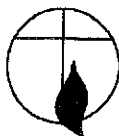


przegląd powszechny

7-8/911-912/97

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 Osajca 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 Jezuitów, Kraków

Numer zamknięto 23 VI 1997 r.

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

Spis treści

<i>Wacław Oszejca SJ</i> Wolność i radość	9
---	---

<i>Grzegorz Dobroczyński SJ</i> Wieczernik dziejów	11
--	----

Głosy pielgrzymów	14
--------------------------	----

Bp Tadeusz Pieronek, Joaquín Navarro Valls, kard. Angelo Sodano i kard. Franciszek Macharski podkreślają powszechny charakter nauczania papieskiego podczas czerwcowej wizyty Jana Pawła II w Polsce.

<i>Krzysztof Wieczorek</i> Zamyślenia o prawdzie u schyłku XX wieku	22
---	----

Pod koniec drugiego tysiąclecia Naszej Ery udało nam się zbudować świat, w którym prawda broni się sama, a nasz świadomy udział w jej rozwoju nie jest konieczny. Pamiętamy jednak, że w XX wieku przeżyliśmy niejedno ostrzeżenie: jesteśmy także zdolni do zbudowania świata gigantycznego kłamstwa. Liczne dziś eksperymenty myślowe, próbujące usunąć problem prawdy, trzeba za każdym razem poddawać rzetelnej i odpowiedzialnej krytyce.

<i>Józef Baniak</i> Autorytet Kościoła w Polsce na tle przemian ustrojowych 1984-1994	31
---	----

W Polsce zmieniły się oczekiwania pod adresem Kościoła, ludzie nie zaprzeczają jednak jego roli w swoim życiu religijnym i świeckim. Przed Kościołem stoją nowe zadania, które wymagają zasadniczej reorientacji w myśleniu i działaniu jego instytucji, a przede wszystkim jego wiernych.

<i>Krzysztof Renik</i> O co chodzi Tybetańczykom?	52
---	----

Współcześni Tybetańczycy przede wszystkim chcą uchronić specyficznie tybetańską tożsamość. Duchowość i religia są w niej częścią tej samej rzeczywistości, którą tworzy także to, co my nazywamy świeckim życiem zbiorowym. Tybetańczycy chcą także powrócić do Tybetu i budować tam demokratyczne państwo.

Jacek Bolewski SJ

Teologia w poezji Karola Wojtyły (dokończenie)

Promieniowanie z głębi

60

Twórczość poetycka Karola Wojtyły pokazuje, że drogą do odkrycia prawdy o Bogu staje się ludzkie doświadczenie. Poezja wyraża je pełniej niż teologia o tyle, o ile słowa, które znajduje, płyną z otwarcia na promieniowanie z głębi. Odsłaniające się stopniowo wymiary tajemnicy świadczą o jej bogactwie i zarazem prostocie.

Adriana Szymańska

Utwory poetyckie

74

Bogusław Trzeciak SJ

Zgoda małżeńska i decyzja przestępstwa

Kodeks Prawa Kanonicznego

przestrzenią osobowego zaangażowania człowieka?

78

Respektowanie podstawowych wolności opartych na godności człowieka powinno być w nowoczesnym społeczeństwie przeciwwagą przypadkowości i anarchii. Wspólnota ludzi wierzących właśnie to znajduje w przepisach prawa kanonicznego.

Christopher Garbowski

Niebo nad Berlinem: skrzydlaty Dekalog Wendersa

84

„Dekalog” Krzysztofa Kieślowskiego i „Niebo nad Berlinem” Wima Wendersa to filmy o miłości. W pierwszym widzimy, jak często jej brak prowadzi do katastrofy. W drugim kroczymy konsekwentnie, by ją w końcu osiągnąć. Pokonujemy drogę z bytu idealnego, pozbawionego praktycznie transcendencji, do wartości, która prowadzi do samej esencji Absolutnego Ty.

Zbigniew Florczak

Uwikłany we mgłę

Sienkiewicz do Janczewskiej

91

Jadwiga Janczewska była siostrą zmarłej żony Sienkiewicza, Marii z Szetkiewiczów. Pisarz korespondował ze szwagierką przez 20 lat. Czy Janczewska wywarła wpływ na jego twórczość?

Tomasz Szarek

Wokół Karla Poppera teorii skłonności

100

Choć świat i nasze teorie naukowe nie mają charakteru deterministycznego, stawianie hipotez i poddawanie ich weryfikacji, by zastąpić je lepszymi, to najbardziej fascynujące zajęcie i prawdziwe wyzwanie dla człowieka.

Wiktor Gramatowski SJ

Polska w diariuszu kard. Ermenegildo Pellegrinetti 108

Kard. Pellegrinetti przebywał w Polsce w latach 1918-1922, najpierw jako sekretarz wizytatora apostolskiego Achille Rattiego, a potem audytor jego następcy.

Z niedzieli na niedzielę (*Maciej Bieniasz*)

116

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Trzy wieki świetności 121

(„Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka Gdańska XV-XVIII w.”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj – sierpień 1997 r.)

Teatr

J. Godlewska: Konfrontacja? 124

(Teatr „Scena Prezentacje” w Warszawie, „Konfrontacja” Billa C. Davisa, reżyseria – Zdzisław Wardejn)

Film

A. Pietrzak: Kola i pan Louka, czyli Czechów portret własny 126

(„Kola”, reżyseria – Jan Sverak)

Książki

A. Szymańska: Epitafium dla żywych i umarłych 128

(Teresa Ferenc, „Boże pole. Wiersze nowe 1988-1996”)

M. Orski: Przypominam Jerzego Krzysztonia 131

(Jerzy Krzysztoń, „Obłąd”)

T. Sierotowicz: Jedność poznania 133

(M. Heller, S. Budzik, S. Wszółek /red./, „Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych”)

J. Macata: Policja II Rzeczypospolitej 137

(Andrzej Misiuk, „Policja Państwowa 1918-1939: powstanie, organizacja, kierunki działania”)

ks. K. Stepniak: Eklezjologia dzisiaj 140

(ks. Henryk Seweryniak, „Święty Kościół powszedni”)

S. Obirek SJ: Zrozumieć kazanie 143

(Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, „Językowe środki perswazji w kazaniu”)

ks. K. Guzowski: Osoba to rzeczywistość 145

(Czesław S. Bartnik, „Personalizm”)

Z życia Kościoła: Jan Paweł II w kraju cedrów

(*Piotr Samerek SJ*) 148

Sommaire

<i>Wacław Oszejca SJ</i> Liberté et joie	9
--	---

<i>Grzegorz Dobroczyński SJ</i> Le Cénacle de l'Histoire	11
--	----

Les voix de pèlerins	14
-----------------------------	----

Mgr Tadeusz Pieronek, Joaquín Navarro Valls, le cardinal Angelo Sodano, le cardinal Franciszek Macharski, soulignent le caractère universel de l'enseignement de Jean Paul II lors de sa visite en Pologne en juin 1997.

<i>Krzysztof Wieczorek</i> Méditations sur le Vrai au déclin du XX^e siècle	22
---	----

A la fin du deuxième millénaire de Notre Ère, nous avons réussi à édifier un monde où le Vrai se défend tout seul, et notre concours délibéré dans sa promotion n'est pas indispensable. Toutefois, il faut avoir à l'esprit que le XX^e siècle nous a prodigué lus d'une mise en garde: nous sommes aussi capables de mettre en place un monde d'un mensonge monstre. Des tentatives et expériences, de nos jours nombreuses, cherchant à éliminer le problème du Vrai, il faut chaque fois les soumettre à une critique rigoureuse et empreinte de l'esprit de responsabilité.

<i>Józef Baniak</i> Le prestige de l'Église en Pologne sur le fond des changements de système politique 1989-1994	31
---	----

Les attentes des Polonais à l'adresse de l'Église ont changé, sans pour autant que contesté son rôle dans la vie religieuse et laïque. De nouvelles tâches se posent à l'Église qui demandent une réorientation radicale dans l'action et dans la mentalité de ses institutions et principalement dans celles des croyants.

*Krzysztof Renik***Ce que veulent les Tibétains?**

52

Le Tibétains contemporains veulent principalement préserver leur identité spécifique. Dans cette identité, la spiritualité et la foi font partie d'une réalité dont est constitutif aussi ce que nous appelons la vie collective laïque. Ce que veulent aussi le Tibétains c'est rentrer au Tibet et y édifier un État démocratique.

*Jacek Bolewski SJ***La théologie dans la poésie de Karol Wojtyła (fin)****Le rayonnement des profondeurs**

60

Ce que montre l'oeuvre poétique de Karol Wojtyła, c'est que l'expérience humaine devient le chemin de la découverte de la vérité de Dieu. Cette expérience, la poésie l'exprime d'une manière plus complète que ne le fait la théologie, dans la mesure où les paroles qu'elle trouve procèdent de l'ouverture sur le rayonnement des profondeurs. Le dévoilement graduel de la dimension du mystère témoigne de sa richesse et en même temps de sa simplicité.

*Adriana Szymańska***Poésies**

74

*Bogusław Trzeciak SJ***La concorde conjugale et la décision de délit****Le Code de Droit Canon comme espace****de l'engagement personnel de l'homme**

78

Le respect des libertés fondamentales fondées sur la dignité de l'homme doit être, dans société moderne, un contrepoids de l'aléatoire et de l'anarchie. C'est ce que trouve dans les dispositions du Code de Droit Canon la communauté des croyants.

*Christopher Garbowski***Le ciel sur Berlin: le Décalogue ailé de Wenders**

84

„Le Décalogue” de Krzysztof Kieslowski et „Le ciel sur Berlin” de Wim Wenders sont des films d'amour. Dans le premier, nous voyons combien souvent l'absence d'amour conduit à un désastre. Dans le second, nous cheminons consécutivement pour y parvenir. Le chemin que nous faisons mène d'un être idéal, pratiquement sans transcendance, à une valeur qui conduit à l'essence même du Toi absolu.

*Zbigniew Florczak***Empêtré dans la brume**

91

Jadwiga Janczewska était soeur de la feue épouse d'Henryk Sienkiewicz (1846-1916, prix Nobel de littérature). C'est pendant 20 ans que l'écrivain correspondait avec sa belle-soeur. Janczewska a-t-elle exercé une influence sur son oeuvre?

*Tomasz Szarek***Autour de la théorie des penchants de Karl Popper**

100

Bien que le monde et nos théories scientifiques n'aient pas de caractère déterministe, l'émission d'hypothèses et leur vérification pour les remplacer par de meilleures, est une occupation passionnante et un vrai défi pour l'homme.

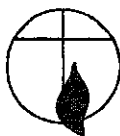
*Wiktor Gramatowski SJ***La Pologne dans le journal
du cardinal Ermenegildo Pellegrinetti**

108

L'abbé Pellegrinetti séjourna en Pologne de 1918 à 1922, d'abord comme secrétaire du visiteur apostolique Achille Ratti, le futur pape Pie XI, puis comme auditeur de son successeur.

Comptes rendus

121



Wolność i radość

Kiedy już się stało, co się miało stać, warto może przypatrzeć się temu, czego zabrakło. Papież pod koniec swojej wizyty powiedział, że swoją obecność pośród nas traktuje jako posługę, służbę Kościołowi. Ważkie to stwierdzenie. W ten sposób Ojciec Święty objaśnia nasze dylematy związane z poszukiwaniem sposobów duszpasterzowania właściwego nowej ewangelizacji. Szukamy przecież naszego miejsca zarówno pośród innych narodów i państw, jak też i naszego miejsca w Kościele. Jeśli ktoś spodziewał się usłyszeć od papieża odpowiedź na pytanie – co to znaczy dzisiaj być chrześcijaninem, taką odpowiedź z całą pewnością otrzymał. Czego zatem zabrakło z tego, czego można się było spodziewać?

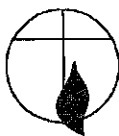
Dzięki posłudze Katolickiej Agencji Informacyjnej, czyli papieskim stronom internetowym tejże agencji, przeszukiwanie papieskich kazań nie nastręcza większej trudności. Kazałem więc komputerowi wyszukać słowo „walka” i okazało się, że jest ono użyte tylko raz, na dodatek w sposób bardzo znamienny. *Dzisiaj świat stał się areną bitwy o życie. Trwa walka między cywilizacją życia a cywilizacją śmierci. Dlatego tak ważne jest budowanie „kultury życia”. A zatem nie obrona, czyli też walka, lecz tworzenie dzieł i wzorców kulturowych, które będą podkreślały i wielkość i godność ludzkiego życia; zakładanie instytucji naukowych i oświatowych, które będą promowały prawdziwą wizję osoby ludzkiej, życia małżeńskiego i rodzinnego; tworzenie środowisk wcielających w praktykę codziennego życia miłość miłosierną, którą Bóg obdarza każdego człowieka, zwłaszcza cierpiącego, słabego i ubogiego, nie narodzonego.* Taka chrześcijańska odpowiedź na ataki zła może nastąpić jedynie wtedy, gdy człowiek nie da się wciągnąć w wir walki, lecz, kiedy trzeba, za cenę życia, będzie strzegł swego prawa do czynienia dobra, czyli do miłości. Tym prawem jest wolność. *Dzisiaj cieszymy się z odzyskanej wolności, ale wolności nie można tylko posiadać i zużywać. Trzeba ją stale zdobywać przez prawdę. Wolność kryje w sobie dojrzałą odpowiedzialność*

ludzkich sumień, która z tej prawdy wynika. Może ona być użyta dobrze lub źle, na służbę dobra prawdziwego lub fałszywego, pozornego. Wolność zatem prowadzi do poznania sensu dziejącej się rzeczywistości. Do poznania, czyli do umiłowania, do miłości, zaś: *Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (gaudium veritatis)*. Któż z was, drodzy państwo, w mniejszym lub większym stopniu nie przeżył takiego momentu w swojej pracy badawczej! Życzę wam, aby takich chwil w waszej pracy było jak najwięcej!

W tym przeżyciu radości z poznania prawdy (*gaudium veritatis*) można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność. Radość człowieka poznającego prawdę, w tym wypadku radość naukowca. Ale istnieje również radość, której źródłem jest posługa właściwa politykom. Zawierzyła więc [Jadwiga Królowa] Chrystusowi i narodom, które pragnęła do Niego przyprowadzić, swoje życie i swoje królowanie. Całemu narodowi dała przykład umiłowania Chrystusa i człowieka – człowieka spragnionego zarówno wiary, jak i nauki, jak też codziennego chleba i odzienia. Zechciejmy i dziś czerpać z tego przykładu, aby radość z daru wolności była pełna. Jan Paweł II przypominał nam również, że za radość płaci się cierpieniem, gdyż cierpienie jest jednym z imion miłości. Taka jest przecież wymowa krzyża. *I ten krzyż mówi całej Polsce: Sursum corda – w górę serca! Trzeba, ażeby cała Polska, od Bałtyku, aż po Tatry, patrząc w stronę krzyża na Giewoncie, słyszała i powtarzała: Sursum corda – w górę serca! Amen.*

Wolność i radość, trudne zadanie.

Wacław Oszejca SJ



Wieczernik dziejów

Dane mi było tej wiosny szczęście dziennikarskiego towarzyszenia Ojcu Świętemu komentarzem sprawozdawczym w studiu telewizyjnym bądź radiowym niemal we wszystkich wielkich podróżach zagranicznych: do Sarajewa, Pragi, Bejrutu. Dane mi było jeszcze większe szczęście pielgrzymowania wraz z kolegami z Programu I PR od Wrocławia przez Gorzów, Poznań, Częstochowę, Zakopane, Ludźmierz, po Duklę i Krosno. Gdy zastanawiałem się wiosną, jaka będzie oś papieskiego przesłania, nie mogłem odejść od przekonania, że będzie nią gnieźnieńskie proroctwo z 1979 r. Czyż bowiem minionych 18 lat nie było otwieraniem wrót „wiecznika dziejów”? Pozostawiając mistrzom wróżb z liczb tłumaczenie związku „przewrotu sekwencji” 79 – 97, trudno nie oprzeć się przekonaniu, iż w tej czasowej przestrzeni dokonało się „odwrócenie ustalonego porządku świata”. Coś się przełamało, skończyło, zaczęło jakieś nowe, które wciąż szuka „nowego ładu”.

Dana nam została w wieku owych 18 lat pełnoletność, ale jeszcze nie doszliśmy do dojrzałości. W 1991 r., reagując na brawa, w którymś momencie Jan Paweł II zawołał: *Przestańcie mi klaskać, zacznijcie mnie słuchać*. Taki też tytuł nadaliśmy dyskusji redakcyjnej w numerze majowym. Oklaski oklaskom nierówne. Na spotkaniu z młodzieżą Libanu w Harissie Papież wyznał, że słuchał oklasków młodych: *Czy klaszczą wtedy, gdy trzeba, czy reagują w momencie właściwym*. I dodał: *Słuchaliście dobrze, wasz egzamin jest zdany!* Pochwała słuchania należąca jest i zgromadzonemu w Polsce. Jednak na poświadczenie zdanego egzaminu dojrzałości trzeba jeszcze poczekać. Tym bardziej zobowiązuje tylekroć powtarzane przez Papieża ufnie: *Liczę na was*.

Pielgrzymując z Papieżem, można było zobaczyć inną Polskę, inną rzeczywistość niż ta, którą malują ekrany telewizyjne. I rzecz nie w tym, że czas transmisji to czas innego wymiaru, czas radiowej magii, kiedy przez słuchawki komentatorskie słyszy się czysty dźwięk przetworzony przez mikrofony i wozy

transmisyjne. Inna rzeczywistość – to ludzie, którzy pozostają „śpiącym olbrzymem”. Owa milcząca większość, która nie chciała wybierać w referendum konstytucyjnym, a wcześniej wstrzymała się od głosu w wyborach parlamentarnych, okazując dystans do elit politycznych, choć bywają takie partie i politycy, którzy – czy to z lewa, czy z prawa – ogłaszają, iż są „dla wszystkich Polaków”. Owa milcząca większość, która bywa lekkomyślnie nazywana głupim narodem albo wręcz ciemną masą. I nagle ci sami ludzie zobaczyli Człowieka i usłyszeli Słowa, które opisały ich samych i stan ich ducha, potrzeby i tęsknoty. Nie było dla nich alternatywy: słuchać czy klaskać. I słuchali... i klaskali.

Rozbrzmiewała inna mowa niż ta, która stała się językiem powszednim. Mowa przepowiadania, nie cofającego się przed ŻADNYM z trudnych, a nawet bolesnych tematów bieżących sporów w Kościele, który jest w Polsce i w społeczeństwie. Mowa, której słuchali prości i inteligenci, szarzy obywatele i politycy. *Mają uszy, więc słyszeli*. Zostali obdarowani nową mową, by odczuć się nowomowy ich codziennego języka.

Poza tym, co Papież mówił, przemawiały i gesty, i język ciała, i milczenie adoracji. W kościele na Krzeptówkach dwukrotnie zastygł. Raz, siedząc w fotelu, przed ołtarzem, twarzą do ludu po komunii świętej: kilka minut odejścia w inny wymiar. O. Jerzy Tomziński, długoletni przeor Jasnej Góry, opowiadał mi w Częstochowie scenę sprzed sześciu lat. Po wyjściu z kaplicy Matki Bożej Papież zdawał się nieprzytomny, bez kontaktu z ziemską rzeczywistością. Dopiero szarpanie za rękaw „sprowadziło go na ziemię”. Częstka tej tajemnicy objawiła się na Krzeptówkach na oczach wielu. Również wtedy, gdy odchodząc już od ołtarza, jeszcze raz wrócił pod tabernakulum i ukląkł, wspierając się o pastorał. Podobnie jak w 1995 r. w Koloseum, po zakończeniu Drogi Krzyżowej, gdy też oparł się na pastorał, tak i tu w tej postawie zakrzepł. Pastorał papieński ma zaś kształt krzyża... Mówiąc o jego kontemplacji, nie da się nie użyć jednego słowa: mistyk.

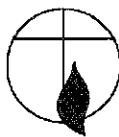
Pielgrzymowanie Jana Pawła II było także czasem spotkań serdecznych. Spotkań z jego przyjaciółmi, z ukochanymi miejscami, pamięcią o rodzicach. Ale także dniami wyznań miłości

i uczucia do tej ziemi i jej ludzi. Zostaliśmy wszyscy obdarowani jego miłością. To jest także miłość Piotra: *Czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci (...) czy kochasz Mnie?* (J 21,15.17).

Katechezie o Kościele towarzyszyło przesłanie o *świętych obcowaniu*. Obdarzył nas świętymi i błogosławionymi, wraz z nami wzywał pośrednictwa wszystkich świętych w litanijskiej modlitwie. Wielokrotnie też powtarzał, że Prymas Tysiąclecia, kard. S. Wyszyński *jest tu z nami*. Przenośnia retoryczna, czy mistyczna wizja? W moim przekonaniu PO RAZ PIERWSZY PUBLICZNIE on sam podzielił się słowami, które usłyszał w dniu swego wyboru od niego właśnie: *Ty wprowadzisz Kościół w Trzecie Tysiąclecie*. Prosił o modlitwę, aby mógł spełnić swą posługę, *jak długo Chrystus tego pragnie*, a do tej modlitwy ustawił nas w jednym szeregu ze świętymi. Zaś, jak pisał o. Jerzy Mirewicz, redaktor „Przeglądu Powszechnego”, emigrant londyński: *Rozumny powrót do świętych, do ich wspomniania z szacunkiem, do uczenia się od nich, jak należy być sobą, a jednocześnie jak żyć sprawami społeczności, nie jest aktem dewocji, lecz ratowaniem naszej epoki przed kultem fałszywych wielkości, wyrosłych z mitów i chaosu myśli. O chaosie myśli powiedział Goya, że „rodzi potwory”*^{*}.

Grzegorz Dobroczyński SJ

^{*} J. Mirewicz TJ, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, Kraków 1982, s. 181.



Głosy pielgrzymów

Dni spotkań z Janem Pawłem II były dla wszystkich zgromadzonych wiernych, osób stale towarzyszących mu, ale także dla tych „w delegacji służbowej”, dziennikarzy, obsługi technicznej i innych służb, dniami pielgrzymowania. Duchowe promieniowanie w różny sposób dotykało każdego. Udało się nam w owym zgromadzeniu pielgrzymim zebrać wypowiedzi i wrażenia osobistości, reprezentujących tak Kościół lokalny, jak i będących w służbie Stolicy Apostolskiej i Kościoła powszechnego. Znaczna część poniższych wypowiedzi była emitowana na antenie Programu I PR w Studiu Pielgrzymki Jana Pawła II.

G.S.

**Bp Tadeusz Pieronek, sekretarz generalny
Episkopatu Polski**

*...z potrzeby serca, z przestaniem wiary,
nadziei i miłości.*

(Zakopane, 5 VI 1997 r., konferencja prasowa)

— *Jak Ksiądz Biskup ocenia dotychczasowy przebieg wizyty?*
(PAP)

— Ojciec Święty porusza bardzo istotne problemy moralne, które siedzą w sercu każdego Polaka. Możliwe, że te problemy zostały wywołane różnymi wydarzeniami w Polsce, dyskusjami: chociażby problem ochrony życia, dodatkowo wywołany orzeczeniami Trybunału Konstytucyjnego i usiłowaniami podważenia tego orzeczenia przez różnych ludzi w parlamencie. Ale myślę, że także sprawy odwieczne, a jako problem naszych czasów, ciągle są przez Ojca Świętego pogłębiane: małżeństwo, rodzina. Wydaje się, że są też nowe akcenty w tej wizycie: nie pamiętam wszystkich, ale przytoczę wczorajszą wypowiedź na temat Kościoła: „Kto mówi »nie« Kościołowi, mówi »nie« Chrystusowi”. Kwestie te są obecne w nauczaniu Kościoła, natomiast cechą charakterystyczną jest, że są wypowiedziane w pewnym

kluczowym momencie, kiedy mogą trafić na ziemię, która wydaje dobry plon. Myślę, że ta polska ziemia jest od czasu do czasu taką glebą. Dla mnie osobiście bardzo zaskakujące jest to, że na spotkaniach z Papieżem zjawia się młodzież. Ona zachowuje się tak, jakby się pokazał jakiś wielki gwiazdor; mnie, jako człowieka starszego, może to razić, ale akceptuję to, ponieważ młodzież tak wyraża swoje odczucia i zainteresowanie Ojcem Świętym: „Kochamy cię, Ojcze Święty” – powtarzane setki razy, niemal technicznie wyuczone.

— *Jak Polacy odbierają nauczanie papieskie? (KAI)*

— Nie zgadzam się z tezą, że Polacy sentymentalnie odbierają przesłanie Papieża, choć sam uczestniczyłem kiedyś w wywiadzie, w którym powiedziano, że „klaszczemy Ojcu Świętemu, a nie słuchamy go”. Myślę, że trzeba robić jedno i drugie – klaskać, bo jest za co, natomiast wyciągać z tego wnioski głębsze. Jest to proces trudniejszy, bowiem jesteśmy stale poddani presji różnego rodzaju sił, nie tylko mediów, choć tych w dużej mierze, które tworzą przeciwwagę... Ojciec Święty zjawia się bardzo rzadko na ekranach, w odbiornikach radiowych, a zaledwie co kilka lat w bezpośrednim kontakcie i mówi o tych sprawach na sposób współczesnego człowieka. Te kwestie muszą być nagłośnione. To jest szansa jego słowa w bezpośrednim spotkaniu z człowiekiem przy zwielokrotnieniu jego głosu przez środki społecznego przekazu.

Najbardziej ujmują mnie syntetyczne stwierdzenia, które nie są rewelacją. Pytano na przykład, po co tu przyjechał; odpowiedź brzmiała: „Zawsze przyjeżdżam do Polski z potrzeby serca, z przesłaniem wiary, nadziei i miłości”. To jest fantastyczna definicja jego przyjazdu nie tylko do Polski, ale i do innych krajów.

— *Czy nauczanie papieskie spowoduje taki wstrząs w postawach Polaków, że znajdzie to odbicie w postawach politycznych? (PAP)*

— Jak na razie widać, że polityka idzie własną drogą i właściwie jest to jedyny nurt, który idzie w poprzek nauczania pa-

pieskiego. Wystarczy wskazać przykład z konkordatem. To, co się dzieje w sejmie, albo wzbudza śmiech, albo politowanie.

— *Często Papież cytuje kazanie gnieźnieńskie z 1979 r. Czy to jest klucz do interpretacji tego, co mówi teraz? (RP)*

— On sam powiedział, że to był program jego pontyfikatu i że ten program realizuje. Do tego odnosiły się także słowa prezydenta A. Kwaśniewskiego na briefingu z prezydentami w Gnieźnie, że owe 18 lat to okres, któremu warto się przyjrzeć pod kątem zmian.

— *Jaki wpływ wywiera nauczanie papieskie na Unię Pracy i prezydenta? (AFP)*

— O ile wiem, Unia Pracy wycofała się z popierania referendum w sprawie aborcji i prezydent powiedział mniej więcej to samo.

Joaquín Navarro Valls, rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej

*...nie chodzi o sprawy katolików, chodzi
o prawa człowieka.*

(Zakopane, 6 VI 1997 r., wywiad dla Pr. I
Polskiego Radia)

— *Jak Ojciec Święty spędził dzisiejszy dzień?*

— Po części publicznej, po południu przyjął ks. prał. Sudera, jednego z dwóch kapłanów, z którymi studiował w Krakowie, a którzy pozostali jeszcze przy życiu. Przywitali się i serdecznie uściskali. Następnie przyjął grupę trzynastu osób, kolegów i koleżanek szkolnych. Ojciec Święty powitał w tej grupie p. Halinę, która także współtworzyła z nim Teatr Rapsodyczny w okresie wojny. Papież witał się, zwracając się po imieniu do każdej z tych osób. Towarzyszyła temu serdeczność, uściski, pocałunki i łzy. Był to piękny moment, moment wspomnień... Papież był w nastroju radosnym, żartował. Był tam obecny

ktoś, kto wspierał się na lasce i Ojciec Święty żartował na temat tej laski.

Następnie kolejką linową udaliśmy się na Kasprowy Wierch. Papież pamiętał doskonale wszystkie detale trasy. Opowiadał, że bardzo wiele razy ją pokonywał. Gdy go spytałem, czy kiedykolwiek pokonał ją kolejką linową, odparł: „Nie. Wiele razy natomiast pieszo, jeszcze po ciemku, z nartami, aż na szczyt”. Papież zatrzymał się około 20 min., a następnie w barze poprosił o herbatę, po czym zjechaliśmy. Ojciec Święty był bardzo zadowolony z tego przeżycia. Dzień zakończyła wizyta w klasztorze sióstr albertynek.

— *Jak Papież odbiera reakcje wiernych w tej podróży?*

— Myślę, że jest stała interakcja między Papieżem a ludźmi. Oczywiście, w odróżnieniu od innych krajów, dochodzi jeszcze wspólny język. Najważniejszy dla mnie fakt to ten, że ludzie klaszczą po tych fragmentach przemówień, w których zawarte są myśli, jakie Papież najprawdopodobniej chciał wyrazić i powiedzieć. Widać to było we wszystkich miejscach dotąd odwiedzanych, nie tylko w Zakopanem.

— *Różne są reakcje prasy zachodniej. Jak je Pan ocenia?*

— To jest trudna odpowiedź, bo światowa opinia publiczna to tysiące tysięcy tytułów. Dokonałbym, w odniesieniu do największych gazet, pewnego rozróżnienia. Tam gdzie nie zna się współczesnej Polski, operuje się starymi schematami: „Papież przybywa do Polski niekatolickiej” itd. Powiedziałem to w wywiadzie dla włoskiej telewizji. A przecież w Polsce uczestnictwo we mszy niedzielnej dochodzi w niektórych regionach do 60%, podczas gdy w Rzymie – zaledwie 13%. To jest zasadnicza różnica. Myślę, że jest jednak i pewna zgodność prasy, tej najbardziej rzetelnej. Zrozumiano, że Papież nie przyjechał krzyczeć na Polaków: „Źle się zachowaliście po przemianach”. Nie, Papież przybył tu z przesłaniem powszechnym, które powtarza i w innych krajach. Jednym z tematów wiodących jest przesłanie: „Jesteście teraz narodem wolnym, a waszym problemem jest, jak użyjecie tej wolności”. To, co obecnie Ojciec

Święty mówi w Polsce, mówił także w październiku 1996 r. w Nowym Jorku, we Francji, w Niemczech. Jest to problem naszej epoki, wieczny problem ludzkiej wolności. Chodzi wszak nie o to, aby wybierać w sposób wolny, ale wybierać dobrze.

— *Papież spotyka się z przywódcami politycznymi naszego kraju. Czy sądzi Pan, że akceptują oni w pełni jego nauczanie?*

— Należałoby o to spytać polityków. Mówiąc o politykach, należałoby mówić o wszystkich osobach, które oddają się polityce. Myślę jednak, że i tu jest pewien punkt centralny. W czasie spotkania gnieźnieńskiego prezydent Roman Herzog podkreślił, z czym wszyscy się zgodzili, że za kilka lat, może za dziesięć, świat będzie podzielony na sześć wielkich grup państw. Prezydent Niemiec powiedział: „Jestem pewien, że jeśli Europa chce być jedną z takich grup, musi zachować swą chrześcijańską tożsamość. Tożsamość chrześcijańska oznacza, że prawa i struktury społeczne oraz kultura będą miały inspirację pewnymi wspólnymi wartościami europejskimi, które historycznie mają charakter chrześcijański”. Zdawało mi się, że pozostała piątka akceptowała tę opinię.

— *A politycy, którzy mówią tym samym językiem co Papież, zdaniem Pana też przyjmują w pełni treść jego nauki, czy istnieje różnica między nimi a np. prezydentem Herzogiem?*

— Nie miałem okazji ich o to pytać. Nie wiem tego. Ale prawdą jest, że gdy w Kaliszu, w przesłaniu do rodzin, Papież poruszył sprawę aborcji, podkreślił sprawę istotną. Aborcja nie jest problemem o charakterze religijnym, chrześcijańskim. To sprawa praw człowieka. Dlatego problem ten mogą pojąć i ci, którzy nie są katolikami. W Polsce, jak i w innych krajach europejskich, żyją też obywatele o innych poglądach i innych filozofiach. Są jednak pewne kwestie, które nie są już tylko sprawą katolików. Taka jest sprawa aborcji. We wszystkich krajach, gdzie broni się życia, w walce o jego obronę uczestniczą ludzie różnych przekonań: katolicy, chrześcijanie innych wyznań, Żydzi, muzułmanie, agnostycy, niewierzący. Myślę, że

społeczeństwo naszej epoki zaczyna postrzegać, że problem poszanowania życia jest problemem praw człowieka. Nie możesz głosić prawa kobiety do decydowania, likwidując kompletnie prawa drugiej strony, prawa nie narodzonego.

Kard. Angelo Sodano, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej

*...siew w tę glebę rzucony przyniesie
obfity owoc.*

(Krosno, 10 VI, przed odlotem do Krakowa,
wywiad dla Polskiego Radia i Telewizji Polskiej)

— *Ksiądz Kardynał widział „dwie Polski”: jako legat papie-
ski na Kongres Eucharystyczny – tę oczekującą, a potem także
inną Polskę – przeżywającą spotkanie z Ojcem Świętym. Jakie
są wrażenia Księdza Kardynała?*

— Moje wrażenia są bardzo pozytywne. Organizacja była doskonała. Jednakże bardziej niż o organizacji myślę o wkładzie, jaki dał Papież, jako pasterz Kościoła powszechnego w dzieło ewangelizacji współczesnego świata. Kościół ma 2000 lat historii i musi głosić Ewangelię w każdej epoce historycznej. Polska ma obecnie także swą nową epokę historyczną z nowymi wyzwaniami. Papież wezwał do nowej ewangelizacji Europy, bowiem wyłaniają się nowe problemy: jak dobrze używać tej współczesnej wolności. Tak więc całe jego przepowiadanie minionych dziesięciu dni było zaproszeniem do powrotu do Ewangelii. Także tu, w Krośnie, przemawiając i do biskupów, i do kapłanów, przypominał przykład pasterza, św. Jana z Dukli. Zacytował słowa św. Pawła skierowane do Tymoteusza: „Głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę, w razie potrzeby wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz” (2 Tm 4,2). Kościół czyni to od 2000 lat i Papież czynił to samo tu. Jestem pewny, że siew rzucony w tę glebę przyniesie obfity owoc.

— *Czego można oczekiwać w sferze relacji między Stolicą
Apostolską a Polską po wizycie Ojca Świętego?*

— W historii narodów — jak sędzę — nic nie wydarza się nagle. Zawsze ma miejsce powolny postęp. Ja nie wierzę w cuda w życiu całych ludów; istnieje natomiast proces dojrzewania. Myślę, że i tutaj relacje między Kościołem i państwem dojrzewają we wzajemnym szacunku, wzajemnej autonomii. Wielkie kryterium dał nam sam Jezus: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co Boże” (Łk 20,25). Kościół oddaje Cezarowi to, co jest jego, i prosi Cezara, aby Bogu oddał to, co jest Jego. Kościół i państwo są podmiotami niezależnymi, które jednak nie mogą się ignorować jak dwa tory kolejowe, które nigdy się nie spotkają. Służą przecież człowiekowi i dlatego powinny ze sobą rozmawiać i prowadzić dialog. W tym kontekście zrodził się konkordat. Obie strony doszły do wniosku, że służbę człowiekowi spełnia się lepiej, ustalając lepiej pewne normy i kryteria. W duchu współpracy powinno się iść dalej. Ponadto Papież przypomniał w przesłaniu do biskupów, że Kościół winien iść za wielkim nauczaniem II Soboru Watykańskiego, który nakreślił także w konstytucji duszpasterskiej „*Gaudium et spes*” podstawowe zasady relacji Kościoła i państwa. Do ONZ przynależy 185 państw i Kościół znajduje się w 185 różnych sytuacjach. Jednakże Kościół przypomina zawsze te same zasady: to samo ważne jest we Włoszech i Ameryce Północnej, Argentynie i Kanadzie, Japonii i Korei. Relacje Kościół — państwo są już wytyczone doświadczeniem Kościoła i jego Magisterium. Z pewnością i tutaj w duchu wzajemnego dialogu i szacunku uda się pójść naprzód.

Kard. Franciszek Macharski, metropolita krakowski

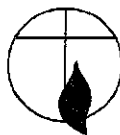
*...podróż sentymentalna... podróż wiary
i podróż serca, do Chrystusa.*

(Krosno, 10 VI 1997 r., przed odlotem do Krakowa)

— Jest to na pewno podróż sentymentalna, tylko w przeciwną stronę. Ojciec Święty podróżuje do Krakowa, a ja odwrotnie, do Rzymu. Ogromnie do tego zachęcam wszystkich tych, którzy

są mi najbliżsi, wszystkich, którzy są w Krakowie, w całym Kościele krakowskim. Żeby spróbowali zrobić taką podróż wiary i podróż prawdziwego uczucia, uczucia serca. W kierunku Rzymu, a dokładniej, także przez Rzym w kierunku Golgoty, tzn. do Chrystusa. Wtedy będzie to podróż wiary. O podróży Papieża do Polski mówi się: „podróż sentymentalna” i słusznie. Ale to jest i podróż wiary; podróż człowieka, który wierzy, że Bóg chciał, aby Ewangelia Chrystusa trafiła kiedyś na ziemię polskie: „Nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). To człowiek, który jest całą swą wiarą przekonany, że ten krzyż musi stać. Więc zachęcam siebie i wszystkich, żebyśmy się udali w podróż tam, skąd Ojciec Święty przyszedł, tzn. z Rzymu, od św. Piotra, i do Jerozolimy, do której Ojciec Święty tak bardzo chce pojechać – tam, gdzie Chrystus się narodził i chciał umrzeć.

Więc – podróż sentymentalna – owszem, ale lepiej powiedzieć: podróż wiary i podróż serca, do Chrystusa.



Krzysztof Wieczorek

Zamyślenia o prawdzie u schyłku XX wieku

W tradycji filozoficznej Europy od samego początku jednym z najważniejszych pytań było pytanie o prawdę. Można wręcz postawić tezę, że filozofia jako „umiłowanie mądrości” zrodziła się z rozczarowania wcześniejszym, mitologicznym sposobem rozumienia i wyjaśniania świata właśnie dlatego, iż rozumiano, że mitologiczna interpretacja rzeczywistości jest w wielu miejscach fałszywa. Odtąd najważniejszym zadaniem filozofii było poznawanie prawdy o bycie i formułowanie jej w postaci zdań prawdziwych. Rozwojowi filozofii niemal od początku towarzyszyły jednak wątpliwości: na czym należy oprzeć pewność, że odkrywane przez nas prawdy są rzeczywiście prawdami, a nie złudnymi mniemaniem? Już w starożytnej Grecji pojawiły się poglądy głoszące relatywizm poznania i względność prawdy (np. sofisci – Gorgiasz z Leontinoi /483-375 przed Chr./ i Protagoras z Abdera /481-411 przed Chr./) oraz sceptycyzm podważający możliwość poznania absolutnie prawdziwego (Pirron z Elidy /365-275 przed Chr./, Sekstus Empiryk /200-250/). Poglądy te jednak nie wysuwały się na czoło i nie znalazły się nigdy w głównym nurcie rozwoju filozofii. Nazywano je niekiedy sumieniem metodologicznym filozofów i traktowano jako przestrożę przed zbyt pochopnym, nie poddanym dostatecznej krytyce wewnętrznej, formułowaniem przekonań filozoficznych. Powszechnie sądzono, że rygorystyczne przestrzeganie obranej metody poznania i przyjętego kryterium prawdziwości sądów jest wystarczającą gwarancją pełnej wartości uzyskiwanych wyników.

Tak było przynajmniej do końca pierwszej dekady XIX w. Wówczas to rozpoczął się w dziejach filozofii proces stopniowego przewartościowywania pojęcia prawdy; proces, który doprowadził do stanu, jaki zastajemy dziś, czytając współczesne

teksty filozoficzne. Inicjatorem tego procesu był niewątpliwie Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), gdyż to w jego pismach z całą wyrazistością dochodzi do głosu przekonanie, że *każdemu prawdziwemu twierdzeniu odpowiada nie mniej prawdziwe przeczenie* oraz że siłą napędową ludzkiego poznania jest nie prawda, tylko ciągłe zderzanie się i wzajemne znoszenie przeciwieństw: tezy i antytezy. W swoich „Wykładach z filozofii dziejów” Hegel zaproponował nieciągły model rozwoju: aby mógł nastąpić postęp, musi zostać poprzedzony kryzysem, który ujawni wewnętrzne sprzeczności dotychczasowego stopnia rozwoju, a napięcie między przeciwstawnymi czynnikami doprowadzi do nieuchronnego konfliktu, który jest koniecznym warunkiem osiągnięcia wyższego stadium, czyli syntezy.

Trzeba przyznać, że analiza najnowszych dziejów kultury, już po śmierci Hegla, w dużej mierze każe przyznać rację jego proroczej wizji. Od pierwszych lat naszego wieku, praktycznie we wszystkich dziedzinach zbiorowej świadomości, narasta i pogłębia się poczucie kryzysu – tak dalece, że *poczucie kryzysu, jak i usiłowanie rozjaśnienia jego przyczyn należą do cech charakterystycznych tej formacji intelektualnej, która jest właściwa naszemu czasom*¹. Najgłębszym źródłem owego kryzysu jest wzajemne niedopasowanie poszczególnych elementów tego, co składa się na całość warunków życia. Da się to zinterpretować właśnie w kategoriach Hegłowskiej historiozofii. W określonym układzie zewnętrznych, materialnych okoliczności kultura może się rozwijać tak długo, jak długo istniejący wzorec jej rozwoju jest zgodny z uwarunkowaniami narzuconymi przez okoliczności zewnętrzne. Uczeń Hegla, Karol Marks, nazwał to prawem koniecznej zgodności bazy z nadbudową. Nieuchronnie musi nadejść moment przesilenia, w którym dalszy rozwój jest niemożliwy bez gruntownej zmiany relacji między bazą i nadbudową. Ten moment nastąpił właśnie teraz, w naszym stuleciu.

Świadomość przełomowej roli XX w. w dziejach kultury skłania coraz większą liczbę twórców, myślicieli i uczonych do zaakceptowania tezy, że oto na naszych oczach powstaje i dojrzewa nowa epoka. Epoka, którą dla wyraźnego odróżnienia od

¹B. Skarga, *Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne”, nr 9/1984, s. 137.

dotychczasowego ciągu przemian historycznych, zdecydowano się nazwać ponowoczesną, czyli postmoderną lub postmodernizmem. Charakterystyczne i nieprzypadkowe już w samej nazwie jest to, że określa ona to, co nowe i oryginalne, nie przez podanie jakiejś pozytywnie określonej cechy – atrybutu nowej epoki – a tylko w sposób NEGATYWNY. Nazwa „postmodernizm” jest niczym więcej niż deklaracją gotowości odejścia od wszystkiego, co już było. Ale dokąd? W jakim kierunku? Tego się nie rozstrzyga. Czy nie dlatego, że nie da się podać (bo po prostu nie istnieje) żaden określony zestaw cech, jakości i wartości, charakteryzujących jednoznacznie naszą epokę w odróżnieniu od wszystkich innych? Może więc postmoderna jest tylko czymś w rodzaju nowego eklektyzmu; czymś podobnym do tego, co stało się z tradycją myśli greckiej w dobie cesarstwa rzymskiego, kiedy pragmatycznie nastawieni Rzymianie zupełnie dowolnie mieszały i manipulowały elementami starożytnych systemów filozoficznych, tworząc z nich zlepki przydatne w rozwiązywaniu konkretnych problemów, lecz nie dysponując zdolnością do twórczego rozwijania odziedziczonych inspiracji filozoficznych. Jeśliby tak było, to – wbrew pozorom opartym na Heglowskiej metodologii historiozofii – nowa epoka nie byłaby wielką syntezą, zbudowaną na dialektycznym przezwyciężeniu sprzeczności wyłonionych z poprzedniego rozdziału dziejów, a tylko przedłużającym się chaosem, bezpłodną i nie-twórczą „międzyepoką”.

Nie jest moim celem rozstrzyganie tego dylematu; wymagałoby to większego dystansu czasowego i zaangażowania niezmiernie bogatego zestawu narzędzi badawczych. Chciałbym się zająć tylko wąskim wycinkiem problemu, jakim jest stosunek myśli ludzkiej do zagadnienia prawdy.

Sens dokonanej w naszym stuleciu przemiany owego stosunku łatwiej będzie uchwycić, jeśli zrozumiemy, że w wyniku powszechnego kryzysu nowożytnych form świadomości społecznej (wywołanego, jak już zaznaczono, utratą zgodności „bazy” z „nadbudową”) dokonała się GLOBALNA ZMIANA DYNAMIKI PROCESU KULTUROTWÓRCZEGO. Jeśli spojrzymy na kulturę tak, jak proponuje Jean Piaget w książce „Le structuralisme”, (Paris 1968), jako na złożoną strukturę samosterującą, której tożsamość zależy od utrzymania dynamicznej równowagi pomiędzy wszystkimi współtworzącymi ją procesami, to zauważymy

my, że kultura XX w. przekształciła się z modelu o „wąskiej skali równowagi” w model o „szerokiej skali równowagi”.

Kultura kształtowana według modelu „wąskiej skali równowagi” charakteryzowała się tym, że w każdej dziedzinie obowiązywał nienaruszalny układ postulatów wyjściowych, złożony z nielicznego zbioru prostych tez uznawanych za prawdy oczywiste i nieodwołalne. Na takim fundamencie powstawały następnie złożone struktury przekonań, wywiedzionych z postulatów wyjściowych na drodze dozwolonych procedur wnioskowania. Każde naruszenie postulatów albo dopuszczalnych reguł przekształcania myśli groziło utratą stabilności całej struktury i nieobliczalnymi konsekwencjami. Dlatego nieustannie poszukiwano mechanizmów skutecznej obrony przed próbami wykroczenia poza przyjęte konwencje.

Ludzkiego ducha nie da się jednak ujarzmić. Nieposkromiona ciekawość powodowała, że coraz to ktoś obdarzony umysłem niepokornym a dociekliwym zadawał sobie pytanie: A co by było, gdyby tak zaprzeczyć jakieś szacownej, uświęconej tradycją prawdzie i choćby tylko na próbę przyjąć, że jest inaczej? W ten sposób zaczęły powstawać coraz bardziej oryginalne i fascynujące alternatywne teorie naukowe i filozoficzne, nowe projekty porządku społecznego i politycznego, śmiały przedsięwzięcia techniczne, nie liczące się z powszechnym przekonaniem o niemożliwości pewnych rozwiązań etc. Podejmowane na coraz szerszą skalę próby wykraczania poza te intelektualne rudymenty, które stanowiły o tożsamości i ciągłości tradycji kultury, musiały w końcu doprowadzić do utraty stanu równowagi dynamicznej, który stanowi warunek tożsamości struktury. Kultura europejska weszła na drogę wiodącą nieuchronnie ku konieczności radykalnych przeobrażeń aż po same fundamenty.

Najdramatyczniejszy przebieg miał proces destabilizacji struktur politycznych starej Europy: rozpad systemu imperialno-mocarstwowego, opartego na hegemonii kilku potężnych mocarstw o światowym zasięgu. W wyniku rozpadu tego systemu (pamiętajmy, że proces o takiej skali musi trwać całe dziesięciolecie) zaczął się powoli kształtować nowy ład polityczny, którego fundamentem są zasady demokracji parlamentarnej, pokojowe współżycie narodów i przestrzeganie praw człowieka. Nietrudno zauważyć, że system liberalno-demokratyczny ma znacznie szerszą skalę równowagi niż system totalitarno-auto-

kratyczny, ponieważ dopuszcza bez groźby utraty tożsamości i upadku systemu znacznie większe bogactwo możliwych form organizacji życia społecznego w ramach panującego ustroju. Z praktycznego punktu widzenia oznacza to, że system demokratyczny jest z natury swej mniej represyjny od totalitarnego, dopuszcza większy obszar wolności i zakres swobód obywatelskich, ponieważ wolne działania obywateli demokratycznego państwa w znacznie mniejszym stopniu zagrażają naruszeniem podstaw istnienia i sprawnego funkcjonowania aparatu państwowego niż w ustroju dyktatorskim.

