

przegląd powszechny

6/910/97

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. nac.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 49-02-39
(022) 48-91-31 w. 208, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za II półrocze 20,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Wpłaty

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

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

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

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 19 V 1997 r.

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

Spis treści

Grzegorz Dobroczyński SJ

Otče my jsme rádi že Wás máme tady

Jana Pawła II spotkań w Wieczerniku Dziejów ciąg dalszy

265

W 1979 r. w Gnieźnie Jan Paweł II przypominał światu i Europie o losie Słowian. W 1997 r. wizyta papieska w Czechach ujawnia potrzebę przypomnienia samym Słowianom ich dziejów, ich korzeni duchowych oraz miejsca w Nowej Europie.

Jacek Bolewski SJ

Teologia w poezji Karola Wojtyły (I)

Odkrywanie źródła

273

Pierwsi teologowie nie byli naukowcami. Wyróżniało ich to, że mówili o Bogu – przekazywali słowo o Nim i od Niego. Prorocy głosili teologię, która była zarazem poezją. Jan od Krzyża poświadcza, że wspólnym źródłem teologii i poezji jest doświadczenie mistyczne. Świadeństwo to silnie przemówiło do Karola Wojtyły.

Janusz Balicki

Polityka czy wypełnianie obowiązku ewangelicznego?

Kontrowersje wokół listu biskupów angielskich

„Wspólne dobro” (dokończenie)

285

Kościół, podejmując decyzję o interwencji w sprawach społecznych, musi się liczyć z zarzutami wtrącania się do polityki i z atakiem ze strony partii rządzącej. Nie do uniknięcia jest także wykorzystywanie przez poszczególne partie czy polityków wypowiedzi Kościoła na swoją korzyść.

Henryk Pietras SJ

Rozchodzenie się tradycji

chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu (dokończenie)

300

Dość powszechna jest opinia, że Kościół okresu prześladowań był zwarty i jednomyślny, a podziały i nieporozumienia zaczęły się za Konstantyna, który zaczął hołubić chrześcijaństwo. W rzeczywistości różnice mentalności, tradycji i przyzwyczajzeń zawsze istniały w Kościele i tak jest do dzisiaj. Nadal też jest sztuką zachowywanie jedności ponad różnicami.

Demokracja i tradycja 309

Rozmowa Jerzego Gaula i Jacka Granatowskiego SJ z Danielem Perezem del Castillo, ambasadorem Urugwaju w Polsce. Dyplomata mówi o miejscu Urugwaju na kontynencie południowoamerykańskim, o zakrętach historii w swoim kraju i o jego dniu dzisiejszym. Odnosząc się do Europy i Polski, wyraża opinię, że konieczny jest głęboki powrót do wartości rodzinnych i chrześcijańskich.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

UFO-ewolucjonizm 318

Analiza powstawania i rozwoju UFO-grup pokazuje ciekawe tendencje we współczesnej kulturze zachodniej. Kosmita np. staje się wyobrażeniem spełnienia się ewolucji człowieka. Opisy spotkań ludzi z kosmitami zbiegają się w czasie z dekolonizacją świata. Stereotyp relacji między białym kolonizatorem a „dzikim” mieszkańcem krain odległych od Europy zostaje przeniesiony na relację między ufoludkiem a Ziemianinem.

Marek Błaza SJ

Wiersze 330

Izabela Jurasz

Zamknięte drzwi 332

Panuje przekonanie, że sztuka nowoczesna jest niezrozumiała. Sztuka średniowiecza, ze swymi subtelnościami, też jest niestety niezrozumiała. Drzwi Gnieźniańskie stoją otworem tylko dla nielicznych.

Eugeniusz Kośmicki

Mobbing – terror psychiczny w miejscu pracy 340

Zjawisko mobbingu jest bardzo szkodliwe dla funkcjonowania wszelkich instytucji, prowadząc do ogromnych strat moralnych, finansowych i zdrowotnych.

Leszek Jerzy Jasiński

Zywność dla świata 346

Biotechnologia jest w stanie spowodować drugą zieloną rewolucję, zwiększyć wydajność upraw rolnych i ochronić je przed niekorzystnym oddziaływaniem otoczenia.

Z niedzieli na niedzielę (Krzysztof Wieczorek) 352

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Milenium obecności 355

(Wystawa „Święty Wojciech w ikonografii i piśmiennictwie”, Muzeum Historii Miasta Gdańska, Ratusz Głównego Miasta, 22 IV – 31 V 1997 r.)

R. Rogozińska: Twarzą w twarz z człowiekiem duchowym 357

(Wystawa „Malarstwo Mariusza Korbańskiego”, Poznań, Galeria u Jezuitów, marzec – kwiecień 1997 r.)

Film

A. Pietrzak: Oscary i recenzenci 360

(„Angielski pacjent”, reżyseria – Anthony Minghella)

Książki

A. Szymańska: Wszystkie cuda sekund 362

(Kazimierz Nowosielski, „Z księgi darów”)

M. Orski: Studium wykoncypowanych losów 365

(Marek Jastrzębiec-Mosakowski, „Pory roku. Powieść epistolarna”)

L. Szaruga: Po niczyjej stronie 369

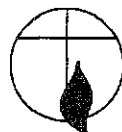
(Marcin Świetlicki, „Trzecia połowa”, „37 wierszy o wódce i papierosach”)

ks. K. Martwicki: O jeden tytuł za daleko 371

(Tony Thorne, „Słownik pojęć kultury postmodernistycznej”)

Polemiki, dopowiedzenia, listy: Akcja Katolicka – mam wątpliwości (Szczepan Cofia) 374

Z życia Kościoła: Nadzieja w mieście cmentarzy (Piotr Samerek SJ) 379



Sommaire

Grzegorz Dobroczyński SJ

Otče my jsme rádi že Wás máme tady (Père, nous sommes contents de Vous avoir ici)

Suite des rencontres de Jean Paul II au Cénacle de l'Histoire 265

En 1979 à Gniezno, Jean Paul II avait rappelé au monde et à l'Europe le destin des Slaves. En 1997, la visite pontificale à Prague révèle le besoin de rappeler aux Slaves aux-mêmes leur histoire, leurs racines spirituelles et leur place dans l'Europe nouvelle.

Jacek Bolewski SJ

La théologie dans la poésie de Karol Wojtyła (I)

Découverte de la source 273

Les premiers théologiens n'étaient pas des hommes de science. Ce qui les distinguait c'est qu'ils parlaient de Dieu et transmettaient Sa parole. Les prophètes annonçaient une théologie qui participait de la poésie. Jean de la Croix atteste que la théologie et la poésie ont pour source commune l'expérience mystique. Ce témoignage a fortement parlé à Karol Wojtyła.

Janusz Balicki

Politique ou accomplissement du devoir évangélique?

Controverse autour de la lettre de évêques anglais

„Le bien commun” (fin) 285

En prenant le parti d'intervenir dans les affaires publiques, l'Église doit compter avec le risque de se voir reprocher une immixtion dans la politique et d'être prise à parti par le parti au pouvoir. Inévitable aussi est l'exploitation à leur avantage par différents partis et hommes politiques, de déclarations et prises de position de l'Église.

Henryk Pietras SJ

Le divorce entre les traditions

de la chrétienté orientale et occidentale (fin) 300

Il est admis de croire que l'Église de l'époque des persécutions avait de la cohésion et était unanime, et que les divisions et les dissensions surgirent sous Constantin qui s'était mis à cajoler le christianisme. En réalité, les différences de mentalité, de traditions et d'habitudes existaient toujours au sein de l'Église, ce qui est vrai aussi de nos jours. Et il relève toujours de l'art de garder l'unité au-dessus des figgérances.

Démocratie et tradition 309

Entretien avec S.E. Daniel Perez del Castillo, ambassadeur de l'Uruguay en Pologne, animé par Jerzy Gaul et Jacek Granatowski SJ. Le diplomate uruguayen parle de la place de son pays sur le continent sud-américain, des virages de l'histoire dans son pays et de son présent. Parlant de l'Europe et de la Pologne, il émet l'opinion sur la nécessité d'un retour en profondeur aux valeurs familiales et chrétiennes.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap.

L'OVNI-évolutionnisme 318

L'analyse de la fondation et du développement des groupes OVNI révèle des tendances qui se font jour dans la culture occidentale. Le cosmite devient par exemple la personnification même de l'accomplissement de l'évolution de l'homme. Les descriptions des rencontres avec les cosmites coïncident dans le temps avec la décolonisation du monde. Le stéréotype des relations entre le colonisateur blanc et les indigènes des pays d'outre-mer se trouve transposé en relation entre le cosmite débarqué d'un OVNI et les habitants de notre planète.

Marek Blaza SJ

Poésies 330

Izabela Jurasz

Une porte close 332

L'opinion prévaut que l'art moderne est inintelligible. L'art médiéval avec ses subtilités est lui aussi incompréhensible. La Porte de Gniezno ne s'ouvre qu'à de rares inités.

Eugeniusz Kośmicki

Le mobbing ou la terreur psychique au travail 340

Le phénomène du mobbing est très nocif pour le fonctionnement de toutes institutions, en ce qu'il entraîne de graves pertes morales, financières et sur le plan de la santé.

Leszek Jerzy Jasiński

Nourrir le monde 346

La biotechnologie est en état d'entraîner une deuxième révolution verte, d'augmenter les rendements des cultures, de les protéger contre les nuisances de l'environnement.

Comptes rendus 355

Ogłoszenie

VII PIESZA PIELGRZYMKA SUWAŁKI – WILNO

SALEZJANIE KSIĘDZA BOSKO
ul. Prymasa St. Wyszyńskiego 3,
16-400 Suwałki, tel. (0-87) 67-18-26

15 VII 1997 r., po uroczystej mszy świętej o godz. 17.00 w nowo budującym się sanktuarium Matki Boskiej Miłosierdzia w Suwałkach, wyruszy 9-dniowa VII międzynarodowa piesza pielgrzymka Suwałki – Wilno pod hasłem „Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata”.

Zapisy odbywają się do 10 VII 1997 r. Wiek pielgrzymów: 10-65 lat. Wymagany jest ważny paszport!

Powrót autokarami z Wilna do Suwałk jest przewidziany na 25 lipca w godzinach południowych. Dokładne informacje:

Ks. DARIUSZ MAKOWSKI SDB
ul. Prymasa St. Wyszyńskiego 3
16-400 Suwałki
tel. (0-87) 67-18-26

Grzegorz Dobroczyński SJ

Otče my jsme rádi že Wás máme tady

Jana Pawła II spotkań w Wieczerniku Dziejów
ciąg dalszy

Nie można mówić o trzeciej wizycie papieża Jana Pawła II w Czechach (26-27 IV 1997), podobnie jak i o całym jubileuszu 1000-lecia męczeństwa św. Wojciecha, którego fragmentem była ta wizyta, nie przenosząc się pamięcią do Gniezna w dniu Zielonych Świąt 3 VI 1979. Podczas pamiętnej homilii papieskiej przed katedrą w tłumie rozwinięto transparent z niecenzuralnym wtedy hasłem: *Pomatuť Otče na své české deti*. Ojciec Święty zmodyfikował natychmiast tekst homilii, a wypowiedziane słowa okazały się dalekosiężne w skutkach: *Nie może ten papież, który nosi w sobie spuściznę Wojciechową, zapomnieć tych dzieci! (...) Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten papież, który nosi w swojej duszy szczególnie wyrazisty zapis dziejów własnego Narodu od samego jego początku, ale także i dziejów pobratymczych, sąsiednich ludów i narodów, na sposób szczególnie nie ujawnił i nie potwierdził w naszej epoce ich obecności w Kościele? Ich szczególnego wkładu w dzieje chrześcijaństwa. Ażeby odsłonił te profile, które właśnie tutaj, w tej części Europy, zostały wbudowane w bogatą architekturę świątyni Ducha Świętego. Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby papież-Polak, papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie tradycje: Zachodu i Wschodu. (...) Ten papież – świadek Chrystusa, miłośnik Jego Krzyża i Zmartwychwstania, przychodzi dziś na to miejsce, aby dać świadectwo Chrystusowi żyjącemu w duszy jego własnego Narodu, Chrystusowi żyjącemu w duszach Narodów, które kiedyś przyjęły Go jako Drogę,*

Prawdę i Życie (por. J 14,6). Przychodzi więc Wasz rodak, papież, aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych Narodach i Ludach (homilia na mszy św. przed katedrą w Gnieźnie, nr 5).

Tak jak – bez ulegania magii liczb – odwróciła się kolejność cyfr '79 – '97, podobnie odwróciła się sekwencja adresatów papieskiego przesłania. W 1979 – o losie Słowian Jan Paweł II przypominał Europie i światu. W 1997 – świat i Europa, po rewolucjach roku 1989, nie ignorują znaczenia i tradycji tych ludów i narodów, choć do pełnego ich poznania potrzeba jeszcze i czasu, i chęci, i wysiłku. Jednakże w A.D. 1997 – po ośmiu latach przemian – ujawnia się potrzeba działania odwrotnego: przypomnienia samym Słowianom ich dziejowych losów, a nade wszystko ich duchowych korzeni oraz miejsca w Nowej Europie. Tego samego, zda się, stale podkreśla Jan Paweł II, potrzeba też Europie w procesie postępującej integracji. Niewątpliwie podobnego przesłania będą słuchać po swoich czeskich braciach również Polacy. Czy po raz piąty przyjmując Dostojnego Gościa, przyjmą to posłanie? Czy odnajdą się także w swoim Wieczerniku Dziejów?

W pielgrzymce szlakami męczennika-banity

Św. Biskup Wojciech to *wygnaniec z własnej ziemi i męczennik na cudzej*¹. Dzisiaj, po 1000 latach od śmierci i 50 latach ateistycznej laicyzacji, także wygnańcem z czeskiej duszy. Mniej niż połowa mieszkańców Republiki Czeskiej przyznaje się do jakichkolwiek przekonań religijnych, w tym około 40% do katolicyzmu. Jednak zaledwie 5% stwierdza, że regularnie praktykuje². Zarówno więc Kościół, jak i społeczeństwo czeskie stoją wspólnie przed trudnymi dylematami: jak przywrócić zbiorową pamięć własnych korzeni? Jakim językiem mówić do społeczeństwa i wiernych, by przypomnieć tradycję, uczynić ją

¹J. Mirewicz, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, Kraków, 1982, s. 161.

²Por. badania publikowane w: ks. T. Fitych, *Kościół milczenia dzisiaj*, Praga-Nowa Ruda 1995, s. 44. Badania z 1989 stwierdzały 10% praktykujących. Różnica tłumaczy się przesadnymi deklaracjami czasu przełomu.

żywą i prowadzić w nowe? Na jakich fundamentach opierać budowanie tkanki demokratycznego społeczeństwa w obliczu pluralizmu kulturowego, zagrożeń konsumpcyjnej *mackdonaldyzacji i kanibalizmu wartości*?³

Św. Wojciech zarówno dla papieża, jak i dla przywódców politycznych stał się podczas kwietniowego spotkania filarem wspólnoty kościelnej i obywatelskiej. W powitaniu na lotnisku 25 kwietnia prezydent Václav Havel, zwracając się do papieża, powiedział: *Z Tobą przybywa do nas uniwersalne przesłanie (...) ukazujące wyższe wartości i normy etyczne, istotne w budowaniu wszelkiego sensownego systemu społecznego, demokracji jak i ekonomii (...) Św. Wojciech jest często opisywany – i w moim mniemaniu słusznie – jako pierwszy prawdziwy Europejczyk czeskiego pochodzenia. Nosił w sobie sen o duchowej jedności naszego kontynentu, śmiało spoglądając ku Europie złączonej nie siłą miecza, lecz raczej przyjęciem chrześcijańskich zasad (...) Ta wspólnota miała być oparta na duchowej i moralnej odnowie oraz gotowości przyjęcia wspólnych wartości – co dzisiaj jest tak samo potrzebne jak ongiś (...) Co więcej, dziedzictwo św. Wojciecha nie przynależy jedynie do wyznawców określonej wiary czy światopoglądu, lecz do wszystkich, którzy są świadomi duchowych wymiarów europejskiej integracji i którzy uznają swą odpowiedzialność za ten świat*⁴.

Dla papieża, oprócz tego uniwersalnego przesłania, z uznaniem przyjętego przez świat polityki, istotne było – czemu dał wyraz również w swej mowie powitalnej – przypomnienie zobowiązań chrztu i odkrycie w duchu ekumenizmu wspólnego powołania chrześcijan. Pobyt na ziemi czeskiej natomiast, jak się okazało, miał jeszcze jeden szczytowy moment: spotkanie z młodzieżą w Hradec Králové. Podczas tego właśnie spotkania doszło jeszcze raz do głosu wołanie z Wieczernika Dziejów otwartego ku Trzeciemu Tysiącleciu.

³ A. Koprowski SJ, *Rewolucja w mediach*, w: „Kultura i Media”, nr 1, Katolickie Biuro Informacji i Inicjatyw Europejskich, Warszawa 1995, s. 33.

⁴ Cyt. za wersją angielską publikowaną przez Kancelarię Prezydenta Republiki Czeskiej w materiałach Centrum Prasowego w Pradze.

Hradec Králové – siła młodości i nadziei

Czy pięćdziesięcioletnie zgromadzenie młodzieży to dużo, czy mało? Oceniając tylko po ludzku – być może niedużo. Chłodny, deszczowy poranek i bezpośrednia relacja Telewizji Czeskiej skłoniły wielu do pozostania w domowych pieleszach. Najwierniejsi zostali nagrodzeni przeżyciami, które przekaz telewizyjny tylko częściowo mógł wiernie odbijać.

To, co zdawało się snem, dziś jest rzeczywistością – wyznał papieżowi wobec rozśpiewanego tłumu bp Karel Otčenašek, który po tajnej konsekracji w 1950 r. dopiero w 1989 r. mógł podjąć swój urząd. Liturgia, przypominająca znany w Polsce sprzed niemal trzydziestu laty styl mszy beatowej K. Gaertner, niosła nastrój radości, którą wzmacniał dialog słów homilii, okłasków, chóralnych odpowiedzi na żartobliwe dygresje Ojca Świętego. *Radujmy się wszyscy w Panu, przybył Taiko z Watykanu* – poufale skandowali młodzi. Papież przypominając spotkanie z 1995 r. odpowiadał: *Wtedy wołaliście – „cały Święty Kopeczek pełen Twoich owieczek”, a dziś mały Hradeczek pełen młodych owieczek!* Hradec Králové było bez wątpienia miejscem święta młodości i nadziei wpatrzonej w przyszłość Trzeciego Tysiąclecia.

W homilii osnutej na kanwie opisu Pięćdziesiątnicy z Dziejów Apostolskich św. Wojciech został ukazany jako ten, który *walczył o prawdę. Nie pozwolił, by duch czasu ją zdławił. Dlatego żył zdecydowany nie poddać się żadnej presji jego czasów.* To on – jako niewzruszony świadek wiary – ma być wzorcem, jak w obliczu wyzwań teraźniejszości zachować odwagę i czynić z siebie wielkoduszny dar: *Pragniecie wolności i pełni życia. Nie da się ich osiągnąć przez egoistyczne dążenie do osobistego zysku i korzyści, lecz tylko w otwarciu się na miłość.* Słowa te spotkały się z wielkim aplauzem. Główną myśl homilii stanowiło porównanie aktualnej sytuacji Kościoła do Dnia Pięćdziesiątnicy i pierwszych doświadczeń wspólnoty wiernych: *Ówczesny świat nie znał Ewangelii. Oni jednak nie użalali się. Otrzymawszy Ducha Świętego zebrali się wokół apostołów miłując wzajemnie.* Jan Paweł II dodał także wątek osobistego wspomnienia katechezy o Duchu Świętym, jaką otrzymał

w młodości od swego ojca. Tamto pouczenie – wyznał – budowało jego wiarę od młodości aż po dzień dzisiejszy.

Papieska katecheza o Duchu Świętym miała przedłużenie we wskazaniu roli sakramentu pojednania. Bowiem Duch Święty *jest nam dany jako źródło siły do zwyciężania zła, bo tylko On ma moc odpuszczania grzechów; On jeden wszakże mierzy do głębi ludzkie serca i może ocenić odpowiedzialność. Grzech pozostaje w głębi uwikłań psychologicznych tajemnicą, w której tylko Bóg może wypowiedzieć skutecznie słowo: „Odpuszczając ci się grzechy” (Mt 9,2.5). Istnieją wprawdzie „grzechy społeczne”, lecz każdy grzech zależy od odpowiedzialności człowieka. Sakrament pokuty jest dlatego źródłem radości spotkania z Bogiem.*

Sobota 26 kwietnia była ponadto dniem spotkania z prezydentem V. Havlem na praskim zamku. Tuż przedtem, w nuncjaturze apostolskiej, papież przekazał delegacji Uniwersytetu Karola, z okazji 650-lecia praskiej Alma Mater, wierną kopię bulli fundacyjnej, której oryginał, po zmiennych kolejach losu znalazł się w Watykanie. W godzinach wieczornych ponadto odbyło się spotkanie z chorymi i zgromadzeniami zakonnymi na przedmieściach stolicy w benedyktyńskim opactwie Břevnov, założonym przez św. Wojciecha (992). Opactwo zamienione przez komunistów na archiwum państwowe jest ponownie ośrodkiem życia zakonnego, *kolumny Kościoła*, jak to określił w przemówieniu do zebranych Jan Paweł II.

Katedra Świętego Wita: godzina miłości

27 kwietnia, drugi dzień wizyty duszpasterskiej rozpoczęło prywatne spotkanie z premierem V. Kausem. Następnie na błoniach w pobliżu zamku, miejscu manifestacji patriotycznych i wielkich wydarzeń historycznych, Jan Paweł II odprawił mszę św. dla około 100 000 wiernych. Mówił o wierności krzyżowi, przestrzegał przed zagrożeniami laicyzacji i sekularyzmu. Cytując zaś fragmenty Ewangelii św. Jana o Dobrym Pasterzu, który troszczy się o owce spoza własnej owczarni (J 10), wskazał na znaczenie kolejnego, ostatniego punktu swojej pielgrzymki. Modlitwa ekumeniczna w katedrze praskiej w niedzielny wie-

czór była bowiem drugim, obok spotkania z młodzieżą, punktem szczytowym, *godziną miłości*, jak powiedział Ojciec Święty Wątki ekumeniczne były wprawdzie obecne od początku, w każdym wystąpieniu Jana Pawła II w Czechach. Jednakże wieczór 27 kwietnia wpisze się niewątpliwie w dzieje ekumenizmu jako jeden z momentów najbardziej istotnych, podobnie jak spotkanie w Asyżu i podróż do Indii w 1986 r. czy spotkanie w Tallinie w 1993 r. i Pradze 1995 r.

Jan Paweł II przypomniał swe stwierdzenia z 1990 r. (Praga) i wypowiedź soborową praskiego kardynała, J. Berana (więzionego w latach 1948-1963 w areszcie domowym, następnie wypędzonego przez komunistów wskutek prowokacji urzędu bezpieczeństwa), o *losie czeskiego kapłana Jana Husa*, którego rolę wśród reformatorów Kościoła *należy dokładniej określić*. Papież podkreślił znaczenie prac specjalnej komisji ekumenicznej studiującej „sprawę Husa”. W ramach prac i studiów tej tematyki została wyróżniona konferencja z Bayreth z 1993 r., w której uczestniczył z ramienia Stolicy Apostolskiej kard. E.I. Cassidy. Działania te – jak wskazał Jan Paweł II – mają służyć wyjaśnieniu okoliczności historycznych i sporów, które spowodowały podziały chrześcijan w XVI i XVII w.

Tekst Listu św. Jana (3 J 5-6) stał się punktem wyjścia rozważania, które powtórzyło i przypomniało apel papieski z 1995 r., kiedy to również w Czechach, w imieniu całego Kościoła, Jan Paweł II prosił o przebaczenie krzywd wyrządzonych innym w historii: *To właśnie w miłości możliwa jest wspólna prośba do Boga o przebaczenie i znalezienie odwagi do wzajemnego wybaczenia krzywd i błędów przeszłości (...)* Św. Biskup Wojciech czynił jedność owczarni celem, wysiłkiem i cierpieniem własnego życia, i dlatego ma zasługi w budzeniu pragnienia jedności tak różnorodnych ludów Europy. Dzisiaj, naśladując ten ideał, powtarzam także w tej katedrze słowa, które padły dwa lata temu w tym kraju, w Ołomuńcu, gdy w imieniu Kościoła rzymskiego prosiłem o przebaczenie za krzywdy popełnione wobec niekatolików, zapewniając o przebaczeniu Kościoła katolickiego za cierpienia doznane przez jego synów: „Niech ten dzień oznacza nowy początek wspólnych wysiłków naśladowania Chrystusa, Jego Ewangelii, Jego prawa

miłości, pragnienia jedności wierzących w Niego” (Przemówienie z dn. 21.05.1995, nr 5).

Godzina miłości rozwiała obawy sceptyków, że proces ekumeniczny w Czechach został zahamowany kanonizacją Jana Sarkandra. Pavel Smetana, przewodniczący Ekumenicznej Rady Kościołów, który dwa lata temu uchylił się od spotkania z papieżem, w swoim wystąpieniu nie nawiązał ani jednym słowem do tych okoliczności, cytował zaś encyklikę „*Ut unum sint*”. Są więc podstawy, by sądzić, że te wydarzenia i wypowiedziane słowa nie były tylko kurtuazją dyplomatyczną.

Papież i mass media

Wizyta papieska była obszernie przedstawiana w telewizji, radiu i prasie. Nie sposób przy tej okazji nie myśleć z troską o medialny odbiór czerwcowych wydarzeń w Polsce. Prezydent V. Havel, w przededniu wydarzeń, udzielił wywiadu kościelnemu pismu „*Katolcký týdeník*” (wydanie z 27 IV 1997), dając ważny sygnał mediom świeckim. Telewizja czeska transmitowała bezpośrednio spotkanie z młodzieżą i modlitwę ekumeniczną, zaś w programach informacyjnych przedstawiała obfite materiały i komentarze. Gazety różnych orientacji („*Dnes*”, „*Lidové Noviny*”, „*Slovo*”) zarówno w wydaniach sobotnio-niedzielnych (26/27 IV), jak i poniedziałkowych (28 IV) na pierwszych i dalszych stronach omawiały kolejne wydarzenia. Podkreślano słowa papieża i prezydenta Havla o uniwersalności przesłania Wojciechowego, wskazywano na rolę *Wojciecha, pierwszego Czecha o znaczeniu europejskim* dla tradycji religijnej, kulturowej i obywatelskiej. Wychwytywano także przestrogi przed cywilizacją konsumpcyjną i sekularyzmem. Z uznaniem przyjęto wątek ekumeniczny, w tym postulat studium nad osobą *czeskiego kapłana Jana Husa*. Podobnie rzeczowo i obszernie informowały odbiorców media włoskie (*Rai Uno*, „*Il Tempo*”, „*La Stampa*”, „*Il Messaggero*”, „*La Repubblica*” i komunistyczna „*L'Unità*”). Na miejscu pracowały też ekipy telewizyjne z Niemiec (ZDF) i Hiszpanii.

Tradycyjnym, powtarzającym się przy każdej podróży papieskiej motywem są próby tworzenia „dziennikarskich” faktów na podstawie dowolnych „tematów dyżurnych”. Niekiedy bywa to wątek kosztów podróży, innym razem wątek kontestacji czy krytyk. W Czechach tym razem jednak jedynie prasa bulwarowo-sensacyjna podjęła próbę (piątek, 25 IV i sobota 26 IV) eksperymentów z „tematem dyżurnym”, którym miała być sprawa restytucji majątku kościelnego. Eksperyment zakończył się wraz z początkiem pielgrzymki papieskiej, a jedynym jego odbiciem był jeszcze tylko tytuł (treść artykułów była bowiem inna) poniedziałkowego „Právo” (odpowiednik „Trybuny”): „Papież wsparł żądania Kościoła restytucji majątku”. Jednak podtytuł korygował: „Klaus: w czasie mojej audiencji nie padło o tym ani słowo”. Sprawa, o której mowa, zaistniała w jednym zdaniu, zresztą w końcówce zamkniętego spotkania z Konferencją Episkopatu Czech, podczas którego Jan Paweł II zalecił biskupom powołanie specjalnej komisji i *rozważenie potrzeb duszpasterskich przy takich staraniach*. Chodziło więc o RACJONALIZACJĘ działań i samoograniczenie postulatów. Wypada więc tylko ubolewać, że akurat w informacjach TAI z soboty 26 kwietnia publikowanych w najbardziej masowym programie „Wiadomości” 1. Programu TVP, skupiono się właśnie na wspomnianym „dyżurnym”, choć w proporcjach do całości, marginalnym temacie. Na dziennikarstwo bulwarowo-sensacyjne trudno, jak widać, o lekarstwo skuteczne.



Jacek Bolewski SJ

Teologia w poezji Karola Wojtyły (I)

Odkrywanie źródła

Utarło się określenie, że teologia jest nauką o Bogu. Przynajmniej od średniowiecza sami teologowie bronią naukowego statusu swojej wiedzy. Także dzisiaj obrona ma sens. Uprawianie teologii w sposób metodyczny, otwarty na zdobycze innych nauk, może służyć autentycznemu postępowi w poznaniu Bożej prawdy. Jednak pierwsi teologowie nie byli naukowcami... Wyróżniało ich to, że mówili o Bogu, przekazywali o Nim i od Niego słowo (teo-logos). W świecie greckim, z którego pochodzi pojęcie „teologa”, określano tak najpierw... Orfeusza, patrona poezji¹. Do mitycznego teologa-poety dołączyły historyczne postaci biblijnego Objawienia. Prorocy, przemawiający w imieniu Boga, głosili teologię, która była zarazem poezją². Wprawdzie później, pod wpływem wspomnianego dążenia do naukowości, próbowano nie tylko rozróżniać, ale i rozdzielać obie dziedziny. Jednak ich związek miał wielu chrześcijańskich obrońców³. Należał do nich, naturalnie, autor największego dzieła poetycko-teologicznego w chrześcijaństwie, Dante Alighieri. Natomiast inny twórca, kanonizowany w Kościele Jan od Krzyża, poświadcza wymownie, że wspólnym źródłem teologii-poezji jest doświadczenie mistyczne.

¹ Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963, szp. 704 (art.: *Theologos*).

² Por. G. Somnavilla, *Poesia e profezia*, Milano 1969.

³ Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 221-233; U. Eco, *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, Kraków 1997, s. 156-159, 169-176.

Świadełstwo karmelickiego świętego przemówiło silnie do Karola Wojtyły. Hiszpański Doktor Mistyczny patronował początkom duchowości i teologii przyszłego papieża⁴. W pierwszym teologicznym artykule, który młody kapłan opublikował w miesięczniku „Znak”, zauważał on, że dzieła św. Jana od Krzyża cechuje, *obok ogromnej ścisłości i surowej logiki teologicznego wykładu, prawdziwy polot poetyckiego natchnienia*. Dodawał też: *Poezja niewątpliwie ułatwiła autorowi wiele w tej dziedzinie, która ani w ramach potocznego prozaicznego języka, ani w więzach ściśle naukowej terminologii nie da się współrzędnie wyrazić*⁵. Ale początkujący teolog nie ograniczał się do analizy teoretycznej swego mistrza. Poszedł jego śladem także jako poeta. Potwierdza to pierwszy publikowany poemat Karola Wojtyły: „Pieśń o Bogu ukrytym”⁶.

Boże ukrywanie się jest tajemnicą, stanowi element Jego „odkrywania się” w Objawieniu. „Pieśń” ukazuje to w obrazach nawiązujących do pism św. Jana od Krzyża. Również autor, autentyczny obraz Boga, pragnął pozostać ukryty... Redakcja karmelickiego periodyku, w którym „Pieśń” została złożona, przygotowała tekst do druku z podpisem: K[arol] [eryk] Karol Wojtyła. Jednak miało to być usunięte. Stronice należało wydrukować ponownie, tym razem anonimowo. Zwyczaj został zachowany. W kolejnych publikacjach poetyckich, a także innych związanych z literaturą, Wojtyła nadal się ukrywał, używając różnych pseudonimów. Pierwsze publiczne przyznanie się do utajonej pasji nastąpiło w przemówieniu do siostr albertynek. Wyznał im, że *rozumie, czym dla Brata Alberta było porzucenie sztuki, gdyż sam czasem pisuje poezję, ale nie ma za wiele czasu na pisanie*⁷. Wtedy od roku był już biskupem. Dopiero gdy został biskupem Rzymu, jego twórczość literacka, którą kontynuował

⁴Por. J. Szczypka, *Jan Paweł II. Rodowód*, Warszawa 1989, s. 26, 57 nn., 129 nn.

⁵K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak”, nr 27/1951; cyt. za: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 389.

⁶Utwór został ukończony w 1944 r., wydrukowany (nie w całości) w „Głosie Karmelu” w l. 1946-47; pełny przedruk: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 15-29. Dalsza informacja o wydaniu utworu: tamże, s. 404 n.

⁷Por. K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów b.r., s. 135.

jeszcze jako kardynał, stała się faktem powszechnie znanym. A niektóre utwory, napisane przez niego wcześniej, zostały teraz wydane po raz pierwszy.

Źródła – początki

Otwierając się na teologię zawartą w poezji Karola Wojtyły, rozważmy najpierw ukryte początki jego twórczości. On sam opowiedział o tym najwięcej jako papież w autobiograficznym „Darze i Tajemnicy”. Skupił się tu zwłaszcza na swoim powołaniu kapłańskim. Jeszcze w nim ono nie dojrzało, gdy po maturze wybierał kierunek dalszych studiów. Otoczenie oczekiwało, że młody i bardzo religijny człowiek wybierze teologię, prowadzącą do kapłaństwa. Kiedy zatem obrał polonistykę, *mogło to rodzić domysły, że wchodzi tu w grę sprawa jakichś innych miłości czy zamiłowań*. Wspominając o tym, Ojciec Święty daje do zrozumienia, że nie chodziło o miłość do osoby, lecz o *zamiłowanie do literatury, a w szczególności do literatury dramatycznej i do teatru*. Pierwszy rok studiów skierował jego uwagę w stronę języka. Jan Paweł II zauważa: *To wprowadziło mnie w zupełnie nowe wymiary, żeby nie powiedzieć w MISTERIUM SŁOWA. – Słowo, zanim zostanie wypowiedziane na scenie, żyje naprzód w dziejach człowieka, jest jakimś podstawowym wymiarem jego życia duchowego. Jest wreszcie ukierunkowaniem na niezgłębioną tajemnicę Boga samego. Odkrywając słowo poprzez studia literackie czy językowe, nie mogłem nie przybliżyć się do tajemnicy Słowa... Później zrozumiałem, że te studia polonistyczne przygotowały we mnie grunt pod inny kierunek zainteresowań i studiów: mam na myśli filozofię i teologię⁸.*

Zamiłowanie do literatury i teatru pojawiło się zatem wcześniej od powołania kapłańskiego. Ojciec Święty wspomina dalej o początku wojny, kiedy studia polonistyczne się urwały. Wtedy, jak dodaje, starał się *najpierw dużo czytać i pisać. Właśnie*

⁸ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 9-11.

w tym okresie powstały moje pierwsze młodzieńcze utwory literackie. Warto zauważyć, że papież myśli tu najwyraźniej o swoich utworach dramatycznych, które napisał w początkowych miesiącach okupacji. Wszystkie nawiązywały do tematów biblijnych. Najwcześniejszy, „Dawid”, zaginął, natomiast „Hiob” i „Jeremiasz” zostały wydane po raz pierwszy w tomie zbierającym twórczość literacką papieża w dziale juveniliów. Także późniejsze związki z literaturą w czasie wojny powstawały za pośrednictwem teatru. Był to „teatr słowa” według idei Mieczysława Kotlarczyka. Wojtyła pozostał mu wierny w tym sensie, że również w okresie powojennym towarzyszył jego działalności swoją życzliwą uwagą⁹. Jednak autobiograficzne wspomnienie kończy tak: *Muszę przyznać, że całe to szczególne doświadczenie teatralne zapisało się bardzo głęboko w mojej pamięci, chociaż od pewnego momentu zdawałem sobie sprawę, że teatr NIE BYŁ MOIM POWOŁANIEM*¹⁰.

Odkrycie powołania do kapłaństwa łączyło się nie tylko z czasem wojny, oderwaniem od planowanych studiów. Utrata ojca była dla przyszłego papieża kolejnym doświadczeniem wyrwania z gleby, na której dotychczas rośło jego człowieczeństwo. Nie był to jednak proces wyłącznie negatywny. *Równocześnie bowiem coraz bardziej jawiło się w mojej świadomości światło: BÓG CHCE, AŻEBYM ZOSTAŁ KAPŁANEM. Pewnego dnia zobaczyłem to bardzo wyraźnie: był to rodzaj jakiegoś wewnętrznego olśnienia. To olśnienie niosło w sobie radość i pewność innego powołania*¹¹. Innego... To znaczy, także wcześniejsza droga literatury i teatru MOGŁA być powołaniem, aczkolwiek z późniejszej perspektywy zasłużyła jedynie na miano zamiłowania. Ojciec Święty wyznał, że właśnie w tym okresie przejścia pomógł mu Adam Chmielowski, Brat Albert: *Dla mnie jego postać miała znaczenie decydujące, ponieważ*

⁹ Por. recenzje z przedstawień teatru pisane przez K. Wojtyłę (pod pseudonimem) w l. 1952-1961 oraz przedmowę Karola Kardynała Wojtyły do książki: M. Kotlarczyk, *Sztuka żywego słowa*, Rzym 1975; przedruk tekstów: *Poezje i dramaty...*, dz. cyt., s. 379-402.

¹⁰ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, dz. cyt., s. 14.

¹¹ Tamże, s. 35.

w okresie mojego własnego odchodzenia od sztuki, od literatury i od teatru, znalazłem w nim szczególne DUCHOWE OPARCIE I WZÓR RADYKALNEGO WYBORU DROGI POWOŁANIA. Zaowocowało to również od strony literackiej, utworem dramatycznym „Brat naszego Boga”, który Wojtyła napisał jako młody kapłan, aby spłacić w ten szczególny sposób dług wdzięczności, jaki zaciągnął wobec Brata¹².

Poza wspomnianymi początkami twórczości Karola Wojtyły kryje się jeszcze jedno źródło, związane z doświadczeniem poezji. Ojciec Święty, jak widzieliśmy, zachował w pamięci przede wszystkim teatr. Jednak otwarcie się na język i słowo wydało pierwszy owoc w jego twórczości poetyckiej, nie dramatycznej, ale lirycznej. Ten wymiar najdłużej pozostał w ukryciu. Wczesne wiersze po części zaginęły, natomiast inne nie zostały, poza dwoma wyjątkami, dopuszczone do pierwszego zbiorowego wydania po wyborze papieża, lecz znalazły się dopiero w osobnym wydaniu z ostatnich lat¹³. Autor przesłał je na początku wojny do Kotlarczyka. Stanowiły one fragmenty „Księgi Słowiańskiej” i powstały jeszcze wiosną 1939 r.

