar, niczym myśliwy na polowaniu. Wkrótce zdobywa złą sławę jako Król Olch albo wręcz wilkołak z Kaltenborn.

W pierwszej części filmu reżyser odwołał się do sprawdzonych motywów literackich: baśniowego okrucieństwa, grozy romantycznej ballady (nie bez powodu tytuł nawiązuje wprost do utworu Goethego), wreszcie bohatera owładniętego poczuciem szczególnej misji. To preludium, jakkolwiek trochę zbyt długie, jest próbą wprowadzenia widzów w sedno konfliktu: starcia sił dobra i zła, które zmagają się o zwycięstwo nad duszą Abła. Opiekun chłopców przeczuwa nadchodzące zagrożenie. Później chce odkupić swoje winy – ukrywa, a następnie bierze na ramiona żydowskiego chłopca i próbuje wynieść go z płonącej twierdzy. W losach Abła pobrzmiewają uniwersalne wątki: fascynacji ideologią hitlerowską (której uległa przecież większość Niemców), bezsilności jednostki wpętanej w tryby Historii, wreszcie podejmowania wyborów, których konsekwencje nie do końca są nam znane.

Jednakże choć filmowi Schlöndorffa nie da się odmówić wizualnego piękna i ekspresyjności, a John-

wi Malkovichowi niewątpliwego talentu także w tworzeniu tej kreacji, film jako całość pozostawia wrażenie dzieła pękniętego. Czegoś w nim brak: spowolniona narracja nie buduje napięcia dramatycznego, mroczne, zamglone pejzaże zasnuwają obraz i odbierają mu ostrość wizji, wreszcie pierwszoplanowy aktor nie jest tu tak przekonujący, jak choćby w „Myszach i ludziach”. W rezultacie „Król Olch” nie aspiruje do poziomu, który sam Schlöndorff wyznaczył sobie kręcąc kiedyś (także w Polsce) „Błasany bębenek”. Ten film zamknął się w konwencji okrutnej baśni dla dorosłych, która raczej odstrasza, niż wzrusza.

Znacznie więcej prawdziwych wzruszeń dostarcza inny film rozgrywający się w podobnej poetyce – „Tajemnica Roan Inish” Johna Saylesa. To również baśń, ale znacznie pogodniejsza, oparta na kanwie pięknych celtyckich legend.

Główna oś fabularna filmu jest zaczerpnięta z noweli Rosalie R. Fry „Secret of the Ron Mor Skerry”, a akcja rozgrywa się u skalistych wybrzeży Irlandii. Dziesięcioletnia dziewczynka, Fiona Connelly (w tej roli wspaniała Jeni Courtney), pochodzi ze starego rodu rybackiego. Zmarła jej matka i jest tylko z ojcem, który opuścił rodzinne strony i przeniósł się do miasta, gdzie spędza czas w pubach. Pije i nie zajmuje się córką. Wreszcie postanawia odesłać ją do dziadków, którzy wciąż mieszkają nad morzem. Tu naprawdę zaczyna się film. Dziadkowie przenieśli się na ląd, ale nadal żyją wspomnieniami wysepki, tytułowej Roan Inish, swego gniazda. Dla dziadka-rybaka ta wyspa to

miejsce najobfitszych połowów, dla babci – bolesna pamięć po tragicznym wypadku, który wydarzył się przed laty: w czasie opuszczania wyspy sztormowa fala zabrała kołyskę z braciszkiem Fiony, Jamiem. Dziewczynka wsłuchuje się w opowieści rybaków, których codzienność nierozzerwalnie splata się z żywiołem morza, zwyczajami fok i wiarą w to, że ich los zależy od kaprysów głębin.

Ta część filmu to znakomity wywód etnograficzny – Sayles pokazuje zwyczaje ludów zachodniego wybrzeża Irlandii, angażując małą Fionę w roli przewodniczki wprowadzającej nas w przeszłość. Sprzymierzeńcem reżysera jest tu zwłaszcza operator – świetny znawca swej profesji – Haskell Wexler. On wy czarowuje przed oczyma widzów surowe piękno skalistych plaż, wszystkie odcienie morza, skromne chaty rybaków. Wreszcie pokazuje ludzi, których ukształtowała ta ziemia – twardych i szorstkich, ale uczuciowych. Ten bardzo dobry duet reżysersko-operatorski zaowocował nie tylko poezją ekranu (nie waham się użyć tego określenia, ponieważ film ma bardzo wiele z lirycznego wiersza), pozwolił też twórcom powiedzieć coś istotnego o ludzkiej tożsamości związanej z miejscem pochodzenia. *Dzisiejszy świat* – powiedział John Sayles (por. „Film”, nr 11/96) – *pełen jest „rozbitków”, którzy kiedyś z konieczności albo własnego wyboru wyładowali na obcych ładach, a później uświadomili sobie, że jedyną szansą odzyskania sensu i smaku życia jest powrót do rodzinnych stron lub przynajmniej tradycji tam ukształto-*

wanych. Ta myśl, jakkolwiek nienowa, warta jest ponownego przemyślenia dziś, w dobie migracji, których następstwem jest wykorzenienie z własnej kultury i obcość przy próbach adaptacji do nowej, zastanej w miejscu przesiedlenia.

Film „Tajemnica Roan Inish” kończy się, jak przystało na baśń, szczęśliwie. Zielona Irlandia urzeka swą magią. Wieczór w kinie pozwala na zupełne oderwanie się od rzeczywistości i zatopienie w wyidealizowanym świecie. To jasne, że niełatwo znaleźć krainę marzeń (ja widziałam film na przedpremierowym pokazie w kinie „Tęcza”), Państwu radzę gonić ten film, z chwilą gdy pojawi się w szerszym rozpowszechnianiu. Warto!

Gdy kończy się baśń, zwykle pojawia się narrator, który wypowiada słowa: I ja tam byłem, miód i wino piłem, a to, co widziałem, Wam opowiedziałem. Niechaj zatem ta formuła zakończy tę recenzję.

Anna Pietrzak

książki

TA ZDOLNOŚĆ DO CIERPIENIA

Joanna Pollakówna
Małomówność

Wyd. Pavo,
Warszawa 1996, ss. 209

Kiedy kilka lat temu pisałam o zbiorze wierszy Pollakówny „Dziecko-drzewo” („PP” 11/1992), zwróciłam uwagę czytelnika na króciutki przejmujący liryk zaczynający się słowami: *Ta zdolność do cierpienia / perfekcja w cierpieniu*. Znam go na pamięć i przypominam sobie w różnych sytuacjach, tak jak i kilka innych epigramatycznych, lapidarnych w formie i dramatycznych w treści utworów tej poetki. Niniejszy wybór, wydany już przed rokiem, jest ciągle aktualny jako lektura bardziej ponadczasowa niż wiele współczesnych książek poetyckich stworzonych przez młodszą generację. Czytając ten wybór, można precyzyjnie prześledzić, w jaki sposób Pollakówna „dopracowała się”, jeśli tak można mówić o aktach twórczych, tej maksymalnie oszczędnej formy dla głęboko tragicznej materii swych wierszy.

