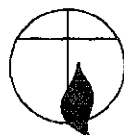


przegląd powszechny

2/918/98

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bołewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. naczelny)
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 I półrocze 24,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,
nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

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

Wysyłka „Przeglądu Powszechnego”
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej od stycznia 1998 r.
jest dotowana przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 29 I 1998 r.

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

Spis treści

Witold Adamczewski SJ
Bogusław Trzeciak SJ
Racja konkordatu

137

Józef Augustyn SJ
Dojrzewanie wiary

139

Duchowość chrześcijańska w dzisiejszych czasach potrzebuje uważnej i krytycznej refleksji nad światem. Procesy cywilizacyjne, które oddziałują na codzienność człowieka, winny być poddawane nieustannej refleksji: co leży u ich źródła? do jakich celów nas prowadzą? Chrześcijanin nie może jednak ustosunkowywać się negatywnie do wszelkich procesów cywilizacyjnych, z góry osądzając je jako złe.

Józef Baniak
Autorytet księży parafialnych (I)

150

Jak katolicy święccy rozumieją i interpretują rolę księdza w Kościele i społeczeństwie? Jaki jest pożądany model kapłana? Jakie zalety i wady podkreślają święccy, mówiąc o wzorze osobowym księdza? W jakim stopniu katolicy identyfikują się z kapłanami parafialnymi i w czym się to wyraża?

Józef Ratajczak
Kazimiera Iłakowiczówna – homo religiosus

164

K. Iłakowiczówna szukała świętości nie w strefach nieosiągalnych, pozaziemskich, lecz obok siebie, uznając, iż stać nas na tę łaskę, jeśli spełniamy do końca podstawowe przykazanie miłości bliźniego.

Karl Gabriel
Państwo socjalne a chrześcijańska etyka społeczna

173

W przebudowie państwa socjalnego chodzi o to, by wspierać spontaniczne formy solidarności i wraz z formami zorganizowanymi i profesjonalnymi stworzyć strukturę, która wymusi granice na ślepym na solidarność rynku. W solidarystycznym działaniu na rzecz słabych i ubogich chrześcijanie potwierdzają swą wiarę w Bożą wierność przymierzu z całą ludzkością.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Wiersze

186

Adriana Szymańska

Dziedzice i barbarzyńcy

Notatki z podróży po Stanach Ameryki Północnej

188

Społeczności indiańskie w USA izolują się od reszty Amerykanów, są bardzo hermetyczne i ściśle przestrzegają izolacji, trwając w dumnym i heroicznym przekonaniu o ostateczności własnych wyborów.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Psalm w ikonografii Wschodu i Zachodu

199

Czy współczesne zainteresowanie ikoniczną poetyką sztuki bizantyjskiej jest przejawem sprzeciwu wobec sekularyzacji naszej kultury?

Włodzimierz Burzawa MSF

Wyzwanie misyjne u progu trzeciego tysiąclecia

211

Chrześcijanin powinien odczytywać różne religie świata i konteksty kulturowe jako owoc dialogu Boga z ludzkością.

Anna Pietrzak

„Camerimage '97”, czyli kino operatorów

216

Festiwal operatorów filmowych odbywający się od 1992 r. w Toruniu wciąż jest niezmiernie interesujący i rokuje nowe nadzieje.

Z niedzieli na niedzielę (*Jakub Z. Lichański*)

221

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Sztukmistrz z Witebska 223

(„Chagall”, Muzeum Narodowe w Krakowie, 9 IX – 2 XI 1997 r.)

Teatr

J. Godlewska: Kinderbal w Pałacu Kultury 225

(Teatr Dramatyczny w Warszawie, „Poskromienie złoŹnicy” Williama Szekspira, reŹyseria – Krzysztof Warlikowski)

Książki

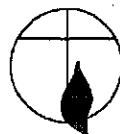
M. Orski: Historię trzeba pisać wciąż na nowo... 227

(Andrzej Ziemiński, „Dobry Niemiec. Opowiadania prawdziwe”)

J. Gaul: Historia trudnego dialogu 230

(Stanisław Krajewski, „Źydzi, judaizm, Polska”)

- M. Łętowski: Pamięć historyczna 232**
(Wojciech Roszkowski, „Półwiecze. Historia polityczna świata po 1945 roku”)
- T. Grodecki: Testament Jaegera 236**
(Werner Jaeger, „Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia”)
- Z. Marek SJ: Jezus współczesnej młodzieży 238**
(ks. Władysław Kubik SJ, ks. Franciszek Rzepka SJ, „Jezus Chrystus. Kim On jest dla mnie?”)
- W. Życiński SDB: Gdzie uprawiać teologię? 239**
(Tomasz Węclawski, „Sieć. Wyprawa pierwsza – pytanie o Jezusa”)
- S. Obirek SJ: Zrozumieć łacińską przeszłość 242**
(Ernest R. Curtius, „Literatura europejska i łacińskie średniowiecze”)
- P. Urbański: Cnota – skarb wieczny 245**
(Sławomir Wyszomirski, „Pojęcie »arete« w etyce Stoi Starszej i Średniej”)
- J. Rochowiak: Ku milczeniu 248**
(Jerzy Binkowski, „To nieba odblask poraził człowieka”)
- Z życia Kościoła: Wspólnota św. Idziego – apostołowie pokoju (Piotr Samerek SJ) 250**



Sommaire

Witold Adamczewski SJ
et Bogusław Trzeciak SJ

La raison du concordat

137

Józef Augustyn SJ

La maturation de la foi

139

La spiritualité chrétienne appelle de nos jours une réflexion attentive et profonde sur le monde dans sa totalité. Les processus de civilisation et leurs incidences sur la vie de l'homme doivent faire constamment l'objet d'interrogations multiples pour savoir ce que sont leurs origines et leurs finalités. Le chrétien ne saurait cependant adopter une attitude de déni face à tous processus de civilisation, en les tenant d'avance pour entachés de vice.

Józef Baniak

Le prestige des prêtres paroissiaux (I)

150

Comment les catholiques laïques entendent-ils et interprètent-ils le rôle d'un prêtre dans l'Eglise et dans la société? Quel est le modèle de prêtre qu'ils appellent de leurs vœux? Sur quelles qualités et quels défauts insistent-ils en parlant du modèle de personnalité du prêtre? Jusqu'à quel point les catholiques s'identifient-ils avec les prêtres paroissiaux et par quoi cela se traduit-il?

Józef Ratajczak

Kazimiera Hłakowiczówna – homo religiosus

164

Kazimiera Hłakowiczówna (poétesse, traductrice, 1892-1983) recherchait la sainteté non pas dans des sphères hors d'atteinte, extra-terrestres, mais bien ici-bas, à portée de la main, considérant que nos sommes à même de cette grâce, à condition de mettre en oeuvre jusqu'au bout le plus fondamental des commandements: celui de l'amour du prochain.

Karl Gabriel

Etat social et éthique sociale chrétienne

173

L'oeuvre de transformation de l'Etat social doit viser à promouvoir les formes spontanées de solidarité, et de mettre en place, en les doublant de formes structurées et institutionnelles, une structure qui imposera des limites à un marché

imperméable à la solidarité. Dans une action inspirée par la solidarité, en faveur des faibles et des pauvres, les chrétiens confirment leur foi en la fidélité de Dieu à l'alliance avec l'humanité toute entière.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Poésies

186

Adriana Szymańska

Les héritiers et les barbares

Notes d'un voyage à travers les USA

188

Les collectivités indiennes aux États-Unis s'isolent du reste des Américains; elles sont très hermétiques et gardent rigoureusement leur isolement, en se retranchant dans la fière conviction héroïque de l'irréductibilité de leurs choix.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

**Les Psaumes dans l'iconographie
de l'Orient et de l'Occident**

199

L'intérêt porté aujourd'hui à la poétique iconique de l'art byzantin traduit-il une opposition à la sécularisation de notre culture?

Włodzimierz Burzawa MSF

Le défi missionnaire au seuil du troisième millénaire 211

Le chrétien se doit de percevoir les différentes religions du monde et les contextes culturels comme fruit du dialogue de Dieu avec l'humanité.

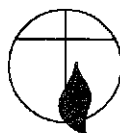
Anna Pietrzak

„Camerimage '97", ou le cinéma du caméraman 216

Le festival des caméramen ayant lieu depuis 1992 à Toruń, offre un intérêt riche de promesses et qui ne se dément pas.

Comptes rendus

223



KONSORCJUM PRASOWE WAM

Z prawdziwą przyjemnością informujemy, że po wielu miesiącach przygotowań powstało Konsorcjum Prasowe WAM, którego celem jest stwarzanie warunków do współpracy pomiędzy redakcjami czasopism wydawanych przez jezuitów polskich.

Czasopisma stowarzyszone: „Horyzonty wiary”, „Posłaniec Serca Jezusowego”, „Przegląd Powszechny”, „Szum z nieba”, „Życie Duchowe”.

Mamy nadzieję, że ściślejsze współdziałanie pozwoli nam na odnajdywanie trafniejszych odpowiedzi na wyzwania współczesności. Jesteśmy przekonani, że w ten sposób zdołamy dotrzeć z chrześcijańską refleksją do szerszego grona Czytelników.

Wacław Oszejca SJ

Racja konkordatu

Od podpisania konkordatu 28 VII 1993 r. – upłynęły już ponad cztery lata; i w końcu, na marginesie (albo i w centrum) wydarzeń politycznych 1997/1998 r., strona polska zdecydowała się go ratyfikować. Cokolwiek można by najpierw powiedzieć, jedno jest jasne – w sposób niezależny od woli stron (strony to Stolica Apostolska i Rzeczpospolita Polska, a nie jakiś konkretny rząd czy partia polityczna) społeczeństwo podzieliło się na tych, którzy go chcą, i tych, którzy są mu przeciwni.

Czy jednak – jak to często podkreślali głównie jego oponenci – naprawdę chodziło w tym sporze o racje merytoryczne? Czy rzeczywiście konkordat był tekstem nie dopracowanym prawnie? Czy zawierał niedopowiedzenia i były w nim luki prawne?

Ktoś, kto chociaż trochę śledzi tę problematykę u końca XX w., nie ma wątpliwości, że celem konkordatu jako umowy międzynarodowej jest przede wszystkim zabezpieczenie obywatelom prawa do wolności religijnej. Uszczegółowienie zaś tej podstawowej zasady pozostawia się prawodawcy krajowemu. Tak samo miało być w przypadku polskiego konkordatu z 1993 r. Twierdzenie o jego szkodliwości wobec TAKIEJ WŁAŚNIE formy – jak się wydaje – może więc płynąć jedynie z dwóch przyczyn: ignorancji lub złej woli.

Zarzuty co do zapisów dotyczących małżeństwa, cmentarzy, finansów – a zwłaszcza konkordatowe ZAGROŻENIE dla suwerenności państwa – wydawały się wybiegami o dość demagogicznym charakterze, bo były formułowane przez te same ugrupowania parlamentarne, które podczas prac nad nową konstytucją forsowały zapis o możliwości PRZEKAZANIA organizacjom międzynarodowym niektórych kompetencji organów władzy państwowej (art. 90 ust. 1). W tym kontekście odwoływanie się do trwającej wówczas debaty konstytucyjnej jako znaczącej przeszkody w ratyfikacji konkordatu to tylko pretekst skrywający pryncypialną i powszechnie znaną opcję niektórych nurtów politycznych – niechęć do konkordatu jako narzędzia gwarancji

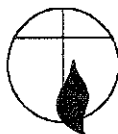
wolnościowych. Nie przewyciężyła jej nawet deklaracja rządu przyjeta przy dobrej woli strony kościelnej.

Na zmienionej na skutek wyborów parlamentarnych scenie politycznej konkordat doczekał tych „kilku chwil” w sejmowym porządku obrad, które – przy dobrej woli politycznej – wystarczyły do zmiany żenującej sytuacji zgodnie ze standardami prawnymi współczesnego świata i dobrym obyczajem międzynarodowym.

Dziś jednak, gdy ustały (albo tylko tak się wydaje) te spory polityczne i konkordat został ratyfikowany można sobie podarować rozpamiętywanie tamtych dyskusji. Przede wszystkim dlatego, że nie wносиły one w polskie życie społeczne żadnych nowych ani twórczych treści. Ale również dlatego, że i dzisiaj nie służy to budowaniu ładu społecznego.

Zamiast więc wypominać, trzeba raczej się skupić na pozytywnych treściach, jakie ta umowa może i powinna wnieść w polskie życie społeczne. Trzeba się skupić na jej zalecie, jaką jest niewątpliwie stabilizacja stosunków wyznaniowych nie tylko względem Kościoła katolickiego, ale – pośrednio – również innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych oraz osób niewierzących.