W liście, który towarzyszył przesyłce (z datą 14 XI 1939), młody Wojtyła scharakteryzował swe sonety jako *pieśń polskim i słowiańskim duchem przepojoną* i dodawał: *Wiosna przyniosła mi te myśli, wiosna rozżęskniona (...) natchnęła mi te rozważania*. Właśnie ten rodzaj *wewnętrznego nakazu* spowodował, że były to liryki, nie utwory dramatyczne, z czego młody autor jakby się tłumaczył wobec animatora *teatru słowa*. W innym liście (z 7 X 1940) Wojtyła jeszcze raz powrócił do sprawy sonetów i tak opisał ich źródło: *Co się tyczy tego płomienia, który się we mnie zaczął – to sądzę, że zależy on jak najściślej od działania Siły Wyższej. Nie jest to, tak czuję, rzemiosło, ale jakiś zryw. Nie chcę wprost powiedzieć: działanie Łaski. Zresztą*

¹² Tamże, s. 33 n. Ojciec Święty dodaje: „Jedną z największych moich radości jest to, że mogłem już jako Papież wynieść krakowskiego biedaczynę do chwały ołtarzy” (przez beatyfikację w 1983 i kanonizację w 1989; tamże).

¹³ Karol Wojtyła, *Sonety. Magnificat*, Kraków 1995. Stąd pochodzą następne cytaty z listów, które przytacza Z. Kotlarczykowa (żona Mieczysława) w swym tekście z czerwca 1983, włączonym do posłowiecia książki.

wszystko jest działaniem Łaski, wszystko może być działaniem Łaski, trzeba z nią tylko umieć i nade wszystko chcieć współpracować (...) Otóż – mniemam, że na Łaskę trzeba umieć odpowiadać pokorą (Pokorą). Więc w tym wymiarze walka o Poezję będzie walką o Pokorę. Staje się zatem zrozumiałe, dodajmy, że dopełnieniem sonetów jest hymn, w którym maryjne „Magnificat”, pełne pokory, zaczyna się w parafrazie młodego poety tak: Uwielbiaj – duszo moja – Imię Pana Twe-go, / Ojca Wielkiej Poezji, tak bardzo dobrego.

Natchnienie poetyckie było darem, łączonym przez autora ostrożnie – pokornie – z łaską w ścisłym, teologicznym znaczeniu osobistego udzielania się Bogu. Podobną ostrożność K. Wojtyła zachował w swych późniejszych, ogólnych rozważaniach o relacji kapłaństwa i twórczości poetyckiej. We wstępie, który napisał – jako kardynał – do antologii kapłanów-poetów, zauważał: *Kapłaństwo jest sakramentem i powołaniem. Twórczość poetycka jest funkcją talentu – ale talenty również stanowią o powołaniu, przynajmniej w sensie podmiotowym. Ostatnie sformułowanie, zauważmy, próbuje wyrazić fakt, że sam poeta może widzieć w poezji swoje powołanie, choć nie musi to oznaczać powołania przez Boga... Kardynał kontynuuje: Można więc stawiać sobie pytanie: w jaki sposób te dwa powołania, kapłańskie i poetyckie, współistnieją z sobą, w jaki sposób wzajemnie się przenikają w tym samym człowieku. Pytanie takie dotyczy czegoś więcej niż utworów. Dotyczy ono autorów. Czy jednak pisząc, nie odsłaniają tej tajemnicy?*¹⁴

Wiedząc obecnie, że kapłan piszący owe słowa sam był poetą, możemy je odnieść także do niego. Swoje powołanie odkrył on w kapłańskiej służbie Bogu i ludziom. Ale poezja, którą w ukryciu kontynuował, odsłania wiele z tego, jak pojmował Bosko-ludzką tajemnicę i jak jej służył. Kiedy jako papież zgodził się na publikację swych utworów, nie ingerował w ich wybór ani układ; poprosił jedynie, by w przedmowie zostało powiedziane jedno – że poezja to wielka pani, której trzeba się całkowicie poświęcić: obawiam się, że nie byłem wobec niej

¹⁴ B. Miązek (oprac.), *Słowa na pustyni. Antologia współczesnej poezji kapłańskiej*, wstęp K. kard. Wojtyła, Londyn 1971, s. 5. Cyt. za: *Poezje i dramaty...*, dz. cyt., s. 6.

zupełnie w porządku¹⁵. Słowa te świadczą jeszcze raz o pokorze. Kapłan poświęca się jednemu Panu – Bogu. Jednak to poświęcenie przybiera wiele postaci, skoro sam Bóg, stając się człowiekiem, oddał i poświęcił się innym, ostatecznie wszystkim ludziom. Poezja może się stać jedną z postaci Bosko-ludzkiej służby tym pełniej, im bardziej oddany jej człowiek poświęca się przede wszystkim Bogu.

W poetyckim świadectwie Karola Wojtyły skupimy uwagę na jego treści teologicznej, mówiącej o Bogu. Zauważyliśmy, że już pierwszy opublikowany poemat jest poświęcony Jemu – jako ukrytemu. Stanowi to jakby programowe wprowadzenie do całej twórczości poety, który został papieżem. Jego poezja staje się odkrywaniem Boga ukrytego, przede wszystkim w człowieku. Dlatego więcej tu wypowiedzi antropologicznych aniżeli ściśle teologicznych. Ale dzięki temu Bóg daje się odkryć jako bliski człowiekowi. Boże „ukrycie”, które dla wielu jest trudne i może być uważane za „dowód” Jego nieistnienia, staje się – przeciwnie – znakiem Jego najgłębszego misterium.

Odkrycia w ukryciu

Powróćmy do początku poematu, od którego wyszliśmy: *Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem*¹⁶. Wszystko jest tu obrazowe, także próg, podobnie jak w późniejszej książce papieża, gdzie sam tytuł zachęca, by *przekroczyć próg nadziei*. W poemacie obraz nawiązuje do słów Jezusa z Ewangelii o modlitwie: *...gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu* (Mt 6,6). Obrazowe słowa pokazują, że – by doświadczyć ukrytego Boga – należy przekroczyć próg własnego wnętrza, wybrać odosobnienie, *zamykając za sobą cicho drzwi izdebki maleńkiej*. W ten sposób, ukazuje dalej poemat, *ustępu-*

¹⁵ Słowa przytoczone przez M. Skwarnickiego; por. *Poezje i dramaty...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁶ Dalsze cytaty z *Pieśni* zaznaczamy podając w nawiasie dwie cyfry używane przez Wojtyłę: pierwsza (rzymska) oznacza jedną z obu części, druga (arabska) – jej odpowiedni fragment.

*jesz przed Kimś, co stamtąd nadchodzi / (...) a idąc krok łągo-
dzi / – i tą ciszą trafia najgłębiej (1,1).*

Obrazy się dopełniają. Cisza zaczyna być wymowna, ustępuje miejsca obecności, Osobie, która właśnie *ciszą trafia najgłębiej*. W jednym słowie „trafia” wyraża się najpierw to, że cisza uderza, dotyka człowieka, trafionego przez nią, jakby naznaczonego. Jednak ukryte znaczenie mówi jeszcze więcej: Przez ciszę tajemnicza Osoba *trafia najgłębiej* do człowieka, do jego wnętrza, gdzie jest on najbardziej sobą, osobą, bo natrafia tu na siebie – w Bogu. To samo wyraża inny obraz poematu, który mówi: *Pan, gdy się w sercu przyjmie, jest jak kwiat (1,7)*. W języku potocznym „przyjęcie się” rośliny oznacza, że znalazła ona w ziemi realną możliwość dalszego rozwoju. W odniesieniu do Boga, który „przyjął się” w ludzkim wnętrzu, wyrażenie mówi nie tylko, że znalazł On odpowiedź, przyjmując Go w człowieku. Obraz ukazuje dalej, że również ludzka odpowiedź jest darem łaski. Kiedy bowiem człowiek pozwala, by Pan „przyjął się” w jego sercu, wtedy staje się najpełniej obrazem Boga, w którym On sam widzi i przyjmuje „się” – siebie. Nie jest to jednak narcystyczne i samotne przyglądanie się samemu sobie. W człowieku Ojciec widzi i przyjmuje swój obraz przede wszystkim w Synu, gdyż przeznaczył stworzonych przez siebie ludzi *na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8,29)*.

Opisując doświadczenie ciszy uciekliśmy się do słów Objawienia. Wybiegliśmy ku obrazom, których sam Wojtyła używa dopiero w późniejszych utworach. Ale pozostajmy jeszcze przy obrazach z poematu o Bogu ukrytym. Oprócz zamknięcia się w izdebce swego wnętrza pojawia się nadto obraz zamkniętych oczu. Może odpowiada to rzeczywistości. Poemat upamiętnia zdarzenie z pewnego *poranka zimą*. Wspominający nadal nie może wyjść z *podziwu*. W ciszy, którą wtedy został trafiony, rozpoznał: *To Przyjaciel*. I zwraca się – do Niego czy do siebie? – słowami dobytymi z ciszy: *Pochylony nad lampą (...) / nie podnosząc swej twarzy, bo po co – / – i już nie wiesz, czy tam, tam daleko widziany, / czy tu w głębi zamkniętych oczu (1,2)*. Dalsze słowa mówią jeszcze wyraźniej: *Ktoś się długo pochylał nade mną (...) / To nachylenie dobre, pełne chłodu zarazem i żaru, / taka milcząca wzajemność. / Zamknięty*

w takim uścisku – jakby muśnięcie po twarzy, / po którym zapada zdziwienie i cisza, cisza bez słowa, / która nic nie pojmuje, niczego nie równoważy – / w tej ciszy unoszę nad sobą nachylenie Boga (I,6).

Doświadczenie pozostaje trudne do wysłowienia. W poemacie pojawiają się liczne obrazy, które opisują głębię przeżycia z pomocą zewnętrznej rzeczywistości – różnych postaci stworzenia. Jednak niewystarczalność obrazów i stworzenia budzi pragnienie wyjścia poza nie. Zamknięcie oczu wobec świata łączy się z modlitwą: *Boże bliski, przemień zamknięte oczy / w oczy szeroko otwarte* (I,15). Co się wtedy daje zobaczyć? Skoro świat ukrywa Boga, to może należy się otworzyć na nicość, z której wszystko się wyłoniło? Ta intuicja dochodzi do głosu już w pierwszej części poematu, gdzie otwarcie się na nicość oznacza oczekiwanie nowego stworzenia, tchnienia Bożej miłości (I,9). W drugiej części następuje dwojakie dopowiedzenie.

Z jednej strony nicość poprzedzająca stworzenie jest opisana jako rzeczywistość samego Boga. Zaczyna się od wezwania: *O, czuć tę chwilę nicości, / tę chwilę sprzed stworzenia – / i nie odstępować jej nigdy, / jak nie odstępował się cienia*. Jednocześnie znaczy to: *Powracać ciągle w ten czas, / gdy utulony tylko Twoją Myślą, / niewinność większą niż dziecko / i głębszą miątem przejrzystość* (II,9). Z drugiej strony okazuje się, że nie jest to tylko spojrzenie w głąb. W nicości, która kryje w sobie bliskość Stwórcy, objawia się Jego spojrzenie: *O blask! O Stwórcze spojrzenie, / z którego niezmiennie obficie / stworzenie się nowe wyłania, / nowe światy powstają w ukryciu*. Najistotniejsze jest jednak to, że owo ukryte spojrzenie Stwórcy dociera do człowieka za pośrednictwem Eucharystii: *W jednym spojrzeniu dziecięcym / skupionym w łagodnej Hostii / spotkałem się z Ojcem Niebieskim, / który patrzył z niezmierną miłością* (II,8). W tym spotkaniu dwóch spojrzeń człowiek odkrywa źródło istnienia – w Ojcu, który go powołał do życia jako swoje dziecko. Otwiera się droga jeszcze bliższego spotkania. Człowiek miłowany białem żarem Chleba staje wobec pytania: *Często stamtąd długo na mnie patrzy / spojrzeniami przykuwając twarz – / Czy ty wiesz, czy ty wiesz, mój bracie, / jak miłuje nas Ojciec nasz?* (II,9.10).

Ostatnie słowa wprowadzają nową osobę. Z eucharystycznego Chleba spogląda nie tylko Ojciec, ale także Syn. Odkrywanie ukrytego Boga kulminuje w Jezusie Chrystusie. W Nim bowiem objawienie dokonało się i dopełniło w największym ukryciu, które On sam opisuje w słowach poematu: *...uniżę się, bracie, uniżę, / nie osamotnię nigdy twoich oczu, / naprzód ukryję się w krzyżu, / potem chlebem w dojrzałym zbożu* (II,6). Oba wymiary Boskiego ukrycia to dwie strony jednej tajemnicy. Obrazowo łączą się one w barwach – czerwieni krwi z krzyża i bieli pszenicznego chleba, w którym się kryje ciało Chrystusa. Połączenie odżywa za każdym razem, gdy Jezus przychodzi w Eucharystii, nie tylko oglądany, ale przyjmowany: *Tam Pan mój co dzień przychodzi i pozostaje – / smuga krwi gdy zatapia się w śnieg* (II,11). Tutaj skupia się całe Jego życie oddane człowiekowi: *a to wszystko przez Punkt jeden Biały / z najczystszej bieli / objęty w sercu człowieczym / krwawym przepływem czerwieni* (II,12). Kresem otwierania się na to przychodzenie ukrytego Boga będzie pełne z Nim zjednoczenie: *A wtedy dokona się cud / przemiany: / oto Ty staniesz się mną – / ja – eucharystyczny* (II,13).

Obrazów jest w poemacie jeszcze więcej. Ukazują one ukrywanie się Boga, ciągle na nowo odkrywane przez człowieka, otwartego na Jego tajemnicę. Dopełnieniem może być uzasadnienie wielości, a zarazem niewystarczalności wszystkich obrazów: *Bo jesteś samą Ciszą, wielkim Milczeniem, / uwolnij mnie już od głosu, / a przejmij tylko dreszczem Twojego Istnienia, / dreszczem wiatru w dojrzałych kłosach* (I,17). Tak zakończyła się pierwsza część „Pieśni”. Druga natomiast usprawiedliwia jakby fakt, że poemat ciągnął się dalej, uzupełniając eucharystyczny wymiar ukrywania się Boga. Skoro Eucharystia znaczy „dziękczynienie”, to nie wystarcza milcząca adoracja tajemnicy. Doświadczenie opisane z początku, po którym człowiek nie może wyjść z podziwu, znajduje ujście w końcowych słowach. Zanim nastąpi milczenie, podziw nie ustaje w szukaniu wyrazu. Oto końcowy obraz poematu wyrażony w modlitwie: *I nie odtrącaj, Panie, mojego podziwu, / który jest niczym dla Ciebie, bo Cały jesteś w Sobie, / ale dla mnie teraz jest wszystkim, / strumieniem, co brzegi rozrywa, / nim oceanom niezmiernym tęsknotę swoją wypowie* (II,16).

Człowiek u źródła

Strumień wody, między źródłem a oceanem, może być obrazem życia ludzkiego – między początkiem a końcem w Bogu. Powracanie do początku, do źródła w Bogu, przybiera wiele postaci. Poza nicością, o której mówiła „Pieśń o Bogu ukrytym”, poczęta z ducha św. Jana od Krzyża, nowy obraz źródła pojawia się w „Pieśni o blasku wody”. Ten kolejny utwór poetycki Wojtyły (1950) nawiązuje do ewangelicznego spotkania przy studni w Sychem, gdzie Jezus *zmęczony drogą* (J 4,6) stopniowo się objawia Samarytance. Motto mówi o Nim słowami Ewangelii, że to On jest źródłem wody, która sprawi, że człowiek *nigdy nie uczuje pragnienia*¹⁷. Sam Jezus mówi nadto o wodzie, że w człowieku, któremu On ją da, stanie się *źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu* (J 4,14). Tak oto źródło się uwielokrotnia. Kobieta myśli najpierw o studni, Jezus kieruje uwagę na Ducha, którego źródłem dla wierzących będzie On sam, by z kolei każdy z nich – odnalazłszy to źródło w sobie – podążał za jego strumieniem ku innym¹⁸.

Pieśń uderza subtelną grą obrazów. Ukazuje z początku samotnego Jezusa, wpatrzonego w głąb studni. Widzi On w niej odbicie swojej twarzy, zatem siebie. Tym spojrzeniem obejmuje także przybyłą do studni kobietę. Później ona, gdy już doświadczyła Jego poznania, tak je opisuje: *On poznawał inaczej. Prawie oczu nie podniósł. (...) / Nie potrzebował wychodzić z siebie, ani oczu podnosić, by odgadnąć. / Widział mnie w sobie. Posiadał mnie w sobie* (4.). Przypomina się obraz „Pieśni o Bogu ukrytym”, gdzie oczy patrzące w głąb, jakby zamknięte, otwierają poznanie w prawdzie. Tym razem odsłania się wnętrze kobiety, w której Jezus odkrywa nie tylko zmęczenie grzechem, *myślą stłumioną od dawna*, lecz nadto pomaga w znoszeniu jej ciężaru. Jak ona wspomina: *i znużenie ogromne dźwigał we mnie nagle... / i pieczętowanie....* A narrator łączy pomocne poznanie Jezusa nie tylko z Jego zmęczeniem,

¹⁷Tak brzmią te słowa w cytacie z J 4,13, który przytacza Wojtyła; Biblia Tysiąclecia przekłada: „nie będzie pragnął na wieki” (J 4,14). „Pieśń” cytujemy dalej za: *Poezje i dramaty...*, dz. cyt., s. 30-34 z podaniem w nawiasie numeru fragmentu, zgodnie z numeracją przyjętą przez K. Wojtyłę.

¹⁸Por. J 7,37-39. Tekst biblijny jest otwarty, wskazując zarówno na Jezusa, jak i na wierzących.

w którym jednoczy się On z ludźmi, ale i z głębią w Nim samym, którą odbiła Mu woda w studni swoim blaskiem: *Tych ludzi znużeniem zarazem i światłem znasz.*

Utwór opisuje dalej owoc przemieniającego poznania Jezusa. Samarytanka, która odkryła Boskie źródło w sobie, idzie za Jego głosem ku innym. *Teraz On mówi przez nią do nich. Zapewnia: Nie chodźcie samotni. / Nigdy, ani na chwilę nie odłączaj się od was mój profil. I pyta: Dlaczego ze mnie swojego nie wyjmujecie krzyża, / jak ja wyjąłem z was? (5).* Inną radę przekazuje narrator, ucząc spojrzenia, które ze ściany ludzi mijanych w tłumie potrafi wyłowić pojedyncze twarze i zobaczyć w nich jeszcze więcej: *A ja ci powiadam, że to tylko twój wzrok / dostrzega ludzi tak słabo (...) / Właściwie odsłania ich to, co najbardziej ukryte w nich / i czego żaden nie wypala płomieniem.* Głębsze spojrzenie otwiera się jeszcze raz w obrazie zamykanych oczu i milknących ust: *A kiedy przymkniesz oczy, przestrzeń znowu się staje pełniejsza / wprost niepojętych treści – oto ludzi rozsłucha się mrok, / kołysząc w sobie tę dobroć, / którą – milcząc – sycisz się z nich wszystkich, / którą – krzycząc – rozbijasz w proch (2).*

Co kryje się w człowieku najgłębiej? Utwór nie mówi o tym wprost, odsłaniając jednak dostatecznie jasno, że jest to jego źródło w Chrystusie, dzięki Niemu wypływające z ukrycia strumieniem nowego życia. Boskie źródło nie daje się zgłębić do końca, pozostaje tajemnicą, o której mówi końcowy fragment, zatytułowany tak jak całość: „Pieśń o blasku wody”. Samarytanka dochodzi tu do głosu po raz ostatni, mówiąc o studni, o sobie – w słowach zwróconych do Jezusa: *Znalazłam w odbiciu tej studni tyle pustej w sobie przestrzeni. / O jak dobrze! Nie zdołam Cię całego przenieść w siebie – / ale pragnę, byś pozostał jak w zwierciadle studni / zostają liście i kwiaty z wysoka zdjęte / spojrzeniem zdumionych oczu / – oczu bardziej prześwieconych niż smutnych (8).*

Obraz oznacza, że ludzkie wnętrze kryje w sobie Tego, którego blask, odbity w sercu, świadczy o światłości niedostępnej dla człowieka. Bo także Syn jako światłość oświecająca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi (J 1,9), wskazuje poza siebie, na Ojca, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć (1Tm 6,16). Odkrywanie źródła nie zostało jeszcze zakończone. Droga prowadzi dalej – do promieniowania ojcostwa, odbłasku Boskiego Ojca. Pokazują to kolejne utwory poetyckie Karola Wojtyły.

Janusz Balicki

Polityka czy wypełnianie obowiązku ewangelicznego?

Kontrowersje wokół listu biskupów angielskich
„Wspólne dobro” (dokończenie)

Reakcja w Wielkiej Brytanii na dokument „Wspólne dobro”

Dokument „Wspólne dobro” spotkał się w Wielkiej Brytanii z różnymi reakcjami, od przychylnych do bardzo krytycznych. Środki przekazu, a także część społeczeństwa i polityków, uważali, że jest on przejawem politycznego zaangażowania się Kościoła katolickiego w Anglii na rzecz jednej partii w wyborach parlamentarnych¹. I tak w prawicowym dzienniku „The Daily Telegraph”, autor artykułu „Rzymski katolik a polityka”, nazywa list biskupów przewodnikiem do głosowania. Podkreśla, że list opierający się na nauczaniu społecznym Kościoła będzie nieuchronnie odbierany jako dokument wspierający Partię Pracy. Jego zdaniem list „Wspólne dobro” brzmi jak oskarżenie Partii Konserwatywnej po 17 latach jej rządów². W innym artykule tego dziennika czytamy, że *dokument wydany przez Konferencję Episkopatu Anglii i Walii jest najbardziej radykalną ingerencją Kościoła w politykę Wielkiej Brytanii w tym stule-*

¹Katolicy w Anglii tradycyjnie sympatyzowali z Partią Pracy. Jeszcze w 1979 r. 65% katolików głosowało na tę partię. Ale w ciągu 20 lat profil społeczny katolików przekształcił się z klasy pracującej (robotnicy) i emigrantów w klasę średnią i ludzi z wyższym wykształceniem. Spowodowało to wzrost poparcia dla Partii Konserwatywnej, zob. V. Combe, R. Sylvester, Ph. Johnston, *Furore over voting tips to Catholics*, „The Daily Telegraph”, 22 X 1996.

²Ph. Johnston, *Roman Catholic and Politics. Does fair society mean a Labour one?* tamże.

ciu³. Jeden z autorów liberalnego „The Independent” twierdzi podobnie, że prawie każde znaczące osiągnięcie wieloletnich rządów Margaret Thatcher jest dyskredytowane przez ten dokument⁴. Także „The Guardian” w artykule „Katolickie błogosławieństwo dla płacy minimalnej” sugeruje, że dokument wyrażnie sprzyja Partii Pracy i Partii Liberalno-Demokratycznej.

Również w innych angielskich dziennikach powtarzano zgodnie, że list „Wspólne dobro” popiera wyraźnie Partię Pracy. „Daily Mail” w komentarzu: „Kto potrzebuje tych wtrącających się duchownych”, pyta: Kto czyni więcej zła – politycy, którzy ingerują w sprawy religijne, czy przywódcy religijni, którzy wtrącają się do polityki? Autor komentarza, twierdząc, że biskupi swoim listem udzielają poparcia Partii Pracy, oskarża ich o hipokryzję, ponieważ zaprzeczają temu, oczywistemu jego zdaniem, faktowi. Pyta także, czym pomysłem było napisanie listu, skoro papież zabrania duchowieństwu mieszania się do polityki. Nie była to też – jego zdaniem – sugestia katolików w Anglii. *Gdyby ich zapytano, radziliby biskupom trzymać się z daleka od kontrowersji politycznych. Świeccy katolicy należą do różnych partii i są przeciwni, aby im księża z ambony mówili, na kogo mają głosować.* Ponadto większość ludzi wszystkich religii oczekuje od biskupów głoszenia podstawowych zasad chrześcijańskich, jak: zachowywanie dziesięciu przykazań, demaskowanie siedmiu grzechów głównych, podkreślanie ważności rodziny i więzów małżeńskich oraz ukazywanie groźnych społecznie i moralnie konsekwencji rozwodów i aborcji na żądanie. Autor zauważa, że wyżej wymienione zagadnienia są wprawdzie wspomniane w liście, ale przygłusza je skoncentrowanie się na specyficznych kwestiach ekonomicznych i politycznych⁵.

W artykule redakcyjnym „The Daily Telegraph” pt. „Wspólny błąd” zwraca się uwagę na fakt, że chociaż Kościół nie traktuje swego nauczania społecznego jako przeciwwagi dla

³ V. Combe, R. Sylvester, Ph. Johnston, dz. cyt.

⁴ A. Brown, *Church's social guide angers Clarke*, „The Independent”, 22 X 1996.

⁵ P. Johnson, *Who needs these meddling priests*, „Daily Mail”, 22 X 1996.

kapitalizmu czy socjalizmu, czyli jako trzeciej drogi, a „Wspólne dobro” zawiera głównie streszczenie społecznej nauki Kościoła, to – ze względu na tendencje do „przechylania się na lewo”, gdy chodzi o zagadnienia ekonomiczne, i „na prawo”, gdy chodzi o społeczne – może być wykorzystywany przez polityków. Dlatego według artykułu *najlepszym sposobem dla biskupów w pomaganiu dobru wspólnemu byłoby zachowanie wspólnego milczenia przed wyborami*⁶.

Dokument „Wspólne dobro” skrytykował także kanclerz skarbu Kenneth Clarke, który powiedział, że religia nie powinna być wykorzystywana do popierania żadnej konkretnej partii. Przemawiając przez radio BBC, zaznaczył także, że płaca minimalna byłaby katastrofą, doprowadziłaby do zmniejszenia liczby miejsc pracy i tym samym do wzrostu bezrobocia⁷. Ann Widdecombe, minister spraw wewnętrznych (od roku członek Kościoła katolickiego) zaprzeczyła wprawdzie, że dokument popiera Partię Pracy, ale stwierdziła, że autorzy powinni uwzględnić, jak będzie on odbierany i jakie będą tego skutki⁸. Zwróciła również uwagę na fakt, że dokument nie domaga się wprowadzenia płacy minimalnej, lecz jedynie wskazuje, iż taka polityka nie jest sprzeczna z nauką Kościoła⁹.

Na temat dokumentu wypowiadali się też publicznie niektórzy członkowie parlamentu. Medodysta David Wilshire powiedział, że w jego wersji *Nowego Testamentu nie ma ani słowa, aby Jezus zachęcał do zapisywania się do związków zawodowych. Nie ma nigdzie także śladu, aby Bóg był za minimalną płacą i nigdzie nie powiedziano, że Wszechmogący jest za związkiem z UE*. Z kolei inny członek parlamentu, Charles Kennedy z Partii Liberalno-Demokratycznej, wyraził pozytywną opinię na temat listu, uważając, że *gdyby katolicka hierarchia*

⁶ *A common mistake*, „The Daily Telegraph”, 22 X 1996.

⁷ V. Combe, R. Sylvester, Ph. Johnston, dz. cyt.

⁸ Tamże.

⁹ R. Gledhill, J. Landale, *Ministers Clash over Catholic Church's „pro-Left manifesto”*, „Times”, 22 X 1996.

w Polsce wydała podobny dokument dziesięć lat temu, pani Thacher przyjąłaby to z wielkim entuzjazmem¹⁰.

W konserwatywnym dzienniku „Times” autor artykułu „Biskupi czy gracze partyjni?” wyraża pogląd, że napisanie dokumentu „Wspólne dobro” przed wyborami było błędem. Dokument zdaniem autora ma cechy manifestu wyborczego. Katolicy, którzy nie zgadzają się z poszczególnymi argumentami politycznymi, czują się urażeni tym listem. Biskupi są według niego mniej kompetentni w sprawach polityki ekonomicznej niż wielu ludzi świeckich. Błędnie optują za związkami zawodowymi czy za związkiem z Europą, występują przeciwko nie regulowanemu wolnemu rynkowi, są niesłusznie za płacą minimalną, za zmniejszaniem podatków i przeciwko maksymalizacji wydajności. Poparcie tych sugestii, zdaniem autora, spowodowałoby spadek konkurencyjności towarów angielskich na rynkach międzynarodowych, zwiększyłoby zarówno podatki, jak i bezrobocie. To, co biskupi proponują, stanowi powrót do systemu, z którym Wielka Brytania walczyła i który odrzuciła w latach osiemdziesiątych. Polityzacja religii jest złem dla polityki, a jeszcze bardziej dla religii, na co wskazują minione wieki. Nawet, zdaniem autora, podejście do aborcji zostało osłabione w tym liście ze względów politycznych. I tak wielu katolików głosowałoby na kandydatów, którzy są za dopuszczalnością aborcji na żądanie, list biskupów niemal zachęca ich do tego.

Biskupi katoliccy – podkreśla autor – wypowiadają się za złączeniem z Europą, powołując się na zasadę pomocniczości. *Nie ma nigdzie w katolickiej doktrynie niczego, co pozwalałoby tę zasadę zastosować bez wątpliwości co do tego właśnie zagadnienia. Dobrym chrześcijaninem może być zwolennik potęczenia się z Europą lub człowiek nastawiony sceptycznie do tego zagadnienia i ten, kto wspiera demokrację, i ten, kto popiera biurokrację, wierzy w wolny rynek lub w jego regulację. Dobrym chrześcijaninem nie może być jednak ktoś, kto uważa, że można zabić dziecko w łonie matki.* Religia może mieć

¹⁰S. Bosely, *Labour claims Catholic vote*, „The Guardian”, 22 X 1996.

wielki wpływ na politykę, ale jest to zwykle wpływ pośredni, ludzie wierzący zaczynają pod jej wpływem zmieniać swoje postępowanie. *Język religii jest językiem modlitwy, a nie dokumentów. Jego inspiracją są sprawy duchowe, nie poprawa świata, która może dopiero nastąpić jako skutek działania religii na ludzi*¹¹.

Stanowisko biskupów na temat single issue (pojedynczego zagadnienia) było komentowane także przez inne dzienniki. Victoria Combe swój artykuł w „The Daily Telegraph” zaczyna stwierdzeniem, że katolicy według dokumentu „Wspólne dobro” mogą głosować na polityków wspierających prawo do aborcji na żądanie¹². „Times” natomiast w artykule „Clash over Catholic Church’s »pro-Left manifesto«” mówi, że dokument, wypowiadając się przeciwko głosowaniu według single issue, pokonuje trudności związane z polityką pro choice Partii Pracy¹³. Sugestia biskupów w sprawie głosowania na kandydatów, bez skupiania uwagi na pojedynczym zagadnieniu, została ostro skrytykowana przez osoby zaangażowane w działalność pro life. Phillis Bowman (SPUS) w liście do kard. Hume’a wyraża przekonanie, że zachęta, aby nie głosować na kandydatów do parlamentu według one issue, jest pomniejszaniem wartości życia ludzkiego w oczach społeczeństwa. Żąda też pytanie, czy biskupi traktowaliby rasistowskie poglądy jakiegoś kandydata do parlamentu jako pojedyncze zagadnienie?¹⁴ Identyczne stanowisko zajęł prof. Jack Scarisbrick (Charity Life), który powiedział, że akceptuje niebezpieczeństwo polityki kierującej się

¹¹ W. Rees-Mogg, *Bishop, or party pawns?* „The Times”, 23 X 1996.

¹² V. Combe, *Flock „must not vote on single issue”*, „The Daily Telegraph”, 22 X 1996.

¹³ R. Gledhill, J. Landale „Times”, 22 X 1996.

¹⁴ Partia Konserwatywna nie ma określonej polityki nt. aborcji i zezwala na dowolne głosowanie w tej sprawie, a jest przeciwna liberalizacji tego prawa, tak samo jak i próbom wprowadzania eutanazji. Partia Pracy jest jedyną partią w Wielkiej Brytanii, której polityka popiera aborcję na żądanie, pozostawiając decyzję jednemu lekarzowi. Ta polityka wspiera także aborcję aż do narodzin w przypadku możliwości urodzenia dziecka niepełnosprawnego. Jest także za rozszerzeniem prawa do aborcji na Irlandię Płn. Partia Pracy jest również za wprowadzeniem prawa, które może być furtką do wprowadzenia eutanazji, *The Society for Unborn Child*, 28 X 1996.

single issue, ale zagadnienie ochrony życia nie jest pojedynczym zagadnieniem¹⁵.

Ph. Johnston w komentarzu pt. „Rzymski katolik a polityka” opublikowanym w „The Daily Telegraph”, dotyczącym niektórych zagadnień poruszonych w dokumencie „Wspólne dobro”, sugeruje wyraźnie, że oskarżanie biskupów o popieranie w nadchodzących wyborach jakiejś jednej partii czy też akceptowanie przez nich któregoś z programów partyjnych w całości jest przesadą. Nawiązując do konkretnych tekstów dokumentu, autor pisze np., że obie główne partie w Anglii zgadzają się ze stwierdzeniem: *polityka, która traktuje ludzi jako tylko jednostki ekonomiczne, lub polityka, która spycha ludzi do pasywnego stanu zależności od „welfare” (zasiłków), nie czyni zadość godności osoby ludzkiej* (13), ale różnią się co do sposobu osiągnięcia celu. Komentując zdanie: *Powinno być zasadą dobrego rządu, że nie należy wprowadzać żadnego prawa, z możliwymi społecznymi konsekwencjami, bez rozważenia najpierw, jakie będzie miało wpływ na życie rodziny, a szczególnie dzieci* (21), autor stwierdza, że wszystkie partie akcentują ważność rodziny. Wprawdzie Partia Konserwatywna jest krytykowana za likwidowanie ulg podatkowych, które uznawały istnienie kosztów wychowywania dzieci i miały na celu umocnienie instytucji rodziny, niemniej Partia Pracy nie ma zamiaru przywrócenia tych ulg. Odnośnie do zasady subsydiarności (51-53) komentator przyznaje, że obecny rząd jest krytykowany za centralizowanie władzy, ministrowie twierdzą jednak, że zarówno szkoły społeczne (grandmaintained) otrzymujące wsparcie z funduszy publicznych, jak i szpitale prowadzące rozliczenia finansowe (trust hospitals) są przykładem załamania się starej biurokracji i stworzenia większej możliwości kontrolowania własnego życia. W odniesieniu do ubogich (69-75) uważa, że wypowiedź ta jest zgodna z twierdzeniem Partii Pracy, iż przepaść między bogatymi a biednymi poszerzyła się pod rządami torysów, chociaż ktoś inny mógłby powiedzieć, że absolutne ubóstwo zostało wyeliminowane dzięki generous welfare state, które

¹⁵ V. Combe, dz. cyt.

stworzył obecny rząd. Partia Pracy nie zapowiada także podniesienia zasiłków. Jeśli chodzi o stwierdzenie dotyczące wolnego rynku (76-80), to według „The Daily Telegraph” obydwie partie różnią się tylko co do zakresu tej interwencji państwa. Natomiast sformułowanie mówiące, że pracownicy mają prawa, które są ważniejsze niż prawa kapitału (prawo do przyzwoitej pracy, sprawiedliwej pensji, odpowiedniego wypoczynku i urlopu, ograniczenia godzin pracy), Partia Pracy będzie traktować jako poparcie swych wysiłków w przyjęciu Europejskiej Karty Socjalnej, która określa podstawowe minimum warunków pracy i maksymalnego 48-godzinnego tygodnia pracy. Także w stwierdzeniu: *Jest wypaczeniem ludzkiej natury założenie, że jednostki mogą żyć niezależnie od społeczności* (19), Johnston widzi krytykę sławnej wypowiedzi Margaret Thatcher, że nie ma czegoś takiego, jak społeczeństwo. Poza tym jedyną zawartą w dokumencie „Wspólne dobro” krytyka szkodliwych zjawisk społecznych – zdaniem autora – może dotyczyć obydwu partii, jak i konkretne postulaty zmian, poza małymi wyjątkami, mogą być przyjęte przez obydwie partie¹⁶.

W angielskiej prasie można było znaleźć także przychylne wypowiedzi pod adresem dokumentu „Wspólne dobro”. W artykule redakcyjnym „The Times” „Ambona i polityka. Wkład katolicki do szerokiej debaty” napisano, że granica między amboną a polityką nigdy nie była tak mało ostra jak w tym wieku, dlatego trudno oskarżać dokument o mieszanie się do polityki. Podkreślono także potrzebę wnikliwego spojrzenia na propozycje zawarte w dokumencie, ponieważ nie bez znaczenia jest fakt, iż w ciągu ostatnich stuleci partie w Europie, które kierowały się społecznym nauczaniem Kościoła, odnosiły największe sukcesy wyborcze. „The Times” zwraca również uwagę, że dokument „Wspólne dobro”, zabierając głos na temat wolnego rynku, powołuje się na nauczanie społeczne Kościoła wyrażone już przez Piusa XI w „Quadragesimo anno” (*prawo kierujące życiem ekonomicznym nie może być zostawione wolnej grze rynkowej*). Także współczesne nauczanie Kościoła, np.

¹⁶ Ph. Johnston, dz. cyt.

w „Centesimus annus”, ostrzega przed rozciągnięciem wolnych sił rynkowych na opiekę zdrowotną, edukację, wspiera również związki zawodowe. W powyższym artykule – nawiązując do popularnej ostatnio w Anglii wypowiedzi telewizyjnej Frances Lawrence o potrzebie odnowy etycznej społeczeństwa (jej mąż jako dyrektor szkoły został zamordowany, walcząc z gangami młodzieżowymi) – stwierdzono, że istnieje głębokie zapotrzebowanie na głosy moralne w publicznej debacie narodowej. *List biskupów przemawia do tych potrzeb. Chociaż nie wszystkie jego sugestie nadają się do zastosowania w „tym upadłym świecie”, a oczy Kościoła są skierowane na świat przyszły, to dokument jest wart szerokiego rozpowszechniania i szerokiej dyskusji*¹⁷.

W innym artykule tego dziennika podkreśla się pozytywne aspekty dokumentu „Wspólne dobro”. Zwrócono uwagę, że według listu ewangeliczny imperatyw miłości bliźniego nie tylko nakazuje pomoc ludziom znajdującym się w potrzebie, ale mówi o konieczności zajęcia się przyczynami biedy i nędzy. Pogłębianie życia duchowego musi iść w parze z praktycznym zainteresowaniem się bliźnim, a zatem z działaniem społecznym.

Autor artykułu uważa, że intencją piszących dokument nie było wskazanie katolikom, na kogo mają głosować, ale pomoc w urobieniu właściwie uformowanego (poinformowanego) sumienia oraz podjęcie odpowiedzialności za welfare society, co jest obowiązkiem nie mniejszym niż wypełnianie obowiązków religijnych. Tłumaczy również, że doktryna katolicka odrzuca nieograniczony wolny rynek, ponieważ doświadczenie wskazuje, iż pozostawione samym sobie siły rynkowe mogą prowadzić tak do skutków złych, jak i dobrych¹⁸. „The Guardian” w artykule „Katolickie błogosławieństwo dla płacy minimalnej” podkreśla, że biskupi kierowali się zasadą, iż żadna część społeczeństwa nie może być poświęcona dla korzyści większości.