Od początku twórczości, od lat 60., poetka preferuje, a właściwie stosuje prawie wyłącznie formę wiersza krótkiego, kilkuwersowego, w wyjątkowych wypadkach wydłu-

żając wiersz do kilkunastu linijek. Imponująca konsekwencja! Należy podziwiać rygor wewnętrzny, z jakim poetka przenosi się na zewnątrz, uprawiając odmianę wiersza w pewnym sensie morderczą. Bo Pollakówna ma w dodatku skłonność do śpiewności, do spinania wyrazistym rytmem i bliskim często rymem swoich zwartych utworów. Dlatego wiele z nich tak łatwo wpada w ucho. A nie są to przecież wiersze łatwe prostą melodyjnością i niewyrafinowaną zbieżnością fonetyczną. Przeciwnie, są często chropowate, jakby kulejące, świadomie wybijane z rytmicznego wzoru. Oto jeden z wcześniejszych utworów poetki pt. „Choroba”:

*Pomiędzy mną a trawą
pomiędzy mną a chwastem
choroba drutem kolczastym
wyrasta*

*Pomiędzy mną a tobą
kamieniem wzbiera choroba*

*Pomiędzy mną a mną
choroba wzbiera mgłą
ode mnie
do mnie
wiorsty wspomnień.*

Ta poezja nawiązująca swoją melodyką i do Leśmiana, i do Czechowicza, i do bardziej współczesnych „regularnych” poetyk, np. Grochowiaka czy Nowaka, pozostaje jednak osobna przez swoją niezwykłą powściągliwość słowną. Kryje się za nią, oczywiście, dyscyplina wyobraźni, myśli, uczuć, nie tyle wstydlivość, ile właśnie niepozwalanie sobie na całkowity luz

emocjonalny. Poetka od początku mówi przez zaciśnięte zęby czy raczej ściśnięte gardło. I to nie tylko w sferze pryncypiów. Tytuł tego zbioru nie mógł być trafniej wybrany. Małomówność to rzeczywiście najistotniejsza cecha tej poezji. Wiersz tytułowy składa się z dwóch pięciosylabowych strof – w sumie 14 wersów: *W bólu, w miłości / bądź małomówny / Niebo przemówi / biegnącym cieniem / stalowym gradem / pragnieniem ziemi / suchej, spękanej / jak usta nieme*. To prawie 2/3 całości. I jeśli miałabym zrobić jakąś krytyczną uwagę, żałowałabym, że poetka nie zawieńczyła od początku do końca logice chronologii, komponując wybór chronologicznie niekonsekwentny. Tom rozpoczyna się porcją wierszy najnowszych, z lat 1993-1994, potem następują już kolejno utwory z następnych książek, a ostatnie pochodzą z tomów „Rodzaj głodu” i „Dziecko-drzewo”. Wybór zamyka „Wiersz programowy” datowany *sierpień 1993*. Gdyby porządek chronologiczny został zastosowany do całości, myślę, że łatwiej byłoby dostrzec tę heroiczną pracę poetki nad oczyszczeniem wiersza z najmniejszego nawet balastu słownego, aby lśnił jak kryształ samą strukturą swej krystaliczności. Niektóre z najnowszych liryków to, doprawdy, arcydziełka liryki – mini- czy mikro-wiersze kontynuujące strofy z poprzednich dwóch tomów. Za szczyt lapidarności uważam np. czterowiersz „Żałoba po drzewie”:

*Śmierć drzewa.
Nagle puste powietrze.
Ptaki wpadają w próżnię.
Wiatr odchodzi z pustymi rękami.*

Ale i we wczesnych zbiorach są utwory, które porażają „małomównością”. Oto wiersz z sierpnia 1965: *Bo to się nie da inaczej. / Ku tobie – znaczy obok i wbrew – to karczowanie lasu / i zadyszany bieg / gdy przez powietrze / boleśnie / pasmem napiętych włosów.*

Zdecydowałam się w tytule tej recenzji na cytaty z poetki, ale chciałam ten tekst zatytułować „Przejrzystość”. Bo właśnie to pojęcie najściślej przylega do istoty tej poezji – tak mocno zanurzonej w konkrety i tak jednocześnie oddalonej od konkrety jak obraz odbity w lustrze. Przejrzystość, przenikanie się planów życia, śmierci, bólu, miłości i ich kontemplacja. O tym mówi poezja Pollakówny: o nieuniknioności cierpienia i śmierci i ogromnej miłosnej pasji istnienia. Z ich kontemplacji wynika rozpacz i zachwyt, smutek i uniesienie. Poetka przebiega z nastroju w nastrój z lekkością dziecka, ale też na dnie każdego wiersza lśni bolesna perła dojrzałej refleksji. Piotr Matywiecki w posłowie do „Małomówności” pisze: *Napisać krótki, powściągliwy wiersz gromadzący więcej z biografii niż ballada, niż powieść – to marzenie poetów, ale też żywa, istniejąca tradycja. Nurt liryków lozańskich. W tym nurcie skupienia i kontemplacji płynie i rozeznaje się w życiu i w sobie samej liryka Joanna Pollakówny. (...) W tej liryce uczucia skupiają się. Nie zagęszczają czasu swojego trwania – to sama miłość, sam ból są wieczne i chwilowe, bo są samotne w czasie, od czasu życia ekstatycznie i tragicznie odrywają się. Uczucia zyskują gęstość inną, znaczeniową.*

Być może trop Mickiewicza przywołany przez Matywieckiego jest najtrafniejszy. Pollakówna buduje bowiem swoje wiersze jak ładunki, które wybuchają poza miejscem wystrzelenia, w myśli i wyobraźni, w duszy odbiorcy. To pewnie miał na myśli P. Matywiecki, mówiąc o gęstości znaczeniowej tej poezji. Poszczególne wiersze działają rzeczywiście jak skupiska uczuć, które wyzwolone z ram wiersza nabierają dynamicznych, wielowymiarowych sensów. Obrastają materią znaczeń. Tak brzmi np. początek wiersza „Nauka historii”: *Co z męki, co ze śmierci? / Nic z nich nie wyrasta. / Ani potomnych mądrość / ani krzew kolczasty / kłujący z krzykiem niebo.* Z tych kilku wersów można wyczytać więcej niż z opasłych tomów historii i teologii. Inny wiersz – „Bezdomność” kończy się słowami: *Tylko w ćwierk ptaka / w krótki chlust światła / na chwilę można się schronić.* Tu znowu więcej o ludzkiej alienacji niż w dziełach filozofów. I jeszcze fragment wiersza „Zdziwienie”: *I dziwne to zdziwienie znajomym istnieniem / czym wzrokiem patrzymy i czym zdziwieniem?* To mógłby być Leśmian z Szymanowską – razem wzięci, ale jest to także cała historia ontologii w ziarenku. Bardzo piękne są wiersze Pollakówny ujawniające plastyczną wrażliwość poetki wynikającą być może z jej ukochania malarstwa. Wczesne wiersze „Katedra” czy „Mistrzowie” urzekają celnością lirycznej kreski odwzorowującej rzeczywiście linie dzieł sztuki. Technika skrótu myślowego i obrazowego to na pewno wielka umiejętność poetki. *Ta zdol-*

ność do cierpienia, perfekcja w cierpieniu są nie tylko darem czującej, wrażliwej osoby, to przede wszystkim cecha przenikliwego, mistrzowskiego umysłu, który z niezbędnych słów układa mozaikowe budowle intelektu.

Jako ostatni już walor tej poezji przywołam skromność, pokorę przesłania tej książki. „Wiersz programowy” zamykający zbiór jest świadomym wyznaniem wiary poetki w ograniczony sens własnych działań i zamysłów: *Wcale nie chodzi o to, żeby coś zostało: (...) Niech tylko gdzieś w powietrzu wyłłóbi się trop / poszukującej myśli, / wyobraźni objawień*. To nie jest minimalizm. To jest mądrość świadomego wyboru drogi, która dla nikogo tutaj nie jest przecież skończona i ostateczna. Jesteśmy co najwyżej śladem owych myśli czy przeżyć, którym poszczególne życie wtapia się w *metaocean ludzkiego myślenia*, jak podpowiada poetka. Kto to wie, dokąd ten ślad prowadzi i czy kiedykolwiek zostaniemy po nim rozpoznani w jakimś niewyobrażalnym transcendentnym wymiarze.