Witold Adamczewski SJ
Bogusław Trzeciak SJ



Józef Augustyn SJ

Dojrzewanie wiary

Mocną stroną naszej religijności jest zakorzenienie w tradycji, nie tylko narodowej, ale także w tradycji rodzinnej czy też lokalnych społeczności. Jest to doniosły fakt, który należy uwzględnić w nowej ewangelizacji. Nowa ewangelizacja będzie bowiem dla wielu nie tyle nowym przyjęciem wiary, ile raczej nowym wcieleniem w konkret codziennego życia. Tradycyjną wiarę należy więc uznać za wielki skarb dla nowej ewangelizacji, ponieważ staje się ona punktem wyjścia wiary przyjętej i praktykowanej z osobistego przekonania wewnętrznego. Tak naprawdę niewielu odkrywa pełną wiarę bez uprzedniego zakorzenienia w tradycji rodzinnej. W pedagogice przekazu wiary nie powinno się więc najpierw ganić za formalizm religijnych tradycji, szczególnie jeżeli nie proponuje się jednocześnie rozwiązań prowadzących do jej pogłębienia.

W okresie odnowy soborowej w wielu Kościołach lokalnych na Zachodzie popełniono ten błąd, iż gwałtownie demaskowano niedojrzałość praktyk religijnych bez uprzedniego przygotowania trwałych rozwiązań pozytywnych. Sam krytycyzm duszpasterza lub teologa, szczególnie wówczas, kiedy inspiruje go przede wszystkim osobiste spojrzenie, to zbyt mało, by pomóc człowiekowi w przezwyciężeniu niedojrzałości religijnej. Potrzebna jest nam pokora przyjęcia naszej niedojrzałości w wierze i uszanowania niedojrzałości wiary naszych bliźnich. Słabość wiary należy odczytywać raczej jako zaproszenie do rozwoju, nie zaś odrzucenie, rezygnację i krytykę. Tradycyjną wiarę należy przyjąć jako ziarno gorczycy, które może stać się wielkim krzewem wiary, jako zaczyn, który może przemienić całego człowieka.

Pośpiech cywilizacyjny, w którym żyjemy, obala jednak tradycję. Jest ona bowiem zakorzeniona w czasie i sama wyma-

ga wiele czasu. Niewielu ludzi ma dzisiaj dość czasu na pielęgnowanie tradycji rodzinnych, narodowych czy też tradycji małych społeczności lokalnych. Tradycje są nieraz zastępowane dość przypadkowymi zwyczajami, które nie wymagają czasu i wysiłku. Aby w sytuacji gwałtownych przemian cywilizacyjnych mogła się ostać nasza wiara, winna ona stawać się coraz bardziej samodzielna i niezależna formalnie od tradycji.

Nasza wiara oraz związane z nią życie duchowe bywa powierzchowne, właśnie „tradycyjne”, ponieważ taka jest nasza modlitwa. Pogłębienie duchowe wymagałoby odkrycia pogłębionej modlitwy: medytacji opartej na Słowie Bożym, ewangelicznej kontemplacji osoby i nauki Jezusa, adoracji Najświętszego Sakramentu. Trwanie modlitewne przed Bogiem nie może być luksusem mnichów. Winno ono być praktykowane przez przeciętnych chrześcijan, którzy dążą do głębszego życia duchowego.

Pustka egzystencjalna, o której dziś dużo się mówi, rodzi się z braku medytacji, skupienia i ciszy. Zabieganie i pośpiech współczesnego człowieka sprawiają, iż staje się on coraz mniej zdolny do „filozoficznego trwania” z sobą, do postawy życzliwego słuchania bliźnich, do otwartości na transcendencję. Cywilizacja dzisiejsza grzeszy wielką przesadą w promowaniu wrażeń audiowizualnych. Osoby z taką mentalnością stają się niekiedy niezdolne do metafizycznego myślenia i refleksji nad życiem. Subiektywne wrażenie i odczucie staje się wówczas zasadniczym kryterium oceny zarówno własnych doświadczeń, jak też postępowania innych. Bardziej obiektywne kryteria dobra i zła, prawdy i fałszu, sensu i bezsensu, celu i bezdroża, miłości i nienawiści, zostają nierzadko zepchnięte na margines albo też są ujmowane w sposób wyłącznie indywidualny i subiektywny. Ow subiektywizm i indywidualizm może zostać przezwyciężony jedynie dzięki głębszemu doświadczeniu wewnętrznemu. Modlitewne trwanie ze Słowem Bożym w ciszy i skupieniu otwiera człowieka na rzeczywistość, której nie jest on w stanie dostrzec jedynie własnym wysiłkiem umysłu i woli. Ta nowa rzeczywistość duchowa odkryta dzięki medytacji

Słowa Bożego wprowadza nas w stan równowagi, harmonii, pokoju i radości życia.

Nie będzie nowej ewangelizacji bez nowej modlitwy, bez odkrycia medytacji, kontemplacji ewangelicznej, bez głębokiego rozeznania duchowego. Dzisiejsze propozycje ewangelizacyjne to różne kursy, szkoły animowania, liderowania religijnego. To za mało. Ewangelizacja wymaga żywego świadectwa modlitwy i życia. Człowiek współczesny nie przyjmie nauczania o Jezusie, które będzie jeszcze jedną informacją. Ewangelizacja, jeżeli ma się okazać owocna, winna być dzieleniem się własnym doświadczeniem Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, które musi być jednak poparte świadectwem życia. Nowa ewangelizacja domaga się przekroczenia powierzchowności życia duchowego, które oddziela sprawy wiary od spraw życia. Wiara winna wyraźnie wpływać na nasze codzienne ludzkie sprawy: na miłość bliźniego, pracę, odpoczynek, a szczególnie na wybory i decyzje życiowe, od prostych codziennych aż po najważniejsze. Dostrzeganie niespójności w naszym życiu duchowym nie może jednak stać się okazją do taniego moralizowania. Winno raczej być obietnicą, że wiara może nas wewnętrznie zintegrować, scalić. Może nas pojednać i z sobą, i z bliźnimi.

Jak pokazuje doświadczenie, wprowadzenie w życie duchowe oraz przedłużoną modlitwę medytacyjną można proponować ludziom bardzo młodym. Już w okresie dojrzewania człowiek jest zdolny do głębszego, samodzielnego doświadczenia duchowego. W tym też wieku podejmuje się nieraz bardzo ważne decyzje życiowe. Przypisywanie młodzieży dążenia jedynie do hedonizmu jest nierzadko projekcją dorosłych, którzy sami ulegają cywilizacji konsumpcji. Jak pokazuje doświadczenie duszpasterskie, z młodymi można naprawdę „robić cuda”. Trzeba ich jednak wprowadzić w atmosferę autentycznego doświadczenia duchowego. Trzeba stworzyć im klimat skupienia i wyciszenia oraz zaproponować treści, które głęboko odczują. W spotkaniu z młodymi nie można teoretyzować. Aby jednak takie pogłębione doświadczenie modlitwy u młodych było możliwe, trzeba im nie tylko stworzyć pewne warunki zewnętrzne, ale także dać mistrzów modlitwy. Doświadczenie duchowe jest

bowiem możliwe tylko w klimacie zaufania, szczerości i ojcowskiej troski o nich.

Obok spójności pomiędzy doświadczeniem wiary i życiem codziennym konieczna jest także harmonia i jedność w samym doświadczeniu wiary. Chodzi przede wszystkim o harmonię i jedność pomiędzy przeżyciem emocjonalnym i intuicyjnym a refleksją intelektualną. Nasze doświadczenie wiary bywa powierzchowne zarówno wówczas, kiedy jest naznaczone zbytnią emocjonalnością, jak również wówczas, kiedy zostaje jej pozbawione niemal całkowicie. Próba wyrugowania z doświadczenia religijnego przeżycia uczuciowego i intuicyjnego czyni z religii przede wszystkim zbiór dogmatów i zasad moralnych. Jest to swoiste uśmiercanie religii. Z drugiej jednak strony pomniejszanie czy też lekceważenie wymiaru rozumowego i intelektualnego sprawia, iż religia i życie duchowe z nią związane stają się płytkie, zewnętrzne, wrażeniowe. Po takim przeżyciu religijnym zostaje jedynie pewne odczucie, które nie wpływa znacząco na codzienne życie człowieka. Brak pogłębienia intelektualnego naszego życia duchowego wynika z jednej strony z pewnej płytkości doświadczenia wiary, z drugiej strony zaś z niewielkiej kultury intelektualnej. Dojrzewanie wiary domaga się więc zaangażowania rozumu. Poszukujemy Boga oraz sposobu pełnienia Jego woli, także angażując swoje zdolności intelektualne.

Jeżeli w doświadczeniu duchowym brakuje elementu intelektualnego, łatwo staje się ono magicznym. Obserwowana dziś w pewnych kręgach pogonią za tzw. duchowością parapsychologiczną (nasze księgarnie zarzucone są książkami o takiej orientacji) wypływa m.in. z braku harmonii pomiędzy czynnikiem emocjonalnym, wolitywnym, a rozumowym. Pogłębienie intelektualne życia duchowego nie polega bynajmniej na poszerzeniu samej wiedzy. Zaangażowanie rozumu w doświadczenie wiary nie może być pogonią za wielością informacji. Wiedza religijna, która nie wypływa z doświadczenia duchowego i nie prowadzi do niego, może być swoistą intelektualną konsumpcją religijną. Pogłębienie czynnika racjonalnego w życiu duchowym polega przede wszystkim na szerokości i głębi spojrzenia, na

całościowym spojrzeniu na rzeczywistość, na odkrywaniu mądrości, która zdolna jest przenikać zamysły własnego serca, zamysły świata, by oświeślać je zamysłami samego Boga.

To dzięki szerokości spojrzenia oraz intuicji duchowej możemy dokonywać rozeznania duchowego zarówno w kwestiach dotyczących naszego życia osobistego, życia wspólnotowego, jak też w sprawach świata, w którym żyjemy. Duchowość chrześcijańska domaga się dzisiaj uważnej i krytycznej refleksji nad światem. Procesy cywilizacyjne, które oddziałują na nasze życie codzienne, winny być poddawane nieustannej refleksji: z jakich dążeń i motywów wypływają, do jakich celów nas prowadzą. Chrześcijanin nie może poddawać się biernie temu, co przynosi świat. *Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata* (1 J 2,16). Nie mogą być przyjęte i promowane te wartości światowe, wartości cywilizacyjne, których źródłem jest chciwość pieniądza, lęk przed przyszłością, dążenie do kariery za wszelką cenę, zmysłowa konsumpcja itp. Chrześcijanie są wezwani do tego, aby żyć pośród świata jako świadkowie Ewangelii Jezusa.

Z drugiej jednak strony chrześcijanin nie może przyjąć wrogiej postawy wobec wszystkich procesów cywilizacji, stwarzając wrażenie, iż wszystko, co się dzieje w dzisiejszym świecie, jest złe. Ludzie wierzący, dokonując krytycznej oceny negatywnych procesów cywilizacyjnych, nie mogą oskarżać i potępiać ludzi, którzy tworzą taką właśnie cywilizację i kulturę współczesną. Winni najpierw dać im świadectwo nieskończonej miłości Boga do wszystkich ludzi, także tych uwikłanych w życie światowe (por. 1 J 3,1), oraz dać im świadectwo własnego nawrócenia wewnętrznego. Świat potrzebuje dzisiaj odwagi głoszenia tego, co w chrześcijaństwie jest trudne, niepopularne, a co jest tak bardzo potrzebne do uzdrowienia naszej cywilizacji – wezwania do nawrócenia. Fundamentalistyczne tendencje niektórych chrześcijan zagubionych we własnym życiu i świecie, chrześcijan, którzy boją się Boga, ludzi, siebie i świata, jest antyświadectwem dawanym Ewangelii. Grzech świata trzeba odróżnić od ludzi tego świata. Bóg jest obecny, mieszka i działa

w dzisiejszym świecie, w naszej cywilizacji, pośród tych, którzy ją tworzą.

Celem krytycyzmu wobec współczesnej cywilizacji nie może więc być wrogość wobec ludzi tego świata, ale zachęta do twórczego włączenia się w te procesy cywilizacyjne, które wymagają Bożego światła, pełniejszej dojrzałości, łaski uzdrowienia. Chrześcijanom potrzebne jest dzisiaj głębokie pragnienie przemiany świata zgodnie z zamiarem Stwórcy. Narzędziem tej przemiany jest nie tylko praca, zaangażowanie społeczne, działalność w Kościele, aktywność charytatywna, ale także codzienna modlitwa adoracyjna, bezinteresowna miłość bliźniego, poświęcenie, zaparcie się siebie. Taka jest misja chrześcijan, którzy są wezwani, aby żyć pośród świata i dawać świadectwo miłości Ojca objawionej w Jezusie Chrystusie.

Chrześcijanin kierujący się troską o świat nie obawia się jednak demaskowania zła istniejącego w świecie. Pewne obszary naszej cywilizacji, które zostały pozbawione wymiaru transcendentnego, stają się nie tylko obszarami areligijnymi, ale także nieludzkimi. Tam bowiem, gdzie brakuje troski o obecność Boga, z czasem nie ma już troski o człowieka. *Miasto, w którym ludzie umierają z głodu albo są bezdomni, jest nieludzkie; lecz nieludzkie jest również to miasto, w którym nie jest obecna modlitwa jako ukryte światło. (...) Modlitwa nie jest luksusem nielicznych uprzywilejowanych, lecz żywotną potrzebą wszystkich* (J. Daniélou SJ). Jan Paweł II w swoim przepowiadaniu podkreśla z naciskiem, iż człowiek, który niszczy pojęcie Boga, tym samym otwiera drogę do zniszczenia samego siebie. Chrześcijanin jest więc wezwany również do tego, by modlitwą i działaniem pomagać mu zrozumieć jego sytuację i bronić go przed autodestrukcją.