¹⁷ *Pulpit and Politics. A Catholic contribution to a widening debate*, „The Times”, 22 X 1996.

¹⁸ V. Combe, R. Sylvester, Ph. Johnston, dz. cyt.

Płacy minimalnej przeciwstawia się Partia Konserwatywna, dwie pozostałe partie ją popierają¹⁹.

Wśród ważnych osobistości, które przyjęły dokument z zadowoleniem, był arcybiskup Cantenbury dr George Carey, głowa Kościoła anglikańskiego. Powiedział on m.in.: *Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego rozwijało się w ciągu wielu lat jako znakomita ekspozycja wartości chrześcijańskich przyjmowanych przez inne Kościoły. Wartości te mają wiele do zaoferowania naszemu narodowi i nie są zarezerwowane przez żadną partię polityczną.*

Tło społeczno-polityczne kontrowersji wokół listu

Przyczyny napisania przez biskupów katolickich dokumentu „Wspólne dobro” można zrozumieć, wnikając głębiej w sytuację społeczną Wielkiej Brytanii. W wydanej w Polsce pracy „Państwo o orientacji społecznej. Geneza, doświadczenie, perspektywy”, Sylwester Zawadzki pisze, że zgodnie z założeniami neoliberalizmu Margaret Thatcher po objęciu funkcji premiera przystąpiła do prywatyzacji znacznej części przemysłu. Robiła to w imię celów:

- ekonomicznych, takich jak: redukcja wydatków rządowych, wzmacnianie pozycji konsumenta na rynku, zwiększenie motywacji ekonomicznych przedsiębiorstwa itp.;
- politycznych, takich jak: ograniczenie wpływu państwa w gospodarce, osłabienie pozycji związków zawodowych itp.;
- socjalnych, takich jak: zerwanie więzów, które welfare state wytworzyło między organami państwa a obywatelami, uwolnienie pracowników od restrykcyjnych praktyk związkowych, dążenie do bardziej odpowiedzialnego i zdrowego społeczeństwa.

Jak podaje Zawadzki, wśród celów prywatyzacji wysuwanych na czoło przez Adam Smith Institute w Londynie, wspierający Margaret Thatcher, dominował powrót do ideałów ekonomii laissez-faire, wyrażający się przede wszystkim w:

¹⁹ Tamże.

- zmniejszaniu zakresu sektora publicznego: redukcji zadłużenia sektora publicznego i kierowaniu uzyskanych w ten sposób środków do sektora prywatnego;
- redukcji wydatków na cele socjalne;
- ograniczeniu związków zawodowych²⁰.

W ciągu trzynastu lat prywatyzacji skarb państwa zyskał 39 mld funtów. Tylko ze sprzedaży mieszkań komunalnych w latach 1980-1988 osiągnięto 14 mld. funtów. W efekcie tej prywatyzacji oraz urealnienia wysokości czynszów, przy jednoczesnej redukcji pomocy społecznej, wzrosła dwukrotnie liczba bezdomnych. Autor zauważa także, że podstawowym celem „rewolucji Thatcherowskiej” było osłabienie związków zawodowych, które w znacznym stopniu przyczyniły się do zwycięstwa welfare state po II wojnie światowej²¹. Od 1979 r., tj. od objęcia rządów przez Margaret Thatcher, do 1993 r. liczba osób należących do związków zawodowych zmniejszyła się o 4,7 mln (do 7,3 mln).

O potrzebie napisania dokumentu „Wspólne dobro” wyraźnie świadczy przygotowany dużo wcześniej przez Kościół anglikański raport „Staying in the City. Faith in the City ten years on. A report by the Bishop's Advisory Group on Urban Priority Areas”²². Mówi się tam o ubóstwie wielu obywateli, bezrobociu, braku odpowiednich mieszkań, właściwej opieki zdrowotnej, służb socjalnych i ograniczaniu możliwości edukacyjnych, a także o wysokim wskaźniku przestępstw w miastach angielskich. Analizując zmiany, jakie zaszły w ostatnich dziesięciu latach w społeczeństwie angielskim, stwierdza się, że wprawdzie realny dochód (uwzględniając inflację) wzrósł przeciętnie o jedną trzecią na głowę mieszkańca, jednak nie powiększył się proporcjonalnie u wszystkich obywateli. Jeśli się weźmie pod uwagę 10% najbiedniejszych obywateli w 1992 r., to ich dochód był znacznie niższy niż w 1979 r. Powołując się na ra-

²⁰S. Zawadzki, *Państwo o orientacji społecznej. Geneza, doświadczenie, perspektywy*, Warszawa 1996, s. 106.

²¹Tamże, s. 107.

²²London 1996, zob. także: H. Glennerster, *British Social Policy since 1945*, Oxford 1996, s. 221-235.

porty różnych instytucji, dokument ukazuje, że różnica między bogatymi a biednymi rośnie szybciej niż w jakimkolwiek państwie rozwiniętym, z wyjątkiem Nowej Zelandii, i jest większa niż kiedykolwiek po II wojnie światowej. Nie znaleziono także żadnych dowodów, że nierówność ta służy rozwojowi ekonomicznemu kraju. Badania pokazują, że większa liczba ludzi jest uzależniona od zasiłków, które jednak nie wzrastają ze wzrostem pensji, ale ze wzrostem cen. Najniższe realne wynagrodzenie za godzinę w 1992 r. było niższe w stosunku do 1975 r., podczas gdy przeciętne płace wzrosły o 35%, a najwyższe o 50%.

Zmieniono także poprzedni system podatkowy, którego zadaniem było osłabienie wzrostu różnicy między poziomem życia obywateli. W zamian za to przerzucono ciężary podatkowe z najwięcej zarabiających na mniej i średnio zarabiających. Taka sytuacja powoduje powstawanie skupisk biedniejszych mieszkańców w niektórych częściach miast. W skupiskach tych można zauważyć narastające cechy deprawacji społecznej. Liczba ludzi bezdomnych wzrosła gwałtownie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. W ostatnich dziesięciu latach zarejestrowano ponad milion bezdomnych rodzin. Ocenia się, że obecnie w Anglii żyje 150 tys. bezdomnej młodzieży. Agencje informują, że od 1988 r. obserwuje się drastyczny wzrost liczby bezdomnych w wieku od 16 do 17 lat. Większość bezdomnych rodziców samotnie wychowujących dzieci doświadczyła rozbiicia małżeństwa lub innego związku. Połowa z nich miała mieszkanie do spłacenia, które straciła, nie mogąc się wywiązać z zobowiązań finansowych. Raport mówi także o bezrobociu, które ciągle wynosi 9,3%²³. Bezrobotni mężczyźni popełniają samobójstwo 10–15 razy częściej niż pracujący, liczba samobójców w latach 1983–1990 podwoiła się²⁴. Za rządów konserwatystów zamykano nierentowne szpitale, szczególnie dla osób umyślowo chorych. Troskę o chorych miały przejąć lokalne

²³ W latach 1974–1979 wynosiło 4,2%, ale już w latach 1980–1986 wzrosło do 10,1%, S. Zawadzki, dz. cyt., s. 110.

²⁴ *Staying in the City*, dz. cyt., s. 13.

wspólnoty, ale ponieważ często nie miały na to środków, ludzie ci znaleźli się na ulicy i stanowią zagrożenie dla mieszkańców.

Jak wynika z wyżej przytoczonych fragmentarycznych danych, w Anglii jest konsekwentnie realizowany kapitalizm *laissez-faire*, który zakłada, że gospodarką powinien kierować wyłącznie wolny rynek, a pieniądź (w przekonaniu wielu Anglików) jest ważniejszy dla rządu niż człowiek. Taki kapitalizm jest sprzeczny ze społeczną nauką Kościoła. Potwierdza się to, co powiedzieli biskupi, że nie jest prawdą, iż wzrost bogactwa zamożnych będzie powodował polepszenie się losu biednych.

Podsumowanie

Wprawdzie dokument biskupów Anglii i Walii „Wspólne dobro” jest skierowany do społeczeństwa Wielkiej Brytanii, ale pytania, które sprowokował swoim pojawieniem się, dotyczą zagadnień wykraczających znacznie poza Wyspy Brytyjskie. Jednym z pierwszych pytań, które się nasuwa, jest kwestia miejsca Kościoła w demokratycznym społeczeństwie. Kościół katolicki w Wielkiej Brytanii, podobnie jak inne Kościoły, bierze żywy udział w różnego typu działaniach społecznych i edukacyjnych. Czy jednak tylko do tego ma się ograniczać pozakulturowa rola Kościoła? Czy publiczne zabranie głosu przed wyborami do parlamentu na temat niekorzystnych zjawisk w kraju, podyktowane troską o wspólne dobro, ma być traktowane jako działanie o charakterze politycznym, jeśli nawet jest to krytyka programu jakiejś partii? Czy jednak taką interwencję, nawet słuszną, musi podejmować w społeczeństwie demokratycznym (gdzie obywatele mają prawo głosu) właśnie Kościół, który powinien być ponad wszelkimi sporami partyjnymi? Ale, można również zapytać, czy doświadczenie nie pokazuje, że i w społeczeństwach demokratycznych jest dużo niesprawiedliwości, z którą nie mogą sobie poradzić słabsi członkowie społeczeństwa?

W związku z powyższymi kwestiami pojawia się także pytanie, podnoszone przez niektóre dzienniki, o kompetencje hierarchii Kościoła w dziedzinie np. polityki gospodarczej. Przy czym wiadomo, że Kościół nie będzie ponosił odpowiedzialności za

ewentualne negatywne skutki społeczne wprowadzania w życie jego wskazań podyktowanych miłością bliźniego. Tego rodzaju zagadnienia były stawiane w kontekście krytyki nieograniczonego wolnego rynku, czy wzmianki o płacy minimalnej. Warto więc pamiętać, że nauka społeczna Kościoła nie chce zastępować istniejących systemów gospodarczych czy politycznych, nie jest trzecią drogą, czyli przeciwwagą dla kapitalizmu bądź socjalizmu, ale jest doktryną głoszącą potrzebę traktowania każdego człowieka jako celu istnienia i działania państwa, a nie jako środka do innego celu. Nauka społeczna Kościoła podkreśla także, że obywatela nie powinno się widzieć tylko w wymiarach materialnych. Takie ograniczenie jest społecznie szkodliwe, jak wskazują przykłady ze społeczeństwa angielskiego.

Analizując zarówno treść listu „Wspólne dobro”, jak i reakcję mediów i polityków na jego pojawienie się, można sformułować wniosek, że Kościół podejmując decyzję o interwencji w sprawach społecznych, musi się liczyć z zarzutami wtrącania się do polityki i z atakiem ze strony partii, która aktualnie sprawuje władzę. Nie do uniknięcia jest także wykorzystywanie przez poszczególne partie czy polityków wypowiedzi Kościoła na swoją korzyść. Oburzenie polityków rządzącej Partii Konserwatywnej było spowodowane nie tylko krytyczną oceną jej polityki społecznej przez instytucje religijne krótko przed wyborami. Według londyńskiego korespondenta „Życia” gwałtowna reakcja na list była podyktowana faktem, że politycy nie są do końca pewni, jak odpowiedzieć na problemy, które poruszył dokument²⁵.

Innym kontrowersyjnym zagadnieniem, które wyłoniło się w związku z dokumentem, jest zachęta ze strony biskupów, aby głosować na kandydatów do parlamentu przede wszystkim pod kątem ich kompetencji, a nie stosunku do aborcji. Jak widzieliśmy wyżej, biskupi zostali zaatakowani zarówno przez przedstawicieli ruchów pro life, jak i polityków, sugerujących, że w imię poparcia dla Partii Pracy (dążącej do liberalizacji prawa

²⁵ D. Rosiak, *Brytyjski Episkopat o dobru wspólnym. Korespondencja z Londynu*, „Życie”, 24 X 1996.

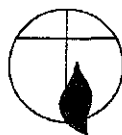
do aborcji) ustąpiono w tak zasadniczej sprawie. Autorzy dokumentu odpowiadają na to, że tego rodzaju stanowisko jest konsekwencją podjęcia przez nich refleksji nad całością zagadnień społecznych w Wielkiej Brytanii. W dokumencie „Wspólne dobro” biskupi wielokrotnie podejmowali problem naruszania w Anglii świętości życia ludzkiego. Wybory do parlamentu nie mogą być jednak ich zdaniem rodzajem referendum na temat *jednego zagadnienia* (nawet bardzo ważnego), ponieważ dotyczą one wszystkich aspektów życia społecznego. Czy jednak propozycja biskupów, aby kandydatowi, który jest za dopuszczalnością aborcji, wyjaśnić, że się nie akceptuje jego poglądów, ale będzie się głosować na niego ze względu na jego kompetencje, jest etycznie do przyjęcia?

Biskupi zakładają, że da to wyborcom prawo rozmawiania z członkiem parlamentu także w sprawie aborcji, z szansą zmiany jego przekonań. Uważają, że to, co wyrazili w swym liście, nie jest kompromisem, ale konsekwencją przeświadczenia, że tylko w drodze dialogu można obecnie zmieniać mentalność jednostek czy grup. Niczemu nie służy – ich zdaniem – radykalizacja stanowisk. Oczywiście, współczesne społeczeństwo angielskie nie zaakceptowałoby podobnej propozycji biskupów wobec kandydata o poglądach rasistowskich, a to dlatego, że obecnie rasizm w przekonaniu większości społeczeństwa jest czymś złym, godnym napiętnowania, a pozbawienie życia poczętego dziecka – w kontekście prawa kobiety do decydowania o swoim macierzyństwie – jest akceptowane przez znaczną część społeczeństwa²⁶. Ten fakt, który tak wiele mówi o stanie współczesnego społeczeństwa, koniecznie trzeba – zdaniem biskupów – brać pod uwagę, jeśli się chce skutecznie bronić życia ludzkiego od momentu poczęcia. Jak się jednak wydaje, również znaczna część społeczeństwa angielskiego związana z Kościołem uważa, że osoba, która jest przeciwko ochronie

²⁶ W Anglii istnieje od 1967 prawo do aborcji do 28. tygodnia (od 1990 do 24. tygodnia) w przypadku zagrożenia życia matki, uszkodzenia płodu oraz gdy kontynuowanie ciąży byłoby ryzykiem dla życia matki, jeśli byłoby szkodliwe dla fizycznego lub psychicznego stanu kobiety lub jej rodziny. Zagrożenia te muszą być potwierdzone przez dwóch lekarzy. Zob. H. Glennerster, dz. cyt., s. 158 n.

życia ludzkiego od momentu poczęcia, niezależnie od swojej kompetencji politycznej, nie ma moralnego prawa reprezentowania społeczeństwa w parlamencie. Stanowisko biskupów nie zostało życzliwie przyjęte nawet przez proaborcyjnie nastawione media, ale wykorzystano je do podważenia ich autorytetu także w sprawach moralnych.

Przytoczone kontrowersje wokół dokumentu „Wspólne dobro” nie podważają jednak jego wartości. Wręcz przeciwnie, świadczą o tym, że poruszył on problemy, które wymagają dyskusji. Podsumowując, należy stwierdzić, że biskupi angielscy podjęli ciekawy eksperyment, starając się nie tylko zaprezentować społeczne nauczanie Kościoła, ale także wzbudzić poczucie podmiotowości społeczeństwa i odpowiedzialność każdej jednostki za dobro wspólne. Na okres Wielkiego Postu, tuż przed wyborami, przygotowano wykaz zagadnień zaczerpniętych z dokumentu, które miały być poruszane w kazaniach w ciągu kolejnych niedziel. Oprócz tego w kościołach odbywały się prelekcje na temat dokumentu oraz spotkania dyskusyjne w różnego rodzaju grupach. Była to więc odważna próba zaktywizowania społeczeństwa katolickiego przed wyborami i uświadomienia jednostkom odpowiedzialności moralnej za kraj.



Henryk Pietras SJ

Rozchodzenie się tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu (dokończenie)

Mówiliśmy już o judeochrześcijaństwie i o problemach, jakie dzieliły Kościół pierwszych pokoleń. Wyjście ze środowiska żydowskiego i osadzenie się w świecie kultury greckiej i rzymskiej sprawiło, że powstały nowe kwestie nie do rozwiązania. Wynikały one także z różnic tradycji. W zależności od uznawanej filozofii różni autorzy odmiennie rozumieli poszczególne terminy i różnie definiowali pojęcia. Najważniejsze były różnice między zwolennikami Stoi z jednej strony a platonizmu z drugiej. Przełom II i III w., na który chcę teraz zwrócić uwagę, był nacechowany pewnym „rozdrobnieniem filozoficznym”, że tak powiem. Było raczej mało filozofów zdeklarowanych po stronie jednej szkoły, podchodzono do nich synkretycznie i więcej uwagi poświęcano dialektyce i retoryce niż „nauce czystej”. Ojcowie również przejmowali z filozofii poszczególnych szkół raczej to, co odpowiadało ich wierze, niż analizowali wszystko. Jakichś pojęć jednak musieli używać, do jakichś także byli przywiązani z racji zdobytego wcześniej wykształcenia.

Byłoby niewątpliwie uproszczeniem, gdyby powiedzieć, że Tertulian był stoikiem, gdyż był on raczej wrogiem filozofii w ogóle. W myśleniu o Bogu nie mógł jednak obyć się bez filozofii i dlatego – chcący czy niechcący – zwrócił się do świata pojęć właściwych stoicyzmowi. Z naszego punktu widzenia jest to bardzo istotne, gdyż właśnie on wprowadził do teologii Kościoła łacińskiego zdanie, które można nazwać definicją Trójcy Świętej: jedna substancja w trzech osobach. To zaś z kolei stało się kamieniem, o który potykało się przez następne dwa wieki porozumienie między Wschodem a Zachodem.

Równie wielkim uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że Orygenes był platonikiem i tyle. Bardzo poważnie brał on pod

uwagę założenia Platona, kosmologiczne i antropologiczne, przykładał je jednak do swej wiary i rozwinął swe myślenie samodzielnie, dochodząc do innych wniosków niż np. Plotyn, jego młodszy kolega w tej samej szkole Ammoniusza Sakkasa z Aleksandrii¹. Rozpowszechnił jednak mówienie o trzech hipostazach w Bogu, czego z kolei Zachód nie potrafił zrozumieć, choć w końcu właśnie owe „trzy hipostazy” weszły do greckiej „definicji” Trójcy.

Warto pamiętać, że różnice pomiędzy obu teologami nie wykształciły się w toku polemiki między nimi. Tertulian znał grekę i mógłby czytać Orygenes, gdyby nie banalny powód rozstania się z tym światem, zanim Orygenes napisał cokolwiek, ten ostatni zaś miał czysto greckie podejście do innych języków: uważał je za barbarzyńskie i nie wpadł na pomysł uczenia się łaciny. Wyjątek robił tylko dla hebrajskiego, którego się uczył, ale to ze względu na Pismo Święte.

Tertulian (zm. ok. 220)

Jednym z głównych „dogmatów” stoickich był tzw. materializm. Jest to jednak słowo mylące, gdyż nie chodzi o przekonanie, że istnieje tylko materia i nie ma żadnych duchów, dusz czy bogów, ale o założenie, że wszystko, co jest, jest ciałem: słowa, dusze, duchy, a nawet bogowie. W związku z tym stoicy nie dzielili rzeczywistości na ducha i materię, ale rozróżniali ciało i „phantasmata” – to, co jest, od tego, co tylko sprawia takie wrażenie. Kolejnym założeniem była rozumność świata: jest on stworzony i zarządzony przez boski Logos pojmowany jako zasada wszelkiej racjonalności, obecna we wszystkich rzeczach. Rodziło to optymistyczne patrzeć na świat, jako Boży i dobry z natury. Oddawał to sam termin „kosmos” oznaczający świat (i wszechświat) jako piękny i uporządkowany.

¹Por. F.M. Schroeder, *Ammonius Saccas*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt”, nr 36/1, Berlin 1987, s. 494-526.

Wszystkie te elementy znajdujemy w myśli Tertuliana, także w tym, co dotyczy Boga².

W antymonarchiańskim dziełku „Przeciw Prakseaszowi” Tertulian próbuje w miarę systematycznie ująć swoje poglądy.

5,2. *Zanim bowiem wszystko powstało Bóg był sam, sam sobie światem i miejscem, i wszystkim. Był zaś sam, ponieważ nie było oprócz niego nic innego, zewnętrznego. Jednak nawet wtedy nie był całkowicie sam; był z nim bowiem Rozum, który miał w sobie samym, oczywiście swój własny. Bóg jest bowiem rozumny i Rozum był w nim najpierw; w ten sposób z Niego pochodzi wszystko. Rozum ten to jego umysł (sensus). 3. Grecy nazywają go Logos, który to termin oznacza u nas również „słowo” (sermo), dlatego przyzwyczajono się już u nas mówić, tłumacząc po prostu, iż „na początku Słowo było u Boga”³, gdy stosowniej byłoby raczej rzec, iż dawniejszy był Rozum, ponieważ Bóg był nie tyle władający mową na początku, co rozumny jeszcze przed początkiem oraz ponieważ Bóg ustanawiając Słowo mocą Rozumu, sam jakby wskazał, że jest on pierwszy w jego substancji.*

Tu – i w innych jego pismach – znajdujemy liczne reminiscencje światopoglądu stoickiego.

– Dla platonika czy arystotelika Bóg nie byłby światem ani miejscem dla siebie samego, ale ponad wszelkim światem i miejscem, a wręcz ponad wszelkim pojęciem związanym z przestrzenią. Reistycznie nastawieni stoicy mogli zaś mówić o Bogu – świecie, miejscu itp., gdyż pojęcie cielesnej substancji (o tym por. niżej) wiąże się z przestrzenią.

² Podstawowe dla języka filozoficznego Tertuliana pozostają: R. Braun, *Deus Christianorum. Recherche sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris 1966. Zob. też moje wprowadzenie do: *Trójca Święta. Tertulian, Przeciw Prakseaszowi, Hipolit, Przeciw Noetosowi, Źródła Myśli Teologicznej 4*, Kraków 1997.

³ J 1,3. Wynika z tego, że stare tłumaczenie łacińskie (=Vetus Latina) używane w Afryce (=VL Afra) miało w tym miejscu „sermo”, a nie „verbum”, jak było w wersji włoskiej (=VL Itala). „Verbum” w rezultacie przeważało, również wskutek użycia tego właśnie słowa przez Hieronima w Wulgacie.

– Zasadą racjonalności jest boski Logos (Tertulian używa tu słowa greckiego), tzn. Słowo przede wszystkim myślane, a dopiero w następnej kolejności wypowiedziane. Istnieje więc różnica między pierwszym stadium istnienia Syna jako Ratio i drugim jako Sermo. Jako Boża Myśl (= Logos „wewnętrzny”, Ratio, Sensus) jest wieczny, jako Słowo wypowiedziane (= Logos „zewewnętrzny”) ma początek, gdyż zaistniało dopiero w funkcji świata mającego powstać.

– Człowiek jest istotą rozumną i ożywioną z substancji Boga. Jako że Logos jest racjonalną siłą immanentną światu, stwarza też i ożywia w szczególny sposób człowieka. W traktacie „O duszy” Tertulian podkreśla to przekonanie w opozycji do platończyków, wedle których dusza miałaby być wieczna, istniejąca sama przez się.

– Również ludzkie słowo stoicy pojmowali cielesnie, choć inaczej niż głosy zwierząt. Diogenes Laertios streszcza tę teorię w taki sposób: *Głos zwierząt jest powietrzem wprawianym w ruch uderzeniami. Zaś głos ludzki jest artykułowany i wysyłany przez inteligencję (...) i udoskonala się poczynawszy od czternastego roku życia. Według stoików głos jest ciałem (...) wszystko bowiem, co jest działające, jest ciałem, a głos działa w słuchających go, poczynając od organów słuchu*⁴. Głos i słowa pochodzą z rozumu czy z inteligencji, jak czytamy w tym tłumaczeniu Laertiosa. Jest logicznie odróżnialny od rozumu, ale nie niezależny. Nawet bowiem gdy człowiek myśli, posługuje się przy tym słowami myślanymi – ani Tertulian, ani stoicy nie zajmują się mówieniem bezmyślnym.

Traktowanie głosu i słowa jako rzeczy odrębnej od podmiotu myślącego pomogło Tertulianowi w dowodzeniu, iż Syn Boży też jest odrębny od Ojca i to bez względu na to, czy mówi, czy milczy, tzn. czy jego Logos został już wypowiedziany, czy uzewnętrzniiony, czy też nie.

Myślenie Tertuliana, zdaje się, idzie takim oto torem: cielesne słowo, cielesna substancja i w związku z tym cielesny Logos

⁴Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, t. II, s. 55 n.; por. Seneka, *List* 113, 6.

Boga, a przez tę cielesność odrębny od Ojca jako osoba, choć w ramach tej samej substancji. Oto inny ważny fragment z tego samego „Przeciw Prakseaszowi”: *Któż zaprzeczy, że Bóg jest ciałem, skoro Bóg jest duchem? Duch jest bowiem w swej postaci pewnego rodzaju ciałem*⁵. 9. *Lecz jeżeli jakiegokolwiek rzeczy niewidzialne dla Boga mają i ciała, i formy, w których są widzialne tylko dla Boga, o ileż bardziej nie może być niesubstancjalne to, co zostało wyłonione z samej Jego substancji? Jakakolwiek by więc była substancja Słowa, twierdząc, że jest ono osobą, i przyznając mu imię Syna, a gdy uznaję Syna, głoszę, że jest on kimś drugim względem Ojca*⁶.

Dla Tertuliana na jedno wychodzi, czy mówi się o substancjalności, o osobie, czy o rzeczy. Aby zrozumieć jego myśl, trzeba się oderwać od tego, co współczesna psychologia mówi o osobie. Tertulian prawdopodobnie używa tego słowa tylko w celu określenia konkretności istnienia Syna i jego odrębności od Ojca. Używa pojęcia ze świata teatru, gdzie oznaczało ono maskę, i idzie śladem Seneki, który mianem „persona” określa konkretnego człowieka w przeciwieństwie do ogólnego „homo”⁷. Takie też znaczenie tego słowa coraz bardziej się upowszechniało. Zwróćmy uwagę, że realność Syna i jego substancjalność Tertulian opiera na stoickim założeniu, że jest On ciałem, ponieważ jest duchem. Substancja już w popularnym rozumieniu oznaczała jakieś wspólne dobro, np. masę spadkową do ewentualnego podziału. Stąd też porównania używane przez Tertuliana: *...krzak z korzenia, strumień ze źródła, czy promień ze słońca*⁸. *Postacie te stanowią bowiem również emanacje tych substancji, z których wychodzą. I mógłbym*

⁵ Por. Tertulian, *De carne Christi*, 11, 4: „omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporeale nisi quod non est”.

⁶ *Przeciw Prakseaszowi*, 7, 8-9.

⁷ Seneka, *List 94*, 1: „...eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem”: („ta część filozofii, która daje normy właściwe dla pewnej osoby indywidualnej, a nie porządkuje w ogóle człowieka /czy człowieczeństwo/”).

⁸ Por. moje: *L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria*, „Gregorianum”, nr 72/1991, s. 466 nn.

stwierdzić bez wahania, że synem korzenia jest krzak, źródła – strumień, a Słońca – promień, ponieważ wszelki początek jest rodzicem, a wszystko, co pochodzi z jakiegoś początku, jest potomstwem⁹. Tak więc Syn jest odrębny od Ojca, ale nieoddzielny, gdyż nie da się odłączyć rzeki od źródła, a rośliny od korzenia.

W „Apoletyku” Tertulian jest jeszcze bardziej konkretny. Nawiązując do tego samego obrazu słońca i promienia, pisze: *Jak promień wychodzi ze słońca, ale nie odrywa się od niego, tak i Syn wychodzi z substancji Ojca, ale nie „odrywa się”, nie odłącza od Niego*¹⁰.

Nie chcąc uchodzić za współwinnych przypisywania cielesności Bogu, wielu tłumaczy i wydawców współczesnych podkreśla powszechność używania takich porównań, pomijając to, co zdaniem Tertuliana najważniejsze, tzn. wspomniany już ciąg logiczny: duch – ciało – substancja – rzecz – osoba z osoby na zasadzie rozciągnięcia substancji, a nie podziału.

Takie precyzacje Tertuliana wpłynęły na zachodni język teologiczny, choć z pewnym opóźnieniem. Niewykluczone, że było to spowodowane jego przejściem do montanistów i ostrymi krytykami Kościoła; często poglądy dzielają reputację ich autora. W tym czasie zdążył się jednak wykształcić na Wschodzie zupełnie inny sposób mówienia o Bogu, oparty na innych założeniach.

Orygenes (zm. 253)

Na poglądy Orygenesza nieodparty wpływ wywarło – oczywiście – środowisko aleksandryjskie. Naznaczone przedwiekową obecnością Żyda Filona, który spróbował wyłożyć prawdy biblijne językiem filozofii platońskiej, następnie Pantajnosa, filozofa chrześcijańskiego, któremu – zdaje się – udało się przeciwstawić gnostyckim tendencjom w Aleksandrii, wreszcie

⁹ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, 8, 5.

¹⁰ Tertulian, *Apoletyk*, 21, 12 n. Por. A. Zani, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984, s. 145.

Klemensa, do którego co prawda Orygenes nigdy się nie przyznawał, ale którego pamięć musiała trwać, było tygłem kulturowym i środowiskiem chrześcijańskim otwartym na filozofię, a zwłaszcza na platonizm. Przyczyniła się do tego zapewne także obecność bardzo wybitnego profesora filozofii, wspomnianego już Ammoniusza Sakkasa. Uczeń takiego mistrza nie mógł nie zostać platonikiem, choćby ochrzczonym. Nie można zapewne powiedzieć, że platonizm odróżniał Wschód od Zachodu w myśleniu teologicznym, gdyż na Zachodzie było pewnie tylu platoników, ilu na Wschodzie, a i podobnie było ze zwolennikami innych filozofii. Rzecz jednak w tym, że jak na Zachodzie język teologiczny uformował Tertulian, opiera się na pojęciach stoickich, tak na Wschodzie uczynił to Orygenes na podstawie platonizmu. To jednak ich własna i oryginalna interpretacja oraz wyciągnięte wnioski spowodowały rozbieżności, a nie poglądy filozoficzne same w sobie.

Orygenes przejął z platonizmu przekonanie o duchowym charakterze substancji oraz rozróżnienie na rzeczywistość duchową – jedynie ważną – i materialną, ustępującą tej pierwszej we wszystkim. Zdawał sobie jednak sprawę, że stoickie pojęcie substancji jest bardzo rozpowszechnione i że w związku z tym mówienie o substancji (gr. „ousia”) w odniesieniu do Boga może być ryzykowne. Daje temu wyraz w komentarzu do Jana: (157) *Inni twierdzą, że zdanie: „Wyszedłem od Boga”, znaczy tyle, co „Narodziłem się z Boga”. Powinni by więc powiedzieć, iż Syn narodził się z substancji Ojca, tak jakby pomniejszyła się substancja, którą Bóg uprzednio posiadał, lub jakby z niej coś ubyło, kiedy zrodził Syna – tak jak to można zaobserwować w odniesieniu do ciężarnych kobiet.* (158) *Jeżeli tak twierdzą, to Ojca i Syna uważają za byty cielesne i dzielą Ojca. Jest to pogląd ludzi, którzy nawet we śnie nie wyobrażają sobie niewidzialnej i niecielesnej natury, która jest substancją prawdziwą¹¹.*

¹¹ *Komentarz do Ewangelii św. Jana XX, 18, 157 n., tłum. S. Kalinkowskiego poprawione dla ścisłości terminologicznej.*

Widzimy, że Orygenes boi się jakiegokolwiek naturalistycznego lub antropomorficznego mówienia o pochodzeniu Syna od Ojca. Przestrzega nawet przed formą dokonaną czasu przeszłego: „narodził się”, gdyż wtedy można by pomyśleć o analogii do rodzenia ludzkiego: człowiek rodząc się wychodzi z matki i istnieje poza nią w znaczeniu przestrzennym. Jego zdaniem zaś jedyna prawdziwa substancja, ousia w sensie ścisłym, jest niecielesna i nie stosują się do niej prawa czasu i przestrzeni. W traktacie „O modlitwie” jest jeszcze dosłowniejszy w definiowaniu substancji bezcielesnej, niezmiennej i nie podlegającej powiększaniu ani pomniejszaniu¹².

Dla Orygenesesa substancją w ścisłym sensie jest zatem jedynie byt bezcielesny i niezmienny. Taki więc może być tylko Bóg. Konsekwencje, jakie z tego wyprowadza, wpłynęły na późniejszą teologię. Po pierwsze, rezygnując z pojęcia „ousia”, wprowadza inne, widocznie – jego zdaniem – pozbawione konnotacji materialnych czy cielesnych. Jest to pojęcie „hypostasis”. Trudno ująć wyczerpująco relację pomiędzy „ousia” a „hypostasis”¹³. Wydaje się, że w znacznej mierze ich znaczenia zązębiały się. Oba wyrazy mogły oznaczać byt jednostkowy, ale również określać wspólną wielu bytom istotę. Najważniejsza różnica polegała prawdopodobnie na tym, że „hypostasis” nie kojarzyło się materialnie. Powie więc, że *istnieją trzy hipostazy, Ojciec, Syn i Duch Święty*¹⁴. W „Zasadach” wyjaśnia, na czym polega hipostatyczność Syna. Nie chodzi o jakąś cechę, właściwość czy o samo bycie mądrym orzekane o Bogu, ale o Mądrość substancjalną istniejącą realnie, choć bez żadnych powiązań materialnych: *...nie sądzę, żeby nasz umysł musiał podejrzewać, iż sama hypostaza, czyli substancja (wyjaśnienie Rufina) Syna Bożego, zawiera w sobie jakikolwiek element cielesny: wszystko przecież, co cielesne, jest określane za pomocą kształtów, barwy lub wielkości, a nikt, kto jest przy zdrowych zmy-*

¹² *O modlitwie*, 27, 8, por. moje: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993.

¹³ Por. C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, passim.

¹⁴ *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, II, 10, 75.

*ślach, nie szuka wszak takich atrybutów w istocie samej Mądrości*¹⁵.

Dzieło to zachowało się tylko po łacinie, ale Rufin przytoczył greckie słowo, by lepiej uzmysłowić czytelnikom, o co chodzi. Widzimy, że przetłumaczył on „hypostasis” przez „substantia”, gdyż rzeczywiście jedno słowo jest kalką drugiego. Tłumaczenie to jednak sprawia, że łaciński lektor mógł odnieść wrażenie, iż Orygenes głosi trzy substancje w Bogu, a z tym, co widzieliśmy u Tertuliana, wychodziło to na wiarę w trzech Bogów. On zaś przede wszystkim stara się oderwać mówienie o Bogu od jakichkolwiek skojarzeń materialnych, czyli idzie w kierunku przeciwnym do Tertulianowego rozumienia substancji. Hipostaza oznacza dla niego indywidualne istnienie, a nie coś wspólnego Ojcu i Synowi, jak – zdaje się – rozumieli łacinnicy pod wpływem Tertuliana. O wszystkim, co istnieje, można orzekać substancjalność, gdyż wszystko jest jakoś związane z właściwą sobie formą, choćby niewidzialną. Tylko o Trójcy wszystko orzeka się w sensie absolutnym, czyli także substancjalność lub hipostatyczność, jako o bytach czysto duchowych, bez żadnej formy.

Takie rozbieżności terminologiczne leżą u podstaw następnych problemów i nieporozumień, związanych już z kontrowersją arianąską. Aż do Soboru Konstantynopolitańskiego w 381 r. mocowano się z tymi terminami i szukano ich znaczeń. Wreszcie osiągnięto jakiś konsens, ale i tak nie na długo.

Skupiliśmy się tylko na pierwszych trzech wiekach, gdyż dość powszechna jest opinia, że Kościół okresu prześladowań był zwarty i jednomyślny, a podziały i nieporozumienia rozpoczęły się za czasów Konstantyna, który zaczął hołubić chrześcijaństwo. Widzimy, że bynajmniej tak nie było. Różnice mentalności, tradycji i przyzwyczajęń zawsze były obecne w Kościele i tak jest nadal. Nadal też sztuką jest zachowywanie jedności ponad różnicami.

¹⁵ *O zasadach*, I 2, 2.

Demokracja i tradycja

Z Danielem Perezem del Castillo,
ambasadorem Urugwaju w Polsce,
rozmawiają Jerzy Gaul i Jacek Granatowski SJ

— *Świat współczesny dzięki telewizji zmniejszył się. Problemy regionalne i lokalne odległych części świata znajdują się często w centrum uwagi. Wiele spraw budzi zdziwienie, sprzeciw, inne wywołują podziw, chęć naśladowania. Aby się porozumieć, trzeba zrozumienia. Jednym z elementów specyficznych Ameryki Południowej jest przemoc. Czy cywilizację hispano-amerykańską można uznać za cywilizację miecza?*

— Na początku chcę zaznaczyć, że to, co powiem, będę mówił nie jako ambasador Urugwaju w Polsce, ale jako Urugwajczyk mieszkający w Polsce.

Istnieje pewna czarna legenda cywilizacji hiszpańskiej w Ameryce. Owa cywilizacja jest przedstawiana jako ta, która zniszczyła cywilizacje tubylcze, a zbudowała własne wartości i instytucje. Mówiąc to, nie bierze się pod uwagę uwarunkowań historycznych XVI i XVII w. Ponadto, inaczej się patrzy na dokonania Hiszpanii w Nowym Świecie, a inaczej ocenia historię Anglii: można przecież zapytać o los tubylców z Ameryki Północnej i ich cywilizacji w byłych koloniach angielskich. Hiszpania stworzyła cywilizację mieszaną, składającą się z elementów rodzimych i obcych. Trzeba też pamiętać, że Hiszpanie stworzyli w Ameryce Południowej wicekrólestwa: Peru, Meksyku, Nowej Grenady oraz Stołeczności Chile i Gwatemali. W każdym z nich rezydował wicekról reprezentujący króla Hiszpanii. Były to królestwa i nigdy nie użyto w stosunku do nich słowa „kolonia”. Ustanowiono w nich prawa bardzo postępowe jak na owe czasy. Oczywiście nie zawsze ich przestrzegano. Czasami było wiele nadużyć, ale należy pamiętać, iż ustanowiono także prawa gwarantujące poszanowanie osoby. Wielką rolę odegrała w tym praca ewangelizacyjna duchownych

katolickich, np. jezuitów, św. Piotra Clavera i św. Roqua de Gonzalesa oraz franciszkanina, św. Franciszka Solano.

Należy także pamiętać o innych dokonaniach cywilizacyjnych Hiszpanów, np. o dziełach sztuki. W Quito, Meksyku, Gwatemali i północnej Argentynie znajduje się wspaniała architektura w oryginalnym i niepowtarzalnym stylu baroku sakralnego.

Trzeba też docenić działalność na polu edukacji. Kolumb w 1492 r. odkrył Amerykę, a już w 1521 r. rozpoczął działalność pierwszy uniwersytet w Ameryce, na Santo Domingo. Nieco później powstały uniwersytety w Meksyku i Limie. Nie wolno zapomnieć o dziele misji jezuickiej w Paragwaju, zwanej redukcjami paragwajskimi, która to misja tworzyła cywilizację wśród Indian.