Można przypuszczać, że z analogiczną sytuacją mamy dziś do czynienia także w innych dziedzinach szeroko pojętej kultury. W wyniku destabilizacji, kryzysu i stopniowego rozpadu podstaw dotychczasowego ładu powstają nowe struktury o szerszej skali równowagi, o większej tolerancji na wewnętrzne przemiany relacji pomiędzy elementami struktury. Powstaje teraz pytanie zasadnicze dla naszego tematu: Czy to samo można powiedzieć o współczesnych teoriach prawdy? Czy w miejsce starych, sztywnych i dogmatycznych koncepcji, w których każde drobne odstępstwo od ściśle wyznaczonych reguł groziło nieobliczalnymi konsekwencjami, powstała nowa, „liberalno-demokratyczna” teoria prawdy o „szerokiej skali równowagi” i o podwyższonej tolerancji na śmiałe eksperymenty myślowe?

Oczywiście przy zachowaniu klasycznej definicji prawdy sytuacja taka byłaby niemożliwa, gdyż klasyczne pojęcie prawdy jest tak skonstruowane, że wyklucza jakąkolwiek „poszerzoną” interpretację. Powstało natomiast wiele nowych teorii poznania, koncepcji nauki oraz filozofii, które odmawiają prawdziwości uprzywilejowanej pozycji w strukturze ludzkiej wiedzy albo – jeszcze radykalniej – w ogóle rezygnują z pytania o prawdę i proponują w to miejsce zupełnie inne kryteria wartości teorii, jak np. sens empiryczny, zakres wyjaśniania rzeczywistości, moc heurystyczna etc. Tu musi się jednak pojawić kolejne zasadnicze pytanie: Czy jest w ogóle do pomyślenia jakąkolwiek sensowna teoria poznania, która nie odnosiłaby się w żaden sposób do prawdy w jej najbardziej klasycznym rozumieniu?

Zwolennicy eliminacji zagadnienia prawdy ze współczesnych poszukiwań epistemologicznych argumentują tak. Klasyczna

koncepcja prawdy jest związana z pewnym określonym modelem świata, mianowicie realistycznym, który zakłada, iż rzeczywistość istnieje gotowa i całkowicie ukształtowana niezależnie od istnienia i jakiegokolwiek aktywności podmiotu poznającego. Właśnie owa „rzeczywistość w sobie” jest obiektywnym wzorcem prawdy naszego poznania. Wyraża się to w następującym sformułowaniu klasycznej definicji prawdy: *Myśl jest prawdziwa – to znaczy: myśl stwierdza, że jest tak a tak, i RZECZYWISTOŚĆ JEST TAK A TAK*². Otóż: kto twierdzi, że prawdziwość myśli zależy od tego, jak jest rzeczywistość, ten zakłada koniecznie, że rzeczywisty stan rzeczy nie zależy ani od tego, czy w ogóle istnieje jakakolwiek istota rozumna zdolna do spostrzeżenia i rozpoznania owego stanu rzeczy, ani do tego, jak i przez kogo jest ten stan rzeczy postrzegany, o ile jest postrzegany³. Krytycy klasycznej koncepcji prawdy uznają te założenia za niedorzeczne, ponieważ postulowany w nich „w sobie istniejący” stan rzeczy jest: a) ze swej istoty całkowicie niedostępny poznawczo – jeżeli nawet zachodzi, to nic o nim nie wiemy, nawet tego, czy faktycznie zachodzi, zatem możemy go tylko czysto teoretycznie zakładać; b) jest pozbawiony sensu. Co bowiem mogłoby znaczyć na przykład zdanie: „Obwód równika ziemskiego wynosi 40000 km”, gdyby w całym wszechświecie nie było nikogo, kto byłby zdolny ustalić i zdefiniować jednostkę długości (kilometr), sporządzić odpowiednie przyrządy pomiarowe, zaprojektować metodę zmierzenia długości równika, wykonać pomiar i podać jego wynik w postaci odpowiedniej liczby jednostek? Wszystkie te czynności są już ZAŁOŻONE w przytoczonym zdaniu! Wniosek z owej krytyki jest taki: obwód równika ziemskiego NIE JEST RÓWNY 40000 km, DOPÓKI ktoś tego pomiaru faktycznie nie dokona. Inna sprawa, że gdyby ktoś zmierzył i się pomylił, to faktyczna długość pozostaje ta sama niezależnie od wyniku błędnego pomiaru. Nie jest jednak możliwe, by „stan rzeczy” określający długość równika był niezależny od istnienia realnej możliwości dokonania precyzyjnego pomiaru. Podobnie jest z prawdziwością każdego innego sądu: aby mógł być prawdziwy (lub fałszywy), musi istnieć realna możliwość

² Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 39.

³ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1966, s. 396.

nawiązania przez podmiot kontaktu poznawczego z jednostronnym stanem rzeczy.

Bardzo wiele osób wyciąga z tej przesłanki natychmiastowy wniosek: skoro prawdziwość każdego sądu jest uzależniona od podmiotu, a JA JESTEM PODMIOTEM, zatem ode mnie (niektórzy dodają: i tylko ode mnie) zależy, czy to, co sobie myślę, jest prawdą. W ślad za tym zwykło się formułować postulat moralny, że każdy ma prawo do własnej, indywidualnej prawdy. A rozumie się to najczęściej tak: nikt mi nie będzie dyktował, co mam myśleć, bo ja i tak swoje wiem. Autorytety mi nie imponują, nauka mi nie idzie, a każdy egzamin jest nieporozumieniem, bo przecież mam prawo myśleć inaczej niż egzaminator... Krótko mówiąc: widać, do jakich absurdów często prowadzi bezkrytyczna nadinterpretacja argumentów krytycznych wobec klasycznej teorii prawdy.

Problem obecności zagadnienia prawdy w naszym myśleniu ma zatem, jak się okazuje, dwa oblicza. Jedno z nich – ściśle teoretyczne – ukazuje, że kwestii prawdziwości sądów i teorii nie da się uniknąć ani wyeliminować z działalności poznawczej, bowiem każde ludzkie działanie i akt świadomości odnosi się jakoś do rzeczywistości, niezależnie do tego, czy uprawia się to działanie w ramach teorii przyjmującej, czy odrzucającej istnienie prawdy, a nawet niezależnie od tego, w jaki sposób istnieje rzeczywistość, do której odnosi się nasze działanie. Natura ludzkich działań jest po prostu taka, że każdy nasz czyn – i taki, który przekształca rzeczywistość zewnętrzną, i taki, który polega tylko na pomyśleniu sobie czegoś – dokonuje się na podstawie projektu działania, wynikającego z przyjęcia określonych przekonań o naturze rzeczywistości. Przekonania te mogą być albo prawdziwe, albo fałszywe, i nie jest w naszej mocy sprawić, by myśl, że obecny prezydent Rzeczypospolitej Polskiej jest magistrem, była prawdziwa, przynajmniej dopóki trwa obecna kadencja.

Jest jednak także drugie oblicze zagadnienia prawdy – praktyczne. W XIX w. pojawiło się kilka wersji tak zwanych nieklasycznych koncepcji prawdy, które usiłowały przekonać czytelników o istnieniu związku przyczynowego między prawdziwością a praktyczną użytecznością sądu. Były to m.in. pragmatyzm i utylitaryzm. Z dzisiejszej perspektywy zdumiewa ich uderzająca naiwność. Związek między prawdziwością a użytecznością

da się przecież zaobserwować empirycznie tylko w bardzo ograniczonej liczbie przypadków. Równie łatwo podać przykłady sytuacji, kiedy np. tak zwane użyteczne kłamstwo okazuje się dużo bardziej przydatne niż znana nam, lecz niewygodna prawda, a z drugiej strony – przykłady działań, które pomimo że były zaprojektowane na podstawie prawdziwej wiedzy, nie przyniosły spodziewanego efektu.

Względna niezależność skuteczności ludzkich działań od prawdziwości sądów, służących za ich przesłanki, nie jest zjawiskiem charakterystycznym tylko dla naszych czasów. Już w społeczeństwach pierwotnych często podejmowano działania magiczne, aby przebłagać potężne bóstwa, i niejednokrotnie były one „skuteczne”, bo pożądaný cel został osiągnięty. Dziś jednak „strefa ochronna” dla ludzi, którzy notorycznie podejmują działania wychodzące z fałszywych przesłanek, bardzo się poszerzyła. Dziś na co dzień spotykamy ludzi, którzy swe plany życiowe opierają na całkowicie nieracjonalnych, fantastycznych lub absurdalnych przekonaniach. Chodzą do wróżki, czytają horoskopy, wierzą w przesady i w duchy, a zarazem działają skutecznie i udaje im się to, co zamierzają. Jak to wytłumaczyć?

Myślę, że zawdzięczamy to właśnie dokonanej w naszym stuleciu przebudowie podstaw kultury według modelu „szerokiej skali równowagi”. Globalny system kulturowo-cywilizacyjny współczesnego świata jest strukturą tak wysoce zrationalizowaną, że nie mogą jej zakłócić pojedyncze przypadki indywidualnych działań antyracjonalnych. A na straży globalnej racjonalności współczesnej organizacji światowego życia stoi całościowy charakter owej struktury, opartej na niezwykle precyzyjnych mechanizmach współzależności, współpracy i rywalizacji pomiędzy poszczególnymi podsystemami. Układ stosunków w świecie współczesnym jest wytworem działania prawidłowości ekonomicznych, politycznych i socjologicznych, które funkcjonują podobnie jak prawa fizyki. Jednostka może je wykorzystać do swoich odpowiednio zaprojektowanych celów, ale nie może ich zmienić ani odwołać⁴. Dlatego współczesny świat jest w wysokim stopniu zabezpieczony przed głupotą pojedyn-

⁴Por. J. Ortega y Gasset, *History as a System*, New York 1962, s. 174-175.

czych egzemplarzy naszego gatunku; mówi się czasem o cywilizacji „durnioodpornej” (ang. „foolproof”, niem. „Idiotensicher”).

Rodzi to jednak niepożądany skutek uboczny w postaci coraz częściej spotykanego przekonania, że prawda nie jest nam do niczego potrzebna. Trzeba przyznać, że przekonanie to czerpie swą siłę z dużej liczby trafnych obserwacji. Istotnie, w wielu sytuacjach życia codziennego jesteśmy dziś zwolnieni z obowiązku rozstrzygania, co jest prawdą, ponieważ większość takich rozstrzygnięć istotnych dla przebiegu naszego życia dokonuje się gdzieś poza nami, w wyspecjalizowanych instytucjach. A nam pozostaje tylko wybór, czy kupić proszek z błękitną siłą, czy z impetem w głąb.

Widać więc, że pod koniec drugiego tysiąclecia Naszej Ery udało nam się zbudować taki świat, w którym prawda broni się sama, a nasz świadomy udział w jej rozwoju nie jest konieczny. Pamiętajmy jednak, że w tym „nowym, wspaniałym świecie” przeżyliśmy już niejedno groźne ostrzeżenie: jesteśmy także zdolni do zbudowania świata gigantycznego kłamstwa. Budowle takie nie są wprawdzie trwałe – XX wiek był świadkiem narodzin i śmierci dwóch wielkich imperiów kłamstwa: Trzeciej Rzeszy i Związku Radzieckiego – lecz ich istnienie pociąga niepotrzebne cierpienia i śmierć milionów ludzi. A i dziś jeszcze są kraje, które nie wyzwoliły się z tyranii kłamstwa.

Pomyślmy na koniec, co by się mogło stać, gdyby ulegając pokusie łatwej i bezmyślnej egzystencji cały świat uwierzył, że prawda nie jest do niczego potrzebna, i pozwolił na zaprzepaszczenie racjonalnego dorobku nowożytnej cywilizacji⁵. Groźba świata totalnego kłamstwa jest niestety zbyt realna, byśmy mogli się z nią nie liczyć. Dlatego tak dziś liczne eksperymenty myślowe, próbujące usunąć problem prawdy poza granice naszego myślenia, trzeba za każdym razem poddawać rzetelnej i odpowiedzialnej krytyce.

⁵ Proroczą wizję świata, w którym „każdy sądził, że w nim jednym tkwi prawda” i „każdy proponował nowe pomysły, własne poprawki – i nie umiano się pogodzić”, ludzie „nie wiedzieli, kogo i jak sądzić, nie umieli uzgodnić, co należy uważać za zło, a co za dobro” i wskutek tego „wszyscy byli w rozterce i nie pojmowali się nawzajem (...) i wszyscy byli w trwodze”, naszkicował Dostojewski w opisie chorobliwych majaków sennych, dręczących Raskolnikowa podczas pobytu na katordze. Zob. F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Warszawa 1986, s. 559-560.

Józef Baniak

Autorytet Kościoła w Polsce na tle przemian ustrojowych 1984-1994

Pod koniec lat osiemdziesiątych Kościół katolicki, podobnie jak inne wyznania, znalazł się w nowej sytuacji bytowej, która dotknęła go jako całość, jak i różne jego instytucje, z parafiami włącznie. Sytuację tę spowodował upadek systemu socjalistycznego w państwie, który przez ponad 40 lat powojennej historii Polski walczył z religią i z Kościołem. W wyniku konfliktu z państwem totalitarnym Kościół poszerzył zakres oddziaływania i przekonał większość społeczeństwa do swojej doktryny społecznej i systemu wartości, łącząc je z wartościami narodowymi. W okresie tym miał miejsce także wzrost autorytetu księży: byli oni widoczni wszędzie i zabierali głos niemal w każdej ważnej sprawie, oddziałując w ten sposób na myślenie, postawy i zachowania ludzi, nie tylko katolików. Obecnie sytuacja zmieniła się tak, że trzeba postawić pytanie o oczekiwania Polaków pod adresem Kościoła katolickiego w nowych już warunkach społeczno-politycznych oraz o rolę i autorytet przypisywany Kościołowi i księżom w społeczeństwie budującym ład demokratyczny i gospodarkę rynkową. Próbę odpowiedzi zaprezentujemy tu, opierając się na wynikach własnych badań socjologicznych, które zrealizowaliśmy dwukrotnie, w 1984 i 1994 r. Ten przedział czasu wyznacza doświadczenia wolnościowe Polaków. W tym okresie zmieniła się pozycja Kościoła i duchowieństwa w społeczeństwie. Zmianę tę chcemy ukazać i pokrótce wyjaśnić. Badania wykonaliśmy w Kaliszu wśród dwóch statystycznie repre-

zentatywnych zbiorowości respondentów, katolików miejskich, za pomocą kwestionariusza wieloprognozy, dotyczącego ich religijności i moralności. W 1984 r. objęliśmy badaniami ogółem 1222 respondentów, w tym 913 rdzennych kaliszan i 309 napływowych ze wsi i osiadłych w Kaliszu. W 1994 r. objęliśmy badaniami (powtórzonymi) 1200 respondentów, w tym 900 kaliszan-autochtonów i 300 napływowych ze wsi.

Spółeczno-instytucjonalny wymiar Kościoła

Postawy wobec instytucji Kościoła stanowią osobny wymiar religijności katolików. Ważny jest tu obraz Kościoła tkwiący w świadomości religijnej i społecznej ludzi wierzących w Boga jako jego członków, a także miejsce, jakie oni przyznają Kościołowi we własnym życiu religijnym na co dzień. Dalej poruszymy jedynie niektóre problemy łączące się wprost z tym zagadnieniem.

Podczas badań zapytaliśmy respondentów o ich własny stosunek do Kościoła powszechnego, ponieważ chcieliśmy ustalić zakres ich identyfikacji i więzi z nim, jak i z jego różnymi instytucjami. Związek katolików z Kościołem wyraża się również w autorytecie, jaki mu nadają, oraz w roli, jaką spełnia on w ich życiu religijnym i moralności.

ROLA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA W UJĘCIU KATOLIKÓW. Kościół katolicki jest instytucją religijną od dawna cieszącą się w Polsce wysokim i zasłużonym autorytetem, uznaniem, szacunkiem. W badaniach interesowaliśmy się wyobrażeniami katolików miejskich o Kościele, ich wiedzą dotyczącą roli Kościoła i jego autorytetu w społeczeństwie i państwie, jak i postrzeganiem wpływu Kościoła na sprawy kraju i narodu. Chcieliśmy się zorientować, czy wystąpiły zmiany w nastawieniu badanych katolików do Kościoła w przyjętym okresie dziesięciu lat. O wpływie tym informuje tabela 1.

Tabela 1. Wpływ Kościoła na sprawy społeczne kraju w ocenie katolików z Kalisza (w procentach)

Wpływ Kościoła na ważne sprawy kraju i państwa	Respondenci		
	Badania I	Badania II	Razem
Bardzo duży	9,2	7,4	8,3
Duży	28,6	20,7	24,7
Przeciętny	19,5	20,6	20,0
Mały	10,7	12,2	11,5
Bardzo mały	9,4	10,4	9,9
Żaden (brak)	4,6	7,3	5,9
Brak zdania	16,8	20,2	18,5
Brak danych	1,2	1,2	1,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Prezentowane tu badania wykazały, że znaczna większość respondentów (74,4%) uznała, iż Kościół katolicki ma realny wpływ na ważne sprawy kraju i państwa. Katolicy dodawali często, że wpływ ten jest uzasadniony i potrzebny szczególnie w tzw. sytuacjach bez wyjścia czy *okolicznościach skomplikowanych i trudnych*, czyli wtedy, kiedy *władza świecka, państwowa nie radzi sobie sama w rozwiązywaniu istotnych problemów dotyczących życia narodu i państwa*, albo wtedy, kiedy *władza straciła już posłuch i uznanie w społeczeństwie i narodzie, a jedynym wyjściem z impasu był rozsądny głos lub trafna decyzja władzy kościelnej*. Takie uzasadnienia pojawiały się często podczas obu badań, choć w drugim terminie (1994) były mniej widoczne. Wpływ Kościoła na losy kraju jest jednak stopniowalny. W obu badaniach respondenci różnie oceniali jego zakres: od bardzo dużego do żadnego. Największy odsetek badanych katolików w obu terminach uznał ten wpływ za duży (w I ponad 1/4 i w II ponad 1/5). Łącząc kategorie „bardzo duży” i „duży” otrzymamy optymalny poziom (zakres) wpływu Kościoła, za którym w pierwszym terminie opowiedziało się 37,8% i w drugim terminie 28,1%, a w obu badaniach 33,0%

respondentów. A zatem 1/3 badanej zbiorowości uznała, że wpływ Kościoła na sprawy kraju jest znaczący i wskazany.

Jednocześnie ponad 1/3 respondentów była zdania, że wpływ Kościoła na losy kraju jest słaby i ograniczony, co się łączy bezpośrednio z zakresem jego kompetencji i możliwości oddziaływania struktur kościelnych. W fakcie tym respondenci z tej grupy nie dostrzegali niczego złego, chociaż i oni twierdzili nierzadko, że w trudnych sytuacjach Kościół winien mieć możliwość wpływu na sprawy kraju i państwa, ponieważ obywatele państwa są także członkami wspólnoty kościelnej. Ponadto niespełna 6% badanych uznało, iż Kościół nie ma żadnego wpływu na świeckie sprawy ludzi ani na sprawy całego narodu. Sprawy te leżą, ich zdaniem, w gestii instytucji świeckich różnego szczebla zarządzania i kierowania.

Zwróćmy jeszcze uwagę na przesunięcia akcentów w ocenie wpływu Kościoła na sprawy krajowe, jakiego dokonali katolicy w obu badaniach. Należy podkreślić, że w pierwszym terminie respondenci odnieśli się życzliwiej i z większym optymizmem do wpływu Kościoła na sprawy kraju i narodu. W drugim terminie zauważamy wzrost ocen i postaw ostrożniejszych i obojętnych, jak i negatywnych. Przede wszystkim zmalał odsetek katolików, którzy uznali, że wpływ ten jest bardzo duży (o 1,8) i duży (o 7,9), a jednocześnie wzrósł odsetek oceniających ten wpływ jako przeciętny (o 1,1), mały (o 1,5), bardzo mały (o 1,0); więcej było i takich osób, według których Kościół nie ma żadnego wpływu na życie narodu, na to, co się dzieje w kraju i państwie (o 3,3). Wzrósł również odsetek tych respondentów, którzy nie mieli własnego poglądu na ten temat (o 3,4).

Pytaliśmy także respondentów, jakie miejsce, ich zdaniem, Kościół winien zajmować w państwie. Pytanie to uzupełniało wiedzę badanych osób o autorytecje i pozycji Kościoła w państwie, a zarazem spełniało funkcję kontrolną wobec pytania poprzedniego, oceniającego obecny wpływ Kościoła na sprawy bieżące narodu. Wypowiedzi badanych na ten temat ukazuje tabela 2.

Tabela 2. Miejsce Kościoła w państwie w ocenie katolików z Kalisza (w procentach)

Jakie miejsce winien zająć Kościół w państwie	Respondenci		
	Badania I	Badania II	Razem
Zwiększyć wpływ na życie kraju	27,3	16,8	22,0
Utrzymać obecną ważną pozycję	31,4	32,5	31,9
Ograniczyć wpływy maksymalnie	13,2	24,6	18,9
Uznać szczególną rolę Kościoła	10,3	5,2	7,7
Brak własnego rozeznania	16,5	19,4	17,9
Brak danych	1,3	1,5	1,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Opinie respondentów co do miejsca Kościoła w państwie są bardziej podzielone aniżeli ich oceny dotyczące aktualnego wpływu na ludzi. W obu terminach badań największy odsetek respondentów opowiedział się za opcją, według której Kościół powinien pozostać na dotychczasowej pozycji w państwie. Ta pozycja, ich zdaniem, dawała Kościołowi realny wpływ na ważne sprawy państwa i narodu. Jednocześnie nie chcieli oni, żeby wpływy Kościoła w państwie zmalały, ani też, aby wzrosły. Taka sytuacja, dodawali, często byłaby niekorzystna dla obu stron: dla państwa, gdyż *poczułoby się zbyt uzależnione od Kościoła, jak i dla Kościoła, gdyż nie mógłby wypełniać dobrze (z korzyścią dla wiernych) swojej funkcji religijnej*. Za dotychczasową pozycją Kościoła w państwie opowiedziała się 1/3 badanych katolików.

Mniej chętnych było za zwiększeniem wpływu Kościoła w państwie, tzn. nie więcej niż 1/5 badanej zbiorowości. Respondenci są przekonani, że Kościół sprawdził się w sytuacjach trudnych dla narodu i państwa, dobrze wywiązał się ze swej roli społecznej, a okoliczności te przemawiają za tym, żeby wzrósł wpływ Kościoła na życie ludzi w najbliższej przyszłości.

Zwiększony wpływ Kościoła i jego pomoc przyniosą więcej korzyści państwu i wszystkim ludziom. Dlatego niektórzy respondenci chcieli, żeby państwo przyznało Kościołowi katolickiemu szczególne miejsce w społeczeństwie, a księżom udzieliło szerszych kompetencji w zakresie wychowania młodzieży, wpływu na koncepcję oświaty i kształcenia, niezależnie od katechizacji.

Niespełna 1/5 badanych była całkowicie przeciwna oddziaływaniu instytucji kościelnych na sprawy państwowe. Z tego powodu domagali się oni, żeby władze państwowe różnego szczebla maksymalnie ograniczały wpływ duchowieństwa na świeckie sprawy ludzi, w tym na ich moralność i życie rodzinne. W tej grupie znajdowały się w większości osoby niewierzące, obojętne religijnie, zaniedbujące obowiązki religijne, wrogo nastawione do Kościoła i do kleru, żyjące w kolizji z kościelnym prawem rodzinnym, uznające laicki system wychowania i świecki styl życia, należące do organizacji i partii lewicowych i liberalnych.

Badania nasze wykazały nadto, że w przyjętym dziesięcioleciu zmieniły się postawy katolików miejskich wobec pozycji Kościoła w państwie, wobec skali jego oddziaływania na życie ludzi. Zmiana ta ma charakter negatywny, niekorzystny dla Kościoła. W drugim terminie badań zmalał odsetek respondentów (o 10,5), którzy domagali się wzrostu wpływu Kościoła w państwie i społeczeństwie, a jednocześnie wzrósł odsetek tych, którzy wpływ Kościoła pozostawiali na pozycji dotychczasowej (o 1,1), jak i odsetek tych, którzy byli za ograniczeniem wpływu Kościoła na bieg spraw państwowych i narodowych (o 11,4). Zmniejszył się również odsetek osób, które pragnęły przyznania Kościołowi szczególnej pozycji w państwie (o 5,1). Więcej było także tych, którzy mieli trudności z zajęciem jednoznacznego poglądu w tej kwestii (o 3,1). Odpowiedzi respondentów na te dwa pytania upoważniają do konkluzji, iż większość zajęła wyważone i obiektywne stanowisko dotyczące roli i miejsca Kościoła w państwie. Wypowiedzi skrajnie negatywne są mniej liczne, ale nie ma wśród nich stanowisk wrogich Kościołowi i agresywnych wobec jego wpływu na sprawy państwa. Większość respondentów zdaje sobie sprawę ze zna-

czącej pozycji Kościoła w Polsce, jednak zachowała daleko posuniętą ostrożność w zakresie preferencji miejsca Kościoła w państwie, zwiększania jego oddziaływania na bieg spraw i problemów państwowych.

W obu terminach badań zapytaliśmy respondentów, w jakich sprawach Kościół działa zgodnie z oczekiwaniami i życzeniami ludzi, jeśli brać pod uwagę jego zadania wynikające z roli społeczno-religijnej. Wypowiedzi respondentów na ten temat ukazuje tabela 3.

Tabela 3. Skuteczność działalności społecznej Kościoła w Polsce w ocenie katolików z Kalisza (w procentach)

Sprawy podejmowane przez Kościół w Polsce w 1994 r.	Zakres skuteczności działań Kościoła					
	A	B	C	D	E	
Problemy osób pojedynczych	15,8	26,9	31,4	22,9	3,0	100,0
Problemy i potrzeby młodzieży	20,4	27,7	32,5	17,4	5,0	100,0
Sprawy grup społecznych	12,2	26,2	31,4	25,2	3,2	100,0
Sprawy narodu i państwa	29,2	33,6	19,2	15,0	3,0	100,0
Problemy i potrzeby rodziny	34,2	39,6	16,0	9,2	1,0	100,0
Problemy nauki i oświaty	19,6	29,8	31,2	16,4	3,0	100,0
Sprawy religijne ludzi	54,7	13,2	14,3	9,2	3,0	100,0
Problemy etyczne i moralne	10,1	22,8	44,7	19,4	3,0	100,0
Średnia preferencji	24,5	26,7	28,2	17,8	2,8	100,0

Legenda: A = całkowita, B = częściowa, C = bezowocna, D = brak orientacji, E = brak danych

Wziąwszy pod uwagę odpowiedzi akceptujące całkowicie i częściowo (tj. z niewielkimi zastrzeżeniami) działalność społeczną Kościoła w Polsce w obu terminach badań, można powiedzieć, że zdecydowanie pozytywnie są oceniane działania Kościoła zmierzające do wyjaśnienia i rozwiązania problemów

i spraw z zakresu życia religijnego (średnio w 1984 r. – 37,5% i w 1994 r. – 33,9%), nieco mniej – problemów rodziny (35,5% i 36,9%), problemów narodu i państwa (28,6% i 31,4%), problemów młodzieży (31,0% i 24,0%) i pozostałych spraw. Jeśli w 1994 r. zmniejszył się odsetek osób pozytywnie oceniających religijną działalność Kościoła w parafiach, w tym zaangażowanie księży (o 3,6), to jednocześnie wzrósł nieznacznie odsetek tych, którzy zauważyli większą troskę Kościoła o sprawy i problemy rodziny (o 1,4), jak i o sprawy państwowe i narodowe (o 2,8). Charakterystyczne jest i to, że respondenci krytycznie ocenili skuteczność wpływu Kościoła na moralność ludzi, bowiem w obu terminach badań niespełna 1/2 zbiorowości uznała tę aktywność za bezowocną i zbędną; zmalał również odsetek tych, którzy aprobowali ją całkowicie i częściowo. Za tą krytyką „moralizacyjnej” funkcji Kościoła przemawiają także średnie akceptacji i odrzucenia jej przez badanych w obu terminach (spadek akceptujących i wzrost kwestionujących).

Na pytanie o zaufanie do Kościoła jako instytucji społecznej respondenci udzielili następujących odpowiedzi: zdecydowanie ufa: w 1984 r. – 32,4% i w 1994 r. – 30,8%; częściowo ufa – 40,8% i 36,6%; nie ufa częściowo – 10,2% i 14,3%; zdecydowanie nie ufa – 5,4% i 10,7%; brak poglądu – 9,4% i 6,6%; brak danych – 1,0%. Dane te ukazują, że w 1994 r. zmalało zaufanie katolików do Kościoła, średnio o blisko 6,5%. Wśród uzasadnień tego stanu rzeczy najczęściej podawano dwa powody: zbytne wtrącanie się Kościoła i księży do spraw politycznych oraz ingerowanie w moralność małżeńską, rodzinną i seksualną ludzi.

ROLA POLITYCZNA KOŚCIOŁA W OPINII KATOLIKÓW. W latach osiemdziesiątych Kościół katolicki stanowił wyraźną opozycję dla władzy komunistycznej w Polsce. Z tego względu zachował własną autonomię i niezależność oceny zdarzeń politycznych w kraju. Ocena moralna tych zdarzeń przeradzała się często w krytykę aktywności politycznej władzy państwowej i całego ustroju socjalistycznego w obronie praw narodu i obywateli państwa. Sytuacja polityczna Kościoła zmieniła się w latach dziewięćdziesiątych w wyniku przemian ustrojowych w pań-

stwie. Zniknęły niemal całkowicie bariery ochronne Kościoła w społeczeństwie. Dziś ludzie rzadziej chronią Kościół, a częściej i śmieiej oceniają krytycznie jego zaangażowanie społeczne i polityczne, jak i działalność duszpasterską w parafiach i w innych środowiskach. Zmieniła się rola polityczna Kościoła w badanym okresie, jak i wyobrażenia ludzi o tej roli, o jej znaczeniu w życiu państwa i obywateli. Problem ten badaliśmy w Kaliszu w obu terminach. Postawiliśmy respondentom następujące pytania: Jakie role polityczne może odgrywać Kościół w państwie świeckim? Jak oni sami oceniają zaangażowanie polityczne Kościoła w Polsce? Czy sami postrzegają Kościół jako siłę polityczną i czy akceptują jego rolę polityczną w kraju? Czy Kościół zaangażowany politycznie nie zaniedbuje swej misji religijnej? Czy Kościół w ogóle powinien angażować się politycznie i oceniać moralnie działalność państwa, władzy świeckiej i polityków? Na niektóre z tych pytań, ukazujących wyobrażenia respondentów z Kalisza o roli politycznej Kościoła katolickiego w Polsce, odpowiemy w dalszej części analizy. Wypowiedzi te, jak się wydaje, będą komplementarne z ich ocenami dotyczącymi społecznej roli Kościoła i jego autorytetu moralnego w kraju i w narodzie w tym okresie.

Czy Kościół powinien wypowiadać się oficjalnie w sprawach politycznych? Jeśli może to robić, to jakimi sprawami winien się zajmować, kiedy odgrywa swą rolę polityczną? Analizując wypowiedzi respondentów na pierwsze pytanie, widzimy, że większość w obu terminach była przeciwna zabieraniu głosu przez Kościół w sprawach politycznych (55,8% w 1984 r. i 66,3% w 1994 r.). Natomiast odsetek badanych, którzy nie widzieli nic złego w zaangażowaniu politycznym Kościoła i chcieliby, żeby zabierał głos w ważnych sprawach państwowych, był o wiele mniejszy w obu terminach: 21,4% i 14,7%. Pozostali respondenci albo stwierdzili, że ich wiedza na ten temat jest skromna i nie potrafią zająć stanowiska w tej kwestii (20,4% i 15,7%), albo odmówili odpowiedzi na pytanie (2,4% i 3,3%). Osoby odmawiające Kościołowi prawa do wypowiadania się w kwestiach politycznych, jak i prawa do oceny moral-

nej zdarzeń politycznych w państwie oraz poczynań polityków, powoływały się najczęściej na konieczność rozdziału Kościoła od państwa, a także na statutowe zadania Kościoła, wynikające z jego misji religijnej, które nie powinny być, jak często komentowali badani, łączone z działalnością czysto polityczną. Takie stanowisko zajęło w 1984 r. 52,6%, a w 1994 r. 72,8% badanych katolików, którzy byli przeciwni politycznej roli Kościoła w państwie świeckim.

Tak w innych, jak i w naszych badaniach w Kaliszu, większość respondentów była zdecydowanie przeciwna wykorzystywaniu kościołów, ambony, sal katechetycznych i innych obiektów religijnych przez księży i katechetów dla celów politycznych. Przedmiotem pouczeń religijnych duchowieństwa powinny być, ich zdaniem, treści religijne i moralno-etyczne, a nie zjawiska polityczne i ustrój państwa: *Ludzie przychodzą do kościoła, aby utwierdzić się w wierze, pomodlić się, usłyszeć Słowo Boże i to, jak powinni sami dobrze żyć, chcą otrzymać wsparcie duchowe, a tymczasem kapłani relacjonują im spod ołtarza najnowsze fakty i wydarzenia polityczne, mówią o przestępstwach polityków i oskarżają państwo o różne błędy i winy. To pomieszanie zajęć kapłanów wyprowadza ludzi z równowagi i dlatego potem rezygnują z mszy św. i innych nabożeństw kościelnych* – stwierdziła respondentka badana w 1994 r. (l. 38). W przesadnym upolitycznieniu Kościoła i księży wielu respondentów upatrywało przyczynę konfliktu na linii państwo – władza kościelna. W obu terminach badań znaczna większość opowiedziała się za *przyjaznymi i trwałymi* stosunkami Kościoła z państwem i na odwrót – państwa z Kościołem (w 1984 r. 91,6% i w 1994 r. 86,9%). Znikomy odsetek badanych dostrzegął wroga państwa w Kościele (3,6% i 6,2%), albo instytucję, która wznieca niepokój społeczny ze względów politycznych, z chęci zwiększenia swej władzy w społeczeństwie (8,9% i 11,4%).

Podobnie jak przy ocenie roli społecznej, także w ocenie politycznej roli Kościoła ważne znaczenie ma poziom zaangażowania religijnego respondentów. Negatywne nastawienie do

aktywności politycznej Kościoła było częściej widoczne u osób deklarujących się jako niewierzące (63,3% i 71,4%) i jako niepraktykujące (70,4% i 84,4%) niż u osób wierzących (25,3% i 27,4%) i systematycznie praktykujących (24,3% i 14,6%). Członkowie partii lewicowych byli liczniej przeciwni aktywności politycznej Kościoła (64,6% i 71,2%) niż członkowie partii prawicowych (36,2% i 34,4%) oraz osoby bezpartyjne (30,8% i 33,1%). Negatywne nastawienie Polaków do politycznej roli Kościoła nasiliło się proporcjonalnie do zdynamizowania zmian politycznych w kraju. W okresie realnego socjalizmu, kiedy Kościół znajdował się w silnym konflikcie z władzą państwową, społeczeństwo chętniej akceptowało jego zaangażowanie polityczne, widoczne w różnych sferach życia społecznego. Natomiast obecnie, szczególnie w latach dziewięćdziesiątych, ludzie niechętnie odnoszą się do „mieszania się” Kościoła w sprawy polityczne państwa, nie chcą być instruowani przez księży w tych kwestiach, a jeśli już „muszą” słuchać w świątyniach ich pouczeń politycznych, to w praktyce (po wyjściu z kościoła) postępują zupełnie odwrotnie, co oznacza, że kwestionują kompetencje polityczne duchowieństwa, a osobiste wybory polityczne uzależniają wyłącznie od własnej woli. Jako przykład tej odwrotności postaw i działań politycznych Polaków w tym okresie, niezależnie od ich zaangażowania religijnego i posłuchu moralnego dla Kościoła, było głosowanie podczas wyborów parlamentarnych i prezydenckich. Wybory te stanowią wyraz opowiedzenia się tych katolików za nieangażowaniem się Kościoła w polityczne sprawy państwa. Ponad 55% respondentów w Kaliszu w 1984 r. i około 70% w 1994 r. uznało oświadczenie władz kościelnych o całkowitej apolityczności Kościoła za śmieszne, niepoważne, nieprzekonujące i rozbieżne z codziennym życiem.

Osoby całkowicie akceptujące rolę polityczną Kościoła, jak i osoby akceptujące ją warunkowo, uznały zarazem, że realizacja tej roli może być skuteczna i z korzyścią dla ludzi i środowisk społecznych tylko w niektórych dziedzinach życia społecznego. Stanowisko to obrazuje tabela 4.

Tabela 4. Płaszczyzny zaangażowania politycznego Kościoła w Polsce w ocenach katolików (w procentach)

Płaszczyzny działalności politycznej Kościoła w Polsce	Respondenci		
	Badania I	Badania II	Razem
Wychowanie moralne ludzi	88,6	65,9	77,2
Działalność kulturalna	73,5	63,6	67,0
Działalność charytatywna	74,0	61,2	67,1
Wychowanie dzieci i młodzieży	69,0	49,6	59,3
Nauka i filozofia	59,4	41,2	50,3
Pomoc rządowi w sytuacjach kryzysowych	42,6	31,8	36,7
Nauczanie i oświata	30,2	21,2	25,7
Głoszenie i uczenie prawdy	85,6	65,6	73,1
Zwalczanie patologii społecznych	50,4	52,8	51,1
Pomoc ludziom skrzywdzonym	61,8	51,4	56,1
Sprawiedliwość i praworządność	52,2	30,7	41,4
Dobre stosunki z państwem	51,1	50,3	50,7
Polityka wewnętrzna kraju	23,8	9,6	16,7
Polityka zagraniczna kraju	16,7	5,8	11,2
Gospodarka i ekonomia kraju	18,7	6,0	12,3
Brak orientacji	5,8	7,2	6,5
Brak danych	2,7	3,0	2,8
Ogółem badani	1222	1200	2422

Jeśli uwzględnimy pięć najliczniej preferowanych przez respondentów płaszczyzn aktywności politycznej Kościoła w Polsce, to zauważymy, że dostrzegają oni tę rolę Kościoła przede wszystkim w trosce o utrzymanie wysokiej kondycji moralnej jednostek, zbiorowości i grup społecznych, jak i całego społeczeństwa. W tej sferze Kościół katolicki praktycznie nie ma skutecznej konkurencji, dodawali respondenci. Na tę sferę jego aktywności politycznej wskazało ponad 3/4 badanych, lokując ją na pierwszym miejscu wśród pozostałych płaszczyzn zaangażowania Kościoła w życie społeczno-polityczne kraju. Fakt ten nie dziwił bynajmniej respondentów, ponieważ sami byli zda-

nia, iż Kościół jest od dawna w Polsce najwyższym autorytetem moralnym. Autorytet ten wzrósł znacznie w okresie rządów komunistycznych. Wtedy, jak mówili respondenci, *po prawdę szło się do kościoła i do księży, ponieważ jedynie tu mówiono prawdę i unikano kłamstw, tu tylko uczono ludzi uczciwości*. Z tej racji także wielki odsetek badanych katolików w obu terminach był zdania, że właśnie w tej sferze, czyli w głoszeniu i uczeniu ludzi prawdy i uczciwości życiowej, w uwrażliwianiu ich na potrzebę prawdy winna koncentrować się i intensyfikować rola polityczna Kościoła. Duże możliwości dla działalności politycznej w państwie daje Kościołowi aktywność dobroczynna na rzecz ludzi biednych i oczekujących wsparcia oraz mecenat kulturalny. Kościół powinien wspierać, ich zdaniem, aktywność charytatywną państwa, zwłaszcza obecnie, kiedy ma ono trudności ekonomiczne, a pauperyzacja dotyka coraz liczniejszych jednostek i środowisk zawodowych i grup społecznych. Pomoc Kościoła jest tu niezbędna i oczekiwana. Kościół może także przejąć mecenat nad kulturą narodową i kulturą ludową i wspierać państwo w jej rozwoju i upowszechnianiu. W ten sposób, dodawali badani, Kościół sam przyczyni się również do rozwoju kultury chrześcijańskiej, tak ściśle związanej z kulturą narodową. Ponad połowa badanych była przekonana, iż Kościół winien wspierać ludzi pokrzywdzonych przez los i bliźnich, nie pomijając nikogo będącego w potrzebie, choćby był niewierzącym, innowiercą lub zupełnie niepraktykującym. Kościół jako głosiciel Ewangelii, stwierdzali respondenci, musi własnym przykładem uczyć ludzi miłości bliźnich. Pozostałe sfery działalności, chociaż nie wszystkie mają ściśle polityczny wydźwięk, uwzględnił już mniejszy odsetek respondentów w obu terminach badań.

Były i są jednak takie płaszczyzny życia społecznego i politycznego, w których zaangażowanie Kościoła okazuje się zbędne i mało znaczące dla ludzi. Są to więc takie sfery, jak polityka wewnętrzna i zagraniczna państwa, gospodarka i ekonomia kraju, a także nauczanie i oświata, które winny mieć charakter świecki. Kościół może mieć własne szkolnictwo, jednak nie może ingerować w system szkolnictwa i oświaty, którymi kieruje państwo. Ponadto około 1/2 respondentów stwarzała Kościołowi możliwość oceny moralnej działalności polityków

i polityki państwa, motywując to dobrem ogólnym całego społeczeństwa. Autorytet moralny Kościoła stanowi podstawę, ich zdaniem, dokonywania takiej refleksji i oceny moralnej.

Należy zaznaczyć, że w badanym okresie postawy Polaków wobec aktywności politycznej Kościoła zradycalizowały się znacząco i stały się bardziej krytyczne i ostrożniejsze. Przede wszystkim zmniejszył się w 1994 r. o 10 odsetek badanych, którzy akceptowali relatywnie rolę polityczną Kościoła, a jednocześnie wzrósł odsetek osób kwestionujących ją i odrzucających. Ponadto zmieniło się nastawienie katolików do poszczególnych płaszczyzn aktywności politycznej i społecznej Kościoła. Inne płaszczyzny stały się ważne i możliwe w realizacji w drugim terminie badań, aniżeli dało się to zauważyć w terminie pierwszym. Niekiedy przesunięcia znaczenia tych płaszczyzn są istotne, co może świadczyć o ważnych zmianach w podejściu badanych katolików do tej roli Kościoła w Polsce. Można założyć, iż u podstaw zmian świadomościowych respondentów leży wiele różnych czynników. Jednakże należy wziąć pod uwagę również obecne przemiany ustrojowe w państwie, jako że nie są one obojętne dla żadnej sfery życia ludzi, także religijnej.

Kościół i państwo są instytucjami znaczącymi w życiu kraju i społeczeństwa, wszystkich obywateli, także osób religijnych. Fakt ten aprobuja niemal wszyscy katolicy badani w Kaliszu. Jednakże są to instytucje suwerenne oraz mające własne cele doraźne i perspektywiczne. Z tej racji nie mogą one, zdaniem większości badanych katolików, powodować konfliktu własnych kompetencji statutowych, lecz niezależnie realizować swoją misję dla dobra ogółu społeczeństwa. Tę niezależność gwarantuje im formalny rozdział instytucjonalny. Zapytaliśmy więc respondentów w Kaliszu, czy aprobuja zasadę rozdziału państwa od Kościoła katolickiego, a jeśli tak, to dlaczego. Na pytanie to badani udzielili następujących odpowiedzi: aprobuja całkowicie – w 1984 r. 62,5% i w 1994 r. 71,2%; aprobuja częściowo (10,6% i 13,7%); nie aprobuja (20,4% i 14,0%); brak zdania (6,5% i 1,1%). Zatem w obu terminach badań znaczna większość respondentów opowiedziała się za odrębnością instytucjonalną państwa i Kościoła katolickiego, za ich całkowitym rozdziałem formalnym i praktycznym. Postawa ta wydaje się

symptomatyczna, wzięwszy pod uwagę specyfikę katolicyzmu polskiego i opinii ludzi wierzących dotyczące zaangażowania Kościoła w życie społeczne kraju i ludzi.

Osoby opowiadające się za rozdziałem państwa od Kościoła i za niełączeniem ich kompetencji statutowych opinie swe uzasadniały następująco: rozdział państwa od Kościoła jest konieczny, ponieważ obie instytucje mają odrębne zadania wobec swoich członków i dlatego nie powinny współdziałać z sobą – 25,2% i 36,7%; państwo i Kościół powinny być koniecznie oddzielone ze względu na różnice celów, ale mogą współpracować dla dobra ogółu i poszczególnych środowisk – 63,6% i 59,4%; rozdział państwa od Kościoła jest niepotrzebny, ponieważ obie instytucje są powołane dla dobra tych samych ludzi, a rozdział utrudnia im współdziałanie w tym celu – 9,0% i 3,0%; brak stanowiska lub brak odpowiedzi – 2,2% i 0,9% respondentów.

Z drugiej strony respondenci pamiętają okres represji państwa socjalistycznego wobec religii, Kościoła, kleru i ludzi wierzących w Polsce i w innych krajach tzw. bloku wschodniego. Pamięć tego faktu każe zachować im daleko posuniętą ostrożność przy przyznawaniu państwu demokratycznemu zakresu wpływu na życie Kościoła i religijność ludzi. Ogromna większość badanych jest przeciwna państwu wyznaniowemu (katolickiemu), jest przeciwna także interwencjom państwa w sprawy sumienia, nie chce zarazem, żeby katolicyzm był w Polsce religią państwową i uprzywilejowaną. Z tego powodu domagają się oni wyraźnego rozdziału religii i Kościoła od państwa, a zarazem ograniczenia do minimum wpływu państwa na życie wewnętrzne Kościoła i ludzi wierzących. Wiara i religijność nie powinny, zdaniem 85,7% i 91,3% badanych, utrudniać awansu społecznego i zawodowego ludziom religijnym.

Na koniec tej analizy warto zauważyć, że opinie o Kościele i o jego roli społecznej i politycznej, jak i oceny dotyczące autorytetu moralnego Kościoła w narodzie w badanym okresie są uzależnione od różnych cech respondentów. Działalność społeczną i polityczną Kościoła w Polsce pozytywniej oceniły kobiety (73,6% i 68,2%) niż mężczyźni (65,3% i 52,3%); oceny pozytywne tej działalności Kościoła dawały częściej i chętniej osoby starsze (76,2% i 66,3%) niż osoby młode (62,8%

i 54,3%); pozytywne oceny częściej pojawiały się w odpowiedziach imigrantów wiejskich (77,2% i 63,8%) niż u rdzennym kaliszzan (65,3% i 54,7%); osoby z wykształceniem podstawowym oceniały ją pozytywniej (72,5% i 66,2%) niż osoby z wykształceniem wyższym (58,4% i 49,1%); członkowie partii prawicowych i „Solidarności” częściej (81,3% i 72,4%) niż członkowie partii lewicowych i liberalnych oraz OPZZ (51,7% i 43,7%).