Aby możliwa była bardziej świadoma i zaangażowana postawa chrześcijan wobec świata, konieczna jest większa dojrzałość i samodzielność sumienia. Niedojrzałość wiary wyraża się bowiem m.in. w niedojrzałości sumienia. Jej znakiem jest ciągła niepewność oraz całkowita zależność od opinii innych: od księdza, kierownika duchowego, terapeuty, przeczytanej lektury. Fundamentalizm religijny ma źródło w zależnym i niedojrza-

łym sumieniu, które nieustannie obawia się odpowiedzialności przed Bogiem, autorytetem Kościoła, najbliższymi członkami wspólnoty i rodziny czy też przed sobą samym. To właśnie ów lęk czyni sumienie człowieka sztywnym i fundamentalistycznym. To właśnie na owej niedojrzałości i niesamodzielności sumienia, na braku zdecydowania i odpowiedzialności za siebie żerują fałszywi mistrzowie i guru, którzy uzależniają takie osoby od siebie, czerpiąc z tego rozmaite korzyści.

Jednym ze znaków niedojrzałości sumienia jest przerzucanie odpowiedzialności na drugiego: na rodziców, spowiednika, kierownika duchowego, guru, mistrza. Autentyczne wychowanie chrześcijańskie, kierownictwo duchowe, sakrament pojednania nie prowadzi do zależności i niewolnictwa emocjonalnego, ale do większej samodzielności sumienia. Samodzielność ta wyraża się m.in. w odpowiedzialnych wyborach i decyzjach życiowych, które wymagają od człowieka zaangażowania i trudu.

Aby sumienie ludzkie mogło dojrzewać, potrzebuje dobrych przewodników: spowiedników i kierowników duchowych. Dlatego obok pogłębionego życia wspólnotowego (Kościół jako wspólnota wspólnot) dojrzałość wiary, dojrzałość sumienia, wymaga dzisiaj także duszpasterstwa bardziej zindywidualizowanego: kierownictwa, poradnictwa duchowego, psychologicznego. Psychoterapia, psychoanaliza, coraz szersza i coraz bardziej kompetentna, bez trudu wygrywa rywalizację z duszpasterstwem masowym, w którym jest mało miejsca na indywidualną pomoc pojedynczym osobom. Propozycja indywidualnej pomocy w ramach istniejącego duszpasterstwa parafialnego czy diecezjalnego jest – jak do tej pory – jeszcze niewielka. Ogranicza się na ogół do załatwiania formalności w kancelarii oraz równie nieraz formalnej „spowiedzi usznej”. W przeciętnej parafii rzadko jeszcze można dzisiaj porozmawiać z duszpasterzem na tematy duchowe. Duszpasterstwo bardziej zindywidualizowane wymagałoby od duszpasterzy przede wszystkim więcej czasu na indywidualne spotkania z wiernymi, głębszej znajomości problematyki duchowej, większych kompetencji psychologicznych. Mówiąc o duszpasterstwie indywidualnym, mówimy nie tylko o pracy kapłanów, ale także o organizowaniu poradni

dla młodzieży, rodzin, małżeństw, dla osób będących w różnych kryzysach życiowych.

Postulując szerszy zakres indywidualnego traktowania wiernych w Kościele, nie zapominamy oczywiście o podstawowym fakcie, iż Kościół ze swej istoty jest jednak wspólnotą. Wiara, która jest rzeczywistością głęboko intymną, wewnętrzną, jest doświadczana nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także wspólnotowym. Wiara rodzi się i dojrzewa nie tylko podczas osobistej modlitwy medytacyjnej i kontemplacyjnej, ale także na modlitwie wspólnotowej, szczególnie zaś liturgicznej, której szczytem jest Eucharystia.

Kiedy wierni przeżywają wiarę w sposób sformalizowany, to również w sposób sformalizowany będą przeżywać wspólnotę Kościoła, zarówno Kościoła powszechnego, jak też wspólnoty lokalnej. Formalizm wiary (bezosobowy stosunek do Boga) wyraża się m.in. w formalistycznym traktowaniu wspólnoty Kościoła (bezosobowy stosunek do braci w wierze). W Polsce wiele wspólnot parafialnych funkcjonuje jako miejsca indywidualnego doświadczenia religijnego. Wielu przychodzi do kościoła indywidualnie i pragną pozostać w kościele anonimowi. Wspólnotowość przeżywania wiary ogranicza się jedynie do wspólnego przebywania razem. Wymaga ono także wspólnotowego dzielenia się doświadczeniem wiary, wspólnotowego działania. Wielka liczba osób „indywidualnych” stwarza jednak bardzo korzystną sytuację, by stopniowo przekształcać Kościół osób indywidualnych we wspólnotę wspólnot. Budowanie wspólnotowości Kościoła wymagałoby jednak większego zaangażowania wszystkich, tak duchownych, jak i świeckich. Konieczne byłoby także zróżnicowanie wspólnot, by wierni mogli znaleźć taką formę, która będzie odpowiadała ich wewnętrznym potrzebom i pragnieniom. Wspólnota nie może być rzeczywistością narzuconą. Ma ona sens tylko wówczas, kiedy uczestniczy się w niej z sercem. Doświadczenia wielu lokalnych wspólnot kościelnych, jak też wielu ruchów w Kościele ukazują, iż przekształcenie parafii we wspólnotę wspólnot jest możliwe. Wymaga to jednak dużego zaangażowania i pracy. Ale tylko za taką cenę wiara może stać się rzeczywistością dojrzałą i żywą

tak w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym. W przekształcenie diecezji i parafii we wspólnotę wspólnot – jak postulował II Sobór Watykański – powinni się zaangażować przede wszystkim jej pasterze: biskupi i kapłani. W Kościele każda prawdziwa wspólnota musi mieć swoje odniesienie do hierarchii kościelnej.

Jeszcze jeden rys współczesnego dojrzwiania do wiary: mądrość przyjmowania i znoszenia cierpienia. Zauważmy, iż dzisiejsza cywilizacja walczy z cierpieniem i ucieka od niego za wszelką cenę. Najbardziej chore przejawy naszej cywilizacji, do których można zaliczyć eutanazję i aborcję, są wyrazem ucieczki od trudu życia i cierpienia. Kiedy człowiek jednoznacznie neguje transcendentny wymiar ludzkiego życia i nie przyjmuje rzeczywistości życia wiecznego, cierpienie staje się jego największym wrogiem. Większym nieraz od śmierci. Aby uniknąć cierpienia, niektórzy wybierają śmierć. Konsumpcyjny styl życia, związane z nim uzależnienia i nałogi wiążą się także w ścisły sposób z próbą odurzenia cierpienia. Ale im szybciej człowiek ucieka od cierpienia, tym prędzej go ono dogania. Od cierpienia bowiem nie zawsze da się uciec. Nie można go też odurzyć, schować czy ominąć. Trud życia, cierpienia, można jedynie umiejętnie, mądrze wycierpieć.

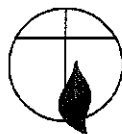
Cierpienie bywa jednak tragicznie trudne nie tylko wówczas, kiedy człowiek usiłuje od niego uciec, ale także wtedy, kiedy bywa uznawane samo w sobie za środek zbawienia. Istnieje pewien typ tradycyjnej religijności, która każe sądzić, iż jakkolwiek przyjemność jest niebezpieczna sama w sobie, a praktyki religijne stają się pobożne tylko dlatego, że są przykre i sprawiają ból. Brak odczucia przyjemności nie należy do istotnych elementów doświadczenia duchowego. Wielu wydaje się, iż są doskonalsi, lepsi od innych, tylko dlatego, że więcej cierpieli. Jest to bardzo zwodnicze przekonanie. Cierpienie samo w sobie jest zawsze złe; ono niszczy i zabija. Tylko Bóg swoją mocą może sprawić, iż cierpienie stanie się szczególnym miejscem szukania Jego obecności oraz zaufania Jego woli. Cierpienie tak przyjęte traci ościęć śmierci i zniszczenia. Chrystus, przyjmując nasze cierpienia na siebie, uczynił je znakiem

miłości Ojca. Ten znak miłości jest nieustannie uobecniany w Eucharystii. Cierpienie zostaje przekroczone dopiero wówczas, kiedy jest przyjęte z Jezusem i dla Jezusa. Tak przeżywane cierpienie nie tylko nie wyklucza radości, pokoju i pocieszenia, ale jest drogą do pełni życia, do zmartwychwstania. W ten sposób nasza wiara oczyszcza się i dojrzewa pośród cierpienia.

Jako Kościół mamy w Polsce tę niezwykłą szansę, iż wielu ludzi tradycyjnie wierzących praktykuje dzisiaj jeszcze swoją wiarę. Wśród nich jest stosunkowo duża liczba młodzieży. I choć wielu identyfikuje się z wiarą na gruncie pewnego przyzwyczajenia, właśnie tradycji, to jednak ceni sobie przynależność do Kościoła. Wielu jest też świadomych płytkości swojej wiary i chciałoby ją pogłębić. By wprowadzić młodych w głębsze doświadczenie religijne, trzeba docenić zarówno ich przywiązanie do tradycyjnej wiary, jak i duchowe pragnienia z nią związane. Sukces Jana Pawła II w spotkaniach z młodymi wynika m.in. z faktu, iż docenia on pragnienia duchowe młodzieży. Młodzi – mówi papież – *z całą ostrością stawiają podstawowe i nieuniknione pytania o wartości, które rzeczywiście są w stanie nadać pełny sens egzystencji człowieka, cierpieniu oraz śmierci. Wielu młodych odczuwa i wyraża potrzebę religii oraz życia duchowego. Rodzi się w ten sposób pragnienie doświadczenia pustyni i modlitwy, powrotu do bardziej osobistej i stałej lektury Słowa Bożego („Pastores dabo vobis”, 9). Jeżeli pragnienia te nie zostają podjęte i wcielone w życie we wspólnocie Kościoła, młodzi usiłują niekiedy realizować je na bezdrożach różnych organizacji i wspólnot pseudoreligijnych, najczęściej o charakterze sekciarskim. Papież ukazuje sekty jako poważne zagrożenie dla młodych oraz wyzwanie dla duszpasterzy: *Rozprzestrzenianie się sekt (...) niech będzie dla wszystkich synów Kościoła, a zwłaszcza dla kapłanów, stałym nakazem przeprowadzania rachunku sumienia odnośnie do wiarygodności ich świadczenia o Ewangelii i równocześnie znakiem, jak głębokie i powszechne jest poszukiwanie Boga* (tamże, 6).*

Aby stworzyć młodym ludziom możliwości pogłębienia wiary, trzeba im jasno zaproponować wprowadzenie w życie duchowe. Wiara nie jest bowiem jedynie zbiorem intelektualnych

przekonań religijnych, ale głębokim życiem duchowym – życiem zgodnym z Duchem Bożym. Życie duchowe łączy przekonania wiary z szarą codziennością, w jakiej żyje człowiek. Aby wiara mogła pełnić taką rolę, propozycja życia duchowego winna mieć charakter integralny, tzn. obejmować całego człowieka ze wszystkimi jego problemami. Winna to być także duchowość wcielona w realizm współczesnego świata, w którym żyje człowiek. Młodzi chętnie otwierają się na życie duchowe, jeżeli czują, że udzieli im ono odpowiedzi na podstawowe pytania i trudności egzystencjalne.



Józef Baniak

Autorytet księży parafialnych (I)

Autorytet jednostki w grupie społecznej można postrzegać dwojako: po pierwsze – autorytet osób sprawujących władzę, po drugie – autorytet funkcji spełnianych przez te osoby w grupie lub społeczeństwie globalnym. Te dwa typy autorytetu tworzą tzw. autorytet rzeczywisty jednostki, czyli taki, który uznaje grupa społeczna. Chcąc osiągnąć maksymalny stopień zgodności obydwu rodzajów autorytetu, osoba o autorytecie urzędowym musi uzyskać legitymizację własnej funkcjonalności społecznej, czyli zyskać autorytet osobisty.