W XVIII i na początku XIX w., w związku z pewnymi praktykami monopolistycznymi i nadużyciami, doszło do reakcji antyhiszpańskiej inspirowanej ideałami rewolucji francuskiej i północnoamerykańskiej. Powstały federacje różnych państw, pragnących powołania nowego rządu niezależnego od Hiszpanii. Zbiegło to się z wydarzeniami epoki napoleońskiej, kiedy Hiszpanię okupowały wojska francuskie. W tym czasie powstały niepodległe republiki Ameryki Łacińskiej.

— *Po uzyskaniu niepodległości przez kraje południowoamerykańskie większość zmian społecznych i politycznych dokonywała się na drodze zamachów, puczy, rewolucji. Wielką rolę odegrał caudillo, wielki człowiek, i jego junty wojskowe. Jak wygląda obecnie sytuacja polityczna? Jak się mają instytucje demokratyczne?*

— Nie można generalizować, mówiąc o Ameryce Południowej. Sytuacja jest różna w różnych państwach. Prawdą jest, że mamy wspólny język, wspólne niektóre wydarzenia historyczne, ale rzeczywistość Urugwaju ma niewiele wspólnego z tą w Meksyku czy Peru. Chciałbym przede wszystkim mówić o Urugwaju i o rejonie Rio de la Plata. Dopiero od 1850 r. na tereny dzisiejszej Argentyny i Urugwaju przybyła wielka fala emigracji z Hiszpanii i Włoch. Stworzono nową cywilizację, w której ludność napływowa odegrała bardzo istotną rolę, nie

tak jak w Meksyku czy Peru, gdzie ludność w większości była tubylcza. Prawdą jest, że niedawno rozegrały się wydarzenia, w których wojskowi byli głównymi podmiotami. W latach siedemdziesiątych wojsko wystąpiło przeciw rewolucyjnym ruchom marksistowskim, pragnącym zaprowadzić nowy porządek. Działalność rewolucyjną inspirowały niektóre państwa Ameryki Łacińskiej. Tam powstawały ośrodki szkoleniowe partyzantów. Na nieszczęście niektóre środowiska intelektualistów europejskich faworyzowały ruchy marksistowskie. Powstał mit rewolucjonisty, który przybywa, aby wyzwolić zniewolonych. Bez wątpienia sprzyjał temu niedorozwój ekonomiczny oraz niesprawiedliwość społeczna.

W Urugwaju mieliśmy momenty bardzo złe. Powstały ruchy partyzanckie, jak *Gerrilla Urbana*, które cechowała brutalność. Europa zaś krzyczała, że to rząd wojskowy zaprowadza ład w sposób brutalny. W każdej wojnie jest wiele nadużyć. Na przemoc odpowiada się przemocą. Należy pamiętać, że lewica mordowała ludzi niewinnych. Nikt nie chce, aby te wydarzenia się powtórzyły.

Obecnie ważniejsza jest rozmowa o dniu dzisiejszym, a nie o tym, co było 20 lat temu. To, co było w Polsce 20 lat temu, jest już historią. Dzisiejsza rzeczywistość Ameryki Łacińskiej to rządy demokratyczne prawie w każdym kraju, wolne wybory. *Merco Sur* to stowarzyszenie wolnego rynku czterech państw: Argentyny, Paragwaju, Urugwaju i Brazylii. Każdy uczestnik musi mieć rządy demokratyczne. Co więcej, każdy kraj, który pragnie utrzymywać kontakty z krajami tworzącymi *Merco Sur*, też musi mieć demokrację.

— *Po renesansie demokracji lat osiemdziesiątych i upadku wielu junt wojskowych odżywa tradycja caudillo. Nawiązują do niej wybrani w demokratycznych wyborach prezydenci Peru, Argentyny, Wenezueli i Brazylii.*

— I dzisiaj można spotkać takich liderów politycznych. Nie są to jednak tak barwne postaci jak w XIX w., a podobne zjawisko można zaobserwować także w Europie i w Polsce.

Rządy wojskowe w Urugwaju nie trwały długo. W 1972 r. zniesiono parlament, ale prezydent wybrany w 1971 r. piastował swój urząd do 1976 r. W latach 1976–1984 mieliśmy tylko

prezydentów wojskowych. W 1985 r. na prezydenta został wybrany Sansvinelti, a w 1990 r. – Lacalle. W 1995 r. ponownie został wybrany Sansvinelti, którego kadencja zakończy się w 2000 r. Widać z tego, że obecnie mamy rządy demokratyczne dzięki niezależnym prezydentom i wolnym wyborom parlamentarnym.

— *W Polsce niedawno zakończyliśmy pewien rozdział w naszej historii. Wyszliśmy z systemu komunistycznego. Budujemy ład demokratyczny. Czy przemiany południowoamerykańskie, także polegające na przejściu od systemu autorytarnego do demokratycznego, mogą być dla nas przykładem?*

— Zadziwiający jest fakt, że przejście do demokracji w Ameryce Południowej dokonało się generalnie na drodze pokojowej. Najlepszym przykładem są państwa zrzeszone w Merco Sur. Należy pamiętać, że rządy wojskowe w momencie powstania miały wielki kredyt zaufania ludności. Ameryka Łacińska w latach siedemdziesiątych borykała się z trudnościami ekonomicznymi. Wierzano, że silny rząd pomoże w rozwiązaniu problemów gospodarczych. Co więcej, popularność rządów wojskowych wiązała się z poczuciem zagrożenia wywołanym przez partyzantów, walczących na ulicach z policją. Wszyscy myśleli, że wojskowi stanowią jedyne wyjście z sytuacji. Później sytuacja zmieniła się, gdyż rządy wojskowe nie wykorzystały należycie czasu i nie wdrożyły pełnej reformy gospodarczej. Zaszczepiły dyscyplinę i teraz przynosi to rezultaty w polityce ekonomicznej. Bardzo dobrym przykładem jest Chile, a także Urugwaj, gdzie uzyskano pewną stabilizację i rozpoczęto budowę infrastruktury.

Zniesienie rządów wojskowych nastąpiło w latach 1985-1986. Była to otwarta epoka Gorbaczowa, cechująca się kryzysem ideologii marksistowskiej. Wszystko to, co działo się w Rosji, miało skutki w Ameryce Łacińskiej. Po upadku marksizmu międzynarodowego, który inspirował ruchy partyzanckie, rządy wojskowe nie miały już usprawiedliwienia ideologicznego dla dalszej egzystencji. Jak zatem doszło do zastąpienia rządów wojskowych cywilnymi? W przypadku Urugwaju sami wojskowi, w tym wielu generałów, dyskutowali nad stworze-

niem rządów cywilnych pod przewodnictwem prezydenta. Zezwolono na działalność różnym partiom politycznym. Niektórym generałom bliska była idea rządów frankistowskich. Nie spotkała się ona z aprobatą innych wojskowych, ponieważ nie widzieli możliwości samodzielnego rządzenia. Rozpoczęły się wielomiesięczne negocjacje Klubu Naval. Wojskowi i reprezentanci różnych partii politycznych doszli w końcu do porozumienia, aby przywrócić w pełni rządy demokratyczne.

Sytuacja była jednak inna niż w Polsce. Dyktatura w Ameryce Łacińskiej miała generalnie charakter polityczny, lecz nie ideologiczny, i nie miała ambicji kontrolowania całego życia publicznego. Nigdy np. nie było dyskryminacji w sferze ekonomicznej. W tym widzę różnicę między rzeczywistością południowoamerykańską a polską.

— *Przejdźmy teraz do innego, bardzo ważnego czynnika, który kształtuje całość życia społecznego, czyli do religii. W Ameryce Południowej religia katolicka zadecydowała o obliczu cywilizacji, swego czasu była religią państwową. Do dziś wydaje się, że Ameryka Łacińska jest centrum katolicyzmu. Dlaczego właśnie tutaj święciła triumfy teologia wyzwolenia, księża czynnie angażowali się w politykę (Nikaragua), a inne wyznania, np. protestantyzm, odnosiły spektakularne sukcesy ewangelizacyjne?*

— Moja odpowiedź będzie bardzo osobista. W Ameryce Południowej jest wiele krajów, w których Kościół ma znaczenie prawie tak duże jak w Polsce, w innych państwach natomiast jego pozycja jest słabsza. Są wreszcie kraje takie jak Urugwaj, w których wpływy Kościoła są minimalne. W Urugwaju od początku XX w. Kościół jest oddzielony od państwa. Zupełnie inaczej jest w Argentynie, gdzie prezydentem mógł być tylko katolik. Kościół był krytykowany za to, że stoi tak blisko władzy. Złączony był też ołtarz i miecz, wojsko bowiem miało swoich kapelanów. W Urugwaju było inaczej. Prezydent Urugwaju nigdy nie uczestniczył oficjalnie w ceremoniach religijnych.

Dlaczego w Ameryce Łacińskiej sukcesy odnosi teologia wyzwolenia i protestantyzm? Zadecydowały o tym wpływy negatywnych zjawisk z Europy. Wielu studentów i intelektualistów katolickich przebywało na uniwersytetach francuskich

i włoskich. Przywozili stamtąd nie to, co dobre, lecz to, co złe, np. niezrozumienie II Soboru Watykańskiego czy wspomnianą teologię wyzwolenia. Prawdą jest, że w teologii wyzwolenia jest wiele elementów pozytywnych, np. troska Kościoła o ubogich. Ale utracono to, co najważniejsze, czyli przesłanie o zbawieniu duchowym. Teologia pozostała przy opcji na rzecz ubogich, zapominając o misji Kościoła, czyniąc z niego społeczność dobroczynną. Wyrządziło to wiele zła w Kościele południowo-amerykańskim. Wielu ludzi porzuciło powołanie zakonne i kapłańskie, aby poświęcić się pracy społecznej. Powrót do normalności Kościoła w Ameryce Południowej jest trudny, ponieważ niektórzy biskupi i księża nie dorośli do swego powołania i funkcji. Skoncentrowali się na Kościele dla ubogich, głosząc hasło „chrześcijaństwo dla socjalizmu”. Ow Kościół praktycznie zamiast miecza miał Marksa.

Swoistą reakcją na nadużycia była spontanicznie manifestowana religijność ludowa, np. powrót do kultu maryjnego w niektórych sanktuariach. Sukcesy zaczął też odnosić protestantyzm, do czego przyczynili się młodzi misjonarze przybyli ze Stanów Zjednoczonych.

W Brazylii i Urugwaju zaobserwowano także fenomen powrotu do synkretyzmu afrykańsko-brazylijskiego. Na przykład liturgia sekty Macumba jest podobna w swym bogactwie do liturgii katolickiej, która w Kościele katolickim z roku na rok jest coraz uboższa. W Ameryce Południowej bardzo wielu księży katolickich celebrowe Eucharystię bez szat liturgicznych i ozdób, pozbywając się nawet kwiatów z kościoła. Porzucono wiele pięknych pieśni i tradycji (nie ma już procesji Bożego Ciała). W niektórych diecezjach zakazano śpiewów po łacinie. W przypadku Urugwaju to wszystko, od czego odstąpił Kościół katolicki, pojawia się we wspomnianej sekcji Macumba. Liturgia jest tam bardzo rozbudowana, kapłani afrykańscy przywdziewają bogato zdobione szaty liturgiczne, ich kościoły toną w kwiatkach, a 2 lutego przynoszą dary z pokarmów, składając je bogini morza. Lud potrzebuje fizycznych manifestacji wiary, unaocznienia jej w pewnych rzeczach materialnych. Wiara nie może się ograniczać tylko do sfery duchowej. Jest to moja wizja religijności w Ameryce Łacińskiej.

— *Wiele się słyszy o ruchu Opus Dei. Jakie jest znaczenie Opus Dei w Ameryce Łacińskiej, a zwłaszcza w Urugwaju?*

— Przed chwilą mówiliśmy o negatywnych zjawiskach w Kościele, teraz nadszedł czas na ukazanie pozytywnego oblicza. Wraz z kryzysem w Kościele pojawiło się wiele ruchów pozytywnych. Oprócz Opus Dei należy wymienić Focolari, Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego wyrosłe z Sodalicii Marianskich, ruch neokatechumenalny. W Urugwaju działa stowarzyszenie księży „Dalmanuta”. W Meksyku powstało zgromadzenie Misjonarzy Chrystusa Króla. Patrząc na to wszystko, odnosi się wrażenie wielkiej odnowy w Kościele, Duch Święty rozsiewa wiele pozytywnych ziarenek w różnych miejscach w Ameryce Łacińskiej i mam nadzieję, że stworzymy w 2000 r. prawdziwie zdrowy Kościół.

Powracając do Opus Dei, przyznaję, że obserwuję ten ruch od dłuższego czasu, gdyż niektórzy członkowie mojej rodziny należą do niego. Główną ideą jest uświęcenie chrześcijan w ich pracy. W Urugwaju obecnie nie ma wielu członków Opus Dei, ale ich obecność jest zauważalna. Nie posiadają oni niczego, co by ich odróżniało od przeciętnych chrześcijan. Wymagają od siebie częstej spowiedzi, modlitwy i poddają się kierownictwu duchowemu. Opus Dei nie zmusza do podjęcia pracy, którą uważa za odpowiednią dla swych członków, czy do życia w określonym kraju lub miejscu. Każdy powinien znać swoje miejsce w świecie i dawać świadectwo.

— *Przejdźmy do innego, bardzo ważnego tematu, który łączy Amerykę Południową i Polskę. Chodzi o drogi rozwoju. W Polsce znaleźliśmy się na rozdrożu – co wybrać: tradycję czy nowoczesność? Ameryka Łacińska borykała się z takim samym problemem w XIX w., po odzyskaniu niepodległości. Bolívar pisał, że nie wystarczy powiedzieć „nie” tyranii, trzeba również wiedzieć, co zrobić z wolnością. Były dwie drogi: albo sięgnąć do tradycyjnych wzorów, albo naśladować innych, np. Stany Zjednoczone. Jak obecnie podchodzi się do tego dylematu?*

— Bardzo się cieszę z tego pytania, gdyż widzę, że historia Ameryki Południowej jest w Polsce znana. Wiele państw południowoamerykańskich w swoich początkach inspirowało się pierwszymi republikami demokratycznymi. Urugwaj jest tego dobrym przykładem. W Brazylii myślano o utworzeniu monarchii i aż do końca XIX w. rodzina królewska panowała w Brazylii. W Argentynie również przez dłuższy czas poszukiwano

króla. Z kolei niektórzy republikanie byli zainteresowani systemem północnoamerykańskim. W Urugwaju w 1815 r. chciano stworzyć konfederację Urugwaju i krajów ościennych na wzór Stanów Zjednoczonych, nie pasowała ona jednak do naszej rzeczywistości. Mieliśmy rządy demokratyczne na przemian z rządami tyranów. Forma rządów zależała w dużej mierze od rzeczywistości społecznej. W XX w. w Urugwaju, Argentynie i Chile klasy średnie i wyższe pragnęły stworzyć struktury demokratyczne. W Urugwaju udawało się to częściej niż gdzie indziej, chociaż było wiele junt wojskowych. Obecnie z wielką nadzieją oczekujemy procesów integracyjnych, dających szansę samodzielnego rozwoju krajów Ameryki Południowej. Procesy strukturalne nie rozwijają się z dnia na dzień, lecz kraje szukają najlepszej z możliwych dróg. Ufam, że w Urugwaju rządy demokratyczne są dobrze zakorzenione i będą się nadal umacniać. Dzięki owym procesom integracyjnym rozwiązano wiele konfliktów międzypaństwowych. Przez wiele lat istniała rywalizacja pomiędzy Argentyną i Brazylią. Dziś dzięki Merco Sur oba kraje współpracują ze sobą.

Nie można zaprzeczyć, że Ameryka Południowa nadal zmaga się z problemem niedostatku, chociaż w Urugwaju i Argentynie jest on mniejszy niż gdzie indziej. Nie jest łatwo rozwiązać go, ponieważ wiąże się z nim problemy moralne. Kobiety w bardzo młodym wieku mają dzieci, nierzadko osiemnastolatka ma trójkę lub czwórkę i pogrąża się w nędzy, z której nie ma wyjścia. Problemu tego nie rozwiąże sam rozwój gospodarczy, trzeba zająć się równocześnie edukacją i formacją religijną młodego pokolenia.

— *Jakie nowe doświadczenia zyskał Pan, żyjąc w Polsce i obserwując społeczeństwo w czasach przelomu, zmagające się z problemem wolności oraz budową nowego systemu politycznego i gospodarczego?*

— Pozytywnym aspektem sytuacji w Polsce jest dobre przygotowanie Polaków na poziomie szkolnym. Odwiedzam różne polskie szkoły i widzę ducha dyscypliny oraz powagę, z jaką uczniowie podchodzą do swoich obowiązków. Praktycznie w Polsce nie widzę młodzieży z marginesu społecznego, jak w innych miastach europejskich. Młodzież ma ambicje poprawienia swojego poziomu, nie tylko ekonomicznego. Zawsze

mnie zadziwia, że tak wielu młodych ludzi uczestniczy w życiu kulturalnym, uczęszczając do teatru, opery i na koncerty.

Sądzę, że Polska zajmuje uprzywilejowaną pozycję wśród krajów Europy Środkowej i ma wszelkie szanse, by kontynuować rozwój ekonomiczny i społeczny. Polskę czeka jeszcze wiele reform, ale widzę pewne niebezpieczeństwo w myśleniu, że wraz z wejściem do Unii Europejskiej i NATO zostaną rozwiązane wszystkie problemy. Jest w tym wszystkim wiele idealizmu, a rzeczywistość nie będzie aż tak kolorowa. Unia Europejska jest ważną wspólnotą gospodarczą, a NATO jest ważnym paktem obronnym, ale przystąpienie do nich ma również negatywne strony. Europa jest społecznością niepodzielnie opadowaną przez hedonizm. Dobrze żyć, mieć długie wakacje i żadnych zobowiązań – taka jest wizja współczesności. Rodzina nie interesuje nikogo i coraz bardziej traci na znaczeniu. Każdego roku w Europie widać, że wzrasta procent ludzi żyjących samotnie. Być może przerysowuję niektóre sprawy, ale chcę przez to powiedzieć, że komfort nie równa się szczęściu.

Innym tego przejawem jest niski przyrost naturalny. Społeczeństwo nie akceptujące dzieci nie akceptuje własnej przyszłości. Oczywiście to skomplikowane posiadać wielodzietną rodzinę, ale całą wspomnianą rzeczywistość negatywną Polska winna traktować z większym krytycyzmem. Trzeba iść do korzeni europejskich, którymi są społeczność rodzinna z wartościami chrześcijańskimi, zdążać do jednej Europy chrześcijańskiej, bo jedynie to umożliwi istnienie w przyszłości. Żyję od trzynastu lat w Europie i widzę, że chrześcijaństwo stało się pozostałością kulturową, a nie kwestią wiary. Większość społeczności tzw. chrześcijan potrzebuje Kościoła wyłącznie po to, aby ochrzcić dzieci, zrobić przyjęcie z okazji pierwszej Komunii i pochować zmarłego. Jedynie mniejszość, 10–20% praktykuje i żyje swoją wiarą. Z pustką wiary zmagają się ruchy apostołskie, Ojciec Święty i biskupi. Bez wątplenia trzeba poprawić sytuację ekonomiczną, umożliwiającą młodzieży lepszy start, ale nie wolno tego dokonywać przekreślając inne wartości.

— *Dziękujemy bardzo za rozmowę.*

Warszawa, październik 1996 r.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

UFO-ewolucjonizm

Film „Dzień niepodległości”, który także dzięki wyrafinowanym technikom filmowym wzbudził dość duże zainteresowanie w wielu krajach, spowodował również nową falę fascynacji UFO i generalnie możliwością istnienia cywilizacji pozaziemskich. UFO jest jednak problemem nie jedynie dla astronomów czy też pisarzy science-fiction, frapuje także badaczy nowych ruchów religijnych. Analiza powstawania i rozwoju UFO-grup, lub jak niektórzy piszą UFO-sekt czy UFO-kultów, pokazuje pewne ciekawe tendencje we współczesnej kulturze zachodniej. Zanim jednak zajmiemy się samym UFO-kultami, warto przyrzeć się choć przez chwilę obecności problemu kosmitów i ich przedziwnych pojazdów w tejże kulturze.

Od utopii do religii

Problem istnienia istot pozaziemskich nie jest całkiem nowy w kulturze europejskiej i pojawiał się już w bardzo różnych kontekstach. Cywilizacje pozaziemskie odkrywane w fikcyjnych podróżach służyły utopistom do przedstawienia interesującej literacko wizji idealnej cywilizacji i krytyki współczesnej im rzeczywistości społecznej, politycznej czy kulturalnej. Przykładem mogą być choćby podróże do cywilizacji lunarnej i słonecznej, jakie odbył bohater powieści Cyrano de Bergeraca „Les Etats et Empires de la Lune. Les Etats et Empires du Soleil” wydanej w 1657 r. (wyd. pol. „Tamten świat”, 1956).

Z drugiej zaś strony gwałtowny rozwój astronomii, który zasadniczo zmieniał obraz świata, prowokował również pytania o istnienie innych cywilizacji. Podejmowali je zarówno tak wybitni astronomowie, jak np. Christian Huygens, który opierając się m.in. na Mikołaju Kuzańcyku, Johannesie Keplerze, Giordano Bruno, wyraził swe poglądy na istnienie innych mieszkańców kosmosu w dziele z 1698 r. zatytułowanym „Cosmothéoros sive de terris coelestibus earumque ornatu coniuncturae”, jak i filozofowie – przykładem może być Immanuel Kant

– którzy pytali o istoty pozaziemskie często w kontekście pytania o uniwersalne zasady etyczne i powszechność zbawienia. Filozof z Królewca porusza to zagadnienie w swym przyrodniczym dziele z okresu przedkrytycznego „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels” z 1755 r.

Marsjanie stawali się też bohaterami lub raczej współbohaterami literatury popularnej. Znane są nazwiska Juliusza Verne’a czy Orsona Wellsa. Z utworem tego ostatniego autora jest też związany pierwszy przypadek masowej psychozy ufologicznej. Otóż gdy jedna z amerykańskich sieci radiowych nadała w 1938 r. słuchowisko oparte na jego opowiadanku „Inwazja Marsjan”, wielu spośród mieszkańców Stanów Zjednoczonych sądziło, że dokonuje się rzeczywista inwazja i wpadło w panikę.

Zainteresowanie pozaziemskimi mieszkańcami kosmosu wzrosło od czasu, gdy w 1952 r. Ken Arnold oświadczył, że widział niedaleko Waszyngtonu dziewięć bardzo szybkich pojazdów latających podobnych do spodka pod filiżankę. Ochrzczono owe obiekty jako UFO („Unknown Flying Object”). Zaczęła się prawdziwa UFO-histeria. Pojawiały się osoby, które widziały UFO; ich relacje rozpowszechniały mass media. Lotnictwo wojskowe Stanów Zjednoczonych powołało specjalną komisję do badania przypadków pojawienia się UFO, która w większości potrafiła podać naturalne wyjaśnienia rzekomych spotkań z intergalaktycznymi pojazdami. Oliwy do ognia UFO-histerii dołało pojawienie się na rynku księgarskim publikacji emerytowanego majora lotnictwa, Donalda E. Keyhoe, który podważał naturalne wyjaśnienia rzekomych UFO, stwierdzając, że owe nie zidentyfikowane obiekty są z pewnością pojazdami przybyłymi z kosmosu. Na fali zainteresowania UFO pojawił się też nasz rodak, polski emigrant George Adamski, który twierdzi stanowczo, że spotkał się z Marsjanami. Mister Adamski stał się następnie założycielem pierwszej sekty ufologicznej. Oczywiście skoro jeden człowiek spotkał się z ufoludkami, to dlaczego nie miałyby się to przydarzyć innym¹. Powstają grupy UFO-fanów, odbywają się kongresy poświęcone

¹ Przy opracowywaniu tej części korzystałem przede wszystkim z: E. Benz, *Neue Religionen*, Stuttgart 1971, s. 113-124; M. Introvigne, *Cuppello del mago*, Milano 1990, s. 116-122; M. Baldini, *La storia delle utopie*, Roma 1994.

tej tematyce, pojawia się coraz więcej publikacji poświęconych rzekomemu wpływowi Marsjan na historię ludzi (choćby znanego także w Polsce Ericha von Dänikena). Rozwój lotów kosmicznych, a zwłaszcza wylądowanie człowieka na Księżycu, potęguje to zainteresowanie. Do fascynacji cywilizacjami pozaziemskimi wkrada się coraz bardziej pierwiastek religijny. Nie bez znaczenia jest tutaj coraz mocniejszy wpływ New Age. Ruch ten, którego umowną datą powstania jest rok 1962 (powstanie wspólnot newageowskich Esalen w Kalifornii i Findhorn w Szkocji), łączy zainteresowanie kultem bóstw starożytnych, ekologię, spirytyzm, magię i mnóstwo innych elementów, wśród których niepoślednie miejsce zajmuje UFO. Szczególnie dobrze widać to w spirytyzmie newageowskim tzw. channeling. Mistrzami duchowymi, z którymi przez pośrednictwo mediów łączono się w klasycznym spirytyzmie, były znane postaci z historii, duchy zmarłych krewnych czy przyjaciół. W channeling mistrzów zastąpili aniołowie, „Jezus” i właśnie mieszkańcy innych planet². Taką wielobarwną symbiozę wiary w UFO z innymi elementami newageowskimi prezentuje doskonale twórczość Shirley Mc Laine. Bohaterka jej książki „Out on a Limb”, oprócz spotykania się z różnymi mediami, wyznawczyniami Sai Baby itp., prowadzona przez tajemniczego przyjaciela, Davida, dociera do południowoamerykańskiej wioski, w której znajdują się tablice ostrzegające przed nisko latającymi UFO, a w efekcie w swej wędrówce dowiadyuje się, że została wybrana przez mieszkańców innej planety na „misjonarkę” nowej duchowości.

W pozycjach z gatunku science-fiction opowiadających o spotkaniach Ziemiaków z przybyszami z obcej planety pojawia się coraz więcej tematów religijnych. Możemy wymienić przynajmniej niektóre spośród nich: religia kosmitów, religia przyszłości, kosmici jako misjonarze, niereligijne początki religii, podróże w czasie i realność historyczna założycieli religii ziemskich, dowartościowanie religii magicznych³.

²J. Klimo, *Les médiateurs de l'invisible*, Paris 1991, s. 63-65, 174.

³J.-B. Renard, *Religion, science-fiction et extraterrestres*, „Archives de Science sociales des Religions”, nr 50/1980, s. 146 n.

Elementy religijnego podejścia do UFO wniosły też dwa filmy Stevena Spielberga „E.T.” i „Bliskie spotkania trzeciego stopnia”. Uwagi krytyki nie uszły wątki wyraźnie nawiązujące do tradycji biblijnej. Spotkania bohaterów „Bliskich spotkań” z UFO odwołują się do archetypicznych dla naszej kultury fragmentów z Pięcioksięgu – spotkanie na górze Mojżesza z Jahwe i Roya, bohatera filmu, ze statkiem kosmicznym, promieniejąca twarz Mojżesza po spotkaniu z Jahwe i Roya po spotkaniu z UFO, Izrael nowym ludem Jahwe, rodzina Roya zaczątkiem nowego ludu – żeby wymienić tylko niektóre analogie między filmem a Starym Testamentem. Dzieje E.T. – sympatycznego bohatera filmu o tym samym tytule – żywo przypominają historię Jezusa. Przybycie E.T. z innej planety odpowiada wcieleniu, cierpienie i prześladowanie E.T. – cierpieniu i prześladowaniu Jezusa, odnalezienie drogi – zmartwychwstaniu, odlot na swoją planetę – wniebowstąpieniu⁴. Mimo iż filmy Spielberga przedstawiają przybyszy z obcej planety posługując się symboliką religijną i w ten sposób na pewno oddziałują na powstawanie w stosunku do nich postawy religijnej, to jednak najbardziej interesujące są grupy, dla których UFO stanowią przedmiot kultu.

Kulty marsjańskie

Grupy ufologiczne powstające od blisko pół wieku najpierw w Stanach Zjednoczonych, a następnie także w Europie, są bardzo zróżnicowane tak pod względem swojego ufologicznego credo, jak i pod względem struktury organizacyjnej. Wiele grup ufologicznych to efemerydy liczące po kilkadziesiąt osób, znane praktycznie jedynie badaczom nowych ruchów religijnych, inne, jak Ruch Raeliański, dysponują własnym pismem, wydawnictwem, a nawet partią polityczną. Spośród UFO-kultów wybrałem trzy, moim zdaniem bardzo charakterystyczne.

⁴Szczegółowa analiza w: J.-B. Renard, *Les extraterrestres*, Paris – Montréal 1988, s. 34-46.

Znaczenie historyczne ma GEORGE ADAMSKI FOUNDATION założona i biorąca swą nazwę od nazwiska polskiego emigranta, który rzekomo jako pierwszy Ziemianin miał się skontaktować z ufoludkami. Adamski działał już w latach trzydziestych w różnych grupach okultystycznych. Na początku lat czterdziestych podjął pracę w kawiarni znajdującej się w pobliżu obserwatorium astronomicznego Monte Palomar. Od tego czasu datuje się jego zainteresowanie UFO, których zaczyna widzieć całe setki. W 1949 r. wydał powieść „Pionierzy przestrzeni”, a w 1952 r. – jak już wspominaliśmy – oświadczył, że spotkał się z mieszkańcem Wenus i utrzymuje z nim ciągły kontakt telepatyczny. W latach pięćdziesiątych ukazują się kolejne książki: „Latające spodki wylądowały” i „Na pokładzie latających spodków”, które do dzisiaj zostały przetłumaczone na wiele języków i osiągnęły duże nakłady. Adamski stał się osobą bardzo popularną. Przemierzał Stany Zjednoczone, wygłaszając odczyty, biorąc udział w kongresach ufologicznych. W trakcie jednej ze swych zamorskich podróży został przyjęty przez królową Holandii, Julianę. Oprócz opowiadań o spotkaniach z mieszkańcami innych planet zaczął też tworzyć filozofię ufologiczną. Nie była ona bynajmniej bardzo skomplikowana. Świat, a więc zarówno Ziemię jak i wszystkie inne planety, stworzył Jedyne Boski Stworzyciel i dlatego kosmos jest miejscem, przestrzenią świętą. W niej to człowiek ma wraz ze swymi „braćmi z przestrzeni” czcić owego Stworzyciela, przerywając wojny i nienawiść. Ufoludki to bracia, którzy tym się od nas różnią, że posiadli lepszą znajomość Boskiego Stworzyciela. Adamski mimo swej popularności nie potrafił nadać swej grupie solidnych form organizacyjnych, dlatego też po jego śmierci w 1965 r. przeżywała ona wiele schizm i podziałów⁵.

Zupełnie inny charakter ma RUCH RAELIAŃSKI. Powstanie tej grupy także ma swój początek w rzekomym spotkaniu, które miał jej założyciel Claude Vorilhon w 1973 r. w pobliżu Clermont-Ferrand z mieszkańcem dalekiej planety, przybyłym oczy-

⁵M. Introvigne, dz. cyt., s. 122; E. Benz, dz. cyt., s. 120 n.

wiecie wspaniałym pojazdem międzygalaktycznym⁶. Vorilhon był wydawcą małego czasopisma automobilistycznego, a wcześniej kierowcą rajdowym. Rzekome spotkanie z mieszkańcem innej planety, a właściwie cykl spotkań zmienił życie pana Vorilhon. Przyjął on imię Raela i od tego imienia wzięła swą nazwę grupa. Swoje konwersacje z przybyszem z obcej cywilizacji Rael spisał w książce pt. „Księga, która mówi prawdę”. W trakcie spotkań mieszkaniowiec dalekiej planety przedstawił zupełnie nową wizję dziejów ludzkości, bazującą na swoistej interpretacji Biblii. Otóż Elohim – imię Boga pojawiające się w jednej z tradycji starotestamentowych, nie jest wcale imieniem Boga, ale imieniem kosmitów, którzy mieli założyć cywilizację na Ziemi. Mieszkańcy obcej galaktyki, znajdującej się na wysokim poziomie rozwoju technicznego, stwierdzili konieczność przeprowadzenia eksperymentów biologicznych. Na ich miejsce wybrano Ziemię. Grupa naukowców utworzyła eksperymentalnie całą przyrodę, a następnie człowieka. Potop, wieża Babel, teofania na Synaju są interpretowane w „kluczu ufologicznym”, tzn. jako wydarzenia związane z różnymi działaniami przybyszów z obcej planety⁷. Wielcy założyciele religii: Budda, Mojżesz, Jezus, Mahomet, John Smith (założyciel mormonów), są przedstawiani jako wysłańcy, chciałoby się rzec „misjonarze” cywilizacji pozaziemskiej. Także wydarzenia z życia Jezusa są tłumaczone w ten sposób: np. zmartwychwstanie to po prostu efekt działań reanimacyjnych podjętych przez ufoludki⁸. Eschatologia grupy jest również ufologiczna. Oto w odpowiednim momencie kosmiczni Elohim przybędą i zabiorą wiernych na ich planetę, gdzie będą oni żyli długo i szczęśliwie. Już tu, na Ziemi, ludzie powinni przez specjalną medytację utrzymywać codzienny kontakt z Elohim. W kolejnych publikacjach Rael opisał podróż, którą odbył na pokładzie statku międzygalaktycznego na ową inną planetę, gdzie spotkał także Jezusa.

⁶C. Vorilhon „Rael”, *Il libro che dice la verità*, Roma 1994, s. 11.

⁷Tamże, s. 17-35.

⁸Tamże, s. 67-80.

W 1974 r. Rael zakłada MADECH (Ruch Przyjęcia Przybyszów Pozaziemskich), który rok później przekształca się w Ruch Raeliański. Program ruchu, poza propagowaniem objawień założyciela, nie omija spraw czysto ziemskich. Opowiada się za formą rządów nazwaną geniokracją, w której władzę mieliby sprawować jedynie ludzie genialni. Nasuwają się tu dalekie skojarzenia z utopistyczną wizją „państwa filozofów” z „Republiki” Platona. Ideę geniokracji ma rozpowszechniać założona przez Raela Partia Humanitarystyczna, która jednak nie odniosła sukcesu w wyborach ani we Francji, ani w Belgii⁹. W dziedzinie moralności Rael propaguje całkowitą swobodę seksualną, a w początkowym okresie istnienia Ruchu dochodziły do tego także pomysły z zakresu eugeniki¹⁰. Poglądy te założyciel ruchu łączy z ostrą krytyką katolicyzmu.

Ruch Realiański ma około dwudziestu tysięcy członków i jest dzisiaj największą istniejącą grupą ufologiczną, najliczniejszą w krajach francuskojęzycznych. Grupa jest przy tym ciekawym a zarazem przerażającym przykładem religii ateistycznej. Bóg dla wyznawców Raela nie istnieje, człowiek – efekt eksperymentu ufoludków – ma marzyć o tym, aby jako istota hodowana przez Elohim-kosmitów, opuścić ziemską farmę hodowlaną, dostać pokój w czworakach ufofornalskich i stać się współhodowcą.

Zupełnie inny charakter ma CENTRO STUDI FRATELLANZA COSMICA, włoska grupa ufologiczna. Także jej istnienie wiąże się z relacjami o kontakcie z kosmitami, które rzekomo miało się stać udziałem Eugeniusza Siragusy. Ten Sycylijczyk miał spotkać – jak ich nazywa – „braci z przestrzeni” u podnóża

⁹ M. Introvigne, dz. cyt., s. 136.

¹⁰ W późniejszym okresie rozwoju grupy zaniechano propagowania tych poglądów. Stały się one jednak powodem oskarżania grupy przez ruch antysektowy, co wyraziło się m.in. w tzw. Raporcie Guyarda. CESNUR odpowiedziała na zarzuty, publikując specjalny dokument prostujący m.in. niesłuszne oskarżenia względem tej grupy. CESNUR di Torino e CESNUR di USA, *Instaurazione di un diritto di persecuzione? Una risposta al rapporto della Commissione d'Inchiesta sulle Sette*, w: G. Cantoni, M. Introvigne, *Libertà religiosa, „sette” e „diritto di persecuzione”*, Piacenza 1996, s. 123.

Etny w kwietniu 1962 r. Posłania przekazywane przez członków dwóch załóg kosmicznych o dźwięcznych nazwach „Cristal-Bell” i „Olimpia” (pojazdem tym zwykle dowodzi komandor Ashtar Sheran) mają w większości charakter apokaliptyczny. Kosmici mieli zapowiedzieć katastrofę w Czernobylu i epidemię AIDS oraz rychły koniec świata. Dużo miejsca w ich posłaniach poświęca się Maryi i Jezusowi Chrystusowi, łącząc te wątki z opisami Atlantydy i nauczaniem o reinkarnacji. Zresztą sam Siragusa uważał się za nowe wcielenie Cagliostro, Giordano Bruno, apostoła Jana i paru innych postaci. W roku spotkania, tj. w 1962, wraz z grupą przyjaciół, Siragusa zakłada Centro Studi Fratellanza Cosmica. Powstaje pierwsza wspólnota zasilana pieniędzmi bogatego małżeństwa amerykańskiego, państwa Hooker. W 1978 r. małżeństwo to oskarża wizjonera o oszustwo i wyludzanie pieniędzy. Sąd jednak nie przychylił się do ich opinii. Siragusa zostaje uniewinniony. Grupa na Sycylii zostaje rozwiązana, wizjoner natomiast nawiązuje kontakt z grupą okultystyczną w Bolonii. Jednak i ta współpraca nie trwa długo. Po jej fiasku Siragusa wycofuje się z czynnego reprezentowania grupy, co jednak nie przeszkadza się jej rozwijać. Od 1985 r. zaczyna się ukazywać czasopismo grupy „Non siamo soli” (Nie jesteśmy sami) redagowane przez braci Filippo i Giorgio Bongiovannich. Od 1989 r. Giorgio zaczyna twierdzić, że ma widzenia Matki Bożej, która wzywa go do rozpowszechniania trzeciej tajemnicy fatimskiej. Rzekome widzenia powtarzają się. W ich trakcie Giorgio otrzymuje na dłoniach, stopach i głowie znaki, które jego zwolennicy nazywają stygmatami, a które chętnie prezentuje w różnych programach telewizji prywatnych. W 1990 r. „Matka Boża” miała objawić Giorgiowi, że rozpoczyna się „czas Kriszny”, który się wcielił w syna Siragusy. Nawet z tak pobieżnej prezentacji widać, że grupa ta łączy w swej doktrynie elementy „katolicyzmu cudownościowego”, nastawionego na wszelkie możliwe objawienia, ze spirytyzmem i ufologią. Mimo tak dziwacznej doktryny Centro Studi Fratellanza Cosmica ma zwolenników w większości krajów Europy Zachodniej, w Sta-

nach Zjednoczonych i w Ameryce Łacińskiej. Nie tworzą one jednak zwartej struktury, lecz rodzaj sieci, w której łącznikiem pomiędzy poszczególnymi ośrodkami jest wspomniane wyżej czasopismo¹¹.