Zaprezentowane tu wyniki badań z Kalisza, a także sondaże innych socjologów, którzy badali ten problem w danym okresie, upoważniają do konkluzji ogólnej. Należy zaznaczyć, iż do wyników tych badań podchodzimy bardzo ostrożnie i z dużym dystansem. Badania te pozwoliły socjologom dotrzeć jedynie do zewnętrznych warstw świadomości, w której opinie własne respondentów są silnie związane z obiegowymi poglądami na temat Kościoła i kleru, funkcjonującymi w różnych środowiskach. Socjologowi jest niezmiernie trudno dotrzeć do osobistych przemyśleń i odczuć respondentów, do ich postaw obiektywnych i niezależnych od otoczenia społecznego. Z tej racji wyniki badań i sondaży socjologicznych ukazują jedynie przybliżony obraz świadomości Polaków z tego okresu co do roli Kościoła w państwie i w narodzie. Z drugiej strony nie wolno lekceważyć wyników tych badań i sondaży opinii publicznej ze względów poznawczych. Informują one bowiem w pewnym stopniu i zakresie o postawach i opiniach Polaków dotyczących Kościoła, jak i wskazują na zmiany w ich nastawieniu do jego aktywności pozareligijnej w społeczeństwie. Z badań tych wynika, że większość Polaków, w tym wierzących, chce mieć prawo do osądzania Kościoła i jego inicjatyw świeckich i religijnych, jak i do ich akceptacji lub odrzucania. Dążność ta nasiliła się wyraźnie w latach dziewięćdziesiątych. Ludzie chcą mieć możliwość krytyki pewnych poczynań i nauczania Kościoła. Przede wszystkim chcą zachować własne zdanie na temat nauki i moralności Kościoła, obejmującej etos małżeński i rodzinny, jak i życie seksualne. W większości (61,3% i 79,2%) respondenci nie zgadzają się z doktryną etyczną Kościoła, obejmującą tę sferę ich życia osobistego i społecznego. Krytyka ta nie oznacza jednak, iż radykalnie obniżył się autorytet moralny Kościoła, ani że Polacy rezygnują na skalę masową z wartości religijnych

we własnym życiu. Gdyby sformułowano taki wniosek, okazałby się on zupełnie nietrafny i fałszywy. Chociaż bardzo ostrożnie, to jednak niemal 1/2 badanych (wszędzie) Polaków nie jest przeciwna pozareligijnej aktywności Kościoła, jeśli może ona pomóc ludziom w rozwiązywaniu problemów codzienności. Nie chcą oni jednak mieszania kompetencji kościelnych z państwowymi ani tym bardziej łączenia władzy religijnej z władzą świecką. Z badań tych wynika i to, że o ile w latach osiemdziesiątych autoritet społeczny i polityczny Kościoła wzrastał systematycznie pod wpływem narastających trudności egzystencjalnych ludzi i politycznych kraju, o tyle w latach dziewięćdziesiątych jego powolny spadek jest łatwo zauważalny. Regres ten spowodowały zmiany społeczno-polityczne i gospodarcze w kraju, które wywołały, jak ukazują badacze tych przemian, przewartościowanie w świadomości jednostek i grup ludzkich tych sfer życia Kościoła. W latach dziewięćdziesiątych Kościół katolicki przestał być instytucją uprzywilejowaną i chronioną ze względów politycznych. Warunki demokracji pozwoliły na swobodną i ostrą krytykę Kościoła i jego instytucji. Lata dziewięćdziesiąte to trudny okres dla Kościoła, okres, w którym został on zmuszony do „uczenia się” bycia w społeczeństwie i państwie demokratycznym i pluralistycznym, do odnalezienia swego miejsca w społeczeństwie budującym nowoczesność, do zmiany swojej oferty wartości i znaczeń dla mas wierzących i innych ludzi. Tę trudność Polacy dostrzegają, uważnie obserwują poczynania Kościoła i jego hierarchii, a zarazem oczekują, iż jego „nowe” spojrzenie i działania będą korzystniejsze dla nich w warunkach ponowoczesności, że Kościół uwzględni potrzeby religijne, moralne i świeckie ludzi i pomoże w ich realizacji. Polacy wierzący chcą także odnaleźć własne miejsce w Kościele, chcą w nim mieć rolę podmiotu, chcą być aktywni w zakresie swoich możliwości. Z drugiej strony chcą jednak także selektywnie podchodzić do oferty aksjologicznej, egzystencjalnej i etycznej Kościoła. Uwzględnienie tych potrzeb i oczekiwań ludzi przez Kościół uniemożliwi ewentualny konflikt między obu stronami.

Niewątpliwie autoritet społeczny i polityczny Kościoła będzie się zmieniał pod wpływem demokratyzacji życia w kraju, liberalizacji gospodarki rynkowej i pluralizacji poglądów społec-

cznych. Wydaje się, że Kościół będzie się starał mocniej przekonywać ludzi i państwo co do tego, iż nie ma aspiracji politycznych, że nie chce już być opozycją polityczną dla państwa, a chce jedynie pełnić rolę opozycji moralnej wobec władzy państwowej i społeczeństwa. Kościół, we własnej samowiedzy, nie jest instytucją polityczną i nie chce, żeby tak go postrzegano. Deklarację taką, wydaje się, będzie musiał udowadniać społeczeństwu coraz wyraźniej działaniami praktycznymi, a dopiero wtedy ludzie ją zaakceptują.

Refleksje i konkluzje

Dokonana tu analiza wyników badań socjologicznych poświęconych autorytetowi Kościoła w Polsce w latach 1984-1994 upoważnia do kilku refleksji i konkluzji ogólnych, syntetyzujących ustalenia szczegółowe.

Badania wykazały, że katolicy kaliscy mają dostateczną wiedzę na temat Kościoła instytucjonalnego, jego roli społecznej, politycznej i religijnej, oraz w miarę wyrobione poglądy, dotyczące jego autorytetu moralnego. Katolicy mają również dostateczną wiedzę o kapłanach, którzy realizują w parafiach misję Kościoła i przekazują wiernym jego doktrynę i naukę moralną. Zainteresowanie Kościołem w badanym środowisku kaliskim jest podobne do zainteresowania w innych regionach kraju. Informują o tym wyniki badań innych socjologów.

Badani katolicy kaliscy mają własny obraz Kościoła i parafii, który tylko częściowo jest zgodny z oficjalnym modelem. Obraz ten został ukształtowany w religijnych, kulturowych, społecznych i politycznych warunkach Polski i z tej racji pozostawił dość silne piętno na świadomości religijnej i eklezjalnej tych katolików. Nastawienie badanych katolików do Kościoła zmieniło się pod wpływem przemian politycznych i gospodarczych w kraju w tym okresie i wcześniej. Podejście tych katolików do Kościoła, jak i ocena jego roli w życiu ludzi były inne w latach osiemdziesiątych niż w dziewięćdziesiątych. Zmiana ta ma charakter negatywny i wyraża się we wzroście odsetka katolików krytykujących Kościół i kwestionujących jego miejsce i rolę w narodzie polskim. Odsetek ten nie jest jednak aż tak wielki, iżby można było mówić o radykalnym kryzysie

świadomości eklezjalnej katolików polskich w tym okresie. Zjawisko takie nie ma jeszcze miejsca w Polsce, mimo iż w religijności Polaków lat dziewięćdziesiątych następują szybkie i wielorakie zmiany jakościowe o charakterze negatywnym.

Badani katolicy miejscy próbują odnaleźć własne miejsce w Kościele i w parafii, chcą także bardziej partnerskich stosunków i styczności z księżmi, krytykując jednocześnie dotychczasowy stosunek księży do ludzi i do ich codziennych problemów egzystencjalnych, jak i kwestionując doktrynę moralną Kościoła. Nowe warunki społeczno-polityczne w kraju wymagają nowych i adekwatnych form obecności Kościoła w społeczeństwie. Ma więc rację Władysław Piwowarski, kiedy pisze: *Model Kościoła wymaga przemyślenia. Byliśmy ukształtowani w Kościele „ludowym”, który może w pełni funkcjonować w społeczeństwie tradycyjnym lub totalitarnym. (...) Współczesna sytuacja zupełnie to zmieniła. Nie rozumiejąc zmiany, niektórzy myślą, że słabnie autorytet Kościoła. Nowa sytuacja pluralizmu przyczyniła się do zacieśnienia roli Kościoła jako jednego z subsystemów społeczeństwa. Kościół może obecnie zintensyfikować swoją misję ewangelizacyjną, wzmocnić oddziaływanie na społeczeństwo przez funkcję krytyczną i poszukiwać rozwiązania palących problemów społecznych w ramach dialogu z ludźmi o różnych orientacjach światopoglądowych i ze wszystkimi siłami społecznymi. Oznacza to, że wzrósł autorytet moralny Kościoła w płaszczyźnie religijnej i społecznej, zmalał natomiast w płaszczyźnie politycznej, i słusznie, bo polityka nie należy do misji Kościoła*¹.

Konstatacja ta znalazła swoje potwierdzenie w całej pełni w badaniach kaliskich. Z badań tu ukazanych wynika, że obecnie Kościół ma już znacznie mniejszy zakres oddziaływania na społeczeństwo globalne. Wydaje się także, iż nie będzie łatwo zneutralizować wpływy laicyzacji kierowanej i spontanicznej, liberalizacji etosu, a wszystko to nie będzie obojętne dla autorytetu Kościoła i księży w warunkach ponowoczesności, która mocno intryguje Polaków i zaczyna wpływać na niemal wszystkie płaszczyzny życia jednostek i grup społecznych. Hans Küng

¹ W. Piwowarski, *Kapłan – Kościół – duszpasterstwo*, „Ład”, nr 9/1991, s. 1.

stwierdza, że zmiana pozycji społecznej Kościoła nie oznacza tylko utraty funkcji i znaczenia, ale także szansę wyakcentowania funkcji właściwych – religijnych i moralnych. Taka zmiana będzie korzystna dla wiary w Boga i umocni ją u licznych ludzi².

Analizując oczekiwania badanych katolików, dotyczące Kościoła, można przyjąć hipotezę, że w warunkach ponowoczesności Kościół stanie się instytucją mniej monocentryczną i przeobrazi się w Kościół społecznie i kulturalnie policentryczny. Przeobrażeniu temu dopomoże ewolucja samego społeczeństwa polskiego z fazy nowoczesnej w ponowoczesną. Sytuacja ta rodzi nadzieje, ale nie zwalnia od obaw przed niebezpieczeństwami czekającymi Kościół w warunkach dynamizującej się obecnie w Polsce ponowoczesności. Zdaniem socjologów przed Kościołem jutra w Polsce pojawiają się trzy możliwości: stać na pozycji tradycjonalizmu i odrzucić ponowoczesność; zaakceptować nową sytuację i przystosować się do nowej rzeczywistości społecznej przez innowacje i zmianę tradycji religijnej; wyprzedzić ponowoczesność, eliminując jej słabe punkty i zaproponować społeczeństwu sensowne rozwiązania problemów egzystencjalnych, kulturalnych, społecznych, aksjologicznych³. Zadanie to jest bez wątpienia trudne do wykonania. Niemniej Kościół nie może nie podjąć jego realizacji, lecz wręcz przeciwnie, winien wziąć pod uwagę własne możliwości naturalne i inne i spróbować sakralizować te nowe dla siebie warunki bytowe. W tych warunkach, przynajmniej w dostępnym sobie zakresie, może realizować swoją misję religijną i nie pozostawić ludzi własnemu ich losowi. Badania tu ukazane wykazały, że chociaż inne są już oczekiwania ludzi pod adresem Kościoła, to jednak nie zrezygnowali oni z jego roli w swoim życiu religijnym i świeckim.

Wydaje się, że religia nie obumrze w społeczeństwie ponowoczesnym, a Kościół nie zatraci racji swego istnienia. Ponowoczesność na Zachodzie ciągle zmienia swoje oblicze i formy

²H. Küng, *Christ sein*, München 1974, s. 53-55.

³J. Mariński, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 271-272.

aktywności w życiu ludzi, a Kościół i religia nadal tam funkcjonują, co najwyżej dostosowują metody swej aktywności religijnej i świeckiej. Podobnie w Polsce Kościół, wydaje się, skonsoliduje się i dostosuje swoją aktywność religijną do myślenia i warunków życia „ludzi odmienionych” cywilizacyjnie. Przecież *sacrum jest także zmienną niezależną od nowoczesności i na nią wpływa*, nawet mimo tego, że *jest zagrożone przez różne ideologie oparte na zsekularyzowanej wizji świata i przeznaczenia człowieka*⁴.

Nowoczesne, pluralistyczne społeczeństwo w Polsce nie odrzuci i nie zniszczy religii, nie odsunie się całkowicie od Kościoła i od księży. Raczej przyczyni się swoimi oczekiwaniami i żądaniami do zmiany roli wszystkich instytucji religijnych we własnym życiu, jak i zrewiduje obecną skalę potrzeb członków Kościoła – jednostek i zbiorowości społecznych. W rezultacie tych zmian każdy człowiek odnajdzie własne miejsce w kościele już „odnowionym”, odnajdzie korzenie swojej wiary, odnowi swoją duchowość i nie zrezygnuje ze społecznego wymiaru swej wiary i religijności, z ukazywania jej i manifestowania na zewnątrz.

W Kościele „odnowionym” znajdzie się zapewne miejsce, jak wynikałoby z oczekiwań badanych katolików, mówiących o jego tolerancji, dla tych, którzy znaleźli się już poza jego ramami, a którzy być może wyrażą kiedyś wolę powrotu do jego struktur. Takie są zresztą oczekiwania respondentów pytanych o własne miejsce w Kościele jutra, o miejsce wszystkich ludzi, chcących mieć z nim związek sakralny. Przed Kościołem w Polsce stoją więc nowe zadania, o wiele trudniejsze od dotychczasowych, które będą wymagać zasadniczej reorientacji w myśleniu i w działaniu jego instytucji, jak i ludzi wierzących, będących jego prawdziwymi członkami, żywymi składnikami jego całościowej struktury. Zapowiadają się więc w Kościele gruntowne zmiany, których nie można uniknąć, jak nie można już zahamować procesów demokratyzacji i wchodzenia Polski w erę ponowoczesności w dobrym znaczeniu tego pojęcia.

⁴W. Piwowarski, *Nowoczesność a sacrum*, „Roczniki Teologiczne”, nr 6/1991, s. 63.

Krzysztof Renik

O co chodzi Tybetańczykom?

Pozornie może się wydawać, że odpowiedź na postawione w tytule pytanie jest prosta i oczywista. Ta odpowiedź brzmiałaby następująco: Tybetańczycy chcą wyzwolonego i niezależnego Tybetu, chcą końca chińskiej okupacji Dachy Świata. Ta odpowiedź jest oczywiście prawdziwa, ale tak jak każda krótka i hasłowa diagnoza zawiera wiele niejasności i pozostawia wiele niedomówień. Tybetańczykom bowiem, ich duchowemu przywódcy, XIV Dałajlamie, chodzi o coś znacznie więcej aniżeli tylko wyzwolenie utraconej ojczyzny spod chińskiej okupacji.

Zatem o co chodzi Tybetańczykom?

Poniższe refleksje zrodziły się po kilkutygodniowych pobytach wśród uchodźców tybetańskich w ich obozach w północnych i południowych Indiach: w Ladaku, Himacjal Pradeśu, Karnatace, a także w królestwie Nepalu. Szczególne znaczenie dla konkretyzacji sądów i refleksji, które przedstawię, miał pobyt w Dharamsali, siedzibie XIV Dałajlamy oraz Centralnej Administracji Tybetu, czyli tybetańskiego rządu na wychodźstwie. Spotkania z przedstawicielami duchowieństwa tybetańskiego oraz członkami emigracyjnego rządu tybetańskiego, a także działaczami pozarządowych, społecznych organizacji wychodźczych, uświadomiły mi, że tybetańska gra o wolny Tybet to coś znacznie więcej aniżeli pragnienie odzyskania utraconej ojczyzny. Żeby wyjaśnić, w czym rzecz, trzeba jednak pokusić się o skreślenie kilku choć zdań obrazujących, czym był Tybet do chwili wejścia armii komunistycznych Chin, która to armia miała wyzwolić naród zamieszkujący Dach Świata i poprowadzić ten naród ku świetlanej przyszłości.

W świecie dawnego Tybetu

Potoczna i powielana od lat opinia powiada, że Tybet był ostatnią na naszym globie w czasach nowożytnych teokracją.

Pozornie to prawda – hierarchia buddyjska miała rzeczywiście przemożny wpływ na kształt polityczny, społeczny i ekonomiczny, słowem na cywilizację Tybetu. Nie oznaczało to jednak, że dawny Tybet był pozbawiony władzy świeckiej, a o wszystkim decydowali wszechwładni mnisi buddyjscy. Władza świecka istniała i była władzą wykonawczą w dużym stopniu samodzielnią, a nawet niezależną od hierarchii buddyjskiej. Na czym zatem zasadzało się owo przemożne znaczenie kolejnych dalajlamów i ich otoczenia?

Tybet należał do tych obszarów naszego globu, które były przez całe stulecia izolowane od wpływów świata zewnętrznego. Właściwie żadna obca koncepcja cywilizacyjna nie została w dawnym Tybecie przyjęta i zaakceptowana. Poza jednym wszakże wyjątkiem. Tym wyjątkiem był buddyzm przyniesiony do Tybetu w VIII w. po Chrystusie przez wybitnego misjonarza buddyjskiego, mistrza Padmasambhavę. Buddyzm przybył do Tybetu z Indii, także z południowych Indii, i mimo odmienności religijnej myśli buddyjskiej od lokalnych, tybetańskich konceptów wierzeniowych został stosunkowo szybko wchłonięty i w pełni przyswojony przez naród tybetański.

Wchłonięcie myśli buddyjskiej przez Tybetańczyków okazało się na tyle głębokie, iż nie ograniczyło się wyłącznie do sfery pobożnościowej i religijnej, ale ogarnęło całą organizację państwa tybetańskiego. Podstawowe kanony myśli buddyjskiej, takie choćby jak nakaz niestosowania przemocy, szacunek dla każdej postaci życia, zrozumienie, iż środowisko naturalne wymaga troski i nie może być dewastowane – by wyliczyć jedynie najistotniejsze – miały zasadniczy wpływ na sposób funkcjonowania tybetańskiego państwa. Rozwijając dalej tę myśl można, sędzę, zaryzykować twierdzenie, że wskazania myśli buddyjskiej nie ograniczały się wyłącznie do sfery świątynnej, nie wpływały wyłącznie na sferę życia prywatnego Tybetańczyków, ale kreowały również zręby bytu państwowego.

Jeżeli fakt, iż państwo w życiu publicznym, jego organy i urzędy w codziennym funkcjonowaniu kierowały się wskazaniami myśli buddyjskiej, uznamy za przejaw teokracji, to z pewnością w tym rozumieniu Tybet był teokracją. Ale właśnie w tym rozumieniu, a nie w rozumieniu zakładającym,

iz teokracja to system, w którym przywódca religijny ma władzę niemal totalitarną. Notabene, wydaje się, że o taką sytuację w kręgu myśli buddyjskiej byłoby trudno, wedle Buddy Sakjamuniego bowiem wskazania każdego mistrza duchowego i religijnego – nie wyłączając jego własnych nauk – powinny najpierw być poddane przez słuchacza-wiernego krytycznej analizie. Jeżeli wykaże ona niespójność owych nauk i wskazań, nie powinny być mechanicznie przyjmowane i akceptowane.

A zatem dawny Tybet był krajem, w którym dharma, czyli buddyjska nauka i droga życia – zarówno jednostkowa, jak i zbiorowa – miała fundamentalny wpływ na powstanie i funkcjonowanie organizmu państwowego. Z tego punktu widzenia państwowość tybetańską można uznać za system w pełni koherentny, w którym nie było pęknięcia pomiędzy systemem religijnym akceptowanym przez niemal całe społeczeństwo a sposobem organizacji i funkcjonowania państwa.

Tybetańczycy potrafili wyciągnąć dla swego życia zbiorowego i państwowego logiczne wnioski z faktu, iż ogromna większość społeczeństwa akceptuje buddyjski system wartości. Najwyraźniej widać to na przykładzie tego, co można nazwać polityką obronną Tybetu. Buddyjski Tybet miał bardzo małą i słabą armię. Nie wynikało to jednak z nieumiejętności zorganizowania takowej ani na przykład z tchórzliwej natury Tybetańczyków, było natomiast wyciągnięciem praktycznej konsekwencji z istnienia wspomnianego tu już buddyjskiego nakazu niestosowania przemocy. Skoro zatem przemoc nie jest sposobem rozwiązywania sytuacji konfliktowych, to instytucja taka jak armia, z samej swej istoty powołana do użycia przemocy, jest po prostu niepotrzebna. Tego typu przykładów można przywołać znacznie więcej. Wszystkie one pokazują, iż cechą specyficzną tybetańskiej organizacji państwowej był brak pęknięcia pomiędzy powszechnie deklarowanym systemem wartości a podstawami, na których Tybetańczycy budowali swe życie zbiorowe.

Oczywiście wszystko, co napisałem powyżej, nie oznacza, iż dawny Tybet był wyłącznie krajem szczęśliwości nie nękany żadnymi problemami i konfliktami. Tak rzecz jasna nie było i z pewnością dawna państwowość tybetańska nie odpowiadała na przykład standardom charakteryzującym współczesne demo-

kracje zachodnie. Inna sprawa, czy wszędzie na świecie powinny i muszą obowiązywać standardy zachodnich demokracji. Dziś coraz częściej można się spotkać z poglądem, iż wcale tak być nie musi, a wybory dokonywane przez społeczeństwa niektórych państw tzw. Trzeciego Świata tylko potwierdzają taki pogląd.

Świadomość faktu, iż niektóre elementy życia zbiorowego Tybetu należało i należy modyfikować, była i jest dzisiaj obecna wśród tybetańskich elit na emigracji. O jakie modyfikacje chodzi – o tym niżej. W tym miejscu trzeba podkreślić, iż świadomość niezbędności reform współlistnieje ze świadomością potrzeby zachowania tego, co w wolnym Tybecie było najważniejsze – owej niezwyklej koherencji pomiędzy buddyjską wizją świata a sposobem funkcjonowania organizmów życia zbiorowego i jednostkowego.

Czy państwo zbudowane na takich fundamentach, na jakich została wzniesiona państwowość tybetańska, mogło nie przegrać starcia z krajem kierującym się w swoich działaniach ideologią narodowo-komunistyczną? Ideologią agresywną, uznającą przemoc za jeden z podstawowych sposobów realizacji planów państwowych i narodowych. W krótkiej perspektywie czasowej oczywiście przegrać musiało. Dzieje ludzkiej cywilizacji dowodnie przekonują, iż przemoc i agresja sprzyjały podporządkowywaniu społeczeństw odżegnujących się od takich form aktywności, nie godzących się na stosowanie tzw. rozwiązań siłowych. Ale to jest właśnie ta krótka perspektywa czasowa, gdy bowiem przywoła się ponownie dzieje ludzkiej cywilizacji, to okazuje się, że przemoc i agresja w dłuższej perspektywie czasowej przegrywają.

Czy zatem także w Tybecie przemoc i agresja przegrają, a wartości buddyjskiego światopoglądu zwyciężą, wraz z nimi zaś zwyciężą także Tybetańczycy?

Zwycięzą w walce o co?

Jego Świątobliwość XIV Dalajlama wielokrotnie podkreślał, że wszelkie działania emigracyjnego rządu z Dharamsali, a także jego osobiste inicjatywy mają na celu nie tylko i nie

tyłe powrót do ojczyzny, ale przede wszystkim stworzenie sytuacji, w której Tybet będzie mógł powrócić do życia w owym spójnym systemie, w którym myśl duchowa i religijna przesycą życie zbiorowe i w którym nie ma dramatycznego pęknięcia na sacrum i profanum, którego doświadcza ogromna część cywilizacji świata u schyłku XX wieku. Czy takie deklaracje oznaczają, iż tybetańska emigracja chce odtworzenia w Tybecie sytuacji sprzed 1959 r., czyli sprzed czasu, w którym XIV Dalajlama został zmuszony do opuszczenia Tybetu?

W tej chwili nie ma już powrotu do przeszłości. Polityka chińska wobec Tybetu zmieniła ten kraj, o tyle, iż odtworzenie sytuacji sprzed 1959 r. wydaje się niemożliwe. Zmienili się Tybetańczycy, którzy pozostali w Tybecie, zmieniła się także emigracja tybetańska. Fakty te dostrzega zarówno dalajlama, jak i jego emigracyjny rząd. Reagował na nie od dawna, przedstawiając wielokrotnie wizję organizacji życia zbiorowego w wolnym Tybecie.

Podstawą tej wizji jest stwierdzenie, że wolny Tybet będzie rządzony w sposób demokratyczny. Stanie się organizmem, w którym będzie obowiązywać przygotowana już konstytucja odwołująca się w preambule do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Będzie także istnieć trójpodział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. System ten został powołany do życia osobistą decyzją XIV Dalajlamy.

W Dharamsali istnieje już tybetański parlament na wychodźstwie, składający się z czterdziestu sześciu deputowanych. Zasiadają w nim przedstawiciele trzech prowincji tybetańskich: Amdo, Kham i U-tsang, są przedstawiciele czterech gałęzi buddyzmu tybetańskiego, a także przedbuddyjskiej religii Tybetu, czyli kultów bon-po, są wreszcie przedstawiciele świata nauki i kultury. Ci ostatni są nominowani przez dalajlamę, pozostali zostali wybrani w wyborach. Władza wykonawcza to Rada Ministrów (Kaszag) składająca się z kilku resortów – m.in. zdrowia, edukacji, spraw religijnych, spraw zagranicznych. Wreszcie władza sądownicza, która na emigracji ogranicza się jedynie do rozstrzygania wewnętrznych, cywilnych spraw wspólnoty tybetańskiej na wychodźstwie, jeżeli nie leżą one w jurysdykcji kraju goszczącego uchodźców.

Głową całej administracji tybetańskiej jest nadal XIV Dalajlama. Jego Świątobliwość deklarował już jednak kilkakrotnie, że z chwilą powrotu do Tybetu natychmiast zrezygnuje z wszelkiej władzy świeckiej i pozostanie wyłącznie przywódcą duchowym. Podobnie zresztą zostanie rozwiązany rząd emigracyjny, a na okres przejściowy dalajlama powierzy misję tworzenia nowego rządu wyznaczonemu przez siebie prezydentowi. Okres przejściowy ma trwać dwa lata – po nim powinny nastąpić wolne wybory i ukonstytuowanie się parlamentu, który następnie wyłoni rząd. Tak w największym skrócie wygląda wizja przyszłej organizacji życia publicznego w wolnym Tybecie.

Czy ta wizja oznacza, że wolny Tybet stanie się państwem jakich wiele, państwem, w którym zacznie funkcjonować ów dramatyczny podział na sacrum i profanum, a koherencja i przenikanie się życia religijnego i publicznego odejdzie w mrok niepamięci?

Przy powierzchownej interpretacji można by sądzić, że tak. Wydaje się jednak, że działalność tybetańskich elit na wychodźstwie ma na celu uniknięcie takiej sytuacji.

A zatem powtórzmy jeszcze raz: o co chodzi Tybetańczykom?

Wydaje się, że dla współczesnych Tybetańczyków dwie sprawy mają znaczenie pierwszoplanowe. Przede wszystkim chodzi o uchronienie owej specyficznie tybetańskiej tożsamości, w której duchowość i religia są częścią tej samej rzeczywistości, którą tworzy także to, co my nazywamy świeckim życiem zbiorowym. Sprawa druga to możliwość powrotu do Tybetu i budowanie tam demokratycznego państwa. Aczkolwiek powrót do Tybetu jest dla uchodźców tybetańskich sprawą ważną, sądzę, iż przy ustalaniu hierarchii spraw ważnych dla Tybetańczyków właśnie zachowanie tożsamości znalazłoby się na pierwszym miejscu, a powrót do ojczyzny – na drugim.

Sprawa zachowania tożsamości narodowej, w której buddyzm i tradycja buddyjska zajmują centralne miejsce, jest dla Tybetańczyków na wychodźstwie tak istotna, iż najważniejsze, pozarządowe organizacje emigrantów zostały powołane do życia właśnie w tym celu. W celu zachowania owej koherentnej wizji systemu cywilizacyjnego, w którym sacrum i profanum są

częstkami tej samej rzeczywistości. Przykładem takiej właśnie instytucji może być Tibetan Institute of Performing Arts powołany osobistą decyzją XIV Dalajlamy jeszcze w 1959 r. jako pierwsza instytucja życia emigracyjnego. W sztukach widowiskowych Tybetu bowiem niczym w soczewce ogniskuje się owa koherentna wizja świata. Nie ma w nich podziału na świeckie i sakralne, jest natomiast wizja rzeczywistości nie podzielonej. Nieprzypadkowo zatem dalajlama właśnie w sztukach widowiskowych dostrzegł znakomity instrument, mogący służyć podtrzymywaniu owej specyficznie tybetańskiej wizji rzeczywistości.

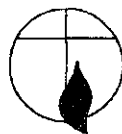
Czy dążenie do zachowania świata, w którym rzeczywistość będzie nie podzielona, w którym przemoc nie będzie środkiem rozwiązywania sytuacji konfliktowych, w którym troska o środowisko naturalne będzie elementem refleksji całego społeczeństwa, jest sprawą wyłącznie tybetańską? Jego Świątobliwość właśnie te trzy sprawy akcentuje najmocniej, gdy wypowiada się na temat przyszłości Tybetu. W odrodzonym Tybecie budyzm powinien być stałym elementem życia społecznego, Tybet powinien być strefą zdemilitaryzowaną, wreszcie środowisko naturalne Tybetu z całą jego unikatowością musi zostać zrekultywowane po okresie rabunkowej gospodarki chińskiej i otoczone stałą opieką. Wydaje się, że taki plan dla Tybetu nie jest sprawą wyłącznie Tybetańczyków, ale niesie wyzwanie o charakterze uniwersalnym.

Współczesny świat utracił ową jedność, która charakteryzowała kulturę tybetańską. Wydaje się, iż fakt istnienia na naszym globie cywilizacji, która ze wszystkich sił pragnie zachować ową koherencję, zasługuje na uwagę światowej opinii publicznej. Podobnie jak uporczywe wołanie dalajlamy o zaniechanie przemocy i troska o stan środowiska naturalnego. Są to wszystko sprawy tak uniwersalne, że powinny interesować nie tylko Tybetańczyków. Oczywiście nieporozumieniem byłoby sądzić, iż jedynie dalajlama stawia współczesnemu światu podobne wyzwania. Wiele światowych autorytetów moralnych myśli i mówi podobnie. Różnica jednak polega na tym, że to właśnie Tybetańczycy potrafili przechować do naszych czasów, nie tylko w sferze werbalnej, ale także w realnej, taką wizję

świata i porządku publicznego. Ta wizja wali się w Tybecie na oczach całej wspólnoty międzynarodowej w wyniku chińskiej okupacji Dachy Świata.

Wizja, o której piszę, jest dziedzictwem Tybetańczyków. Ale jest także dziedzictwem całej ludzkości. Tej ludzkości, która mimo iż w wyniku rozwoju cywilizacyjnego zatraciła ją w jej realnym kształcie, przechowuje ją jednak w sercach i trudnych do zrealizowania intuicjach.

Uniwersalny aspekt sprawy, o którą chodzi Tybetańczykom, oddają, jak sądzę, najlepiej słowa XIV Dalajlamy: *Dzisiaj nasz naród przechodzi przez krytyczny okres w dziejach. Jesteśmy bowiem narodem, który jest spadkobiercą jedynej w swoim rodzaju tradycji kulturowej, która na naszych oczach może zostać unicestwiona. Potrzebujemy waszej pomocy, pomocy międzynarodowej, ponieważ obrona tej jedynej w swoim rodzaju, starożytnej kultury, która należy do całego świata, nie jest wyłącznie sprawą narodu, który ją stworzył, ale jest również sprawą całej społeczności międzynarodowej.*



Jacek Bolewski SJ

Teologia w poezji Karola Wojtyły (dokończenie)

Promieniowanie z głębi

Odkrywanie teologicznego źródła w poezji przyszłego papieża doprowadziło nas do „Pieśni o blasku wody”¹. Z tego samego roku pochodzi poemat „Matka”². Maryja, która wcześniej pojawiła się marginalnie tylko w „Pieśni o Bogu ukrytym” (II, 7.10), teraz staje w centrum uwagi. Zewnętrzną okazją stał się ogłoszony w tymże roku (1 XI 1950) dogmat o wniebowzięciu. Jednak od wewnątrz utwór podejmuje i pogłębia wątki zapoczątkowane w obu wcześniejszych „Pieśniach”.

Odkrycie Matki

Uderza początek „Matki”. Tytuł pierwszej części brzmi: „Pierwsza chwila uwielbionego ciała”. Można by oczekiwać, że nastąpi opis tego, co się stało z ciałem Maryi zaraz po śmierci. Tymczasem autor udziela Jej głosu, w którym odzywa się wspomnienie. Zaczyna się od uwagi: *Miejsce moje upływa w pamięci. Nie przemija / cisza dalekich uliczek zatrzymana w przestrzeni jak szkło*. Co się tu dokonuje? Czasowniki znaczą przejście – upływanie, które przechodzi w trwanie. Ale przejście nastąpiło już wcześniej. Uprzedzeni tytułem oczekiwaliśmy opisu pierwszej chwili, czyli czasu. Tymczasem pierwszym słowem jest „miejsce”, choć określone słowem, które wiążemy

¹ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 30-34. Por. I część naszych rozważań: *Teologia w poezji Karola Wojtyły. Odkrywanie źródła*, „PP” 6/1997, s. 273 nn.

² Zob. K. Wojtyła, *Poezje i dramaty...*, dz. cyt., s. 35-39.

z czasem, gdy mówimy o jego upływanu. O ile jednak upływający czas przemija, o tyle miejsce *upływa* w *pamięci* tak, że zostaje... Dalej to przejście jest opisane jeszcze wyraźniej. Odkryta we wspomnieniu, zatrzymana w nim cisza, pokazuje, co przechowała: *Najbliżej są słowa dziecka, na których ta cisza się wzbija / „mamo – mamo”*. Słowa są te same co niegdyś, a przecież odkąd upłynęły w pamięci, trwają w niej przemienione. Matka czuje, że kiedy do nich powraca, to *od każdego z nich / nieustannie rozszerza się życie, wzbiera w głębi niesłychaną treścią*. Dlatego pojmuję: *To jest chyba modlitwa, mój Synu*, i tak Mu wyznaje: *jakże inaczej teraz słowa twoje z oddali słyszę, / niegdyś szeptane wargami – / a teraz samą myślą wzniesione do mej duszy / i mówione tak bardzo wprost*.

Opisane wspomnienie-modlitwa pokazuje, przypomnijmy, *pierwszą chwilę uwielbionego ciała* Maryi. Kryje się tu sugestia, że nowa cielesność Matki nie rozpoczęła się dopiero po śmierci, lecz zapoczątkowało ją w Jej ziemskim życiu utrwalanie w pamięci wydarzeń, zwłaszcza tych związanych z Synem. Intuicja poety-kapłana wyprzedza rozważania współczesnej teologii, gdzie – zgodnie zresztą z uwagami św. Pawła o *duchowym* charakterze nowej cielesności zmartwychwstania (1 Kor 15,44) – szuka się jej opisu przez analogię do fenomenu ludzkiej pamięci³.

Kolejne części poematu wskazują wyraźniej, że cały proces przejścia do *uwielbionego ciała* rozpoczął się za życia Maryi, by zbliżyć się do końca w Jej *oczach gasnących* wobec bliskiej śmierci. Wspomnienie cofa się aż do rozstrzygającego momentu poczęcia Syna. Matka wspomina, zwracając się do Niego, że była to *pierwsza chwila zdumienia, która świadczyła o Tobie – o Synu mojej miłości*. Nie należy ona do przeszłości: *Ta chwila się dotąd pogłębia, / całe życie w nią się przemienia*. Tak się odsłania stopniowo tajemnica Słowa, które stało się ciałem. Maryja pamięta: *Jego światło przebijało z wolna poprzez zdarzenia codzienne, / do których przywykają od dziecka oczy i dłonie niewieście – / lecz z wolna w tych samych zdarzeniach*

³ Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 200 nn.

*taki blask się odsłonił niezmierny, / że dłonie się same związały,
kiedy słowa zgubiły swą przestrzeń. Jeszcze raz okazuje się, że
wspomnienie wiązało się z modlitwą – nie tyle nawet słów, ile
dłoni „związanych” w milczeniu: a ileż więcej miałam Ciebie
w tym blasku i w tym milczeniu, / niż miałam Ciebie z owocu
ciała mojego i krwi.*

Otwieranie się Maryi na tajemnicę Syna zostało może najgłębiej opisane w obrazie, który nawiązuje do wcześniejszych „Pieśni”. Jak wszystko zaczynało się tam od spojrzenia – ukrytego Boga, Jezusa – na człowieka, tak i teraz odkrycie Matki wyraża się podobnie. Opis nawiązuje do wspólnego ludzkiego doświadczenia: *Są takie chwile u matek, gdy tajemnicę człowieka / odsłania im w źrenicach pierwszy głęboki błysk / jakby dotknięcie serca za cienką falą wzroku.* Tym razem punktem wyjścia jest przeto spojrzenie matki na dziecko, w którym budzi się – zauważalne w jego spojrzeniu – serce, osobowe wnętrze. Skupiają się w tym doświadczeniu dwa elementy. Jeden znajduje dopełnienie w późniejszym poemacie (1957), w którym pojawia się piękna formuła: *źrenica – promieniowanie serca*⁴. W obrazie kryje się echo Ewangelii, słowa Jezusa o ludzkim oku, które jest światłem *ciała* – całego człowieka jako istoty cielesnej (Mt 6,22). Tak matka może spostrzec w oku dziecka promieniowanie jego serca. Jednak to spostrzeżenie zakłada wzajemność, drugi element doświadczenia. Błysk w źrenicy dziecka jest przecież odpowiedzią na spojrzenie, którym matka już wcześniej je obejmowała, odsłaniając mu w swoich oczach to samo – promieniowanie serca. Spojrzenie świadczy o współnocie, w której obie osoby się dopełniają.

Ogólnoludzkie doświadczenie odsłania we wzajemnym spojrzeniu Maryi i Jezusa nową rzeczywistość. Obecnie Matka może dostrzec jeszcze więcej. Odwraca się jakby zwyczajny porządek, w którym osoba dziecka budzi się i rozwija dzięki matce. Odtąd okazuje się, że to Dziecko – Jezus – oczekuje od

⁴*Profile Cyrenejczyka*, w: K. Wojtyła, dz. cyt., s. 57 (określenie odnosi się do ukrytego spojrzenia Boga). Por. tamże, s. 236: „Dzieje oczu: one najbardziej zostają (...) w nich zostaje tożsamość duszy”.

człowieka, by się otworzył i stał sobą, osobą, w odpowiedzi na Jego spojrzenie. Najpierw Maryja musiała się przekonać, że odpowiedź nie przychodzi łatwo. Wspomina z myślą o Jego spojrzeniu: *pamiętam błyski takie, które minęły bez echa, / a we mnie miejsca starczyło na prostą zaledwie myśl*. Wie zarazem, że Jej doświadczenie stanie się też udziałem innych: *Synu mój trudny i wielki, Synu mój prosty, / przywykłeś we mnie na pewno do myśli wszystkich ludzi – / w cieniu tych myśli czekasz głębokiej chwili serca, / która się w każdym człowieku inaczej zaczyna*. Dla Niej owa chwila jest pełna matki. Zanim się okaże, czym jest dla innych, Maryja mówi jeszcze o sobie w relacji do Syna, któremu odpowiadała w swoim macierzyństwie: *Ty zaś taką chwilą objęty już nie zaznajesz zmian / i w taką wciąż gasz prostotę to wszystko, co we mnie zostało, / że jeśli matki w oczach swych dzieci błysk serca rozpoznają, / to ja w Twej tajemnicy cała skupiona trwam*.

Odkrycie Matki, związane z tajemnicą Jej Syna, prowadzi do tego, że w spojrzeniu na Niego odnajduje Ona – objęta Jego spojrzeniem – siebie. Mówi o tym najpełniej ostatnia część poematu: *Widziana jestem do głębi, przejrzana jestem łaskawie – / jakże wzbieram od tego widzenia i jak się w nim cicho zanurzam, / chociaż przez długi czas nikt o tym nie wiedział, / bowiem o Twoim wzroku nie mówiłam niczego ludziom*. W dalszych Jej słowach otwiera się ostatecznie perspektywa przyszłego życia, już po śmierci: *Przecież skupienie Twoje nie ustanie we mnie nigdy – / ja tylko wzbiorę ku niemu i kiedyś tak się z nim żyję, / że stanę w nim cicho jak rzeka uniesiona przezroczystym dnem / – choć ciało moje zostanie. / I przyjdą uczniowie Twoi – i usłyszą, że serce nie bije*. Obraz staje się zagadkowy... Co znaczy, że ciało Maryi, z zatrzymanym sercem, pozostanie, choć Ona sama – wezbrana – zostanie zabrana przez Syna, uniesiona? Czy Jej nowa cielesność, rozpoczynająca się w pamięci, może się w Niej dopełnić, choćby zwłoki pozostały na ziemi⁵?

⁵Por. moje: *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, Kraków 1994, s. 136 nn.

Kolejne odkrycie związane z Matką obejmuje umiłowanego ucznia Jej Syna. Kiedy Maryja odnalazła w spojrzeniu Jezusa siebie, odkryła dzięki Niemu swoje nowe powołanie – Matki ucznia, reprezentującego wszystkich, których Syn umiłował. Kapłan-poeta mówi teraz ustami owego ucznia, zwracając się do Maryi, objętej spojrzeniem Boga przez Człowieka: *Fali serca, gdy cicho wzbiera za spojrzeniem, / nie obniżaj – o Matko – ani odmieniał miłości, / ale w dłoniach przejrzystych tę samą falę przenieś / na mnie. / On Ciebie o to prosił*. Uczeń opisuje następnie w słowach zwróconych do Matki, jak odnajduje przestrzeń Jej Syna, *pierwszego Syna Twojego*. Mówi o Eucharystii, w której uczestniczy. Jednak kiedy łamał chleb eucharystyczny, by *podać Matce*, wtedy nawiedziło go pytanie, czy w Niej samej *przestrzeń Syna* nie została zachowana *bardziej niż w chlebie*, skoro można o Niej i do Niej powiedzieć: *przestrzeń ta w Tobie została, bo ona wzięta jest z Ciebie*.

Ale i to nie wszystko. Matka, jak wcześniej Syn, odeszła w końcu z tej ziemi. Wtedy również Jej *przestrzeń* otworzyła się na inny wymiar. Dla poety jest to „Otwarcie pieśni”. Tak się zaczyna, znowu słowami Maryi: *Nie znałam siebie taką, jaką odnalazłam się w pieśni*. Teraz dopiero wyłania się to, co wcześniej kryło się w Niej i było widoczne jedynie w spojrzeniu obejmującego Ją Boga. Owszem, jest to prawda o Maryi, o Jej życiu. Ale Ona jako pierwsza pojmuje: *A kiedy pieśń wybuchła i mnie objęła jak dzwon, / widziałam wówczas, że słowa Ciebie wynoszą z ukrycia / jak światło w myśli wtopione głębi*. Autor myśli tu, wydaje się, o pieśni Magnificat, wielbiącej Boga za to, czego dokonał w Matce Jego Syna. Pieśń ostatecznie się dopełnia wraz z odejściem Maryi, gdy już w całości zostanie Ona *objęta nowym czasem*. Ostatnie słowa poematu tak opisują, znowu Jej ustami: *A wówczas otworzę mą pieśń i pojmę z niej każdą głoskę, / otworzę wówczas mą pieśń skupioną nad całym Twym życiem / do głębi przejętą Zdarzeniem ogromnie jasnym i prostym, / które się w każdym człowieku poczyną jawnie i skrycie / – a we mnie stało się ciałem i okazało się w pieśni / i doszło do wielu ludzi, w których znalazło swą przestrzeń*.

Ostatnie słowo powraca w kolejnym poemacie: „Myśl jest przestrzenią dziwną” (1952). Powracają też inne sprawy: prob-

lem tego, co się kryje w ludzkim wnętrzu, i spostrzeżenie, że *człowiek najbardziej cierpi z braku „widzenia”*. Samo widzenie zostało przybliżone z dwóch stron: najpierw z odwołaniem się do zmagania biblijnego Jakuba z Bogiem, po którym patriarcha mógł oznajmić: *Widziałem Boga twarzą w twarz*⁶, a dalej w opisie tego doświadczenia jako przeżycia, że *ktos w człowieku otworzył jego świadomość do dna*. Dalszy opis odwołuje się do filozoficznego języka fenomenologii, szukając poza *jasnością przedmiotów* owego *dna* w ludzkim wnętrzu, do którego prowadzi *cisza i samotność*, / *samotność możliwa w człowieku*, / *możliwa dlatego, bo od niej nie odrywa nikogo śmierć*. Ale nie idziemy dalej tym tropem, bliskim temu, co znaleźliśmy wcześniej w „Pieśni o Bogu ukrytym”. Od strony teologicznej odślania się więcej w dziele, które można uznać za najbardziej odkrywcze, odkrywające, w „Promieniowaniu ojcostwa”.

Promieniowanie ojcostwa

Utwór o takim tytule został opublikowany dopiero po przyjęciu przez poetę posługi papieskiej, choć już wcześniej ukazały się fragmenty pt. „Rozważania o ojcostwie” (1964). Zauważmy od razu, że owe rozważania były ograniczone tylko do jednej postaci – Adama. Inne zostały opuszczone, wśród nich istotna postać Matki, przez co wymowa całości pozostała zakryta...

Cały tekst, określony jako misterium, nosi charakter dramatu⁷. Zaczyna się – tak samo jak „Rozważania” – od monologu Adama. Jego postać odpowiada biblijnemu prototypowi. „Adam” znaczy „człowiek” i przedstawia nie tylko pierwszego z ludzi, ale nosi cechy typowe dla wszystkich. Monolog odślania dramat Adama, jego samotność. Wiąże się ona po części z jego naturą typu, który wyraża to, co w ludziach wspólne, nie docierając do najgłębszej indywidualności żadnego z nich.

⁶Słowa Rdz 32,31 pojawiają się jako motto poematu.

⁷*Promieniowanie ojcostwa (Misterium)* znalazło się w opublikowanym zbiorze twórczości literackiej K. Wojtyły pośród dramatów.

W tym sensie widzi on w sobie *jakby wspólny mianownik*⁸ ludzi: obecny we wszystkich, ale nie będący żadnym z nich. Także samotność Adama jest typowa w tej mierze, w jakiej wiąże się z grzechem. Pierwszy człowiek bowiem *stał się samotnym po to, by innym samotność zaszcześcić*. Dokonało się to wtedy, gdy stojąc *na pograniczu ojcostwa i samotności*, odrzucił to pierwsze i wybrał ostatnie.