Adriana Szymańska

W POGONI ZA SZCZĘŚCIEM

Zofia Romanowiczowa
Sono felice

„Siedmioróg”,
Wrocław 1995, ss. 150

Krytyków piszących o tej powieści, jednej z najlepszych w dorobku świetnej, a jakże wciąż nie docenianej w kraju pisarki emigracyjnej Zofii Romanowiczowej, mocno i niekiedy chyba nadmiernie interesował fakt, że w postaci występującego w książce Szymona została zaszyfrowana postać Melchiora Wańkowicza, którego autorka знаła osobiście. Tymczasem nie sposób nie zauważyć, że wybitna figura naszego XX-wiecznego panteonu literackiego występuje w „Sono felice” jako tło i akompaniament barwnie wspierający i motywujący zasadniczy wątek: losów i niepokojów bytowych głównej bohaterki książki, Teresy, dzielącej – jak mamy prawo się domyślać na podstawie wiedzy już podręcznikowej – sporą część swoich przeżyć z autorką.

Jak podają kompendia emigracyjne, to właśnie Wańkowicz zaopiekował się uwolnioną z obozu Ravensbrück młodą (wywiezioną z Polski w wieku zaledwie 16 lat) więźniarką, przewożąc ją własnym samochodem do Rzymu, umieszczając u siostr i zatrudniając przy redakcji swojej książki o Monte Cassino. Dzięki pomocy autora „Ziela na kraterze” w tym szczególnie ważnym dla niej powojennym okresie Zofia (jeszcze wówczas) Górka

ukończyła szkołę w San Giorgio i przeniosła się do Paryża, gdzie studiowała romanistykę na Sorbonie, a potem pomagała mężowi w jego galerii Lambert i w prowadzeniu szczególnie zasłużonego, zwłaszcza w latach stanu wojennego, dla polskiej sprawy wydawnictwa Libella. Dużo pisała, wydała 10 powieści i tomów opowiadań (przygotowała też antologię liryki staroprowansalskiej dla Ossolineum pt. „Brewiarz miłości”), z których debiutancki tom „Baśka i Barbara” – opowiadający historię polskiego dziecka urodzonego przez uciekinierów z kraju w Paryżu z wszelkimi, wynikającymi z konfrontacji z francuskimi rówieśnikami Baśki, kłopotami – w niewielkim stopniu zwiastuje jeszcze specyfikę i oryginalną urodę prozatorską tej twórczości.

„Sono felice” – rzecz napisana w 1975 r. – dziedziczy cały pakiet problemów wniesionych już przez poprzednio napisane powieści, zwłaszcza takie, jak „Przejście przez Morze Czerwone” (1960), „Słońce dziesięciu linii” (1963), „Groby Napoleona” (1972), a przede wszystkim podtrzymuje i pogłębia model charakterystycznej bohaterki prozy Romanowiczowej. O bohaterkach poprzednich powieści autorki tak się wyrażała Maria Danilewicz Zielińska w „Szkicach o literaturze emigracyjnej” (wyd. krajowe Wrocław 1992): *...są pełne niepokoju, miotane między nadzieją a skrajnym pesymizmem, między samotnością a potrzebą znalezienia oparcia w bliskiej im osobie. Trawią długie godziny na analizowaniu własnej sytuacji życiowej, dochodząc do pesymistycznych wniosków, że na skutek popełnio-*

nych przez siebie błędów nie osiągnęły zamierzonego celu (...) tkwią w stanach samooskarżenia i upokorzenia. Są, chyba bez wyjątku, w stanie nadwrażliwości nerwowej... Wiele przyczyn niedobrej kondycji psychicznej bohaterek Romanowiczowej jest następstwem przeżytej przez nie w młodym wieku gehenny obozowej podczas wojny, choć przecież w miarę odchodzenia w mroczną przeszłość realiów owego „Morza Czerwonego” wiadomo, że nie tylko o to chodzi, że nie bez zasadniczego znaczenia dla postaci tej prozy jest też egzystencjalna udręka bieżącej teraźniejszości. W pamięci Teresy z „Sono felice” – której portret wewnętrzny niemal wiernie wypełnia ramy nakreślone wyżej przez Danilewicz Zielińską – przeszłość obozowa bohaterki przestaje już być pierwszoplanową obsesją, stanowi bardzo ukryte źródło teraźniejszych objawów neurotycznych.

Jest to powieść, można by zaryzykować takie stwierdzenie, w ogóle o mozołach istnienia, o wiecznej pogoni człowieka za szczęściem – które wydaje się, że jest tuż tuż, na odległość wyciągniętej ręki, a kiedy wyciąga się do przodu rękę, ucieka na swój stały, niedostępny dystans. W finale akcji powieściowej, kiedy bohaterka po nocy spędzonej poza domem oczekuje od męża wielkich wymówek, a niespodziewanie znajduje silne oparcie w jego ramionach, i kiedy w euforii wykrzykuje wreszcie swoje upragnione od dawna: *Sono felice!* (Jestem szczęśliwa), Karol wyciąga tę rękę, już nie symbolicznie, i też *nie po szklankę wody. I nie po latarkę; wyciąga ją,*

bo już było już i już tam, gdzie światłość przechodzi przez szparę w przyłbicy, w taki to sposób niespodziewaną też dla czytelnika tragiczną pointę znajduje przewijające się często w powieści nawiązanie do wielkiej zwrotki Kochanowskiego:

Teraz, w czasie pokoju y zabaw
[rycerskich
Krwia ciekący porwanyś za wody
[Styxowe,
Tam, gdzie światłość przechodzi
[przez szparę w przyłbicy
Straszną kopia przeszła ci na wylot
[głowę.
(„Do Karola”)

W szczególnej konkretyzacji fabularnej jest to też utwór o trudzie i kłopotcie życia na obczyźnie, nie wśród swoich, choć przecież dostrzegamy i pojmujemy, że ta sytuacja OBCOŚCI i WYKORZENIENIA wcale nie dotyczy jedynie emigrantów, a wśród nich bohaterki (bohaterki) prozy Zofii Romanowiczowej, tylko – po „homogenizacji” i asymilacji wewnętrznej wielu społeczeństw w XX w. – jest nieodłącznie przypisana człowiekowi współczesnemu, czy jak go nazywa Zygmunt Bauman, ponowoczesnemu. Niewątpliwie w zapleczu myślowym i programowym „Sono felice” czają się pogłosy dominującego w zbiorowej świadomości okresu, kiedy rozgrywa się akcja (szczególnie w Paryżu), egzystencjalizmu; choć przecież indywidualna motywacja psychologiczna losów Teresy jest bardzo wymowna i przekonująca. Wydawałoby się, że tak niewiele jej potrzeba do tego upragnionego triumfalnego „Sono felice!” Hory-