Już prezentacja tych trzech grup ufologicznych ukazuje ich olbrzymią różnorodność ideową. Pomimo tego UFO-kulty mają cechy wspólne, które wyodrębnił jeden z najlepszych znawców przedmiotu, J.-B. Renard¹².

Pierwszą i najbardziej oczywistą cechą grup ufologicznych jest przyjęcie TRANSCENDENCJI KOSMITÓW. Choć być może w żadnym z pism ufologicznych ten termin nie pojawia się wprost, to jednak przymioty ufoludków, takie jak: wszechwiedza, doskonałość fizyczna, psychiczna, techniczna i naukowa, gotowość do „zbawienia” Ziemi, jasno wypuklają ich cechy absolutne. Transcendencję kosmitów podkreślają ich imiona: „Elohim”, „Bracia Światłości”, „Przewodnicy niebiescy”.

Drugą cechą, którą mogliśmy dostrzec także w grupach tu przedstawionych, jest OBJAWIENIE SIĘ KOSMITÓW ZAŁOŻYCIELOWI. Zwykle tajemniczy przybysze pojawiają się w jakimś odludnym miejscu samotnemu założycielowi grupy, ze względu na jego takie czy inne cechy osobiste. Owocem spotkania jest zwykle relacja spisana przez założyciela, która staje się „świętą księgą” grupy.

Przesłanie przekazane przez kosmitów założycielowi grupy zwykle zawiera KRYTYKĘ SPOŁECZEŃSTWA ZIEMSKIEGO. Często krytyka ta przybiera barwy katastroficzne – zbliżająca się nieuchronnie zagłada ludzkości, choroby – co upadabnia ją do literatury apokaliptycznej. Bardzo silne są też akcenty ekologiczne – niszczenie przyrody jest często jedną z zapowiedzi zagłady.

Oczywiście od zagłady mogą uratować ludzkość kosmici. UFO-kulty są więc przepojone OCZEKIWANIAMI MESJANISTYCZ-

¹¹M. Introvigne, dz. cyt., s. 130-133; CARIS, *Chiesa Cattolica e Nuova Religiosità*, Cagliari 1996, s. 143-147.

¹²J.-B. Renard, *Les extraterrestres*, dz. cyt., s. 89-108.

NYMI. To oczekiwanie na rychłe „zbawienie” przyniesione przez UFO ma zwykle CHARAKTER MILLENARYSTYCZNY.

Kosmici rozporządzają o wiele wyższą techniką od naszej, ziemskiej. Dlatego kult UFO niejako z konieczności jest nacechowany FASCYNACJĄ TECHNIKĄ. Język używany przez grupy jest często silnie naznaczony żargonem techniczno-naukowym. Grupy te lubią podkreślać „naukowość” ich wiary, stąd też ciągle zainteresowanie astronomią, astrofizyką itd.

J.-B. Renard zauważa także, że założyciele grup ufologicznych mieli WCZEŚNIEJSZE DOŚWIADCZENIA MISTYCZNE. Mistycyzm jest przez badacza francuskiego rozumiany bardzo szeroko – jako wszelakiego typu doświadczenie ekstatyczne, a więc także okultystyczne. Rzeczywiście założyciele UFO-grup mieli najczęściej kontakt z środowiskami spirytystycznymi czy ezoterycznymi.

Socjolog francuski nie kończy jednak swego badania nad UFO-kultami specyfikacją ich cech typowych, analizuje także sam przedmiot kultu – ufoludki.

Ostatnie ogniwo ewolucji

J.-B. Renard dostrzegł ciekawą zależność między dwoma stereotypami obecnymi w kulturze współczesnej, między wyobrażeniem człowieka pierwotnego (dzikiego) i wyobrażeniem kosmity¹³. Zestawiając cechy typowe dla obu wyobrażeń, badacz francuski doszedł do przekonania, że popularny obraz ufoludka jest po prostu jego zaprzeczeniem, przeciwieństwem obrazu człowieka pierwotnego, czyli mówiąc innymi słowami, wyobrażenie człowieka pierwotnego i kosmity są odwrotnie symetryczne. Prześledźmy tę zależność na pięciu przykładowych cechach¹⁴.

¹³ J.-B. Renard, *L'homme sauvage et l'extraterrestre: deux figures de l'imaginaire évolutionniste*, „Diogenes”, nr 127/1984, s. 70-88.

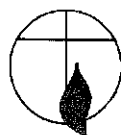
¹⁴ Tamże, s. 78 nn.

CECHA	CZŁOWIEK PIERWOTNY	KOSMITA
wygląd	wysoki, raczej tęgi skóra owłosiona mała czaszka duże czarne oczy szeroki nos, szerokie usta	niski, szczupły skóra gładka i nieowłosiona duża nieowłosiona głowa, twarz okrągła małe oczy nos i usta prawie nie- widoczne
sposób wyrażania się	krzyk zwierzęcy, gest	rozumie mowę ludzką, komunikuje się za pomocą wyrafinowa- nych środków, np. telepatii, których zna- kiem zewnętrznym są często antenki na głó- wie
broń	maczuga, działa uży- wając siły fizycznej w bezpośrednim kon- takcie	broń paraliżująca lub dezintegrująca, działa- jąca na dużą odległość
sposób przemiesz- czania się	tylko w wymiarze horyzontalnym	także w wymiarze wertykalnym, z dużą szybkością, przy uży- ciu pojazdu kosmicz- nego
mieszkanie	w miejscach niezna- nych, najczęściej ja- mach, jaskiniach pod- ziemnych	nieznana daleka planeta

To zestawienie wskazuje jasno, że kosmita staje się wyobra-
żeniem spełnienia się ewolucji ludzkiej – hominizacji, tak jak
wyobrażenie człowieka prymitywnego jest początkiem tej ewo-
lucji. Ufoludek dołącza w ten sposób do mitologii ewolucjoni-

stycznej, którą rozwijano z takim uporem w poprzednim stuleciu. J.-B. Renard wskazuje na jeszcze jedną ciekawą zależność. Otóż opisy spotkań ludzi z kosmitami zbiegają się w czasie z dekolonizacją świata. Stereotyp relacji między białym kolonizatorem a „dzikim” mieszkańcem krain odległych od Europy zostaje przeniesiony na relację między ufoludkiem i Ziemianinem. Przybysze z kosmosu pomagają Ziemianom, jak – według tego samego stereotypu – Europejczycy pomagali cywilizować się „prymitywnym” ludom w krajach kolonialnych¹⁵. „Grzech” kolonializmu zostaje odkupiony poddaniem się „kosmityzacji” czy „ufologizacji”. Tu można by nasze rozważania zakończyć uśmiechem lub cierpką uwagą na temat degeneracji kultury zachodniej, gdyby nie fakt, że według badań przeprowadzonych przez tego samego J.-B. Renarda ponad 50% Francuzów wierzy w istnienie kosmitów, gdy w Trójkę Świętą wierzy ich tylko 37%, a w szczęście wieczne 40%. W Polsce może te proporcje nie byłyby tak smutne, choć kto wie? Nie można więc lekceważyć UFO-kultów. To chyba jeszcze jeden znak naszych czasów i równocześnie wezwanie do ewangelizacji.

¹⁵ Tamże, s. 81-84.



MAREK BLAZA SJ (DEBIUT)

O zachwycie

Gdy patrzę ci prosto w oczy
wtedy czuję że tam na górze najwyraźniej
Ktoś nas lubi
wtedy słyszę
jak Ktoś śmieje się z nami
wtedy czuję
jak Ktoś nas przytula do Siebie

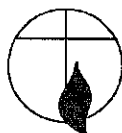
gdy patrzę ci prosto w oczy
wtedy wiem
że Ktoś z nami rozmawia
wtedy widzę naprawdę
że Ktoś nas stworzył
wtedy słyszę
jak Ktoś o nas śpiewa

gdy patrzę ci prosto w oczy
wtedy płaczę
bo Ktoś za nas płacze
wtedy piszę o tym
że Ktoś przy nas jest

gdy patrzę ci prosto w oczy
wtedy widzę Jego uśmiech
na twojej twarzy
wtedy czuję Jego oddech
tryskający z twoich ust
wtedy widzę Jego twarz
jaśniejącą w twojej twarzy

gdy patrzę ci prosto w oczy
wtedy milczę jak On
i słucham ciebie
wtedy patrzę jak On
i miłuję ciebie
wtedy współczuję jak On
i raduję się i smucę wraz z tobą

gdy patrzę ci prosto w oczy
wtedy wyglądam jak On
wtedy widzę Go
wtedy widzę Go ich i ciebie
gdy patrzę ci prosto w oczy



Izabela Jurasz

Zamknięte drzwi

Od wieków podwoje te skrzypią na swych wrzeczadkach, a przeraźliwy ich głos niczyjego nie razi słuchu; świat o nich nie wie, nie wie nawet krajowiec, ledwie który zasłyszal lub na nie zerknął (J. Lelewel, 1854).

Niewiele się pewnie zmieniło od czasów Lelewela. Kogo by zresztą obchodziły jakieś stare drzwi, ozdobione dziwaczną dekoracją. Nikt nie pamięta już skomplikowanej symboliki zwierząt i roślin. Trudno zrozumieć treści wyrażone w tych kilkunastu scenach z życia św. Wojciecha, a tym bardziej w scenkach ukrytych wśród dekoracji na brzegach. Całe ich bogactwo pozostaje ciągle zamknięte w formach obcych naszej estetyce, zamknięte w dawno zapomnianych symbolach.

Czym były te drzwi dla człowieka XII w.? Dla twórcy i wszystkich oglądających je: książąt, duchowieństwa, rycerzy, prostych ludzi z podgrodzia i okolicznych wiosek?

Drzwi Gnieźnieńskie są najcenniejszym polskim zabytkiem sztuki romańskiej. Są jedyną pozostałością po wyposażeniu pierwszej bazyliki katedralnej w Polsce. W XIV w. włączono je w mury gotyckiej świątyni, zaś od drugiej połowy XVIII w. zamykają południowe wejście do katedry. Niegdyś używano wobec nich takich określeń, jak *Porta Regia* lub *Gemma Civitatis*.

Drzwi kościelne znaczyły o wiele więcej w średniowieczu niż dzisiaj. Treści wiązane z nimi przesądziły o tym, że zamawiający nie zdecydował się na relikwiarz, przenośny ołtarz ani nawet cykl malowideł ściennych. Od momentu gdy powstawały pierwsze budowle kościelne, chrześcijanie przywiązywali dużą wagę do drzwi. Były one zazwyczaj bogato zdobione. Ponadto ustawiano przy nich specjalnych odźwiernych zwanych ostiarii. Celem tych zabiegów było zabezpieczenie wnętrza przed ciekawością pogan. Równocześnie odwoływano się do symboliki biblijnej; Chrystus nazwał siebie bramą (drzwiami), przez którą przechodzą owce (J 10,9), a w innym miejscu powiedział, że droga do Ojca wiedzie przez Niego (J 14,6). Dlatego zazwyczaj drzwi dekorowano scenami z życia Chrystusa. Bogato zdobiono także cały otwór wejściowy – ościeża, znajdujące się nad nimi łuki (archiwolty), pole wypełniające przestrzeń nad drzwiami (tympanon).

Średniowiecze znało dwa rodzaje pojmowania wejścia do świątyni, które zrodziły się z etymologii przyjętej wówczas nazwy drzwi – ostium. Mogła ona pochodzić od dwóch słów o różnych znaczeniach. W zależności od przyjętego wy tłumaczenia drzwi mogły oznaczać Chrystusa broniącego dostępu złu („obsidere”) lub wskazującego drogę do miejsca świętego i zbawienia („ostendere”). Teraz łatwiej nam zrozumieć, dlaczego w dekoracji romańskich portali tak często pojawia się Sąd Ostateczny, w czasie którego zło zostaje ostatecznie zwyciężone. Drugą koncepcję wyraża przedstawianie Chrystusa tronu-jącego w chwale, w otoczeniu aniołów i świętych.

Wejście do kościoła to nie tylko biblia pauperum. W XII i XIII w. portal służył za tło kulturowe życia całej wspólnoty chrześcijańskiej w mieście czy osadzie. Wiele obrzędów odprawiano ante fores ecclesiae. Dotyczyło to zwłaszcza ceremonii zawierania małżeństwa i chrztu, ale także konsekracji i dedykacji kościoła. Przed portalem witano dostojnych gości, wznoszono ołtarze, odprawiano pokutę, zbierano się na narady, wydawano wyroki sądowe. Plac przed kościołem był miejscem zebrań i sprawowania czynności o charakterze prawnym – spełniał te funkcje, które potem będzie pełnił ratusz. Sam zaś portal, bogato zdobiony kolumnkami i łukami, nierzadko z rzeźbionym tympanonem, stanowił oprawę dla tych czynności. Niewykluczone, że podobnie były traktowane Drzwi Gnieźnieńskie.

Ich dekoracja składa się z dwóch wątków treściowych i ikonograficznych. Pierwszy to legenda św. Wojciecha; osiemnaście scen wypełniających prostokątne kwatery na obu skrzydłach. Drugi wątek to bordiura – szeroki pas dekoracji na brzegach. Wśród gęstej wici roślinnej zostały ukryte rozmaite postacie, których układ – jak również one same – ma znaczenie symboliczne.

Przyglądając się płaskorzeźbom, dostrzegamy, że lewe skrzydło Drzwi pokrywają wyłącznie zdarzenia poprzedzające przybycie świętego do Prus, natomiast sceny z prawego skrzydła opowiadają o jego działalności misjonarskiej, męczeńskiej śmierci i losach zwłok. Sposób ułożenia scen zdradza pewną symboliczną celowość. Historia św. Wojciecha zaczyna się w najniższej kwaterze, tuż przy ziemi, wyżej święty działa cuda, osiąga wyżyny doskonałości chrześcijańskiej, w końcu głosi Ewangelię, przyplacając to życiem. Historia ta kończy się powrotem do ziemi ciała męczennika, które staje się cenną relikwią.

Rozwój wydarzeń na skrzydłach Drzwi Gnieźnieńskich nie pokrywa się z żadnym ze znanych żywotów świętego. Jest on dziełem kogoś znającego nie tylko przekazy pisane, ale przede wszystkim

tradycję ustną, ludowe opowieści o biskupie-męczenniku. Narodziny św. Wojciecha są pierwszą sceną cyklu – jej kompozycja przypomina scenę narodzin Chrystusa lub Marii. Kolejne wydarzenie to ofiarowanie Wojciecha w świątyni; także wzorowane na odpowiednim momencie w życiu Jezusa. Dalej mamy wyobrażony moment oddania młodzieńca na naukę biskupowi magdeburskiemu. Kolejnym ważnym epizodem z życia przyszłego męczennika jest modlitwa, która – jak się przypuszcza – poprzedzała decyzję o objęciu biskupstwa w Pradze. Może to być też przedstawienie informujące widza o wielkiej pobożności, którą zasłynął Wojciech. Następną sceną pokazuje moment nadania młodemu biskupowi inwestytury przez księcia. Kolejne wydarzenia to cud wypędzenia demona z opętanego. Dokonanie cudu było traktowane jako Boże potwierdzenie nowej godności Wojciecha. Jako biskup Wojciech został wezwany przez Chrystusa ukazującego mu się w snach do zatroszczenia się o los niewolników. Na Drzwiach Gnieźnieńskich jest przedstawiony moment ukazania się Chrystusa świętemu, zaraz po nim widzimy następną scenę – oto Wojciech stoi przed Przemysłem II i przemawia w obronie niewolników wyobrażonych za jego plecami. Artysta nie poinformował nas o konsekwencjach tego wystąpienia; przenosimy się od razu do klasztoru benedyktynów na Awentynie, gdzie za sprawą Wojciecha dokonał się kolejny cud. Upuszczony i stłuczony przez niego dzbanek na powrót stał się całością, ku zdumieniu zgromadzonych w refektarzu mnichów. Tu kończy się pierwsza część cyklu. W następnej kwaterze, już na prawym skrzydle Drzwi, widzimy bowiem Wojciecha wraz z towarzyszami wyruszającego łodzią do Prus. Dwie dalsze sceny to działalność misjonarska: chrzest i nauczanie. Prusowie są wąsaci i uzbrojeni, żywo gestykulują, słuchając nauk Wojciecha. Następne przedstawienia dotyczą jego męczeńskiej śmierci. Najpierw wyobrażona jest ostatnia msza odprawiana przez Wojciecha. Kolejną sceną jest męczeństwo; tu artysta połączył dwa momenty – przebicie włócznią i odcięcie głowy. Niżej widzimy wystawienie zwłok męczennika i jego głowę zatknietą na pału obok nich. Potem zostało przedstawione wykupienie ciała. Następne sceny to uroczyste przeniesienie zwłok i złożenie ich w grobie.

Poszczególne przedstawienia plastyczne tych wydarzeń są wzorowane na scenach z życia Chrystusa lub świętych, które były znane w sztuce wczesnego średniowiecza. Chrystus zostawił doskonały wzór życia chrześcijańskiego – poszczególne sceny z życia św. Wojciecha są wzorowane na podobnych scenach opisanych w Ewangeliach. Św. Wojciech po narodzinach jak Chrystus zostaje ofiarowany

w świątyni, później jak On wypędza czarta z opętanego, działa cuda, naucza, a po męczeńskiej śmierci zostaje złożony w grobie. Pozostałe sceny są podobne do innych wydarzeń biblijnych, np. sen św. Wojciecha przypomina sen Józefa. W ten sposób życie świętego przedstawione na Drzwiach Gnieźnieńskich upodabnia się do życia Chrystusa; jest to plastyczne wyrażenie imitatio Christi – naśladowania Chrystusa. Nadal jednak pozostaje niejasne, jaki sens może mieć przedstawienie na drzwiach scen z życia świętego. Podobieństwa między wydarzeniami z życia Chrystusa a żywotem Wojciecha Sławnikowica nie były przypadkowe. Święty jest nie tylko przedstawiony jako naśladowca swego boskiego Mistrza, ale porównany do Niego wskazuje wiernym drogę do Boga. Żywot Wojciecha jest pełen przykładów, jak służyć Bogu i dostąpić zbawienia¹.

W scenach tych ożywa duchowość średniowiecza. Uczeni znaleźli podobieństwa między żywotem św. Wojciecha a dawno zapomnianymi świętymi. Kto dziś wie, kim byli św. św. Hadelin, Geminian, czy Remakl biskup Maastricht? Kto pamięta, jakich pogan chrzcili św. Bartłomiej lub św. Rupert? Jedynie historycy pieczętowanie odgrzebuja zapomniane historie. Czy oznacza to, że postać św. Wojciecha jest nam w jakimś sensie obca? nie należy do naszego świata? nie jest podobna do żadnej znanej nam – choćby z opowiadania – osoby?

Oprócz cyklu scen z życia św. Wojciecha na Drzwiach Gnieźnieńskich mamy jeszcze jeden cykl przedstawień. Zazwyczaj nie zwraca się na niego uwagi, gdyż są to po prostu rozmaite postacie ukryte wśród wici roślinnej na brzegach. Pas bordiury rzadko bywa przedmiotem kontemplacji, także ze względu na niejasność poszczególnych wyobrażeń. Cóż może oznaczać wiewiórka lub jeleń? dlaczego artysta przedstawił smoka, harpię czy inne fantastyczne stworzenia? Tego rodzaju pytania zazwyczaj pozostają bez odpowiedzi, a to nie zachęca do uważnego przyglądania się bordiurze.

Można wymienić wiele powodów, dla których bordiura jest tak bogata. Z pewnością Drzwi Gnieźnieńskie są swoistą encyklopedią; nie jest to jedyny taki zabytek. W innych dziełach sztuki tej epoki także odnajdujemy podobne nagromadzenie motywów ze świata ludzkiego, zwierzęcego i roślinnego, podobne połączenie spraw boskich i ludzkich, pogańskich i chrześcijańskich. Niektóre scenki ukryte wśród wici roślinnej próbowano interpretować jako kalendarz, a sensem całości byłoby przeciwstawienie świata ludzkiego (żywot

¹ L. Kalinowski, *Treści ideowe i estetyczne Drzwi Gnieźnieńskich*, w: *Drzwi Gnieźnieńskie*, pod red. M. Walickiego, Wrocław 1959, t. 2, s. 7-160.

świętego) świata dzikiej natury (rośliny i zwierzęta). Możliwa jest także interpretacja przeciwna. Oto w XII w. ludzie fascynują się możliwością poznania przyrody, naśladowania rządzących nią praw. Człowiek przestaje być przeciwstawiany przyrodzie. Jest to myśl szczególnie popularna w kręgach franciszkańskich. Jej wpływ na sztukę daje się dostrzec w upodobaniu do odtwarzania natury; tak właśnie są przedstawione rośliny i zwierzęta na Drzwiach Gnieźnieńskich.

Można się jednak pokusić o symboliczną interpretację przedstawień ukrytych wśród wici roślinnej². Widzimy tam rozmaite istoty. Wić roślinna wyrasta z pysków smoków. W jej skrętach widzimy scenę polowania z psem na zająca, polowanie na wiewiórkę, widzimy ludzi pracujących w winnicy i walczących ze zwierzętami. Ptaki i zwierzęta najczęściej są przedstawiane jako zjadające winogrona (koziół, kruk, lew, małpa, paw). Oprócz stworzeń rzeczywiście istniejących widzimy też mnóstwo fantastycznych ptaków i czworonogów. Mamy smoki, bazyliszki, harpie, centaury i rozmaite inne hybrydy. Jeśli nie walczą one z człowiekiem, to zazwyczaj są przedstawione w chwili zjadania owoców.

Tak sceny, jak i pojedyncze postacie mają bogate znaczenie symboliczne. Lew może oznaczać zarówno Chrystusa, jak i szatana czyhającego na życie człowieka. Koziół jest symbolem nieczystości, wilk oznacza diabła, a jeleni – Chrystusa. Małpa symbolizuje grzesznika, kruk oznacza śmierć, ptaszki to ludzkie dusze. Szczególnym symbolem duszy grzesznika jest paw, wąż zaś, jak nietrudno zgadnąć, oznacza grzech. Centaury i niektóre istoty czelkopodobne to symbole życiodajnych sił przyrody, ale niektórzy teologowie widzieli w nich symbol heretyków. Smoki o rozmaitych kształtach zawsze oznaczają zło. Średniowiecze to epoka „Fizjologusa”. Jest to wykład historii naturalnej i ludowej teologii. Objaśniał dogmaty i wskazania moralne za pomocą przykładów zaczerpniętych z życia zwierząt i interpretowanych alegorycznie. Lew zaciera swoje ślady ogonem, aby myśliwi nie mogli go odnaleźć – w „Fizjologusie” postępowanie lwa jest porównane z tajemnicą wcielenia. Jak lew ożywia swe młode własnym oddechem trzeciego dnia po ich narodzeniu, tak samo Chrystus zwyciężył śmierć trzeciego dnia po śmierci na krzyżu. Jeleń pije wodę ze źródła, by wypłutą wodą zabić smoka – tak samo Zbawiciel

² Autorem tej interpretacji jest Z. Kępiński, *Symbolika Drzwi Gnieźnieńskich*, w: *Drzwi Gnieźnieńskie*, dz. cyt., s. 161-381.

pokonał diabła swą nauką. W ten sposób można wyjaśnić znaczenie poszczególnych scen i pojedynczych postaci³.

Można spróbować wyjaśnić sens poszczególnych postaci przez odniesienie ich do znajdujących się w pobliżu scen z życia świętego Wojciecha⁴. Jest to czytelne nawet dla kogoś nie wtajemniczonego w zawilosci alegorycznej interpretacji. Nie można jednak przesądzić, że wszystkie elementy użyte w bordiurze mają znaczenie symboliczne w nawiązaniu do żywota świętego. Nie sposób też jednak nie dostrzec pewnych analogii.

W narożnikach na początku i na końcu całego cyklu bordiury widzimy centaury z węzłem w ręku oraz połączenie węża, lwa i smoka. Są to symbole złych mocy. Będą się one pojawiały nie raz w całym cyklu. Jest to specyficzny komentarz do życia św. Wojciecha, gdyż wszystkie wydarzenia są postrzegane z perspektywy walki między dobrem a złem.

Równolegle do pierwszych scen z życia świętego Wojciecha przedstawiających jego narodzenie i poświęcenie dziecka Bogu na bordiurze występuje motyw polowania na zająca. Biegną za nim pies i myśliwy. Scena ta może przedstawiać Oriona. Jego historia należy do najstarszych mitów gwiazdnych starożytności, nie zatem dziwnego, że załascynowała też ludzi średniowiecza. Teologowie dostrzegli w nim symbol męczennika, a interpretacja ta odnosi się nie tylko do mitu, ale też do znaczenia gwiazdnej konstelacji Oriona. Obecność tego przedstawienia w tym miejscu jest rodzajem horoskopu, zapowiedzią przyszłego męczeństwa. Przy scenie oddania młodego Wojciecha na naukę do Magdeburga mamy kolejny temat łowiecki – polowanie na wiewiórkę. Obejmuje on też następne przedstawienie, czyli modlitwę św. Wojciecha. Dla teologów ćwiczenie w używaniu łuku symbolizowało ćwiczenia w życiu duchowym, a także naukę teologii, aby przebijać ludzkie serca strzałami słowa Bożego. Jest to właściwe przygotowanie dla przyszłego misjonarza.

Obok sceny nadania Wojciechowi inwestytury jako biskupowi Pragi widnieje wizerunek kozła. Z. Kępiński sugeruje, że nie jest to kozioł, ale górska kozica; zwierzę symbolizujące Kościół. Górska kozica kocha wyniosłe szczyty – tak jak Chrystus kocha proroków, apostołów i świętych. Pasje się na wyżynach, które są symbolem wyżyn Kościoła (montes Ecclesiae). Dla teologów symbolem Kościoła była zarówno sama koza, jak i wyżyny, na których się ona pasie. W ten sposób symbol ten staje się czytelny. Kolejnym wyda-

³ Por. L. Kalinowski, dz. cyt., s. 84-115.

⁴ Por. Z. Kępiński, dz. cyt., s. 164-259.

rzeniom z życia świętego towarzyszą sceny pracy w winnicy. Tu analogia jest czytelna nawet bez szczegółowej znajomości średniowiecznego symbolizmu. Jest to odniesienie do przypowieści o robotnikach pracujących w winnicy Pańskiej. Działalność Wojciecha na stolicy biskupiej jest postrzegana jako taka właśnie praca.

Następnym tematem bordiury jest wilk ścigający jelenia. Odpowiadają mu sceny sporu z księciem Bolesławem oraz pobytu w klasztorze na Awentynie. Znowu odwołujemy się do alegorycznych interpretacji, z których dowiadujemy się, że wilk jest symbolem szatana, jeleni zaś oznacza nie tylko Chrystusa – może symbolizować także duszę spragnioną świętości. Znaczenie to koresponduje ze scenami z życia świętego, który ucieka przed złem do klasztoru. W ostatnim zwoju przy scenie cudu na Awentynie znajduje się bardzo ciekawe i rzadkie przedstawienie – jest to Peridexion, czyli drzewo życia. Jego słodkie owoce ściągają ptaki – tu na gałęzi drzewa siedzi ptak pożywający się owocami, pod drzewem zaś krąży mały smok. Nie może on dosięgnąć ptaka, gdyż odpycha go cień cudownego drzewa. W nawiązaniu do wydarzeń z życia Wojciecha oznacza to świętość jego klasztornej życia potwierdzoną cudem z dzbanem. Klasztor jest dla Wojciecha schronieniem przed złem panującym w świecie. Ostatnim elementem symbolicznym lewego skrzydła Drzwi Gnieźnieńskich jest kogut. Jest to symbol starszy niż chrześcijaństwo. Oznacza dobrego kapłana. Kogut sam musi się obudzić, zanim zacznie budzić innych; tak właśnie kapłan powinien sam dążyć do świętości, zanim zacznie upominać innych. Jest to idealny symbol kończący cykl scen poprzedzających misjonarską działalność i męczeństwo Wojciecha.

Prawa strona Drzwi Gnieźnieńskich zawiera symbole odnoszące się do walki między dobrem a złem. Pierwszą sceną jest walka Herkulesa ze smokiem. Dlaczego Herkules, a nie jakiś święty? Potwierdzałoby to astrologiczne treści, które dostrzegliśmy już w pierwszych scenach. Poza tym Herkules został włączony do repertuaru motywów chrześcijańskich. Wyobrażany na chrzcielnicach jest figurą Chrystusa zwyciężającego grzech i śmierć. W tym przypadku jest to podkreślenie, że wkraczamy w nowy, heroiczny okres życia św. Wojciecha.

Następnym przedstawieniem jest gryf, który pojawia się w kontekście sceny wkroczenia misjonarzy na ziemię Prusów. O gryfach krążyły liczne legendy. Najbardziej rozpowszechnione było przekonanie, że żyją one w Scytii i strzegą znajdujących się tam szmaragdów. Stąd pojmowanie gryfa jako strażnika. Scytia zaś nie była ściśle określonym obszarem geograficznym, ale umownym określeniem ziem pogańskich. W interpretacji alegorycznej szmaragdy to dusze pogan. Ponadto gryf jest zwierzęciem heraldycznym – jest herbem Pomorza Zachodniego. Wraz z nim pojawiają się w bordiurze liczne potwory.

Już w średniowieczu zwykło się je dzielić na dwie grupy – bestie i drapieżniki oraz stwory legendarne i fantastyczne. Nagromadzenie bestii symbolizujących szatana stanowi złowroźny komentarz zapowiadający tragiczną śmierć Wojciecha. Te bestie to gryf, bestia podobna do tygrysa (uważanego za symbol diabelskiej złości), oraz lew pożerający człowieka. Obok sceny męczeństwa widzimy w bordiurze wizerunek centaury. Stworzenie to miało podwójne znaczenie. W traktatach astrologicznych centaurowi przypisywano dobre cechy, takie jak roztropność i łagodność. Średniowiecze znało jeszcze jedno jego znaczenie. Otóż był symbolem dzikości. Według twórcy dekoracji zamordowanie Wojciecha było przejawem barbarzyńskiej dzikości. Kolejne fantastyczne zwierzę widzimy obok sceny wystawienia zwłok męczennika. Ptak z brodą i męską głową może być wizerunkiem harpii, potwora zabijającego ludzi. Głowa jej jest uderzająco podobna do głowy św. Wojciecha. Według legendy, gdy harpia spojrzała w wodę i zobaczyła swe podobieństwo do ludzi, których zabijała, wpadała w rozpacz trwającą do końca życia. Umieszczenie takiego symbolu stanowi zapowiedź żalu przyszłych pokoleń.

Przy ostatnich scenach legendy w bordiurze widzimy drugiego centaury oraz Herkulesa walczącego z ptakami symfalijskimi. Centaur jest tu symbolem negatywnych cech moralnych. Jego pojawienie się przy tej scenie można wyjaśnić dopiero w kontekście drugiej sceny. Jak już wiemy, prace Herkulesa były zestawiane typologicznie z rozmaitymi wydarzeniami ze Starego i Nowego Testamentu. Jego walka jest symbolem zwycięstwa nad złem. W kontekście całej symboliki bordiury można przyjąć, że centaur oznacza pogan, ale także ludzkie słabości. Zwycięska walka z nimi prowadzi do zbawienia. Ta ostatnia scena jest rodzajem wezwania i zachęty skierowanej do widzów.

Interpretacja ta jest jedną z propozycji, jakie dziś wysuwa historia sztuki. Aby ją poprzeć, Z. Kępiński przeprowadził szczegółową analizę porównawczą poszczególnych scen z Drzwi Gnieźnieńskich oraz ogromnej liczby innych zabytków. Jest to zarazem fascynujące i smutne. Bo dzisiaj ten fascynujący przekaz wiary i wiedzy swej epoki może być odczytany tylko za pośrednictwem tłumacza – historyka. Jest to sytuacja identyczna jak w epoce, kiedy powstawały drzwi do pierwszej polskiej katedry. O ile sceny z życia św. Wojciecha były przeznaczone dla wszystkich i każdy mógł je bez trudu zrozumieć, o tyle treść symbolicznych przedstawień na brzegach była dostępna jedynie nielicznym.

Panuje przekonanie, że sztuka nowoczesna jest niezrozumiała. Sztuka średniowiecza, ze swymi subtelnościami, też jest niestety niezrozumiała. Drzwi Gnieźnieńskie stoją otworem tylko dla nielicznych.

Eugeniusz Kośmicki

Mobbing – terror psychiczny w miejscu pracy

Od początku lat dziewięćdziesiątych bardzo popularne staje się w krajach rozwiniętych gospodarczo pojęcie mobbingu. Samo pojęcie „mobbing” pochodzi od angielskiego słowa „mob”, co można przetłumaczyć jako „motłoch” lub „tłuszcza”. Natomiast zjawisko mobbingu oznacza „rzucanie się na kogoś”, a więc w języku polskim można je najlepiej przetłumaczyć jako „codzienne psychiczne, a nawet fizyczne zaczepianie lub nękanie kogoś”. Słowo „mobbing” jest niewątpliwie nowym określeniem znanego już dawniej zjawiska: codziennych szykan i intryg prowadzących aż do terroru i wojny psychicznej w miejscu pracy. Przedmiotem takiego terroru stają się najczęściej poszczególne jednostki lub grupy mniejszościowe, które mają – z różnych względów – mniejsze szanse obrony swojej pozycji społecznej w miejscu pracy. Natomiast sprawcami mobbingu stają się najczęściej jednostki dominujące i grupy większościowe. Nie muszą one stać najwyżej w hierarchii zawodowej.

U podstaw mobbingu leży – jak się wydaje – pewien mechanizm psychologiczny w postaci nietolerancji wobec zachowań odmiennych niż przyjęte w grupie. W ujęciu etologów wszystkie grupy ludzkie rozwijają swoją własną tożsamość grupową i odgraniczają się wyrażnie od innych, podkreślając swoje własne odrębności i cechy szczególne. Takie specyficzne dla danej grupy normy są bardzo broniące, a członkowie grupy, których zachowanie różni się wyrażnie od norm grupowych, stają się celem *agresji wychowawczej* (Eibl-Eibesfeldt¹), która we wszystkich znanych kulturach przebiega według

¹Bibliografia: I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der Humanethologie. Die Biologie des menschlichen Verhaltens*, 3Aul., München – Zürich 1995; J. Hesse, H.Ch. Schrader, *Krieg im Büro. Konflikte am Arbeitsplatz und wie man sie löst*, Eichborn 1993; H. Leymann, *Mobbing. Psychoterror am Arbeitsplatz und wie man sich dagegen wehren kann*, Reinbek bei Hamburg 1993; H. Walter, C. Cornelsen, *Mobbing: Kleinkrieg am Arbeitsplatz. Konflikte erkennen, offenlegen und lösen*, Frankfurt am Main 1993; J. Weber, *Bürogifte. Erkennen – vermeiden – beseitigen*, Frankfurt am Main 1994.

charakterystycznego schematu: wyśmiewa się odmienne zachowanie, ciągle się o nim mówi, aby tym samym narzucić normy grupowe „nieposłusznej jednostce”. Gdy taki nacisk społeczny nie powiedzie się, rozwija się niebezpieczeństwo całkowitego odrzucenia danej osoby przez określoną grupę. Jest charakterystyczne, że bardzo podobne reakcje wobec outsiderów znajdujemy także w świecie zwierzęcym, co służy utrzymaniu typowego sposobu zachowania przez wszystkie jednostki. W małych grupach jest bowiem istotne, aby zachowanie wszystkich członków grupy było możliwie łatwo przewidywalne. W nowoczesnych społeczeństwach taka skłonność do nietolerancji może działać zakłócająco na stosunki międzyludzkie i należy jej przeciwdziałać odpowiednim wychowaniem.

Na tym tle możemy lepiej zrozumieć przyczyny i istotę działania mobbingu, który stanowi specyficzny rodzaj agresji, a właściwie terroru psychicznego w warunkach znacznego osłabienia tradycyjnych norm kulturowych i więzi społecznych, a także gwałtownego rozwoju anonimowego społeczeństwa masowego, w którym panuje ostra konkurencja i występują liczne zjawiska *społeczeństwa braku wzajemnego zaufania* (Eibl-Eibesfeldt). W takiej sytuacji społecznej może się łatwo ujawnić mechanizm agresywnej nietolerancji grupowej, co prowadzi w nowoczesnych organizacjach i instytucjach do rozwoju zjawisk charakterystycznych dla mobbingu.

Zjawisko mobbingu staje się bardzo szkodliwe dla funkcjonowania wszelkich instytucji i przedsiębiorstw, prowadząc do ogromnych i niepowetowanych strat moralnych, finansowych czy zdrowotnych: zaniku motywacji do pracy, dużej fluktuacji zatrudnionych, zakłóconych stosunków międzyludzkich w procesie pracy, wzrostu chorób psychicznych i somatycznych. Dlatego dla kierownictwa instytucji i przedsiębiorstw konieczne staje się szybkie rozpoznawanie zjawiska terroru psychicznego i fizycznego, zapobieganie jego eskalacji, a także rozwiązywanie konfliktów związanych z mobbingiem oraz działania na rzecz unikania tego zjawiska w przyszłości. W ujęciu W. Waltera i C. Cornelsen: *Najlepszą ochroną przed mobbingiem jest rozwinięta kultura prowadzenia sporów i rozwiązywania konfliktów, gdzie głośno się myśli, otwarcie się mówi, a spór prowadzi się zgodnie ze wszelkimi wymogami etycznymi.*

Istota mobbingu

Nie każdą kłótnię czy spór w miejscu pracy trzeba utożsamiać z terrorem psychicznym. Także pojedyncze intrygi nie prowadzą

jeszcze wcale do narastania trwałego i pogłębiającego się konfliktu lub rozwoju chorób somatycznych i psychicznych. Z prawdziwym mobbingiem mamy do czynienia wtedy, gdy charakterystyczne dla niego działania powtarzają się systematycznie, przynajmniej raz na tydzień w ciągu pół roku lub więcej (Weber). Natomiast stosunek sił i możliwości działania pomiędzy przeciwnikami wydaje się coraz bardziej nierówny. Działania sprawców mobbingu wobec ich ofiar szwedzki ekspert do spraw mobbingu H. Leymann dzieli na pięć grup.

1. Ataki na możliwości komunikacyjne ofiar. Przerywa się rozmowy, krzyczy lub drwi z atakowanych ofiar. Przepływ informacji zawodzi coraz bardziej, a dotychczasowi koledzy wycofują się lub odmawiają utrzymywania kontaktów.

2. Ataki na stosunki społeczne ofiar. Rozwija się izolacja społeczna ofiar, zabrania się rozmów z nimi lub traktuje się je jak powietrze.

3. Ataki na status społeczny ofiar. Sprawcy terroru psychicznego ośmieszają ofiary, rozpowszechniają plotki o nich, sugerują ich chorobę psychiczną, a często poniżają, zmuszając do bezsensownej pracy.

4. Ataki na jakość pracy ofiar. Mają one nadmiar obowiązków lub wprost przeciwnie – są niedociążeni pracą albo też otrzymują ciągle nowe bądź bezsensowne zadania do wykonania.