W ukazanej tu koncepcji Adama kryje się oryginalna wizja pierwszego, pierwotnego grzechu. Korzeniem jest niewłaściwe pojmowanie ojcostwa. Najpierw w odniesieniu do Boga – człowiek-Adam wyobraża sobie, że *On jest samotny*; dlatego właśnie przez samotność chce się stać Jego obrazem, *do Niego podobnym*. To pojmowanie rozciąga się na ludzkie ojcostwo. Człowiek jest gotów płodzić dzieci, ale pragnie pozostać *samotnym od nich*. Przekazywanie życia chciałby ograniczyć do fizycznej czynności: *Byłby sobie „Adam zewnętrzny” – ten by kwitł i rozrastał się, i byłby „Adam wewnętrzny” – samotny*. Zarazem czuje, że Bóg oczekuje czegoś więcej. Dlatego w imieniu „typowego” człowieka i w jego obronie Adam pyta: *Dlaczego żąda od niego, by przepuszczał promieniowanie Twojego Ojcostwa, przełamując je, jak w pryzmacie, w sobie samym?*

W pytaniu zawiera się wizja ojcostwa, które „przełamuje” samotność. Podstawą jest rozpoznanie przez człowieka: *Samotność wcale nie jest na dzień mojego bytu, wyrasta ona w pewnym punkcie*. Głębiej sięga ojcostwo, które Bóg zaszczerpił *na gruncie mojej duszy*. Jest to obraz Jego ojcostwa, które wszakże trudno przyjąć, zarzucając Mu: *Czyż Ci nie wystarczyło, że masz je w sobie?* Boża odpowiedź objawia się w Jego Synu. Dzięki Niemu człowiek-Adam poznaje nieoczekiwany wymiar ojcostwa: *Po jakimś długim czasie zdołałem zrozumieć, że nie chcesz, ażebym był ojcem, nie stając się dzieckiem*. Dlatego właśnie przyszedł na świat Twój Syn. Dalsze rozważania Adama

⁸K. Wojtyła, dz. cyt., s. 229. Podobnie został określony Adam jako jedna z postaci w: *Przed sklepem jubilera*: „Był jakby wspólnym mianownikiem nas wszystkich”. Spełnia on tu jednak dodatkową funkcję, gdyż był „zarazem rzecznikiem i sędzią” (tamże, s. 226).

wikłają się, jakby nie pojmował objawienia, które się dokonało przez ukrzyżowanie Syna. Czy ojcostwo Boga nie ukryło się tu jeszcze bardziej, prowokując ludzi do nowych pytań: *dokąd odszedł ojciec wygnany? skąd się zjawił ojciec karzący?* Wyzwolenie przyniosła dopiero myśl, którą Adam tak sformułował: *Ojcowie wracają przez dzieci, na gruncie dziecięcej duszy stale odżywa ojciec.* I wraz z tą myślą w rozważaniach pojawia się nowa postać: *Była to Niewiasta. Niewiasta ta była Matką.*

Monolog Adama zostaje przerwany. Teraz przemawia Matka. To Ona wyjaśnia wyrażoną już, ale nie dopełnioną, niepojętą intuicję, że człowiek, który chce się otworzyć na tajemnicę ojcostwa, musi się stać dzieckiem. Matka tłumaczy: *Na tym polega promieniowanie ojcostwa.* Wiąże się ono z macierzyństwem, które *stanowi wyraz ojcostwa. Musi zawsze powracać do ojca, by zabrać z niego to wszystko, czego jest wyrazem.* Dlatego właśnie matka świadczy najpełniej o ojcu – przez dziecko: *Powraca się do ojca przez dziecko. A dziecko z kolei przywraca nam w ojcu oblubieńca.* Matka powtarza to jeszcze raz – w liczbie mnogiej, w imieniu wszystkich matek – i dodaje: *Nie rozdzielajcie miłości. Ona jest jedna.*

Ostateczne wyjaśnienie tych słów pojawia się dopiero w ostatniej części misterium. Po części zatytułowanej „Adam” i drugiej o tytule „Doświadczenie dziecka” następuje trzecia, wieńcząca całość: „Matka”. Dotąd zatrzymaliśmy się na pierwszej części, stawiającej problem i otwierającej na rozwiązanie. Ostatnie słowo należy tu znowu do Adama, który przekonał się: *...nie jestem „samotny”. Jestem daleko bardziej „zamknięty”.* Jego otwieranie się jest opisane dalej już nie w typowej postaci, ale w konkretnym ojcu, który dorasta w relacji do swego dziecka – Moniki. „Doświadczenie dziecka” obfituje w rozmaite szczegóły z życia. Powracają w nim elementy wcześniejszych utworów: oczy, które wyrażają *tożsamość duszy*, woda, źródło... Dziecko odnajduje ojca przez wodę, symbol chrztu. Odkrywa wtedy więcej, wołając: *Ojcze, bądź moją Drogą, bądź Źródłem.* A ludzki ojciec, odnajdując siebie w dziecku, pojmuje, że otworzył się na miłość: *Kiedy więc staję się ojcem, wówczas jestem zniewolony miłością. (...) jestem wreszcie wyzwolony z samotności, / której nie chcę zamienić na miłość.* Chodzi

zatem o wybór, o to, by chcieć ojcostwa, nie samotności. Dlatego można odpowiedzieć dziecku: *Jeśli miłuję, muszę stale wybierać ciebie w sobie, / muszę więc stale rodzić ciebie i stale się rodzić w tobie.*

Ta środkowa, najjaśniejsza część utworu, nie wyjaśnia jednak wszystkiego. Pytania, które w pierwszej części dotyczyły sensu ojcostwa w relacji do dziecka i matki, znajdują odpowiedź dopiero w ostatniej części. Bo w środkowym „Doświadczeniu dziecka” ojciec i matka jakby się rozmijali: Matka towarzyszyła dziecku wcześniej, kiedy ojciec był nieobecny, zniknęła natomiast, gdy on się znowu pojawił. Ostatnia część, „Matka”, gdzie Ona staje w centrum, może zatem przynieść dopełnienie. Jej postać jest podobnie, jednak nie do końca, „typowa” jak Adam-człowiek. Mówi Ona o sobie z początku: *Ludzi, których rozproszył Adam, ja skupiam. Jest we mnie miłość mocniejsza od samotności.*

Zanim wsłuchamy się w dalsze słowa Matki, spójrzmy na Jej postać. Przeciwwstawiona mężczyźnie-Adamowi, nie oznacza tylko jego „typowej” partnerki – Ewy, *matki żyjących* (Rdz 3,20). O ile tamta, podobnie jak Adam, przekazuje życie *rozproszone* przez grzech, o tyle Matka, która *skupia*, rozpoczyna przekazywanie nowego życia, prawdziwie Bożego. To Maryja, nie typ, ale konkretna postać, realna kobieta, która stała się Matką Boga. Jednak okazuje się, że Jej nowe macierzyństwo, skoro ma ubogacić owo dotychczasowe, także jest „prototypem”. Odsłania się to w obrazie, który pokazuje, że tajemnicza Matka kieruje swoje słowa *do Niewidzialnego Dziecka spoczywającego w Jej ramionach*. Teraz możemy się wsłuchać w Jej słowa: *Maleństwo (...) weźmij w siebie światłość, która przeprowadzi cię przez samotność Adama i doprowadzi do Ojca. Oto jest chwila mojego zarazem rodzenia. Chwila, w której staję się Matką*. Dziwne słowa... Sprawiają wrażenie, jak gdyby Matka Boża przekazywała swemu Synowi życie Boga! Czyżby sama była boginią? Skądże, skoro przekazuje życie Boże, które wcześniej od Niego otrzymała! Taki jest sens prawdy o niepokalanym poczęciu. Maryja od początku swego życia została napełniona łaską, życiem Boga, który w ten sposób przygotował Ją do przekazania życia swemu Synowi. Ona pierwsza była

obdarzona *światłością*, która przeprowadziła Ją przez samotność Adama. Dlatego może powiedzieć o sobie, tym razem w słowach skierowanych do innych matek: *Jestem drugim biegunem samotności Adama. Stale muszę przyodziewać jego dzieci w światłość*.

W tych słowach odsłania się sens nowego macierzyństwa Maryi. To, co dokonało się w Niej samej, a przez Nią zaowocowało w Synu, staje się prototypem w Jej relacji do innych. Im także, wszystkim ludzkim dzieciom, pragnie Ona przekazać niepokalaną, Boską światłość, która stała się najpierw Jej udziałem. Sakramentalnym znakiem udzielenia nowego, Bożego życia, jest obmycie wodą chrztu. Dlatego Matka mówi: *Ja uczestniczę w troskach wszystkich matek i każde dziecko tej ziemi pragnę zanieść do kąpieli. Musimy je obmyć w wodzie, (...) musimy je od wewnątrz przyodziać tą jasnością, która wyzwala (...) Proszę was, matki, byście uczestniczyły w moim macierzyństwie*.

Nowe macierzyństwo – otwarte na wszystkie matki oraz dzieci – obejmuje także „starego” Adama. Jednak on stawia największy opór. Matka mówi o nim: *Adam nie widzi mojej piękności, a może nawet nie wie, kim jestem. Weszłam w jego dzieje niezauważona. Wśród wielu sług historii jestem sługą najcichszą. I nawet nie jestem światłem tych, których oświecam – raczej cieniem, w którym odpoczywają*. W tych obrazach ukrywa się znowu Maryja – *sługa najcichsza*... Jej dalsze słowa przybliżają do serca, sedna tajemnicy. Mówi Ona: *Ilekoć rodzi się dziecię, odnajduję ciebie, Adamie, na nowo. To ty sam rodzisz się wówczas, a ja wychodzę na twoje spotkanie ze światłem, które pragnę zapalić od wewnątrz. Podchodzę cicho, dyskretnie – tak, że nie słyszysz moich kroków – i mówię ci za każdym razem: „Adamie, przyjmij promieniowanie ojcostwa, Adamie – stań się dzieckiem”*. (...) *Promieniowanie ojcostwa przechodzi przeze mnie, oddziałuje przez moje macierzyństwo*.

Skupmy się – w cieniu Matki, w świetle Jej słów. Odsłaniają one drogę, na której Adam – ojciec jedynie fizyczny – może przyjąć pełnię ojcostwa. Nie wystarcza wiedza o Bożym ojcostwie, przynajmniej w zakresie znanym i przyjmowanym przez Adama. Nie wystarcza, gdy człowiek ogranicza Boże ojcostwo

do Syna. Wtedy bowiem brakuje istotnego wymiaru z realnego objawienia, w którym Boże ojcostwo wobec Jezusa obejmuje macierzyństwo Maryi. Błędem Adama jest to, że pragnie się porozumieć z Ojcem, a także z Synem, *jakby ponad głową Matki*. Wtedy przyszłość świata jawi mu się w ciemnych barwach. W tym duchu mówi do Ojca: *Tak, więc może się w końcu zdarzyć, że Ty odsuniesz nasz świat. (...) I wtedy okaże się, że Ty cały pozostajesz tylko w Synu, a On w Tobie – i cały wraz z Nim w Waszej Miłości. (...) A wszystko inne okaże się wtedy nieważne i nieistotne, prócz tego jednego: prócz ojca, dziecka i miłości*. Matka nie zgadza się z tą wizją: *Mylisz się Adamie! (...) We mnie przetrwa dziedzictwo wszystkich ludzi*. Dlaczego? W świetle wcześniejszych słów Matki trzeba powtórzyć: Boże ojcostwo promieniuje przy istotnym udziale Jej macierzyństwa, najpierw w Synu jako Jej Dziecku, następnie we wszystkich, którzy w ślad za Nim przyjmują Boga jako Ojca, a Jego Matkę jako swoją...

Zaczynamy pojmować, jak ojciec osiąga pełnię dopiero wtedy, gdy sam staje się dzieckiem. Nie wystarcza, że je spłodzi przy udziale matki dziecka. Nie wystarcza także, gdy próbuje odnaleźć siebie w swoim dziecku. Trzeba jeszcze, by stał się dzieckiem dzięki matce, odkrywając siebie w głębszej relacji właśnie do niej. Czy to znaczy, że matkę swego dziecka ma uznać za swoją matkę? W tym miejscu potrzebne jest dokładniejsze rozróżnienie ludzkiego i religijnego wymiaru tajemnicy. W „Promieniowaniu ojcostwa” przenikają się one w pojęciach, do których dopiero teraz przechodzimy: Matki-Oblubienicy i Syna-Oblubieńca.

Wyjdźmy od ludzkiego wymiaru. Tutaj Matka zarzuca Adamowi, że w matce swego dziecka nie widzi oblubienicy. O sobie zaś mówi: *Nie jestem oblubienicą tego, którego kocham. Jestem tylko matką*. To Adam nie dopuszcza do rozwinięcia się relacji. Jego zamknięcie się na promieniowanie ojcostwa idzie w parze z inną odmową – nie chce on być oblubieńcem, boi się otworzyć na oblubienicę. Tym samym Adam odmawia przyjęcia objawienia – Jezusa jako Oblubieńca, którego Oblubienicą jest Maryja w jedności ze wszystkimi wierzącymi. W tym religijnym wymiarze okazuje się najpierw: aby się otwo-

rzyć na ojcostwo, w którym promieniuje Boski Ojciec, trzeba się stać dzieckiem Bożym – na wzór Jezusa – przyjmując Maryję jako Matkę. Ojcostwo zapoczątkowane w dziecku potrzebuje jednak rozwoju. Przebiega on w ciągłej relacji do Jezusa i Maryi, gdzie początkowa bliskość Dziecka i Matki dojrzewa do nowego wymiaru jedności Oblubieńca i Oblubienicy. To dojrzewanie wiąże się z ofiarą krzyża, dopełniając się w śmierci Oblubieńca, kiedy wiara trwającej przy Nim Oblubienicy staje się zapowiedzią nowego początku – miłości, która jest silniejsza od śmierci. Dlatego w odpowiedzi na lęk Adama, że jego samotność objawi się najpełniej w śmierci, która wszystko zniweczy, Matka zapewnia: *We mnie przetrwa dziedzictwo wszystkich ludzi zaszczipione w śmierci Oblubieńca*. Tymi słowami kończy się misterium.

Ostatnie odkrycie

Ostatnie słowa Matki wprowadzają w milczenie. Mają wyrażać miłość, o której Ona sama powiedziała wcześniej: *Jest we mnie miłość mocniejsza od samotności. Ta miłość nie jest ze mnie. Chociaż o niej zamierzam mówić, milczenie więcej tutaj wyraża niż mowa*. Może dlatego w późniejszych utworach poety Matka milczy... Nawet już się nie pojawia, poza jednym wyjątkiem. Odkrywamy go w utworze, który następuje bezpośrednio po „Promieniowaniu ojcostwa”. Jest nim „Wędrowka do miejsc świętych” (1965) – świadectwo pielgrzymki do Ziemi Świętej⁹. Autor odwiedza miejsca nawiedzone przez Boga, przez Jezusa, szukając ich ukrytego wymiaru – tożsamości, którą tak określa: *miejsce jest sobą przez to, co je wypełnia*. Dodaje: *Ach, miejsce! (...) Kiedy On cię wypełnił po raz pierwszy, nie byłeś jeszcze żadnym miejscem zewnętrznym, byłeś tylko łonem Jego Matki. Jakże pragnąłbym wiedzieć, że kamienie, po których stąpałam w Nazarecie, to te same, których dotknęła Jej stopa, gdy była jedynym miejscem Twoim na ziemi. Spotkanie z Tobą przez kamień, którego dotknęła stopa Twojej Matki!*

⁹ Tamże, s. 71-75.

Tak oto pielgrzymka do miejsc zewnętrznych prowadzi do ponownego odkrycia miejsca wewnętrznego. To z niego promieniuje świętość, która udziela się także ziemi, czyniąc ją świętą. Poeta rozważa nie tylko tożsamość owego miejsca. Zadziwiają go różnorodne postacie, jakie ono przybiera. To, co się poczęło we wnętrzu Maryi, stając się dalej widzialne w Ciele Jej Syna, zmierza ponownie w głąb: *Miejsce zewnętrzne Ciała zamieniłeś na miejsce wewnętrzne, mówiąc „bierzcie i pożywajcie z niego wszyscy”*. Jeszcze raz ukryty Bóg objawia się w Eucharystii jako źródło, które zasila od wewnątrz człowieka, gdy się *w sercu przyjmie*. Wzajemna Bosko-ludzka komunია wyraża promieniowanie z głębi: *Promieniowanie miejsca wewnętrznego względem wszystkich zewnętrznych miejsc Ziemi, do której przyszedłem w pielgrzymce. To miejsce wybrałeś od wieków. Miejsce, w którym Siebie udzielasz, a mnie przyjmujesz*.

Zakończenie „Wędrowki” nie oznacza końca drogi poety. Pojawiają się kolejne utwory. Jako biskup układa on jeszcze „Wigilię wielkanocną 1966” o tematyce nawiązującej do milennium chrztu Polski. Jako kardynał pisze: „Myśląc Ojczyzna...” (1974), „Rozważanie o śmierci” (1975), „Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi” i poemat „Stanisław”. Oba dzieła wymienione na końcu zostały opublikowane już po wyborze na papieża. Wtedy też nastąpiło odkrycie tożsamości autora poezji, która dopiero teraz obudziła żywe echo¹⁰.

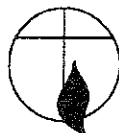
Ostatnie utwory nie wnoszą pod względem teologicznym istotnie nowych elementów. Silniejsze stają się wątki paschalne, eklezjalne; dochodzą patriotyczne. Prawdy wiary są wyrażane w jedności z ludzkim doświadczeniem. Pod tym względem autor pozostał wierny perspektywie swoich pierwszych „Pieśni” oraz ich ukrytemu patronowi – św. Janowi od Krzyża. Doktor Mistyczny pociągał go nie tylko związkami teologii z poezją, ale też swoim humanizmem, w którym świadectwo o Bogu łączyło się najściślej z ludzkim doświadczeniem. Aktualność tej

¹⁰ Por. K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów b.r.w.

więzi została podkreślona już w pierwszym artykule poświęconym hiszpańskiemu świętemu: *Skoro żyjemy w epoce, w której mówi się o człowieku jako istocie nieznanej (...) a zatem do odkrycia, potrzebne jest doświadczenie również od wewnątrz, nie tylko od zewnątrz. Właśnie dzięki niemu poetyckie i teologiczne dzieła Jana od Krzyża nasuwają tyle myśli o człowieku, odsłaniając prawdziwą sferę życia i działania istoty nieznanej*¹¹.

Słowa początkującego teologa dają się odnieść do jego twórczości poetyckiej. Świadczy ona nie tylko o Bogu ukrytym. Pokazuje nadto, że drogą do odkrycia prawdy o Nim staje się ludzkie doświadczenie, nie dające się do końca wysłowić. Poezja wyraża je pełniej od teologicznych traktatów o tyle, o ile pozostaje bliżej źródła, kryjącego się najgłębiej – w ciszy. Słowa, które znajduje, płyną z nasłuchiwania, z otwarcia na promieniowanie z głębi. Odsłaniające się stopniowo wymiary tajemnicy świadczą o jej bogactwie, zarazem o niewysłowionej prostocie. Wiele obrazów powraca, łączy się ze sobą, wskazując ukrytą jedność. Uczyniliśmy pierwszy krok w jej kierunku. Całość teologii zawartej w utworach poety, który został papieżem, wciąż pozostaje do odkrycia.

¹¹ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak”, nr 27/1951, s. 387 n., 401.



ADRIANA SZYMAŃSKA

Kazan z Białowieży

Nazwano cię jak byle psa:
pudła, pekińczyka albo owczarka.
A ty jesteś król. Wybraniec Boży.
Nieokiełznany władca przestrzeni.
Daję ci ją. Daję ci wszystkie knieje, stepy
i ostępy świata. Daję ci wysoki brzeg
nad gładzizną rzeki, mroczny dukt leśny
z lisim i zajęczym tropem, ażebyś mógł
polować sobie do woli.
Daję ci na powrót tę ukradzioną wolność,
po której tu płaczesz.
Wybrany z gniazda i zatrzaśnięty w klatce
jak dla królika.
Sponiewierana świętość.
Bezcenny wrak.
Mogę teraz płakać razem z tobą.
Mogę cię kochać, jak się kocha pisklęta,
maleńkie koty i kwiaty w wazonie.
Przemawiać do ciebie czule, jak do dziecka.
No i co? Co na to Ty, Panie Zastępów?

Dusza tego wilka jest piękna, mówi Pan.
Stokroć piękniejsza niż twoja, pyszny błaznie,
stworzony ongiś na obraz Mój i podobieństwo.
Widzę ją. Biegnie wilczym truchtem
– tuż nad urwiskiem horyzontu –
w dziki bezmiar nieba.

Przejazdem

W tym mieście, gdzie bywam czasami przejazdem, na rynku z szacownym ratuszem i amfiladą wytwornych kamienic – przed delikatesami leży pies. Jest piękny: w trójbarwnym fraku sierści, ze szczodłą frędzlą ogona i mordą nakrapianą jak indy-cze jajo.

Jest piękny i chory na niepewność. W jego oczach mieszka smutek wszystkich psich włóczęgów świata. Nie wiem, ile bezdomnych psów tuła się po tym mieście, jednak ten – warujący pod delikatesami – jest bezdomny na przestrzał grudniowego rynku w lodowatych wizgach wichury. W południe kupiłam mu pół kilo salcesonu, który łapczywie zjadł. Myślał pewnie: – Cóż za rozkoszne dwunożne mięso wyszło do mnie z wonnego wnętrza!

Wieczorem, gdy wyjeżdżałam z dostojnego miasta, pies nadal leżał na betonie przed sklepem. Ludzie i inne psy mijali go obojętnie, a on – zapatrzony w pierwszą gwiazdę na niebie – pewnie się modlił: – Panie Boże, który stworzyłeś psy, ludzi, salceson i inne smaki szczęścia, spraw, żeby jutro świat znów pachniał mięsem.

Opactwo w Fossanova

W trzynastowiecznych murach, gdzieś na południe od Rzymu, młody franciszkanin pisze doktorat. Tylko białe kamienie świątyni, strzępiaste palmy i lazurowe niebo nad wzgórzami są tu takie same, jak w czasie pamiętnej wyprawy świętego Franciszka z Asyżu do papieża. Panu Bogu niepotrzebny był doktorat świętego. Panu Bogu wystarczyły gołębie na ramieniu młodzieńca, owieczki polegające w cieniu ołtarza i purpurowe jak krew róże kwitnące w ciasnym wirydarzu.

Opactwo w Fossanova oddycha z lękiem nad jasną głową doktoranta, ażeby nie spłoszyć jego świątłych myśli. Odejdź – mówi do mrówki krążącej filuternie wokół jego stopy, zamilcz – karci rozśpiewanego na drzewie kosa, nie bądź natrętny – upomina bezdomnego kundla, skulonego pod murem z nadzieją na łaskawy kąsek. Opactwo w Fossanova stroszy się jak kwoka ponad skupionym przy komputerze młodzieńcem, dopóki on nie przerwie na chwilę dywagacji o istocie miłosierdzia i nie wyskoczy na piwo do baru obok. Wtedy opactwo może znowu być sobą – sprzed wieków: uwalnia z komórki w kacie prezbiterium ducha świętego Franciszka, odmyka okno z rozetą jak tajemnicze Oko Opatrzności, potrząsa ażurową wieżą jak kogucim grzebieniem i pieje na cały głos, aż bywalcom baru zdaje się, że mają halucynacje albo omamy.

Kiedy młody franciszkanin wraca do komputera, widzi na ekranie drobne ślady mrówki, czarne piórko kosa, odcisk psiej łapy, a u dołu ledwo czytelne gryzmoły: z poważaniem – twój brat najmniejszy – święty.

Scherzo

Jankowi Stolarczykowi

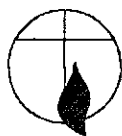
Sikorko-ślicznotko,
modry skrawku raju,
iskierko, z piór gierko,
ptasi samograju.

Z gałązki na gałąź
– w furkotach, migotach –
coś w gąszczu dziergając
niby nitka złota.

Sikorko-aktorko
w teatrze na klonie,
kogo dzisiaj olśni
głosu twego dzwonek?

Nie widać – a słysząc:
cóż za mistrz w sopranie!
Sikorko-świergotko,
mój zachwyt ci na nic.

Mróz, chmura, wichura –
w dźwięcznej trwasz podzięce,
nutko Pana Boga,
sikorko-lwie serce.



Bogusław Trzeciak SJ

Zgoda małżeńska i decyzja przestępstwa

Kodeks Prawa Kanonicznego
przestrzenią osobowego zaangażowania człowieka?

Prawa nie tworzy się arbitralnie, lecz aby realizować cele wspólnoty, dla której jest stanowione. Obydwie te rzeczywistości są od siebie zależne o wiele bardziej, niż mogłoby się wydawać. Zdrowa kondycja społeczeństwa wyraża się bowiem m.in. w zdolności tworzenia dobrego prawa, a ono z kolei daje świadectwo samorozumienia się społeczności, która to prawo stanowi. Przyjrzyjmy się, jak prawidłowość ta spełnia się we wspólnocie kościelnej.

Może dziwić, iż najbardziej rozbudowane części Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK) to prawo małżeńskie i prawo karne. Muszą istnieć przyczyny takiego stanu rzeczy. Te dwie dziedziny mogą ukazać zakres ludzkich decyzji i odsłonić rzeczywistość¹.

Zgoda małżeńska aktem stwórczym

We współczesnej cywilizacji medialnej nie wymaga się od człowieka zaangażowania osobowego. Owszem, potrzebne jest oddanie się całościowe w wymiarze czasu i własnych umiejętności. W działaniu jednak akcent niezawodności stawia się realistycznie na narzędziu, a nie na człowieku: *Errare humanum est*. Ani podejmowanie decyzji, ani inna jednoznaczna deklaracja nie są obciążone przymiotem nieodwracalności. Hasłowe „enter” („niby koniec”) prawie zawsze zawiera możliwość wykonania następnego ruchu, a nawet takiego, który cof-

¹ Rozważania ks. R. Sobańskiego (np. *Kościół, prawo, zbawienie*, Katowice 1979) i innych autorów podkreślają eklezjalno-teologiczny kontekst prawa. Taka perspektywa nie tyle daje pierwszeństwo stanowieniu prawa w kompromisie aksjologicznym, ile przede wszystkim wyraża zmysł Stwórcy w konkretnym środowisku kulturowym. KPK, w którym chodzi przede wszystkim o wskazanie zasad (*ius*), a nie tylko narzuconych reguł postępowania (*lex*), jest zakończony fundamentalną przesłanką interpretacyjną: „*Salus animarum suprema lex*” (kan. 1752).

nie dotychczasowe skutki. Poza umownymi komendami i wypracowanymi regułami nie ma rzeczywistości nienaruszalnych.

Małżeństwo kościelne ma przymioty jedności i nierozzerwalności. Co stoi za tak sformułowaną zasadą? Otóż uwewnętrzniona decyzja dwóch osób nabiera cech nieodwracalności i pewną dziedzinę ich życia rozstrzyga na zawsze. Czy jest jednak możliwy – i potrzebny – taki radykalizm i czy stać na niego współczesnego człowieka? Zawiślemy tu możliwe analizy socjologiczne lub psychologiczne, zwracając się ku kodeksowej opcji osoby, zdolnej transcendować to, co tymczasowe.

Do skutecznego wypowiedzenia formuły ślubnej niezbędna jest właściwa zgoda wewnętrzna, brak przeszkody po stronie osób i odpowiednia forma zewnętrzna. Niespełnienie tych warunków powoduje wprost nieważność, a niekiedy czasową niemożliwość przystąpienia do aktu zawarcia ważnego małżeństwa².

Ustawodawcy, który opisuje interesujące w tym miejscu działania prawne, nie chodzi więc o zwykłe CZYNY CZŁOWIEKA, czyli te, które są podejmowane z niewystarczającą motywacją (może takie same jak przyzwolenia i rezygnacje dokonywane pod wpływem presji środowiska czy np. efektywności zawodowej). Nie wystarczy najbardziej nawet staranne zaaranżowanie okoliczności i instytucji (np. suknia ślubna, dywan w kościele i inne gadżety); dopóki nie zaistniał AKT LUDZKI – czyli świadomie i dobrowolnie podjęta decyzja – nie istnieje małżeństwo.

W kanonicznym rozumieniu zgoda małżeńska jest *aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują* (kan. 1057 §2). Potencjał ludzki nie wyczerpuje się więc w prostym następstwie zdarzeń: spotkania, zauroczenia i PRÓBY życia. Do przekroczenia uwarunkowań zwyczajowych, środowiskowych i emocjonalnym może uzdolnić tylko poważne zau-

² Istnieją następujące przyczyny nieważności małżeństwa: 1. brak lub wady zgody małżeńskiej (np. z powodu choroby psychicznej, braki wystarczającego rozeznania praw i obowiązków małżeńskich, niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, braku koniecznej wiedzy o małżeństwie, podstępnego wprowadzenia w błąd, symulacji małżeństwa, błędu co do osoby lub błędu determinującego wolę w zakresie jedności, nierozzerwalności lub sakramentalnej godności małżeństwa, ciężkiej bojaźni lub przymusu); 2. istnienie przeszkody uniezdałniającej samych kandydatów (brak wymaganego wieku, impotencja, trwanie w ważnym związku małżeńskim z inną osobą, różnica wiary, święcenia, wieczysty zakonny ślub czystości, uprowadzenie kobiety, małżonkobójstwo, pokrewieństwo, powinowactwo, przyzwoitość publiczna i pokrewieństwo prawne); 3. braki w formie zawierania małżeństwa (brak świadka urzędowego lub świadków zwykłych).

ważenie i docenienie OSOBY. Małżonkowie bowiem nie tyle wymieniają sobie nawzajem swój czas, pieniądze czy zainteresowania, lecz raczej wyraźną, jednoznaczną deklaracją DARUJĄ siebie samych, całe swoje życie; w kategorii prawnej dokonuje się nabycie wszystkich praw i obowiązków, stanie się ich podmiotem. Taka sytuacja wymaga jeszcze zewnętrznej wyrazistości, a jest nią jedynie jednoznaczna deklaracja jedynego i nierozzerwalnego związku. Ale o tym później.

Działania destrukcyjne jednostki

Życie nie „dzieje się” bez wpływu na kształtowanie więzi człowieka z samym sobą, z innymi osobami i ze światem. Współczesność promuje spontaniczność i twórczość, zachowania liberalne, wyzwoleone od konwencji i tradycjonalistycznych schematów; toleruje indywidualne skojarzenia. Również jednak zachwycą się wybiórczo zjawiskami społecznymi, jak np. jednością ludzi, próbując zarazem upowszechniać nowe wzorce, np. identyfikacji płci (charakterystyczna kultura unisexu ze sztandarowym przedstawicielem, C. Kleinem). Fakt wszechobecnej i wszystko relatywizującej zmiany jest dla dzisiejszego człowieka czynnikiem i formatorem sumienia. Głosy nakazujące lub zakazujące pochodzą najczęściej z zewnątrz, ze społeczeństwa zorganizowanego wokół użyteczności, pragmatyczności i funkcjonalności – takie są reguły gry. W sumieniu człowieka rozmywają się jednoznaczne i osobowe wzorce odpowiedzialności i solidarności, a pojęcie jego wyłączonego i jedynego w swoim rodzaju miejsca w społeczeństwie jest zastępowane przez deklaracje i akty antyspołeczne.

Kościół jest specyficznym ciałem złożonym w swojej części widzialnej z przystępujących do niego przez chrzest członków. Jego doczesnym potencjałem są poszczególne osoby, a nawet – jak formuluje to papież – to człowiek jest *drogą Kościoła*³. Prawo kościelne więc zawiera nie tyle kompromisy socjologiczne i polityczne, ile raczej – według Bożych norm – opisuje rzeczywistość wspólnoty-komunii⁴. Polega ona na głębokiej, wewnętrznej zależności każdego wiernego od reszty Kościoła i odwrotnie. Ich losy są splecione. Ten

³ Po raz pierwszy użyte w encyklice *Redemptor hominis*, jest konkretnym, nowocześniejszym wyzwaniem dla chrześcijan poddanych presji technicyzującego się świata, który wypycha osobę na margines swoich zainteresowań.

⁴ Świeckie normy prawne wypracowuje się często w poważnych kompromisach światopoglądowych. Takie są realia współczesnego społeczeństwa, szczególnie gdy zasada pluralizmu wydaje się naczelną regułą odniesień społecznych. Jednak międzynarodowe katalogi prawne – pomimo wszystko – coraz wyraźniej odwołują się do podstawowych praw człowieka. Przyczyniają się w ten sposób do prawnej afirmacji godności osoby w prawodawstwach krajowych.

wspólnotowy charakter weryfikuje się specyficznie w popełnianym przestępstwie.

Otóż osobistym doświadczeniem człowieka wierzącego może być akt przestępstwa z równoczesną sankcją karną, chociaż nie zaistnieje to w ogóle w świadomości społeczności. Nie jest zastrzeżone do decyzji sędziów potępienie złego uczynku w formie nałożenia kary. Ktoś może – niezależnie od osądu zewnętrznego, ale nie bez osobowego zaangażowania – popełniać przestępstwa i to zło powoduje, że w pewnych sytuacjach przestępca już nie potrzebuje oficjalnych decyzji kompetentnej władzy, aby być wyłączonym ze społeczności⁵.

Prawdziwy dramat rozgrywa się jeszcze przed publicznym i formalnym zakwalifikowaniem jakichś ludzkich aktów do moralnie złych. Decyzja opowiedzenia się przeciw którejś z wartości, zanim uderza wszystkich, dotyka w sposób szczególnie samego winowajcy. Niszczący istotowo fakt dzieje się w przestrzeni, którą buduje i do której absolutny dostęp ma w zasadzie jedynie „zainteresowana” osoba. To nie tylko z obawy o dalsze swoje krzywdy społeczność wiernych izoluje przestępcę; to nie jest tylko należna kara za postęp. Przestępca, sprawca czynu wymierzonego w dobra duchowe, który jest wyjątkowo zatwardziały, sam wchodzi w cień najsroższej kary – ekskomuniki. Dzieje się to bez specjalnej decyzji ukarania go przez kompetentną władzę. Sam pomija on istniejącą instytucję sądu mającego moc wydania dekretów wykluczających ze wspólnoty kościelnej (przełożony kościelny może też deklarować taki fakt – jako eksplikacji wewnętrznego postanowienia złooczyńcy, który dokonał już aktu). Przestępca działa o wiele głębiej niż tylko na poziomie zewnętrznych szkód i matematycznego wynikania. Pozostając formalnie ciałem we wspólnocie, może być martwy dla potencjalnych owoców, jakich ta wspólnota ma prawo oczekiwać i jakimi może obdzielać.

Tak jak zgoda małżeńska konstytuuje podstawowy i trwały związek pomiędzy osobami, tak wybór najcięższego przewinienia (przestępstwa), a więc zła obciążającego śmiertelnie (w wymiarze duchowym) jednostkę i skierowanego również ku szkodzie wspólnoty, są oparte na fundamentalnych, naturalnych strukturach i możliwościach człowieka.

Czy można sobie wyobrazić bardziej głęboką i konsekwentną odpowiedź na wolność, upodmiotowienie i poszanowanie potencjału

⁵ Kary ekskomuniki tzw. *latae sententiae* (osoba popełniająca przestępstwo wpada w nią automatycznie) przewidziane są m.in. za następujące przestępstwa: apostazja, herezja, schizma, profanacja Eucharystii, przymus fizyczny wobec papieża, bezpośrednia zdrada tajemnicy spowiedzi, aborcus.

człowieka? Czy jest możliwa większa afirmacja jego samego i odpowiedzialności za całą wspólnotę, a nie tylko za siebie? Czy można określić bardziej wyraźną konsekwencję zadanych człowiekowi wyborów? Nie istnieje żaden zewnętrzny środek nacisku, który mógłby zastąpić to podmiotowe traktowanie człowieka, co więcej, fundamentalną zasadą kościelnego prawa jest akceptacja wolności; prawdziwe przystąpienie lub wystąpienie z Kościoła katolickiego jest czymś więcej niż zewnętrzną manifestacją opinii i postawy.

Wspólny los

Z autostrady informatycznej można się w dowolnym momencie wycofać, ponownie na nią wejść lub dołączyć do niej jakiegokolwiek nowe dane. Liczy się umiejętność dostępu przez odpowiednio oswojone narzędzie. Proces osvajania świata – zgodny z przyrodzoną cierpliwością i kolejnością rzeczy oraz z biologicznym rytmem pracy i kontemplacji – przestaje mieć znaczenie. Zanika smak uroczystego świętowania różny od szarej codzienności, powoli pozbawiamy się zadziwienia odmiennym zwyczajem, tradycją, może systemem wartości wobec szybkiego i globalnego przemieszczania.

Powiązanie losów jednostki z funkcjonowaniem społeczeństwa wydaje się – mimo wszystko – wyraźne. Niewłaściwa jest postawa wierzących, którzy konstatacją grzechu jako prywatnego uczynku redukuja często odpowiedzialność za swoje złe czyny. Również dobry czyn nie pozostaje sam dla siebie. Chociaż doświadczenie moralne i odniesienie indywidualne do Boga dokonuje się i weryfikuje przede wszystkim w specyficznym, wewnętrznym porządku, jest w istocie także wydarzeniem dla szerszej społeczności wiernych.

W tekście prawnym zauważamy krótkie stwierdzenie: *Małżeństwo stwarza zgoda stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażona zgodnie z prawem, której nie może uzupełnić żadna ludzka włada* (kan. 1057 §1). W atmosferze afirmacji społecznego losu jednostki i akceptacji kultury prawnej jako wartości społecznej nie istnieje inny sposób zawarcia małżeństwa jak publiczne (w formie zwyczajnej lub nadzwyczajnej) wyrażenie zgody i przez to wywołanie skutków prawnych⁶.

Jeśli decyzja i zgoda mają być powoływane z samego rdzenia człowieka, to nie każda jego próba sił z porządkiem prawnym powinna znaleźć pozytywny skutek. Poza przeszkodami uniemożliwiającymi podmiot do działania prawnego, czy to ze względu na prawo Boże

⁶W wielu krajach uznaje się skutki cywilne małżeństwa zawartego w formie religijnej. Taką uproszczoną procedurę przewiduje również polski konkordat z 1993.

(naturalne lub objawione), czy też z uwagi na prawo ludzkie, także niedopełnienie formalnych przepisów stoi na drodze uznania związku dwojga ludzi za małżeństwo. Oficjalna uroczystość na pewno nie doda nic temperaturze uczuć, ale – idźmy tokiem rozumowania przepisów kodeksowych – może być akceptacją całej sfery zachowań człowieka, także wagi jego deklaracji publicznych. W ceremonii religijnej znajduje swoje miejsce odpowiedź na Boże powołanie. Po to należy więc decyzje uwyraźnić, by oddać całą prawdę o osobie, a nie „utrudniać jej życie”.

Prawo kanoniczne – litera i duch

Wydaje się, że trwanie tradycyjnych autorytetów moralnych – a nie forowanie nowych – ma w kontekście powyższej analizy pewne głębsze uzasadnienie. Krytyka współczesności, której można zresztą dokonywać z okopów przeszłości, stosując zużyte już szablony wbrew i pomimo wszystko dla samego ocalenia klasycznych zabytków, nie jest najlepszym rozwiązaniem. Prawdziwą wagę argumentu kształtuje bowiem nie sam jego „wiek”, ale jego wewnętrzna siła, która uzdalnia do rzeczywiście twórczego przyrostu. Dla wszechobecnej dziś zmiany, chociaż nie tej w rozumieniu przejściowej mody czy ucieczki od jednoznaczności, ale raczej twórczej adaptacji i wykorzystania bogactwa nowej rzeczywistości, potrzebna jest stałość – fundament jako wyznacznik i gwarant wybranego kierunku.

W budowaniu konstrukcji prawnych niebagatelne znaczenie ma względ na takie elementy, jak: POTENCJAŁ OSOBY – odkrywany w niej samej, UWARUNKOWANIA SPOŁECZNE – w tym osiągnięcia nowoczesnej kultury, oraz POWIĄZANIA JEDNOSTKI ZE SPOŁECZYSTWEM – skuteczność i trwałość tego powiązania. W efekcie respektowanie podstawowych wolności opartych na godności człowieka powinno być w nowoczesnym społeczeństwie przeciwwagą przypadkowości i anarchii. Wspólnota ludzi wierzących właśnie to znajduje w przepisach Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Tymczasem dla wielu osób – i to nawet nie tych specjalnie wrogich – obudowanie wydarzeń religijnych formalnymi paragrafami jest często dowodem deprecjonowania jednostki, brakiem odwagi i zaufania, czy nawet wyrazem lęku i przerażenia Kościoła wobec współczesnego świata, a dążenie wiernych do decydowania (zwłaszcza w sferze polityki) jest jakoby arbitralnie krytykowane i ograniczane przez hierarchów. Tymczasem ustawodawstwo, rozumiane jako ochrona praw i obowiązków człowieka, służy budowaniu trwałej cywilizacji. Paradoksalnie nie jest ono ograniczaniem, lecz pomaga w urzeczywistnianiu wszystkich możliwości bogatego wnętrza człowieka. Sfera małżeństwa i przestępstwa miała być tylko egzemplifikacją tej tezy.

Christopher Garbowski

Niebo nad Berlinem: skrzydlaty Dekalog Wendersa

Pisząc o drodze artystycznej Krzysztofa Kieślowskiego od kina niepokoju moralnego do „Dekalogu”, Tadeusz Sobolewski zwraca uwagę na fakt, iż w owym czasie różni artyści polscy, np. Stanisław Barańczak lub Adam Zagajewski, przeżywali także ewolucję ku sztuce metafizycznej¹. Patrząc wstecz, wydaje się, że ten bakcył poszukiwania najgłębszej prawdy nie był specyficznie polskim zjawiskiem. Podobną ewolucję przeszedł niemiecki reżyser Wim Wenders po drugiej stronie muru berlińskiego.

W jednej ze scen zrealizowanego w 1987 r. „Nieba nad Berlinem” aniołowie kreowani przez Brunona Ganzę i Ottona Sandera przechodzą przez mur berliński na wschodnią stronę. Bez trudu możemy sobie wyobrazić, że gdyby spojrzeli w dal, mogliby dostrzec w Polsce swojego odpowiednika w postaci kreowanej przez Artura Barcisia w „Dekalogu”. Wprawdzie cykl filmów polskiego reżysera został zrealizowany rok później, ale czymże jest rok w obliczu wieczności. Film Niemca jest jak gdyby zwierciadlanym odbiciem serii Kieślowskiego. W jednym i drugim dziele mamy do czynienia z dramatami ludzkimi. O ile „Dekalog” pokazuje je przy chwilowej tylko obecności metafizycznego świadka, w „Niebie” o wiele wyraźniej określani aniołowie są niemal stale obecni. Do pewnego stopnia dzieło Wendersa jest „Dekalogiem” pokazanym z punktu widzenia nieustannie wędrującego Barcisia.

I niemiecki, i polski reżyser bardzo lubią mnożyć opowieści. W „Dekalogu” jest ich dziesięć, w „Niebie” zaś znacznie więcej, choć ze względu na czas trwania filmu są one o wiele mniej szczegółowo przedstawione, różniąc się znacznie długością. Niektóre wątki ograniczają się wręcz do jednozdaniowego wyznania uzyskanego od ludzi w metrze lub innych miejscach publicznych. Jest też kilka bardziej rozbudowanych sekwencji, jak np. starego pisarza, którego spotykamy

¹ Zob. T. Sobolewski, *Solidarność grzesznych. O „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, „NaGłos”, nr 1/1992, s. 91-92.

w bibliotece, a który potem oprowadza anioła i widza po Berlinie – tym aktualnym i tym z jego pamięci.

W dziełach obu reżyserów granice rzeczywiste i symboliczne zajmują niebagatelne miejsce; już sam Dekalog stanowi swego rodzaju granicę. Granica może być jednocześnie w przenośni i dosłowna. Dorota w „Dekalogu Dwa” nosi PRL-owski paszport zamiast dowodu osobistego, co trafnie oddaje jej położenie: znajduje się ona na granicy miłości do dwóch mężczyzn, zwłaszcza że paszport otrzymała dzięki zaproszeniu załatwionemu przez kochanka przebywającego za granicą. W „Niebie” widzimy różne puste place, które uwidoczniają jeszcze gojące się blizny miasta. Wenders korzysta nawet z dość oczywistego symbolu – gdy anioł-Ganz przekształca się w byt cielesny, ma to oczywiście miejsce na ziemi niczyjej w obrębie muru berlińskiego.

Zarówno Kieślowski, jak i Wenders zaczynali jako twórcy filmów dokumentalnych lub paradokumentalnych. Te korzenie widać i w „Dekalogu”, i „Niebie” wyraźniej lub słabiej. Zresztą postać anioła daje ogromne pole do opisu właśnie wzrokowi dokumentalisty. Wzrokowi i słuchowi. Aniołowie w „Niebie” są obdarzeni niebagatelną mocą wydobywania z osoby przelotnie spotkanej jej najgłębszych myśli i udręk. Przecież nawet człowiek udręczony nie myśli stale o tym, co go najbardziej gnębi. Słyszymy ludzkie głosy w różnych językach tego bądź co bądź kosmopolitycznego miasta i same języki potrafią wyrażać dramat. Sympatyczna trapezistka myśli po francusku, choć przebywa w środowisku niemieckim, co częściowo obrazuje jej osamotnienie.

Lecz przy tym wszystkim, co widzą aniołowie, szukają oni również własnej opowieści: jako byty duchowe – tyle na pewno można o nich stwierdzić – mają do tego prawo. Muszą mieć własną osobowość i – w końcu – historię.

Tu powstaje pytanie: jakimi bytami są aniołowie Wendersa? Reżyser nie ukrywa, że pomysł anioła, który chce zostać śmiertelnikiem, zapożyczył od Rilkego. Anioł w twórczości niemieckiego poety to raczej byt immanentny niż transcendentny. Z chrześcijańskim aniołem łączy go głównie nieśmiertelność.

Do pewnego stopnia i anioły reżysera wydają się takimi bytami immanentnymi. Trudno dostrzec w nich to, co należy do istoty anioła – dialog z Bogiem. Dla kogo właściwie zbierają te wieści z ziemi? Bez dialogu z Absolutem człowiek jest im bardziej potrzebny niż oni człowiekowi. Niemalże tyle wynika z ich słów. Ba, nawet te słowa nie są do końca ich własne, skoro wyznają, że nauczyli się mówić dopiero po pojawieniu się człowieka na ziemi.

Aniołowie Wendersa są, można by rzec, wcieleniem swego rodzaju bytu idealnego. Mają wieczne życie, przestrzeń im nie stwarza przeszkód, przechodzą przez solidną materię. Reżyser serwuje nam parę dowcipów platońskich, np. w scenie gdy anioł-Sander znajduje się w bibliotece obok czytelnika, który zostawia na stole ołówek. Anioł podnosi go i bawi się nim, lecz jest to tylko esencja ołówka, prawdziwy przedmiot pozostaje na stole. Znaczący wydaje się również chwyt estetyczny, którym reżyser posłużył się do zaznaczenia obecności swoich aniołów – większość filmu została nakręcona na czarno-białej taśmie przez mistrza tej kinematografii, Henri Alekana. Lecz gdy nie ma aniołów lub gdy anioł-Ganz zostaje przekształcony w człowieka, uwidocznione wtedy barwy miasta wcale nie przyciągają widza, a niekiedy wręcz odpychają, np. brzydkimi napisami na murach itp. Czarno-biały Berlin wydaje się znacznie piękniejszy.

Kontrast ten przypomina nam, ilu było zwolenników kina czarno-białego, którzy twierdzili, że kolor oznacza koniec filmu artystycznego. Na przykład Rudolf Arnheim w znanym eseju, pisanym w przedłomowym okresie wdrażania filmu barwnego, narzeka: *Co nam będzie miało do zaoferowania film barwny, kiedy osiągnie techniczną doskonałość? Wiemy, co z punktu widzenia artystycznego stracimy, kiedy porzucimy film czarno-biały. Czy film barwny zdoła kiedykolwiek osiągnąć podobną precyzję kompozycyjną, podobną niezależność od „rzeczywistości”?*²

W istocie, świat widziany przez aniołów jest oderwany od rzeczywistości. Choć wszystko widzą, również okropności, pewien dystans dzieli ich od świata. Dlatego też gdy anioł-Ganz zostaje zmieniony w człowieka, nie może się nacieszyć zwyczajnymi z ludzkiego punktu widzenia kolorami.