Te dwa typy autorytetu można również zauważyć w koncepcji autorytetu księdza w grupie religijnej i w społeczeństwie globalnym. W pierwszym wymiarze autorytet obejmuje dwa składniki: charyzmat urzędu (władzę), związany ze stanowiskiem zajmowanym w Kościele, oraz charyzmat osobisty księdza (własny autorytet), związany z reprezentacją grupy religijnej. W praktyce zaś ksiądz pełni swe funkcje na podstawie obydwu rodzajów autorytetu jednocześnie, zgodnie z życzeniami i oczekiwaniami środowiska parafialnego. W tym zapotrzebowaniu wyraża się swoista opinio communis¹ dotycząca wprost autorytetu księdza. Katolicy świeccy interesują się szczególnie zakresem autorytetu księdza, stawiając pytanie o to, czy obejmuje on wyłącznie sprawy religijne, czy także sprawy świeckie. Nie zapominają przy tym o cechach osobowych księdza, łączących się bezpośrednio z jego „zawodem”², biorąc pod uwagę w ten sposób autorytet osobisty księdza. Natomiast w drugim wymiarze autorytet wskazuje na rolę religijną i społeczną księdza w środowisku kościelnym i świeckim. Na tę rolę księdza

¹Zob. W. Goddijn, *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, „Znak”, nr 18/1965, s. 2-4.

²Zob. J. Baniak, *Aksjologiczny wymiar zawodu księdza*, „Studia Socjologiczne”, nr 4/1989, s. 215-222.

składa się zespół funkcji szczegółowych, które pełni on w parafii i w społeczności świeckich³. O obydwu wymiarach autorytetu księdza będzie mowa w dalszej analizie na podstawie badań własnych z Kalisza i badań innych socjologów.

Na podstawie istniejącej wiedzy socjologicznej dotyczącej społecznego wymiaru zawodu księdza przyjmujemy hipotetycznie, że:

– Współcześnie autorytet księdza ma za tło intensywny proces demokratyzacji. Kurczy się władza ekstensywna księdza, a wzrasta zapotrzebowanie społeczne na jego charyzmat osobisty. Dzisiejszym katolikom, zwłaszcza miejskim, odpowiada typ kapłana-duszpasterza, który rozumie znaki czasu, kapłana otwartego na sprawy i problemy ludzi, chętnego do pomocy wszystkim, tolerancyjnego dla inaczej myślących i wierzących, umiającego żyć w grupie i dla grupy religijnej, rezygnującego ze swoich potrzeb dla dobra parafian.

– W dzisiejszych warunkach społeczno-religijnych rola księdza sprowadza się coraz wyraźniej do sfery religijnej. Jednocześnie maleje zapotrzebowanie na formalną posługę księdza w parafii, wzrasta zaś na płaszczyźnie styczności nieformalnych. Katolicy ograniczają rolę księdza do spraw religijnych i kościelnych, eliminując z jej zakresu sprawy typowo świeckie i moralne. To odmienne podejście do roli księdza jest wyraźnie widoczne w środowisku miejskim i przemysłowym, choć znane jest także w środowisku wiejskim.

Zaprezentowana wyżej koncepcja autorytetu księdza skłania do pytania, w jaki sposób autorytet ten postrzegają i interpretują katolicy świeccy. Jak katolicy rozumieją i interpretują rolę księdza w Kościele i w społeczeństwie? Jaki model kapłana funkcjonuje w środowisku katolików? Jakie zalety i wady uwypuklają katolicy świeccy, mówiąc o wzorze osobowym księdza? W jakim stopniu katolicy świeccy identyfikują się z kapłanami parafialnymi i w czym się wyraża ta identyfikacja? Na te pyta-

³ Zob. J. Mariański, *Autorytet księdza. Aspekty socjologiczne*, „Chrześcijanin w świecie”, nr 50/1977, s. 75-94; tenże, *Koncepcja autorytetu księdza*, w: tegoż, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 109-111; W. Piwowarski, *Tradycyjny autorytet księdza w procesie przemian*, w: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 129-131.

nia odpowiemy pokrótce w niniejszym artykule. Badania były prowadzone w Kaliszu w 1984 i 1994 r. wśród odrębnych grup katolików miejskich, liczących odpowiednio 1222 i 1200 respondentów. Ważne są przede wszystkim wyniki z 1994 r., gdyż dzięki nim można ocenić zmiany w postawach katolików wobec księży parafialnych w znaczącym dla kraju okresie 10 lat.

Autorytet przyznany księżom przez katolików

Z badań wynika, że niespełna 1/2 respondentów przyznała księżom w obu terminach wysoki autorytet, w tym niemal 1/5 mówiła o bardzo dużym stopniu tego autorytetu. Odsetek osób tak wysoko oceniających autorytet księży może być wzbogacający o wskaźnik tych respondentów, którzy ocenili go jako przeciętny, czyli nieco niższy od dobrego. Wtedy odsetek katolików oceniających autorytet księży na wysokim poziomie przekroczył 60% badanej zbiorowości.

Z drugiej strony ponad 1/4 badanych uznała autorytet księży za niewystarczający (mały i bardzo mały), a nadto, co istotne, co dziesiąty respondent odmówił księżom jakiegokolwiek autorytetu, różnie motywując tę ocenę. Problem jest o tyle ważny, iż katolicy oceniali autorytet księży znanych sobie z różnych sytuacji i okoliczności życiowych i religijno-kościelnych. Taka ocena jest zastanawiająca.

Badania wykazały także, iż w przyjętym okresie 10 lat zmieniło się dość znacząco nastawienie katolików polskich wobec księży parafialnych, których autorytet znacznie się obniżył. Jeśli w 1984 r. 53,6% respondentów przyznało księżom duży autorytet, to w 1994 r. tak oceniających było już tylko 36,6%. Oznacza to spadek wskaźnika oceny pozytywnej o 17,0%. Jednocześnie w drugim badaniu wzrósł odsetek respondentów przyznających księżom autorytet przeciętny (o 6,4%), mały (o 3,1%) i bardzo mały (o 4,8%). W sumie więc o malejącym autorytecie księży w latach dziewięćdziesiątych mówiło 30,3%, a w latach osiemdziesiątych 22,4% badanych katolików. Wzrósł nadto odsetek osób, które w ogóle odmówiły księżom autorytetu (o 2,4%). Osoby odmawiające księżom autorytetu bądź zaniżające jego poziom swoją opinię uzasadniały różnie. Wśród uza-

sadnień cztery powtarzały się najczęściej w obu terminach badań: przesadne zajmowanie się sprawami politycznymi w miejscach kultu religijnego i w obiektach kościelnych (50,6% i 74,8%), niemoralne zachowanie księży w parafii i łamanie celibatu (44,6% i 40,2%), lekceważenie ludzi i wywyższanie stanu kapłańskiego ponad stan świecki połączone z nietolerancją wyznaniową i polityczną (42,6% i 59,3%), pobieranie wygórowanych opłat za posługi religijne w parafii i brak troski o położenie ekonomiczne i socjalne szybko ubożających rodzin (36,2% i 51,4%). Na piątym miejscu respondenci wymienili przesadne ingerowanie księży w moralność małżeńską i rodzinną oraz w etykę życia seksualnego ludzi (35,7% i 56,7%). Należy zaznaczyć, że powody te liczniej wskazali respondenci w drugim badaniu, co może oznaczać nasilenie się krytyki działań i postępowania kleru katolickiego.

Autorytet przyznany księżom przez katolików
w Kaliszu (w %)

Skala oceny autorytetu księży parafialnych	Respondenci		
	Badania 1984	Badania 1994	Razem
Bardzo duży	23,1	16,6	19,8
Duży	30,5	20,0	25,2
Przeciętny	14,3	20,7	17,5
Mały	12,4	15,5	13,9
Bardzo mały	10,0	14,8	12,4
Żaden (brak)	8,5	10,4	9,6
Brak danych	1,2	2,0	1,6
Badani ogółem	1222	1200	2422

Zaangażowanie polityczne księży w ocenach katolików

Osobno potraktowano w badaniach upolitycznienie duchowieństwa katolickiego, przejawiające się w różnych sferach aktywności Kościoła i nasilające się w badanym przez nas okre-

sie przełomu politycznego w Polsce mimo ostrej krytyki społecznej. Takiego zaangażowania politycznego socjologowie nie zauważyli u duchowieństwa innych Kościołów chrześcijańskich czy w innych wyznaniach. Mając na względzie ten problem, zapytaliśmy naszych respondentów w Kaliszu, jak sami postrzegają i oceniają upolitycznienie księży parafialnych.

Na pytanie, czy księża powinni zajmować się sprawami politycznymi, respondenci odpowiedzieli następująco: tak – w 1984 r. 15,2% i w 1994 r. 6,8%; nie – 58,2% i 71,4%; nie wiem – 24,6% i 20,8%; brak danych – 2,0% i 1,0%. Ponadto 74,5% i 89,4% badanych stwierdziło, że księża nie powinni poruszać podczas kazań i na lekcjach religii spraw politycznych, zwłaszcza nie powinni wtedy krytykować władz państwowych. Zdaniem badanych katolików kształtowanie postaw politycznych nie należy do księży, a tym bardziej świątynie nie powinny temu służyć. Respondenci przyznawali zarazem, że księża jako obywatele mogą mieć własne orientacje polityczne, własnych ulubionych polityków i organizacje polityczne (61,4% i 66,3%), lecz nie wolno im propagować własnych poglądów politycznych w kościołach i salach katechetycznych. Tu są oni bowiem i powinni być wyłącznie kapłanami, a głównym ich zadaniem powinna być troska o rozwój życia religijnego wierznych w parafii i w rodzinie. Działalność polityczną muszą pozostawić organizacjom świeckim, w tym religijno-społecznym, katolików i chrześcijan⁴.

Na pytanie, czy księża nie powinni ukierunkowywać ludzi w kościołach, na kogo mają głosować w czasie wyborów, respondenci odpowiedzieli następująco: zgadzam się całkowicie – 34,6% i 45,2%; zgadzam się – 36,5% i 38,4%; to zależy – 10,6% i 5,1%; nie zgadzam się całkowicie – 6,3% i 5,0%; nie zgadzam się – 6,8% i 5,2%; brak zdania – 5,0% i 1,0%; brak danych – 0,2% i 0,1%. Z danych tych wynika, że w 1994 r.

⁴Por. A. Rychard, *Stare i nowe instytucje życia publicznego*, w: *Polacy '90. Konflikty i zmiana (Raport z badań empirycznych)*, Warszawa 1991, s. 50-52; *Opinie o wpływie osobistości, instytucji i grup społecznych na sprawę kraju. Komunikat z badań CBOS. BS/98/32/91*, Warszawa 1991; *Sprawy religii i Kościoła. Komunikat z badań OBOP (maj, 1991)*, Warszawa 1991, s. 1-2.

nasiliła się krytyka upolitycznienia księży, jak i wzrósł odsetek katolików, którzy akceptowali to twierdzenie⁵.

Zakres autorytetu księży w ocenie katolików

Chcąc zbadać ten problem empirycznie, zapytaliśmy katolików w Kaliszu o to, w jakich sprawach zwracają się najczęściej do księży w parafii lub gdzie indziej. Uzyskane dane upewniają, iż w badanym okresie zmieniły się wyobrażenia i opinie katolików w Polsce co do zakresu autorytetu księży, którego elementem są także ich kompetencje doradcze. Zmienił się zakres autorytetu księży w parafii i w środowiskach świeckich, w rodzinach i grupach społecznych, wśród osób dorosłych i młodzieży, w miastach i wioskach, wśród inteligencji i robotników, kobiet i mężczyzn. Niektóre kompetencje księży katolicy nadal doceniają, inne – radykalnie zanikają w ocenie wiernych. Jedynie w kwestiach religii i wiary autorytet jest nadal powszechnie uznawany i ceniony. Do kompetencji księży należą również problemy światopoglądowe. Znaczny odsetek katolików dostrzega kompetencje księży (a szerzej Kościoła) w wychowaniu młodzieży i w sferze problemów osobistych. Księża mogą także dopomóc instytucjom świeckim w przeciwdziałaniu i zwalczaniu plag społecznych, zwracając uwagę osób dorosłych i młodzieży na ich przyczyny, a nie tylko skutki. Badania informują także, iż generalnie zmniejsza się obecnie zapotrzebowanie ludzi na pozareligijne funkcje (posługi) księży parafialnych. Zjawisko to może oznaczać, iż katolicy świeccy są skłonni ograniczać rozległe przedtem pole oddziaływania księży jedynie do zadań ściśle religijnych i kościelnych, a znacznie rzadziej kompetencje te widzą oni w sprawach świeckich, powiązanych w jakimś stopniu ze sprawami religijnymi. Ksiądz jest autorytetem w sprawach wiary, liturgii, udzielania sakramentów, nau-

⁵ Por. *Religion. Polish Survey. Codebook*, Warszawa 1992, s. 20-21. Badani w 1992 Polacy na stwierdzenie: Księża nie powinni starać się wpływać na to, jak ludzie głosują w wyborach – udzielili następujących odpowiedzi: zdecydowanie się zgadzam – 36,9%; zgadzam się – 34,8%; ani się zgadzam, ani się nie zgadzam – 5,6%; nie zgadzam się – 8,7%; zdecydowanie się nie zgadzam – 8,5%; trudno powiedzieć – 4,4%; brak odpowiedzi – 1,4%.

czania kościelnego i religijnego, rozwiązywania wątpliwości światopoglądowych i wyznaniowych, a także wyjaśniania kwestii religijno-moralnych, ale już w bardziej ograniczonym zakresie.