5. Ataki na zdrowie ofiar. W wyniku ciągłego terroru psychicznego całe ciało i psychika ofiar znajduje się dosłownie w „stanie alarmowym”. Nasilają się bóle głowy, występują zakłócenia snu, problemy żołądkowe, rozwija się wewnętrzny niepokój, pojawiają się stany apatii, wyczerpania psychicznego i ogólnego przemęczenia. Po trwaniu takiego stanu przez około pół roku sytuacja zdrowotna ofiar psychicznego terroru staje się wyjątkowo poważna – zachwianiu ulega ich równowaga psychiczna, a stany stresowe prowadzą do nasilenia się takich objawów, jak: koszmary nocne, biegunki, wymioty, nagłe wybuchy płaczu. Stopniowo dochodzą zakłócenia w pracy serca, trudności w oddychaniu, krwawienie z nosa, nagłe poty. W ostatniej fazie zachowania ofiar stają się silnie depresyjne lub agresywne – nasila się u nich gniew i strach. Niekiedy pojawiają się nawet takie objawy zakłóceń psychicznych, jak przymus mówienia czy liczenia (Hesse, Schrader).

Rozwój mobbingu jako terroru psychicznego

Jest charakterystyczne, że zjawiska składające się na mobbing rozwijają się stopniowo, przechodząc przez kolejne etapy – od pierw-

szych pojedynczych ataków wobec ofiar aż do doprowadzenia ich do pełnej niezdolności do pracy. Na podstawie literatury przedmiotu można wyróżnić następujące etapy czy fazy: codzienny konflikt; gwałtowne nasilenie (eskalacja konfliktu); nadużycia władzy lub przemoc i poniżanie ofiar; interwencja ofiar u przełożonego, wreszcie stopniowe pogorszenie się stanu zdrowia ofiar mobbingu i nasilenie się u nich stanów chorobowych, prowadzących nawet do stałej niezdolności do dalszej pracy.

Konflikt prowadzący do rozwoju terroru psychicznego wywołują różne czynniki: cechy osobowości ofiar i sprawców, problemy finansowe danej instytucji itp. Zjawisko mobbingu rzadko rozwija się jako świadomie zamierzony zakres działań tak szkodliwych dla ich ofiar. Jego początki są raczej przypadkowe, a dopiero później stają się zjawiskiem, którym żyją niejako całkowicie jego sprawcy, a przede wszystkim ofiary. W fazie początkowej istnieje jeszcze możliwość pogodzenia się, a nawet pojednania pomiędzy ofiarami i sprawcami. W drugiej fazie natomiast następuje gwałtowne narastanie konfliktu, który przybiera znamiona trwałości i ciągle narasta. Napięcia pomiędzy współpracownikami stają się widoczne, także dla osób z zewnątrz, nie związanych bezpośrednio z konfliktem. Silniejszy partner konfliktu zaczyna stopniowo dominować, a stan psychiczny ofiar pogarsza się. Spada zaufanie ofiary do własnych sił, coraz więcej czasu traci ona na odpieranie nasilających się ataków, a także zachowania obronne w celu zachowania statusu społecznego. Ofiary tracą stopniowo nawet zdolność prawidłowej oceny swojej sytuacji społecznej i zawodowej oraz możliwość zahamowania gwałtownie narastającego procesu terroru psychicznego. W następnej fazie dochodzi już do nadużycia władzy i poniżenia ofiar, a nawet stosowanie przemocy fizycznej i seksualnej. Zanika powoli społeczny szacunek dla ofiar, a dotychczasowi koledzy dystansują się od nich i nie chcą więcej z nimi współpracować. Zachowania obronne ofiar stają się wyraźne, chociaż są często nieudolne, a prześladowcy wykorzystują je do usprawiedliwiania swoich następnych działań jako rzekomego dowodu ich winy. Dopiero wtedy ofiary interweniują u przełożonych. Gdy to nie pomoże, ale pogłębia raczej izolację ofiar, np. przez groźby albo odmowę podjęcia działań przez przełożonych, może prowadzić do silnie depresyjnego albo agresywnego zachowania. W końcowej fazie mobbingu ofiary stają się coraz bardziej podatne na różne choroby psychiczne i somatyczne. W wyniku tego zostają przesunięte do innych działów instytucji, otrzymują zadośćuczynienie za doznane krzywdy, przechodzą na wcześniejszą rentę lub też zostają zwolnione

z pracy, najczęściej podczas reorganizacji mającej na celu uzdrowienie stosunków międzyludzkich. W przypadku pozostania na dotychczasowym stanowisku pracy konieczne staje się przynajmniej symboliczne pojednanie z dotychczasowymi przeciwnikami, co wcale nie oznacza przyjaźni, ale jedynie wzajemne znoszenie się i tolerancję. W tym celu konieczny jest wtedy najczęściej udział wyższej instancji służbowej.

Możliwości wyeliminowania lub ograniczenia mobbingu

Istniejące doświadczenia związane z mobbingiem wskazują, jak trudno jest przerwać zakłęty krąg ataków i obrony ofiar. Terror psychiczny staje się pewnego rodzaju pociągami, z którego trudno jest wysiąść zarówno sprawcom, jak i ich ofiarom. Ofiary mają praktycznie tylko trzy możliwości działania wobec dominujących sprawców terroru psychicznego: podporządkować się całkowicie stronie silniejszej i pogodzić się z własną nierównością; podjąć walkę – pomimo nierówności sił lub możliwości, aby stosunki w miejscu pracy powróciły do normy; zwolnić się z pracy i poszukać nowej. Większość psychologów uważa, że podjęcie najrozsądniejszej decyzji zależy w każdym przypadku od istniejącej sytuacji i zawsze jest wyjątkowo trudne. Decyzję taką należy jednak podjąć możliwie szybko, gdyż ofiary mobbingu już długo były skazane na cierpienie, a kosztuje to wiele sił i prowadzi do ogólnego zwątpienia i załamania psychicznego. Im większy staje się zakres ataku, tym prymitywniejsza jest obrona ofiar. Dlatego w końcu same ofiary zaczynają zachowywać się tak, jak chcą sprawcy terroru psychicznego w miejscu pracy.

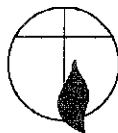
Aby konflikt nie nasilał się, powinno się w pierwszej jego fazie postawić następujące pytania (Weber): Z jakimi właściwie ludźmi jestem (jesteśmy) w ogóle w konflikcie? Jaką naturę ma istniejący konflikt? Jak zachowują się przeciwnicy: w sposób otwarty, czy intrygują? Kto podtrzymuje wrogość w konflikcie? Kto jest lub pozostaje neutralny? Kogo można uważać za pewnego i oddanego przyjaciela? W jaki sposób należy się zachować w określonej fazie konfliktu? W jaki sposób można się przyczynić do zażegnania go lub opanowania? Jak ja reaguję w tej sytuacji? Jak się czuję pod względem zdrowotnym? Jakie myśli pojawiają się w głowie? Jakie konkretne działania należy planować, aby ostatecznie nie przegrać w konflikcie? Jakie „systemy podtrzymania” można włączyć w określonej sytuacji?

Mobbing raz wywołany, który przejawia się już w postaci nasilającego się terroru psychicznego wobec słabszej strony konfliktu, można

z reguły przerwać dopiero wtedy, gdy włączy się trzecia (najlepiej nadrzędna) instancja, rozwiązująca ostatecznie i w sposób etyczny istniejący konflikt.

W przypadku rozwiniętego już mobbingu konieczne staje się najczęściej skorzystanie z fachowej pomocy. Należy się wtedy zwrócić do związków zawodowych, zaufanych lekarzy, duszpasterzy, działu kadr, a także do bezpośrednich i pośrednich przełożonych. W wielu przypadkach ludziom stojącym na zewnątrz konfliktu łatwiej jest udzielić niezbędnej pomocy w opanowaniu go. Ważna jest znajomość życia rodzinnego ofiar, aby także ich życie rodzinne nie uległo istotnym zakłóceniom. Obecnie w wielu krajach zachodnich powstają grupy samopomocy ofiar mobbingu. Istnieją już nawet specjalne telefony zaufania, a także oddziały w szpitalach. Problematyką tą zajmuje się wielu specjalistów: psychologów, prawników, pedagogów, lekarzy i socjologów; skorzystanie z ich pomocy często staje się wręcz konieczne. W przypadku trwałych ubytków zdrowia teoretycznie jest możliwy zawsze proces cywilny o odszkodowanie. Większość psychologów odradza jednak proces cywilny, gdyż oznacza on dla ofiar dodatkowe silne przeżycia psychiczne, które stanowią przykre przypomnienie dotychczasowych zdarzeń.

W wielu wypadkach jako jedyne sensowne wyjście z istniejącej sytuacji pozostaje zwolnienie się z dotychczasowej pracy. Staje się ono po prostu konieczne, aby własne życie nie było wystawione na działanie terroru psychicznego i aby się znaleźć w odmiennym środowisku społecznym. Jednakże zwolnienie się z pracy nie powinno być nigdy podejmowane spontanicznie, aby się samemu nie ośmieszyć. Powinno się je podejmować w możliwie wczesnej fazie konfliktu. Podobna uwaga dotyczy także grożenia ewentualnym zwolnieniem. W przypadku podjęcia nowej pracy należy podejść do niej bez żadnych zastrzeżeń, nawet gdyby tak zmiana była wyjątkowo bolesna. Zmiana pracy może być często jedyną drogą do rozwoju nowych możliwości i osiągnięcia w nowych warunkach nawet sukcesu zawodowego.



Leszek Jerzy Jasiński

Żywność dla świata

Który próg sytości?

Nie jest trudno spotkać się z opinią o przeludnieniu świata: ma być nas na Ziemi tak wielu, a będzie jeszcze więcej, że pomimo naszych starań dla wszystkich zabraknie żywności. Tezę tę, zdawałoby się, potwierdza występowanie głodu w niektórych rejonach oraz fakt, że każdego roku z powodu niedożywienia umiera około 13 mln ludzi. U osób uznających zasadę niedopuszczalności przerywania przez człowieka ludzkiego życia taka opinia może rodzić pytanie: Czy istnieje materialna zgodność pomiędzy akceptowanym poglądem moralnym a fizycznymi warunkami życia na planecie?

Niniejszy tekst nie zawiera, oczywiście, pełnej odpowiedzi na to pytanie. Formalnie biorąc, jest polemiką z konkretną wypowiedzią na ten temat, chciałbym jednak, by został odczytany w sposób szerszy: jako krytyka pewnego sposobu myślenia, jaki często pojawia się w dyskusjach na ten temat.

W swej książce „Bogactwo i nędza narodów” Stanisław Albinowski wypowiada się o interesujących nas tu zagadnieniach w rozdziale „Ilu ludzi może Ziemia wyżywić?”¹ Zreferujmy krótko jego poglądy.

Dwa progi sytości

S. Albinowski rozróżnia dwa progi sytości: fizyczny, kiedy brakuje żywności, ponieważ ziemia więcej nie jest już w stanie rodzić, i ekonomiczny, kiedy rolnictwo danego kraju okazuje się za mało wydajne oraz brakuje twardej waluty na import. Postawiony na początku artykułu problem można zatem sformułować w postaci pytania: Czy obecny wzrost demograficzny zbliża nas do fizycznego progu żywności? Lub też inaczej: Czy głód i niedożywienie są następstwem przyczyn „fizycznych” czy „ekonomicznych”, w tym drugim przypad-

¹S. Albinowski, *Bogactwo i nędza narodów. Studia o gospodarce światowej u progu XXI wieku*, Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa 1996.

ku także politycznych i wynikających z aktualnej technologii w gospodarce żywnościowej? Do takiego rozróżnienia progów sytości będą się dalej odwoływał.

Minimalne dzienne zapotrzebowanie energetyczne człowieka wynosi 2500 kcal, zapewnia je konsumpcja żywności stanowiącej równoważnik 250 kg zboża w skali roku. Albinowski przypomina obliczenia Fritza Baadego, głośnego ekonomisty niemieckiego z lat sześćdziesiątych, w świetle których wzrost areалу uprawnego z 1,4 do 4 mld ha i użytków zielonych do 2 mld ha, przy równoczesnym wzroście plonów do 30–40 kwintali z hektara w przeliczeniu na zboże, pozwoli wyżywić 30–38 mld ludzi. Teza ta, zdaniem autora, jest przy różnych okazjach jeszcze dzisiaj bez uzasadnienia powtarzana, a przecież, jak pisze, areał ziemi uprawnej nadal wynosi około 1,4 mld ha, a plonom daleko do 30 q/ha.

Autor na pytanie o liczbę ludzi, których Ziemia może przypuszczalnie wyżywić, odpowiada: przy optymalnych warunkach klimatycznych i ekologicznych oraz przy obecnej technologii w rolnictwie w 2025 r. będzie to 8,5 mld ludzi i to przy dwukrotnie większej niż dzisiaj liczbie niedożywionych. Dodajmy, że jest nas dzisiaj na świecie już ponad 5,5 mld. Jakże jest uzasadnienie dla takiej oceny? Albinowski poprzedza je ogólnym opisem sytuacji żywnościowej.

Przede wszystkim obecnie wykorzystuje się już niemal cały areał ziemi o wysokiej i średniej produktywności. Wzrost podaży żywności oznacza konieczność zagospodarowania ziemi słabej jakości, co jest możliwe przy odpowiednich inwestycjach i spowoduje podwyżkę cen produktów rolnych. Po drugie, spada krańcowa efektywność nawożenia, a więc maleją dodatkowe przyrosty plonów spowodowane stosowaniem kolejnych dawek nawozów i środków ochrony roślin. Maksymalnie wysoki pułap plonów kraje wysoko rozwinięte ekonomicznie już osiągnęły. Co więcej, świat stoi w obliczu deficytu wody, co w połączeniu ze słabnącą skutecznością nawożenia pozwala uznać, że drugiej „zielonej rewolucji” już nie będzie. Tytułem przypomnienia, polegała ona na znaczącym powiększeniu się plonów w Trzecim Świecie dzięki rozpowszechnieniu się odpornych na choroby, wysoceplennych odmian pszenicy. Dodatkowo zmniejszy się areał upraw rolnych w następstwie ocieplenia się klimatu.

Możliwości zwiększenia produkcji żywności dzięki zastosowaniu biotechnologii, a zwłaszcza inżynierii genetycznej, Albinowski uznaje za niewielkie. Zwraca uwagę, że prace badawcze na tym polu są mało zaawansowane, a ponadto ich przyszłe wyniki umocnią pozycję krajów sytych w stosunku do państw biednych.

Po nakreśleniu tych uwag autor przeprowadza rozumowanie prowadzące bezpośrednio do liczby 8,5 mld ludzi. Bierze pod uwagę następujące trzy wielkości: niezbędną dla człowieka liczbę jednostek energetycznych zawartych w konkretnej diecie, przeliczonych na umowne jednostki zbożowe, następnie zakładany przyszły poziom plonów, będący liczbą jednostek zbożowych przypadających na hektar, wreszcie odpowiadającą im wielkość produkcji roślinnej świata w jednostkach zbożowych. Założeniem stałym jest niezmiennosc areалу wykorzystywanego na cele rolnicze.

Omówiony rozdział książki rozpoczyna cytata z „Opery za trzy grosze” Bertolda Brechta: *Najpierw żarcie, potem moralność*. Z kolei paragraf kończący rozdział wcześniejszy, w którym omawia się problemy demograficzne, także w kontekście etyki religijnej, nosi tytuł „Od świętego Augustyna do Jana Pawła II”. Pominę jego treść, kończy go stwierdzenie: *Problemy ludnościowe i postawy wobec prokreacji przestały już być kwestią wiary, a stały się zagadnieniem, od rozwiązania którego zależy – bez żadnej przesady – możliwość dalszej egzystencji ludzkości. Całkowitym brakiem odpowiedzialności społecznej jest postawa ignorująca ten podstawowy fakt*.

Albinowski kończy książkę krytyką systemu rynkowego, który czyni odpowiedzialnym za zły rozwój świata, w szczególności za wyczerpywanie się zasobów energetycznych i zniszczenia ekologiczne.

Nie każdy jest Kasandrą

W listopadzie 1993 r. FAO opublikowała obszerny raport poświęcony globalnej sytuacji żywnościowej „Rolnictwo: w stronę roku 2010”. Przedstawiono w nim wyniki analizy sytuacji w poszczególnych krajach, uwzględniając jakość gleby, cechy terenu, warunki klimatyczne i wilgotnościowe oraz wysokość plonów. Wykorzystano Mapę Gleb Świata FAO i UNESCO. Stwierdzono stały, chociaż wolny wzrost produkcji żywności i jej dostaw przypadających na „obywatela świata”. Zdaniem autorów konsumpcja żywności w rozpatrywanym czasie wzrośnie na Bliskim Wschodzie, w Afryce północnej, Azji wschodniej (w tym w Chinach), w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach. Na obszarze tym liczba niedożywionych spadnie z 250 do 70 mln. Natomiast w Afryce na południe od Sahary będzie 300 mln niedożywionych, a na południu tego kontynentu 200 mln. Ten generalny postęp ma się dokonać głównie na skutek zwiększenia krajowej produkcji żywności i nie będzie wymagał przełomu w technologii.

Wniosek o istnieniu zasobów dostatecznych do wyżywienia ludzkości zawiera też „Atlas żywności i rolnictwa” FAO z 1995 r. Generalnie, perspektywy zdolności świata do zaspokojenia swej najważniejszej potrzeby materialnej widzą na ogół dobrze FAO, Bank Światowy i Międzynarodowy Instytut Badania Polityki Żywnościowej w Waszyngtonie, dla odmiany pesymizm reprezentuje amerykański Worldwatch Institute.

Pewien optymizm w tej sprawie dostrzegam też... w tekście Stanisława Albinowskiego. Fizyczny próg żywności, 8,5 mld ludzi, to przecież wysoce prawdopodobna prognoza liczby ludzi na Ziemi w 2025 r. W połowie przyszłego stulecia zapewne powiększy się ona do 10–11 mld. Czeką nas dalszy wzrost demograficzny, chociaż postępujący w tempie wolniejszym niż dawniej. A zatem najbliższe 30 lat jeszcze przetrzymamy, a dopiero potem zaczną się bardzo ostre schody, na które technologia z ekonomią nic nie poradzą. Istotne jest to, że Albinowski wyznaczając próg fizyczny dopuszcza wzrost pło-
nów w okresie 45 lat, zależnie od wariantu, o 70 lub 120%. A zatem, wbrew jego ogólnej ocenie sytuacji, nastąpi jeszcze niemały wzrost wydajności w rolnictwie.

Wypada zauważyć, że S. Albinowski wypowiada się o encyklice „*Evangelium vitae*” z marca 1995 r., a nie cytuje, choćby krytycznie, wcześniejszych materiałów FAO, rysujących obraz sytuacji odmienny od swoich poglądów. W 1992 r. ukazała się głośna książka Paula Kennedy’ego „Przygotowania do dwudziestego pierwszego wieku”, dwa lata później Hamisha McRae „Świat w roku 2020”. Obie rysują przyszłość żywnościową daleką od czarnowidztwa, a ich fragmenty dotyczące tych spraw nie zostały przez Albinowskiego omówione.

A z systemem rynkowym jest podobnie jak z demokracją, ma on mnóstwo wad, ale lepszego systemu do tej pory nie znamy.

Nożyce Malthusa

Pierwszym, który wskazał na rozbieżność dynamiki społeczeństw ludzkich i produkcji żywności, był Thomas Malthus w 1798 r. Jak twierdził, pierwsza wielkość powiększa się w postępie geometrycznym, druga w arytmetycznym – w efekcie pojawia się między nimi ogromna przepaść.

Pogląd Malthusa jest, oczywiście, niesłuszny. Po pierwsze zaprzeczyło mu życie: wzrost produktywności w rolnictwie doprowadził w społeczeństwach nie znających głodu do minimalizacji zatrudnienia w tym sektorze. Co więcej, powstała sytuacja, kiedy – inaczej niż w wiekach wcześniejszych – większość społeczeństwa w pełni zaspokaja swoje podstawowe potrzeby materialne (Karol Marks tego też

nie przewidział). Po drugie matematyczny opis położenia ostrzy nożyc został przedstawiony na podstawie uproszczonej analizy bieżącej sytuacji w Stanach Zjednoczonych. Po trzecie powstaje pytanie, dlaczego ta ogólna prawidłowość dotycząca relacji ludzie – żywność miałyby się ujawnić dopiero w pierwszej połowie ubiegłego wieku, a nie w żadnej wcześniejszej epoce istnienia człowieka.

W systemie rynkowym oznaką rzadkości dobra jest wzrost jego ceny. W 1996 r. światowe ceny pszenicy były po uwzględnieniu inflacji o ponad jedną czwartą niższe niż w 1960 r., ceny kukurydzy o około 20%, ryżu o około połowę. W dekadzie obecnej i minionej ceny te kształtowały się wyraźnie niżej niż w latach siedemdziesiątych. Stało się tak, ponieważ podaż żywności w skali świata rosła dużo prędzej niż popyt efektywny, wyrażony siłą nabywczą kupujących (a nie tym, jak puste były ich żołądki). Ostrza nożyc Malthusa rozwarły się, ale w stronę przeciwną, niż zostało zapowiedziane.

Światowe zasoby żywności per capita były w pierwszej połowie obecnej dekady o około 18% większe niż 30 lat wcześniej. W 1993 r. ludzi chronicznie niedożywionych było 800 mln, przed 20 laty 950 mln. Chociaż więc nastąpiła pewna globalna poprawa, to jednak w niektórych punktach globu, na przykład w Sahelu, jest gorzej niż 20–30 lat temu.

Co się będzie działo dalej? Do połowy przyszłego stulecia światowa produkcja żywności przeliczona na zboże będzie się musiała podwoić, przy czym z uwagi na wolniejsze tempo wzrostu demograficznego dynamika podaży żywności nie musi być tak szybka jak dawniej. Możliwości zwiększenia areалу uprawnego istnieją, ale są ograniczone ze względów ekologicznych. W ostatnich latach kraje najbogatsze z braku popytu znacząco ograniczyły swój potencjał rolny, Stany Zjednoczone przez 10 lat zmniejszyły obszar zasiewów o 20%. Zmiany klimatyczne w skali świata najprawdopodobniej nie będą miały wpływu na produkcję żywności. Znaczenie kluczowe ma więc zwiększenie plonów.

Mogą do tego prowadzić dwie drogi: lepsze wykorzystanie obecnej technologii oraz biotechnologia. W Azji przeciętne plony wynoszą 40% tego, co można tam osiągnąć, stosując najlepszą technikę. Indie, użytkując obszar odpowiadający 13% powierzchni Afryki, zapewniają żywność dwukrotnie większej liczbie ludzi. Dalekie od wykorzystania swego „fizycznego” potencjału są Rosja i Ukraina. Plony zbóż w Polsce są o połowę mniejsze niż w krajach Unii Europejskiej o podobnym klimacie.

Zdaniem specjalistów biotechnologia jest w stanie spowodować drugą zieloną rewolucję, zwiększyć wydajność upraw rolnych i ochro-

nić je przed niekorzystnym oddziaływaniem otoczenia. Na razie na badania struktury genetycznej roślin przeznaczają się mało pieniędzy, więcej kieruje się na analizę roślin, ale też do innego podziału funduszy nie zmuszają obecne ceny żywności.

Aktualnie można dostrzec dwa wyraźne zagrożenia dla bezpieczeństwa żywnościowego świata: rabunkowe połowy ryb morskich i deficyt wody. Ten drugi problem może pojawić się zwłaszcza w niektórych regionach: na Bliskim Wschodzie i w Afryce, gdzie być może nie nafta, ale woda zacznie rządzić.

A zatem ilu ludzi maksymalnie może wyżywić Ziemia? Czy w ogóle istnieje tu jakaś naturalna granica? Te pytania wypada mi pozostawić bez odpowiedzi. Nie widzę jednak dowodu na to, że fizyczny próg sytości wynosi właśnie 8,5 mld ludzi. Nie powinno się go wiązać z konkretną datą w przyszłości, najwyżej można go uzależnić od aktualnego stanu strefy życia na ziemi, nazywanej biosferą.

Konkurencja dla Adama Smitha

Omawiana tu książka „Bogactwo i nędza narodów” nawiązuje tytułem do słynnej książki Adama Smitha „Bogactwo narodów”. Napisała przez profesora Uniwersytetu w Glasgow w 1776 r. do dzisiaj jest traktowana przez zwolenników wolnego rynku jako dzieło sztandarowe. Jest jedną z najważniejszych książek w historii ekonomii, chociaż daje odpowiedź tylko na niektóre pytania gospodarczo-społeczne.

W naszych czasach kilku autorów próbowało napisać właściwy dla obecnej doby odpowiednik książki Smitha. John K. Galbraith, zwolennik ingerencji państwa w procesy gospodarcze, opublikował w 1967 r. „Nowe państwo przemysłowe”, George Gilder, przedstawiciel ekonomii strony podaźowej, wydał w 1980 r. lekturę obowiązkową adherentów prezydenta Reagana „Bogactwo i ubóstwo”, wreszcie Robert Reich, należący do grupy strategic traders, minister w administracji Billa Clintona, jest autorem „Pracy narodów” z 1991 r. Myślę, że wszyscy trzej autorzy w odnalezieniu kawałka kamienia ekonomicznego, stanowiącego receptę na pomyślność ludów, mieli dużo mniej szczęścia niż Adam Smith.

Nowa propozycja: ograniczenia wzrostu demograficznego i odejścia od wolnego rynku, nie wiadomo zresztą na rzecz czego, nie stwarza silnej konkurencji dla dzieła wybitnego Szkota.

Z niedzieli na niedzielę

9 niedziela zwykła – 1 czerwca. Mk 2,23-3,6

Działo się to w dzień szabat. Dzień, który wedle Prawa Mojżeszowego miał być dniem świętowania i wypoczynku, uregulowanego z biegiem czasu coraz większą liczbą szczegółowych przepisów. Pobożny Żyd wiedział, ile kroków wolno mu przejść w szabat, jaki ciężar wolno mu podnieść, w jakim łóżku spać... ale wiedział zarazem, w jaki sposób chytrze obejść wszystkie te przepisy, nie naruszając ich litery. Niewykluczone, że do ulubionych rozrywek świątecznych Izraelitów należało wynajdywanie coraz to nowych i bardziej pomysłowych konceptów omijania prawa szabat. Tymczasem pojawił się Człowiek z Nazaretu, który ostentacyjnie i chciałoby się powiedzieć brutalnie łamie uświęconą tradycję. To, co można by uczynić finezyjnie i błyskotliwie, On robi z obraźliwą prostotą, bez żadnych sztuczek i wybiegów. Co sprawi większą radość Panu szabat? – zdaje się pytać Jezus zadziwionych i oburzonych świadków Jego szokującego postępowania – wasze igranie z martwą literą prawa czy odważne wyjście naprzeciw konkretnej ludzkiej biedzie?

Choć do dziś przepisy prawa zmieniły się nie do poznania i nawet Dzień Pański obchodzimy kiedy indziej – bo nie w szabat, czyli sobotę, lecz w niedzielę, na pamiątkę Dnia Zmartwychwstania – prowokujące pytanie Chrystusa wydaje się bardziej niż kiedykolwiek aktualne.

10 niedziela zwykła – 8 czerwca. Mk 3,20-35

Jeśli jakieś królestwo wewnętrznie jest skłócone – powiada Jezus – takie królestwo nie może się ostać. Gdyby władca szatanów, wypowiedziawszy wojnę Bogu, swego najlepszego wysłannika skierował przeciw własnej armii, byłby kiepskim dowódcą i lepiej, żeby pomyślał o cywilnej kontroli nad wojskiem... Tak jednak nie jest. Królestwo zła trzyma się znakomicie, a niedoceniaanie jego wewnętrznej siły jest poważnym błędem.

Ale rozumowanie Jezusa jest głębsze. NIE TYLKO królestwu złych mocy zagraża wewnętrzne skłócenie. Kto chce mieć udział w królestwie dobra, musi wiedzieć, że jego Królem jest Bóg. A jedyna droga do Ojca, który jest Królem, wiedzie przez Syna. I nie na wiele się

przyda powoływanie się na rachunek ekonomiczny: Lepiej nam zgładzić jednego sprawiedliwego, niż pogrążyć cały naród w jeszcze gorszej niewoli. Żadne nadrzędne, abstrakcyjne dobro, choćby wydawało się największe, nie usprawiedliwi tu i teraz popełnionego świństwa, zdrady, krzywdy, czy nawet drobnego oszustwa. Kto dopuszcza się zła, godzi w Chrystusa; kto godzi w Chrystusa, rozbija jedność królestwa Bożego – a z tym mocom i ich władcy w to graj...

11 niedziela zwykła – 15 czerwca. Mk 4,26-34

O gorczycy większość z nas wie tylko dwie rzeczy: że posłużyła jako wzór w przypowieści o królestwie Bożym i że używa się jej do wyrobu musztardy. To trochę na mało, by ożywić naszą sceptyczną wyobraźnię. Tym, co utrudnia zrozumienie przypowieści o gorczycy, jest brak świadomości wymiaru życia duchowego. Potrafimy dziś wiele powiedzieć o rozmiarach kwarków i elektronów, możemy zmierzyć średnicę jądra komety Hale'a-Boppa, wiemy dokładnie, ile nam się należy zwrotu nadpłaconych podatków – ale brak nam zupełnie narzędzi, by ocenić rozmiary czyjejś wielkoduszności albo łajdactwa. Wszyscy ludzie są równi – to podstawowa prawda XX w., a z niej lubimy wyciągać jakże pokrzepiający wniosek, że wszystkie ludzkie uczynki są tyle samo warte. Kłamczuch czy kolekcjoner miłosnych podbojów – nie zachowują się gorzej lub lepiej niż inni, tylko po prostu inaczej. Tu rośnie gorczyca, tu mięta, tu czosnek, a tu pokrzywa – i na tym polega pluralizm nowoczesnego świata...

Tymczasem – jak ktoś mądry powiedział – nawet w pluralistycznym świecie TRZEBA UMIEĆ SIĘ RÓŻNIĆ. To znaczy: trzeba się starać o umiejętność oceny rzeczywistej wartości świadomie wybranego przez siebie stylu życia. Trzeba wiedzieć, dlaczego i po co żyje się tak, a nie inaczej. Także wtedy, gdy się jest wyznawcą Chrystusa.

12 niedziela zwykła – 22 czerwca. Mk 4,35-41

Opowieść o uciszeniu burzy na jeziorze należy do najpiękniejszych scen Ewangelii Markowej. Oszczędna i powściągliwa w formie, nie tylko wywołuje żywą i plastyczną wizję sceny, która rozegrała się na falach wzburzonego jeziora. Jest także wymowną charakterystyką osoby Jezusa, który demonstrując swą władzę nad siłami przyrody jednocześnie – paradoksalnie – okazał się jakże ludzki. Jego interwencja nie jest żadnym spektakularnym cudem; ma wszelkie cechy działania na odczepne. On wie, że woda i wiatr są Mu posłuszne

i w tym momencie, znużony po ciężkim dniu, naprawdę nie ma ochoty nikomu tego udowadniać. Ale trzeba być fair wobec towarzyszy podróży – więc wstaje i ucisza żywioły. Nie może się jednak powstrzymać od wymówki: I czego się boicie, małej wiary?

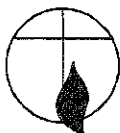
Bardzo jestem wdzięczny św. Markowi za ukazanie kapitalnego kontrastu między spokojną pewnością Nauczyciela, który zaufał Ojcu do końca i bez reszty, a przerażeniem i zagubieniem uczniów. Oni jeszcze nie wiedzieli, kim jest Ten, którego nawet wiatr i woda słuchają. My już to wiemy – a czy nasza wiara jest przez to mocniejsza i dojrzsza?

13 niedziela zwykła – 29 czerwca. Mk 5,21-43

Chora kobieta, nie próbując nawet zagadnąć Jezusa, dotyka tylko z tyłu Jego płaszcz i choroba natychmiast ustępuje. Zmarła dziewczynka zostaje przywrócona do życia prostym gestem ujęcia za rękę i dwoma krótkimi słowami: *Talitha kum*. Łatwość natychmiastowego efektu jaskrawo kontrastuje z niepowodzeniem podjętej zaraz potem misji nawrócenia rodzinnego miasta. Dlaczego? Czyżby zabrakło Mu mocy?

Przyczynę tej różnicy objaśnia ewangelista Marek z właściwą sobie lakonicznością. Za każdym razem, w Kafarnaum i w Nazarecie, Jezus zwraca uwagę na jedno: *Twoja wiara cię ocaliła* – mówi do kobiety. *Nie bój się, wierz tylko!* – zaklina ojca dziewczynki. A znalazłszy się wśród rodaków, *dziwił się ich niedowiarstwu*. Wniosek jest aż trywialnie prosty. To nie od Chrystusowej „dyspozycji mocy” zależy skuteczność akcji – On naprawdę dysponuje niewyczerpaną rezerwą – lecz wyłącznie od postawy tych, którzy poddają się (lub nie) Jego działaniu. Spiesząc z pomocą w potrzebie, Jezus jednocześnie z całą mocą eksponuje obowiązek szacunku dla ich wolności: zawsze jestem gotów ci pomóc, ale pomogę ci naprawdę tylko wtedy, gdy ty tego chcesz. Czyż Chrystus nie miał dość mocy, by uzdrowić każdego chorego, którego spotkał? Mógł tego dokonać z równą łatwością – ale wtedy nie byłby już Mesjaszem, Zbawicielem świata, tylko Wielkim Czarodziejem z Zupełnie Innej Bajki.

Krzysztof Wieczorek



sztuka

MILENIUM OBECNOŚCI

*Święty Wojciech
w ikonografii
i piśmiennictwie*

**Muzeum Historii Miasta
Gdańska,
Ratusz Głównego Miasta,
22 IV – 31 V 1997 r.**

Znów o wystawie niedużej, ale ważnej, ponieważ kluczowej w bogatym programie imprez towarzyszących obchodom tysiąclecia historyczności miasta Gdańska. Przygotowana przez Bibliotekę Gdańską Polskiej Akademii Nauk, została otwarta w dwu salkach gotyckich Ratusza w przededniu rocznicy męczeńskiej śmierci św. Wojciecha.

Prawie wszystkie eksponaty: starodruki ilustrowane drzeworytami przedstawiającymi postać świętego, sceny z jego życia oraz wydarzenia po jego śmierci, jak również sztychowane mapy obszaru jego działalności, pochodzą ze zbiorów założonej 400 lat temu Biblioteki. Tworzyły one trzon ekspozycji uzupełnionej reprintami, kopiami ksero kart starodruków zdobionych grafiką z innych zbiorów, reprodukcjami malarstwa miniaturowego i olejnego oraz dwoma olejnymi obrazami współczesnymi z przedstawieniami świętego biskupa.

Przegląd piśmiennictwa obejmował w istocie okres całego tysiąclecia, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że druki, tj. kroniki oraz dzieła historyczne polskie i państw ościennych, kalendarze liturgiczne, kodeksy, mszały, zbiory kazai, pieśni i żywotów świętych (w nich m.in. także św. Wojciecha) powtarzały lub przetwarzały informacje zawarte w pierwszych vita świętego powstałych tuż przed i niedługo po jego kanonizacji w 999 r., autorstwa Kanapariusza (998) oraz Brunona z Kwerfurtu (ok. 1004). To w pierwszym z nich znalazł się zapis o Gdańsku, ostatniej znaczniejszej miejscowości w Polsce, w której zatrzymał się Wojciech przed udaniem się do Prusów.

Całość materiału podzielono na dwie części. W pierwszej sali przedstawiono koleje życia świętego, w drugiej – dzieje kultu, utrwalone drukiem w językach łacińskim, polskim i niemieckim w oficynach m.in. Krakowa, Gdańska, Wrocławia, Warszawy, Wilna, Królewca, Lipska, Jeny, Strasburga, Moguncji, Antwerpii, Pragi, Zurychu, Rzymu, Wenecji i Paryża.

Zasięg terytorialny oficyn, a także ośrodków kultu św. Wojciecha – Adalberta, patrona Polski, Litwy i Czech, objął bez mała całą Europę. Wystawa ujawnia też mało znany fakt, że Wojciecha czcili także prawosławni i luteranie. Ponieważ autorka wystawy Helena Dzienis skupiła swoją uwagę głównie na przekazach powstałych między XVI a XVIII w., należy tu chociaż wspomnieć o nasileniu kultu i jego wyrazach w XIX w., w okresie powszechnego wzrostu czytelnictwa,

badani historycznych, zainteresowania przeszłością w związku z dążeniami niepodległościowymi narodów zamieszkałych na szlaku Wojciechowych perygrynacji.

Integralną część pokazanych starodruków stanowiły ilustracje drzeworytnicze pod postacią bogato zdobionych kart tytułowych oraz całostronicowych lub mniejszych, wkomponowanych w tekst. W zależności od daty wydania ilustracje te przynależą stylistycznie do sztuki gotyckiej, renesansowej lub barokowej, reprezentując na ogół przeciętny poziom artystyczny. Zdarzały się jednak znakomite.

W egzemplarzu „Commune incliti Poloniae privilegium...” Jana Łaskiego wydany u J. Hallera w Krakowie w 1506 r. karta tytułowa z wizerunkami patronów Polski: św. św. Wacława, Wojciecha, Stanisława i Floriana, jest jeszcze utrzymana w stylu gotyckim, z charakterystycznymi banderolami z imionami postaci, tworzącymi nad smukłymi, sztywnymi figurami jakby ostre łuki. Wysoki poziom cechuje renesansowy całostronicowy drzeworyt z wizerunkami św. Wojciecha i św. Stanisława w księdze Piotra Skargi „Roczne dzieje kościelne”, wydanej u A. Piotrowczyka w Krakowie w 1607 r., utrzymany w manierze Stanisława Samostrzelnika (zm. 1541). Do najpiękniejszych należy wczesnobarokowy „portret zbiorowy” pięciu głównych patronów Polski i Litwy (w gronie najstarszych, pośrodku, znalazł się św. Kazimierz) na karcie tytułowej „Missae et festorum Regni Poloniae” wydanej w oficynie Plantiniana w Antwerpii w 1611 r. Rzadko

się zdarza oglądać takie prawdziwe dzieła kunsztu edytorskiego.

Wysoki poziom reprezentowały także pokazane na wystawie mapy Europy, Polski, Czech i Prus Książęcych, których miedziorytnicze i kolorowane odbitki wykonane w XVII i XVIII w. w pracownikach Dankertsów, Visschera i Witta w Amsterdamie i Amsteldamum są zaliczane do dzieł sztuki kartograficznej.

Słabą stroną wystawy był dość przypadkowy dobór fotografii i reprodukcji dzieł sztuki poświęconych postaci św. Wojciecha. Z kilkunastu przykładów na dobrą sprawę tylko trzy były warte pokazania: kwatery Drzwi Gnieźnieńskich, Konfesja św. Wojciecha w Gnieźnie oraz barwna miniatura z postacią św. Wojciecha autorstwa Stanisława Samostrzelnika. Jakby nie istniały setki świetnych przykładów malarstwa tablicowego i olejnego, rzeźb i witraży w licznych kościołach pod wezwaniem św. Wojciecha w Polsce i krajach ościennych. Było w czym wybierać.