zont jej życiowych aspiracji i marzeń wyznaczają przecież niewygorowane, dość naturalne potrzeby kobiety w wieku dojrzałym: spokojny zadbanej dom, kochający i kochany mąż, uregulowany – co nie znaczy że nie stroniący od nagłych podróży i innych „cygańskich” (czasem koniak na Montmartrze, czasem nostalgiczne wędrówki nad Sekwaną itp.) niespodzianek – tryb życia, realizacja własnych upodobań artystycznych... Zresztą standard egzystencjalny Teresy jest już wcale niezły: ma małe, ale bezpieczne mieszkanko pod Paryżem, a także oddanego jej i pracującego z zapaściem na wspólne przyszłe szczęście męża, Karola, nie musi się martwić o pracę, oszczędza na wymarzoną podróż itp. (wystarczy pomyśleć, jakie byłyby materialne podstawy jej samopoczucia, gdyby żyła w tym samym czasie w Polsce...). A jednak kiedy nagle po wielu latach nieobecności ów znacznie starszy opiekun z powojennych czasów Szymon (którego prototypem, jak wspomnieliśmy, jest Wańkowicz) proponuje jej nocne spotkanie w restauracji nad Sekwaną, Teresa bez chwili wahania, nie zawiadamiając Karola, ryzykując utratę dotychczasowego status quo i wysupłując wszystkie swoje odkładane na lepszą przyszłość oszczędności, biegnie na spotkanie, które zakończy się w hotelu i przedłuży do godzin rannych; żeby nie było nieporozumień, trzeba nadmienić, że Teresa nie jest i nigdy nie była kochanką Szymona, mimo że jego nieśmiałe awanse erotyczne są jednak zauważalnym, choć bardzo subtelnie, z maestrią psychologiczną przedsta-

wionym epizodem fabuły... Debatując przy koniaku z Szymonem, Teresa daje się szybko opanować natrętnym myślom o zostawionym bez wiadomości Karolu, więc i o zagrożeniu tego jej mniejszego (niż mogłoby ono wyglądać przy boku Szymona, gdyby padła taka propozycja), ale pewnego i bezpiecznego szczęścia: *...nie nadzieja, tylko pewność, dodana do tamtej, zrosniętej z Karolem (...) Być tu, ale i być tam, zostać jeszcze chwilę z Szymonem, ale i wrócić, zaraz wrócić do domu, odnaleźć Karola, nareszcie go odnaleźć, znaleźć to pierwsze słowo-klucz do niego...*

Niestety Teresa, rozdygotana wewnątrz, nawet u boku Szymona ani na chwilę nie „wyluzowuje się”, nie znajduje recepty na swoje permanentne niezadowolenie z siebie i swoją samotność; postulatywny i dostępny jedynie w marzeniu serwis spokojnej, godnej i zadowolającej egzystencji okazuje się z jej punktu widzenia czystą utopią. Jest nie do zrealizowania z wielu względów, choć najważniejszy powód tkwi w niej samej, w jej konstrukcji psychicznej – i jest nie do usunięcia. Bo wiąże się ze strukturalnie przypisanym naturze ludzkiej poczuciem ciągłego niezaspokojenia, nienasyceń, stałego przesuwania się do przodu owego horyzontu szczęścia – na którego obecność w swoim polu widzenia Teresa jako osoba o wzmóżonej samokontroli psychicznej i wygórowanych wymaganiach co do siebie jest szczególnie podatna.

Mieczysław Orski

WSZYSTKO O JEZUITACH

Ludwik Grzebień SJ (red.)
*Encyklopedia
 wiedzy o jezuitach
 na ziemiach Polski
 i Litwy
 1564-1995*

WAM, Kraków 1996,
 ss. XVI + 888

Doniosła rola, jaką odegrali jezuita w dziejach Polski na polu religijnym, społecznym i kulturalnym, nigdy nie podlegała dyskusji i nie zaprzeczali jej nawet historycy krytycznie nastawieni do zakonu. O wadze zagadnienia świadczy około 5000 publikacji mu poświęconych. Brakowało jednak dotychczas syntetycznego spojrzenia na czterowiekową obecność Towarzystwa Jezusowego na naszych ziemiach. Jedyne tego typu dzieło, Stanisława Załęskiego „Jezuici w Polsce” (Lwów – Kraków 1900-1906), nie może sprostać dzisiejszym wymogom naukowej ścisłości. Tymczasem opracowanie nowej i pełnej syntezy zakładało opanowanie i uwzględnienie olbrzymiego materiału badawczego i dorobku naukowego pokoleń.

Opublikowana właśnie „Encyklopedia”, dzieło całego sztabu jezuitów historyków, kierowanego przez najwybitniejszego współczesnego znawcę zagadnienia, prof. dr. hab. Ludwika Grzebienia SJ, stanowi próbę wypełnienia dotychczasowej luki. „Encyklopedia” jest

wedle zamysłu autorów hasłowym opisem osiągnięć zakonu we wszystkich dziedzinach jego działalności i zapewnia szerokie spojrzenie na Towarzystwo Jezusowe w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1564-1773), na Białorusi (1773-1820), w Galicji (1820-1918) i w niepodległej Polsce (od 1918). Mając na uwadze wielki wkład jezuitów innych narodowości, szczególnie Litwinów, autorzy świadomie nie wprowadzili do tytułu „Encyklopedii” określenia „jezuici polscy”, zastępując je sformulowaniem „na ziemiach Polski i Litwy”, co nie przesądza sprawy ich narodowości. Pod względem geograficznym „Encyklopedia” obejmuje tereny dawnej Asystencji Polskiej (obecnie: Polska, Litwa, Łotwa, Białoruś, Ukraina), bez Śląska, który należał do Prowincji Czeskiej, a od 1754 r. tworzył własną prowincję.

Podstawę opracowania „Encyklopedii” stanowiło Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z bogatym zasobem fotokopii i mikrofilmów źródeł dotyczących jezuitów polskich, zebranych z dostępnych archiwów europejskich przez jezuickich historyków tej miary, co Stanisław Bednarski, Jan Poplatek i Bronisław Natoński.

„Encyklopedia” powstawała w dość wąskim gronie historyków. Świadomie ograniczono zespół autorów, by stworzyć dzieło jednolite i oparte na źródłach archiwalnych, nie ulegając utartym schematom myślenia o zakonie, jakie dominowały dotychczas w historiografii. W selekcji haseł i ich opracowaniu widać chłodny obiektywizm, dlatego

dzieło nie ma charakteru apologii czy polemiki. Autorzy postawili sobie za cel zebranie archiwaliów, przedstawienie dotychczasowego stanu badań i wskazanie na nie uwzględnione dotychczas materiały źródłowe.

„Encyklopedia” zawiera 7592 hasła, w tym 6452 hasła osobowe, 745 haseł geograficznych i 395 haseł rzeczowych, 896 ilustracji oraz 6 map. Hasła osobowe obejmują zmarłych i żyjących. Uwzględniono jednak tylko te osoby, które częściej pojawiają się w bibliografiach i opracowaniach poszczególnych zagadnień lub pełniły w zakonie ważne funkcje administracyjne bądź naukowe.

Specjalny dodatek zawiera wykaz 11802 jezuitów, którym nie poświęcono w „Encyklopedii” oddzielnych haseł. W opracowaniu uwzględniono nie tylko jezuitów, którzy w zakonie zmarli, ale również tych, którzy opuścili zakon i odegrali większą rolę w różnych dziedzinach życia.

Hasła geograficzne obejmują przede wszystkim kolegia oraz rezydencje. Uwzględniono kontynenty, kraje oraz stolice państw, w których polscy jezuici pracowali bądź studiowali.

Hasła rzeczowe zawierają nazewnictwo stosowane w zakonie, piastowane urzędy, pola aktywności religijnej, społecznej i kulturalnej, czasy, biblioteki i archiwa.

Część z zamieszczonych ilustracji to unikatowe fotografie obiektów już nie istniejących, głównie domów zakonnych.