Zanim wykluczmy transcendencję u kreowanych przez Wendersa aniołów, zajmijmy się przez chwilę innymi aniołami w sztuce XX-wiecznej. Postacie, które w intencji ich autora były pomyślane jako swoiste byty anielskie, to Ainurowie Tolkiena. Bardziej cielesne od aniołów Wendersa, kiedy schodzą na ziemię, to jest do Śródziemia, również tracą bezpośredni kontakt z Bogiem. Muszą w związku z tym – i to, wydaje się, łączy je z aniołami Wendersa – działać na własną odpowiedzialność. Związana z tym jest w przypadku Tolkienowskich aniołów możliwość błędu i grzechu, co je w zasadzie różni od reprezentującego abstrakcyjny ideał kreacji niemieckiego reżysera.

² R. Arnheim, *Film jako sztuka*, Warszawa 1961, s. 120.

W „Silmarillionie” występuje nawet bohaterka, na pół anielska Luthien, która staje się śmiertelniczką ze względu na miłość do człowieka. Lecz dobrowolne przyjęcie śmierci u Tolkiena to również wyrażanie całkowitej ufności wobec Boga. To znak, że wbrew pozorom i istniejącego zła ufa się, że świat został stworzony przez dobrego Stwórcę.

Na pewnym etapie dramat ten rozgrywa się w filmie Wendersa. Aniołowie mają wybór między istnieniem jako byty idealne lub wcieleniem się jako byty prawdziwe z wszelkimi związanymi z tym konsekwencjami. A skoro anioł-Ganz doskonale zna okropności świata, tym bardziej wymowny jest jego akt potwierdzenia dobra, które mimo wszystko w nim wyczuwa.

Są różne poziomy wcielenia się w byty prawdziwe. Jednym z nich jest na pewno wkraczanie w historię, która ma istotne znaczenie w tym dziele. Historia stanowi codzienną pożywkę dla aniołów, gromadzą się przecież w bibliotece, tam gdzie ludzie mają swoją pamięć zbiorową. Lecz pamięć zbiorowa to jeszcze nie historia. Niejako przewodnikiem do świata prawdziwego dla anioła-Ganza jest aktor Peter Falk, który w „Niebie” odtwarza samego siebie. Znamienny jest fakt, że Falk przebywa w Niemczech, kręcąc film o nazistach, mający przypominać najciemniejsze dzieje ludzkości, które szczególnie obciążają Niemców. Chodząc po planie przedstawiającym obóz koncentracyjny, zwraca uwagę na żółte gwiazdy, które naziści kazali nosić Żydom. *Dlaczego wybrali kolor żółty?* – pyta. – *Przecież to kolor słoneczników.*

Do zbrodni ludobójstwa dochodzi zatem zatrucie pięknej barwy.

Poza tym Falk znakomicie kieruje uwagę na zwyczajnego człowieka, chyba nawet bardziej mu się to udaje niż aniołom Wendersa. Na planie filmu wędruje pomiędzy statystami i kontaktuje się z nimi. Statysta to po angielsku „extra”, a extra oznacza również coś zbytecznego. – *Zbyteczni ludzie* – mówi do siebie ze współczuciem, rozważając ujemne strony tego określenia.

Wieczność w filmie Wendersa to tyle co nieśmiertelność i byt idealny. Czyli byt w zasadzie odcięty od rzeczywistości. Choć Falk ich nie widzi, potrafi intuicyjnie wyczuć obecność aniołów. Ku uciesze innych wdaje się w rozmowy z niewidocznymi dla niego istotami. Kusi je rzeczywistością smaku kawy itp. Mówi, że życie jest o wiele ciekawsze niż wieczność. Podaje dłoń Ganzowi, a anioł odwzajemnia uścisk na znak, że w tym właśnie kierunku podąża.

Intuicja Falka bierze się z tego, że jak wyznaje, sam był kiedyś aniołem. Jest w tym sporo prawdy. Jako artysta odtwarzający rolę na

ekranie również ma zapewniony swój byt nierzeczywisty oraz wieczność w sztuce. Byt, który gwiazdom może się mylić z prawdziwym.

„Niebo” jest pełne takiego przechodzenia przez granicę między prawdą a sztuką. Cyrk, w którym bohaterka trapezistka pracuje, nazywa się „Alecán”, przywołując na myśl słynnego operatora zdjęć; ten z kolei robi sporo własnych sztuczek w filmie, np. powoduje, że aktor w roli anioła, chodząc po miękkiej ziemi, nie zostawia śladów.

Falk, zanim zaczął kreować postać znanego porucznika, odtwarzał niemało ról w hollywoodzkiej fabryce snów, a zatem przyczyniał się do swego rodzaju widzenia idealnego. W „Niebie” obserwuje ludzi i szkicuje ich węglem. Jest to sposób na prawdziwe widzenie, polegające na bezpośrednim kontakcie z drugą osobą bez żadnych hollywoodzkich sztuczek.

Spotykamy amerykańskiego aktora na planie, kiedy ktoś stara się go przekonać, że Hitler miał sobowtóra. Falk nie daje temu wiary: *Ludzie lubią opowiadania detektywistyczne* – twierdzi. Kto jak kto, ale aktor znany z długoletniego odtwarzania postaci detektywa dobrze zna tę cechę ludzką. Tu dochodzimy do istoty funkcji, jaką pełni w „Niebie” Falk. Amerykański aktor w roli porucznika Columbo dokonał swoistej dekonstrukcji filmu czarnego. Opierając się zwykle na opowieści detektywistycznej, film noir, jako gatunek niezwykle pesymistyczny, skupiał się na odkrywaniu ciemnych zakamarków ludzkiej duszy. Nawiasem mówiąc „Der Amerikanische Freund” Wendersa z 1979 r. jest filmem utrzymanym w tej właśnie poetyce. Falk jako Columbo potrafił mimo wszystko nadać temu gatunkowi optymizm, mimo że nie ukrywa się w nim żadnych ciemnych zakamarków. W filmie Wendersa widać, na czym to polega. Promieniuje on wiarą w człowieka pomimo jego niewątpliwie złych uczynków; wyczuwa się w nim oddzielenie człowieka od jego czynów, które bezwzględnie zasługują na potępienie.

Moment przejścia ze świata idealnego do prawdziwego jest pełen grozy. Anioł-Ganz, o czym była już mowa, zaczyna się zmieniać w człowieka na ziemi niczyjej w obrębie muru berlińskiego. Niedaleko stoi uzbrojona straż wschodnioniemiecka, dodatkowy znak tego, że w Berlinie historia jest nie tylko sprawą pamięci.

Anioł-Sander po raz ostatni przenosi przyjaciela przez mur berliński, zanim ten w pełni uzyska cielesność. Można mu współczuć: gdy odwiedza człowieka-Ganza, ten już nie odczuwa jego obecności, zachowuje się jak niewidomy. Z miłości do byłego towarzysza anioł-Sander sprawia, że australijski rockman Nick Cave śpiewa liryczną piosenkę w obecności trapezistki, w której przyjaciel jest zakochany. Jest to jedyny raz, gdy skutecznie wtrąca się w ludzkie sprawy.

„Niebo” traktuje o miłości. Być może jest to w sumie tak przekonujący film o tej tematyce, bowiem reżyser długo do niego dojrzewał. Wenders sam przyznaje, że wcześniej nie odważyłby się kręcić podobnego filmu. Po wielu ponurych dziełach pierwszą oznaką nowej dojrzałości reżysera był „Paris, Texas” z 1984 r. Ten film drogi³ pokazuje, jak zagubiony bohater przechodzi przez kolejne etapy, aż staje się niemal gotowy do dojrzałej miłości. Lecz niezupełnie. Film kończy się sceną, w której główny bohater Travis ratuje żonę od bezsensownej egzystencji pół prostytutki i doprowadza do jej połączenia z ich synem. Sam jednak jedzie dalej w poszukiwaniu siebie. Wenders ma rację, że pełne połączenie rodziny na tym etapie byłoby nieprzekonujące. Ale i tak Travis uczynił miłowy krok. Jego szczęśliwy powrót do rodziny można sobie wyobrazić, ale nieco później.

W „Niebie” dość jasno widać krytykę pewnego statycznego paradygmatu wieczności. Dokonuje się to m.in. przez dwukierunkowy ruch. Anioł-Ganz zakochuje się w trapezistce i stara się uzyskać cielesność. Ona z kolei szuka prawdziwej i czystej miłości. Punkt styczności może symbolizować piosenka „From Her to Eternity” Nicka Cave’a. Rzeczywiście spotkanie tej jednej jedynej osoby, z którą łączy się i fizycznie, i duchowo, może stanowić namiastkę wieczności.

Warto tu sobie przypomnieć, że w przeciwieństwie do greckiej koncepcji duszy bezcielesnej, według której ciało stanowi jedynie więzienie, myśl biblijna łączy duszę z ciałem. Droga, którą wybrał anioł Wendersa, w ciekawy sposób obrazuje koncepcję biblijną, która okazuje się atrakcyjniejsza niż ów pozornie idealny byt pozbawiony cielesności. Koncepcja ta niewątpliwie łączy się z większym ryzykiem: gdy dokonujemy połączenia ciała z duszą, konieczne jest większe zaufanie do Boga, bowiem z dzisiejszego punktu widzenia wieczność może się człowiekowi wydawać mniej prawdopodobna. Amerykański teolog Gabriel Moran zwraca uwagę, że poza boskim objawieniem dotyczącym wieczności, miłość między mężczyzną a kobietą rodzi również własną, po części wtórującą mu intuicję: *Kochankowie natychmiast sięgają po słownictwo z zakresu wieczności – pisze – a tego faktu nie można lekceważyć jako przypadkowego lub żłudnego*⁴.

³ Film drogi, który wywarł ogromny wpływ na Wendersa, to zrealizowany w 1969 *Swobodny jeździec* (*Easy Rider*).

⁴ G. Moran, *The Present Revelation: The Search for Religious Foundations*, New York 1972, s. 223.

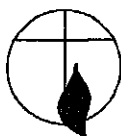
Znamienny jest fakt, że gdy anioł-Ganz staje się człowiekiem, to właśnie trapezistka spostrzega go pierwsza. Jako człowiek jest on zdany na innych i dlatego ufność ma największe znaczenie. Z tym ograniczonym punktem widzenia, który każdy z nas ma jako jednostka, spojrzenie drugiego uzupełnia nasze ślepe punkty.

Zaiste piękną baśnią obdarował nas Wenders. Mistrz baśni XX-wiecznej Tolkien twierdzi, że ważna funkcja tego gatunku polega na „uzdrowieniu”. Według pisarza *musimy umyć okna, aby uwolnić świat zewnętrzny od brudnych zacieków trywialności lub powszedniości – od poczucia posiadania. Najodporniej ze wszystkich twarzy poddają się fantazji oblicza naszych familiars, i na nie też najtrudniej spojrzeć ze świeżą uwagą, jak na twarze znajome i nieznajome zarazem; najtrudniej dostrzec ich niepowtarzalne cechy*⁵.

A zatem istotny cel tak rozumianego uzdrowienia to wzbudzenie podziwu dla świata zastanego. Zwykle dzieci najdłużej zachowują w sobie ów wspaniały dar Boży. Nic dziwnego, że w „Niebie” to właśnie one dostrzegają niebiańskich przybyszów wędrujących wśród ludzi. Dzieci to dla anioła-Ganza również ideał człowieczeństwa; zastanawia się, jak połączyć ich podziw dla świata z dojrzałością, wie bowiem, jak rzadko te dwie cechy idą w parze u ludzi. Gdy jako człowiek wiąże się z trapezistką, uzyskuje odpowiedź na tę zagadkę: to przede wszystkim miłość potrafi łączyć podziw z dojrzałością.

„Dekalog” i „Niebo” to przede wszystkim filmy o miłości. W tym pierwszym często widzimy, jak jej brak prowadzi do katastrofy. W tym drugim kroczymy powoli, lecz konsekwentnie, aby ją w końcu osiągnąć. Pokonujemy drogę od bytu idealnego, pozbawionego praktycznie transcendencji, do wartości, która prowadzi do samej esencji Absolutnego Ty.

⁵ J.R.R. Tolkien, *Drzewo i liść oraz Mythopoeia*, Poznań 1994, s. 60.



Zbigniew Florczak

Uwikłany we mgle

Sienkiewicz do Janczewskiej

Żal! że tę długotrwałą lekturę (ze wszystkimi cechami podróży) ma się już za sobą. „Listy Sienkiewicza do Jadwigi Janczewskiej”, tom II korespondencji pisarza. W trzech grubych częściach, około 2000 stron, pięćset kilkadziesiąt listów. O Sienkiewiczu niełatwo mi pisać. Spróbuję paradoksu: z biegiem dziesięcioleci przestałem być jego czytelnikiem, bo to już ktoś z rodziny. Był zawsze w domu i zawsze będzie. Dom składa się również z książek. Największy czarodziej powieściopisarstwa. Ale pierwotne bałwochwalstwo ustąpiło ocenie syntetycznej. Nie żądam od tego talentu cech, jakich w nim nie było. Talent kolosalny, jak dąb z rozczapierzoną koroną. Ułożyłem sobie miejsce w jego cieniu, nieregularnym, który już się nie wydłuży – za to zgęstniał.

* * *

W 1885 r. umiera Maria Sienkiewiczowa z Szetkiewiczów. Od tamtego czasu zaczyna się korespondencja ze szwagierką, Jadwigą Janczewską. Ponad 500 listów do jednej osoby, co zapewnia temu blokowi pewną wewnętrzną jednolitość monograficzną. Wykształcona, subtelna Jadwiga zastępuje w jakimś znaczeniu absurdalnie wcześniej zmarłą żonę. Nie wiadomo, w jakim sensie to dzieło epistolarne wypełniło życie pisarza. Odnosi się wrażenie, że to było coś innego niż regularna wymiana wrażeń i informacji, coś innego niż rodzinna serdeczność. Ale co? Rebus z dwiema pustymi klatkami. Po pierwsze, nie ma listów Janczewskiej do szwagra. Po drugie, nie ma pamiętnika Sienkiewicza. Wiadomo, że pisał pamiętnik i sądzi się, że został on zniszczony w powstaniu warszawskim. Tego braku nic nie zastąpi. Listy są proste, komunikatywne, żartobliwe, czuło-żartobliwe (aż za bardzo), a jako całość, jako wyraz stosunku do Janczewskiej wcale nie wydają mi się jednoznaczne.

* * *

Nad duetem Sienkiewicz-Janczewska była jeszcze ważna klamra emocjonalna: teściowie. „Mateczka” (tak ją zwie w listach) i Józef Szetkiewicz, szlachcic żmudzki, sybirak, oryginalna osobowość, jedno z paru źródeł do portretu Zagłoby. Teściowie opiekują się dziećmi, Henrykiem-Józefem i Dzinką (Jadwigą). Całe to grono jest nacechowane charakterystyczną jakością, którą nam dziś, nieśmiało wysuwającym nosy z tzw. kultury masowej, bardzo trudno zrozumieć, a nawet rozeznąć. Tym bardziej młodszymi, już od dwóch pokoleń. Jest to etyka, wykształcenie, kontakty towarzyskie, pewien idiom towarzyski, cały styl bycia. Ten świat tak się oddalił, że trzeba mieć oczy, żeby to dojrzeć, i słuch, żeby to dosłyszeć. Jedną z wartości „Listów” jest dla mnie możliwość pośredniego obcowania z tamtym światem. Człowiek telewizyjny staje się wtedy, w granicach możliwości, człowiekiem epistolarnym. Uczy się innego języka. Uczy się innych manier. A bon entendeur salut! Maniery Szetkiewiczów, Janczewskiej, Sienkiewicza, już się praktycznie na nic nie przydadzą, to sprawa bezapelacyjna. Jakież może być porównanie z obowiązującym nas dziś pornograficznym behaviourism i uczciwym rynsztokowym językiem, od którego aż się dusza raduje! Mimo tych niepomysłnych dla tamtego świata porównań myślę, że jednak powinna być jakaś przechowalnia rzeczy niepraktycznych. A nuż się prawnukom przydadzą?

* * *

Nie wiem, czy w dziejach pisarstwa jest drugi taki wypadek: jak ostrzeliwująca się w marszu kolumna Sienkiewicz tworzy w ruchu, ustawicznych rozjazdach. Indeks nazw geograficznych ciągnie się na końcu trzeciego woluminu na 39 stronach. Dużo miejscowości tylko wzmiankowanych w listach, ale ogromna część to kurorty i hotele, skąd wysyłał listy i gdzie pisał powieści. Sienkiewicz, twórca ambulansowy! Tylko ułamek dzieła powstał w Warszawie, Zakopanem, Krakowie i Obłęgorku. Atrakcyjnie przedstawiałaby się w tym wydawnictwie mapa rozjazdów i pobytów pisarza. Nie ruszył się tylko w jedną stronę: do Rosji właściwej. Rosjanie chcą uczcić Sienkiewicza, Prusa i Orzeszkową, zapraszają ich do Petersburga. Wszyscy troje wymawiają się z zachowaniem form uprzejmości. Orzeszkowa martwi się, że ta odpowiedź nie została wspólnie sygnowana. Nie dochodzi do skutku podróż Sienkiewicza do Indii. Nigdy nie dojechał do dalekiej Azji. Solidnie zahaczył o Afrykę (owocnie, bo to znaczyło

„W pustyni i w puszczy”). Zresztą jego kariera zaczęła się za oceanem, „Listami z Ameryki”. W całej zachodniej Europie czuł się jak u siebie. Jak u siebie? Gonił z miejsca na miejsce, ale nigdzie nie czuł się naprawdę dobrze. Tej, jak to świetnie określają Francuzi, bougeotte (nałóg przenoszenia się z miejsca na miejsce) temperament nie wyjaśnia. Pisał głównie powieści historyczne, więc w kraju zawsze mu było bliżej do źródeł (z wyjątkiem „Quo vadis”). Ciekawa byłaby ocena psychoanalityczna tego zjawiska. Ale nie daj Bóg wpuścić na teren literatury (w ogóle twórczości) freudystów z ich manią tłumaczenia wszystkiego po swojemu. Twórczość to sprawa bez porównania obszerniejsza niż patologia.

Prawda wielu rzeczy nie leży wcale na wierzchu. Ujawnia się dopiero w ruchu, w rotacji, w dynamice, powiedzmy sobie nawet, choć słowo tak wytarte: w dialektyce. Może i twórczość Sienkiewicza warto by spróbować ocenić w tym świetle. Rotacyjność jego przemieszczania się, te kolejne bady, hotele, luksusowe schroniska, jak Ploumanach jego przyjaciela Abdanka, Kaltenleutgeben, Abacja, Gastein, Ragaz, Teplitz, Karlsbade, Schinznach les Bains, Nicea, Neapol, Villeneuve koło Montreux, Viareggio, Florencja, Bruksela, Ostenda... Opuszczam główne stolice i miasta w kraju: chodzi mi o wywołanie wrażenia tej gęstości, ruchliwości, istnego transu podróżniczego. Czym tym się jakoś nie tłumaczy genialność jego pióra w budowaniu i obrazowaniu akcji? Czegoś takiego nie ma w żadnym na świecie powieściopisarstwie godnym tej nazwy.

I w tych „Listach” właśnie najmniej zwierzeń z zakresu warsztatu pisarskiego. Idzie mu lepiej lub gorzej, jest zmęczony. Janczewska, czytana, władająca paroma językami, kulturalnie chłonna – jest w zasadzie doskonałą odbiorczynią tego rodzaju refleksji. Jednak nie kwapi się z nimi. Za to wysłuchuje pilnie uwag. Szwagierka czyta publikowane odcinki, jest zawsze au courant powieści. I tu rzeczy chyba nie wychodzą na korzyść pisarza. Janczewską cechuje pruderia, tak to dziś bez wahania nazwalibyśmy. Używało się w tamtych czasach języka nadzwyczaj oględnego, pewnych spraw w ogóle nie nazywało się po imieniu. Zwłaszcza w strefie erotycznej panowały niepodzielnie eufemizmy. Wszystko to byłoby głupstwem, gdyby pozostawało na poziomie słownictwa. Ale krakowska korespondentka koryguje obraz i przebieg projektowanych scen, „Bez dogmatu” traci za jej sprawą parę epizodów, które być może lepiej uwydatniłyby hamletycznego Płoszowskiego. Trudno dziś o tym wyrokować! Za to nieswojo się robi, gdy Sienkiewicz uznaje za niezbędne tłumaczyć się z faktu, że w pierwszym rozdziale „Pana Wołodyjowskiego” Oleńka Kmicicowa jest w ciąży! Janczewska ma niemożliwe dziś do zaakcep-

owania idiosynkrazje. By wymienić tylko trzy: nie uznaje kultury południowych Słowian, od Czechów począwszy; nie znosi ludowych przysłów! nie lubi dzieci: macierzyństwo jest dla niej nieestetyczne! Epistolarna wierność Sienkiewicza wobec takiego charakteru musiała być wystawiona na ciężką próbę. I wytrzymała tę próbę – co najmniej do ostatniego ożenku pisarza z Marią Babską, tzn. w ciągu dwudziestu lat. Potem ton listów się zmienia.

* * *

Już w tomie I materiały odziedziczone po prof. Krzyżanowskim zostały uporządkowane i uzupełnione przez dr. Marię Bokszezanin. Tym bardziej w przypadku tomu II jej rola stała się pierwszorzędna. Opatrzyła wydanie obszernym i bardzo gruntownym wstępem. Nie ma w nim najmniejszej sugestii co do natury więzów między Sienkiewiczem a szwagierką. Czy nie było tam mniej albo więcej uświadomionego motywu erotycznego? To nie jest pytanie plotkarskie, tylko naturalne, nasuwa je lektura tego bloku korespondencji. Pisarz przez dwadzieścia lat każdy list nasycy serdecznościami. Używa żartobliwych przezwisk, jak Ziaba i Żabu, Mgła, Sowiecik, również nazwisko warszawskiego cenzora służy za podstawę odpowiedniej prześmiewki: Kocie, Dży, Dzineczka!... Lista werbalnych pieśczęt jest niewyczerpana – i robi w końcu wrażenie dziwne. To mizdrzenie się. Czytelnik bierze wszystko za dobrą monetę – jakże inaczej? – ale w końcu zaczyna być zmęczony. Zagadka, której rozwiązać nie można, nudzi.

Ale jest książka Marii Kornilowiczówny, wnuczki. Zmarła późną jesienią 1996 r., nie doczekawszy drugiego tomu, w którego przygotowaniu, tak jak i pierwszego, brała udział. Była głównym konsultantem. W każdym razie zostały po niej eseje zebrane w tomie „Onegdaj”. Źródło bezcenne do zrozumienia wszystkiego, co dotyczy Sienkiewicza. Pamięć rodzinna Marii Kornilowiczówny, ugruntowana przemyśleniami, własnymi dociekaniem, stanowi niezastąpione uzupełnienie wszystkich sienkiewiczianów uniwersyteckich. „Onegdaj” zawiera świetny szkic poświęcony zagadkowej osobowości Mgły, czyli Jadwigi Janczewskiej. Szwagierka Sienkiewicza prawdopodobnie pozostawała w cieniu (sugeruje wnuczka) inteligentniejszej i chyba łagodniejszej starszej siostry, wesołej, żywej, dowcipnej, ulubienicy liberalnego ojca. Okryła się metalową skorupą, ze stopu litewskiego uporu, dziwnych idiosynkrazji, cichej dumy, absolutnego opanowania i taktu. Że wewnątrz tej skorupy musiała tkwić ogromna tłumiona siła, odziedziczona po kądzieli wraz z aksamitną suknią koloru lie de vin, co do tego nie ma wątpliwości. Bo wpływ, jaki wywierała na

sposób myślenia i postrzegania otaczających ją ludzi można by przyrównać do syreniego śpiewu czyhającego na żeglarzy w *Odysei*. Tylko że to też nie to. Ona usidlala w innym celu niż syreny, nie po to, aby zwieść na manowce, tylko żeby na swoją drogę wprowadzić. Która miała piąć się wzwyż, moralnie i intelektualnie, a była jej własną fantasmagorią. Pisze Sienkiewicz w 1891: „Brakuje tej Ziaby, która umie z siebie zrobić centr wszechświata, koło którego wszystko się kręci”.

Chyba i on oscylował – za długo! – wokół tej niejednoznacznej indywidualności. Przejmując w końcu jakąś istotną część jej niechęci do realnego życia, do „dekalogu”, jak to zwie autorka „Onegdaj”. On, za młodu tak krewki i chodzący mocno po ziemi! Nie tylko pozwolił sobie cenzurować powieści. Także utracił małżeństwo z *przedobłą, śliczną i kochającą go nade wszystko Marynią Babską*. W „Listach” nie ma w tej sprawie żadnych danych, ale Maria Kornilowiczówna dobrze wie, o czym pisze. Pisarz naprawi fatalną pomyłkę już w mocno podeszłym wieku – i chyba będzie to przełom w stosunkach z Krakowem. Oczywiście znacznie za późno! Znika z jego listów cała ta irytująca tonacja nazbyt pieszczotliwych żarcików. Czy z tego przedłużającego się eksperymentu pisarz wyszedł w jakimś stopniu spaczony?

Takie wpływy należą do rzeczy niewymiernych. Można tylko przypuszczać! Ja przypuszczam że PRZYŚPIESZYŁY one przyłgnięcie twórcy do jego maniery. W swoim warsztacie i psychice każdy pisarz już od początku wyrabia zarodki maniery. Potem jest kwestią, jak prędko i w jakim stopniu pozwoli manierze obciążyć lot swego talentu. Talent i maniera to nie jedno i to samo. Tylko w zakresie ograniczonym ze sobą się pokrywają. Są to dwie strony wojujące – a od przebiegu walki zależy wielkość. Hanna Malewska, pisarz wielkiej inteligencji, wtrąciła gdzieś (z wyraźną przykrością) uwagę: *Odnoszę wrażenie, że Sienkiewicz tworzył znacznie poniżej własnego pułapu*.

Bo też całe życie – praca. W sumie zbyt długa i zbyt pośpieszna: wciąż metodą wysyłania kolejnych odcinków do czyhających na to gazet. Nigdy nie traktował swego zadania lekko. Kiedyś ukazał się po południu na plaży w Ploumanach – z kroplami potu na czole. – To z wysiłku nad prostotą słowa! – tłumaczył. Takie wyznaczenie przejmujące podziwem i czcią. Język Sienkiewicza jest kryształowy. Ale ustawiczne traktowanie pracy jako obowiązku wobec dzieci (chciał im zapewnić przyszłość inną niż życie, jakiego doświadczył we wczesnej młodości), jako powołania narodowego, jako wyzwania wobec świata – o rozmiarach jego sławy i prestiżu nie mamy dziś pojęcia! – musiało tę twórczość upchnąć w sztance, we własne sztance, ale to na jedno

wychodzi. W tej sytuacji sieci zarzucane przez szwagierkę, która chciała mieć wielkiego Sienkiewicza „po swojemu”, musiały dodatkowo rozbrajać siły pisarskie. Sienkiewicz zmieścił się w końcu w ramach towarzyskich układów. Od czasów „Szkiców węglem” nigdy już nie zawadzi o społeczne doły. Nie sędzę, aby stało się tak wyłącznie za sprawą Janczewskiej. Musiał tego sam chcieć. Jednak Janczewska znacznie mu w tej skłonności pomogła. Miał wspaniałe serce, ogromną uczciwość osobistą i w tych kategoriach oceniał sprawy ludzkie. Ale nie zaciekał się, jak Orzeszkowa, życiem na niższym poziomie. Skrępował go styl i nawyk towarzyski, polowania i koneksje. Znowu zacytuję Marię Kornitowiczównę: „*Mgła*” wyolbrzymiła kontury aktualnej wówczas umowy społecznej (żeby nie powiedzieć wręcz UMOWY TOWARZYSKIEJ, przestaniając i niepostrzeżenie odsuwając w dal to, co wieczne ludzkie. Ten par excellence dziewiętnastowieczny sposób postrzegania odbija się nawet w „*Quo vadis*”).

* * *

Mądra Orzeszkowa (stanie, gdy chwila nadejdzie, w obronie Sienkiewicza) rozważała w prywatnym liście: *Sypał on jak pertami pięknymi słowami polskimi wtedy, gdy dla przyszłości, dla życia narodu każde piękne słowo miało nieprzeptałą cenę (...) Przyszłam na świat ze zdolnością twórczą bardzo średnią, odwrotnie niż Sienkiewicz. Za to zdolności umysłowe znaczne i uczuciowe duże, na jedno serce może za duże. Toteż zawsze myślałam sobie, że gdyby dwie nasze diametralnie różne indywidualności zlać w jedną – byłby szyk pisarz!* (1903). Dzieje ataku na pozycję Sienkiewicza ze strony młodych nie mają żadnego odbicia w jego listach, przynajmniej w dwóch dotąd wydanych tomach. Nie może jednak ulegać wątpliwości, że odczuł to mocno i przeżył. Do jakiego stopnia – nie wiadomo, bo pióra nie złamał.

W początkach 1903 r. odbył się konkurs dramatyczny jego imienia. Zwyciężył Rittner, jedną z trzech nagród (300 rubli), przyznano Stanisławowi Brzozowskiemu. Ale przy okazji tego konkursu Sienkiewicz ostro ocenił trend młodego pisarstwa. Użył słów „ruja i poróbstwo”, wyjaśniając, że u zwierząt ruja pojawia się okresowo, a w żadnym wypadku nie może wypełnić ludzkiego życia. To niezgodne z prawdą. Dziś, zbierając bujne owoce tego wtedy ledwie pączkującego kierunku, oglądając niczym nie ograniczony seks (z całą otoczką quasi-filozoficznych bredni), mielibyśmy ochotę przyklasnąć Sienkiewiczowi, bo przewidział to prorocznie. Ale w 1903 r., gdy na scenach i w powieściach szalał pijany Przybyszewski, szaman Młodej Polski, była to obelga – rzucona w twarz rękawiczka. Podejmuje ją skwapli-

wie Brzozowski w „Głosie”. Rozwinie polemikę w traktacie o „Współczesnej powieści polskiej”: Sienkiewicz – tańczący niewolnik, bard dla burżujów całego świata! Co przytwierdzi, już nie z estetycznych, ale także społecznych pozycji Wacław Nałkowski w broszurze „Sienkiewicziana”. Broszura pełna gniewu, zawiści, pomówień o fałszywe pretensje do jaśniepaństwa.

Młodzi gniewni, Brzozowski i Nałkowski, dysponowali ciętymi piórami, wykształceniem, argumentami z obcej Sienkiewiczowi literatury socjofilozoficznej. Ale – teraz to widać jak na dłoni – znacznie przeskoczyli dozwolone granice już nie tylko taktu, ale i zdrowego rozsądku. Zapomnieli o szacunku i wdzięczności! Orzeszkowa: *Za co poniewierać pisarza? Że pisarz nie dał sam jeden wszystkiego? Nie spał, nie pił szampana z kokotami, nawet „perkalików” cudzymi rękami nie tkął, a własną głową, własnymi rękami pracował (...)* Sienkiewicz jest dla mnie tym, który zdolność twórczą przyniósł na świat nie w postaci iskierki, nie szkiełka błyszczącego, lecz w postaci płomienia i diamentu pierwszej wody i wielkości, zaś temu płomieniu (sic) i temu diamentowi otoczenie nie dopisało! I charakteryzuje pani Eliza społeczeństwo: *Żal za przeszłością ludzi nieszczęśliwych, pociąg do piękna artystycznego, MAŁA SKŁONNOŚĆ, może nawet wstręt do rzeczy głębokich, bolesnych...* Zjawisko Sienkiewicz było według niej wypadkową gatunku talentu – i zrozumiałych w warunkach ucisku politycznego nastrojów, nostalgii za przeszłością – ale i przeciętności umysłowej, złej przeciętnej wykształcenia, rozwiniętego lenistwa duchowego. To jest kapitalna analiza, pisarka o ciężkim stylu potwierdziła raz jeszcze swoją zadziwiającą mądrość.

* * *

Z dotychczas wydanych listów nie można się zorientować, czy Sienkiewicz odczuwał zanik swej mocy twórczej. W trakcie pisania „Potanieckich” wciąż donosi szwagierce o zadowoleniu z pracy, a potem cieszy się z aplauzu, zwłaszcza za granicą. Również proces pisania „Wirów” nie nastrocza mu zwątpień, przynajmniej nie widać ich w listach. „Wiry” miały kolejne wydania za granicą, zwłaszcza w Anglii. Istna lawina tłumaczeń i przeróbek, wzrost popularności noblisty, o jakim (powtarzam) nie mamy dziś wyobrażenia (a co by się działo, gdyby już wtedy była telewizja i radio, telexy i telefaksy, nawet nie mówię o Internecie!), nie sprzyjały autokrytyce. Owszem, był jeden moment tego rodzaju: do wydawcy amerykańskiego pisze, że „Na polu chwały” nie warto tłumaczyć, bo uważa to dzieło za nieudane. Jednak tłumaczenie wychodzi (zakazu autora nie było,

zresztą żadne prawa Sienkiewicza nie chronią) i pisarz cieszy się, że tak się to podobało samemu Rooseveltowi.

* * *

Załamanie się mocy twórczej to jedna z największych tajemnic duchowych, tragedia godna wielkiej sztuki teatralnej i wielkiej powieści. Takich dotąd nie widać. Jak powiedziałem na początku, oba tomy listów Sienkiewicza są świadectwem jednostronnym. Zwłaszcza ten monograficzny blok listów do Jadwigi Janczewskiej. Jakbyśmy obserwowali tylko połowę kortu, nad którym przelatuje piłka. Jak ją odbijał partner z drugiej strony? Listów Janczewskiej nie ma. Ale nade wszystko – nie znamy legendarnego pamiętnika pisarza. Rzeczono zaginał w powstaniu. W swojej skondensowanej biografii Sienkiewicza Józef Szczublewski w pewnym miejscu przytacza króciutkie teksty z pamiętnika. Widać jakieś szczątki się zachowały. (Przy okazji przypominam tę wybitną książkę Szczublewskiego: w „Żywocie Sienkiewicza” – tak jak poprzednio w „Żywocie Modrzejewskiej” – znalazł swój odrębny styl, piękną zdawkowość ze znakomitym doбором informacji, które płyną arcyciekawą smugą.)

Wskutek tych dwóch nieodżałowanych wyrw w obrazie Sienkiewicza wiele pytań pozostanie bez odpowiedzi. Jaki był bilans długotrwałej korespondencji z Janczewską, kiedy tak długo musiał – w jakim stopniu? – przybierać postawę pasywną wobec jej jednostronnego wpływu? Jak na te restrykcyjne zakusy reagowało wewnętrzne bogactwo pisarza, którego dowód mamy na tysiącach stron? Czy i jak przecierpiał ataki młodych krytyków? Gdyby pamiętnik dotarł do naszych rąk, wszystko mogłoby być jasne. Sienkiewicz nie znosił blagi i udawania. Pamiętnik z pewnością został napisany z tą bezwzględną uczciwością wobec siebie i faktów, jaką praktykował w stosunkach z ludźmi i z której zrobił główną przesłankę swego stosunku do ojczyzny. Wątpliwe, czy kolejne tomy listów przyniosą jakieś dane do częściowego choćby rozwiązania rebusu.

* * *

Dwa słowa o burzliwej historii wydania listów. Tom I, w dwóch częściach, ukazał się 20 lat temu, w 1977 r. Opublikowałem wtedy sprawozdanie z tej lektury w „Nowych Książkach”, nie ukrywając swej radości i ciesząc się na jej ciąg dalszy. Dalszego ciągu nie było widać. Minęło lat 10. *Przez ten czas można było postawić niemałe miasto. Obalenie takiego gmachu jak bolszewizm kosztowało szczęśli-*

wą ludzkość mniej niż połowa tego czasu. Tak wkrótce napisałem, znowu w „Nowych Książkach”, po uzyskaniu odpowiednich informacji od Marii Bokszczanin, generała en chef w tej niepojętej bitwie. Bo jakież społeczne usprawiedliwienie miały władze (wszystko wtedy było w posiadaniu partii), zatrzymując tę edycję?

Brakło pieniędzy. Zespół naukowców uznał to za wyzwanie zawodowe. Naukowcy z dr Bokszczanin na czele wychodzą z założenia, że moralność i interes władz to jedna sprawa, a ich zawodowy obowiązek wobec dawno podjętego i zaawansowanego zadania to druga sprawa. Dzieło musi być wykonane. W pierwszych latach powojennych, gdy tylko wytworzyła się koniunktura (całkiem niespodzianie: na początku warszawskim stalinowcom Sienkiewicz się nie spodobał, ale raptem się okazało, że podoba się Stalinowi), prof. Julian Krzyżanowski wydał błyskawicznie prawie 60 tomów „Dzieł” Sienkiewicza i ciągnął tę akcję w kolejnych publikacjach. Do końca życia. Pierwszy tom „Listów” miał być uwieńczeniem jego upartej działalności. Profesor nie doczekał się „Listów”. Gdy dr Bokszczanin informowała mnie o sytuacji na froncie, w szyku, tzn. w przygotowanych i zamkniętych teczkach czekały listy do Janczewskiej, a tom III, także w trzech woluminach, był w opracowaniu, tom IV – w stadium kompletnego maszynopisu, tak samo tom V. Pełne wydanie ma zawrzeć 3000 listów do 450 adresatów. Wciąż są odnajdywane nowe zdjęcia z kręgu Sienkiewicza. Maria Bokszczanin przysłała mi wtedy, w 1994 r., odbitki dwóch swoich artykułów umieszczonych w swoim czasie w „Przeglądzie Humanistycznym” i w Wydawnictwie UMCS. A także specjalnie dla mnie sporządzoną notatkę. Dzięki niezwyklej uprzejmości głównego kustosa tej części twórczości Sienkiewicza (nie trzeba dowodzić, że skala i gatunek pisarski „Listów” kwalifikują je jako jego osobne dzieło), otrzymałem materiały do swego wystąpienia w „Nowych Książkach”. Nie sądzę, aby poruszyło ono kogoś w odpowiednim departamencie odpowiednich władz. Ale w swojej skromnej pozycji admiratora Sienkiewicza, czułem się w porządku.

No i „Listy” do Janczewskiej są już faktem, jednak wielka siła, to znaczy SIŁA RZECZY (mam na myśli ciężar gatunkowy sprawy) zadziałały skutecznie. Co będzie z tomem III, IV, i V – w sumie 8 woluminów – tego nie można przesądzać. Grono naukowe zrobiło swoje. Publiczność czeka: ta Sienkiewiczowska publiczność jest w tym dziwnym kraju wciąż ogromna i gdyby jej uczucia można było zamienić na jakiś mechanizm sprawczy, na elektronicznego robota – pozostałe trzy tomy natychmiast ukazałyby się na półce. Znowu weszłaby w grę Pamięć Rodzinna, tym razem o szerokim mianowniku.

Tomasz Szarek

Wokół Karla Poppera teorii skłonności

Skoro od dłuższego już czasu czytasz raczej niż piszesz, postanowiłem obudzić cię postawionymi ci pytaniami – pisał papież Damazy do św. Hieronima. Adresat doskonale zrozumiał aluzję przyjaciela, odpisując: Czytanie bez pióra uważasz za sen¹. I tak, by nie przespać ważnej i mądrej książki, pisząc, próbowałem utrwaląć własne myśli i spostrzeżenia, pojawiające się przy lekturze „Świata skłonności” Karla R. Poppera². Nie jest moim celem napisanie jeszcze jednej biografii uczonego – tych, zwłaszcza bezpośrednio po śmierci filozofa, powstało niemało. Na ostatnie dzieło trzeba jednak spojrzeć w szerszym kontekście jego osiągnięć i zainteresowań, podejmowanych wysiłków, stawianych pytań i udzielanych na nie odpowiedzi.

Autor „The Logic of Scientific Discovery” wyznaje, że to nauka, obok muzyki i sztuki, stanowi największe osiągnięcie ludzkiego ducha. Nie jest zresztą w tym poglądzie odosobniony. Jego rodak A.N. Whitehead sformułował podobny sąd pisząc: *Czysta matematyka w jej dzisiejszym kształcie pretendować może do roli najbardziej oryginalnego wśród twórców ludzkiego ducha. Drugim pretendentem może być muzyka*³. Przy studiowaniu poglądów na świat i rolę nauki w tłumaczeniu rzeczywistości uderza u Poppera spójność i oryginalność wizji. Nie może więc dziwić, że nie znalazł dla siebie miejsca pośród wyznawców doktryny Koła Wiedeńskiego, pomimo serdecznych, przyjacielskich więzi łączących go z wieloma z nich. Co więcej, właśnie pod adresem zwolenników pozytywizmu logicznego skierował wiele cierpkich słów o metodologii pracy naukowej, do której jego adwersarze filozoficzni, wydaje się, nie przykładali zbyt dużej wagi.

Zjawisko wiedzy ludzkiej jest bez wątpienia największym cudem naszego wszechświata – tym wyznaniem K. Popper rozpoczyna książ-

¹ R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

² K.R. Popper, *Świat skłonności*, Kraków 1996.

³ A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, Kraków 1987.

kę „Wiedza obiektywna – ewolucyjna teoria epistemologiczna” i te słowa obiera za motto swej aktywności intelektualnej.

Tymczasem mamy przed sobą ostatnią książeczkę, można rzec testament uczonego, stanowiący zwieńczenie dzieła, któremu Popper poświęcił się z takim oddaniem. Nic dziwnego, do nauki w jego przekonaniu prowadzi tylko jedna droga – konsekwentne stawianie czoła problemom. Na problemy naukowe winniśmy spoglądać jak na nasze osobiste problemy, a związać się z nimi musimy więzami podobnymi małżeńskich. W działalności naukowej, jak w życiu, częste rozwoły nie sprzyjają rozwojowi intelektualnemu, produkując co najwyżej rzesze frustratów. Ci zasilają szeregi pseudonaukowych fanatyków zrównujących na przykład status poznawczy astronomii i astrologii⁴.

Wróćmy do Poppera i do podstawowej idei Popperowskiej – teorii trzech światów. Stojąc na gruncie realizmu poznawczego, do świata nr 1 zalicza on rzeczywistość fizyczną, tak jak jest ona postrzegana i odbierana w pierwszym spontanicznym wglądzie. Świat nr 2 konstytuuje nasza wiedza subiektywna, zdobywana przez doświadczenia i zapisywana w pamięci. Rzeczywistość najbogatsza, a przy tym najbardziej złożona, to świat nr 3. W nim jest miejsce dla teorii naukowych, dla wiedzy obiektywnej, on stanowi codzienność ludzi kultury, nauki i sztuki. Trzeba przyznać, że Karl Popper porusza się w tym świecie z wielką swobodą i wdziękiem. Wyniki naukowe pozostają jednak hipotezami i w tym tkwi podstawowa różnica między światem nauki (świat nr 3) a niezmiennym boskim światem platońskich idei. Popper postrzega naukę jako rzeczywistość dynamiczną, nieustanny podbój i pomimo że jego owoce to tylko hipotezy, często zbyt śmiałe i nieudane, wysiłek trzeba podejmować. Postęp w nauce polega na zastępowaniu jednych hipotez drugimi, lepiej uzasadnionymi, a przy tym przewidującymi szersze spektrum nowych zjawisk.

Musimy pamiętać: nauka to ciągle tylko hipotezy i próby, a ich wyniki nawet jeśli prawdziwe, to na pewno nie udowodnione.

Wiedza w ujęciu autora „Świata skłonności” ma zawsze prawdopodobny charakter, nie jest to jednak wynik relatywizmu Poppera ani tym bardziej pójścia na łatwiznę. Można oczywiście amputować

⁴ Nie mam na myśli nieuważnych redaktorów „Gazety Wyborczej” (27 IV 1996), którzy przy okazji informacji o nadaniu doktoratu honoris causa Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie ks. Michałowi Hellerowi poinformowali, że jest on pracownikiem Watykańskiego Obserwatorium Astrologicznego.

w sobie wszystkie pytania o charakterze fundamentalnym, zastępując je efektowną żonglerką słów, ale trzeba pamiętać, że uczony staje się wówczas ideologiem. A w ideologii wszystko można udowodnić. Świadomy tego Popper postawił sobie osławione pytanie ongiś zadane Chrystusowi przez Piłata: Czym jest prawda? Odpowiedź znalazł w teorii wypracowanej przez Alfreda Tarskiego i Kurta Gödla. Wyzna w książce „Wiedza obiektywna – ewolucyjna teoria epistemologiczna”, że przed spotkaniem Tarskiego i zapoznaniem się z teorią prawdy, jego sumienie intelektualne pozostawiało wiele do życzenia. Spotkanie dało początek długiej znajomości, która przerodziła się w przyjaźń. Dosyć oryginalne są okoliczności zgłębiania wyników pracy wybitnego logika polskiego: panowie spotkali się w Wiedniu i w miłej scenerii Volksgarten, Tarski w formie krótkiego referatu wyłożył podstawowe idee swojej teorii. Popper napisze później, że żadne słowa nie są w stanie wyrazić, jak wiele się wtedy nauczył i jak dużo zrozumiał.

Już do końca życia nie rozstawał się z odpowiedziami udzielonymi przez Tarskiego a dotyczącymi teorii prawdy obiektywnej oraz teorii prawdy absolutnej. Teoria prawdy obiektywnej jest rozwinięciem i rehabilitacją klasycznej koncepcji, mówiącej o prawdzie jako korespondencji z faktami, podstawowa zaś idea prawdy absolutnej streszcza się w implikacji: jeżeli sformułowane jednoznacznie zdanie jest prawdziwe w jednym języku, wtedy każdy poprawny przekład tego zdania na jakikolwiek inny język pozostaje prawdziwy. Sympatyzowanie z wyżej wymienionymi przekonaniem stanowi wyraz sprzeciwu filozofa wobec relatywizmu i dowodzi wiary w Arystotelesowską teorię prawdy zrehabilitowaną przez Gödla i Tarskiego.

Współczesne rozumienie zasady przyczynowości

Współczesne patrzenie na świat zostało ukształtowane przez rewolucyjne osiągnięcia fizyki XX w. Do końca XIX w. uczeni posługiwali się ideami wyłożonymi w dziele Newtona, ujmującym świat jako gigantyczną maszynę, działającą na wzór mechanizmu zegarowego. Nie bez powodu snuto analogie z zegarami; te były pojmowane jako najgenialniejsze i najprecyzyjniejsze twory ludzkich rąk i umysłu.

W XX wiek wchodziliśmy już pełni obaw, równania Newtona okazały się niewystarczające, pomimo to wierzone jeszcze, że uda się wyjaśnić rzeczywistość oddziaływaniami mechanicznymi. Zasada przyczynowości w jej klasycznym rozumieniu, mimo że mocno zachwiana, wydawało się, panowała niezagrożenie. Już wkrótce miało

się okazać, jak iluzoryczne było to przekonanie, powodowane wyłącznie brakiem konkurencyjnych interpretacji.

Osiągnięcia z końca ubiegłego stulecia w dziedzinie elektryczności i magnetyzmu mogły nas skłonić najwyżej do zamiany porównania świata z zegarem mechanicznym na analogiczne z zegarem elektrycznym. W dalszym ciągu jednak fizyka sprowadzała się do zdeterminowanych oddziaływań. W podobny sposób ujmowano życie społeczne, świat ludzkich działań i podejmowanych decyzji.