Charakterystyczne jest to, że znaczna większość katolików badanych w obu terminach nie uznaje kompetencji księży w sferze spraw i problemów małżeńskich i rodzinnych, życia seksualnego, spraw zawodowych, gospodarczych i politycznych. Jedynie znikomy odsetek respondentów uznał, że i w tych sprawach zasięgaliby rady u księży, gdyby byli w takiej potrzebie. Księża nie są już jedynymi dysponentami wiedzy o etosie i o sumieniu ludzkim, o regułach etycznych i moralnych zaleceniach, ekspertami mówiącymi ludziom, jak mają żyć, postępować, w jaki sposób osiągnąć szczęście i jak nadać sens swemu życiu. Doradztwo w tych sprawach i problemach realizują skuteczniej eksperci świeccy, o czym respondenci wiedzą i informowali podczas badań.

Autorytet księży w obecnych czasach można ująć według następującej prawidłowości socjologicznej: sprawy pozareligijne stanowią pierwszą warstwę (według koncepcji tzw. strefy obojętności) poleceń, w odniesieniu do której najtrudniej jest dziś uzyskać posłuch u ludzi. Kwestie dotyczące spraw rodzinnych, małżeńskich, wychowawczych, seksu, etosu pracy znajdują się na linii neutralnej. W sferze akceptacji natomiast mieszczą się sprawy i problemy związane z wiarą religijną i kultem. Instytucja poradnictwa księży straciła dawne znaczenie społeczne. Fakt ten jest wyraźnie widoczny w środowiskach miejskich i przemysłowych, ale nasila się szybko w środowiskach wiejskich i rolniczych⁶. Nie można jednak całkowicie wykluczyć, że ukazany wyżej stosunek katolików kaliskich do kwestii autorytetu księży parafialnych może być również wyrazem *nieufności wobec oficjalnych reprezentantów wyznawanej religii i może*

⁶ Zob. W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 227. Autor stwierdza: „...zmiany w pozycji i roli społecznej księży parafialnych kształtują się w zależności od stopnia zurbanizowania parafii. Im większa jest »otwartość« parafii, tym bardziej zacieśnia się ich rola do funkcji ściśle religijnych”.

zawierać niebezpieczeństwo pomniejszania ich rzeczywistego autorytetu. Kierownikom wspólnot parafialnych jest ukazywana w ten sposób dziedzina spraw, w których nie mogą liczyć na uległość i podporządkowanie się podwładnych⁷.

**Zakres kompetencji doradczych księdza
w ocenach katolików świeckich (w %)**

Kompetencje doradcze księdza w parafii	Respondenci		
	Badania 1984	Badania 1994	Razem
Sprawy typowo religijne	61,5	68,4	64,9
Sprawy małżeńskie i rodzinne	34,3	30,6	32,4
Wychowanie dzieci i młodzieży	56,7	43,7	50,2
Problemy sumienia	33,5	31,6	32,5
Wybór zawodu dla dziecka	15,1	10,5	12,8
Etos pracy zawodowej	40,4	36,6	38,5
Sprawy bytowe	11,2	22,7	16,9
Sprawy polityczne	9,9	4,8	7,3
Zdrowie psychiczne	43,7	37,2	40,5
Światopogląd i wiara religijna	54,1	60,4	57,2
Nauka i filozofia	32,8	38,5	35,6
Życie osobiste	45,4	42,4	43,9
Moralność	23,2	20,8	22,0
Walka z plagami społecznymi	51,6	61,4	56,5
Inne sprawy i problemy	21,4	9,5	15,4
Brak kompetencji	17,8	21,4	19,6
Brak danych	11,0	6,3	8,7
Badani ogółem	1222	1200	2422

⁷ J. Mariański, *Zakres władzy przyznawanej osobom duchownym*, w: tegoż, *Życie parafii*, Wrocław 1983, s. 121.

Współcześnie ksiądz nie imponuje już wielu katolikom jako kompetentny fachowiec w różnych sprawach życiowych, ale chcą oni widzieć w nim przede wszystkim duszpasterza z powołania, czyli kapłana dobrze zorientowanego w metodologii swego „zawodu” i własnej roli w parafii. Taki kapłan, ich zdaniem, winien troszczyć się o jakość życia religijnego swoich wiernych, rozumieć ich problemy i potrzeby życiowe, być otwarty na sprawy wszystkich ludzi, bez względu na różnice dzielące ich od niego. W ten sposób zanika powoli ekstensywna władza księdza, a jednocześnie wzrasta zapotrzebowanie ludzi na jego charyzmat osobisty⁸.

Mediacyjna rola księdza w ocenach katolików

Przedstawiony wyżej znaczny autorytet religijny księdza wskazuje na konieczność ukazania faktycznego stopnia podporządkowania katolików jego władzy religijnej i korzystania z jego doradztwa. Należy więc ukazać zakres akceptacji urzędowego autorytetu księdza we wspólnocie parafialnej w mieście. Autorytet ten wyraża się w akceptacji tzw. mediacyjnej roli księdza w sprawach religijnych ludzi (zbawienia) jako pośrednika między nimi i Bogiem.

Z badań wynika, że pośrednictwo kapłana w sprawach religijnych (zbawienia) akceptuje zdecydowanie dominująca większość katolików kaliskich, tzn. blisko 3/4 badanej zbiorowości, w tym ponad 1/2 spośród nich uznała je za konieczne bezwarunkowo i ponad 1/5 – warunkowo, mając na uwadze tylko samych chrześcijan. Z drugiej strony co piąty respondent był zdania, że pośrednictwo księdza jest zupełnie zbędne, ponieważ każdy człowiek może sam nawiązać kontakt z Bogiem i załatwić się samodzielnie o własne zbawienie, bez pomocy kapłana. Nie można pominąć faktu zmniejszenia się odsetka respondentów, którzy w 1994 r. opowiedzieli się za koniecznością pośrednictwa księdza w sprawach religijnych. Jeśli

⁸ Zob. J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich. Studium socjologiczne*, Poznań 1994, s. 187-212.

w 1984 r. pośrednictwo to akceptowało ogółem 81,4% badanych katolików, to w 1994 r. osób takich było już 67,2%, czyli mniej o 14,2%. Aż o 29,3% zmniejszył się w 1994 r. odsetek katolików uznających całkowitą konieczność tego pośrednictwa, a jednocześnie wzrósł wtedy odsetek akceptujących je warunkowo – o 15,1%. Wzrósł także odsetek osób negujących całkowicie pośrednictwo religijne księdza, uważających je za zupełnie zbędne w religijności własnej (o 12,3%). Być może zmiany te są wywołane demokratyzacją życia w kraju, w wyniku czego ludzie chcą sami decydować także w sprawach religijnych i własnego sumienia. Ten pogląd pojawiał się dość często podczas badań przeprowadzonych w 1994 r.

Różne są także poglądy katolików odnośnie do roli mediacyjnej księdza w parafii. Na dwa fakty należy koniecznie zwrócić uwagę w analizie wyborów dokonanych przez respondentów w tej kwestii. Po pierwsze we wszystkich trzech przypadkach największy odsetek badanych osób był zdania, że kapłan-pośrednik utrwała ich wiarę w Boga (ogółem 1/2, w 1984 r. ponad 3/5 i w 1994 r. około 1/3). Pozostałe funkcje księdza już rzadziej były włączane w zakres tej jego roli, chociaż za znaczące zostało uznane udzielanie sakramentów (średnio co piąty badany katolik tak je ocenił). Po drugie duża różnica uwidoczniła się w preferencji poszczególnych elementów roli mediacyjnej księdza podczas obu badań. W 1994 r. preferencje te są bardziej zróżnicowane. Na uwagę zasługuje fakt zmniejszenia się niemal o 1/2 odsetka tych osób, które uznały, że kapłan-pośrednik utrwała ich wiarę w Boga. Natomiast pozostałe składniki tej roli były wtedy wybierane liczniej i częściej.

Z socjologicznego punktu widzenia w wyborach respondentów, jak i w motywacjach tych wyborów ważne jest to, że postrzegają oni księży z jednej strony jako „ministrów” (sługi) poświęconych i przeznaczonych przez Kościół do wykonywania różnych ról (czynności) religijnych, a z drugiej strony jako własnych „pasterzy”, jako przywódców religijnych i wychowawców, którzy utrwalają ich wiarę w Boga i kształtują postawy religijne i moralne. Katolicy ci działalność księży traktują instrumentalnie, a ich rolę mediacyjną ujmują wspólnotowo. Niektórzy badani katolicy traktują księży parafialnych jako

„liderów” całej wspólnoty religijnej, odpowiedzialnych za wszystkie sprawy i problemy jej dotyczące, jak i za religijność i moralność parafian.

**Akceptacja roli mediacyjnej księdza
w badanym środowisku miejskim w Kaliszu (w %)**

Stosunek katolików do roli mediacyjnej księdza	Respondenci		
	Badania 1984	Badania 1994	Razem
Skala pośrednictwa księdza:			
– konieczne całkowicie	66,1	36,8	51,4
– potrzebne warunkowo	15,3	30,4	22,8
– zbędne zupełnie	13,5	25,8	10,6
– brak zdania	3,3	5,6	4,5
– brak danych	1,8	1,4	1,7
Zakres roli mediacyjnej:			
– utrwała wiarę religijną	63,1	35,0	49,0
– udziela sakramentów świętych	17,1	23,2	20,2
– celebrowa mszę i nabożeństwa	5,8	15,6	10,7
– kieruje wspólnotą parafialną	6,2	13,7	9,9
– dba o etos parafian	6,6	10,5	8,5
– brak danych	1,2	2,0	1,7
Badani ogółem	1222	1200	2422

Autorytet moralny kapłana w ocenach katolików

Władza kapłańska obejmuje swym zasięgiem również problemy etyczne i moralne łączące się w różnym stopniu z religijnością ludzi. Z tej racji kapłani na mocy teologiczno-kanonicznego statusu kapłaństwa hierarchicznego zyskują uprawnienia do ingerowania w życie moralne i sprawy sumienia swych wiernych. Wgląd w sumienie ludzi wierzących mają przede wszystkim spowiednicy, choć ich władza nie ma wymiaru formalnego.

Podczas obu badań znaczna większość respondentów uznała, że kapłani-spowiednicy mogą wpływać na sumienie swych penitentów i kształtować ich rozwój zgodnie z moralnością

i hierarchią wartości obowiązującą w Kościele katolickim. Możliwość tę aprobowano w 1984 r. 76,4% i w 1994 r. 63,8% katolików. Wpływ innych kapłanów, spełniających różne funkcje w Kościele, akceptował już mniejszy odsetek badanych w obu terminach, przy czym w 1994 r. był on znacznie mniejszy niż w 1984 r. Niespełna 45,7% i 39,9% badanych uznało, że wpływ na sumienie ludzi może mieć papież jako główny kapłan w Kościele powszechnym, a z tego tytułu odpowiedzialny za moralność członków Kościoła. Dla znacznej większości respondentów z obu terminów badań sprawy sumienia są natury najdelikatniejszej i dlatego wymagają gwarancji najdalej posuniętej dyskrecji. Warunek ten spełniają jedynie spowiednicy. Dlatego jedynie im powierzyliby oni swoje grzechy i zaufali wskazaniom co do sumienia. Księża pełniący w Kościele (czy w parafii) różne funkcje formalne, jak np. proboszcza, wikariusza, prefekta, a nawet biskupi, nie zyskują tak dużego stopnia zaufania u wiernych jak spowiednik spotykający się z penitentem w konfesjonale. Nierzadko można było usłyszeć lub przeczytać odpowiedź w ankiecie: *Ja nie chcę spowiadać się u swego księdza proboszcza (...) bo on zna mnie dokładnie i dlatego wstydę się mówić mu o własnych grzechach, czy też: Ksiądz wikary uczy mnie religii od kilku lat i ma o mnie dobre zdanie. Dlatego nie wyobrażam sobie, że mogłabym pójść do niego do spowiedzi – to jest raczej niemożliwe. Albo: Ja wyjeżdżam do spowiedzi do Ostrowa, gdyż tam księża mnie nie znają i wtedy mogę śmielej i bez wybierania mówić o własnych winach. W Kaliszu nie chcę chodzić do spowiedzi, bo jest to dla mnie krępująca sytuacja, a chcę wypowiadać się dobrze ze wszystkich grzechów, choć raz w roku. A jak tu mówić o nich księżom z własnej parafii? Co oni by pomyśleli sobie o mnie?* Wypowiedzi te, jak i wiele im podobnych, dowodzą, iż respondenci źle rozumieją rolę spowiednika, nie orientują się, że może nim być także proboszcz, źle pojmują istotę sakramentu pojednania. Postawa ta nie jest jednak żadną nowością, jeśli skonfrontujemy ją z niskim poziomem wiedzy religijnej katolików polskich, ujawnianym od lat przez socjologów religii. Badania mówią o tym fakcie od dawna, a zakres ignorancji religijnej jeszcze się nasilił w omawianym tu okresie.