Katalog wystawy opracowany merytorycznie przez Helenę Dzienis poprzedził obszerny, popularnie napisany wstęp Józefa Borzyszkowskiego pt. „Święty Wojciech w ikonografii i piśmiennictwie nie tylko Gdańska i Pomorza”, rozszerzający temat o aktualne badania i doniesienia prasowe, którym asumpt dały przygotowywane obchody milenijne.

Krystyna Paluch-Staszkiel

**TWARZĄ W TWARZ
Z CZŁOWIEKIEM
DUCHOWYM**

**Malarstwo
Mariusza
Korbańskiego**

**Poznań, Galeria u Jezuitów,
marzec – kwiecień 1997 r.**

Oblicze twoje, mój Panie, to księga, w której wyczytać można dziwne rzeczy. To znane zdanie z „Makbeta” zwięźle oddaje popularną opinię, w myśl której twarz jest zwierciadłem duszy, obrazem, przez który przeziiera istota człowieczeństwa. Nic zatem dziwnego, że ludzkie oblicze jest zarazem źródłem i celem nie kończących się poszukiwań artystycznych. Nigdy do końca nie odkryta tajemnica „człowieka wewnętrznego”, ujawniająca się ponoć w jego twarzy, wciąż skłania do penetrowania wszelkich jej zakamarków. *Moim pejzażem jest ludzka twarz* – mawiał angielski portrecista Joshua Reynolds. Tak jest też w przypadku twórczości młodego malarza poznańskiego, Mariusza Korbańskiego, choć na tym stwierdzeniu kończą się analogie. Nie chodzi przy tym jedynie o rozbieżności stylistyczne, najzupełniej naturalne, jeśli się wczynie pod uwagę odległość epok. Różnice są znacznie bardziej fundamentalne, dotyczą bowiem nawet nie tyle inspirujących obu malarzy motywacji artystycznych, ile powodujących ich twórczością opcji światopoglądowych.

Romantyczne marzenie o *ciele, które się podług ducha rozwinie i do*

jego władz dostosuje, inspirujące nie tylko Reynoldsa, ale bodaj wszystkich klasycznych portrecistów, jest zakotwiczone jest w przekonaniu o jedności rzeczy widzialnych i niewidzialnych, pozwalającym wierzyć, że własna przedmiotowość jest „przedłużeniem” istoty duchowej.

Twórczość malarska Mariusza Korbańskiego wyrasta natomiast, paradoksalnie, z postawy dualistycznej, zakładającej istnienie dwóch niezależnych i niesprowadzalnych do siebie postaci bytu: materialnego i duchowego. Paradoksalność malarstwa o charakterze portretowym, znajdującego uzasadnienie w założeniu sprzeczności pomiędzy ja fizycznym a ja duchowym, staje się tym bardziej uderzająca, gdy się zważy, że w przedstawianych twarzach artysta poszukuje nie jakiegoś powierzchownego podobieństwa do modelu, lecz właśnie ich wymiaru transcendentnego, wartości ponadjednostkowych i nieprzemijających.

Twarze, które możemy oglądać na jego płótnach, nie są jednak w żaden sposób zindywidualizowane, nie odnoszą się nigdy do konkretnej osoby. Artysta prezentuje natomiast „jakieś” twarze, które w istocie są twarzą „każdego”, a więc także naszą – moją i twoją twarzą. Stajemy przed nimi jak przed lustrem, a takie spotkanie musi skłonić do wejrzenia w siebie. Spotkać się twarzą w twarz to znaczy właśnie bezpośrednio, nie lękając się prawdy. Prawdy o naszym nadprzyrodzonym rodowodzie, o „wyższych” racjach istnienia i motywowanej nimi hierarchii wartości.

Pierwsze twarze malowane przez Korbańskiego mają kształt w miarę regularnego owalu, a ich aspekty ponadzmysłowe podkreśla się zatopieniem ich w świetle, przydaniem błękitu, odrealnieniem rysów, przywołaniem nastroju skupienia, kontemplacji. Wieczna idea łączy się w nich z przemijającą materią w sposób pełen ładu.

Niektóre twarze budzą skojarzenia z ikoną, choć analogie bywają zawsze odległe, pozbawione dosłowności. Temu podobieństwu sprzyja dodatkowo sposób potraktowania oczu, którym malarz nadaje istotne znaczenie. Są przecież *światłem ciała* (Mt 6,22), oznaczają widzenie duchowe, a nawet Boską wszechwiedzę. W jednym z przedstawień przepływa przez nie, niczym rzeka, błękit tła.

Inne wizerunki nawiązują do acheiropity – obrazu z przedstawieniem głowy Chrystusa, uważanego za powstały na kawałku tkaniny w sposób ponadnaturalny. Także ta analogia służy ewokowaniu sensów metafizycznych, zwłaszcza jeśli się zważy, że „prawdziwe oblicze” ukazuje, pomimo widocznych śladów cierpienia, twarz już przemienioną, pełną dostojeństwa i nadprzyrodzonego majestatu. Treściom symbolicznym sprzyja dodatkowo sam motyw zasłony – odwieczny symbol pozoru, utudy, ale także istnienia rzeczywistości transcendentnej, zakrytej jedynie chwilowo przed wzrokiem profanów. Głębsza refleksja nad istotą ikony, a w szczególności wyobrażeniem twarzy z mandylionu, musi jednak

prowadzić do konstatacji, która stanowi zaprzeczenie założenia, które przyjął w swojej twórczości Mariusz Korbański. Tajemnica wcielenia jest bowiem dla wierzących dowodem na fundamentalną jedność ducha i materii, a każda ikona daje temu wyraźne świadectwo. To, co duchowe, ukazuje się tutaj przez widzialne, nie niszcząc przy tym ani nawet nie znieszczałając jego tkanki zmysłowej.

Młody malarz, pod wpływem doświadczanych coraz silniej sprzeczności tkwiących w egzystencji, decyduje się więc na dekompozycję przedstawianych twarzy. Jedyne sposoby na uwolnienie „wnętrza”, upatruje bowiem w rozbiciu skorupy zewnętrznego, deformującej istotę rzeczy, powierzchni, kształtów, gestów, słów. W „Figurach duchowych” Korbańskiego faktura zaczyna się wyrzuścić, plamy barwne stają się coraz bardziej agresywne w tonie, owal twarzy podlega odkształceniom, a w jego obręb są wprowadzane pryzmatyczne kształty, zaskakujące swą odmiennością morfologiczną. Dynamicznie przebiegające podziały, rozrywające twarz na strzępy, zdają się unaoczniać głęboką ranę ontologiczną i wskazują na przeciwieństwo pomiędzy „powierzchnią” a „wnętrzem”, maską a duszą. Stanowią dysonans, wprowadzając dysharmonię, wpływając zarazem na podwyższenie temperatury emocjonalnej takich obrazów. Nasze twarze zamieniają się w składankę, przypominającą rozsypane puzzle, stajemy się biologiczno-psychicznym kolażem, pełnym

spięć i kontrastów połączeniem kawałków.

Malarz, dokonując destrukcji naszych twarzy, postępuje świadomie w myśl reguły o rodowodzie mistycznym, że aby dojść do istoty rzeczy, należy zniszczyć wszelkie podobieństwo. Zamierzona i realizowana przez twórcę dekompozycja jest środkiem do sakralizacji cielesności, zredukowanej do trudno rozpoznawalnych fragmentów, metodą pozwalającą na wydobycie na jaw „człowieka wewnętrznego”. Metodą wielce dyskusyjną, bo realizowaną w domenie sztuki zgodnie z zasadą przyjętą a priori. To, co w mistyce jest rezultatem głębokiego doświadczenia duchowego, ośnienia, którego dostępują jedynie nieliczni, staje się dla twórcy jedną z „technik” symbolizowania rzeczywistości ponadmysłowej. Zmysłowe uroki ciała, przedstawianego dawniej według reguł klasycznych, zastąpiono – przecież nie mniej atrakcyjną wizualnie – kompozycją czasami nieomal abstrakcyjną, na którą składa się: żywo działająca plama barwna, często wydatna faktura, nieomal ornamentalny układ form „trzymałych” mocno w ryzach geometrii. Przy czym żaden z takich portretów nie zostaje całkowicie pozbawiony odniesień do rzeczywistości. Zawsze figuruje w nich jakiś fragment twarzy, ukrywający się wśród różnorodnych form.

Czy ta nowa substancjalność, która pojawiła się na miejsce fizyczności dotychczasowej zdegradowanej przez zniszczenie wcześniejszej harmonii i odbudowanej według

odmiennych zasad, ujawnia w sposób bardziej przekonujący owo ja duchowe, którym jest, jak wierzy autor, „wypełniony” człowiek? A może sama wiara, którą artysta uznaje wręcz za aksjomat, że przez sztukę i w sztuce można dotrzeć do progu Prawdy i Tajemnicy, jest jedynie romantyczną utopią? Jak widać, twórczość Mariusza Korbańskiego nie jest wolna od kontrowersji i prowokuje do pytań. Przy czym odnoszą się one nie tylko do artysty, lecz dotyczą zarazem tych obszarów sztuki, na których pojawiają się dążenia do sakralizacji prezentowanej rzeczywistości, realizowanej różnorodnymi zabiegami artystycznymi. Jedno jest przecież pewne. Malarstwo Korbańskiego, traktowane jako rezultat doświadczeń, w których człowiek mierzy się z rzeczywistością przekraczającą jego zdolność poznania, bo podlegającą porządkowi ducha, sytuuje się na obszarze działań dla sztuki najważniejszych, bez których nie można wprost wyobrazić sobie jej istnienia. Wiare, że „powierzchnia” jest nie tylko powierzchnią, odnajdujemy także w niejednym z nurtów sztuki współczesnej, zarówno w modernizmie, jak i surrealizmie, jak również w dążeniach XX-wiecznej kontrkultury, dla których podstawowym zadaniem staje się odsłonięcie wnętrza – owego ukrytego nadmiaru, wzbierającego pod powłoką deformującej go „zewnątrżności”.

Jakkolwiek nadmiar ten bywa rozumiany rozmaicie, to podejmowane na gruncie sztuki zabiegi zmierzające do jego ujawnienia prowadzą niejednokrotnie do pozabawienia ciała ludzkiego jego integralności, piękna, a czasami nawet

i godności. Jeśli w sztuce naszego stulecia zjawia się postać ludzka, to zdeformowana, okaleczona, rozkałkowana, zmiażdżona eksplozją lub zredukowana do ledwie czytelnego znaku.

Także z tego powodu malarstwo Korbańskiego, mające podobne własności, może skłaniać do dyskusji. Jest to jednak jego atutem, zwłaszcza jeśli się weźmie pod uwagę jego wysoki poziom artystyczny, napięcie twórcze i widoczną żarliwość, z jaką artysta buduje świat malarski. Prowokuje bowiem do stawiania problemów i pytań istotnych.

Renata Rogozińska



OSCARY I RECENZENCI

Angielski pacjent

**reżyseria – Anthony Minghella
USA, 1996**

Film „Angielski pacjent” Anthony’ego Minghelli otrzymał 9 Oscarów! Od chwili gdy ta informacja została przekazana w świat, w mediach rozległy się grymasy krytyki. Jerzy Płazewski stwierdził w komentarzu telewizyjnym, że decyza

o amerykańskiej nagrodzie zapada większością głosów, wśród 4000 opinii jednakową wagę ma np. zdanie reżyserów i montażystek, co za tym idzie, demokratyzacja w jury odbija się na werdykcie. Tym razem, zdaniem Jerzego Płazewskiego, nagrodzono film przeciętny, zaś on sam byłby w stanie wskazać kilka innych tytułów bardziej zasługujących na takie wyróżnienie. Zasłużonemu krytykowi zawtórowały następnie głosy komentatorów radiowych, w parę dni później przeczytaliśmy tekst Jacka Szczerby w „GW”, który zarzucał filmowi ciekawość, np. recenzent pustynię już widział – u Bertolucciego w „Pod osłoną nieba” (oczywiście, można ją było zobaczyć jeszcze co najmniej 13 razy, listę filmów rozgrywających się na pustyni publikuje „Film” nr 4), wojnę już widział i miłość też, więc nie zrozumiał, co spowodowało, że tę hollywoodzką produkcję obsypano takim deszczem złotych statuetek. Otóż te przytoczone wyżej wypowiedzi pokazują wyraźne rozmiłanie się dróg myślenia krytyki i publiczności. Ta pierwsza czeka na kinowe arcydzieła, coraz bardziej znudzona, domaga się nowatorstwa, tak od strony fabularnej, jak i formalnej, nie zaakceptuje filmu, który jest tylko owocem sprawnego rzemiosła. Natomiast ta druga grupa, czyli widzowie, chodzi do kina szukając tam wzruszeń, piękną pejzaży, niecodziennych przeżyć. Przepraszam za nieoljalność, ale wolę być widzem!

„Angielski pacjent” jest z pewnością filmem dla publiczności, a nie dla krytyki. (Powtarza się tu

zresztą fenomen „Tańczącego z Wilkami”, który przez krytykę był postrzegany jako jeszcze jeden film „indiański”, natomiast zwykli ludzie chodzą go oglądać po kilka razy.) Został nakręcony na podstawie książki Michała Ondaatje i – poza koniecznymi skrótami skomplikowanych wątków, powieści – pozostał wierny wobec pierwowzoru. A wręcz należy powiedzieć więcej – w filmie udało się zachować literacką atmosferę, która wspomnieniom głównego bohatera nadaje osobliwy koloryt. Całą historię, która rozgrywa się począwszy od lat 30., a kończy wraz z kresem II wojny światowej w Toskanii, poznajemy przez retrospekcje.

Ciężko poparzony pacjent, odurzony morfiną, wraca myślami w przeszłość. Lata 30. Wśród europejskiej arystokracji pojawia się zainteresowanie bezkresami Sahary. Kółko geografów-entuzjastów organizuje wyprawę w głąb pustyni. W tym gronie jest narrator – László de Almásy, węgierski arystokrata, znawca Herodota i odkrywca rysunków naskalnych w jaskiń, oraz małżeństwo Anglików: pilot Geoffrey Clifton i jego żona Katherine (to właśnie László i Katherine połączy namiętny romans przepowiedziany przy ognisku). Wybuch wojny w Afryce. Wśród przyjaciół następują podziały, obok wątku erotycznego pojawiają się wątki poboczne, np. szpiegowski, główny bohater podejmuje próbę uratowania życia ukochanej za cenę zdrady, zmiany tożsamości; niestety, jego wysiłki okazały się daremne.

Lata 40. Konwój szpitalny pokonuje kolejne kilometry wyboistych włoskich dróg, kanadyjska pielęgniarska, Hana, której zginęli wszyscy bliscy, troskliwie zajmuje się poparzonym pacjentem o nie ustalonych danych. Postanawia odpocząć, zatrzymuje się ze swym podopiecznym na parę dni w ruinach klasztoru. Tu poznaje Kipa, Hindusa – sapersa, do którego poczuje sympatię...

To najprostsze streszczenie nie ogarnia filmu, porządkuje raczej chronologię wydarzeń. „Angielski pacjent” opowiada o ludzkich pasjach: o chęci poznania tajemnic pustyni (zdjęcia Johna’a Seale’a wprawiają w podziw!), o sportowej rywalizacji w pilotażu i wreszcie – o miłości (wszak mamy tu do czynienia z klasycznym melodramatem, gatunkiem – wydawałoby się – odłożonym już do lamusa). Wątek erotyczny jest świadomie poprowadzony dwutorowo: z jednej strony gwałtowna, niepohamowana, łamiąca zakazy namiętność Katherine i László, zakończona jak w antycznych dramatach, z drugiej – miłość, a może przyjaźń Hany i Kipa, wyciszona, ostrożna, licząca się z rozstaniem. Różnica tych dwóch związków uwypukla przełom, jaki przyniosła ze sobą II wojna światowa. Ci, którzy ją przeżyli, nie będą już nigdy tacy jak dawniej.

Tu pojawia się następny motyw – pamięci i ognia. Sens życia narratora kryje się w jego pamięci. Pamięć ocalała i dzięki niej poznajemy jego historię. Z chwilą gdy opowiadanie dobiegnie końca, pacjent poprosi o większą dawkę morfiny... Ogień

ma również sens symboliczny: świeczka gaśnie w jaskini u wezgowia rannej Katherine, poparzenia w wypadku samolotowym na zawsze oszpecają głównego bohatera, płomień pochodni oświetla freski, które z zachwytem ogląda Hana... Ogień rozdziela życie i śmierć, świat bezpowrotnie utracony i świat kielkujący na nowo po wojnie, przeszłość i przyszłość.

I jeszcze ważne spostrzeżenie – nawet adwersarze „Angielskiego pacjenta” co do jednego są zgodni – rolę zostały rozdane po mistrzowsku. Ralph Fiennes (narrator, Laszlo de Almasy) i Kristin Scott Thomas (Katherine) są parą kochanków z pozoru chłodnych, a naprawdę opętanych łączącym ich uczuciem, Juliette Binoche (Hana) jest wrażliwą młodą kobietą, która sama potrzebuje zapomnienia o wojnie, uczy się żyć na nowo, cieszy się jak dziecko, kiedy Kipowi udaje się unieszkodliwić bombę; wreszcie nawet Willem Dafoe w epizodycznej, mrocznej roli Carravaggia potrafi wyraziście zaznaczyć swą obecność na ekranie.

W niektórych sekwencjach (jak np. romantyczna śmierć Katherine) film niebezpiecznie wychyla się w stronę kiczu, jakkolwiek, moim zdaniem, tej cienkiej granicy nie przekracza. Porównania z „Casablanca”, czy „Przeminęło z wiatrem” nasuwają się samoistnie, acz znów żadna z tych analogii nie jest wystarczająca, aby ująć w pełni utwór Anthony’ego Minghelli. Niewątpliwie splót wątków, meandryczność, chwilami nawet nadmiar scen odległych od głównego nurtu zakłócają konstrukcję filmu, ale za to

odznacza się on niewątpliwie „filmowością”, wyjątkowo plastyczną umiejętnością opowiadania.

Czy „Angielski pacjent” zasłużył na 9 Oscarów? Są głosy na „tak”, są głosy na „nie”... Gdy wychodząc z kina zauważycie Państwo ważniaka z nadętą miną, który wygłasza sądy „jedynic słuszne i nie znoszące sprzeciwu”, to ani chybi recenzent. Trzeba wtedy: pozostać przy własnym zdaniu, a jemu w duchu powiedzieć: a kyszt!

Anna Pietrzak

książki

WSZYSTKIE CUDA SEKUND

Kazimierz Nowosielski
Z księgi darów

Wyd. Marabut, Biblioteka
„Tytułu”,
Gdańsk 1997, ss. 65

W wydawanych co kilka lat tomach wierszy Kazimierz Nowosielski (patrz: „PP” 9/1990, 5/1994) mozolnie i z wdziękiem dopracowuje się własnej prawdy istnienia, własnej prawdy sztuki. W tym paradoksie zawiera się istota jego poezji. Właściwie jest chyba tak, że mógł tworzenia w mariażu z wdziękiem poetyckiego słowa budować przestrzeń tych wierszy tyleż konkretnych, ile

ulotnych. Poetyka Nowosielskiego nastawiona na urzeczowienie mowy i jej sakralizację jednocześnie przywodzi na myśl postawy twórców związanych z ludową tradycją poezji, takich jak Czechowicz, Piętaś, Ożóg, Anna Kamińska, ks. Jan Twardowski. To jest trop najogólniejszy, narzucający się na pierwszy rzut oka. Gdyby się bawić w niuansy, w wierszach Nowosielskiego odnaleźć by można całe pokłady duchowych treści wywiedzionych z metafizycznych nurtów współczesnej sztuki. Jako historyk i krytyk literatury Nowosielski jest starannie wyedukowany literacko, źródłem jego poetyckich inspiracji bywa jednak przede wszystkim doświadczenie osobiste. Ślady wpływów kulturowych można odnaleźć m.in. w wierszu „Rilke”, w paru dedykacjach czy aluzjach klasycznych i biblijnych, ale zasadnicza wymowa jego poezji wynika z bezpośredniego przeżywania świata.

Realność wierszy Nowosielskiego jest wszakże niezwykła. Poeta, szukając znaczeń we wszystkim, co go otacza, pragnąc pochwytać świat w jedność, pochyla się nad drobiazgami, uprawiając swoisty kult szczegółu. Nienowa to metoda twórcza, „drobiazgowość” wyobraźni Nowosielskiego ma jednak coś z magii. On nie tylko wyróżnia poszczególne elementy rzeczywistości, on komponuje rzeczywistość w sobie tylko wiadome systemy znaków, nadając jej fragmentom rangę wyroczni i prawd ostatecznych. Nowosielski patrzy więc na świat jak na obrazy z kluczem, działające na jego świadomość tajemną mową symboli. Z tej perspek-

tywy wszystko wydaje się darem, zaszyfowanym przesłaniem, zobiektywizowaną ideą. Filozoficzny podtekst kolejnych wierszy jawi się jako odczytywanie Wiecznej Księgi dostępnej w konkretnych doświadczeniach chwili. Wieczne i przemijające, nieskończone i doczesne przestają być w takim ujęciu przeciwieństwami, tworząc harmonijne struktury wyższego rzędu.

Kiedy odstania się wewnątrz spraw zwykłych (...) Bóg na karcie nicości / pisze całą swą rzeczywistością. To jeden z paradoksów istnienia zapisany w otwierającym zbiór wierszu „W księdze”. Kolejne wiersze są jakby dowodami inicjalnej tezy: *ciągle się staje / co się musi stać* – to inne ujęcie tego samego twierdzenia. *Świat wciąż mówi do nas przez znaki / jakby dla nas stawiane* i na nic się nie zdadzą nasze bunty, protesty, zwątpienia. Stoicka zgoda na rzeczy takie, jakimi one są, współgra tu z chrześcijańską nostalgią za światem doskonałym, za spełnieniem obietnic o Raju. Ta poezja jest całkowicie pozbawiona tragizmu, jakby życie było dla Nowosielskiego radosną wędrówką przez nieskończone przestrzenie żonglujące jednostkowymi losami według siebie tylko znanych prawideł. Jeśli nawet wiersz „Miary” kończy się słowami: *Z owocu chwili kapie krew*, nie słychać tu lamentu poety, jest to tylko stwierdzenie faktu. Wiersz „Przybliżenia” kończy się obrazem: *W zgodzie / z ciężarem rzeczy i nieskończonością / dojrzewają jesienie*. Jest więc tak, jak powinno być. I chociaż wiersz kończy się przewrotną pointą: *aż cię odnajdzie igła w stogu siana /*

Uktuje w serce / nicość, także pojęcie nicości nie ma w poezji Nowosielskiego dramatycznego nacechowania: po prostu zauważa się istnienie i tego wymiaru obok wielości innych spraw.

W tej poezji zostały zatarte granice między dobrem i złem, życiem i śmiercią, trwaniem i nicością. Jakby pocie już na półmetku istnienia została dana wiedza i wiara mędrców, którzy najczęściej całym długim życiem okupują ostateczną zgodę na nie. Wiersz „Zdumienie” rozpoczyna się naiwnym z pozoru pytaniem: *Które to już pokolenie obłoków?* Tytułowe „zdumienie” wyraża się prostą konstatacją: *nad sprawy śmiertelne / gwar ludzki – nieustanne wabienie zieleni / przez zieleni – a to co odchodzi / pomniane w los jeden / niepodzielny*. Kiedy czytałam zbiór „Z księgi darów”, zastanawiałam się, ile w postawie poety jest autentycznej pogody, ile kokieterii, a ile przekomarzania się z losem, aby własne lęki i niepokoje ukryć pod maską mędrca. Nie można bowiem tak po prostu zdecydować, racjonalnie założyć, że od tej pory nic już nas nie będzie przerażać ani obciążać, że wszystko, czego doświadczamy, będzie mieć odtąd tę samą niepodważalną wartość świadectwa. Doskonałość nie jest także, niestety, przyrodzoną cechą gatunku homo sapiens i aby się do niej choć trochę przybliżyć, trzeba wykonać niebagatelną pracę duchową. Przez moje słowa przebiega z pewnością i podziw, i zazdrość wobec krystalicznej czystości tej poezji. Napisałam na wstępie, że mozoł i wdzięk kształtują jej zręby. Mozoł Nowosielskie-

go uwidacznia się jednak przede wszystkim w wielości jego poczynañ twórczych, a nie w ich ekspresji. Ekspresją jest lekkość, bezpretensjonalność, prostota. *W okamgnieniu wiek mija / w podfruwającej / ponad wodą jętce* – oto pierwszy z brzegu przykład czarującego świeżością stylu poety.

Po raz kolejny przewracam kartki tej książki od początku do końca i od nowa zachwyca mnie mimo-wolna niejako trafność obserwacji Nowosielskiego i jego precyzyjny język. *Nadprzyrodzona konkretność trwania*. Ten jeden równoważnik zdania wtrącony między inne wersy ktoś inny rozwinąłby w cały traktat. Tajemnica mądrości i urody tej poezji kryje się m.in. w skłonności poety do aforyzmów: *czujesz w gardle / narastający ucisk // bolesną hojność / przemijania*. Trudno prościej i celniej wyrazić magiczną prawdę nietrwałego istnienia. Poeta wie doskonale, że *tajemnica przegląda się czasem / tylko w tym – co jest*. Dlatego tak uparcie pisze tylko o tym – co jest:

*Po twojej twarzy cień się przesunął
jak z krainy wiecznej
– a to siadła obok
jakby nigdy nie
bezczelnie piękna
i łuska słonecznik.*

(„W parku”)

Oczywistość tylko z pozoru jest oczywista, przekonuje poeta. Trzeba umieć patrzeć POPRZECZ rzeczy, aby dojrzeć w nich tchnienie wieczności. Nowosielski posiadał tę sztukę w stopniu mistrzowskim. Gromadząc mozołnie w wierszach konkretne

rzeczy i zjawiska ulotnie-wieczne, może się w końcu pochwalić, że *czasem przychodzi do niego jakiś anioł chwili*.

Dostrzegać wieczność w chwili to właśnie najwyższy kunszt osiągany w życiu i w sztuce. Panteistyczne rytmy poezji Nowosielskiego przełamują zarówno jej stoicki spokój, jak i jej chrześcijańskie tęsknoty. *Zdumione sobą życie* kłębiące się w tych wierszach ma samo z siebie moc ocalania, moc przezwyciężania nicości. To ono, życie, jest według poety darem ponawiającym się w każdym akcie twórczym: *W pestce słowa / wyczuwasz pod językiem / przyczajone do skoku / życie*. Magia poezji polega na nieustannym wypowiedaniu owego TAK, które *podtrzymuje nieskończoność: czas na brzegu mamrocze niezrozumiałe zakłęcia / Patrzę jak w odcisku stopy cień się gromadzi / nim wypełni go woda / nim świt i zmierzch i wszystkie cuda sekund / zatona w bezmiarach horyzontu / Wraz z nimi / moja śmierć*. Nowosielski nie jest więc tak całkiem wolny od niepokoju i lęków, on je przez wypowiedzenie, nazwanie – oswaja. Jest magiem – jak wszyscy artyści uprawiający sztukę zaklinania świata. Z tego właśnie powodu *wszystkie cuda sekund* stają po jego stronie.

Tylko kilka ostatnich wierszy z tego tomu ma nieco pesymistyczny wydźwięk, w nich bowiem poeta przestaje być magiem, a staje się moralistą. Jeszcze w wierszu „Powoli” zawarta jest ponadczasowa prawda na temat czasu życia: *I miłość każda powoli / do samotności / dojrzewa*. Nie ma w tej refleksji rozpacz, jest dojrzała mądrość

cierpienia. W kilku następnych wierszach – „Ojcowie”, „Kobiety”, „Dziadek”, „Odpowiedź” – pojawiają się trochę może nazbyt natrętne nuty autobiograficzne, a w paru innych takie m.in. pseudo-apostolskie przestrogi: *I jaka w końcu ta nasza / zasobność? – dobro które nie podnosi / z upadku? Złotówka / odwracająca od ubogich? Wolę Nowosielskiego-cudotwórcę, który pragnie – obudzić światło / we wnętrzu paru słów i rzeczywiście dokonuje cudu iluminacji*.

Adriana Szymańska

STUDIUM WYKONCYPOWANYCH LOSÓW

Marek Jastrzębiec-Mosakowski
Pory roku
Powieść epistolarna

POLNORD – Wyd. „Oskar”
Gdańsk 1996, ss. 192

Pierwsza – opublikowana przed trzema laty – powieść Marka Jastrzębca-Mosakowskiego – byłego uczestnika seminarium Marii Janion na Uniwersytecie Gdańskim, aktualnie mieszkającego w Nowym Jorku doktora filozofii i asystenta w Hunter College – została wyróżniona pierwszą nagrodą w Konkursie Literackim Miasta Gdańska i przyniosła debiutantowi spory rozgłos. „Ślady na piasku” były w zamierzeniu autora pierwszą częścią zakrojono-

nej ambitnie „Wschodniopruskiej Trylogii”; nowa „powieść epistolarna” autora ma zgodnie z tym zamysłem stanowić drugą część tego cyklu – ale muszę od razu szczerze wyznać, że gdybym nie wiedział o tym założonym związku organizacyjnym dwóch utworów Jastrzębca-Mosakowskiego, pewnie bym z niego podczas lektury „Pór roku” nie zdawał sobie sprawy. Obie powieści łączy bowiem wiele, ale akurat chyba w mniejszym niż cokolwiek innego stopniu tzw. *genius loci*, intencja topograficzna i historyczna... Prusy Wschodnie stanowiły dla narratora „Śladów na piasku” w istocie zasadnicze wyzwanie ideowe i okazały się nadzwyczajną inspiracją dla wyobraźni autorskiej; świadomie idealizowane, nabierały w książce magicznego wymiaru jakiejś zapoznanej, zniszczonej w XX w. głównie w następstwie nazistowskiego opętania Atlantydy – krainy cywilizacyjnego umiaru, umiłowania filozofii i sztuk pięknych (narrator zdawał się przechodzić do porządku nad dręczącymi naszą pamięć widmami złowrogiej, polakożerczej polityki Bismarcka, wspomnieniami pruskiego drylu i zachłanności junkrów itd.). Można się było zgadzać lub nie z idealistyczną interpretacją odchodzącej w zapomnienie krainy, stanowiącej dziś integralną część północnej Polski, ale stała się ona racjonalnie i emocjonalnie motywowanym wątkiem przewodnim „Śladów na piasku”; w „Porach roku” Prusy Wschodnie pojawiają się jako blade i mgliste wspomnienie o charakterze raczej pretekstowym – i trudno byłoby je uznać za wartościowe tło dziejowe

współcześnie przebiegającej akcji. Na dobrą sprawę wymiana listów pomiędzy licealistą z Leska Warmińskiego, Filipem Dobrowińskim, zafascynowanym powieściami wielkiego Huberta Woyenneckiego, a tymże powieściopisarzem, po bujnych przeżyciach pędzącym samotniczą wegetację w gościnnym klasztorze w podkrakowskich Bielanach, mogłaby się toczyć nie tylko na każdej innej linii komunikacji pocztowej w kraju, ale w ogóle równie dobrze dłać się gdzie indziej w Europie. To, że Filip Dobrowiński mieszka na północy kraju i czasem podąża dawnymi pruskimi szlakami na swojej Warmii, a Hubert Woyennecki niekiedy odwołuje się w listach do pewnych pruskich śladów w swej rodzinnej genealogii (są to też tropy dość niepewnie, a może i na siłę, nawiązujące do „Śladów na piasku”) stanowi raczej egzotyczne ubarwienie zasadniczej treści książki, którą z poprzednim tomem tej niby-trylogii wiąże bardziej autorski program ideowy i estetyczny.

Jak w przypadku debiutanckiej powieści Jastrzębca-Mosakowskiego materia tekstualna „Pór roku” jest silnie zintelektualizowana, zagęszczona, pozbawiona dialogów (co oczywiście znajduje w tej prozie „epistolarnej” swoje uzasadnienie – jakiego czasem brakowało w „Śladach na piasku”), mierząca na esej, choć nie stroniąca od fikcji, a nawet barwnej anegdoty. Poetyka listów usprawiedliwia wiele „statyzujących” akcję zabiegów narratora, które czasem drażniły w poprzedniej książce; trzeba też dodać, że „Pory roku” są z pewnością tworem kon-

cepcyjnie i stylistycznie doskonalszym od poprzedniczki, którą cechowała świadomie tradycjonalistyczna, a może i konserwatywna strategia narracji, wsparta odpowiednio skonwencjonalizowanym warsztatem... A jednak „Ślady na piasku” mimo swych schematyzmów i anachronizmów (napisałem o książce kiedyś, że w tych „śladach” stawiali już stopy np. Tomasz Mann, Jarosław Iwaszkiewicz, a nawet Stendhal) bardziej porywały i oszałamiały rozmachem epickim tudzież transgresyjną koncepcją losu ludzkiego.

Fundamentalna dla prozy Jastrzębca-Mosakowskiego obserwacja, i zarazem filozofia, stanowiąca, że życie ludzkie jest ze swej natury pozbawionym sensu chaosem, w który upragniony ład wprowadza estetyka, zasada piękna – oddziałująca tak przez sztukę, jak i przez jej powinowatego: Erosa – znajduje bardziej funkcjonalny, trafny i zajmujący wyraz w pierwszej powieści. Całe życie jej bohatera, Joachima Arensdorffa, realizuje się jakby w myśl scenariusza poszukiwania, doznawania i smakowania piękna i miłości, miłości i piękna; miłość, głównie duchowa, ale i fizyczna, stała się tam dopełnieniem i stymulantem aspiracji intelektualnych oraz dążeń artystycznych i Joachima, i innych postaci z jego bliskiego otoczenia – i to ona najczęściej wyzwalala impuls przekraczania siebie, odnowy psychicznej, bodziec transgresyjny. Niestety „Pory roku” nie tylko nie dodają nowych argumentów i przykładów do tego programu ideowo-estetycznego, ale raczej wtórnice powielają niektóre dowody treściowe poprzedniej książ-

ki, a przy tym czynią to z mniejszą pomysłowością, inwencją fabularną. O ile w tamtym utworze mieliśmy prawo wierzyć np. w artystowską izolację Joachima i jego obojętność na wszelkie bieżące sprawy świata, pogrążającego się w oddechach naziistowskiej nienawiści (co zresztą skończyło się katastrofą dla bohatera), o tyle wyniosły azył Woyenickiego, zupełnie niewrażliwego na przemiany społeczno-polityczne rzeczywistości polskiej lat 70. i 80., jest mało przekonująco umotywowany; tym bardziej że z niedawnej autopsji wiemy, iż najbardziej oderwani od realiów politycznych czasu polscy pisarze, w ogóle artyści, uczestniczyli często ponad miarę swych możliwości, z pełnym poświęceniem, w różnych nurtach solidarnościowej i innej opozycji. Trudno uwierzyć w to, by wszechstronnie wykształcony, wysoce utalentowany i jednak głęboko wrażliwy artysta słowa mógł w czasie, gdy *cały naród poddawał się zbiorowemu szaleństwu czasów Solidarności i kiedy dla Polaków nie liczyło się nic więcej prócz odzyskanego żywiołowo poczucia narodowej dumy i godności*, spędzić parę lat na rozkochiwaniu w sobie istot, nb. obu płci, i doprowadzaniu ich do szaleństwa, na krawędź samobójstwa, przez nagłe ich porzucanie (chyba że posądzimy Huberta W. o programowy diabolizm, ale takiej kładki interpretacyjnej narrator nam nie podrzuca). Wybitny autor wyznaje co prawda swemu młodzieńkiemu adresatowi: *Przyznam, że nie miało to dla mnie znaczenia, bo ja nie potrafię być tłumem (...)* Niech Pan nie myśli, że zamierzam usprawiedli-

wiać moją duchową nieobecność w tamtym okresie naszej historii (...) Ja także poddawałem się szaleństwu, wprowadzie nie zbiorowemu, lecz bardziej kameralnemu... Cóż, należy dziękować Bogu, że nie mieliśmy w tamtym okresie naszej historii w Polsce więcej zwolenników kameralnego, czyli inicjowanego w łóżku, szaleństwa, a na usprawiedliwienie postaci piszącego te słowa Woyeniecekiego dodajmy, że winę za jego charakter ponosi w największym stopniu jednak narrator, nie dbający chyba o wiarygodną motywację swego bohatera i odwołujący się nadto często w swoich analizach do schematów myślowych i głosłownych frazesów, patrz przytoczony cytat.

Bardziej żywo, dynamicznie i z polotem narrator rzuca na papier wątek erotycznych przygód Woyeniecekiego i nieodłącznie towarzyszących im fatalnych powikłań losu bohatera i jego bliskich; choć w trakcie lektury i tego sekwensu fabularnego nie opuszcza nas wrażenie jego dominującej literackości, znajdującej coraz mniej odniesień w autentycznym doświadczeniu międzyludzkim. Licznym olśnieniom naturą i erotyką Joachima Arensdorffa towarzyszyły cytaty z wielkiej poezji i nuty wielkich kompozycji muzycznych, ale była to specyficzna osobowość, która poznawała i doświadczała świat przez sztukę, a ludzi przez miłość; przynajmniej umiał nas do tego przekonać narrator „Śladów na piasku”. W „Porach roku” są to już repetycje stylistyczne i po prostu drażni mnie, kiedy np. narrator zapędza ojca bohatera – któremu ten bezczelnie

podrywa jego ukochaną studentkę, Marię – do Chopina: *Potem, około północy, udał się do salonu i zaczął grać po cichu, lecz z dziwną gwałtownością nokturny Chopina. Jego interpretacja przeraziła mnie...* (potem wyczerpany grą ojciec kładzie się nad ranem, ma zawał serca, a po kilku dniach umiera). Tragiczny wypadek w kulminacyjnym punkcie fabuły, w którym ginie wraz z dwójką przyjaciół ta sama spotkana przez bohatera po wielu latach we Włoszech Maria (Woyenieceki cudem ocalała w zgruchotanym aucie), zwiastowany jest z kolei przez Vivaldiego: *Czy zna Pan dobrze „Cztery pory roku” Vivaldiego? Czy wsłuchiwał się Pan kiedykolwiek uważnie w ich zimowy fragment? Jeśli tak, to wspaniale, ponieważ wreszcie mnie Pan zrozumie (...)* *Za nami pozostawał sznur wymijanych co chwilę samochodów. I oczywiście rozbrzmiewał Vivaldi...* Niestety w tym wypadku aluzje muzyczne podkreślają tylko artystowskie, wydumane studium międzyludzkich konfliktów, z jakim nazbyt często mamy do czynienia w tej powieści.