Prawdziwego wyłomu w sielankowym i stabilnym wyobrażeniu o rzeczywistości dokonali twórcy mechaniki kwantowej. Ta radykalnie zmieniła sposób ujmowania determinizmu; osiągnięcia Wernera Heisenberga z 1927 r., znane pod nazwą zasady nieoznaczoności, wprowadziły zamieszanie podobne temu, jakie w tym samym czasie w podstawach matematyki wywołały rezultaty K. Gödla, A. Churcha czy T. Skolema. Konsekwencję zasady nieoznaczoności Heisenberga, stanowi statystyczny charakter dzisiejszej fizyki. Zauważmy, statystyczność tę implikują nie względy praktyczne – nie ma ona charakteru pragmatycznego, jak chociażby statystyczna termodynamika Boltzmana, ale leży znacznie głębiej jako istotna cecha samej przyrody.

Paradygmat mechaniczystycznej teorii przyczynowości, w której wszystko miało swe jednoznaczne zdeterminowanie, a cała wiedza sprowadzała się do umiejętności rozwiązywania równań różniczkowych, opisujących rzeczywistość fizyczną, okazał się za prosty dla bogatego świata mikrokosmosu. Musiał więc ustąpić miejsca nowemu, w którym godzimy się na nieokreśloność i interpretacje statystyczne.

Kilka uwag o podstawach rachunku prawdopodobieństwa

Rachunek prawdopodobieństwa u podstaw historycznego rozwoju stanowi odpowiedź na konkretne, często nieczne, zapotrzebowania człowieka. Ongiś gry hazardowe, dzisiaj operacje giełdowe, warunkują szybki rozwój tej bardzo pięknej dziedziny matematyki. Historia nauki dostarcza nam licznych przykładów potwierdzających tezę o wymuszaniu rozwoju wiedzy przez pojawiające się paradoksy. Powyższe stwierdzenie znajduje uzasadnienie w rozwoju rachunku prawdopodobieństwa. Nowe impulsy były warunkowane trudnościami w zinterpretowaniu pojawiających się faktów na gruncie istniejącej teorii.

Wróćmy jednak do początków. Klasyczna teoria prawdopodobieństwa posilała się następującą definicją: Prawdopodobieństwo

pewnego zdarzenia to liczba możliwości zajścia tego zdarzenia podzielona przez liczbę wszystkich możliwości. Oznacza to np., że prawdopodobieństwo wyciągnięcia kuli czarnej z szuflady zawierającej 3 czarne i 5 białych kul równa się $3/8$. Pod schemat ten nie podpadają jednak tak naturalne sytuacje, jak zadanie o nie dokończonej grze, zwane paradoksem d'Alemberta. Dwóch graczy umawia się, że grają kolejne partie, a cały mecz wygrywa ten, kto pierwszy wygra dwa razy pod rząd. Oczywiście zakładamy, że każda partia kończy się wygraną jednego z nich (nie ma remisów) i prawdopodobieństwo dla każdego wynosi $1/2$. Pytanie brzmi: Jakie jest prawdopodobieństwo sukcesu gracza, który zwyciężył w pierwszej partii? To proste zadanie sprawiło sporo kłopotów. D'Alembert rozwiązał je, posługując się klasycznym schematem i wobec tego z trzech możliwych sytuacji – gracz pierwszy wygra ponownie, przegra, ale wygra w następnej partii oraz dwa razy pod rząd ulegnie swojemu przeciwnikowi – tylko dwie pierwsze są zdarzeniami sprzyjającymi. Prawdopodobieństwo sukcesu wynosi więc $2/3$. Jednak w tym na pierwszy rzut oka przekonującym rozumowaniu tkwi błąd. By go dostrzec trzeba zauważyć, że te trzy zdarzenia nie są jednakowo prawdopodobne. Mamy więc do czynienia ze zdarzeniami obciążonymi. Pojawiła się konieczność stworzenia ogólnej teorii prawdopodobieństwa, obejmującej także takie obciążone sytuacje.

Dzisiejszy rachunek prawdopodobieństwa to jedna z piękniejszych dziedzin współczesnej matematyki. Nadana je w tym stuleciu aksjomatyczna postać – aksjomatyzacja Kołmogorowa – sprawia, iż stanowi ona część szerszej teorii – teorii miary. Jak celnie zauważył M. Heller⁵, abstrakcyjne, formalne ujęcie, uprawomocnia wykonywanie wielu operacji. Nie ma sensu pytać o prawdopodobieństwo każdego zdarzenia, a tylko tego, które zostało włączone przy aksjomatycznym ujęciu w klasę zdarzeń mierzalnych.

Współczesne ujęcie rachunku prawdopodobieństwa posługuje się znacznie częściej pojęciami zmiennej losowej, wektora losowego i ich rozkładów niż samym prawdopodobieństwem. Nieocenione zasługi w jego rozwój wniósł polski matematyk Hugo Steinhaus – sam mistrz Kołmogorow przyznaje, że właśnie jego prace⁶ stanowiły główną inspirację dla późniejszych odkryć.

⁵ M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995.

⁶ H. Steinhaus, *Les probabilités dénombrables et leur rapport à théorie de la mesure*, „Fundamenta Mathematicae”, 1923; *Sur la probabilité de la convergence de séries*, „Studia Mathematica”, 1926.

Karla Poppera teoria skłonności

Krótkie przypomnienie historii rozwoju podstaw rachunku prawdopodobieństwa ma za zadanie ułatwić nam kontakt z intelektualnym dziedzictwem K. Poppera. Cała teoria skłonności wznoszona przez filozofa opiera się na podstawowych pojęciach rachunku prawdopodobieństwa. Dość szybko bowiem zdał on sobie sprawę, jak trudno obejść się bez niego, nie tylko przy grach losowych, ale w całym współczesnym przyrodoznawstwie – w fizyce, biologii, biochemii. Nie trzeba dużego wysiłku intelektualnego, by dostrzec nieadekwatność klasycznej definicji prawdopodobieństwa przy opisie świata fizycznego – nie mamy tam bowiem do czynienia z prostym zdaniem: prawdopodobieństwo zdarzenia a wynosi r ($p/a=r$). Abstrahując od tego, że wszystkie nasze sądy i obserwacje są obciążone teoretycznie, abstrahując od ich podmiotowego uwarunkowania (commitment), nasze twierdzenia, również te statystyczne, zachodzą na ogół pod pewnymi warunkami i w pewnych okolicznościach. Dlatego bardziej adekwatnie formułujemy je używając pojęcia prawdopodobieństwa warunkowego: prawdopodobieństwo zdarzenia a w sytuacji b wynosi r ($p/a/b=r$). Tylko wtedy, gdy interesujące nas zjawiska zachodzą w sytuacjach stabilnych, tj. kiedy zmiany możemy zignorować, wolno nam posługiwać się pojęciem prawdopodobieństwa absolutnego. Z okolicznościami takimi stykamy się jednak bardzo rzadko – Heraklitem „Panta rhei” nie pozwala nam powtarzać dowolnego eksperymentu w identycznych warunkach. Pojawia się pytanie: Czy można w takim razie w jakiś sposób opisać zdarzenia wraz z obciążającymi je okolicznościami? W sukurs przychodzi nam raz jeszcze aparat probabilistyczny – możemy mierzyć częstość zachodzenia interesujących nas zdarzeń w długich sekwencjach kolejnych powtórzeń. Jest to tzw. metoda statystyczna.

W otrzymanych wynikach zakodowana jest skłonność do zachodzenia pewnego zdarzenia – inna będzie częstość wypadania „szóstki” przy rzucie kostką prawidłową, a inna w przypadku obciążenia jednej ze ścian. Popper mówi w takich sytuacjach o wewnętrznej skłonności do wytwarzania średniej statystycznej, tzn. wartości, wokół której stabilizują się wyniki w kolejnych ciągach eksperymentów, pod warunkiem że okoliczności zewnętrzne nie zmieniają się. Ta tendencja nie jest faktem samooczywistym i jako taka wprawia badaczy przyrody w zdumienie równie wielkie, jak cud niepojętej skuteczności matematyki w opisywaniu wszechświata. Uczony stwierdza, że można ją uzasadnić jedynie teorią skłonności. Według niej wszystkie możli-

wości są obciążone, stając się w ten sposób nie tyle możliwościami, ile właśnie skłonnościami i tendencjami. Oczywiście, możliwość może być obciążona w różnym stopniu. Gdy to obciążenie jest znikome, a możliwość realizuje się, mówimy o przypadku, gdy zaś obciążenie jest maksymalne, dotykamy konieczności. Zauważmy, że ta obiektywna interpretacja prawdopodobieństwa ma zdroworozsądkowy charakter. Co oznacza duże obciążenie? Nic innego jak częste powtórzenia w długich sekwencjach naszych obciążonych możliwości, z ekstremalnym przypadkiem, gdy tylko jedna możliwość znajduje swą realizację. Tę sytuację nazwiemy koniecznością. Z drugiej strony małe obciążenie jest równoważne małemu prawdopodobieństwu. Innymi słowy skłonność zerowa to po prostu brak skłonności, a skłonność jednostkowa to klasyczny przypadek przyczyny wywołującej w sposób zdeterminowany skutek. Rozumowanie pokazuje, jak wprowadzenie skłonności generalizuje podstawowe idee fizyki klasycznej.

Karl Popper podkreśla w swoim wykładzie zawartość skłonności w okolicznościach, nie zaś w przedmiocie, a więc ich przynależność do całych sytuacji, a nie tylko do badanego obiektu.

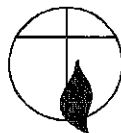
Nasz świat konstytuują nieustannie zmieniające się sytuacje, będące jedynie ułamkiem bogactwa tkwiącego w nie zrealizowanych możliwościach. Potencjalny świat skłonności jest znacznie bogatszy od tego dostępnego naszym obserwacjom. Przy założeniu istnienia nieskończenie wielu światów takich jak nasz, a przy tym osiągalnych dla ludzkiego poznania, każda sytuacja o niezerowych skłonnościach znalazłaby postrzeganą przez człowieka realizację. Popper uważa, że nie ma powodów, by wykluczać organizowanie się świata nie poddającego się naszym zmysłom według podobnych zasad (zjawiska mikroswiata). W nim również zjawiska jednostkowe stanowią wypadkową rywalizujących ze sobą skłonności.

Przestrzeń możliwości stale się rozszerza, podlegając przy tym nieustannej ewolucji. Każda realizacja powoduje nowe możliwości, wraz z zaistnieniem włącza się w nieustanną walkę skłonności. Możemy przesłedzić słuszność konkluzji autora „Świata skłonności”, uświadamiając sobie zjawisko nazwane eufemistycznie postępem cywilizacyjnym. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym pojawiają się nowe możliwości i zagrożenia. Każde nowe odkrycie pociąga jak lawina następne, zdobyta wiedza, często błędna i hipotetyczna, poszerza nasze horyzonty myślowe po to tylko, by zdobywać nową wiedzę i tworzyć kolejne możliwości. Kreatywność należy do natury świata skłonności.

Widać wyraźnie, że przyczynowość na gruncie Karla Poppera teorii skłonności jest nie do utrzymania. Autor „The Open Universe” twierdzi, że nawet fizyka klasyczna nie przypisuje przyrodzie determinizmu. Jako egzemplifikację tej tezy podaje wyniki z końca ubiegłego stulecia, osiągnięte przez J. Hadamarda i mówiące o niestabilności ruchu po powierzchni o ujemnej krzywiznie – tam nawet bardzo dokładna informacja o warunkach początkowych obiektu nie pozwala przewidzieć dalszego jego ruchu. Jak zauważa M. Heller, wnioski wyprowadzane przez Poppera są słuszne, tyle że dzisiaj nie sposób poprzestać wyłącznie na pracy Hadamarda. Jedną z najbardziej dynamicznie rozwijających się dziedzin współczesnej matematyki jest teoria chaosu. Opisuje ona matematycznie wybitnie chaotyczne zachowania. Pojęcie chaosu doczekało się przymiotnika „deterministyczny” w nazwie (chaos deterministyczny). Można oczywiście zdyskredytować i te osiągnięcia, uznając je za kolejne hipotezy, nie pierwsze i nie ostatnie, ale przechodzi się wtedy na stronę ideologów. Tak przenikliwy krytyk ideologii, jak Karl Popper, na pewno chciał tego uniknąć.

Reasumując, świat Poppera jest, jak głosi tytuł jednej z jego książek, światem otwartym. W ewolucji życia istnieją nieskończone możliwości, a na jej kierunek mają wpływ niezliczone tendencje. Spora ich grupa to skłonności o charakterze rozłącznym i skutkiem tego trwa między nimi nieustanna batalia o prawo do realizacji. Nie koniec na tym, wpływają one również na nasz sposób odbioru rzeczywistości. Każdy eksperyment wydarza się w konkretnym, obciążonym środowisku i jego wpływ nie sposób zneutralizować.

Pomimo niezbyt zachęcającej perspektywy, dowiadujemy się, że choć świat i nasze teorie naukowe nie mają charakteru deterministycznego, stawianie hipotez i poddawanie ich weryfikacji po to, by zastąpić je lepszymi, to najbardziej fascynujące zajęcie i prawdziwe wyzwanie dla człowieka. Tak postępując, przybliżamy się do wyjaśnienia zagadki wszechświata.



Wiktor Gramatowski SJ

Polska w diariuszu kard. Ermenegildo Pellegrinettiego*

Kard. Pellegrinetti przebywał w Polsce w latach 1918-1922. Do Warszawy przybył 15 VI 1918 r. jako sekretarz wizytatora apostolskiego, Achille Rattiego, a kiedy ten otrzymał nominację na nuncjusza, pełnił przy nim oraz przy jego następcy funkcję audytora.

Pamiętniki nie opisują jednak w całości tych czterech lat. Brakuje niestety zapisu z okresu od 1 XI 1919 r. do 10 VI 1921 r., kiedy Polska była zajęta obroną swoich granic przed agresją komunistycznej Rosji.

Diariusz porusza rozległą gamę spraw dotyczących ówczesnego życia w Polsce. W swojej wypowiedzi wspomnę tylko o niektórych. Rozpoczynając od wrażeń natury ogólnej, skoncentruję się przede wszystkim na tym, jak Pellegrinetti postrzegał Polaków, następnie omówię zagadnienia szczegółowe ze specjalnym uwzględnieniem kwestii polityczno-religijnych, a na końcu powiem o stosunku Polaków do innych narodowości: Niemców, Ukraińców, Żydów.

Wrażenia ogólne

Miesiąc po przybyciu do Polski Pellegrinetti udał się do sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej, a to, co tam przeżył, towarzyszyło mu podczas całego pobytu w Polsce: *Wydawało mi się, że wokół drga dusza całej wierzącej i cierpiącej Polski; miałem wrażenie, że coś bardzo głębokiego i przenikliwego dźwięczało w jasnej mgie jutrzeńki* (s. 151).

Pellegrinettiego już na zawsze będzie przejmowało szczere wzruszenie wobec kraju, który jawił mu się ubogi i przygnębiony z powodu oczekiwań, które jakże często były daremne, z racji długiego

* Wystąpienie podczas prezentacji książki Terzo Nataliniego *I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti (1916-1922)*, Città del Vaticano 1994 (Collectanea Archivi Vaticani, 35). Prezentacja odbyła się 28 XI 1994 w Watykanie.

okresu rozbiorów, a nawet ze względu na krajobraz, który Włochowi wydawał się smutny. Kardynał z niepokojem śledził trudności ekonomiczne oraz wydarzenia, które podczas jego pobytu często wzmagaly się. Jego jedyną nadzieją była Opatrzność, ale zawsze zadawał sobie pytanie: *Co się stanie z tym biednym narodem? Tylu ludzi chodzi boso, tak wielu jest obdartych, a tak wiele dzieci wymizerowanych i wątłych* (s. 159). Wbrew panującemu optymizmowi stwierdzał: *Wydaje mi się, że Polska znajduje się niemal na skraju przepaści* (s. 240). Ze wzrastającym przygnębieniem obserwował kwestie ekonomiczne i monetarne, nie znajdując żadnej możliwości realnego rozwiązania. Być może Pellegrinetti nie w pełni dostrzegał poczucie godności narodu polskiego czy potrzebę stworzenia samodzielnego bytu państwowego: *Ich [Polaków] patriotyzm jest bardzo rozwinięty, ale wydaje się, że w niewystarczającym stopniu uwzględnia prawo innych do patriotyzmu...* (s. 222).

Pellegrinetti, patrząc na polskie dzieci, blade i wątłe, odkrywał w sobie wzruszenie i współczucie dla tego narodu. Zdawało się, że słabość najmłodszych odzwierciedla faktyczną sytuację bezradności kraju.

Jednocześnie Pellegrinetti był zaszokowany żywą wśród Polaków – pomimo niesłychanych trudności – nadzieją na niepodległość i dobrobyt. Sekretarz wizytatora, aczkolwiek z pewnym zakłopotaniem, drżał o losy narodu: *W umysłach Polaków rozkwitają niezwykle śmiałe nadzieje. Nawet i ja odczuwam swego rodzaju gorączkową niecierpliwość; wydaje się, że każda godzina powinna przynieść decydujące rozstrzygnięcie* (s. 175).

Pomimo tych pięknych nadziei Pellegrinetti miał jednak świadomość naprawdę ciężkiej sytuacji ekonomicznej. Ponadto zdawał sobie sprawę, że po odzyskaniu niepodległości solidny rząd będzie się formował z wielkim trudem, bowiem po wielu latach obcych rządów Polacy nie byli przygotowani do stawienia czoła nowej sytuacji: *Odczuwa się brak dojrzałości politycznej, a ponadto okoliczności są tego rodzaju, że mogą spowodować zawrót głowy* (s. 191).

Pellegrinetti powierzał ocalenie Polaków opatrzności Bożej. Bóg jego zdaniem z całą pewnością podejmie najlepsze decyzje co do bogatego w tradycje, a równocześnie niewyrobionego politycznie narodu. Pozostawał jednak pod wrażeniem siły Polaków, zwłaszcza ich wiary. Szczególnie mocną wiarę dostrzegał wśród chłopów, a w religijności widział wyraz tęsknoty za wolnością: *Widać, jak pilną sprawą jest nauczanie wiary (...) wszak tu i ówdzie, wśród*

Polaków widoczne są pewne akcenty polityczne spowodowane ich wiarą, która niemal instynktownie identyfikuje się (...) z polskością, latynizmem i katolicyzmem (s. 170-171). Autor diariusza z pewnością pozostawał pod wielkim wrażeniem tej religijności serca, która z trudnością szła drogą refleksji oraz uporządkowania, a nawet prowadziła do prawdziwej nieufności oraz dystansu względem duchowieństwa. Owa religijność serca wprawiała Pellegrinettiego w zadziwienie właśnie z powodu optymizmu i patriotyzmu, które nie wiadomo skąd się brały. Niewątpliwie ta ślepa i wzruszająca wiara musiała zastanawiać włoskiego kapłana, który chyba jednak nie dostrzegał w niej rzeczywistej siły.

Zmiany w sytuacji polityczno-religijnej

Długie lata rozbiorów spowodowały zachwianie równowagi narodowościowej, a mimo to istniało niezwykle silne poczucie narodowe. Niepodległość, która w 1918 r. przyszła niespodziewanie i ku wielkiej radości społeczeństwa, tak została skomentowana przez Pellegrinettiego: *Jakże wiele jest do przemyślenia i do opowiedzenia w związku z wydarzeniami, które obecnie nabrały oszałamiającego rozpędu* (s. 180).

Pellegrinetti czuł się nieswojo wobec ciężaru toczącej się współcześnie w Europie historii. Historia jest wielka, *ale ludzie okazują się stanowczo zbyt mali* (s. 182).

Polska sprawiała wrażenie, jakby w rozwijających się wydarzeniach brakowało jej wiarygodnych autorytetów, które mogłyby skutecznie wziąć w swoje ręce losy kraju. W innych częściach Europy również miały miejsce ruchy powstańcze, które poprzedzały zdobycie wolności, bądź też wybuchały po jej uzyskaniu: *12 listopada. Tu i ówdzie strzelanina. Wielka kolumna samochodów, poprzednio niemieckich, a teraz już polskich żołnierzy. Ogromne podniecenie na ulicach (...) wyczuwa się napięcie, które błyskawicznie rozpowszechnia i utwierdza dążenia, siły, wizje, które jeszcze przed kilkoma dniami uważane były za niemożliwe i niewykonalne* (s. 185).

Ponieważ Rada Regencyjna była czystą formalnością, więc utworzenie ładu publicznego wydawało się sprawą niewyobrażalnie trudną. Pellegrinetti opowiadał się raczej za stopniową ewolucją niż za tak gorączkowymi wydarzeniami, które mogłyby doprowadzić do nie wiadomo jakich skutków. Zdezorientowany, po raz kolejny wyznaje: *Odczuwam w sobie jakby nieustające osłupienie wobec tak wielu spraw dziejących się w czasie mojego biednego życia* (s. 157).

W odniesieniu do ogólnej sytuacji w świecie 1918 r. pisał: *Bez imperium tureckiego, bez imperium austriackiego i bez caratu sprawy nabierają całkowicie nowego obrotu i przyciągają uwagę zarówno historyka, jak filozofa* (s. 182).

Tak więc toczące się wydarzenia z jednej strony dezorientowały, z drugiej zaś mobilizowały do refleksji i do interpretacji woli Bożej.

Rząd polski zapowiadał wielkie reformy. Pellegrinetti jednak uważał, że ich realizacja jest mało prawdopodobna z powodu ogromnego ubóstwa kraju. Po uzyskaniu niepodległości Polakom groziła utrata tak bardzo wytęsknionego pokoju właśnie na skutek tego, co Pellegrinetti nazywał niedojrzałością polityczną.

I tak konstytucja z 1919 r. nie spotkała się ze spodziewaną aprobatą. Stopniowo też zaogniały się konflikty z państwami ościennymi. Właściwie, pomimo nieporozumień wewnętrznych, Polacy w coraz większym stopniu utwierdzali swoją dumę. Oto komentarz Pellegrinetti: *Niewątpliwie tak szlachetni i uczuciowi Polacy, patrioci i artyści, mają o sobie dobre mniemanie, są skłonni do polonizowania i uważają siebie za absolutnie koniecznych apostołów „cywilizacji” na Wschodzie, a tym samym wyrażają przekonanie, że stanowią rasę wyższą; nic więc dziwnego, że wszędzie spotykają zagorzałych nieprzyjaciół* (s. 199).

Po ogłoszeniu konstytucji, którą Pellegrinetti uważał za nie dostosowaną do polskiej rzeczywistości, w tym samym 1919 r. rozpoczęły się dyskusje na temat reformy rolnej. Również w tym kontekście wyłaniały się problemy chłopów różnych narodowości. Zarysowały się też trudności w stosunkach nowo powstałego państwa ze Stolicą Apostolską. Ustawa zasadnicza zrodziła się na fali entuzjazmu wywołanego odzyskaniem wolności, Pellegrinetti jednak dopatrywał się w niej poważnych braków i z pewną przykrością obserwował coraz silniejszy ruch antyklerykalny: z silną wiarą i uczuciami, które podtrzymywały Polaków w czasie rozbiorów i obcej okupacji, nie szło w parze konieczne przywiązanie do zasad oraz do spraw Stolicy Apostolskiej. I tak w parlamencie, gdzie decydowano o losach państwa, ujawniały się bardzo szybko tendencje nieprzychylnie duchowieństwu. Według Pellegrinettiego wszystkie te zjawiska pozostawały w gorzkiej sprzeczności ze statusem narodu o tak bogatej tradycji, który swoją nową tożsamość polityczną budował być może w sposób zbyt gwałtowny.

To zatroskanie u Pellegrinettiego było silniejsze od entuzjazmu dotyczącego polskiej przyszłości. Uważał, że dla narodu kipiącego

entuzjazmem, a równocześnie znajdującego się w stanie ogromnej niewydolności, istotną pomoc stanowiłoby większe liczenie się ze wskazówkami Kościoła. Oto co myślał w związku z dyskusją o reformie rolnej: *Można mieć nadzieję, że Stolica Apostolska zostanie poproszona o wyrażenie zgody, chociaż frakcja antyklerykalna w sejmie jest bardzo zdecydowana i silna, co stanowi argument przeciwko nadmiernemu optymizmowi niektórych* (s. 209).

Wówczas gdy wszystko wydawało się możliwe i piękne, Pellegrinetti w niektórych decyzjach widział zagrażające niebezpieczeństwo i ganił lokalne duchowieństwo za to, że nie podejmowało właściwej pracy nad wsparciem i formowaniem sumień, co w momencie tak wielkiej doniosłości wydawało się absolutnie konieczne. Oto jego wypowiedź: *Na temat spraw agrarnych toczy się zażarta dyskusja. Widać jednak, że zwycięży tendencja radykalna (...) brakuje drugiej izby, a Sejm pracuje pod wrażeniem, że aktualnie wszystko można zrobić i wszystko jest wykonalne, albo przynajmniej, że można i należy o wszystko się starać. Abp Teodorowicz nie jest odpowiednią osobą, aby stanąć na czele jakiegoś ugrupowania. Jest łatwowierny, pobudliwy, mało praktyczny i nieco chaotyczny, więc przy najlepszych chęciach niewiele zdola osiągnąć* (s. 210). Dalej Pellegrinetti zauważył: *Wydaje się, że Sejm rozpędził się jak szalony na skutek złego działania hamulców* (s. 211). W takiej atmosferze została zatwierdzona reforma, zgodnie z tendencją najbardziej radykalną, co u autora diariusza wywołało następującą refleksję: *...fakt ten wskazuje, jak mało uzasadniony jest optymizm tych, którzy powiedzenie „Polonia semper fidelis” rozumieją dosłownie* (s. 211).

Sytuacja Achille Rattiego, który został mianowany nuncjuszem ustanowionej w lipcu 1919 r. nuncjatury, stała się jeszcze delikatniejsza: Stolica Apostolska miała do uzgodnienia wiele spraw z lokalnym duchowieństwem, a przede wszystkim z rządem i narodem polskim. W całym tym zamieszaniu były rozpowszechniane różne pomówienia, wobec których przedstawiciel Stolicy Apostolskiej musiał się ustosunkować. I tak pod datą 5 kwietnia pisze: *W niektórych dziennikach znajdują się wypowiedzi przeciwko papieżowi, sugerujące, że papież jest odpowiedzialny za sprawę Gdańska... i dodaje: Wciąż ta sama zła wiara w prasie antyklerykalnej!* (s. 190). Autor pamiętników podkreśla i popiera działania Achille Rattiego zmierzające do obrony praw duchowieństwa w nowej konstytucji. Pisze o *wywieraniu wpływu na opinię publiczną i na Sejm w celu uzyskania od państwa określonych uprawnień dla Kościoła. Jest już późno, ale Monsignor Wizy-*

tator ma nadzieję na osiągnięcie pewnych rezultatów przy pomocy biskupów (s. 197).

Relacje dyplomatyczne wizytatora stają się coraz częstsze i coraz bardziej delikatne; jak już o tym wspomniano, chwila była bardzo trudna, różne sprawy często jawiły się w wątpliwym i niebezpiecznym świetle. *Teodorowicz [ormiański arcybiskup Lwowa] nie budzi zaufania Rzymu, ponieważ utrzymuje, iż [Rzym] nie jest życzliwy polskim aspiracjom. Powtarza nawet oskarżenia, którym posiadane tutaj dokumenty wprost zaprzeczają. Sam nawet Monsignor Wizytator jest nieco podejrzewany o ...aktywizm!* (s. 203).

Pociągnięcia rządu polskiego wydawały się coraz trudniejsze. Prasa zagraniczna oskarżała nowe państwo o okrucieństwa wobec innych narodowości; wydawało się, że nacjonalizm przycicha, ale parlament stawał się coraz bardziej radykalny. W tym wszystkim Pellegrinetti miał pełne zaufanie do premiera Paderewskiego, który wykazywał dużą elastyczność, dyscyplinę i stanowczość w decyzjach politycznych: *Jest to człowiek prawdziwie niezwykły, przynajmniej w porównaniu z innymi członkami rządu* (s. 219).

W tej gorączkowej atmosferze zarówno po stronie narodu, jak i rządu, coraz to nowe osobistości polityczne cieszyły się popularnością i szacunkiem. Problemy natomiast pozostawały te same: różnicowanie etniczne i kryzys ekonomiczny. W to wszystko w sposób jak najgorszy było wmieszane lokalne duchowieństwo: *...abp Teodorowicz został oskarżony (...) o bezprawne skorzystanie z tajnych dokumentów, co rozgniewało kard. Gaspariego i usposobiło niekorzystnie do sprawy polskiej* (s. 246).

Niestety, luka w pamiętnikach od 1 XI 1919 do 10 VI 1921 r. nie pozwala w całości odtworzyć działalności dyplomatycznej nuncjusza Rattiego, który ustąpił z urzędu w czerwcu 1921 r., po otrzymaniu nominacji na biskupa Mediolanu.

W 1921 r. Pellegrinetti rozpoczął swoje relacje od opisu działania pierwszej współczesnej nuncjatury w Polsce. Sporządzenie dokładnego i spójnego sprawozdania okazało się sprawą niezmiernie trudną wobec sprzeczności i niepewności, jakimi cechowały się cztery lata intensywnego działania: *Mózg mi się burzy, tak wiele mam do powiedzenia, ale jak znaleźć na to czas i spokój?* (s. 249).

Tymczasem Pellegrinetti osobiście stanął w obronie Stolicy Apostolskiej w kwestiach dotyczących sporów narodowościowych wobec opinii prasy polskiej i zagranicznej, a także wyraźnie i stanowczo oświadczył: *Stolica Apostolska nie aprobeje takiego postępowania,*

kiedy religia staje się narzędziem podziału i walk w sprawach czysto politycznych (s. 253).

Sentyment do innych narodowości

Pellegrinetti wielokrotnie powraca do antyniemieckiej postawy Polaków: *Przestają myśleć, kiedy zaczyna się mówić o Niemcach (s. 154). Jest znamienne, jak bardzo Polacy wyolbrzymiają każdą niekorzystną informację o Niemcach i jak bardzo pragną ich upadku (s. 160).* Upadek Niemiec w 1918 r. jest opisany w diariuszu bardzo wymownie: *...najdumniejszy naród świata, upadający tak gwałtownie, że z niepokojem patrzy w swoją przyszłość (s. 177).* Polacy tymczasem nie posiadali się z radości, natomiast Pellegrinetti martwił się takim niepomowanym entuzjazmem: *Naród ten jest za mało przygotowany na chwilę tak uroczystą, najpiękniejszą po półtorawiecznych błędach, nieszczęściach i patriotycznym heroizmie (s. 177).* Swoje spojrzenie na ten doniosły moment historyczny Pellegrinetti zamyka kilkoma wierszami zadumy: *Jakże to wszystko wydarzyło się w mgnieniu oka! Marność spraw ludzkich, uczonych i przemożnych konstrukcji politycznych! Wszakże i tutaj rewolucja czyni ogromne postępy (s. 184).*

Sekretarz-audytór z prawdziwym niepokojem obserwował patriotyzm narodu; patriotyzm ów powodował ciągłe napięcia w stosunkach z narodami sąsiadującymi. Zauważał: *Wciąż trwające okrucieństwa Polaków w stosunku do Ukraińców (s. 216), które z pewnością nie ułatwiają konsolidacji państwa.* Widział też wielkie niebezpieczeństwo w rozprzestrzenieniu judaizmu. Pisał: *Wielkim nieszczęściem tego narodu jest judaizm; i niestety żadne przepisy prawne nie mogą przeszkodzić Polakowi uważać Żydów za wroga narodowego i mieć poczucie zagrożenia z ich strony, a których ma u siebie, i których religia, zwyczaje, język, rasa i aspiracje są odmienne i nieprzyjazne jego własnemu (s. 211).* Doświadczył tego zaraz po przybyciu do Warszawy i odnotował: *Chodząc po mieście, odczuwa się, czym jest judaizm, ponieważ Żyd jest pierwszym, co uderza Włocha, kiedy spogląda na ulice Warszawy (s. 142).*

A oto przenikliwa uwaga, jaką robi na temat różnych mądrych dyskusji w środowisku dyplomatycznym: *...to nieustanne rozprawianie o tym, co robią chłopci ukraińscy, białoruscy i litewscy, jakby ci ludzie nie stanowili narodu, czy to z powodu wykształcenia, czy dlatego, że są podporządkowani światłemu i posiadającemu elementowi*

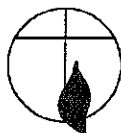
polskiemu; uważam to za bardzo wątpliwe i szkodliwe, ponieważ często nieusuwalne korzenie narodowościowe tkwią w tych właśnie warstwach rolniczych, niewykształconych i prymitywnych, ale mocnych (s. 158).

Zamykając diariusz z okresu pobytu w Polsce, Pellegrinetti napisał: *Jak wiele w tym czasie historii świata i jak wiele historii mnie biednego!* (s. 256).

Tej cichej i uczciwej pracy najpierw sekretarza, a potem audytora, od chwili przybycia do Warszawy towarzyszyło poczucie pewnej nieadekwatności.

Niniejszy krótki przegląd impresji ma niewątpliwie wartość materiału dokumentacyjnego, aczkolwiek niektóre opinie mogą być dyskusyjne; wydaje się bowiem, że ewidentnie są one wynikiem uprzedzeń kulturowych albo też niewystarczającego stopnia znajomości realiów. Zachowują jednak wartość świadectwa, które należałoby zweryfikować przez porównanie z innymi, ewentualnymi źródłami.

tlum. Teresa Jastrzębska



Z niedzieli na niedzielę

Patrząc w oczy (6 VII, 14. niedziela zwykła, Mk 6,1-6)

W rodzinnym mieście z niedowierzaniem słuchano nauk Jezusa. Czy naprawdę słuchano? – Przecież dobrze znamy Jego i Jego rodzinę! Cóż nowego, coś ważnego może nam powiedzieć ten cieśla?

Gdy wędrował do Nazaretu, wszędzie z wiarą oczekiwano Jego przyjścia. Cierpiąca na krwotok kobieta, pełna nadziei, dotknęła brzegu płaszcza Nauczyciela. *Córko, twoja wiara cię uzdrowiła. Zastąpił Mu drogę Jair, przełożony domu modlitwy. Nie bój się – wierz tylko.* I jego zmarła córka powstała. Dlaczego we własnym domu odmówiono Panu wiary?

Zbyt łatwo zapominam, że drugi człowiek – także ten pozornie dobrze mi znany – jest tajemnicą. Sądzę, że wiem o nim wszystko. A przecież mógłby on stać się dla mnie posłańcem ukrytych prawd. Mogłoby przyjść przez niego ukryte światło. Trzeba jednak choć trochę wznieść wzrok ku Bogu, trzeba ku Niemu kierować dręczące nas pytania, Jemu zawierzyć, zewsząd nadśłuchiwać Jego głosu.

Gdyby pamiętali o tym mieszkańcy Nazaretu, wtedy patrząc w oczy nauczającego w synagodze cieśli, dostrzegliby pewnie blask Bożego światła.

Jak to? (13 VII, 15. niedziela zwykła Mk 6,7-13)

Wybierać się w nieznana drogę bez walizy, prowiantu lub choćby portfela? Może w tamtych czasach miało to jakiś sens... Dzisiaj żaden misjonarz nie wybierze się do Amazonii bez łodzi motorowej lub na afrykańskie bezdroża bez samochodu terenowego. Czy zgodnie z poleceniem Jezusa nie powinien wyruszyć na placówkę tak, jak stoi, trzymając w ręce jedynie swój misyjny krzyż? A może to przesłanie nie pasuje już do naszych czasów?

Nie odkładajmy tego tekstu między nikomu już niepotrzebne rzeczy. Zastanówmy się nad nim w świetle nauki Ewangelii.

Jezus często przestrzega uczniów przed pogonią za ziemskim bogactwem, bo może ono zagrozić drogę do Królestwa. Równie często zachęca nas do szaleństwa bezgranicznego zaufania Temu, bez którego woli nawet włos z głowy spaść nie może. Dzisiaj wszystkim złączonym w Kościele przez chrzest przypomina najważniejszą chyba

prawdę: uczeń Chrystusa przede wszystkim powinien być wolny. Nie zniewolony codziennością ponad miarę, ponad słuszne potrzeby.

Każdy z nas nieustannie doświadcza, jak niechętnie ręce wypuszczają zdobycz i jak trudno sercu przemówić do sumienia.

Zbierz siły (20 VII, 16. niedziela zwykła, Mk 6,30-8,34)

Powrócili wysłani do Galilei apostołowie. Wraz z nimi nadeszła wieść o owocach ich misji pełnionej w imię Jezusa: wzywaniu do nawrócenia, wyrzucaniu złych duchów, uzdrawianiu chorych. I znów nadeszły rzesze *jak owce bez pasterza*.

Lecz Jezus nie zezwolił na nieustanną pracę. Sam odchodził w ustronne miejsca, aby się modlić i odpocząć, więc i uczniom nakazał oddalić się celem nabrania sił. To zalecenie obowiązuje także dzisiejszych uczniów Zbawiciela. Sezon urlopowy już w pełni, trwają letnie wakacje – czas potrzebny do nabrania sił na kolejny rok pracy, niekiedy bardzo trudnej i wyczerpującej. Jeśli stosujesz w życiu starą chrześcijańską zasadę: „ora et labora” – „módl się i pracuj”, nie zapomnij też o zaleceniu Mistrza, byś starał się również mądrze odpoczywać.

On sam wyszedł naprzeciw przybywającym tłumom, by je nauczać. Ale czekał na powrót apostołów i wierzył, że nie zmarnują czasu wypoczynku.

Znak (27 VII, 17. niedziela zwykła, J 6,1-15)

Chleb jest nam potrzebny nieustannie. Dlatego prosimy w modlitwie: Daj go nam dzisiaj. Jest symbolem uczciwej pracy – w przeciwnym razie mówimy, że to „lekki chleb”. Mądrość wielu narodów przypomina: Nie będziesz go darmo jadł. Od wieków jego imieniem określano szlaki głodowej emigracji, wyjazdy „za chlebem”. Tak wielkie jest jego znaczenie, że może nawet posłużyć za narzędzie zdobycia władzy; tłumy bez oporu ruszają za tym, kto obiecuje, że je nakarmi.

Chleb gromadzi nas wokół siebie, zapewnia życie, pozwala wzrastać. Nim więc Jezus zacznie nauczać o innej jedności, innym życiu, innym wzrastaniu, nim ukaże pierwszy zarys tajemnicy Eucharystii, współczując głodnym słuchaczom, daje znak swej potęgi – ukazuje władzę nad ziemskim chlebem.

Nadzieje świadków cudu też są bardzo ziemskie. Dlatego jeszcze przed końcem dnia Nauczyciel musi uciekać od tych, którzy chcieli Go uczynić swym królem.

Ja jestem (3 VIII, 18. niedziela zwykła, J 6,24-35)

Rzesze poruszone cudem rozmnożenia chleba ruszyły za Jezusem. W Kafarnaum Zbawiciel w wyraźnych słowach przedstawia Boży wymiar wydarzenia: starajcie się o pokarm wiecznotrwały, czyńcie dzieła Boże – uwierzcie w Tego, którego On posłał. Jezus wymaga wiary bezwarunkowej i odrzuca żądania tych, którzy oczekują kolejnych znaków. W czytelny dla Żydów sposób odsłania swoją Boską godność. Słowa: *Ja jestem Chlebem życia* – zawierają to najświętsze imię, objawione Mojżeszowi w ognistym krzewie: *Ja Jestem*.

To już znacznie więcej niż obiecanie Samarytance źródło wody, gaszącej wszelkie pragnienie, źródło tryskające na życie wieczne. Więcej niż pokarm, o którym mówił apostołom – czynienie woli Ojca. To pierwsza jasna, jednoznaczna zapowiedź sakramentu Eucharystii.

Błogosławiony jesteś Panie, Boże wszechświata, za chleb – owoc ziemi i pracy rąk ludzkich. Błogosławiony jesteś za owoc winnego krzewu. Daj nam przez te tajemnice uczestniczyć w Bóstwie Chrystusa, który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa...

Ciało na pokarm (10 VIII, 19. niedziela zwykła, J 6,41-51)

Eucharystia – centrum życia chrześcijańskiego. Jest pamiątką ostatniej Paschy Zbawiciela, dopełnionej krwawą ofiarą Golgoty. Jest szczególnym połączeniem obu rzeczywistości: doczesnej i wiecznej, potrójną tajemnicą zmartwychwstania, powrotu do Ojca i wylania Ducha Bożego – utworzenia Kościoła. Jest prawdziwym i pełnym urzeczywistnieniem obecności Chrystusa wśród nas *po wszystkie dni, aż do skończenia świata*.

Tegoroczne czytania Ewangelii aż przez pięć kolejnych niedziel są poświęcone tajemnicy Eucharystii. Przyjmujemy ją przez wiarę, a ona wiarę umacnia. Jeśli możesz powtórz za apostołem Tomaszem: *Pan mój i Bóg mój* – dziękuj za dar wiary i proś za tymi, którzy go dotąd nie otrzymali. Jeśli możesz uklęknąć przed ołtarzem, dziękuj za to miejsce i stojącego przy nim kapłana; proś też za tymi, którzy tego daru jeszcze nie posiadają. A gdy twoje usta mówią: *Wierzę w jednego Pana, Jezusa Chrystusa* – niech w sercu znaczy to: wierzę Chrystusowi.

A On wciąż zaprasza każdego: *Bierz i jedz...*

Amen, amen (17 VIII, 20. niedziela zwykła, J 6,51-58)

Wciąż nie rozumieli. Spodziewali się nowej manny. Trudno nawet zarzucać im brak dobrej woli; na różne sposoby szukali wyjścia z pułapki, w którą wpędziły ich słowa Nauczyciela. Może mówi symbolicznie, może ześle nam jakieś z nieba spadające „ciało”, jak Mojżesz przepiórki? Jego ciało jako chleb – jak to możliwe?

Jezus nie odpowiedział na te pytania. Przekreślił wszystkie możliwości kompromisu, z naciskiem powtórzył raz jeszcze: Moje Ciało jest prawdziwym pokarmem, a Moja Krew jest prawdziwym napojem. W uroczystej formie podwójnego „amen, amen”, czyli „zaprawdę, zaprawdę”, oznajmił: Jeśli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Jego Krwi, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto z tego chleba spożywa, będzie żył na wieki.

Czy Chleb Żywy, który zstąpił z nieba, kształtuje także nasze życie? Czy przyjmujemy ofiarowany darmo dar wieczności? Czy dziś, po dwudziestu wiekach znaków i cudów, wierzymy Zbawicielowi mocniej – my, od których nie wymagano tak wiele?

Jak chleb (24 VIII, 21. niedziela zwykła, J 6,54.60-69)

Janowy opis cudu rozmnożenia chleba różni się nieco od opisu synoptyków. Ten szczególnie bliski Jezusowi uczeń – wraz z Piotrem i Jakubem towarzyszący Mu przy wskrzeszeniu córki Jaira, a później świadek przemienienia na Taborze i strasznych godzin w Ogrodzie Oliwnym – nie poprzestał na rejestrowaniu faktów. Próbował przeniknąć także myśli swego Mistrza. On jeden dostrzegł obawę Jezusa przed obwołaniem Go królem; on jeden zapisał wygłoszone w następnym dniu pouczenia, odsłaniające treść wydarzeń.

Okazana w rozmnożeniu chleba moc miała ułatwić przyjęcie zaskakującej nauki Zbawiciela. Nie ułatwiła. Wielu uczniów odeszło, zgorzszonych perspektywą spożywania ciała i picia krwi Nazarejczyka. Wielu oburzało się, słysząc, że znany im *syn Józefa i Maryi* to Syn Człowieczy – Mesjasz, który zstąpił z nieba i wstąpi tam powtórnie. Nasz rozsądek i Boża moc stają czasem w dramatycznym konflikcie. Co wówczas wybieramy?

Dostojewski napisał: *Gdybym musiał wybierać pomiędzy prawdą a Chrystusem, wybrałbym Chrystusa*. Miał rację. Nasz rozum może zawieść; nigdy nie zawiedzie On – potężny Bóg, prosty i dobry jak chleb.

Obmyj serce (31 VIII, 22. niedziela zwykła, Mk 7,1-8.14-15.21-23)

Trudno jest przebywać w obecności żywego Boga. Trudno jest przed Nim trwać. Jezus przypomina, że wolność dzieci Bożych winna prowadzić je do naśladowania doskonałości Niebieskiego Ojca. Zalecenie św. Augustyna: *Kochaj i czyń, co chcesz*, nie oznacza zgody na zupełną dowolność naszego postępowania. Jeśli naprawdę kochasz – cokolwiek czynisz, prowadzi cię do dobra.

Trudno jest sprostać wymaganiom Bożej doskonałości. Dlatego często uciekamy w pozorną, zewnętrzną poprawność, tworzymy ludzkie przepisy. Zamiast obmywać serca, spłukujemy dłonie i naczynia; niepokój sumienia zagłuszamy rozbudowanym kodeksem rytualnych tradycji.

To bardzo ludzkie. Dlatego od wieków Ojciec napominał nas *przez proroków*; w *ostatnich czasach przemówił do nas przez Syna*. A Syn raz jeszcze powtórzył: Wszelkie zło z serca ludzkiego pochodzi i ono właśnie czyni człowieka nieczystym.

Maciej Bieniasz



sztuka

TRZY WIEKI ŚWIETNOŚCI

*Aurea Porta
Rzeczypospolitej
Sztuka gdańska
XV – XVIII w.*

Muzeum Narodowe w Gdańsku,
maj – sierpień 1997 r.

Ambicją organizatorów: dyrekcji i pracowników merytorycznych MNG, a zwłaszcza pomysłodawczyni i autorki scenariusza wystawy, prof. Teresy Grzybkowskiej z Uniwersytetu Gdańskiego, było pokazanie obrazu Gdańska w okresie jego największej świetności. Miasto zadziwляło ją swobodą obywatelskim i poczuciu bezpieczeństwa gwarantowanego przez związek z Koroną. Upadek Polski w XVIII w. to zarazem schyłek prosperity Gdańska jako wielonarodowego ośrodka handlu, rzemiosła, sztuk i nauki. Tradycje kulturalne podtrzymywano tu jednak nadal, o czym świadczy założenie w 1872 r. w poklasztornych budynkach OO. Franciszkanów pierwszego muzeum. Otwarcie obecnej wystawy, w tych samych murach, zbiegło się ze 125. rocznicą powstania gdańskiego muzeum.

Zgromadzenie tak znacznej liczby eksponatów, i to nie byle jakiej klasy, wymagało olbrzymich starań,

zważywszy w jak okrutny sposób obesła się z miastem w 1945 r. zwycięska Armia Czerwona. Już po ustaniu walk miasto zostało splądrowane i podpalone. Z wyposażenia zabytkowych domów i świątyń ocalało to, co poza miastem ukryli lub wywieźli w głąb Rzeszy Niemcy, oraz to, co udało się po wojnie wygrzebać z ruin i poddać konserwacji. Toteż obiektów najwyższej klasy należało poszukać poza Gdańskiem: w muzeach w głębi kraju, w muzeach rosyjskich i niemieckich. W ciągu setek lat bowiem dzieła sztuki i rzemiosła artystycznego tu wykonywane – wywożono. Były nabywane przez kościoły, królów, magnaterię, szlachtę i bogate mieszczaństwo nie tylko w Polsce. Większość najcenniejszych eksponatów na wystawie musiała zatem odbyć długą drogę do miejsca swego powstania. Najokazalsze przykłady masywnych rzeźbionych mebli gdańskich ściągnięto z Krakowa i Poznania.

Wejście na ekspozycję prowadziło przez SIEN, jak ongiś stowiącą oficjalną i paradną część każdego domu mieszczańskiego. Obszerne, wysokie wnętrza, tak jak można to było zobaczyć na pokazanej oryginalnej akwaforcie J.K. Schulzego, miało w narożniku tylnej ściany wbudowane schody kręcone i galerie na piętrze prowadzącą do pokoi mieszkalnych. Interesantów i gości przyjmowano w sieni umeblowanej dostojnie. Tu stały ciężkie meble: szafy rzeźbione z ustawionymi na nich wazami z Delft, stół i krzesła, a jako wizytówka zamożności i pozycji wisiły obrazy – artystyczne importy z Ni-

derlandów lub malowane przez miejscowych malarzy.