Jednym z osiągnięć „Encyklopedii” jest skompletowanie bibliografii dotyczących zakonu. Bibliografia

przedmiotowa umieszczona po danym hasle jest zazwyczaj ujęta bardzo skrótowo. Dotyczy to szczególnie powszechnie znanych osób. Jeżeli w podstawowych słownikach polskich dana osoba ma hasło z podaniem bibliografii, w obecnej „Encyklopedii” nie powtarzano jej, lecz podawano informację o najlepszych zbiorach bibliograficznych, zakładając, że czytelnik z niej skorzysta. Do haseł dołączono informację o jezuickich źródłach archiwalnych, by ułatwić badaczom dotarcie do nich.

Ponieważ założono, że „Encyklopedia” będzie dziełem jednotomowym, wprowadzono ograniczenie objętości haseł, tak aby uwzględnić maksymalną ich liczbę.

„Encyklopedia” została napisana głównie z myślą o historykach zajmujących się losami i rolą zakonu. Jednakże prezentując zagadnienia szczegółowe, poruszono wiele kwestii nie związanych wprost z tematyką jezuicką. Dlatego „Encyklopedia” stanowi kopalnię wiadomości również o losach polskich rodów, o dziejach polskich miast, a nawet wsi. Jako kompendium wiedzy o dziejach Towarzystwa Jezusowego na ziemiach Polski i Litwy wychodzi naprzeciw oczekiwaniom wielu środowisk, także miłośników ojczy-
stych dziejów.

Janusz Salamon SJ

SKARBY W KRUCHYCH NACZYNIACH

s. Joyce Ridick SSC

Skarby w naczyniach glinianych Refleksje psychologiczno- -teologiczne na temat ślubów zakonnych

**Wyd. Jedność,
Kielce 1995, ss. 174**

Kościół po II Soborze Watykańskim podjął szczególną refleksję nad swoją misją i obecnością we współczesnym świecie. Synody biskupów są przedłużeniem i pogłębieniem tejże refleksji. Ostatni synod w 1994 r. był poświęcony życiu konsekrowanemu i miał na celu pomóc odkryć na nowo jego istotę i charyzmat. W ostatnim czasie pojawia się coraz więcej książek podejmujących tę problematykę. Jedną z nich to „Skarby w naczyniach glinianych”.

Autorką książki jest s. Joyce Ridick ze Zgromadzenia Sióstr św. Kazimierza, Amerykanka litewskiego pochodzenia. Jest ona dość szeroko znana w środowiskach kościelnych języka włoskiego i angielskiego. Przez wiele lat współpracowała z o. L.M. Rullą SJ i F. Imodą SJ, zajmując się problematyką powołania kapłańskiego i zakonnego. Razem z nimi wydała

dwie książki omawiające wyniki badań prowadzonych wśród osób wstępujących do zakonów i seminariów: „Entering and leaving vocation” (Rome 1976), „Antropologia della vocazione cristiana” (t. 2, Piemme 1986). Także z nimi pracowała przez wiele lat jako wykładowca psychologii powołania i terapeuta na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, przygotowując do pracy formacyjnej osoby duchowne odpowiedzialne za formację kapłańską czy zakonną. Kierowała również pracami centrum konsultacji psychologicznej dla osób duchownych na tymże uniwersytecie.

Tytuł książki jest zaczerpnięty z Drugiego Listu do Koryntian (4,7). Książka składa się z trzech rozdziałów, w których omówiono śluby ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Jest refleksją psychologiczno-duchową nad radami ewangelicznymi. Każdy ślub jest przedstawiany z dwóch perspektyw: teologicznej i psychologicznej. Wśród nazwisk teologów, którzy są tu często wymieniani, znajdują się Rahner, Lonergan, Wojtyła. Perspektywa teologiczna ukazuje ideały, do realizacji których osoba konsekrowana została powołana przez Boga. Są one przedstawione jako pierwsze i najważniejsze w życiu osoby powołanej. Ideały te to skarby, które Bóg złożył w ręce człowieka powołanego przez Niego.

Autorka w sposób bardzo interesujący przedstawia perspektywę psychologiczną i łączy ją z realizacją i przeżywaniem każdego ślubu. Patrzy na człowieka powołanego z perspektywy trzech poziomów życia psychicznego: psycho-fi-

zjologicznego, psycho-społecznego i psycho-duchowego. Osoba konsekrowana jest cała powołana do realizacji rad ewangelicznych na wszystkich trzech poziomach. W szczególności sposób autorka zwraca uwagę na potrzebę dojrzałości w przeżywaniu i realizacji ślubów. W tym spojrzeniu na człowieka często odwołuje się do refleksji psychologicznej nad powołaniem, którą przeprowadza w swoich książkach o. Rulla.

Książka wymaga pewnego wysiłku intelektualnego od czytelnika. Więcej korzyści można z niej odnieść, czytając ją powoli i w atmosferze modlitwy i refleksji. Jest bowiem przeznaczona raczej dla osób, które pragną w swoim życiu pogłębić rady ewangeliczne i odkryć na nowo swe powołanie, niż dla tych, którzy szukają drogi powołania, pragnąc równocześnie poznać istotę rad ewangelicznych.

Z braków trzeba wspomnieć słabsze przedstawienie ślubu ubóstwa oraz przedśoborową kolejność przedstawiania ślubów: ubóstwo, czystość i posłuszeństwo. II Sobór Watykański wysunął bowiem na pierwsze miejsce czystość, a nie ubóstwo. Po każdym rozdziale jest umieszczona bibliografia dotycząca danego ślubu. Można by ją było uzupełnić o nowsze pozycje, także w języku polskim, by ułatwić pogłębienie pewnych treści polskiemu czytelnikowi.

Krzysztof Dyrek SJ

NIE BŁYSZCZEC – SŁUŻYĆ

Maria Wacholc
Ks. Antoni Hlond
(Chlondowski)

Wyd. Salezjańskie,
Warszawa 1996

Ks. Antoni Hlond (Chlondowski) to jedna z czołowych postaci w dziejach polskiej muzyki kościelnej XX w. Brak monografii zasłużonego działacza i kompozytora był odczuwany jako żenująca luka w tej dziedzinie. Wypełnienie jej nie było jednak proste, stanowiło zadanie nie lada ze względu na bogactwo dzieła jego życia. Wiele lat trzeba było poświęcić na przestudiowanie choćby 25 tomów maszynopisu po około 300 stron dokumentacji złożonej w Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego w Warszawie, zebranie rozproszonych materiałów, uporządkowanie, analizę muzyczną. Szkoda, że autorka monografii nie omawia metody swej pracy. Zewnętrzne rozmiary rozprawy M. Wacholc (ponad 900 stron druku) przerażają. Kiedy jednak zacznie się czytać, trudno oderwać się od lektury. Styl bowiem pisarski swobodny, potoczny, zdradzający erudycję, jest daleki od nudnych wywodów, jakie cechują czasem tego typu publikacje. Uwagę przyciąga także kanwa stosunków, powiązań różnego typu, czasami może zbyt szeroka, wzbogacająca jednak wiedzę czytelnika. Tom I traktuje o życiu, działalności i twórczości kompozytorskiej Chlondowskiego. Tom II to katalog jego twór-

czości i należałoby go przyjąć za aneks. Natomiast zbędne wydaje się określanie jako aneks treści tak przez autorkę określonych.

Ks. Antoni Hlond używał także pseudonimów: A. Conradi, St. Fałęński, Ladislao Fujara, St. Fujarski, A.C. Halski. Najczęściej podpisywał się jednak Antoni Chlondowski, by podkreślić narodowość polską. Niektórzy twierdzą, że czynił to z pokory, aby się odróżnić od swego wielkiego brata: kardynała, prymasa, także zresztą salezjanina. Najstarszy brat – Ignacy, najmłodszy – Klemens oraz siostrzaniec – Wilhelm Nocoń to również członkowie Towarzystwa Salezjańskiego. Zaś bratanica – Maria Hlond jest siostrą Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, z którego otrzymaliśmy bł. Faustynę.