Mieczysław Orski

PO NICZYJEJ STRONIE

Marcin Świetlicki
Trzecia połowa

Wydawnictwo a5,
Poznań 1996, ss. 48

**37 wierszy o wódce
i papierosach**

Instytut Wyd. Świadectwo,
Bydgoszcz 1996, ss. 56

Swego czasu, omawiając manifesty poetyckie Józefa Czechowicza, pisał Adam Zagajewski, że poeta nie powinien stawać pod niczymi sztandarami, powinien natomiast stworzyć własny świat, wyspę, kontynent wyobraźni. Taki świat właśnie pragnie stworzyć Marcin Świetlicki, który po buntowniczym okresie burzy i naporu z okresu „Zimnych krajów” zaczyna coraz częściej chadzać własnymi drogami. W „Czwartej wersji” wyznaje:

*Założyć ciemne okulary
i zamknąć oczy. Po niczyjej
stronie. Wąz pętli
się i pętli. Ty nie masz
prawa, ja – racji.
Robaczki w mescalu.
O Konstytucji ani słowa już.*

Program odrzucający wszelkie programy? Zgoda na wszystko, ale z dystansu własnego oddalenia? Bo oto już nie wystarczają ciemne okulary, trzeba jeszcze zamknąć oczy – ten podwójny parawan oddziela szczerze od wspólnoty doświad-

czeń, przemyśleń, wyobrażeń, od pospólnych gestów. Podobnie w innym wierszu:

*„Nie masz już absolutnie kontaktu
[z ulicą”
– martwi się za mnie Wojciech
[Bockenheim.
Cokolwiek ma na myśli, to wiem,
[że na pewno
ulica w jego pojęciu nie jest
[tą ulicą,
o której myślę. Skulony na krześle
kieruję ruchem ulicznym urojeń.*

(„I tak dalej, mniej więcej w tym stylu”)

Dwa najnowsze tomy Świetlickiego – „Trzecia połowa” oraz „37 wierszy o wódce i papierosach” – to próba ustanowienia siebie, dojścia do siebie, skupienia się w sobie. Odnajdywanie się w nie-świętej rodzinie, o której istnieniu ogłasza się „Urbi et orbi”:

*Zmąceni, ale wściekle kolorowi.
Agresywnie wyraźni. Trzy żywe
[pochodnie
jaskrawe i widoczne z każdej
[odległości.*

Bohater tych wierszy odnajduje się w wędrówce po torach „poza rozkładem”, na własną rękę, z sercem rodzaju nijakiego („notatnik agitatora”), między snem a jawą:

*Czyje to okno? Bo czyj dom
wiem. We śnie wiem. Jeśli
zbudzę się – to zapomnę.*

(„wstęp”)

Ma porachunki z ojczyzną, ale już innego rodzaju niż dawniej –

tworzy własną, a tamta i tak go dopadnie:

*Jeśli ojczyzna nie przyszła tu z nami
– musimy nazwać ojczyzną to*

*[miejsce,
a to, co na zewnątrz nas obiega, jest
także naszą ojczyzną, dopiero teraz
[nas chce.*

(„obciążenie”)

Wydaje się, że Świetlicki, po zademonstrowaniu w poprzednich zbiorach swych umiejętności, po „rozliczeniu się” z historycznymi uwarunkowaniami swej egzystencji, znalazł się obecnie w strefie przejściowej, w jakimś „pomiędzy”, w zawieszeniu niejako. Zapisuje swą formułę dla tego, „co po wszystkim”: *juX:I=7?mnikjIMKJk...*

Przekonuje się, że to na razie tylko „muśnięcie”, jeszcze nie dotyk. Na razie przecucie tego, co pod powierzchnią. Jest jeszcze powierzchowne. Formułę – objawiającą się jako „bełkot” i „chaos” przypadkowych muśnięć klawiatury maszyny do pisania lub komputera – dopiero trzeba rozszyfrować, by zaś to było możliwe, konieczne się staje przekroczenie bariery wstydu, wewnętrznego oporu. Następny wiersz jest znakomitą ilustracją tej sytuacji. Zatytułowany „(...)” informuje:

*Wycięte kilkanaście zwrotek,
Cenzura wewnętrzna.*

Być może wejście w obszar „wycięty” stanowi perspektywę tej poezji: te *kilkanaście zwrotek*, owo niedopowiedzenie, zawieszenie głosu, to obszar doświadczenia jeszcze nie opanowanego. Świetlicki

najwyraźniej obawia się „wyjścia z formy”: jego na ogół zwarte, dobrze skonstruowane, spójne obrazowo wiersze jakby zatrzymywały się na progu ryzyka. Autor „Schizmy” prędzej czy później będzie musiał je podjąć, jeśli naprawdę nie chce być po niczyjej stronie, jeśli więc pragnie wykreować świat na wskroś własny. To problem odnalezienia owej *formy bardziej pojemnej*, o której pisze w „Ars poetica?” Miłosz. Jej przecucie można odnaleźć w takich utworach, jak „Van Morrison, Jim Morrison, Patti Smith, Jim Hendrix się drą” czy „Kolejny wiersz o wódce i papierosach”. Na razie jednak poezja Świetlickiego, z pewnością energetycznie naładowana i formalnie sprawna, waha się między konwencją a skokiem w nieznanie.

„Trzecia połowa” w tytule kolejnego tomu to nie tylko jak chce w swej interesującej recenzji Piotr Michałowski, *kolejna nie uwzględniona przedtem faza życia*, to chyba jednak przede wszystkim dziecko pojawiające się w świecie dotąd podzielonym na męskie i żeńskie. Do dwóch „żywych pochodni” dołączyła teraz trzecia i jest to doświadczenie – choć przewidywalne przecież i powszechnie znane – zupełnie nowe i zaskakujące, nie tylko w planie egzystencji, lecz także w planie wiersza, który zawsze jest u Świetlickiego próbą opowiedzenia o tym, co się dzieje. I oto, w „zakończeniu” otwierającym „Trzecią połowę”, „zakończeniu” życia w świecie wyłącznie na własną odpowiedzialność i na własne ryzyko, pojawia się siła zmieniająca ów porządek rzeczy, pojawia się „ono”:

*Nie opiszę wszystkiego. Przyszło,
[zabroniło.
Dla pewności zostało, kontroluje,
[bywa.
Powoli opuszczamy się
w szczelinę.
Ciągnę wszystko ze sobą.
Dam mu na imię Kain.*

Po anarchicznych wędrówkach
młodości nadchodzi czas życia
osiadłego: *koniec jazdy, obóz / roz-
bity ostatecznie, dom, prawo.* Lecz
ono – on – jest nadzieją nowych
wędrówek, nowych destrukcji, no-
wego nieladu:

*Więc jednak zdrowie i jednak
[porządek,
więc jednak śmietnik nie pomieści
[treści,*

*zdawałoby się.
Lecz uwaga! Idzie
na chwiejnych nóżkach roczny
niszczyciel chłopczyk! Idzie!
Burzy radośnie! Łamie
I tłucze z sensem. Nabożnie
I w skupieniu drze papier.*

(„Śmiertelność rzeczy martwych”)

W tym wszystkim nadal niejasny
jest jednak sens egzystencji, jak
w „prostym pozytywnym”, gdzie
pojawia się znużona refleksja, mó-
wiąca, że:

*Po coś tu umieram
na wysuniętej placówce. (...)*

*Otworzyć się. Rozmawiać.
[Pozytywny program.
Prosty i pozytywny. Kontaktować*

*[się.
Mówić, zacisnąć zęby. Po coś tutaj
[jestem.
W sobie nie znajdę odpowiedzi. Nie.*

Dialog staje się więc szansą,
niepewnym, lecz zarazem jedynie
możliwym sposobem mówienia
siebie, otwarciem na jakieś „ty”
w oczekiwaniu odpowiedzi, w ocz-
kiwaniu głosu, który określi topogra-
fię owego „ówdzie”, w którym
przyszło żyć: *Był wypadek, ja ocala-
łem, teraz żyję w ówdzie.*

Tu, rzecz jasna, należałoby uru-
chomić w interpretacji wierszy
Świetlickiego cały literacki kontekst
„ocalenia”, gdyż niewątpliwie w tym
jednym wersie mamy do czynienia
z próbą podjęcia dialogu z Miłoszem
i Różewiczem. Ten sygnał – nie
jedyny zresztą, ale chyba najbardziej
wyraźny – zapowiada jakąś nową
tonację liryki autora „Schizmy”. Nie
oznacza to, oczywiście, że owa
zapowiedź zostanie spełniona. Warto
jednak oczekiwać następnego tomu
Świetlickiego, który, jak dotąd, jest
chyba najbardziej interesującym
poetą dawnego kręgu „bruLionu”.
Już jest „po niczyjej stronie”,
ale jeszcze w jakimś „pomiędzy”,
w drodze do siebie.

Leszek Szaruga

O JEDEN TYTUŁ ZA DALEKO

Tony Thorne
*Słownik pojęć
kultury
postmodernistycznej*

Muza SA,
Warszawa 1995, ss. 415

Każdy czas tworzy własne sym-
bole. Z pozoru podobne do poprzed-
nich, zawsze jednak inne – jak linie

papilarne. Części ułożone jak kości przez starożytnych Greków, naznaczone mniej lub bardziej obiektywnym podtekstem kulturowym, mogą tworzyć coś więcej – ZŁOŻONE symbole swego czasu.

Nowa „mowa świata”, jego „nowe opowiadanie” (o samym sobie) odpowiada realiom bieżących wydarzeń. Kiedy indziej zaś uwspółcześnia, odświeża sprawy odwieczne: śmierć, miłość, wolność, sprawiedliwość, zabawę, lęk, etc. Jak zgodnie twierdzą badacze kultur, nie było dotąd w historii ludzkości czasu jałowego. Każda epoka niejako instynktownie sama SIĘ OPOWIADA, utrwalając to co ważne (ale nie tylko) w „zawsze nowych” albo odnowionych symbolach. Wytwory kultury materialnej lub to, co dziś nazywamy dobrami intelektualnymi, np. pismo, potem literatura, świadczą o „natrętnej” wyobraźni symbolicznej człowieka. Nawet współczesna nuda w postindustrialnych społeczeństwach, a więc – zdawałoby się – czas bez zdarzeń, wytworzyła symbole, a potem znaki samej siebie. To przecież Amerykanin przesiadujący w domu przed telewizorem został nazwany couch patato, kanapowym ziemniakiem, a ziemniaki, jak wiadomo, cieszą się, głównie poza Polską, złą sławą symbolu tępego odrętwienia.

Ale z symboli nie wolno się naśmiewać – bez względu czego są dowodem ani kiedy i przez kogo zostały stworzone. Są bowiem, mówiąc ogólnie, wyrazem ważnego przechodzenia od zdarzeń czy zjawisk pojedynczych do sformułowań ogólnych, i to niekiedy niewiarygodnie nośnych i trwałych. Symbole w pewnej mierze są wyrazem prze-

czności w psychice człowieka, który – otoczony różnorodnością świata zjawisk – chce zrozumieć ten świat logicznie i racjonalnie, z drugiej zaś strony, jak chciał Jung, cierpi z głodu symboli (I. Proffoff, F.W. Dillistone). Informacja o świecie przypomina second hand, sprzedawca z drugiej ręki: symbol działa za pomocą osobistego, bezpośredniego doświadczenia (J. Baldock). Działa natychmiastowo, bez zbędnych wstępów, nie każe czekać na dalszy ciąg, zamyka w ułamku chwili coś, co bywa wielkie. Nie trzeba przecież biec do kardiologa, żeby wiedzieć, co znaczy narysowane na wilgotnej szybie serce...

Objaśnianie znaków i symboli jest zajęciem fascynującym, podobnie jak lektura owego objaśniania. Nic więc dziwnego, że książka Tony’ego Thorne’a znalazła się na liście bestsellerów w księgarniach m.in. tak wymagającego miasta jak Kraków.

Niezwykle trudno pisać o publikacjach słownikowych. Bo albo są w nich rzeczy i sprawy tak oczywiste, że aż wstyd się nimi zajmować, albo tak unikatowe, że i tak wąskie grono wtajemniczonych doskonale wie, o co idzie, a tzw. przeciętne odbiorcę niewiele do wszystko zainteresuje. Można natomiast opisywać (polemizować?) z ujęciem, aspektem, kątem widzenia fragmentu rzeczywistości systematyzowanej przez dany słownik, jego autora, redaktora czy tłumacza. To właśnie w przypadku książki Thorne’a warto uczynić.

A w książce tej jest, jak się wydaje, pewien podstawowy błąd redakcyjny. Nadano jej w polskim przekładzie nieprawdziwy tytuł.

W oryginalnym bowiem brzmieniu: „Fads, Fashions and Cults” („Mody, fascynacje i kulty”), to przecież JESZCZE NIE *słownik pojęć postmodernistycznych*. Owszem, zarówno „fads” (kaprysy, fanaberie, dziwactwa), „fashions” (kroje, wzory, fasony) i „cults” (kulty, oddawanie czci) mogą oczywiście wchodzić w skład jakiejś kultury (i tak się zwykle dzieje), np. postmodernistycznej czy raczej już dziś post-postmodernistycznej, ale – nie muszą. A poza tym, czy np. „muppets” to aż „pojęcie”? Thorne we wstępie wyraźnie przyznaje się do rodzaju „ciulactwa faktów”: pojedynczych, unikatowych zjawisk i wydarzeń. *Kiedy spoglądamy wstecz – pisze – cofając się do 1945 roku, widzimy przykuwający uwagę ciąg krótkotrwałych fascynacji, mód i trendów, najbardziej widocznych w tym, co określa się mianem kultury popularnej, ale obecnych również w różnych dziedzinach tzw. kultury wysokiej (...). Istnieje (...) zapotrzebowanie na obiektywne kompendium wiedzy o zjawiskach i meandrach powojennej kultury świata anglosaskiego (...) dla tych, którzy studiują jakiś problem dogłębnie i chcą rozszyfrować związany z nim trudny termin lub cierpliwie prześledzić współzależności i sploty zjawisk (s. 7).* Autor przyznaje stronę dalej, że opracowując leksykon PRZYJAŁ konwencję postmodernistyczną, *przywając ię samą wagę do tego, co blade, banalne, i do tego, co wielkie, w przekonaniu że wszystkie zjawiska mówią nam coś istotnego o realnym, pluralistycznym, kosmopolitycznym świecie, w jakim dziś żyjemy.* A od przyjęcia konwencji do Derridy, Lyotarda czy Baudrillarda jeszcze dość daleko. Przecież owo

przyjęcie konwencji nie musi od razu, jak chcą polscy redaktorzy, utożsamiać się z treścią opisywanych faktów. Inaczej trawa stepowa w sonecie Mickiewicza winna kołysać się w takt... czternastu wersów zgrupowanych w dwu czterowierszach i dwu tercynach. Nonsens. Albo jeszcze inaczej. Gdyby zagadnąć np. wspomniane przez Thorne’a dzieci, noszące na przegubach rąk slaps-its (rodzaj bransoletki), czy są zwolennikami dekonstrukcjonizmu, z całą pewnością zapytałyby: a co to?

Nieuczciwością przede wszystkim wobec Tony’ego Thorne’a byłoby zlekceważenie „Słownika”. Jakkolwiek patrzeć, książka stała się wydarzeniem: takiego zgrupowania „uciulania” mód, fascynacji i kultów, głównie kultury anglosaskiej, w literaturze polskiej jeszcze nie było. Uczciwością jest także trafne, jak się wydaje, porównanie pracy Thorne’a do opublikowanego przed kilku laty podobnego słownika polskich subkultur młodzieżowych M. Pęczaka. Ale przesadzili polscy tłumacze i redaktorzy nazywając kompendium angielskiego badacza słownikiem en masse całej (w domyśle) kultury postmodernistycznej.

Oczywiście warto pracę Thorne’a mieć na półce i co jakiś czas do niej zaglądać. Chociażby po to, by odnaleźć w niej korzenie zjawisk coraz bardziej obecnych w kulturze polskiej. Zaglądać i niemal za każdym razem upewniać się, że to, co Thorne traktuje jako efemeryczne i z historycznego punktu widzenia nieistotne, na naszym gruncie jest przyjmowane jako nowe, odkrywcze i bezkrytycznie, długotrwale godne naśladowania...

ks. Krzysztof Martwicki

Polemiki, wypowiedzenia, listy

Akcja Katolicka – mam wątpliwości

W ostatnich miesiącach zostaliśmy postawieni wobec wyzwania, jakim jest powołanie w Polsce Akcji Katolickiej. Jako świeccy zostaliśmy zaproszeni do tworzenia jej. Z wewnętrznego obowiązku przyjęcia zaproszenia i odpowiedzi na nie zrodziła się ta refleksja. Obrazuje ona trudności w zaakceptowaniu zaproponowanej formy w naszym tu i teraz.

Problem pojawił się wraz z propozycją proboszcza, zachęcającego do stworzenia tej formy w naszej parafii. Zawsze starałem się być gotowy do odpowiedzi na różne wyzwania. Szczerze jednak wyznając, trudno mi jest przelamać się i włączyć w realizację tej propozycji. Spróbuję wyjaśnić, dlaczego. W przedstawieniu wątpliwości chciałbym się kierować dobrą wolą w poszukiwaniu tego, co rzeczywiście może prowadzić do pogłębienia życia religijnego i w konsekwencji do przepajania ewangelicznym świadectwem współczesnej rzeczywistości. Zdaję sobie sprawę, że słowa te są tylko skromnym głosem osoby świeckiej, która próbuje odnajdywać swoje zakorzenienie w Kościele. Głośno wyrażonych przemyśleń nie traktuję jako nieomylnych. Cieszyłbym się także, gdyby moje wątpliwości zostały rozwiane.

Prześledziłem nie tylko wypowiedzi biskupów, odpowiedzialnych za Akcję Katolicką asystentów kościelnych oraz wskazówki bieżącej prasy katolickiej, ale sięgnąłem do dokumentów II Soboru Watykańskiego, przepisów prawnych Kościoła i Akcji, a także dwóch pozycji książkowych poświęconych nurtującemu tematowi, wydanych w ostatnich miesiącach.

Powrót do historii

Akcja Katolicka nawiązuje do organizacji istniejącej przed ponad pół wiekiem. Nie uważam, że powrót do form sprzed wielu lat może być łatwy. Dowodem na to może być próba powrotu – o podobnym charakterze odgórnej decyzji – do idei Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Nie odnoszę wrażenia, żeby ta reaktywowana forma była

porywająca dla znaczącej części młodzieży. KSM ma – jak mi się wydaje – dość marginalne znaczenie, poza kilkoma diecezjami, w których znalazło się nieco zapaleńców. Drugim dowodem są powstające z trudem różne katolickie stowarzyszenia zawodowe i stanowe. Mimo dużego zapachu organizujących je, obejmują niewielką część środowisk i spotykają się zazwyczaj nie tyle z niechęcią, ile z obojętnością.

Gdy się śledzi historię powstania Akcji Katolickiej, można dostrzec u jej początków wybitnych przywódców, także świeckich, oraz wielki zapach. Nie wiem, czy uda się powtórzyć zryw sprzed 65 lat. Minęło od tej chwili wiele czasu, dokonało się wiele przeobrażeń w Kościele i poza nim, był II Sobór Watykański.

Odnoszę wrażenie, że potwierdził on i zaakceptował istotną rolę Akcji Katolickiej istniejącej w różnych krajach, lecz w zasadzie *zniósł dawniejsze uprzywilejowanie Akcji Katolickiej wśród organizacji laikatu. Akcja Katolicka została postawiona obok innych stowarzyszeń kościelnych* (ks. E. Weron, „Jak zakładać Akcję Katolicką”, Pallottinum 1996, s. 13), zrównał ją w randze z innymi stowarzyszeniami. Rozszerzył pole propozycji dla świeckich określone w dekrete o apostołstwie świeckich. Wczytując się w ten dekret, odbieram Akcję Katolicką jako organizację przedsoborową, która wyrosła ze specyfiki XIX w. Wydaje mi się, że II Sobór Watykański poszedł głębiej, proponując m.in. w dekrete o apostołstwie świeckich rozwiązania idące dalej. Wyczuwam, że idee Akcji Katolickiej są nie do końca osadzone w najgłębszym nurcie odnowy soborowej. Natomiast (jak napisano w cytowanym tu opracowaniu, s. 13) w okresie posoborowym *prawie we wszystkich krajach zaznaczył się dość znaczny odływ członków Akcji Katolickiej do nowo powstających ruchów odnowy kościelnej*. Czy w innych krajach zdaje ona egzamin i nadal się sprawdza jako żywa i porywająca organizacja?

O co chodziło Ojcu Świętemu?

Papieskiego wezwania do TWORZENIA *organizacji, stowarzyszeń i ruchów katolickich, a szczególnie Akcji Katolickiej* w czasie wizyty ad limina Apostolorum biskupów polskich w styczniu 1993 r. nie odczytywałbym zbyt literalnie. Słowa te odbieram jako sugerowanie Akcji Katolickiej jako jednego z wielu wymiarów odnowy życia religijnego w Polsce. Nie odebrałem tej propozycji jako kierunku najistotniejszego. Odczytałem te słowa w kontekście innych, mówiących o konieczności poszukiwania skutecznych dróg odnowy i ożywienia życia chrześcijaństwa w Polsce.

Wielu osobom, z którymi się stykam, np. w środowisku pracy – poza świadomie zaangażowanymi w życie Kościoła – hasło Akcja Katolicka kojarzy się z pewnym wymiarem politycznym. Niektórzy podejrzewają, że hierarchia – nie chcąc wpływać na politykę bezpośrednio – pragnie zapewnić sobie zdalnie sterowany instrument świeckich. Odcięcie się od takiego skojarzenia wydaje się sprawą dość istotną. Z drugiej jednak strony nieszczęściem jest, że tak liczne grono wierzących w naszym kraju pozostaje politycznie nieskuteczne, nie mając wystarczających sił do zaszczepiania ewangelicznych wartości w życiu społecznym. Nie wydaje mi się jednak, że drogą do skuteczności byłoby formowanie – jak to określa statut Akcji Katolickiej – *działaczy* (to obciążone skojarzeniami słowo powraca – ja chciałbym raczej być głęboko wszczepiony w Kościół, a nie być działaczem Kościoła).

Organizacja laikatu czy asystentów kościelnych?

Sądzę, że żadnej tchnącej duchem organizacji nie zdoła się utworzyć dekretem. Zawsze na początku musi być zapal i jasna wizja, osoby, które będą w stanie porwać innych. Nie najbardziej znacząca jest ta siła, która wynika z działania administracyjnego. Gdy czyta się historię międzywojennej Akcji Katolickiej w Polsce, odnosi się wrażenie, że zrodziła się ona z zapalu. A tym bardziej dotyczy to początków tej organizacji na naszym kontynencie. Jak na razie – odbieram reaktywowaną Akcję Katolicką – organizację ponoć świeckich – jako organizację asystentów kościelnych. Niestety, związane z nią sprawy znacząca część świeckich – nawet mocno zaangażowanych w Kościele – odbiera raczej z obojętnością bądź wyczekiwaniem.

Myślę, że na pewno jest we współczesnym polskim Kościele miejsce na stowarzyszenie publiczne (taki status ma Akcja Katolicka) obok wielu stowarzyszeń prywatnych, które już istnieją. Wiem, że musi być ono erygowane przez odpowiednią władzę kościelną. Rozpoczęcie od erygowania i pominięcie najistotniejszego elementu i istoty, jaką jest obecność świeckich, wydaje mi się jednak okazanym im brakiem zaufania bądź wyobrażeniem o całkowitym braku ich świadomości w odniesieniu do Kościoła. Jeśli jest potrzeba i jasny cel, znajdzie się zapal.

To jest tylko moja opinia, ale wyczuwam, że tworzenie Akcji Katolickiej to nie jest najistotniejszy kierunek we współczesnym duszpasterstwie świeckich, choć w zasadzie w ostatnich miesiącach tylko o nim się mówi. Dekret o apostołstwie świeckich jest pięknym dokumentem, rysującym przed świeckimi zarysy współodpowiedzialności za Kościół przez głębokie wszczepienie w niego. Na pierwszym planie pojawia się odpowiedzialność za wspólnoty kościelne – przede

wszystkim parafie oraz rodziny, za nicustanne odnawianie ich. Dopiero na kolejnym miejscu – raczej w tle – pojawia się sprawa Akcji Katolickiej, będącej doświadczeniem ostatnich pokoleń przedsoborowych.

Zacząć od parafii

Wydaje się, że o wiele istotniejszym elementem jest odnowa parafii jako wspólnoty, tworzenie rad parafialnych i wokół nich rozszerzanie apostołskiego wpływu na coraz większe obszary SZAREJ STREFY obojętności bądź nawet wrogości na wyzwania wiary we współczesnej Polsce. Jako najbardziej naturalną wspólnotę Kościoła, w której najłatwiej mimo wszystko pogłębiać KOMUNIE widzę parafię. Nawet ją trudno jest tworzyć, o ile więc trudniejsze – a także mniej naturalne – może być tworzenie dodatkowych struktur. Może lepiej skupić się na parafii jako odnawianej komunii wierzących (duchownych i świeckich), a nie proponować osobne stowarzyszenia będące przybudówkami, które odczytuję jako rozpoczynanie przemian od końca.

Szukam miejsca dla Akcji Katolickiej w mojej konkretnej miejskiej parafii. Zawsze oczywiście pozostaje coś do zrobienia, jednak np. działalnością dobroczynną zajmuje się apostołat charytatywny, sprawy gospodarsko-ekonomiczne parafii prowadzi apostołat gospodarczy, o sprawy parafialnej wspólnotowej modlitwy dba apostołat liturgiczny, o katechizację – apostołat katechetyczny. Istnieją apostołaty środków przekazu i inne... Nad wszystkim czuwa rada parafialna, dość okrzepła, działająca już od 18 lat. Czy tworząc Akcję Katolicką, dokonywać tylko zmiany nazw? Po co, jeśli struktury – obejmujące całość parafialnego życia – niosą łatwą do skojarzenia treść i są w miarę sprawdzone. Warto chyba dążyć do nieustannego ożywiania ich niż tworzyć nowe struktury czy zmieniać nazwy. Być może dopiero jako owoc aktywności świeckich można byłoby myśleć o pewnych strukturach ponadparafialnych. Ale musi to być owoc zakorzenionej rzeczywistości. Być może Akcja Katolicka byłaby łatwiejsza do przyswojenia w parafiach, w których niewiele się dzieje, a świeccy (i księża) są rzeczywiście uśpieni – tam mogłaby być pewnym impulsem do przebudzenia.

Wiecej świadectwa niż obrony

Chrześcijanie muszą raczej PRZEPAJAĆ swoimi postawami życie społeczne niż się okopywać. W tworzeniu Akcji Katolickiej wyczuwam chęć obrony przed tymi, którzy dyskredytują Kościół. Organizacje będące u jej początków były w swym zamysle strukturami z założenia obronnymi, na forum społecznym występującymi przeciwko

ideom niechętnym wierze. Kościół nie wymaga obrony. Jedyną obroną jest świadectwo autentycznej wiary, która udziela się siłą swojej mocy – tak jak to było w czasach apostołskich – a nie organizacją struktur. Akcja Katolicka jako organizacja obronna może się przyczynić do zaostrzenia podziałów, do utworzenia trudnych do przekroczenia barier między my i oni. Moglibyśmy ujrzeć powstające dwie strony barykady, zza której trudniej będzie się zrozumieć.

Kościół jest dla mnie najbardziej przekonujący, gdy jest komunią, gdy się nie narzuca (a właściwie narzuca się jedynie siłą swego świadectwa), gdy będąc źródłem pojednania, ukazuje Chrystusa jako propozycję, gdy obdarza Bożym tchnieniem. Ewangelia jest dla mnie wyzwaniem pozytywnym, nie ma w niej nic z obrony. Tego doświadczałem, spotykając się w przeszłości – na różnych etapach życia – z propozycjami różnych ruchów posoborowej odnowy.

W ostatnich latach powstało już wiele stowarzyszeń katolików świeckich, np. grup zawodowych, które – jak mi się wydaje – wchłonęły dużą część gotowych do aktywności świeckich. Rodzą się przy tym zazwyczaj trudnej do wykrzesania aktywności. Trudno chyba – obok podstawowej obecności w parafii, rozdrabniać się jeszcze bardziej na następne struktury. Chyba że udałoby się porwać zupełnie innych ludzi.

Tworzenie nowych struktur wymagałoby nieraz odejścia od dotychczasowych zajęć, co grozi pewnym rozproszaniem sił. Przed tym przestrzegał Sobór: *Należy jednak unikać rozpraszania sił, co zdarza się wówczas, gdy bez wystarczającego powodu zakłada się nowe stowarzyszenia i tworzy nowe dzieła lub podtrzymuje się nieżyłowe już stowarzyszenia i przestarzałe metody* (DA, 19).

Obym się mylił, ale widzę – na razie – tworzenie Akcji Katolickiej jako rozwiązanie zastępcze. Unika ono konfrontacji z głębszymi wyzwaniami, które dotyczą Kościoła w Polsce. Może dobrze, że Akcja Katolicka istnieje jako jedna z propozycji, nie znajduję jednak przekonujących argumentów, by miała się ona stać wiodącym i najważniejszym nurtem duszpasterskim. Jako świecki nie jestem przekonany, by do niej się włączyć.

Być może jako chrześcijanie w Polsce nie będziemy tak liczni, być może zostajemy wezwani do tworzenia wspólnoty wspólnot, Kościoła-komunii, który przez organiczną codzienną pracę nad doskonaleniem swojego życia wewnętrznego i przez to zbliżanie się do Boga i wzajemnie wśród ludzi – na różnych płaszczyznach, także społecznej – stanie się autentycznym zaczątkiem przepajającym świat Ewangelii.

Szczepan Cofa

Z życia Kościoła

Nadzieja w mieście cmentarzy

12 kwietnia o godz. 16.24 z Rzymu wystartował samolot z Janem Pawłem II na pokładzie. Tym razem celem papieskiej pielgrzymki było Sarajewo. Dla papieża rozpoczęła się chyba najtrudniejsza wizyta apostolska w ciągu całego dotychczasowego pontyfikatu. Nigdy wcześniej celem pielgrzymki nie było miasto, w którym tak żywe są ślady wojny, gdzie tak wiele mogił znajduje się niemal na ulicach, gdzie tak bolesne są podziały między mieszkańcami.

Obleżenie Sarajewa trwało 1400 dni, spowodowało ogromne straty materialne i duchowe. W wyniku walk o miasto zginęło 12 tys. ludzi. Obecnie w mieście nie słychać już strzałów, ale pozostały liczne rany, które będą wymagać długiego leczenia.

Papież pragnął przynieść mieszkańcom Bośni przesłanie pokoju i nadziei oraz zachęcić ich do pojednania. Miały temu służyć kolejne spotkania. Zaraz po przybyciu Jan Paweł II zwrócił się do wszystkich słowami powitania. Później spotkał się na niesporach w katedrze Najświętszego Serca Pana Jezusa z kapłanami, osobami zakonnymi i seminarzystami. Natomiast rano w niedzielę 13 kwietnia Ojciec Święty rozmawiał z przedstawicielami Kościoła prawosławnego, a później z władzami Bośni i Hercegowiny. Następnie przewodniczył mszy św. na stadionie Kosevo. Po liturgii, po południu Jan Paweł II spotkał się z biskupami Bośni i Hercegowiny, a później z przedstawicielami żydów i muzułmanów. Kolejnym punktem wizyty było wręczenie przez papieża Międzynarodowej Nagrody Pokoju Jana XXIII czterem organizacjom humanitarnym: katolickiej Caritas, muzułmańskiej Merhamet, prawosławnej Dobrotvor i żydowskiej Benevolencija. Późnym popołudniem nastąpiła ceremonia pożegnalna na lotnisku w Sarajewie, a o godz. 19.35 samolot Ojca Świętego wylądował w Rzymie. Trwająca zaledwie 25 godzin pielgrzymka miała ogromne znaczenie i można ją uznać za jedną z najbardziej symbolicznych.

Trudna historia

Obecna Bośnia i Hercegowina jest państwem niezależnym od 6 IV 1992 r. Źródła państwowości i chrześcijaństwa są jednak bardzo stare.

W okresie Cesarstwa Rzymskiego obydwie krainy należały do Dalmacji – prowincji rzymskiej. Dzięki temu chrześcijaństwo dotarło tam bardzo szybko, być może nawet za sprawą św. Pawła, na co wskazuje fragment z Listu do Rzymian (15,19), albo jego ucznia Tytusa, o czym mówi 2 List do Tymoteusza (4,10). Z pewnością chrześcijaństwo było obecne na tych ziemiach w połowie III w., kiedy to poniósł śmierć męczeńską św. Wenancjusz (257). Pod koniec tego wieku istniały już trzy diecezje: w Salonie (dzisiejszy Solin), Siscii (Sisak) i w Sirmium (Sremska Mitrovica). W kolejnych wiekach Kościół dalej rozwijał się na tym terenie, a w połowie VI w. były tam co najmniej cztery diecezje. Od VI w. na Bałkanach zaczyna się osiedlać Słowianie. W okresie od X do XI w. Bośnia należała bądź do państwa chorwackiego, bądź serbskiego. Od 1100 r. uzyskała pewną niezależność, której stopień zmieniał się w ciągu wieków, aż do 1463 r., kiedy władzę nad Bośnią (nad Hercegowiną w 1482) objęli Turcy. Niezwykle ciekawa i nie do końca jasna jest natomiast historia religijna tych ziem. Wiadomo, że od 880 r. na mocy przywileju Jana VIII liturgia była sprawowana w języku słowiańskim. Od XII w. zaznaczył się na tych ziemiach wpływ bogomilizmu, który przeniknął Kościół bośniacki, co w latach trzydziestych XIII w. spowodowało odcięcie się od Rzymu. Pociągnęło to za sobą aktywne działania Stolicy Apostolskiej. W 1233 r. Grzegorz IX zawiesił w czynnościach biskupa obrządku słowiańskiego i utworzył nową diecezję w miejscowości Brdo, nieopodal dzisiejszego Sarajewa, w pełni łacińską, poddaną jego bezpośredniej jurysdykcji. W 1248 r. pojawili się pierwsi franciszkanie, później dominikanie, którzy mieli za zadanie oprócz zwyczajnej posługi także wypłcenie bogomilizmu. Udało się to tylko częściowo, bowiem powierzchownie nawróceni bogomili w XV w. masowo przechodzili na islam. Być może tu znajduje się zarzewie późniejszych konfliktów i tajemnica tak licznej obecności muzułmanów właśnie w Bośni.

W okresie dominacji tureckiej w Bośni uprzywilejowane miejsce zajmowali muzułmanie, a prawosławni i katolicy cieszyli się względną autonomią. Dopiero w 1876 r. w wyniku powstań w Bośni i Hercegowinie władze tureckie zagwarantowały wolność religijną. Dwa lata później na mocy traktatu berlińskiego te ziemie de facto znalazły się we władaniu Austro-Węgier. Panowanie austriackie w Bośni było okresem rozwoju i stabilizacji chrześcijaństwa. 5 VII 1881 r. Leon XIII ustanowił strukturę administracyjną dla Kościoła w Bośni, która istnieje po dziś dzień z pewnymi zmianami. I tak powstała metropolia w Sarajewie oraz dwie diecezje w Banja Luce oraz Mosta-

rze. Odrodziła się także Cerkiew prawosławna, która uzyskała pewną autonomię od Patriarchatu w Konstantynopolu, a na jej czele stanął biskup serbski. W 1905 r. Kościół prawosławny w Bośni składał się z czterech eparchii. Kres okresowi względnego spokoju kładzie zamach na arcyksięcia Ferdynanda 28 VII 1914 r. Po zakończeniu I wojny światowej Bośnia i Hercegowina weszły w skład Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (przemianowanego w 1929 r. na Jugosławię).

Po II wojnie światowej Kościół w Bośni został boleśnie doświadczony (w l. 1940-1949 zostało zabitych 127 kapłanów), uwięziono wielu księży, osób zakonnych i świeckich. Wygnano biskupów (w l. 1949-1951 nie było na terenie Bośni żadnego biskupa). Mimo poprawy sytuacji Kościoła w latach sześćdziesiątych jego działalność nadal była znacznie ograniczana przez władze, aż do rozpadu Jugosławii w 1991 r. W 1992 r. Bośnia i Hercegowina znalazły się w centrum konfliktu jugosłowiańskiego, tam także koncentrowały się walki zbrojne, które ustały dopiero w wyniku porozumień w Dayton w listopadzie 1996 r.

W wyniku ostatniej wojny Kościół katolicki poniósł ogromne straty. Dla porównania: w 1931 r. katolicy w Bośni i Hercegowinie liczyli 514 tys. (25% wszystkich mieszkańców), w 1991 – 528 tys. (12% mieszkańców), w 1996 – 170 tys. (5% mieszkańców). Część zginęła, a większość uciekła.

Biskup diecezji Mostar-Duvno Ratko Perić w wywiadzie dla „L'Osservatore Romano” następująco określił sytuację Kościoła: *Dzisiaj my, katolicy na tej ziemi dotkniętej absurdalną wojną, już od 500 lat żyjemy nadzieją wbrew każdej nadziei. (...) Naszym przeznaczeniem było męczeństwo i kalwaria w nadziei zmartwychwstania.*

Przesłanie

Podczas audiencji śródowej 16 IV, podsumowując wizytę w Sarajewie, Ojciec Święty streścił jeszcze raz przesłanie, z którym przybył do Bośni: *Każdy punkt programu pielgrzymki miał podkreślać jedyne i zasadnicze przesłanie: nadzieję. (...) pragnąłem przynieść mieszkańcom miasta i całego kraju słowa nadziei.* W kolejnych przemówieniach i homiliach Jan Paweł II starał się konsekwentnie przekazywać to przesłanie. Wskazywał, że nadzieja dla mieszkańców Bośni i Hercegowiny powinna się opierać na wzajemnym przebaczeniu, pojednaniu i trwałym dialogu – tylko wówczas będzie możliwe utrzymanie

trwałego pokoju. W tym kontekście Jan Paweł II przypominał słynne zdanie biskupów polskich: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*.

Przesłanie Ojca Świętego, aczkolwiek skierowane przede wszystkim do mieszkańców Bałkanów, miało charakter uniwersalny. Papież podkreślił to powtarzając kilkakrotnie, że dla współczesnego świata, a zwłaszcza Europy, Sarajewo ma znaczenie symboliczne. Mówił o tym także, podsumowując pielgrzymkę do Bośni podczas audiencji śródowej 16 IV 1997 r.: *Często padały słowa „miasto-symbol”. Rzekniewicie Sarajewo jest symbolem kryzysów europejskich. Tu rozpoczęła się I wojna światowa, a pod koniec stulecia Sarajewo na nowo jednoznacznie kojarzyło się z dramatyczną i absurdalną wojną, która podzieliła Słowian południowych, narody eks-Jugostawii, i spowodowała ogromne straty ludzkie. Właśnie dlatego Sarajewo stało się miastem cmentarzy*.

Na stadionie Kosevo Jan Paweł II wypowiedział też innymi słowy pragnienie, by tragedie XX w. pozostały w jego granicach: *Wszyscy ludzie dobrej woli mają nadzieję, że to, czego symbolem jest Sarajewo, nie wykroczy poza ramy XX w.; że tragedia Sarajewa nie powtórzy się w nadchodzącym Tysiącleciu*.

Piotr Samerek SJ