Pragnienie posiadania księdza we własnej rodzinie

Wysoki autorytet księdza w parafii, zapotrzebowanie na jego rolę pośrednika religijnego dają kapłanowi ważne miejsce w życiu religijnym ludzi wierzących. Czy te czynniki powodują nadto, że katolicy chcieliby mieć księdza we własnej rodzinie?

Z wypowiedzi respondentów wynika, że w obu terminach badań, choć liczniej w pierwszym, ponad 1/2 chciałaby mieć księdza w swojej rodzinie z różnych powodów, najczęściej jednak z pobudek religijnych i kościelnych. Dla 1/5 sprawa ta jest obojętna i jednocześnie tyle samo respondentów nie chciało, żeby ktoś z jego rodziny został księdzem, uzasadniając to różnymi argumentami.

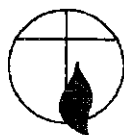
Katolicy pragnący mieć księdza w rodzinie uzasadniali to następującymi argumentami: religijno-kościelnymi (32,4% i 38,8%); prestiżowo-społecznymi (40,6% i 40,4%); rodzinno-religijnymi (12,3% i 12,6%); ekonomiczno-bytowymi rodziny (6,2% i 6,0%); innymi jeszcze względami (6,0% i 2,0%). Pozostali respondenci nie uzasadnili swego wyboru (2,5% i 0,2%). Najliczniejsze są więc argumenty prestiżowo-społeczne (ponad 2/5), a drugie miejsce zajmują argumenty religijno-kościelne.

Z kolei osoby nie chcące księdza w swojej rodzinie swoją opinię uzasadniały następująco: spadkiem prestiżu księży w społeczeństwie i zmniejszeniem zapotrzebowania na posługę religijną księży w parafiach (32,5% i 40,2%); zbyt wysokimi wymaganiami etycznymi, intelektualnymi i celibatem, jakie są stawiane kandydatom na księży w seminariach duchownych (30,1% i 23,2%); osłabieniem zainteresowania kapłaństwem wśród młodzieży polskiej i w rodzinach katolickich w tym okresie (14,2% i 16,0%); rosnącymi możliwościami łatwiejszych karier życiowych niż kapłaństwo katolickie, dających szansę szybszego sukcesu życiowego i ekonomiczno-bytowego młodym ludziom i większy awans społeczny (13,1% i 10,6%); obawą o to, czy krewny podołałby wymogom i trudom życia i pracy księdza w obecnych warunkach i czasach (10,1% i 10,2%). Badani katolicy (z obu grup) poważnie i z rozważą podchodzą do kapłaństwa hierarchicznego i swe decyzje doty-

czące jego wyboru lub odrzucenia w rodzinie podejmowałyby bez pośpiechu i starannie. Nie chcieliby także, aby pod wpływem błędnej decyzji ich krewny nie mógł sprostać wymogom stanu kapłańskiego albo był zmuszony do rezygnacji z kapłaństwa i powrotu do życia świeckiego. Ta myśl przewijała się dość często podczas rozmów z respondentami w obu terminach badań⁹.

cdn.

⁹ Zob. J. Baniak, *Identyfikacja katolików miejskich z księżmi parafialnymi – analiza socjologiczna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 1995-1996, t. XIV, s. 338-339.



Józef Ratajczak

Kazimiera Hłakowiczówna – homo religiosus

Kazimiera Hłakowiczówna zapytywana parokrotnie przez dziennikarzy o dzieła, z którymi czuje się najbardziej związana, odpowiadała bez namysłu: Szekspir i Biblia, Biblia i Szekspir. Skoro już mowa o Biblii, dodajmy od razu, że do końca życia marzyła o tym, aby napisać zbiór wierszy, *małych apokryfów*, osnutych na tematach biblijnych. *Przepadam za Biblią* – wyznała Krystynie Nastulance („Polityka”, nr 16/1973). – *Niestety, tym razem dobrnęłam do Księgi Jozuego, nie dalej. A tymi apokryfami chciałam zakończyć całe to moje pisanie wierszy. Co ciekawsze, to, co miało stać się epilogiem drogi twórczej poetki, było zarazem jej zaczątkiem. W „Wiadomościach Literackich” (nr 9/1925) znajdziemy bowiem takie wyznanie: *Silne oddziaływanie (inspirujące twórczo – J.R.) przypisać tu należy opowiadaniom mojej matki, potem lekturze „Żywotów Świętych” Skargi, które były u nas w domu. Dość powiedzieć, że pierwszym moim ideałem i bohaterem między 5–6 rokiem życia był św. Sebastian. Ziarno tego duchowego upodobania długo spoczywało, nie kielkując.**

Zapewne dlatego z taką ochotą zasiadała do pisania własnych legend o świętych bądź o ludziach, którzy jej zdaniem na świętość zasłużyli. Bardzo znamienity jest pod tym względem przykład „Opowieści o moskiewskim męczeństwie”, napisanej jako przyczynek do beatyfikacji przyjaciela z lat najmłodszych, ks. Konstantego Budkiewicza, rodem z Krasławia na Inflantach, później kapelana szkół w Witebsku, a w końcu prałata i proboszcza parafii św. Katarzyny w Petersburgu. Jego ofiarność i oddanie pracy duszpasterskiej stały się na tyle znaczące i zauważalne, że w okresie walki z religią został on oskarżony o opór przy konfiskacie majątku kościelnego, a co gorsza – o szpiegostwo na rzecz ościennego państwa. W wyniku takich

oskarżeń został niebawem stracony w Moskwie. Hłakowiczówna świadomie ustylizowała swój poemacik na ludową legendę czy wręcz na pieśń dziadowską, zakładając z góry, że będzie on sprzedawany na straganach odpustowych, w kruchtach i w sklepikach z dewocjonaliami, narażając się w ten sposób na różne zarzuty, m.in. że jest to utwór probolszewicki (!), z drugiej zaś strony, że są to *klerykalne bzdury*. Sama poetka wspomina, że ks. Bronisław Żongołłowicz, później wiceminister w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia, podczas rozmów na ten temat z całą powagą oświadczył, iż autorka „Opowieści” podpada właściwie pod ekskomunikę, *bo katolikowi nie wolno wydawać rzeczy traktujących o religii bez aprobaty kościelnej*. Minęło dwadzieścia lat i oto „Złoty wianek” z 1927 r., zawierający „Opowieść o moskiewskim męczeństwie”, trafił na indeks i został wycofany z bibliotek...

Po raz drugi Hłakowiczówna zaangażowała się w starania o beatyfikację Nankiera Kołdy, biskupa krakowskiego i wrocławskiego z XIV w. Tym razem inspiratorem tych działań był ordynariusz archidiecezji wrocławskiej ks. Kazimierz Lagosz, który początkowo „zamówił” u poetki wiersz lub cykl wierszy o Nankierze, nie spodziewając się, że oprócz wierszy powstanie także dramat. Dla samej Hłakowiczówny też było to spore zaskoczenie. Początkowo usiłowała namówić Romana Brandstaettera, aby ją w tej mierze wyręczył, kiedy jednak odmówił, postanowiła nie obciążać tym obowiązkiem innych. *To już nie był żaden obstalunek* – wyznała w jednym z wywiadów. – *Miałam nieprzepartą chęć zobaczyć, jak ci ludzie wyglądali, z czym mieli do czynienia, co ich interesowało. Stąd – ta sztuka*. Jeden z aktów „Ziemi rozdartej” odegrano w 1956 r. w seminarium wrocławskim, potem sięgnął po dramat nowicjat w Tyńcu. *Ja sama czytałam to w obecności kilku księży biskupów u ks. kanonika Weisera w Łodzi. Wszystko to więc działo się w środowisku bardzo dobrze poinformowanym o Nankierze Kołdzie*. To już nie była zatem sztuczka jarmarczna do odgrywania na placach publicznych czy odpustach, swoją sceniczną opowieść autorka kierowała raczej do środowisk duchownych, niemniej i tutaj korciło ją, by w zaprezentowanej walce Dobra ze Złem (stąd tytułowe „rozdarcie”) dopuścić do głosu „lud” (społecz-

ność wiernych), odczuwający świętość tego kapłana już za życia, zaś po śmierci Nankiera – wędrujący do jego trumny po cud. *Kocham wszystkie obecne w sztuce Litwinki* – zwierzyła się Iłakowiczówna po premierze sztuki w Teatrze Polskim w Poznaniu (4 I 1962). – *Ale przedstawicielem, rzecznikiem moim, jest skromny i trochę śmieszny Gracjan Jochel, totumfacti, bardzo dobrze zagrany w sztuce (zawsze na pograniczu komizmu, a jednak nie bez godności). No bo to po prostu poeta ludowy. Trochę plotkuje, trochę zmyśla, trochę przeczuwa, a w gruncie rzeczy kto wie, czy nie ma racji. I naturalnie wcale nie wie, że jest poetą, myśli, że mówi po prostu prawdę. Każdy mądrała fuka na niego i zapewne słusznie. Dodajmy tylko, że o ile Jochel jest w sztuce poetą mimo woli, biskup Nankier tak samo zdobywa się na świętość. On nic o tym nie wie – zaręcza poetka. – On myśli tylko, jak najlepiej spełnić swój obowiązek, najmniej czynić zła, póki życia starczy.*

Trudno powiedzieć, czy pisaniu tych i licznych innych legend o świętych i ludziach dorastających do świętości patronował istotnie Piotr Skarga, dla nas bowiem ważne jest co innego: że Iłakowiczówna szukała świętości nie tyle w strefach nieosiągalnych, pozaziemskich, lecz znacznie bliżej, nieopodal siebie, uznając, iż stać nas na ten dar, na tę łaskę, jeśli spełniamy do końca podstawowe przykazanie miłości bliźniego. A ponadto warto przy okazji zauważyć, że poetka od najmłodszych lat obracała się pośród ludzi ze znamieniem bohaterstwa i świętości, a w każdym razie nie tylko ona tak właśnie ich postrzegała. Wystarczy przypomnieć, że do rodziny Zofii z Zyberk-Platerów Buynowej, przybranej matki Iłakowiczówny, należała *bohaterka panna z Inflant*, Emilia Plater, a do osób bliskich oprócz ks. Konstantego Budkiewicza, zamordowanego wszak za wiarę, zaliczyć trzeba np. abpa Edwarda Roppa, któremu w ostatnich latach swego życia pragnęła ufundować tablicę pamiątkową w katedrze poznańskiej. O ścisłych związkach i przyjaźniach poetki z ludźmi ze sfer duchownych, jak również o tym, że świetnie się pośród nich czuła, może świadczyć fragment listu do przyjaciółki ze Szkocji, Margaret Nowak-Solińskiej (z października 1966): *Moje lato było bardzo urozmaicone: najpierw Kamień Pomorski (blisko Szczecina), potem Polska Wieś – dwa*

tygodnie u sióstr *Sacré Coeur*, które ty tak dobrze znasz, i w końcu drogi Nałęczów, gdzie mieszkałam u Szarych Urszulanek do 1 września. W Poznaniu za osobę bardzo bliską, „od serca”, można uznać przełożoną zakonu, matkę Czetwertyńską, nazywaną nie bez powodu *rodzoną siostrą z wyboru*, której śmierć poetka przeżyła bardzo silnie. Myślę, że dopiero w tym kontekście, ledwo tutaj zarysowanym, inaczej dają się odczytać rozliczne wypowiedzi Hłakowiczówny, a także wciąż leżące na jej biurku dwie książki, z którymi nigdy się nie rozstawała: Biblia Tysiąclecia oraz „O naśladowaniu Chrystusa” Tomasza à Kempis. Za najbardziej bulwersujące, ale przecież dalekie od kokieterii bądź chęci szokowania, *znajomych po piórze*, uchodzą słowa, które padły z ust poetki w rozmowie z K. Nastulaną („Polityka”, nr 16/1973). Na pytanie: *Czuła się pani związana ze swoim ówczesnym środowiskiem pracy?* – Hłakowiczówna odparła: *Nigdy w życiu nie byłam związana z żadnym środowiskiem, ani MSZ, ani ze środowiskiem literackim. Co najwyżej z parafią. Naprawdę. Parafia, kiedy się np. mieszka na wsi, niesłychanie znaczy.*

Nastulanka miała teraz okazję podjąć bardzo ciekawy temat, nie skorzystała jednak z tego. Bo przecież można było poetkę przyprzeć do muru. Wystarczyło zapytać: A więc, jak to pani rozumie, te związki z parafią, skoro nie mieszka pani na wsi, trudno Poznań uznać za wieś, a poza tym niepodobna zaliczyć Pani do wiejskiej społeczności, do ludu, jak to się mówiło dawnymi czasy? Takie postawienie sprawy mogło przynieść wyznaczenie, które jest na szczęście bardzo czytelne w wierszach religijnych Hłakowiczówny, w jej sposobie podejścia do wiary. Wobec Prawdy Najwyższej, transcendentnej, w obliczu Boga czuła się – niczym Mickiewiczowski Konrad – *prochem i niczem* i mogłaby powtarzać za naszym narodowym wieszczem, iż *czucie i wiara* silniej mówią do niej niż *mędrca szkiełko i oko*. Toteż zabierając się do pisania na ten temat, do legend o świętych, kolęd bądź modlitw, brała do ręki nie lirę, lecz fujarkę pastuszą, nakładała na barki łachman prosińskiego dziada, przekonana jak najgłębiej, że właśnie *lud prostaczy* jest o wiele bliżej Tajemnicy, że do sfery sacrum można się wdrzeć nie tyle kunsztem bądź wysublimowaną pracą intelektu,

ile prostą, może wręcz nieskładną, płynącą z serca piosnką. W ten ton pragnęła zatem uderzać, na tym obszarze istnieć – choćby na odpustowych straganach, w kruchtach. Gdy sporadycznie udało się jej to osiągnąć, puścić w obieg tekst, który stawał się szybko niczym, anonimowy, uważała, że osiągnęła cel. Na tej samej zasadzie przyoblekała się w skórę dziecka – czującego wszak głębiej, prościej, może wręcz bardziej bezpośrednio i spontanicznie. Bez względu na obowiązujące konwenanse, na zdroworozumowe rygory i restrykcje. Nie bez powodu jeden cykl jej wierszy nosi jakże znamienity tytuł: „Wiersze pobożne i dziecinne”.