Trudno przecenić zasługi ks. Hlonda. Jest inicjatorem Zrzeszenia Księży Muzyków, kompozytorem muzyki religijnej i świeckiej, założycielem Salezjańskiej Szkoły Organistów w Przemyślu, pedagogiem, autorem podręczników, wydawcą, niestrudżonym działaczem na polu organizacji życia muzycznego, a przy tym wzorowym zakonnikiem i duszpasterzem. Zmarł w opinii świętości. M. Wacholc konstatuje, że przebadane przez nią materiały źródłowe opinię tę potwierdzają.

Jak wiele Bóg wymaga niekiedy od jednego człowieka i jak wiele człowiek może uczynić, gdy współpracuje z taską Bożą – powiedział kard. S. Wyszyński na jubileuszu 50-lecia kapłaństwa ks. Chlondowskiego. Był przecie dyrektorem zakładów salezjańskich, inspektorem prowincji, proboszczem i budowniczym bazyliki Najśw. Serca Jezuso-

wego – zaniedbanej, ponad 30-tysięcznej parafii praskiej. Wiele lat mieszkał w nie zelektryfikowanej wiosce, oddalonej od poczty, telefonu, linii kolejowej. Pozostanie tajemnicą, w jaki sposób zdołał pogodzić obowiązki kapłańskie i zakone z niezwykle bujną twórczością kompozytorską, pracą pedagogiczną i tak absorbującą działalnością na zróżnicowanych odcinkach pracy, zachowując postawę zawsze przyjazną człowiekowi i niezwykle poczucie humoru. Postawy tej nie przemogły nawet poważne dolegliwości fizyczne, choroby, ubóstwo.

Wiele chlubnych opinii o działalności ks. A. Chlondowskiego znaczących muzyków, także dziś żyjących, cytuje ks. T. Przybylski (w: „Ks. Antoni Hlond-Chlondowski salezjanin-kompozytor”, Kraków 1993). Chlondowski cieszył się wielkim autorytetem w świecie muzycznym. M. Wacholc przytacza wypowiedzi liczących się osób, recenzje krajowe i zagraniczne (t. I, s. 143 nn.). Wieloletnie żmudne studia, sumiennie przeprowadzona kwerenda umożliwiła autorce wydanie pełnego katalogu twórczości znakomitego kompozytora. Czego tam nie ma! Są pieśni religijne na różne okresy roku liturgicznego, o świętych, ślubne, misyjne, za zmarłych, okolicznościowe; są pieśni z tekstem świeckim, patriotyczne, żołnierskie, imieninowe, jubileuszowe, hasła, powitalne i pożegnalne, abstejne, humorystyczne; są kantaty, utwory sceniczne, misteria; jest też muzyka instrumentalna – w sumie tysiące pozycji. Ogromna inwencja melodyczna, talent kompozytorski najpełniej ujawnia się w jego muzyce wokalne, a capella i z akompaniamentem. Wieloletni

dyrektor i pedagog przemyskiej szkoły, znał doskonale poziom umiejętności wykonawczych organistów w kościołach parafialnych. Starał się, by jego kompozycje były łatwe nie tylko pod względem technicznym, ale też percepcyjnym, tak by były dostępne dla szerokiego kręgu wykonawców. Zgodnie z dewizą: „Nie błyszczeć – służyć” – świadomie rezygnował z wyszukanych, skomplikowanych środków technicznych. Nie przeszkodziło mu to tworzyć dzieł bardzo wartościowych, utrzymanych w charakterze zgodnym z wymaganiami liturgii.

Praca M. Wacholc dając pełny obraz działalności ks. Chlondowskiego ukazuje fascynującą postać człowieka, który wyrasta ponad codzienność. Nie lekceważąc jej, akceptując człowieka, z miłością angażując się w leczenie doskwierających mu braków. W sposób odważny i porywający ucieleśnia ewangeliczne ideały. Czyż nie zainspiruje to współbraci salezjańskich, zgromadzenia o tak chlubnych tradycjach muzycznych, nadal pielęgnowanych, do wszczęcia postępowania przygotowawczego do procesu beatyfikacyjnego?! Sprawą zainteresuje się laikat muzyczny, albowiem perspektywa patrona tak bliskiego sercu jest nagląca. Droga do jej realizacji niech się stanie żywe zainteresowanie zarówno osobowością, jak i dziełem ks. Chlondowskiego. Pilne stają się zatem jego publikacje, tym bardziej że potrzeby w tym względzie mimo upływu czasu wcale nie zmalały. Kompozytorzy zaś mogliby zapewnić sobie nawet powodzenie, stosując zasadę: „Nie błyszczeć – służyć”.

s. Alicja Jończyk RM

**DLA KOGO
DUCHOWE KIEROWNICTWO?**

Thomas Merton
*Kierownictwo
duchowe
i medytacja*

Wyd. M 1995

Trzeźwość, realizm i prostota – w tych trzech słowach daje się ująć kwintesencja rozważań Mertona poświęconych kierownictwu duchowemu i medytacji. Zagadnienia te amerykański trapista podjął w cyklu artykułów publikowanych pod koniec lat 50. na łamach czasopisma „Sponsa Regis”, a udostępnionych polskiemu odbiorcy staraniem Wydawnictwa M we współpracy z Wydawnictwem OO. Franciszkanów z Niepokalanowa. Pozornie może się wydawać, iż niewiele łączy ze sobą tematy poruszone przez Mertona, arbitralnie decyzją wydawcy zebrane w jednej pozycji. Jeśli jednak przyjąć, że kierownictwo duchowe (według Mertona) jest przeznaczone przede wszystkim dla osób uprawiających medytację, związek pomiędzy obydwojma szkicami stanie się wyraźniejszy. Zdecydowanie łączy też oba tematy sposób ich potraktowania, nacechowany wspomnianą już trzeźwością, realizmem i prostotą, uważanymi przez autora za filary autentycznego życia duchowego i swoisty probierz wewnętrznej prawdziwości. W mocnym wyakcentowaniu tych trzech cech upatruję największą wartość Mertonowego wprowadzenia. Wprowadze-

niem w problematykę, jej najogólniejszym zarysowaniem, trzeba bowiem nazwać przedstawione refleksje, co zresztą nie ujmuje im przydatności, nadaje natomiast pewnej bezpośredniości tonu, łatwej do zgubienia tam, gdzie zmierza się do całościowego opisu. W ujęciu obu kwestii przyświeca Mertonowi chęć zdemaskowania fałszywych schematów kształtujących przeświadczenia tak o kierownictwie, jak i o medytacji.

W części traktującej o kierownictwie – tym, co korzystnie wyróżnia jego rozważania od wielu książek wydanych ostatnio w Polsce na ten temat – jest wyraźna niechęć do formalizowania relacji kierownik – osoba korzystająca z kierownictwa. Owocne prowadzenie zakłada niezbędną dobrego, normalnego kontaktu na poziomie czysto ludzkim. Prawidłowość ta potwierdza, jak zauważa Merton, słuszność teologicznej tezy mówiącej, że łaska buduje na naturze. Dobrze, że Merton podkreśla (oczywisty skądinąd, ale czasem zapożyczany) osobisty charakter pouczenia – w odróżnieniu od spowiedzi sakramentalnej, w której według niego nie jest konieczny – otrzymywanego w kierownictwie. Ma rację, gdy rozprawia się ze stereotypem kierownika-satrapy, odbierającego duszy wszelką samodzielność i wolność; trafnie podkreśla błędność przekonania, jakoby wzrost duchowy mógł się dokonywać tylko przez upokorzenia zadawane przez prowadzącego. Merton obala też opinię, w myśl której przedmiotem kierownictwa miałyby być wyizolowane od reszty egzystencji, abstrakcyjnie pojmowane

„życie duchowe”. Kierownika interesuje cała osoba penitenta, gdyż w całej osobie i w całym jej życiu działa Pan Bóg.