Dwie rozdzielone sienią sale poświęcono KOŚCIOŁOWI MARIACKIEMU. Mniejsza od lat stanowiąca miejsce ekspozycji „Sądu Ostatecznego” Hansa Memlinga (ok. 1473), własność świątyni Mariackiej, została wzbogacona o zbliżone czasem powstania przykłady złotnictwa i hafciarstwa: relikwiarz w postaci figury św. Barbary (ok. 1514), srebrny, złożony, polichromowany, wypożyczony z Muzeum Diecezjalnego w Pelplinie, oraz dwa piękne ornaty (II poł. XV w.), wykonane w gdańskim klasztorze brygidek (wł. MNG). W sali większej, po drugiej stronie sieni, umieszczono przykłady rzeźby i malarstwa ołtarzowego pochodzenia miejscowego oraz importy. Do najstarszych i najpiękniejszych należą: „Ołtarz Oplakiwania” (ok. 1410, wł. MNG) oraz pentaptyk pasyjny z Żukowa k. Kartuz wykonany w warsztacie Jana de Moldera w Antwerpii (ok. 1520). Prawdopodobnie również w Antwerpii powstał tryptyk „Święta Rodzina” z kościoła Św. Brygidy.

Sąsiedztwo głównej świątyni gdańskiej z Dworem Artusa oddano na wystawie, ukazując pierwszorzędną rolę tej budowli w życiu miasta. Wzniesiony na wzór podobnych w Europie, służył początkowo za miejsce spotkań kupców szlacheckiego pochodzenia, a z czasem także członków innych bractw. Od XVIII w. przekształcony w dom giełdy, pełnił też rolę sali sądowej. Zmieniające się funkcje Dworu Artusa ukazano za pomocą starych sztychów i obrazów, m.in. Domenico Quaglio (1833) z charakterysty-

cznymi sylwetkami Żydów na pierwszym planie, którzy licznie i na równych prawach uczestniczyli w życiu miasta. Tu także pokazano nieliczne zachowane przedmioty codziennego użytku kupieckiego: łupkową tabliczkę do pisania w ozdobnej ramce oraz liczydło.

Kolejna sala, nosząca napis KATOLICYZM PROTESTANTYZM (w przytoczonej nierozdzielnej formie), ilustrowała sytuację wyznaniową w Gdańsku po 1517 r., kiedy dotarły tu pierwsze odgłosy ruchu reformacyjnego w Niemczech. Miasto, uzależnione od króla polskiego i dominującego w Polsce katolicyzmu, przechodziło na protestantyzm stopniowo, bez większych wstrząsów. Okresowo kościół Mariacki był użytkowany nawet wspólnie przez obydwie wyznania (1557-1572). Sytuację tę zilustrowano za pomocą kontrastowo różnych w wyrazie dzieł sztuki: surowej, protestanckiej, z wybitnymi przykładami malarstwa epitafilejnego, oraz barwnej, bogatej sztuki katolickiej. Pokazano tu przykłady kunsztu złotniczego w postaci naczyń liturgicznych i szat wypożyczonych ze skarbców kościelnych oraz obrazy, m.in. Andreasa Stecha, Hansa Vredemana de Vriesa oraz Hermana Hana, którego „Trójca Święta” z 1610 r. przedstawiona z ptolemejskim modelem świata stanowi obecnie własność MN w Gdańsku.

Artyści ściągający do Gdańska z różnych krajów Europy i tworzący sztukę o cechach stylu międzynarodowego mogli liczyć na zamówienia bogatego mieszczaństwa, ale musieli się dostosować do jego upodobań. Lokalny rys sztuki gdańskiej w tym

zapewne ma swe źródło. Szczególnie silne były w niej wpływy sztuki niderlandzkiej i różnych szkół niemieckich, ale i francuskich, i włoskich. W sali ARTYŚCI W SŁUŻBIE MIASTU można było podziwiać wyjątkowo licznie zachowane graficzne i malowane panoramy, obrazujące w sposób realistyczny lub alegoryczny widoki Gdańska w ujęciu z różnych stron, oraz galerię portretów mieszczan, w tym przykłady słynących z urody i wykształcenia gdańszczanek.

Kilkanaście portretów gdańszczan znalazło się w następnej sali, zatytułowanej zgodnie z duchem ówczesnej epoki REPUBLIKA UCZONYCH. Poświęcono ją postaciom znanym z działalności naukowej, wydawniczej, bibliofilom i kolekcjonerom. Największą sławę zyskał piwowar Jan Heweliusz parający się astronomią. W gablotach pokazano jego dzieła wydane w gdańskich oficynach: „Selenographia” z datą 1647, u Hünefelda, i „Machina Coelestis” (1673), u Reiningera. Obie zapatrzone w ilustracje autora.

Kulminacyjnym punktem wystawy była sala, w której zgromadzono zespół olejnych portretów paradyjnych polskich królów i królowych oraz liczne sztychowe wersje portretów królewskich. Poza nielicznymi zatargami Gdańska z Polską, jak miało to miejsce za Stefana Batorego, między obu stronami panowały zgodne stosunki. Kolejni władcy obejmujący tron i osobiście odwiedzający Gdańsk byli tu przyjmowani z wyśawną gościnnością, a ich uroczyste wjazdy w otoczeniu barwnych orszaków artyści utrwaliли pędzlem i rylcem. Wyobrażenie o rozmiarach

i randze zamówień, jakie otrzymywali złotnicy gdańscy od naszych królów, dały pokazane na wystawie olbrzymie puchary, dzbany, patery wypożyczone ze zbiorów carów rosyjskich: Skarbca Kremla i Muzeum Historycznego w Moskwie oraz sanktpetersburskiego Ermitażu.

Zamykający wystawę dział POLSKI SZLACHCIC I CUDZOZIEMIEC W GDAŃSKU mieścił wyroby tutejszych rzemieślników oraz luksusowe, sprowadzane przez gdańskich kupców towary, które nabywali tu bogaci mieszcianie i przyjezdni, głównie szlachta i magnateria polska. Z importów pokazano m.in. porcelanę i wyroby kamionkowe wytwórni europejskich (Berlin, Leyda, Delft, Miśnia, Bolesławiec), a z miejscowych szczególnie cenione zegary i pasy kontuszowe, których kilka znakomitych egzemplarzy wypożyczono z kolekcji Muzeów Narodowych w Krakowie i Warszawie.

Mit Gdańska jako Złotej Bramy Rzeczypospolitej pozostał żywy w świadomości Polaków także w okresie rozbiorów. Tu zaakcentowano go przykładami z malarstwa typu historycznego: obrazem Wojciecha Gersona „Gdańsk w XVI w.” (1865) oraz powstałym pod koniec XIX w. obrazem pędzla W.A. Stryjowskiego „Szlachta polska w Gdańsku”.

Wystawa przebogata. Zaopatrzona w solidny I tom katalogu, mieszczącego 20 esejów poświęconych sztuce gdańskiej różnych autorów. (Tom II w druku.) Oprawa plastyczna autorstwa Przemysława Krajewskiego, Huberta Smużyńskiego i Lecha Tempczyka – niemal bez zarzutu.

Przy ponad tysiącu eksponatów różnej wielkości, od drobnych monet po olbrzymie szafy, od malutkich grafik po wielkie płótna! Przeoczono natomiast sprawę umieszczenia napisów na rozsądnej wysokości. Położono je w części gablot ze złotnictwem i porcelaną na samym dnie, zmuszając widzów do ich odczytywania w przykłęku, a co najmniej w głębokim skłonie.

Krystyna Paluch-Staszkiel



KONFRONTACJA?

Teatr „Scena Prezentacje”
w Warszawie

Konfrontacja
Billa C. Davisa

przekład i adaptacja –
Katarzyna Skawina
scenografia – Marcin Stajewski
reżyseria – Zdzisław Wardejn
prapremiera polska
w kwietniu 1997 r.

„Konfrontacja” została zaprojektowana jako sztuka mająca dotyczyć najbardziej fundamentalnych problemów związanych z wiarą i Kościołem katolickim, z istotą kapłaństwa.

Oto stary, trochę zmęczony, acz nie stroniący od niewinnych przyjemności doczesnych proboszcz,

ojciec Farley, spotyka młodziutkiego Marka Dolsona, studenta seminarium duchownego. Bezkompromisowy Mark bezustannie popada w kłopoty, domaga się bowiem głośno gruntownych reform w Kościele. Podobnych poglądów nie potrafi znieść rektor seminarium i gdyby nie interwencje ojca Farleya, Mark wyleciałby ze szkoły (co mu się zresztą w finale i tak przytrafia). Ojciec Farley, mimo kłótni, jakie początkowo wybuchają pomiędzy nim a niesfornym młodzieńcem, przywiązuje się szczerze do Marka. Okazuje się, że sam w młodości także był buntownikiem, życie jednak szybko sprawiło, że wybił sobie z głowy nierozsądne rojenia. Teraz, z sympatią do Marka, pragnie takie same skłonności chłopaka utemperować, nauczyć go sztuki kompromisu. Mark początkowo na żadne ustępstwa nie chce się zgodzić, jego wiara jest fanatycznie żarliwa, pełna pasji, a chęć naprawy świata i ludzi objawia się przez postawę prokuratora. Te to właśnie skłonności Marka udaje się ojcu Farleyowi z czasem nieco osłabić. Gdy po wyrzuceniu z seminarium Mark postanawia głosić ludziom na ulicach Dobrą Nowinę, jego fanatyczne potępienie niedoskonałości bliźnich nie jest już aż tak kategoryczne, jak wcześniej.

Nie tylko ojciec Farley zmienia niektóre zapatrywania Marka, także życie proboszcza podlega metamorfozie pod wpływem tej dziwnej przyjaźni. Po raz pierwszy od lat popada w konflikt z parafianami, gdy apeluje do nich o obronę Marka przed księdzem rektorem. Spotyka się z odmową i wówczas porzuca

parafię. Może wraz z Markiem wkroczy na ścieżkę wędrownego kaznodziei?

Sztuka została dość zręcznie uszyta, choć autorowi można by zarzucić pewne niedoróbki, uderzające przede wszystkim w konstrukcję biografii Marka. Chłopak, jak się dowiadujemy, uciekł kiedyś z zamkniętego domu kochających go rodziców i przez kilka lat żył z prostytutkami, świadcząc zresztą usługi i kobietom, i mężczyznom. Dlaczego właśnie wybrał życie na ulicy i co potem przywiodło go do seminarium – tego autor nie wyjaśnia; w efekcie figura Marka wydaje się dość sztuczna, niepełna. Postać ojca Farleya została staranniejsze zbudowana i dzięki temu m.in. Romuald Szejd wypadł na scenie o niebo lepiej niż Jan Jankowski w roli Marka. Ojciec Farley to osobowość plastyczna, dość barwna, nie będąca, jak postać Marka, wyłącznie tubą do głoszenia poglądów. Kameralne przedstawienie w Prezentacjach, wyreżyserowane w konwencji realistycznej, dbałej o szczegóły, rekwizyt, toczy się raczej wartko. Ważkie problemy, atrakcyjna, typowa dla dramaturgii zachodniej stylistyka, łącząca akcenty komediowe z tonacją serio, niezła generalnie rola Szejdy, sprawna, dyskretna reżyseria, czyli w sumie przyzwoita robota teatralna – czegoż więcej, wydawałoby się, potrzeba zwykle widzowi do szczęścia?

Otóż w tym wypadku o wiele, wiele więcej. Sztuka ta jest typowym dla pewnego typu galanterii teatralnej oszustwem. Cóż mam na myśli? Ano to, że żadnej konfrontacji ideologicznej, filozoficznej tu nie

ma. Jedyną konfrontacją jest zderzenie młodości ze starością. Młodzieńczej skłonności do buntu ze starczą ochotą do konformizmu. Nie wydaje się to specjalnie odkrywcze i autor zapewne świetnie zdawał sobie z owego faktu sprawę, skoro zdecydował się na zamknięcie tej rewelacji psychologicznej w opowieści o świecie duchownych – świecie zawsze atrakcyjnym dla widowni, bo na co dzień przecież dla nich niedostępnym i nieco tajemniczym.

Pominąwszy kilka wstępnych deklaracji utrzymanych w duchu konserwatywnym, a wygłaszanych jedynie dla świętego spokoju, ojciec Farley w istocie w pełni zgadza się z poglądami Marka. Nie ma pomiędzy nimi żadnej dyskusji, nie ma próby zastanowienia się np. nad negatywnymi konsekwencjami wprowadzenia zasadniczych zmian w systemie funkcjonowania Kościoła. Autor jest granitowo pewien, że Kościół musi się bardzo radykalnie unowocześnić i że większość duchownych zapomniała o istocie swojej misji. Nie o to chodzi, czy ma rację, czy nie, lecz o to, że nie dopuścił do głosu poglądów odmiennych i wobec tego napisał nie dramat dyskursywny, lecz niemalże agitkę. Ponadto nawet uzasadnienie owego przekonania o konieczności, mówiąc umownie, postępu w Kościele, jest utrzymywane na poziomie intelektualnego parteru; Davis posługuje się najbardziej wyświechtanymi argumentami, słyszany już po tysiącokroć. Stwarza pozory, iż rzuca się w morską otchłań, a w istocie babrze się w przybrzeżnym piasku.

Komuś moja irytacja na tę sztukę mogłaby się wydać przesadna,

ale wywołało ją przede wszystkim to, że nie znoszę mistyfikacji w sztuce. Nie znoszę autorów pokupnych „landszaftów”, którzy przybierają miny van Gogha. Jak to mawiał Antoni Stonimski: „Mam wysypkę na pretensjonalność. Zniosę wszystko, pod warunkiem że jest skromne”. Bez żadnych ukrytych intencji dodam, że na zakończenie powiedział: „Oczywiście, z wyjątkiem honorariów...”

Joanna Godlewska



**KOLA I PAN LOUKA,
CZYLI CZECHÓW
PORTRET WŁASNY**

Kola

**reżyseria – Jan Sverak
Czechy, W. Brytania,
Francja 1996**

W kinie prawie wszystko już było. Fabuła filmu „Kola” również nie jest nowatorska. Historia mężczyzny w średnim wieku, który przez przypadek zostaje opiekunem małego chłopca i uczy się roli ojca, jest niemal scenariuszowym samograjem (wcześniej widzieliśmy okrzykzaną „Sprawę Kramerów”, komedijkę „Trzech mężczyzn i kobieta”). Co zatem sprawiło, że cze-

ski „Kola” dostał Oscara dla najlepszego filmu zagranicznego?

Warto zadać sobie to pytanie, choćby i dlatego, że Jan (reżyser) i Zdenek (autor scenariusza i twórca głównej roli) Sverakowie przy okazji odbierania statuetki zachowywali się całkowicie naturalnie, tak jakby taki laur po prostu się Czechom należał.

Otóż siłą tego filmu jest koloryt lokalny. Albo powiedziawszy dobitniej – czeski zwyczajny bohater. Pan Louka nie odbiega od stereotypów – jest konformistą (jak większość jego rodaków). Wyrzucono go z filharmonii za „wywrotową działalność” (czyli niepoważne potraktowanie raportu, którego domagała się od niego „bezpieka” po koncercie na Zachodzie). Dorabia graniem na pogrzebach, a w wolnym czasie urozmaica sobie kawalerskie życie korzystaniem z wdzięków coraz to nowych pań. Jest tak przeciętny, jak tylko można być.

Tu drobna uwaga natury ogólniejszej. Poznałam kiedyś Czeszkę z Pilzna, po studiach w Polsce, która przy okazji rozmowy o stereotypach narodowych tak mi wyjaśniała różnice w polskim i czeskim myśleniu. „U was bohaterem może być tylko postać romantyczna, tragiczna i wielka, u nas na odwrót – prostaczek, czasem nieudaczny życiowy, jak dzielny wojak Szwejk. Wy, Polacy, jesteście dużym narodem z bardzo silnie wykształconym poczuciem niezależności, my. Czesi, jesteśmy liczebnie mali, a zatem postawa ugody z Austro-Węgrami, czy później z wojskami radzieckimi, które się do nas wprowadziły bez zaproszenia, była warunkiem prze-

trwania. I te cechy – troska o prozaiczne sprawy w życiu, kompromisowość i niechęć do odwracania biegu historii (pociągającego za sobą ofiary) drżeniem w każdym Czechu.” Moja znajoma chyba miała rację, w każdym Czechu, a zatem w panu Louce też.

Ten ostatni wciąż cierpi na braki finansowe. Żeby podreperować stan kasy, daje się namówić na fikcyjne małżeństwo z Rosjanką. Transakcja jest opłacalna dla obu stron – pan Louka może sobie kupić trabanta (!), dziewczyna uzyskuje obywatelstwo czeskie. Niestety, wkrótce się okazuje, że są i ciemniejsze strony kontraktu. Świeżo poślubiona żona ucieka do narzeczonego do Niemiec, a pan Louka, chcąc nie chcąc, musi się zająć jej 4-letnim synkiem. W dodatku on sam nie mówi po rosyjsku i nie przepada za „okupantami”, a malec, co oczywiste, nie zna czeskiego. Już sam splót okoliczności językowych jest świetną (i doskonale wykorzystaną) przez twórców filmu okazją do nakręcenia paru scen komediowych. Żartobliwe nuty są niewątpliwym walorem „Koli”, który jest daleki od patosu, ponurej powagi, czy dydaktyzmu. Ironia miesza się tu z liryką, tak jak u znakomitych czeskich prozaików, Bogumila Hrabala czy Milana Kundery, groteska jest bliska samemu życiu, a życie grotesce. Niektóre kadry, jak wywieszanie flag w oknie, wspólne oglądanie kreskówek „Nu, zajec, pagadi!” czy skazki przez telefon to wręcz perełki, dla których warto pójść do kina.

Jednakże film nie kończy się na celnych obserwacjach obyczajowych. Niejako mimochodem, w tle

dowiadujemy się o ważnych sprawach politycznych. Jest rok 1989, Sowieci wyjeżdżają do domu, ulicami Pragi ciągną kolumny wojska, mieszkańcy w oknach oddychają z ulgą. Później następuje dalszy demontaż systemu. Pan Louka idzie z Kolą na plac, gdzie ludzie z radości dzwonią kluczami, trwa aksamienna rewolucja. Nad dachami Pragi wstaje słońce, zupełnie jak po wielkiej, długiej, uporczywej burzy. Muzyk obejmuje kolanami swoją wiolonczelę z wyrazem błogości na twarzy, mały Kola piska na skrzypkach, które dostał w prezencie urodzinowym...

Wiadomo, że pana Loukę i Kolę los zetknął przypadkiem, przez przypadek też zostaną rozdzieleni. Matka nareszcie może przyjechać do Pragi i odebrać dziecko. Mały na lotnisku ogląda się za przybranym ojcem. Pan Louka czuje dotkliwą pustkę w swoim domu na strychu. Już wie, że chce mieć rodzinę... Z ostatnich scen, przecież optymistycznych, sączy się mały smutek. Widzowie wychodzą wzruszeni. Wszystko – i uśmiech, i dystans do opisywanych wydarzeń, i nawet ten smutek – wszystko jest takie czeskie.

Tu trzeba sąsiadom pogratulować: opowiedzieć o sobie zrozumiale, zajmująco, z wdziękiem i zachowując reguły dobrego rzemiosła filmowego (wyniesionego ze szkoły czeskiej) – to umiejętność godna najwyższych nagród.

Anna Pietrzak

 książki

**EPITAFIUM DLA ŻYWYCH
I UMARŁYCH**

Teresa Ferenc
Boże pole
Wiersze nowe
1988-1996

Wyd. „W drodze”,
Poznań 1997, ss. 78

Świat poetycki Teresy Ferenc jest zdeterminowany przez dwa żywioły: tajemnicę cierpienia i tajemnicę pogody. Obydwa przenikają się, tworząc przestrzeń tyleż bolesną, ile świętą, tyleż raniącą, ile ocalającą. Pamięć tragedii dzieciństwa i kontemplacja trwającego w zachwyconym spojrzeniu poetki życia składają się na jedyną w swoim rodzaju wizję rzeczywistości, nie mającą odpowiedników we współczesnej poezji polskiej. Bo jeśli nawet metafizyczna aura wierszy Ferenc jest zbliżona do podobnych w tonacji wierszy A. Kamieńskiej czy ks. J. Twardowskiego, a z tym ostatnim łączy poetkę także zachłanne ukochanie żywego szczegółu, zupełnie osobne są drogi i bezdroża, którymi dotarła do swojej poetyckiej świątyni autorka „Piety” (1981). Dualizm tematyczny i filozoficzny, zapoczątkowany wyraziście w tomie „Wypalona dolina” (1979) bolesno-miłosną tonacją, z tomu na tom pogłębia się i wypełnia nowym

sensem, osiągając w „Bożym polu” apogeum ekspresji.

Najnowszy zbiór wierszy Teresy Ferenc stanowi więc liryczną codź, podsumowanie wszystkich istotnych wątków przewijających się przez twórczość poetki, poczynwszy od debiutanckiego zbioru „Moje ryżowe poletko” (1964). W nowym tomie staranna kompozycja i pieczołowicie rozłożone akcenty wskazują dobitnie etyczne i estetyczne priorytety Teresy Ferenc. Część pierwsza zbioru nosi tytuł „Podawanie chleba” i jest zadedykowana *Tym, którzy ratowali Żydów*. Część druga – „Psalmy” – przynosi kontynuację sakralnych motywów tej poezji i wreszcie część trzecia rozbudowuje i pogłębia typową dla Ferenc od początków jej twórczości mitologię domu, rodziny, macierzyństwa, małżeństwa. Ukochanie natury, życia we wszystkich jego przejawach, zawsze domino wało w tej poezji w jakiejś aż pierwotnej, namiętnej adoracji. I teraz *wiosenna trawa / łbem radości wali o krawężnik; rozchodnik przelazi przez płot / na listkach świeci pył owadów / Osa przystanęła u mojego progu, rozlala ognia nektar / Pies przyniósł w oczach las / kot całe pole w jaskrach*.

Coraz odważniej – można tak to ująć – poetka zdaje nam sprawę ze swojej miłosnej fascynacji wszystkim, co żywe. Ktoś, kto u progu istnienia przeżył okrucieństwo bezwzględnie zadawanej śmierci, żyje z nic gojącej się raną pamięci, ale też z zachwytem dla wszystkiego, co ocalało, a zwłaszcza dla własnych, rozpoznających życie zmysłów – ze zmysłem miłości na czele. Ta poetka, która wybaczyła mordercom

własnych rodziców, która w jednym ze swoich psalmów modli się za wrogów, wraz z własnym ocalonym życiem ocalała w sobie właśnie ów dar miłowania, a więc dar wyrozumiałości, pokory, przebaczenia i ofiary. Pamięć musi pozostać żywa, albowiem tylko w niej trwają umarli bliscy i cały świat utracony na jawie w akcie morderstwa, ale pamięć ma swoje dopełnienie w tym, co jest tu i teraz i świeci Boską Tajemnicą wiecznych narodzin. Wielki to doprawdy dar – ocalony z pożogi wojny zmysł miłości:

*Od tylu już lat
pusta studnia
Zamiast żywego w niej źródła
piach
A ja z niej czerpię
jakby nic się nie stało*

*Echo mnie woła
Wracam
Wciąż pełne ręce mam
tamej miłości*

(„Żywa studnia”)

To jedno z piękniejszych poetyckich świadectw heroicznej pełni istnienia. Prostota, wręcz zgrzebność formy wierszy Teresy Ferenc jest ich główną siłą, dając im moc porażania wyobraźni czytelnika. Po raz kolejny w tym tonie zachwycamy się i trwożymy jednocześnie paradoksalnym obrazem życia w śmierci. Poetka mówi: *Wciąż zanurzam się / w inną wodę czasu* – gdyż tam, w przeszłości, dojrzewa dla niej tajemnica żywej prawdy. Rozstrzelany, spalony ongiś świat rodzi się na nowo w czułej pamięci, aby na nowo wzrastać w każdym powstają-

cym wierszu: *Panie / nie spałam wtedy / Nie śpię dziś / Ukradkiem / spod kołdry / oglądam* („Noc. Podawanie chleba”); *Umarła dziewięcioletnia / w dołach oczu leży / żywa bardziej niżli żywa* („Pompeje”); *Do wszystkich moich domów / wnoszę to okno wniebowzięte / w którym dziecięca Madonna / warkocz plecie z ognia* („Dziecięca Madonna”); *Umiłowany ogień wczorajszego wieczoru / dziś w słońcu dnia wygryza dziury / wypala pieczęcie / w pamięci tak wtedy dziecięcej / że skacząc w piachu / łapałam zadrukowany słowem bożym / płomień* („Płonące bożnice”); *Trwa rozstrzelanie krzyża chmury drzewa / nawet liścia* („Mundury i dzieci”).

Tragedia raz dokonana nie przestaje się dokonywać w pamięci i wyobraźni poetki, a przecież to za sprawą tej tragedii poetka buduje niezniszczalne epitafium w słowie. W tomie „Boże pole” jest jeszcze więcej niż w poprzednich zbiorach wierszy Ferenc sygnałów metapoetyckich. W wierszu „Matka i córka” wizja umarłej matki jest wizją kreatywną: *Przybywasz tu / jak słoneczna gałąź / przychylić mi raju / Żarzą się od niego / rzeczy nie nazwane jeszcze (...)* Róża poczęta w kolkach isker / wyrrywam się stąd / sypiać po drodze żar / Po tych płonących owocach poznajesz mnie matko? W tych słowach trwa pamięć przeżytej pożogi, ale też sama poetka traktuje mowę jak ogień, jak palące piętno, którym znaczy się rzeczywistość. *Przylgnęłam do słowa / jak do uciekającej planety* – mówi w wierszu „Całe życie”. *Wśród wygaszonych powołań / w rozpadliskach przesłrzeni / zaczynam słowa / Ogień w nich namacalny / głaz bolesny* – dodaje gdzie indziej.

Poetka ma świadomość trudu, z jakim w każdym wierszu kreuje na nowo akt istnienia świata. To jest właśnie ogromną wartością tej poezji: widoczny mózół podejmowania walki z nicością, z rozpaczą, z ogarniającą zmysły i rozum ciemnością cierpienia. W „Psalmie ze mną” poetka wyznaje: *Tobie mnie komuś / myślę się drogi do domu*. Ta poezja – tak jak inspirujące ją życie – trwa wbrew powracającym wciąż podszepotom zwątpienia, wbrew pokusom zamknięcia. Nie estetyka ciemności, rozpacz, lecz estetyka ocalonego światła kształtuje poetykę wierszy Teresy Ferenc: *Ja / litera z alfabetu Twojego światła / wciąż nie dopalone mam usta / więzę słowa w snopy / bez powrósta* („Psalm na pięćdziesiąte trzecie urodziny”). Akt twórczy jest więc tu jednoznaczny z aktem afirmacji istnienia, jakby wiersz był żywym darem, próbą prześlągnięcia czy odkupienia, ofiarą za popełnione przez ludzkość winy. Utwór pod symptomatycznym tytułem „Ucieczka Izaaka 1943” jest zapisem autentycznego zdarzenia, ale też symbolicznym wyrazem ludzkiej ufności wobec Boga. Wiersz następny – „Terezin” – przynosi inną wersję wydarzeń z tego samego czasu. Tu Izaak ginie z rąk ludzkich i nic nie może usprawiedliwić zbrodni. Ten wiersz ma jednak podwójny sens: przedstawia zamierzone przetworzenie porządku zbrodni w porządek ofiary dla ocalenia sacrum śmierci, dla ocalenia prawdy cierpienia, prawdy przywołanej w metaforze odkupiającej męki Chrystusa.

Trudna wiara Teresy Ferenc ma siłę tym większą, że wykuwa się

w nieustannym kontakcie z krwawiącą bliźną wspomnień. Tajemnica miłosnych metamorfoz dokonuje się tu na styku obu tych wymiarów: pamięci i wiary, owocując spontanicznymi świadectwami niezwyklej urody świata, a także krzepiącej pogody autorki: *Na nowo dziś odkryłam żdźbło trawy / Zaszeleściło mi jak żywioł wszelki* („Boże pole 1”). Łaska dostrzegania Bożego piętna w widzialnym, dotykalnym świecie, dana jest duszom najwmierniejszym. Poetka daje dowód takiej właśnie wierności, gdy w jednym z psalmów mówi:

*Ten świat
sarny dzika kamienia
sypiącej się po skarpie mrówki
ten świat nie mój
Tajemnicy Twojej dotykam
(„Psalm pod klifem w Orłowie”)*

A jest to jednocześnie adoracja świata kruchego, przemijającego, o którym poetka wie, że nie uniknie zagłady. Wiersz „Ziemio nie spiesz się” kończy się przejmującym lirycznym prorocstwem: *W encyklopedii Boga / pod hasłem MOTYL jesteś*. W posłowniu do „Bożego pola” Piotr Szewc napisał: *Fundament wiary w poezji Teresy Ferenc opiera się na czulej uwadze dla małych, ale cudownych rzeczy stworzonego świata*. Dodajmy: stworzonego i wciąż od nowa składanego w ofierze świata. Albowiem tylko wiara, która próbuje uporać się z nieuniknioną udręką utraty, ma szansę przybliżyć nas do Tajemnicy Boga.

Adriana Szymańska

**PRZYPOMINAM
JERZEGO KRZYSZTONIA**

**Jerzy Krzysztoń
*Obłąd***

PIW, Warszawa 1995

Jerzy Krzysztoń należy do tych pisarzy – zmarłych w minionej dekadzie, zapewne w jakimś stopniu w ramach nie spisano, bo niemożliwego do udokumentowania, a nawet ocenienia bilansu stanu wojennego – którzy po swej śmierci w zatrwającą szybki sposób niezasłużenie zniknęli z horyzontu uwagi czytelniczej. Autor „Obłądu” do czasu samobójczej śmierci w 1982 r. cieszył się dużym wzięciem wśród polskich czytelników. Później coraz mniej się mówiło o jego twórczości, a w okresie początków odrodzonej Polski prawie się o niej zapomniało. Ostatnio wydawcy i księgarze szczęśliwie przypominają o niej. Ukazało się drugie wydanie omawianej tu jednej z największych pozycji dorobku całej powojennej prozy polskiej, które to dzieło niestety nie zostało chyba dostatecznie postrzeżone i skomentowane w prasie kulturalnej i wszelkich mediach. Sądzę, że w ogóle twórczości Krzysztonia należy się więcej krytycznej i teoretycznej uwagi w czasie, kiedy np. jeden debiutancki tom prozy N. Goerke (zresztą wcale interesujące „Fractale”, które wymieniam tu tylko jako przykład specyficznej strategii naszej współczesnej, zwłaszcza młodej krytyki) doczekał się niezliczonego serwisu recenzji, referatów, szkiców, esejów... Można

się było spodziewać, że wraz z nastaniem wolności znajdzie się w polskich bibliotekach, również domowych, miejsce dla utworów niezbyt kochanego przez administrację PRL-u autora „Wielbłąda na stepie”. Tymczasem przez kilka lat po Okrągłym Stole utworów Krzysztonia można było ze świecą szukać w księgarniach czy wypożyczalniach bądź omówieniach na łamach prasy literackiej.

Jak wiadomo, Krzysztoń – którego psychiczne „wędrowki” wewnętrzne dostarczyły materiału do jedynej w swoim rodzaju literackiej podróży w głąb jaźni, wymownie zatytułowanej „Obłąd” (jest to obłąd nie tylko jednostki, ale i narodu, a w filozoficznym wątku – nawet całej cywilizacji) – nie doczekał nawet „odwieszenia” stanu wojennego. Trudno dziś wyrokować autorytatywnie, czy to właśnie okres wojny wypowiedzianej narodowi przez peceleńską władzę spotęgował objawy rozwijającej się już wcześniej choroby pisarza; możemy tylko ostrożnie stwierdzić, że nie był to okres pogody dla ludzi o słabszej konstrukcji psychicznej, a zarazem silnej motywacji patriotycznej. A przecież dopiero w okresie pierwszej „Solidarności”, niedługo przed ogłoszeniem stanu wojennego (kiedy nastąpiła chwila pewnego poluzowania rygorów systemowych), trafiły na rynek czytelniczy dwie długo czekające na druk książki. I „Wielbłąd na stepie”, i „Krzyż Południa” – utwory opisujące losy samego autora wywiezionego jako dziecko wraz z rodziną na ziemię dalekiej i mroźnej Syberii oraz późniejszą odyseję jego powrotu wraz z grupą Polaków

przez Azję i Bliski Wschód do ojczyzny – były oczywiście nie do strawienia dla cenzury i władzy, obawiającej się naruszenia dobrego imienia wschodniego Wielkiego Brata.

Warto zaznaczyć, że wywierający silny wpływ na kształt tych tomów autobiografizm był jednym z zasadniczych układów odniesień całej twórczości Jerzego Krzysztonia; nigdy jednak nie przekroczył on granicy arcyzmu, nie przechylił się w stronę ekshibicjonistycznego dokumentu czy sentymentalnych wyznań. Pisarz (związany niemal od początków swej twórczości z redakcją literacką Polskiego Radia, prowadzący na jego antenie przez długie lata „Pocztę Literacką”) debiutował młodo, ledwo przekroczywszy 20 lat, lecz nosił w sobie już taki bagaż przeżyć, doświadczeń i obserwacji, jakim można by obdzielić czyjeś całe życie: poczynawszy od dramatycznego zesłania podczas wojny, dzieciństwa spędzonego wraz z rodziną o głodzie i mrozie w stepach Kazachstanu i Uzbekistanu i późniejszej wędrówki z armią Andersa, po młodość przeżytą w Iranie i na innych egzotycznych szlakach, m.in. w Indiach. Debiutancki tom opowiadań Krzysztonia, który ukazał się w 1953 r., nosił tytuł właśnie „Opowiadania indyjskie” – i zarówno w jego treści, jak i formie wyraziło się rozdarcie autora między otwierającymi się przed nim możliwościami wspaniałych, znanych z autopsji tematów do podjęcia, problemów do poruszenia, a niemożliwością ich spełnienia. Czas debiutu pisarza przypadłał przecież na początek schyłku pol-

skiego socrealizmu. Pierwsze książki Krzysztonia cechowało widoczne poszukiwanie dróg ekspresji artystycznej i spore rozstrzelanie tematów i motywów: od egzotycznych, wschodnich (np. w tomie prozy „Sandżu i Paweł”), przez wojenne i okupacyjne (np. powieść „Kamienne niebo”), po współczesne, przekazywane w modnej pod koniec lat 50. poetyce małego realizmu (opowiadania „Złote gody”). Ówczesna krytyka, chwając piórem najwybitniejszych zoiłów twórcy Krzysztonia, z mniejszym aplauzem przyjmowała przewijające się przez nie wątki okupacyjne, nie wyłaniające się z materiału osobistych przeżyć autora. *To niebo jest z papieru, a dramat z kalkulacji, koncepcji i literatury* – pisał Kazimierz Wyka w „Nowej Kulturze” o wydanej w 1958 r. powieści „Kamienne niebo”, będącej próbą sprawozdania psychologicznego z sytuacji grupy osób zasypanych w piwnicy podczas powstania warszawskiego. Film zrealizowany na podstawie tej książki cieszył się jednak dużym uznaniem krytyków i powodzeniem wśród widzów.

Chyba jednak dopiero w ostatnich swoich trzech powieściach wydanych niedługo przed stanem wojennym – choć pisanych znacznie wcześniej – Krzysztoni stanął na konsekwentnej drodze twórczej w pełni wyrażającej jego osobowość artystyczną. Niestety droga ta została przerwana tragiczną śmiercią, i to niedługo po przekroczeniu przez pisarza pięćdziesięciu lat. „Wielbłąd na stepie”, pierwsza część wojennych losów małego bohatera – nazywanego imieniem pisarza Jurek – oraz jego rodziny *na nieludzkiej*

ziemi stara się sumiennie, ale i w wysublimowany artystycznie sposób oddać obraz świata, jaki formował się w małym chłopcu w warunkach zesłania; narrator koncentruje uwagę na wiernej, choć wspartej lirycznymi środkami wyrazu, rekonstrukcji przywoływanego z głębokiej pamięci okresu. W następnej prozie z tego cyklu, zatytułowanej „Krzyż Południa”, autor – dysponując świadomością i temperamentem bardziej już dojrzałego, rozwiniętego nad wiek Jurka – rozbudowuje warstwę paraboliczną i metafizyczną książki. Historia tułaczki polskich wygnańców, niegościnnie przyjmowanych w państwach Wschodu, głównie w Iranie, znajduje odniesienie w biblijnej trasie wędrówki narodu wybranego do przyszłej ojczyzny.

Trzytomowy „Obłąd” to epopeja powieściowa zupełnie osobna, nieporównywalna do niczego innego ani w indywidualnym dorobku pisarza, ani w całej panoramie naszej współczesnej prozy. Jej bohater, Krzysztof, cierpiący na schizofrenię i poddający się jakby z pewną fascynacją impulsom psychotycznym, odbywa – jak napisałem – swoistą podróż w ukryte rewiry własnej jaźni. Choroba bohatera przeradza się w rekonesans historyczno-imaginacyjny ku źródłom i przesłankom stwierdzonego przez narratora-diagnostę narodowego „obłądu”, jak gdyby wchłania równie chorobliwie w skali zbiorowej zdaniem narratora wątki polskiej historii. W szpitalnym otoczeniu podniecona bodźcami choroby wyobraźnia Krzysztofa odkrywa w obliczach innych „podróżnych” twarze i charaktery znane z naszych dziejów, choć często

i w ogóle z panteonu cywilizacji; mitologie i martyrologie polskie stają się intencjonalnym tłem dla wątku szpitalnej niedoli bohatera. Niekiedy jego świadomość, czy raczej podświadomość, osuwa się w głębiny zbiorowej – również zmityzowanej i nasyconej ponadczasowymi toposami – pamięci ludzkiej. Wykorzystująca ekscytację psychotyczną Krzysztofa niezwykle pomysłowa wyobraźnia narratora z wirtuozerią artystyczną kontynuuje podróż przez kolejne fazy choroby Krzysztofa i „choroby” świata (o czym pisałem kiedyś w tomie „Kontestator wśród narodowych znaków”, dziś się pod tym podpisuję).

Mieczysław Orski

JEDNOŚĆ POZNANIA

M. Heller
S. Budzik, S. Wszolek (red.).

Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych

Biblos, Tarnów 1996, ss. 260

Pojęcie obrazu świata, choć tak często i chętnie używane, nie jest bynajmniej jasne ani jednoznaczne. Ponadto określa rzeczywistość o niezwyklej złożoności treściowej oraz długiej i niesłychanie skomplikowanej historii. Omawiany tutaj tom zawierający artykuły naukowców, filozofów i teologów jest próbą

odpowiedzi na niektóre pytania dotyczące obrazów świata. Tom ten jest owocem sympozjum, które odbyło się 28-29 IV 1995 r. w Tarnowie i w pobliskich Błoniach. Książka dzieli się na trzy części i zawiera 13 artykułów, wraz ze wstępem bpa J. Życińskiego i podsumowaniem przygotowanym przez redaktorów tomu.

Pierwsza część nosi tytuł „Obrazy świata” i zawiera teksty poświęcone zasadniczo różnym aspektom tzw. naukowego obrazu świata. Otwierający tę część książki artykuł M. Hellera „Naukowy obraz świata a zadanie teologa”, podkreśla złożoność procesów historycznych i kulturowych prowadzących do ukształtowania się obrazu świata oraz wielość i różnorodność tworzących go elementów. M. Heller kończy swój tekst pytaniem: Czy teologia powinna się wiązać z naukowym obrazem świata? Odpowiedź jest w zasadzie pozytywna, z jednym wszakże zastrzeżeniem. Otóż naukowy obraz świata może się okazać niezwykle pomocny w wyrażeniu prawd wiary. Ponadto w uprawianiu teologii nie da się uniknąć odniesień do jakiegoś obrazu świata. Odniesienie to nie może być jednak ustalone raz na zawsze. Zważywszy bowiem na szybki rozwój nauki, teolog winien *na tyle utrzymywać kontakt z naukami, by umieć ocenić, co w przyjmowanym obrazie świata rzeczywiście pochodzi od nauk i jaki w nauce ma status* (s. 26). Nie trzeba dodawać, iż wymaganie to nie jest łatwe do spełnienia i wielką pomocą w jego realizacji mogą być interdyscyplinarne grupy robocze podejmujące tego typu zagadnienia.

Naukowy obraz świata, jego warunki i elementy składowe są przedmiotem artykułu M. Lubańskiego. Autor zwraca uwagę na interesujący fakt, iż w tworzeniu naukowego obrazu świata istotną rolę odgrywają elementy nienaukowe, jak np. metafizyczne przedzałożenia czy pewne idee kierujące postępowaniem człowieka, które dopiero odwołują się do konkretnych interpretacji nauki i jej poszczególnych (bynajmniej nie wszystkich) wyników. Tak więc naukowy obraz świata nie jest prostą sumą wyników nauk szczegółowych, lecz raczej złożoną strukturą syntetyzującą te wyniki według takich czy innych przekonań człowieka.

Na rolę techniki w kształtowaniu myślenia współczesnego człowieka zwraca uwagę precyzyjny artykuł M. Hajduka, dyskutujący też etyczne aspekty rozwoju nauk, zwłaszcza technicznych.

Rozważania pierwszej części książki kończy napisany z wielką swadą i erudycją artykuł bpa J. Życińskiego poświęcony współczesnym próbom przewyższenia opozycji pomiędzy metafizyką i fizyką oraz kryteriom ich oceny merytorycznej. Podkreślając fakt, iż współczesny pluralizm kulturowy sprzyja poszukiwaniom nowych syntez łączących wyniki nauk przyrodniczych z podstawowymi przesłankami metafizyki czy religii, autor zaznacza, że *po okresie fascynacji empirią i racjonalnością, przyszedł czas dowartościowania czynników wyobraźni przeciwstawionej rygorom intelektualnym* (s. 92). Próby tego rodzaju prowadzą najczęściej do niesatysfakcjonujących

wyników. Stworzenie harmonijnej i zadowalającej syntezy teorii przyrodniczych i ich filozoficznych interpretacji w ramach spójnego obrazu świata opartego na równowadze pomiędzy elementami racjonalnymi i wyobrażeniowymi wydaje się możliwe, jeśli zostaną spełnione pewne kryteria znane z tradycyjnej filozofii nauki. J. Życiński wymienia trzy kryteria, dotyczące prób modyfikacji przyrodniczego obrazu świata: (1) *kryterium eksplanatywnej wartości modyfikowanych modeli*, (2) *kryterium podatności na falsyfikację wprowadzonych modyfikacji*, (3) *kryterium epistemologicznej odrębności i współzależności poznania przyrodniczego i filozoficznego* (s. 93).

Druga część książki, „W historycznej perspektywie”, jest próbą nadania „historycznej” konkretności rozważaniom prezentowanym w części pierwszej. Chodzi tutaj o swoistą konfrontację tych rozważań z tym, co M. Heller określa mianem *laboratorium dziejów* (s. 94).

Ta część książki zawiera 4 artykuły, zaś pierwszy (Z. Liany) dotyczy przejścia od symbolicznego traktowania świata do jego rozumienia naturalistycznego i autonomicznego. Ten niezwykle złożony proces intelektualny dokonał się w XII w. Autor, analizując niektóre jego elementy, zwłaszcza opierając się na dorobku szkoły w Chartres, podkreśla swoistą zależność pomiędzy refleksją teologiczną i badaniem świata: *...obraz świata jako autonomicznej natury stał się dla teologii swego rodzaju katalizatorem – pozwolił wydobyć ukryte potencjalności*

chrześcijańskiej nauki o stworzeniu (...) Z kolei *teologia chrześcijańska właściwie zinterpretowana staje się silnym bodźcem do badania świata* (s. 112).

Omawiany w artykule Z. Liany proces zmiany w sposobie rozumienia świata nie pozostaje bez związku z powstaniem nauk doświadczalnych na początku czasów nowożytnych. Powstanie tych nauk oznacza kolejną zmianę w rozumieniu świata. Tym razem chodzi o Kartezjański i Newtonowski obraz świata. Ich konfrontacja prowadzi do utrwalenia się obrazu świata „według” Newtona, lecz niektóre elementy obrazu Kartezjusza można spotkać w tzw. mechanistycznym widzeniu świata. Historię tej konkurencji opowiada W. Skoczny.

Dwa ostatnie artykuły tej części książki dotyczą kosmologii współczesnej i filozofii A.N. Whiteheada. J. Turek analizuje filozoficzno-swiatopoglądowe implikacje obrazu (wszech)świata, jaki nauka zawdzięcza współczesnym teoriom kosmologicznym opartym m.in. na ogólnej teorii względności i na mechanice kwantowej.

W czasach kiedy na początku naszego stulecia dokonywała się rewolucja w podstawach fizyki i powstawała kosmologia relatywistyczna, Whitehead opracowywał zręby swego systemu metafizycznego, przedstawionego później na kartach „Process and Reality”. Jego system metafizyczny, inspirowany m.in. osiągnięciami fizyki oraz biologii, jest harmonijną i nie pozabawioną poezji syntezą wielkiej tradycji filozoficznej i osiągnięć współczesnej nauki. Naukowe podstawy

tęgo systemu prezentuje w swym artykule J. Mączka. Whiteheadowski świat jest pełen harmonii, porządku i dynamizmu, zaś zinterpretowane idee filozoficznie płynące z nauk przyrodniczych *stanowią tak scenę, jak i ważne filary* tego obrazu świata. Obraz świata w filozofii Whiteheada przyciąga coraz bardziej uwagę filozofów zainteresowanych kwestiami interdyscyplinarnymi, jest bowiem *naukowo twórczy, filozoficznie fascynujący i religijnie przeniknięty sacrum* (s. 165).

Trzecia część książki jest poświęcona obrazom świata w perspektywie teologicznej. Część tę otwiera artykuł J. Rodzenia poświęcony roli modelu w nauce i teologii w ujęciu I. Barboura. Barbour jest niewątpliwie klasykiem, gdy chodzi o kwestie dialogu pomiędzy nauką i teologią, niektóre jego książki są zaś standardowymi tekstami uniwersyteckimi w USA. J. Rodzeń, prezentując zasadnicze elementy analiz Barboura, charakteryzuje pojęcie modelu funkcjonujące w naukach i w teologii, opisuje jego zastosowania oraz podkreśla różnice w rozumieniu i roli modelu w tych różnych dziedzinach refleksji.

Artykuł J. Bolewskiego „Z teologicznej problematyki ewolucyjnego obrazu świata” poddaje krytycznej analizie wpływ ewolucyjnego obrazu świata nauki na rozwój badań teologicznych. Autor zaczyna od nieco zaskakującego pytania dotyczącego istnienia „elementów ewolucji” w Piśmie Świętym. Otóż w tzw. kapłańskiej wersji stworzenia świata (Rdz 1,1-2,4a) odnajdujemy ideę *następstwa poszczególnych faz w wyłanianiu się świata* (s. 196). Oczywiście kolejność tych faz jest

zasadniczo różna w porównaniu z teoriami współczesnej nauki, nadto nie mamy tutaj do czynienia z procesem, w którym struktury późniejsze pochodzą z wcześniejszych (jedna z zasad „naukowej” wersji ewolucji). Mimo to, jak słusznie podkreśla J. Bolewski, *teologiczne spojrzenie otwiera na ideę stworzenia jako Bożego działania w następujących po sobie etapach, czyli wizję otwartą na ewolucję*. Chociaż bowiem w kapłańskiej wizji wszystkie następujące po sobie struktury powstały *oddzielnie od siebie, a jedyną realizującą i łączącą przyczyną było stwórcze działanie samego Boga*, to jednak – *taka jest specyfika ujęcia teologicznego, odnoszącego wszystko do Boga, co nie wyklucza dopełniającego podejścia filozoficznego czy nauk przyrodniczych, które precyzują opis rozwoju od strony zjawisk i działań świata* (s. 196). Konkretną ilustracją tej tezy jest prezentacja metafizycznej wizji ewolucji zaproponowana przez K. Rahnera. J. Bolewski kończy swój artykuł refleksjami dotyczącymi dalszego przebiegu procesu ewolucyjnego w przypadku człowieka i uwagami na temat teologicznych wyjaśnień dotyczących tzw. zasady antropicznej.