Dziecięca pobożność zatem, prosta wiara, pełne emocji oddanie Sprawie pozbawione rozumowych kalkulacji, wszystko to budziło liczne zastrzeżenia i oskarżenia: a to o dewocję, a to o klerykalizm, a to o nadużywanie uczuć religijnych w niegodziwych celach. Dotyczyło to szczególnie wierszy pisanych po śmierci Józefa Piłsudskiego, mogło się odnosić jednak również do legend o świętych (myślę np. o wierszu „Święta Barbara i myszy”) bądź do kolęd i motywów pastorałkowych (chodzi np. o wiersz pt. „Śniło się kurze pstrej...”, ukazujący reakcję pstrej kury na wieść o narodzeniu Pana!). Dodajmy wszakże od razu, że owa demonstracja bezgranicznej pobożności nie ograniczała się do wierszy. Jej ślady dają się odczytać w listach poetki do znajomych i przyjaciół, znane są także z niektórych poczynąń. Kiedy np. w 1949 r. dowiedziała się o chorobie Juliana Tuwima, nazywanego przez nią *bratem z wyboru*, dała na mszę świętą w intencji jego wyzdrowienia, o czym zawiadomiła poetę. Tuwim docenił ten gest i odpisał: *Dziękuję za modlitwę, największy chyba dowód przyjaźni, jaki istnieć może. Drobnym przyczynkiem do zarysowanej tu postawy może być również wypowiedź po śmierci kard. S. Wyszyńskiego: Bardzo się za Niego modłę. Naturalnie, oczywiście, jest to wielka strata dla Polski. Każdy człowiek musi umrzeć, ten człowiek – On, był niesłychanie spracowany i Pan Bóg Go zabrał, żeby odpoczął.*

Dodajmy, że wierzyła w cuda. Tak po prostu i nieco głębiej rzecz ujmując. Zakładała więc, że rozum nie jest jedynym najlepszym przewodnikiem po życiowych przypadkach ani nie daje pełnej gwarancji na poznanie świata. Bowiem przez szczeliny

w tym niespójnym często obrazie przesącza się nieznane, tajemnicze światło, będące podłożem, podstawą różnorodnych zjawisk. A zatem są rzeczy na ziemi i na niebie, o których nie śniło się filozofom. W tej kategorii przedziwnych zdarzeń należy też pomieścić cuda, będące właśnie znakiem Wyższej Obecności. Prowadzące niekiedy niedowiarków do wiary. Na dowód Iłakowiczówna przytacza w drobiazgu wspomnieniowym pt. „O czym się nie śniło filozofom” (londyńska Oficyna Poetów, nr 3 z 1975) dwa cudowne wyzdrowienia rodem z Lourdes. Casus Leos dotyczył brata jednej z koleżanek z lat 1903-1904, któremu w stanie agonalnym podano do wypicia szklankę wody z Lourdes. Leos wypił – pisze poetka – *opadł na poduszki, zasnął i ocknął się po paru godzinach, słaby, ale już bez śladu choroby. Żyją do dziś dnia i on sam, i jego siostra*. Casus drugi – to Peggy, córka ambasadora mieszkającego w Warszawie (poetka nie podaje, o jaką ambasadę chodzi, można się domyślać, że o angielską). Peggy bardzo ciężko choruje na tyfus, toteż jej przyjaciółka Ellen zdobywa medalik z Lourdes i przyszywa go do ramiączka nocnej koszuli Peggy. *I cóż się dzieje. Po różnych fazach tyfusu Peggy zdrowieje, oddaje uszczęśliwionej Ellen medalik i wraca do normalnego ambadorskiego trybu życia. Nawraca się może na katolicyzm? Skądże znowu. Na katolicyzm nawraca się matka lady. Kurtuazja? Wdzięczność? Łaska Boża? Cud? Chi lo sa!*

Nie dajmy się zwieść znakom zapytania. Iłakowiczówna doprawdy ich nie miała. Przyjmowała religię prostodusznie i... rygorystycznie. Jak jest niedziela, to trzeba iść do kościoła. Jak jest post, to trzeba pościć. Inaczej wszystko traci sens. Podobnie odnosiła się do ślubu. Liczył się jedynie kościelny, a nie cywilny. Margaret Nowak-Solińska, szkocka przyjaciółka poetki, wspomina, że po jej przyjeździe do Polski i po ślubie cywilnym, który jako dla protestantki był dla niej wystarczający, poetka nie uznawała jej za osobę zamężną, zaś jej męża, Witolda, nie chciała u siebie przyjmować. Opieram się tutaj na wspomnieniach M. Nowak-Solińskiej pt. „U źródeł łask”, pozostających w maszynopisie. Dopiero ślub wyznaniowy zmienił radykalnie sytuację.

Można się zastanawiać, skąd się brał ten rygoryzm, jakie były powody tak ostro stawianych wymagań – sobie i innym? Osobiście sędzę, że wynikał on z własnego okresu niewiary, z faktu, że wiara nie była dla poetki ani tradycją, ani obyczajem wyniesionym z domu, otrzymanym niejako w spadku, lecz została w dojrzałym już wieku z trudem zdobyta i na własnej skórze doświadczona. *Byłam surowym, oschłym, niewierzącym podlotkiem* – przyznaje poetka (w „O czym się nie śniło filozofom”) – *nie uznawałam, Boże broń, praktyk religijnych, chyba pod przymusem, „żeby nie sprawić przykrości.” Uważałam, że chrześcijanie wcale swojej religii nie praktykują, tj. nie żyją podług niej, że ich pewność siebie, wykluczająca wszystkich „innych”, jest nieludzka – jednym słowem, zjadłam wszystkie rozumy i moja pewność siebie z pewnością przewyższała stokrotnie tę całą „chrześcijańską pychę”, od której tak gorąco pragnęłam się odżegnać.* Tak było w licealnych latach w Warszawie, kiedy nasiąkała jadem radykalizmu, czytając broszurki przynoszone przez korepetytorkę matematyki. Tak było w Petersburgu, gdzie przebywając pośród studenckiej cyganerii, staje się *bojową ateistką*, uczącą się nawet – na tzw. wszelki wypadek – posługiwać bronią. Tak było w Genewie. Wtedy to ubrana w czerwoną bluzę, przypominającą swoim krojem rosyjską rubaszkę, oświadcza rezolutnie *wywrotowcom*, do których pragnie przystać: *Ja przecie też jestem przeciwko carowi i w Boga nie wierzę, i do kościoła nie chodzę, i pacierza nie odmawiam.* Zmiany w przekonaniach „młodej gniewnej” poetessy nie przyniósł również Oksford, Londyn ani Kraków. Dopiero udział w czołówce Wszechrosyjskiego Związku Ziemskiego, a ściślej w 6. oddziale, którego patronką była księżna Franciszka Woroniecka, okazał się brzemienny w skutki. Nie była to łatwa służba. *Ileż zjeżdżaliśmy mil na siostrzanym breku, dążąc w odwrocie za wojskami carskimi w głąb, w głąb Rosji* – wspomina poetka. – *Przy iluż konsystowaliśmy dywizjach, w jak dziwacznych i różnych pozostawaliśmy niewygodach.* Wówczas to zachorowała na dyzenterię i jako ciężko chora znalazła się w Mińsku. *Wleczona w ciągu kilku dni z frontu do tyłu* – czytamy w „Zającu trazymeńskim” – *to na noszach, to dwukółką wojkową, to wagonem, z obciętymi z litości przez przechodzącą*

ulicą siostrę rosyjską długimi włosami, a ogolona na zero przez równie litościwego konduktora kolejowego – leżałam za parawanem w oficerskiej sali baraków cholerycznych. W tym właśnie czasie nawiedził ją dziwny stan – wróciła bezwzględnie, absolutnie prosta, taka jak w dzieciństwie, wiara w Boga. Żle mówię – „wiara” – ja WIEDZIAŁAM z całą pewnością, nic mnie nie trapiło, nic też sobie nie wmawiałam, nie zamydlałam sobie oczu co do własnej wartości, intencji, osiągnięć, a co do wartości otaczających mnie działań, sytuacji, ludzi, księzek. Tak na przykład niczego nie chciałam z czytelnicy prócz księzek dziecięcych. Tylko co do nich miałam pewność, że nie zawierają nic zdrożnego ani brudnego i takie mi siostra Komstadius przynosiła. Ale kiedy ta sama siostra zaproponowała, że wezwie do niej księdza, Hłakowiczówna zaprotestowała: Nie chciałam jednak na żadne skarby księdza... (...) Ano, po tylu latach niepraktykowania obawiałam się szalenie, że przyjdzie ksiądz, który mi to bezpośrednie „widzenie” Boga popsuje. Moja pielęgniarka niezbyt rozumiała mój opór, ale się do niego chcąc nie chcąc stosowała, tym chętniej, że zdrowiałam jednak z każdym dniem i już mogłam nawet sama podnieść tyżkę do ust. (...) A tego „absolutnego widzenia” także już nie odzyskałam. Może to była zresztą tylko swoista pokusa szatańska?

Tyle zdołała powiedzieć sama Hłakowiczówna o decydującym w swoim życiu przełomie duchowym. Wracała do niego często, aby utwierdzać się w najgłębszej, bo dziecięcej pobożności. A taka postawa pozwalała poetce znajdować proste, najprostsze słowa, nawiązywać jak najlepszą komitwę ze światem widzialnym i niewidzialnym, być za pan brat ze świętymi, którzy też byli przecież tylko ludźmi. Toteż ze św. Magdaleną poetka przeprowadziła rozmowę, jakże znamioną, jeśli się weźmie pod uwagę własną drogę Hłakowiczówny do wiary:

– O święta Magdaleno,
jaką zdobyłaś cenę
zbawienie?

– Miłość we mnie gorzała,
pożoga we mnie stargała
urodę, kosztowne odzienie.

– O Magdaleno płacząca,
duszo w jaśnieniu chodząca,
różane twe ciało i lice
pieścili miłośnicy...
Skądże ci się to wzięło,
żeś w Bożym raju stanęła?

– Byłam jak żar wiekuisty,
gorejący wśród węzowiska,
pełzał po mnie gad nieczysty
z śliną u pyska...
Wąż za wężem się palił i ginął bez śladu...
Nie czułam... nie wiem...
Kwitnę pośród Chrystusowego sadu.

– O Miłośnico zbawiona,
próżna przed grzechem obrona;
czart mnie za ręce włóczy,
kamieniem serce tłucze...
Zapomniałam Bożego wzroku,
błąkam się w pachnącym mroku;
jedwabiem oczy ściśnięte,
usta – pocałunkiem zamknięte.
Na ramionach, na szyi – hańby sine ślady.
O święta Magdaleno, przyszłam do ciebie po radę.

– Nie wiem, nie pamiętam... Cała jestem pożogą...
Nigdy przedtem nie było nikogo...
Nie doświadczyłam, nie walczyłam, nie wiem – co pokusa...
Stoję u stóp Chrystusa...



Karl Gabriel

Państwo socjalne a chrześcijańska etyka społeczna*

Spółeczeństwo Niemiec stoi przed wyzwaniem, których nie można dziś jeszcze w pełni ocenić, mimo że stają się z dnia na dzień bardziej widoczne. Zniesienie granic rynków towarów, pieniądza i pracy, które ma już dziś zasięg światowy, będzie wymuszało w najbliższych latach kolejne kroki zmierzające ku przemianie stosunków rządzących pracą i życiem codziennym. Jednocześnie wraz z procesem integracji europejskiej tracą na znaczeniu granice narodowe. Wszystko to dotyka społeczeństwo, które jak żadne inne zostało naznaczone konfliktem między Wschodem i Zachodem, a i dziś w obrębie własnych granic odkrywa ciągle istnienie tego podziału. Do szczególnych cech współczesnego (zachodnio-)niemieckiego rozwoju społecznego należy fakt, że Niemcy wcześniej weszły na drogę państwowo zinstytucjonalizowanej solidarności społecznej. Miało to na celu uczynienie przemian wymuszonych przez powstanie industrialnego kapitalizmu znośnymi i łatwiejszymi do pokonania.