Zastrzeżenia budzi przedsoborowe z ducha ograniczenie zasięgu kierownictwa do osób duchownych, przede wszystkim zakonników i księży (wobec zakonnic do funkcji kierownika powinna być zdolna przełożona lub mistrzyni nowicjatu). Dla świeckich, poza nielicznymi wyjątkami (sytuacja kryzysu, młodzi przed sakramentem małżeństwa, ludzie wolnych zawodów), jako tych, którzy nie żyją w stanie doskonałości (!), Merton nie widzi potrzeby stałego kierownictwa, uważając, że zwykła spowiedź powinna tu zwyczajnie wystarczać. Wyrażna deprecjacja świeckich pojawia się w wypowiedziach Mertona stosunkowo często, co z dzisiejszego punktu widzenia, szczególnie w Kościele w Polsce, jest akcentem nad wyraz szkodliwym.

Wątpliwości nasuwają się też w związku z kwestią posłuszeństwa. Z pewnością – tu wypada się z Mertonem zgodzić – anachronizmem byłyby prywatne śluby posłuszeństwa wobec kierownika i wszystko, co byłoby ślepym podporządkowaniem, egzekwowanym w imię wierności zaleceniom. Całkowita jednak rezygnacja z wymogu posłuszeństwa jest, jak sądzę, drugą skrajnością. Trzeba chyba przyjąć, iż na niektórych obszarach życia modlitwy zachodzi konieczność posłuszeństwa, konieczność uznania swego rodzaju władzy kierownika nad powierzającą się jego prowadzeniu duszą. W stałym prowadzeniu wytwarza się bowiem

specyficzna odpowiedzialność kierownika za duszę przed Bogiem, którego wobec niej reprezentuje i którego jest wobec niej widzialnym znakiem. Trudno, choćby z tego powodu dopuścić możliwość notorycznego sprzeciwu penitenta wobec zaleceń i rozpoznań kierownika. Posłuszeństwo nie jest tu jednak kwestią formalnej podległości, lecz wynikiem zaufania duchowemu autorytetowi przewodnika oraz konsekwencją powierzenia siebie Bogu przez jego słowo, a bardziej jeszcze przez jego modlitwę wstawieniczą. W powiązaniu z tym zagadnieniem uderza w rozważaniach Mertona brak refleksji na temat natury ojcostwa duchowego, co je zubaża i „spłaszcza”, wysuwając na plan pierwszy pragmatyczne aspekty kierownictwa.

W sumie, trzeba powiedzieć, Merton ceni dar kierownictwa, nie zapominając nigdy (i to niezmiernie ważne!) o bezwzględnym prymacie kierownictwa sprawowanego w duszy przez samego Ducha Jezusowego i podkreślając zdecydowanie, że ludzkie prowadzenie, choć pomocne, a czasem nawet konieczne, nie jest, w żadnym wypadku, warunkiem zbawienia.

Na jeszcze bardziej ogólnym poziomie utrzymane są uwagi poświęcone medytacji. Samo pojęcie rozumie autor w sposób tradycyjny, jako synonim modlitwy myślniej, inaczej rozmyślenia traktowanego jako droga do modlitwy kontemplacyjnej. Merton uważa więc medytację za aktywność inteligencji zstępującej do serca i – w ten sposób – poruszającej całego człowieka, ze wszystkimi jego władzami. Ponie-

waż medytacja jest u Mertona przede wszystkim funkcją rozumu dążącego do wnikięcia w prawdę, podkreśla on niezbędność konkretnego przedmiotu rozmyślania. Przedmiot ten stanowi najczęściej wybrana prawda wiary „przetrawiana” w odniesieniu do „tu i teraz” oraz sytuacji egzystencjalnej medytującego. Dobrze odprowadzona medytacja powinna owocować, jak pisze Merton, umocnieniem woli w pragnieniu coraz pełniejszego przyłączenia do Jezusa jako jedynej Prawdy.

Omawiając zagrożenia związane z uprawianiem medytacji, Merton zwraca uwagę na zdradliwą rolę emocji, które mogą się stać przeszkodą w postępie, oraz na niebezpieczeństwo fałszywej mistyki karmionej rozegzaltowaną wyobraźnią. Porusza także problem koncentrowania się na przeżywanych stanach, zarówno pocieszenia jak i strapienia, zamiast na Bogu. Przedmiotem medytacji niepostrzeżenie staje się wtedy własne ja człowieka, a „modlitwa” prowadzi do egocentrycznego skupienia na swojej rzekomej doskonałości. Zgubny dla życia duchowego może też być, jak z mocą zaznacza autor, brak autentyzmu w modlitwie, polegający m.in. na modelowaniu swoich przeżyć wedle wzorców pobożnościowej literatury popularnej czy obiegowych stereotypów świętości. Merton całkowicie pomija natomiast kwestię rozproszeń pojawiających się często podczas modlitwy medytacyjnej. Nie podejmuje również tematu technik medytacyjnych. Poza więc ogólnymi dyrektywami czytelnik nie otrzymuje żadnych wskazówek praktycznych. Merton zwraca zatem uwagę na

pewne wewnętrzne dyspozycje konieczne przy uprawianiu medytacji, takie jak dyscyplina, ubóstwo, prostota i – nade wszystko – pragnienie Boga, pomija zaś zupełnie pomocnicze środki mogące ułatwić skupienie na Jednym. Mocno dyskusyjne wydaje się też stwierdzenie, że medytować można w każdej niemal pozycji, nawet chodząc. Zwłaszcza chodzenie budzi tu wątpliwości. Zarzutom, jaki można by postawić tej części rozważań, jest – oprócz pewnej enigmatyczności – brak konsekwencji w opisie samej medytacji. Oto bowiem Merton z jednej strony chce rozumieć medytację jako modlitwę myślną, podporządkowaną ludzkiej aktywności intelektualno-wolitywnej, z drugiej zaś wciąż ześlizguje się w kierunku opisu stanów znamionujących doświadczenie mistyczne, właściwe wyższym stopniom modlitwy kontemplacyjnej. Niejednoznaczność tę tłumaczy zapewne fakt, iż nie da się wyznaczyć ostrej granicy pomiędzy obydwoma typami modlitwy.

Reasumując, trzeba chyba powiedzieć, że tym, którzy zamierzają dopiero podjąć systematyczną medytację, rozważania Mertona nie na wiele się przydadzą. Dla tych natomiast, którzy ją uprawiają, mogą być ważną pomocą, dzięki umysłowieniu istnienia subtelnych zagrożeń, często nie zauważanych, a jeszcze częściej pomijanych w wewnętrznej rewizji dla własnego zadowolenia.

Zofia Zarębianka

Z życia Kościoła

Prawa bez moralności są martwe

Latem Belgię wstrząsnęła wiadomość o odkryciu zwłok kilku dziewczynek, które padły ofiarą pedofila, Marka Dutroux. Manifestacja 300 tys. Belgów 20 X 1996 r., wyrażająca ich sprzeciw i oburzenie, była też znakiem budzenia się świadomości moralnej i odpowiedzialności obywatelskiej. Na szerszy kontekst tych wydarzeń zwrócił uwagę kard. Godfried Daneels w artykule opublikowanym w październikowym numerze miesięcznika „Pastoralia”.