Ostatnią część książki zamyka artykuł S. Budzika inspirowany teoriami antropologicznymi R. Girarda. Girard zmierza do uchwycenia podstawowych mechanizmów określających naszą cywilizację i kulturę. Jak pisze S. Budzik, *dzięki Girardowi dochodzi do ponownego spotkania pomiędzy nowoczesnymi naukami o człowieku i tradycją chrześcijańską. Teologia ma dzięki niemu szansę zasiąść ponownie do okrągłego*

go stołu dyscyplin naukowych (...) Pomoże jej to spełnić wysuwany od dawna postulat uwzględniania w dociekaniach teologicznych współczesnego obrazu świata i człowieka (s. 252).

Książkę zamyka artykuł „Nauki jako locus theologicus – próba wniosków”, podpisany przez redaktorów tomu. Autorzy raz jeszcze podkreślają nieostrość pojęcia „obraz świata” i sugerują, iż winien on być uważany za część kultury, i to do tego stopnia, iż trudno ustalić, co było pierwsze: kultura czy obraz świata. Elementami obrazu świata są idee metafizyczne, przekonania religijne, spopularyzowane i uproszczone koncepcje naukowe, trendy literackie i artystyczne, itp. Z punktu widzenia historii można mówić o starożytnym, średniowiecznym, nowożytnym i współczesnym obrazie świata. Cechą tego ostatniego jest pluralizm różnych wizji świata o różnym zasięgu oddziaływania. Gdy chodzi o relacje pomiędzy teologią i obrazem świata, to autorzy podsumowania podkreślają, iż związek taki zawsze istniał i nie może być nie uwzględniony we współczesnej refleksji teologicznej.

Książka jest przykładem wyważonego podejścia do kwestii obrazów świata, a szerzej – do kwestii dialogu interdyscyplinarnego. Kompetencja autorów w połączeniu z właściwym i reprezentatywnym doбором tematów sprawiają, iż jest to edycja godna polecenia wszystkim, którzy wbrew tendencjom do coraz to większej specjalizacji nie chcą stracić z oczu jedności ludzkiego poznania.

Tadeusz Sierotowicz

POLICJA II RZECZYPOSPOLITEJ

Andrzej Misiuk Policja Państwowa 1919-1939: powstanie, organizacja, kierunki działania

**PWN, Warszawa 1996,
ss. 372**

Prezentowana praca skupia się na problematyce słabo znanej i zbadanej w dotychczasowej historiografii. Działalność Policji Państwowej (PP) w opracowaniach wydanych przed 1989 r. postrzegano raczej jednostronnie negatywnie, głównie przez pryzmat jej walki z komunistami i siłami lewicowymi. Stąd duże znaczenie tego gruntownego i wyważonego studium. Jego autor jest jednym z najlepszych znawców dziejów organów bezpieczeństwa Polski Niepodległej.

Celem A. Misiuka było *przedstawienie wszystkich zasadniczych problemów związanych z funkcjonowaniem Policji Państwowej*, a także *prezentacja zasad funkcjonowania organów policyjnych na tle ogólnych prawidłowości działania instytucji państwowych* (s. 7-8). Autor w zasadzie nie przedstawia organizacji i funkcjonowania autonomicznej Policji Województwa Śląskiego, co jest znacznym brakiem książki. Monografia została oparta na bogatej kwerendzie źródłowej

oraz wykorzystuje rozległą literaturę przedmiotu.

Misiuk już na wstępie zwraca uwagę na przyczynę wielu sporów, kłopotów i niepowodzeń policji w okresie międzywojennym – mianowicie na umocowanie prawne tej formacji ustawą o PP z 24 VII 1919 r. W zakresie służby bezpieczeństwa i czynności wykonawczych policja podlegała przedstawicielom administracji politycznej (województom i starostom), komendantowi głównemu natomiast (i odpowiednio komendantom wojewódzkim) w zakresie organizacji, administracji, zaopatrzenia, uzbrojenia, wyszkolenia itd. Dlatego najwyżsi przełożeni policji nie mieli żadnego wpływu na charakter zadań wykonywanych przez podwładnych.

Książka, omawiając kolejne reorganizacje struktur policyjnych (tak centralnych, jak i terenowych), za kluczowy dla dalszych losów policji uważa przewrót majowy 1926 r. i następującą po nim całkowitą zmianę zasad i stylu rządzenia. Dla obozu sanacyjnego policja odgrywała ważną rolę w państwie, dlatego musiała być w pełni podporządkowana administracji politycznej. Efektem były zmiany na najwyższych szczeblach dowodzenia policją, by uczynić ją w pełni dyspozycyjną wobec obozu rządzącego.

Autor pokazuje, że przez prawie cały okres 20-lecia stale malały nakłady finansowe na policję, co owocowało systematycznym spadkiem liczby funkcjonariuszy: od najwyższej w 1923 r. (ponad 49 tys.) do najniższej w latach 1932-1937 (poniżej 30 tys.), mimo wzrostu przestępczości i napięć

społecznych. Na 1 policjanta w ówczesnej Polsce przypadało sporo ponad 1000 mieszkańców, czyli znacznie poniżej zalecanych norm bezpieczeństwa (s. 78-79). Dodatkowo wskutek spadku nakładów budżetowych *wyposażenie techniczne policji było katastrofalne. Policjanci pracowali w niezmiernie trudnych warunkach oraz nie dysponowali nowoczesnym wyposażeniem specjalistycznym i zmotoryzowanymi środkami lokocji* (s. 95). Także uposażenia policjantów były bardzo niskie. Owocowało to często selekcją negatywną, zwłaszcza szeregowych. W efekcie sporo było wykroczeń dyscyplinarnych, a poziom wyszkolenia i wykształcenia policjantów przez cały okres międzywojenny pozostawał wiele do życzenia. Niewątpliwie trzeba jednak wspomnieć, że przy tak niskich nakładach i kłopotach kadrowych efektywność działania polskiej policji była stosunkowo duża.

Autor wiele miejsca poświęca pozycji PP w strukturze władz państwowych II RP. Podkreśla, że destabilizacja polityczna lat 1919-26, częste zmiany gabinetów, a w ślad za tym liczne rotacje na stanowisku szefa MSW sprzyjały umocnieniu się roli organów policyjnych. Praca eksponuje też liczne konflikty na linii policja – administracja państwowa, zwłaszcza w terenie.

Ciekawe są karty książki poświęcone sympatiom politycznym policjantów, zwłaszcza wyższej kadry dowódczej. Formalnie formacja ta była apolityczna, podporządkowana jedynie organom administracji szczebla centralnego i terenowego. W praktyce jednak przed 1926 r.,

wskutek niestabilności politycznej i częstych zmian rządów, policja mogła zajmować miejsce ponad układami politycznymi, jakkolwiek wkleła się często w życie polityczne, już choćby z racji funkcjonowania pionu policji politycznej. Misiuk konstatuje, że *w latach 1919-1926 kadra kierownicza PP w większości zwracała swoje sympatie w kierunku Narodowej Demokracji, a w mniejszym stopniu – w kierunku przeciwnego ugrupowania związanego z osobą Józefa Piłsudskiego* (s. 141). Po 1926 r. z kręgu najwyższych dowódców stopniowo eliminowano osoby nieprzychylnie sanacji, wreszcie aktywne włączenie przez piłsudczyków administracji państwowej do walki politycznej praktycznie oznaczało koniec apolityczności policji.

Bardzo zajmujące są fragmenty poświęcone funkcjonowaniu pionu policji politycznej w latach 1919-26, tzw. defensywy. Jej głównym zadaniem była walka z komunizmem i tendencjami separatystycznymi wśród mniejszości narodowych, ale też obserwacja całości życia publicznego państwa, w tym legalnych organizacji politycznych i społecznych. Szczególnie chętnie korzystano przy tym z pomocy informatorów. Misiuk pisze, że *do zadań informatora-konfidenta należało zbieranie informacji interesujących policję oraz prowadzenie działań destrukcyjnych w środowiskach antypaństwowych (dezintegracja oraz prowokacja)* (s. 284). Siłą rzeczy policja polityczna współpracowała ściśle z II Oddziałem Sztabu Generalnego WP. Po 1926 r. policja polityczna funkcjonowała w ramach służby śledczej PP, tracąc odrębność

organizacyjną i finansową, przyczynę wielu wcześniejszych konfliktów z policją „mundurową”. Autor zwraca uwagę na zjawisko nieobecnej żadnej policji: *wszelkie organy policyjne wykazywały przesadną nadwrażliwość w interpretacji działalności publicznej jako antypaństwowej* (s. 281). Rola pionu politycznego policji wzrosła po 1926 r., kiedy PP podporządkowano jednej tylko opcji, jakkolwiek działalność polityczna policji nigdy nie stanowiła zasadniczego elementu jej funkcjonowania, co przez wiele lat próbowali sugerować dyspozycjni historycy okresu PRL.

Książka A. Misiuka jest studium bardzo interesującym, wielowątkowym. Wnosi wiele nowych ustaleń do naszej wiedzy o dziejach II RP. Zawiera wszelako sporo hipotez, które zapewne zostaną zweryfikowane podczas dalszych badań. Wydaje się również, że studium z powodu natłoku materiału faktograficznego czasami jest zbyt mało czytelne. Pracę trzeba polecić nie tylko historykom, ale też ludziom związanym zawodowo ze służbami bezpieczeństwa III RP. Lektura to bowiem w wielu miejscach bardzo pouczająca, a sporo wniosków, tez i konkluzji autora ma swoje odniesienie i do dzisiejszej polskiej rzeczywistości.

Jarosław Macała

EKLEZJOLOGIA DZISIAJ

ks. Henryk Seweryniak
**Święty Kościół
 powszedni**

Biblioteka „Więzi”,
 Warszawa 1996, ss. 311

Wydana pod koniec 1996 r. książka „Święty Kościół powszedni” jest dziełem autora średniego pokolenia polskich teologów. Ks. H. Seweryniak urodził się w 1951 r. Od 1984 r. wykłada teologię fundamentalną, religioznawstwo i teologię ekumeniczną w WSD w Płocku. W latach 1988-1994 był pracownikiem naukowym KUL, a od 1994 r. kieruje Katedrą Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej na ATK w Warszawie.

Prezentowana książka zawiera ciekawe spojrzenie na dzisiejszy Kościół i współczesną eklezjologię fundamentalną. Jej autor nie tylko odbiega od klasycznego ujęcia tematów poruszanych w eklezjologii, ale także dołącza do nich nowe kwestie, pomijane dotąd milczeniem. A. Zuberbier pisze w „Przedmowie”: *Tytuł książki brzmi: „Święty Kościół powszedni”. „Powszedni” – to oczywiście przekształcenie „powszechnego”. Ma ono nam umysłować, że idzie o ten konkretny Kościół, na który patrzymy, w którym żyjemy i w którym tyle ludzkiej zwykłości, że aż nie potrafimy sobie z nim poradzić jako świadkiem Bożego i Chrystusowego objawienia... Tyle w Kościele spraw, zdawałoby się obcych życiu codziennemu. A może właśnie tak nie jest (s. 10).*

Praca składa się ze wstępu, dwóch części: „Kościół Chrystusowy”, „Wiarygodność Kościoła” i krótkiego zakończenia.

Pierwsza część książki porusza problematykę „fundacyjną”, a więc dotyczącą genezy Kościoła, jego natury, organizacji i funkcji, ze szczególnym uwzględnieniem Chrystusowych i apostoelskich źródeł prymatu, biskupstwa, kapłaństwa i laikatu. Jak czytamy, *ta właśnie problematyka niejako „wymyka się” świadomości wielu wierzących (s. 20).* Jak wielu eklezjologów, Seweryniak nawiązuje do wypowiedzi A. Loisy: *Jezus przepowiadał Królestwo Boże, a przyszedł Kościół.* To powiedzenie staje się punktem wyjścia refleksji nad genezą Kościoła. Zdaniem autora w dzisiejszej eklezjologii fundamentalnej unika się mówienia o tym, że Kościół i jego instytucje zostały powołane do istnienia wprost przez Chrystusa. Uważa, że lepiej mówić o *genezie Kościoła w obrębie wydarzenia Chrystusowego* i o jego rodzeniu się w dziejach niż o *założeniu* czy konkretnym *akcie ustanowienia*. Piękne adagium św. Ambrożego o tym, że Kościół zrodził się z przebitego boku Chrystusa, Seweryniak interpretuje w tym sensie, że Kościół jest zakorzeniony w całości dziejów zbawienia i w ziemskiej, cielesnej egzystencji Jezusa raz danej za wielu i ciągle darowanej w sakramencie Kościoła (s. 41).

Seweryniak podkreśla, że *wszystko w Kościele, jego istnienie, konstytucja i posłannictwo, jest darem Chrystusa. To właśnie w tym sensie cały Kościół jest hierarchiczny (s. 62).* Jak więc pogodzić hierarchi-

czność Kościoła z demokracją? Już samo pytanie brzmi ostro dla nie przygotowanych uszu. Seweryniak zauważa, że Kościół współczesny akceptuje reguły demokratyczne i żyje w systemie demokratycznym, chociaż często musi wchodzić z nim w spór. Jednak najbliższa jest mu demokracja eunomiczna, w której decydująca część prawa nie pochodzi od ludzi, lecz wypływa z prawa naturalnego i sąd większości nie może jej zmieniać. Stąd pewna zbieżność między demokracją eunomiczną a ustrojem Kościoła, który nie jest ani monarchią, ani militarną organizacją zbawiania świata, lecz wspólnotą wiary, nadziei i miłości, której członkowie cieszą się tą samą podmiotowością i są tak samo wezwani do służby, chociaż nie do tej samej.

Ciekawe jest w książce ujęcie problematyki zasady: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Autor opisuje dzieje jej interpretacji. Podkreśla, że rozumienie „wyłączające” zasady „Extra Ecclesiam” było błędne. Jezus przez tajemnicę wcielenia stał się bratem każdego człowieka, a przez śmierć odkupił nas wszystkich. Dlatego wszyscy jesteśmy uczestnikami krzyża Chrystusa. Do zbawienia potrzebne jest tak naprawdę jedno: iść drogą, którą jest sam Jezus Chrystus. Dlatego, jak pisze, można ufać, że zbawcze darowanie się Boga człowiekowi dosięga go także dzięki wartościom i tradycjom życia społeczno-rodzinnego, wyznawanej religii i systemom ideowym, o ile nie odrzucają one świadomie Ewangelii Chrystusowej, wzywając do poszanowania godności osoby ludzkiej, promując sprawiedliwość i mi-

sierdzie oraz otwierają na „szukanie Boga całym sercem” (s. 179).

Druga część książki zawiera mniej klasyczne spojrzenie na Kościół. Autor już na wstępie stawia pytanie, co to znaczy „wierzę w Kościół”. Kolejne szkice zostały poświęcone synodom i konferencjom biskupów w perspektywie kolegalności oraz tak żywym i bieżącym tematom, jak sekularyzacja oraz krytyka Kościoła i w Kościele. Wyjaśniając wieloznaczny termin „sekularyzacja”, autor stwierdza, że jest to *proces zapoczątkowany w nowożytności europejskiej, w toku którego namaszczenie chrześcijańskiego króla traci znaczenie i ustępuje miejsca wyborom, Biblia i prawo Boskie – konstytucji, duchowny – lekarzowi i inżynierowi, teologia – naukom doświadczalnym, tradycja – spontaniczności i postępowi, przykazania – moralności świeckiej, zgromadzenie liturgiczne – stadionowi, procesja – manifestacji, miłosierdzie i jałmużna dawana z pobudek religijnych – systemom ubezpieczeń społecznych i akcjom humanitarnym, pobożne pieśni – piosence* (s. 246-247). Wiele jest historycznych źródeł sekularyzacji. Niewątpliwie dzisiaj mamy do czynienia z kolejną jej fazą – postmodernizmem. Pojawił się on najpierw w nauce o kulturze, potem w literaturoznawstwie, filozofii, a także w religijności. W tym właśnie sensie można mówić o religijności postmodernistycznej. Określa się ją czasem mianem chrześcijaństwa koktajlowego – mieszaniny „atrakcyjnych” momentów Ewangelii z mądrością Wschodu u intuicjami nauk doświadczalnych. Od strony podmiotowej mówi się też o religijności pilota tv

lub domu towarowego – człowiek współczesny nie traktuje zazwyczaj wiary jako daru i zobowiązania, lecz sam chce decydować o tym, który program wybierze, które prawdy wiary wrzuci do koszyka. Istotną sprawą staje się nie moc prawdy wiary, ale przeżycie (s. 259-260). Taka sytuacja staje się wyzwaniem pastoralnym.

Kończąc część książki autor poświęcił głębokiej refleksji na temat polskiego teologa; teologa Słowa, teologa pogranicza, teologa duszpasterza i teologa – świeckiego katechety; ich zadaniom i miejscu w polskim Kościele i polskich fakultetach teologicznych. Ta refleksja Seweryniaka pełna jest goryczy, choć niewątpliwie jest to obiektywnie słuszna ocena poziomu zaangażowania i możliwości rodzimych teologów.

Podsumowując swoją wędrówkę po drogach i bezdrożach eklezjologii, autor stawia trudne i niewygodne pytania, jak gdyby rachunek sumienia dla siebie i wszystkich tworzących *święty Kościół powszedni*. Pisze m.in.: *Stojący „na służbie Kościoła” powinni zadawać sobie pytanie, czy nie upodabniają się do establishmentu, za którym nie ma już radykalizmu Ewangelii, jej wymiaru kontestacyjnego i terapeutycznego, przesłania wrażliwości i ciepła. (...) Jaka jest nasza oferta: z Ducha Bożego czy ze świata? Czy administracja nie bierze góry nad otwartością: spotkaniem uczniów jednego Pana, dialogiem wiary, wspólnotą życia i dzieleniem trosk? Czy organizując nasz Kościół w warunkach powrotu do demokracji, nie powtarzamy błędów niektórych Kościołów Zachodu, bogatych w środki materialne i w teologię, a ubogich*

w świadectwo i w wiernych wiernych? Czy nie za dużo w nas zacieźnienia i postawy polemicznej wobec wahających się, poszukujących i słabych? Czy nie za wiele kompromisów wobec możliwych, silnych i wpływowych? Tak, tu i ówdzie czynimy rachunek sumienia. Na ile jednak autentyczny i konsekwentny jest nasz rachunek sumienia? (s. 292-293).

Nie znajduję we współczesnej literaturze eklezjologicznej takiego opracowania, które jak książka Seweryniaka, łączyłoby zarówno gruntowne studium o Kościele z analizą sytuacji Kościoła w Polsce lat 90. Jest to rozległa praca, poparta znajomością tych dziedzin teologii, które służą dzisiejszej teologii fundamentalnej, albo tych, do których powinna się ona odwoływać, chcąc zachować postawę otwartości i dialogu. Autor zachowuje przy tym krytyczne spojrzenie na demokrację i przemiany społeczne, w których żyje Kościół „polskiego dzisiaj”. Nie boi się trudnych pytań, delikatnych kwestii i niewygodnych wskazań. Książka może być zarówno podręcznikiem współczesnej polskiej eklezjologii, jak i pomocą do rachunku sumienia. Warto również zwrócić uwagę na czytelny, pozbawiony zawilosci język, tak rzadko spotykany u współczesnych autorów opracowań teologicznych. Przejrzysty styl i niesza-blonowa konwencja czynią z książki ciekawą i łatwą w czytaniu lekturę. Ośmielę się zachęcić do jej przeczytania zwłaszcza tych, którzy wyznają modne dzisiaj hasło „Chrystus – tak, Kościół – nie”, by zrozumieli, że te dwa słowa-klucze nie mogą istnieć alternatywnie.

ks. Krzysztof Stępiak

ZROZUMIEĆ KAZANIE

Dorota Zdunkiewicz-Jedynak
*Językowe środki
 perswazji
 w kazaniu*

Kraków 1996

Chyba każdy z nas zaczynał swój bardziej świadomy kontakt z Kościołem jako instytucją od oceny kazania. Najpierw zauważalna była tylko jego długość: czy po mszy św. dla dzieci (młodzieży) zdąży się na ulubiony serial? Biada kaznodziei, który nie wyczuwał tych dziecięcych i młodzieżowych lęków. Szczęśliwcy z większych miast mogli sobie wybierać kościół, godzinę mszy i kaznodziejów: dominikanie czy jezuita? może ks. Tischner, a może (to wcześniej) ks. bp Pietraszko albo ks. Maliński? To wybory krakowskie.

Może szkoda, że tych problemów nie mają mówiący kazania, którzy na swoich tylko kazaniach poprzestają. A zwyczaju konfrontacji ze słuchaczami-wiernymi u nas, niestety, nie ma. No, może wyjątkiem są kazania radiowe – tych niekiedy i księża słuchają. Szkoda, bo głoszącym kazania przydałaby się trochę większa świadomość językowa. Właśnie takiej potrzebie wychodzi naprzeciw omawiana tu książka, która ukazała się w znanej serii Redemptoris Missio jako tom XI. Książka jest nietłwa w lekturze i znacznie się różni charakterem i ujęciem tematu od poprzednich tomów serii. Została napisana przez

językoznawcę i „odbiorcę” kazania, a nie przez „praktykującego” kaznodzieję. Drobiazgowość i specjalistyczny język analizy kazań mogą odstraszyć czytelnika nie oswojonego z aparatem językoznawczym. Trud przedzierania się przez ten język sownie się jednak opłaci: nie tylko będziemy świadomie słuchać kazań, ale i ostrożniej (to do kaznodziejów) posługiwać się różnymi środkami perswazji.

Może warto zacząć od ostatnich rozdziałów, w których autorka analizuje teksty Jana Pawła II, tak mocno obecne w kulturze kaznodziejskiej ostatnich lat, oraz tzw. kazania świętokrzyskie, chętnie słuchane przez wiernych w całej Polsce.

Wybór homilii papieskich jest oczywisty: *Teksty Papieża zasługują na osobną uwagę z kilku powodów. Po pierwsze, słuchacz kazań i homilii papieskich staje nieuchronnie wobec prawdziwego fenomenu tekstów Jana Pawła II, który potrafi słowem poruszyć serca i umysły tłumów. Po wtóre, praktyka kaznodziejska pierwszej połowy lat 80. pozostaje pod wyraźnym wpływem kaznodziejstwa Papieża. Chodzi nie tylko o mnogość cytatów, ale również o swoiste naśladownictwo stylu papieskiego. Po trzecie wreszcie, w latach 90., w czasach gdy tyle się mówi o kryzysie słowa w Kościele, nauka Papieża wydaje się szczególnie cenna* (s. 90). Nie są to powody jedyne. Jana Pawła II warto czytać, słuchać i podpatrywać, gdyż typ jego perswazji jest nie tyle nakazujący, ile raczej zachęcający, a paradoksalnie mimo różnicy w sile nacisku bardziej jesteśmy skłonni spełniać prośby niż nakazy (por. s. 91). Pomijając szczegółowe analizy, warto

się zatrzymać nad ogólną oceną stylu papieskich homilii: *Na podstawie przeglądu językowych środków perswazyj w tekstach Papieża można zauważyć, że do arsenału środków perswazyjnych szczególnie lubianych należą przede wszystkim takie, które pozwalają na zachowanie wolności odbiorców, traktowanie ich z szacunkiem, nie przedmiotowo. W świecie homilii papieskich istnieje miejsce na konflikty wartości, na trudne wybory, o których musi zdecydować sumienie słuchacza* (s. 95-96). Niewątpliwie na ostateczny kształt wystąpień papieża wpływa też jego osobiste doświadczenie ze słowem literackim, słowem z trudem znajduwanym i przez to pokornym wobec przerstającej je treści.

Interesująco i nader praktycznie brzmią uwagi poświęcone modelom komunikacji kaznodziejskiej zauważalne w praktyce lat 80. i 90. Ważne jest poznanie mechanizmów warunkujących skuteczność tej komunikacji, a nade wszystko wyciągnięcie z tej przygody poznawczej właściwych wniosków: *Wydaje się, że zadaniem ogromnej wagi jest konstruktywna analiza tekstów kaznodziejskich ostatnich lat połączona z zarejestrowaniem takich ich właściwości językowych, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają komunikacyjną skuteczność. Ich poznanie być może pozwoliłoby kaznodziejom na świadome przeciwdziałanie im z pożytkiem dla posługi słowa* (s. 97).

Oto jak ważne dla nawiązania bliskiego kontaktu z odbiorcą okazuje się użycie odpowiedniej formy zaimka osobowego: *Współczesna teoria komunikacji kładzie znaczny nacisk na dialogowy charakter ludz-*

kiego porozumiewania się. Wielokrotnie zwracano uwagę na językowe środki, które ułatwiają bądź utrudniają tak rozumianą komunikację. Do najważniejszych należy umiejętne stosowanie form osobowych czasowników oraz zaimków osobowych (...) One bowiem kształtują ogólne relacje nadawczo-odbiorcze. I os. I. poj. oraz zaimek „ja” w najważniejszym stopniu sprzyjają nawiązaniu bezpośredniego, osobistego kontaktu mówiącego ze słuchaczami. Z kolei I. os. I. mn. i zaimek „my” skutecznie kształtują u słuchaczy poczucie bliskości i wspólnoty, eliminują wszelkie przedziały między nadawcą i odbiorcą wypowiedzi (s. 98). Poczucie wspólnoty doświadczeń lat 80., a więc okresu stanu wojennego, sprzyjało użyciu właśnie tych niezwykle dialogowych form.

Inaczej dzieje się w latach 90. Przynależność do tej samej wspólnoty losu została zastąpiona mniej czy bardziej wyraźnym dystansem głoszącego kazanie i jego słuchaczy: *Lektura kazań radiowych początku lat 90. daje wrażenie utrwalonego kompleksu stanu wojennego, atmosfery podejrzliwości* (s. 101). Odmienne jest ocena tej rzeczywistości: *Ważną cechą współczesnych kazań jest ich narastający negatywizm: nastawienie bardziej na tepienie postaw i wartości nie akceptowanych niż prezentacja pożądanych* (s. 102). Ogólna ocena autorki jest dość surowa: *Lektura współczesnych tekstów kaznodziejskich pozwala zauważyć, że często ich autorzy poddają się pewnej inercji językowej, automatycznie powielają konwencję, a język kaznodziejski organizuje się sam* (s. 105).

Zapewne dotyczy to tylko części współcześnie wygłaszanych kazania. Nie brak kaznodziejów o wyraźnym i indywidualnym stylu. O ostrzeżeniach językowych trzeba wszak pamiętać, dotyczy ono tego drugiego, nie doceniającego wystarczająco wolności odbiorcy modelu kaznodziejskiego: *Wypowiedzi drugiego typu korzystają raczej ze sztywnych schematów i stereotypów, nie wymagają od adresata refleksji, nie uwzględniają różnorodności doświadczeń mówiącego i słuchacza, podsuwają adresatom gotowe interpretacje zdarzeń i zjawisk. Zagrożeniem przepowiadania kościelnego lat 90. jest uleganie temu właśnie modelowi komunikacji* (s. 105). W latach 80. kazania spełniały ważną funkcję społeczną, istotnie tworzyły wspólnotę, a najwybitniejsze zjawisko, potwierdzone męczennską śmiercią, to ks. Popiełuszko: *Trzeba stwierdzić, że tak kształtowana jedność kaznodziei z wiernymi stanowiła jedną z fundamentalnych cech praktyki kaznodziejskiej ks. Jerzego Popiełuszki i innych kapłanów sprawujących nabożeństwa w intencji ojczyzny, przestrzegana była w homiliach radiowych z lat 1981-1983, występuje także w homiliach Papieża Jana Pawła II* (s. 73). Do tamtych doświadczeń warto wracać i o nich pamiętać. Wszak i lata 90. dostarczają wspólnych pokus i zagrożeń zarówno dla słuchaczy kazań i dla kaznodziejów.

Część analityczna (rozdz. 1-7) to wzorcowe pokazanie możliwości badawczych współczesnego językoznawstwa i z nich płynących korzyści dla zrozumienia kazania.

Stanisław Obirek SJ

OSOBA TO RZECZYWISTOŚĆ

Czesław S. Bartnik
Personalizm

Oficyna Wyd. „Czas”,
Lublin 1995, ss. 445

Jeśli wspomnianie jakiegoś niechlubnego faktu z przeszłości wprowadza w zakłopotanie, to niewątpliwie zagadnienie osoby wzbudza zbliżone odczucia w obrębie filozofii. Do dziś nie ma zgody co do personalizmu jako nurtu filozoficznego; jedni twierdzą, że jest częścią antropologii, inni, że w obrębie różnych filozofii osoba istnieje jako jeden z tematów, jeszcze inni, że personalizm nie jest systemem, lecz jedynie antyideologią (reakcją na ideologię odczłowieczającą), lub że personalizm jest postawą etyczno-kulturową konkretnego narodu.

Tyle opinii na temat samego personalizmu, a cóż dopiero rozwikłanie problemu, czym jest osoba. Problem ten zajął ważne miejsce w myśli XX w. (Renouvier, Mounier, Bowne, Buber, Scheler, Marcel, Nedoncelle, Guardini, Ricoeur, Wojtyła, Granat, Heidegger, Brightman). Wspólną cechą myślicieli, reprezentujących odległe kierunki filozoficzne, było dążenie do przezwyciężenia kartezjańskiego intelektualizmu redukującego człowieka do myśli, oraz idealizmu, który rezygnuje z tego, co jednostkowe, na rzecz tego, co uniwersalne. W personalizmie nie tłumaczy się osoby przez metafizykę rzeczywistości, lecz rzeczywistość przez transcendencję osoby. Dziwne wydaje się to usiłowanie wciśnięcia osoby w inne systemy, mimo że nie mieści się ona w żadnym z systemów, zwłaszcza

w tych, które ją urzeczywiliły. Osoba jest rzeczywistością, a nie ideą-pomysłem. Panuje duża zgodność wśród wielu filozofów, że człowiek poznaje na sposób osobowy, i że człowiek to nie tylko „natura”, lecz osoba, dlatego w obręb procesu poznania ludzkiego (osobowego!) trzeba wliczyć rozumienie, pojmowanie i interpretację. Jedynym a priori powinna być tutaj „osoba”, mimo że osoba jest rzeczywistością uwarunkowaną historycznie i kulturowo. Gdyby tak nie było, mielibyśmy monolit rozumienia rzeczywistości pod każdą szerokością geograficzną i zero kłopotów we wzajemnym zrozumieniu siebie i Boga. O dziwo, w istniejących hermeneutykach absolutyzuje się język jako podmiot myśli, uzależniając w ten sposób zrozumienie człowieka w zależności od dominacji filozofii w danym kręgu kulturowym. Ciągłe człowiek pozostaje jednym z tematów filozofii, a przecież jest – jako osoba – centrum poznawczym i interpretacyjnym.

Ks. Cz. Bartnik podjął się zadania uczynienia personalizmu systemem uniwersalnym, który stanowiłby nie tylko *wizję bytu, lecz także dziejów, kultury, społeczeństwa, sztuki, prakseologii*. Jako teolog Bartnik nie mógł nie zauważyć, że chrześcijaństwo stało się wyzwaniem nie do pokonania już dla filozofii greckiej pierwszych wieków: Grecy nie mogli pojąć, jak w jednym człowieku (osobie) mogła się spotkać nieskończoność z doczesnością. Należało połączyć ontologię z hermeneutyką. Właśnie w osobie łączy się poznanie przedmiotowe i podmiotowe (rzeczywistości i siebie), analityczne i hermeneutyczne, poznanie oparte na objawieniu i natu-

ralne. Osoba to materia i duch, dusza i ciało, przemijalność i wieczność. Odeszliśmy od naiwnego poglądu, że człowiek w nauczaniu Jezusa jest istotą ontycznie inną niż w nauczaniu filozofów. Osoba nie staje się innym bytem przez odmienne jej rozumienie, ale fałszywa koncepcja może człowiekowi zaszkodzić, aż do samounicestwienia. W personalizmie Bartnika osoba jest ujmowana jako zasada zarówno rzeczywistości statycznej, jak i dynamicznej, zarówno bytu, jak i historii. Jak widzimy, w dziedzinie antropologii nie może być celem samo opisanie człowieka i jego zachowań, lecz odkrycie sensu osobowego bytu ludzkiego.

Dzisiaj nie można sobie wyobrazić teologii bez personalizmu: poznając osobę Zbawiciela, nie angażujemy się w ideę, teorię, lecz w osobę, i to poznanie (na płaszczyźnie wiary i poznania naturalnego) daje człowiekowi pewność zbawienia. Dlatego też moralność chrześcijańska, gdyby była jedynie ascetyką, nauką o cnotach, stałaby się treningiem, nauczaniem reguł i technik modlitwy, a nie źródłem przemiany z niewolników grzechu i niewiedzy w wolne dzieci Boże.

Personalizm to nie tylko zdefiniowanie charakteru i bytu osoby, to również specyficzna teoria poznania, dlatego Cz. Bartnik dąży do stworzenia personalizmu jako systemu całościowego i odrębnego, by uniknąć niepotrzebnego eklektyzmu. Przedstawiciele różnych kierunków personalistycznych dotychczas zgadzają się z opinią, że byt osobowy jest najdoskonalszy i że osobę konstytuuje 5 podstawowych elementów: autonomia istnienia, samoświadomość, komunikatywność, auto-

transcendencja i dynamiczność. Bartnik doskonale rozumie, że do teologii jest potrzebny system myśli, który poważnie traktuje byt osobowy. Właśnie, byt osobowy, realnie istniejący, historyczny, musi być przedmiotem rozważań teologii i jej podmiotem. Na dowód, że byt osobowy realnie istnieje i może być ujmowany jako zasada rzeczywistości, wystarczy sobie uświadomić, że chociaż nie da się określić duchowej „długości” czy „szerokości” jednostki, to jednak nikt nie wątpi, że ona istnieje i że nie jest jedynie fizyczną „rozciągłością”. Przestrzeń osobowa tworzy się dzięki stronie duchowej i jedność z innymi osobami powstaje nie dzięki wzajemnym stopniom się, lecz dzięki miłości (woli). Tłumaczenie przez metafizykę wzajemnych relacji między bytami odznacza się brakiem duchowego współodczuwania i duchowej wspólnoty. Dlatego teologia domaga się personalistycznej hermeneutyki, żeby w każdej doskonałej, myślanej i logicznej budowie było miejsce na osobowe poznanie Boga i samopoznanie się w Jego świetle.

Personalizm Cz. S. Bartnika, uważany przez niego za system realistyczny (w odróżnieniu od idealizmu), uznaje osobę za byt historyczny, realny i relacyjny. Autor rozbudowuje personalistyczną teorię poznania i definiuje charakter hermeneutyki personalistycznej. W centrum historii umieszcza osobę jako centrum poznawcze i soczewkę rzeczywistości obiektywnej i subiektywnej zarazem, jako najważniejszą rzeczywistość nakierowaną na spełnienie (nie jest to panteizm). Osoba nie jest samym ujednolicieniem rzeczywistości, ubogaceniem świata bytów, lecz należą

do rzeczywistości równocześnie go transcendujące.

Poznanie ludzkie (przedmiotowo-podmiotowe) nie było nigdy jedynie poznaniem typu analitycznego, dyskursywnego, czy nawet metafizycznego, po prostu synchronicznego. Intelkt (łac. „intuslegit”: czyta wewnątrz) stanowiący wymiar poznawczy, intuicyjny myślenia ludzkiego oraz rozum, który stanowi poziom wyjaśniający (dyskursywny) tegoż myślenia – nigdy nie ograniczały się do sfery świadomości przedmiotowej. Heidegger wprowadza rozróżnienie między myśleniem i rozumieniem (lepiej: pojmowaniem), bowiem wcześniejsza filozofia była ćwiczeniem logiczno-gramatycznym, aktywnością rozumową porządkującą konteksty, formalizmem logicznym, operacjonizmem i filozofią kultury. W nowożytnej hermeneutyce, nazywanej nadal filozofią rozumienia, zmieniły się też zadania filozofii, która weszła w bezpowrotny megalans z myśleniem typu historycznego: interpretacja, utożsamiana wcześniej z techniką rozumienia, otrzymuje teraz statut logiczno-ontologiczny kondycji ludzkiej. Nie można więc dziwić się teologom lubelskim, że obstają przy hermeneutyce personalistycznej, przy rozumieniu typu personalistycznego, przy poznaniu typu diachronicznego (historycznego; a co nie znaczy przeszłego), przy personalistycznej koncepcji historii, gdzie osoba stanowi klucz hermeneutyczny interpretacji rzeczywistości, a nie tylko „przyjemny” temat. Cz. Bartnik zaprasza rodzimą myśl polską, by przyjąć personalizm nie tylko jako zachętę do „ekumenizmu filozoficznego”, ale jako przemyślany wkład do polskiego dziedzictwa.

ks. Krzysztof Guzowski

Z życia Kościoła

Jan Paweł II w kraju cedrów

Tegoroczna wiosna obfitowała w pielgrzymki papieskie. Po wizycie w Sarajewie i Czechach Ojciec Święty 10 i 11 maja przebywał w Libanie. Była to niezwykle istotna wizyta. Bezpośrednim powodem przybycia Jana Pawła II do Libanu było uroczyste zakończenie specjalnego Synodu Biskupów poświęconego sprawom tego kraju (26 XI-14 XII 1995). Owocem prac Synodu była adhortacja apostołska, która została oficjalnie podpisana i wręczona przez papieża podczas spotkania z młodymi 10 maja w Harissie. Nie była to jedyna racja, dla której Ojciec Święty udał się do kraju cedrów. Podczas audiencji ogólnej 14 maja, podsumowując wizytę w Libanie, Ojciec Święty powiedział m.in.: *Celem mojej pielgrzymki było także poparcie działań na rzecz wspólnego, pokojowego współżycia między różnymi grupami, i jednocześnie modlitwa o pokój. Podczas ostatnich lat Liban stał się sceną strasznej wojny i trudno byłoby w pełni wythumaczyć jej mechanizmy: była to wojna między braćmi Libańczykami, na której w sposób decydujący zaciążyły siły i wpływy zewnętrzne. Niezwykle istotne jest to, że wojna ostatecznie się zakończyła i rozpoczął się czas pojednania i odbudowy. Jest to niezwykle ważne nie tylko dla Libanu, ale także ze względu na ogólną sytuację na Bliskim Wschodzie. W tym kontekście nabierają też dużego znaczenia inne słowa wypowiedziane podczas tej audiencji: W pewnym sensie pokój jest zasadniczą misją Libanu.*

Pobyt Ojca Świętego w kraju cedrów miał też ogromne znaczenie dla chrześcijan zamieszkujących Bliski Wschód. Warto przypomnieć, że Liban jest jedynym krajem tego regionu, którego mieszkańcy to w większości chrześcijanie. Chrześcijanie pozostający w łączności z Rzymem stanowią dwie trzecie liczącego 3 mln mieszkańców Libanu.

Dziwne drogi historii

Liban jest krajem biblijnym, często wspominanym na kartach ksiąg prorockich, szczególnie Ezechiela, Ozeasza i Jeremiasza. To właśnie z terenów dzisiejszego Libanu sprowadzano słynne drewno cedrowe

na budowę świątyni Salomona w Jerozolimie. Także w Ewangelii wspomina się, iż podczas nauczania w Galilei Jezus przebywał na terenie Dekapolu, stanowiącego dzisiaj część Libanu. Teren dzisiejszego Libanu był od początku obszarem aktywnej działalności ewangelizacyjnej, w wyniku której dynamicznie rozwijał się Kościół. Piotr w drodze do Antiochii przez tydzień zatrzymał się w Sydonie, Apostoł Juda głosił Dobrą Nowinę w Bejrucie. Warto zaznaczyć, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa to właśnie Kościoły Wschodu – w Syrii, Azji Mniejszej, Egipcie – odgrywały decydującą rolę. Były aktywnymi centrami życia religijnego i kulturalnego. Bogactwo chrześcijaństwa wschodniego uwidaczniało się szczególnie w okresie wielkich soborów. Był to niestety także okres podziału. W tym okresie powstały Kościoły: chaldejski, armeński, koptyjski, nestoriański i inne. W VII w. wraz z ekspansją arabską rozpoczął się proces erozji chrześcijaństwa na terenie Bliskiego Wschodu. Co prawda chrześcijanie zachowywali pewną autonomię w obrębie swoich grup wyznaniowych w ciągu stuleci, jednak dominacja islamu nieustannie wzrastała. Polityka kolejnych władców muzułmańskich utrzymywała podział wyznaniowy wśród poddanych. Każdy zwierzchnik danej wspólnoty religijnej był jednocześnie za nią odpowiedzialny wobec władz cywilnych. Taka sytuacja powodowała, iż każda grupa religijna starała się zachować własną tożsamość, język, tradycje religijne. Zrodziło to w efekcie mentalność konfesyjną wśród chrześcijan różnych obrządków. Obecnie na terenie samego tylko Libanu jest 11 różnych wspólnot chrześcijańskich i 5 muzułmańskich. Najliczniejszą grupę stanowią maronici, którzy swój początek zawdzięczają pustelnikowi Maronowi (zm. w 410). Kościół maronicki pozostawał cały czas w łączności z Rzymem. Obecnie w Libanie około miliona mieszkańców stanowią maronici. Inne większe wspólnoty religijne to: melkici (część pozostaje w łączności z Ojcem Świętym, część nie), ormianie, Kościół syriacki, chaldejski, asyryjski, łaciński. Poszczególne wspólnoty różnią się od siebie przede wszystkim rodzajem związku ze Stolicą Apostolską oraz tradycją i liturgią. Pod względem bogactwa tradycji chrześcijańskich Liban jest więc krajem absolutnie unikatowym.

Oprócz chrześcijan Liban zamieszkuje także 5 różnych grup muzułmańskich, co stanowi oczywiście zarzewie konfliktów, które wstrząsają Libanem prawie nieustannie w ciągu tego stulecia. Do I wojny światowej Liban znajdował się pod rządami Turcji, ale od 1920 r. znalazł się pod protektorem Francji. W wyniku dążeń do suwerenności w 1936 r. został podpisany traktat o zakończeniu rządów fran-

cuskich, który jednak wszedł w życie dopiero po kilku latach. Po II wojnie światowej Liban był nazywany Szwajcarią Bliskiego Wschodu, a to ze względu na swoją wyjątkowość i znaczny rozwój. Niestety tragiczna wojna, która wybuchła w 1975 r. i trwała do 1991 r., spustoszyła kraj. W najbardziej chyba tragicznym roku 1989 podczas modlitwy Anioł Pański 15 sierpnia Jan Paweł II mówił otwarcie, że wydarzenia w Libanie stanowią zagrożenie dla całego porządku międzynarodowego. *Na oczach całego świata dokonuje się proces, za który jest odpowiedzialna cała wspólnota międzynarodowa. Zmierza on do zniszczenia Libanu. W rzeczywistości stajemy wobec zagrożenia całego porządku życia międzynarodowego. Jest to zagrożenie natury moralnej, tym bardziej bolesne, że chodzi tu o kraj słaby, który doświadcza przemocy i obojętności ze strony silniejszych. W rzeczywistości, także w życiu międzynarodowym obowiązuje zasada, zgodnie z którą nie wolno krzywdzić słabszego, nie wolno zabijać słabszego.*

W tym dramatycznym przemówieniu Ojciec Święty wyraził swoje gorące pragnienie udania się do Libanu i zapewnił o swojej gorącej modlitwie. *Mimo wszystko, właśnie teraz, bardziej niż kiedykolwiek, czuję wewnętrzne wezwanie, aby przybyć do Libanu. Modłę się, aby nie pojawiły się przeszkody w wypełnieniu tej posługi duszpasterskiej.*

Pasterz wśród libańskich owiec

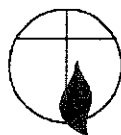
Do upragnionej wizyty doszło dopiero w maju tego roku. Po lądowaniu na lotnisku w Bejrucie i ceremonii powitalnej Ojciec Święty spotkał się z władzami państwowymi Libanu oraz zwierzchnikami wspólnot muzułmańskich. Po południu papież udał się do Harissy, sanktuarium maryjnego i siedziby nuncjatury apostolskiej, gdzie wieczorem odbyło się spotkanie z młodymi oraz podpisanie adhortacji posynodalnej. W niedzielę 11 maja przed południem Jan Paweł II przewodniczył w Bejrucie mszy św., w której wzięło udział przeszło pół miliona wiernych. Po południu spotkał się w Bkerké z biskupami katolickimi. Późnym wieczorem Jan Paweł II powrócił do Rzymu.

Szczególny przebieg miało spotkanie z młodymi w Harissie, gdzie nastąpiło też podpisanie adhortacji posynodalnej „Nowa nadzieja dla Libanu”. Ojciec Święty podkreślił, że synod został zwołany z myślą o młodych, bowiem to młodzi stanowią o przyszłości. *Waszym zadaniem jest – powiedział Jan Paweł II – zbudowanie mostów między ludźmi, między rodzinami i między różnymi wspólnotami. (...) Do*

waszych zadań należy także to, żeby każdy Libańczyk, a szczególnie młody, mógł uczestniczyć w życiu społecznym, we własnym domu. (...) Wy stanowicie bogactwo Libanu, wy, którzy jesteście spragnieni pokoju i braterstwa, wy, którzy chcecie każdego dnia pracować dla tego kraju, z którym jesteście tak głęboko związani. (...) Dzisiaj wybieram was na uprzywilejowanych świadków i powierników przesłania odnowy, której potrzebuje Kościół i wasz kraj.

Przesłanie odnowy Ojciec Święty powtórzył jeszcze mocniej podczas homilii w Bejrucie, kiedy w sposób szczególny zwracał się do Ducha Świętego o napełnienie ludzkich serc. Ta wizyta, chociaż tak krótka, stanowiła znak wielkiej troski Stolicy Apostolskiej o chrześcijan żyjących w świecie muzułmańskim i była wyrazem jedności chrześcijan w Libanie, który stanowi tak niezwykłą mozaikę różnych wyznań chrześcijańskich.

Piotr Samerek SJ



KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI

PAPIEŻ PIELGRZYM

Jan Paweł II
na znaczkach pocztowych świata
1978-1996

książka składa się z dwóch części:

część I to obszernie **omówienie** treści zawartych na walorach pocztowych związanych z Janem Pawłem II, m.in.: teologii posługi papieskiej, podróży apostolskich, dokonanych kanonizacji i beatyfikacji, aktywności dyplomatycznej Ojca Świętego
część II to **album** obejmujący kompletny zbiór filatelistyczny wraz z katalogiem i zestawieniami tabelarycznymi

jedna z najlepszych pozycji tego typu na świecie, **odznaczona** licznymi **dyplomami i medalami** polskimi i zagranicznymi

wydanie III, Wydawnictwo „Vocatio”, Warszawa 1997
twarda oprawa, papier kredowy

zamówienia:

Księgarnia Wysyłkowa „Vocatio”
skr. poczt. 54
02-792 Warszawa 78