Arcybiskup Brukseli mówi, że te tragiczne wydarzenia pokazały ukryte zło społeczne, na które nie można zamykać oczu. Co prawda wykorzystywanie seksualne jest zjawiskiem zawsze obecnym w historii, ale staje się szczególnie niebezpieczne, kiedy zaczyna dotyczyć dzieci. *Wykorzystanie dzieci jest szczególnie ciężkim przestępstwem, ponieważ mały człowiek, który daje siebie w całkowitej uległości i dyspozycyjności zostaje ograbiony z tego, co jest w nim najbardziej autentyczne. Zło zamienia piękno w potworność.*

Kard. Daneels wskazuje trzy aspekty wstrząsających wydarzeń. Po pierwsze – powszechne oburzenie społeczne jest znakiem moralnego przebudzenia, co oznacza, że *świadomość moralna jest niezbywalna w historii i świecie. (...) Pokazuje to także, że osoba i społeczeństwo są obrazem i podobieństwem samego Boga, nawet jeśli w świadomości indywidualnej i zbiorowej zwierciadło, w którym odbija się oblicze Boga, jest brudne i zadymione.* Po wtóre – dramat Julie, Mellissy, An, Eefje, Sabine i Beatrice ujawnia, że pedofilia jest bezkarną plagą społeczną o wymiarze światowym, za którą kryje się cały przemyśl. Po trzecie – należy zapytać o winnych. Sam przestępca stanowi szczyt góry lodowej. Pozostaje bowiem kwestia całego rynku pornografii dziecięcej: tych, którzy tym kierują, czerpią z tego zyski i są odbiorcami. Samo istnienie takiego rynku świadczy nie tylko o dewiacji obecnej w społeczeństwie, ale i o grzechu, który jest obecny w ludzkim sercu. Terapia psychologiczna nie rozwiąże wszystkich problemów, bowiem trudno nieraz jednoznacznie pokazać, gdzie zaczyna się dewiacja, a gdzie kończy przewrotność i złośliwość. W konsekwencji u podłoża tych zjawisk leżą inne kwestie społeczne: kryzys wartości, kryzys ekonomiczny, rozpad rodziny, co sprowadza się do obojętności na drugiego człowieka.

Inną niezwykle istotną kwestią poruszoną przez kard. Daneelsa jest **NOWY SPOSÓB WIDZENIA DZIECKA**. Wraz z postępowaniem technicznym dziecko stało się czymś, co można wykonać. *W coraz mniejszym stopniu jest ono postrzegane jako dar od Boga, a w coraz większym jako przedmiot pożądania.* Dziecko staje się elementem wystroju domu. *Jeśli u swoich początków dziecko staje się bardziej przedmiotem niż podmiotem (bardziej przedmiotem posiadania niż kimś, komu się służy), bardzo łatwo może stać się później przedmiotem handlu.* Dziecko jest często wykorzystywane jako reklama, do przyciągnięcia dorosłych, aby wydali kolejne pieniądze, a w skrajnych wypadkach staje się „dostarczycielem” potrzebnych organów ludzkich.

Inną sprawą ujawniającą się przy analizie dramatu jest łączność między trzema siłami człowieka: posiadaniem, płciowością i władzą. *Te trzy popędy mogą być twórcze lub destruktywne. Niestety, często stanowią siłę niszczącą. Faktyczna idolatria ciała stanowi podłoże tego chaosu: ciało jest ponad duszą. A dalej pieniądze ponad ciałem. W końcu przestępstwo dopełnia znieczulenia serca i jest znakiem dewiacji umysłu.* Kard. Daneels zwraca także uwagę na zanik różnicowania płci i pokoleń: *Dzisiaj zakazy odziedziczone po przodkach nie tylko są negowane, ale stały się prawami. PRAWA NIE SŁUŻĄ JUŻ WZROSTOWI MORALNOŚCI, ALE STAŁY SIĘ JEDYNIEM KRUCHYMI MURAMI, KTÓRE POWINNY ZATAMOWAĆ OCEAN ŚMIERTELNEJ I TOTALITARNEJ TOLERANCJI.*

Inne zjawisko obecne we współczesnych cywilizacjach to strach przed jakimkolwiek zakazem moralnym. Jego nową cechą jest wojowniczość. *Kwalifikację moralną zachowania seksualnego określa potrzeba. Zgodność z prawem jest usprawiedliwiona przez „nowoczesność”.* Towarzyszy temu upowszechnienie za pomocą mediów, które często mnożą zło. Przykładem tego jest banalizacja prostytucji, która jest niby mniejszym złem i wszędzie staje się złem koniecznym. Podobnie dzieje się z banalizacją aktu seksualnego. Doświadczenie seksualne staje się niemal przymusem, co prowadzi do zatraty prawdziwej wolności.

Arcybiskup Brukseli wspomina także o środkach przekazu. Z tragicznych wydarzeń robią one sensację, na której można zarobić pieniądze. Czy nie prowadzi to do przyzwyczajania do zła, a wręcz pożądania go? Dlatego manifestacja, która miała miejsce na ulicach Brukseli jest dobrym znakiem, że w ludziach wciąż jest obecna świadomość moralna, że żywy jest obraz Boży i zdrowe widzenie rzeczy.

Wszystkie omówione zjawiska pokazują jednak, że *gliniane naczynia naszych sumień są pęknięte. Trzeba je poprawić. (...) To właśnie jest celem Biblii i nauczania Kościoła, który przywołuje fundamen-*

talne przykazania Dekalogu i zachęty Błogosławieństw. Tym, co może przemienić człowieka jest nie prawo czy książka, ale osoba. Aby odnowić zdrowie moralne człowieka i społeczeństwa, nie wystarczą wskazówki jakiegoś tekstu, trzeba się powierzyć sile Zbawiciela. Na nowo trzeba przypominać zbawcze działanie Boga, który zawsze posługuje się jednym środkiem – miłością. To z miłości Bóg przyjął ciało i stał się człowiekiem, aby służyć. Jedynie w Bogu, w codziennej współpracy z Jego łaską możemy odnowić się wewnętrznie, odnowić nasze dusze i ciała.

Kard. Daneels podkreśla potrzebę modlitwy zarówno za ofiary, jak i za agresorów. Modlitwa ma się stać źródłem przemiany wnętrza. Nie wolno zapominać o ofiarach, aby te wydarzenia nie odeszły w zapomnienie. Wspomina także o przestępcy, o trzech etapach postępowania wobec niego: przyznanie się do zła, zadośćuczynienie (na ile jest możliwe), przebaczenie.

Arceybiskup wskazuje na potrzebę odnowy moralnej całego społeczeństwa, tak by wszyscy uznali wartość Dekalogu. Jeśli przykazania, które powinny być oczywiste, nimi nie są, to na niewiele zdadzą się stosy praw i dekretów, nigdy bowiem nie obejmą domeny ludzkiej etyki i moralności. Humanisci powiedzą, że Kościół nie ma monopolu na moralność, że trzeba pewne kwestie przedyskutować, ale wówczas w ich mniemaniu prawda będzie wynikiem statystyk i referendum, czyli jej nie będzie.

Artykuł kard. Daneelsa pokazuje szerokie tło dramatycznych wydarzeń w Belgii. Podobne wydarzenia mają miejsce i w innych krajach, tyle że jeszcze nie wyszły na jaw. Niemniej symptomy choroby społecznej są powszechnie widoczne i powszechnie widoczna jest potrzeba odnowy wewnętrznej tak poszczególnych ludzi, jak i całych społeczeństw.

oprac. Piotr Samerek SJ