Na tym tle powstaje pytanie, co oznaczałaby dzisiaj rezygnacja z organizowanej przez państwo solidarności społecznej i jaką rolę chcielibyśmy przyznać państwu socjalnemu w stawianiu czoła nadchodzącym wyzwaniom. W przeszłości, obok ruchów robotniczych, szczególnie Kościoły i ich koncepcje dotyczące etyki społecznej były tym czynnikiem, który w Niemczech doprowadził ostatecznie do ukształtowania się wzorca państwa socjalnego i jego specyficznych wariantów. Dlatego wydaje się wskazane, by na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej postawić na nowo pytanie o państwo socjalne i jego znaczenie.

* *Krise der Solidarität. Der Konflikt um den Sozialstaat und die christliche Gesellschaftsethik*, „Stimmen der Zeit”, nr 6/1996, s. 393-402.

Kryzys państwa socjalnego – retoryka czy rzeczywistość?

Mówienie o kryzysie w odniesieniu do państwa socjalnego jest równie stare jak ono samo. Jego początki, jak również jego rozwój społeczny i narodowy, są wyrazem i efektem interesów politycznych i dyskusji nad właściwym sposobem odnoszenia się do przemian warunków życia ludzi we współczesnym społeczeństwie. Zarówno więc dla wrogów, jak i dla obrońców państwa socjalnego retoryka kryzysu to chleb powszedni. Dyskusja wokół państwa socjalnego, przygotowywana już w latach osiemdziesiątych, wybuchła otwarcie w Niemczech w przełomowym 1989 r., a od tego czasu wzbogaciła się już o nową jakość. Po raz pierwszy można spoglądając na państwo socjalne podać w wątpliwość ową Faustowską regułę, zgodnie z którą skazani na śmierć zawsze żyją najdłużej. Powszechna akceptacja państwa socjalnego stała się jak nigdy przedtem problematyczna.

W dzisiejszej dyskusji dotyczącej kryzysu państwa socjalnego zbiega się i wzajemnie wzmacnia pięć grup argumentów¹.

– Idea państwa socjalnego powinna zostać zaliczona do owych rozdętych mitów i utopii postępu, o których dziś chętnie byśmy zapomnieli. Quasi-religijna, utopijna treść, jaką wiano w ideę państwa socjalnego, dziś jest już całkowicie zużyta.

– Państwo socjalne stało się dziś nieproduktywne. Jest potężną machiną podkopującą solidarystyczne formy życia, które miała jakoby wspierać. Jest tym, co umacnia obserwowaną wszędzie tendencję do egoistycznego indywidualizmu w stosunkach społecznych, a tym samym stwarza samo sobie warunki dalszej nieograniczonej ekspansji. Tendencja do egoistycznego nadużywania osiągnięć państwa socjalnego jest więc zakładana

¹Sformułowane w załączniku do: F.-X. Kaufmann, *Zur Reichweite des Sozialstaats. Thesen anlässlich eines Kolloquiums*, Bielefeld 1992. Opracowanie to odnosi się do referatu wygłoszonego na Wydziale Teologii Katolickiej w Würzburgu i poszerza myśli z: K. Gabriel, *Solidarischer Ausgleich*, w: „Caritas in NRW”, nr 2/1994, s. 13-15.

przez sam system i daje się usunąć jedynie na drodze radykalnej korekty systemowej.

– W obliczu przesunięć demograficznych można łatwo obliczyć, że systemy ubezpieczeniowe tworzone przez państwo socjalne w przyszłości nie będą już opłacalne i obarczą pokolenie czynne pod względem zawodowym ciężarem, którego nie będzie ono w stanie udźwignąć.

– System świadczeń rozwinięty przez państwo socjalne jest ściśle związany z wysokim wzrostem ekonomicznym. Ten powoduje jednak i przyspiesza degradację środowiska. Dlatego państwo socjalne stało się dziś problematyczne także z etycznego punktu widzenia.

– Zorganizowane w państwa socjalne społeczeństwa Zachodu są wyspami dobrobytu w morzu stale rosnącej nędzy w świecie. Poziom dobrobytu Zachodu gwarantowany przez państwo nie da się w żaden sposób przenieść na poziom światowy. Już choćby z przyczyn ekologicznych model zachodnich, zorganizowanych przez państwo socjalne społeczeństw jest niemożliwy do upowszechnienia i dlatego stoi pod znakiem zapytania jako model przyszłościowy.

Na tle tej kontrowersyjnej, zasilanej z różnych, nawet sprzecznych, stanowisk, dyskusji wokół państwa socjalnego daje się zauważyć tendencja do redukcji i ograniczania odpowiedzialności państwa za przeciwdziałanie ubóstwu przez obniżanie poziomu zabezpieczeń socjalnych. Obecny nacisk na ograniczenie świadczeń powstał wskutek kryzysu gospodarczego i ogromnych nakładów na sfinansowanie niemieckiego zjednoczenia. Reakcje na ten nacisk pokazują, że nie chodzi już dziś jedynie o retorykę kryzysu państwa socjalnego, ale o samą ideę organizowanego przez państwo zrównania społecznego silnych i słabych ekonomicznie. Konkurencja systemowa z „państwem opiekuńczym” naznaczonym piętnem realnego socjalizmu, która dotąd towarzyszyła rozbudowie państwa socjalnego i dodatkowo czyniła ją przekonującą, dziś już nie istnieje. Przeciwnie: szermowanie ideami socjalnymi przez zbankrutowane reżimy socjalistyczne grozi podminowaniem dokonanego przez państwo obłaskawienia systemu rynkowo-kapitalistycznego. Dlatego

istnieje dziś paląca potrzeba debaty społecznej na temat korzeni i podstaw opcji na rzecz państwa socjalnego w Niemczech, w którą muszą się włączyć także Kościoły i ich stowarzyszenia ze swą chrześcijańską etyką społeczną.

Trwa obecnie tzw. proces konsultacyjny zmierzający do sformułowania wspólnej opinii Kościołów na temat państwa socjalnego. Sformułowany już dokument konsultacyjny zalicza reformę i wzmocnienie państwa socjalnego do głównych obecnie wyzwań na polu społeczno-politycznym². W przeciwieństwie do ukierunkowanej pragmatycznie argumentacji używanej w tym dokumencie niniejsze rozważania mają na celu przypomnienie zarówno socjologicznych, jak i etyczno-kulturowych podstaw opcji na rzecz państwa socjalnego w Niemczech. Najpierw jednak postawmy pytanie, czy nowa dyskusja wokół państwa socjalnego spowodowała skuteczne zrównoważenie darwinistycznej legitymizacji faktu nierówności społecznej przez ideę solidaryzmu społecznego i to zarówno w świadomości społecznej, jak i w ramach dyskusji społeczno-politycznej.

Solidaryzm czy darwinizm społeczny?

Gdy uwzględnimy w analizie społecznej również doświadczenia tych, którzy – jak chociażby w ośrodkach Caritas – są bezpośrednio konfrontowani z nowymi tendencjami do izolacji i ubożenia coraz większych warstw ludności, pojawia się następujący obraz: wraz z postępem modernizacyjnym, charakterystycznym dla społeczeństwa niemieckiego od lat sześćdziesiątych, osłabł i zanikł stary potencjał solidarności międzyludzkiej. Dotyczy to zarówno najdrobniejszych form solidarności rodzinnej czy sąsiedzkiej, jak również innego potencjału solidarnościowego, zasadzającego się na podobieństwie sytuacji społecznej. Jeżeli ujawniła się w tym jedynie pewna tendencja towarzy-

² Kirchenamt der EKD, Sekretariat DBK, *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover – Bonn 1996, s. 30-34.

sząca od początku procesowi modernizacji, to obecnie należy się spodziewać dalszej erozji tej solidarności.

W znacznym stopniu osłabły także wywodzące się ze społecznych walk i ruchów XIX w. robotnicze związki solidarnościowe. Środowiska robotnicze, opierające się na wspólnych wartościach i opiniach, w dużym stopniu rozplynęły się wskutek działania „efektu windowego” typowego dla Republiki Federalnej. Dotyczy to także związków katolików walczących o swoją emancypację. Robotnicy i katolicy byli począwszy od późnych lat pięćdziesiątych „wyciągani” ze swych wielkich grup i włączani do ustroju kultury konsumpcyjnej, w której dążono do tego, by towary luksusowe amerykańskiej klasy średniej stały się artykułami konsumpcyjnymi dostępnymi dla wszystkich. Na miejsce starszych i nowszych form solidarności we wzajemnych kontaktach weszły formy działania nastawione przede wszystkim na własny interes, kierowane przez niewidzialną rękę rynku.

Do tego społeczeństwa, naznaczonego wlokącymi się od dawna procesami osłabiającymi solidarystyczne więzi – szczególnie od czasu przełomu 1989 r. – powróciła wzmocniona świadomość nierówności społecznej i biedy. Ludzie we wschodnich Niemczech snią spóźniony sen o wiecznej prosperity i postrzegają siebie jako nie dopuszczonych do uczestnictwa w kulturze opartej na konsumpcji. Na Zachodzie ludzie czują się coraz bardziej zagrożeni wypadnięciem z tego kręgu. Jak pokazują nowsze badania prowadzone przez organizacje charytatywne, obie obawy mają swój realny Sitz im Leben³. Szczególnie w przypadku pewnych grup społecznych ryzyko popadnięcia w ubóstwo w ostatnich latach wzrosło gwałtownie. Aby wymienić tylko kilka najbardziej znamienitych liczb: we wschodnich Niemczech mniej więcej co piąte dziecko poniżej 16. roku życia żyje w gospodarstwie domowym znajdującym się poniżej poziomu dochodów uznanego przez Unię Europejską

³ R. Hauser, W. Hübingen, *Armut unter uns*, t. 1: *Ergebnisse und Konsequenzen der Caritas-Armutsuntersuchung*, Freiburg 1993; W. Hanesch, *Armut in Deutschland*, Reinbek 1994.

za granicę ubóstwa, w Niemczech Zachodnich – co ósme. Ubóstwo w coraz większym stopniu dotyka dzieci – tendencja ta jest znacząca. Osoby samotnie wychowujące dzieci i rodziny wielodzietne to jednak tylko wierzchołek góry lodowej rosnącej nierówności i rozbicia społecznego.

Wiele wskazuje na to, że społeczeństwo niemieckie stanęło dziś wobec dwóch sprzecznych modeli społecznych: albo uprątnomocnić nowo powstałe nierówności za pomocą odpowiedniej ideologii, albo dokładając wszelkich sił przezwyciężyć zagrażające rozbicie za pomocą nowego paktu solidarnościowego czy traktatu społecznego, a przynajmniej w sposób wiarygodny nad tym pracować. Zarysy nowej ideologii nierówności i jej skutki są dziś wyczuwalne, nawet na co dzień. Najostrzej sformułował je Klaus Hartung w opracowaniu dotyczącym przemocy, jakiej dopuszcza się młodzież. Następująco odczytuje nowy obraz, nową wizję społeczeństwa, wyłaniającą się zarówno z czynów, jak i milczenia młodocianych sprawców podpalen z Mölln, Solingen i innych miast: *Jest to społeczeństwo bez przyszłości, gdzie wszystkim jest chwila obecna; społeczeństwo, w którym osoby ułomne i słabe są postrzegane jako pasożyty, które zżerają malejącą, kolektywną własność – państwo socjalne. Jest to społeczeństwo, w którym nie liczą się idee lepszego życia, ale zachowania siebie, przeżycia, idea „albo ja, albo on”. Nie istnieje pojęcie wspólnego dobra. Zaangażowanie polityczne jest pustą frazeologią. Cywilizacja oznacza słabość. Ci, którzy są na górze, i tak robią, co chcą. Partie zajmują się tylko gadaniem i marnują nasze pieniądze. Społeczność światowa, odpowiedzialność za Europę to bredzenie tych, którzy żyją wygodnie. Żadna polityka na rzecz rozwoju nie zapobiegnie zalaniu nas przez uchodźców ze stref głodu i wojen domowych. Żyjemy w Europie pełnej wojen, dlatego musimy bronić naszego narodu⁴.*

Spór wokół obrazu społeczeństwa toczący się między solidaryzmem a darwinizmem społecznym koncentruje się dziś na

⁴K. Hartung, *Der Untergang der Jugend*, „Kursbuch”, nr 113/1993, s. 153.

pytaniu o podstawy i granice odpowiedzialności państwa za zrównanie społeczne jego obywateli. Dlatego trzeba uświadomić sobie na nowo zarówno społeczne, jak i etyczne podstawy państwa socjalnego.

Społeczne podstawy państwa socjalnego: prawo do uczestnictwa

Zasadę organizacyjną państwa socjalnego współczesnych społeczeństw zachodnich można sprowadzić do dwóch wzajemnie wspierających się elementów: po pierwsze do głębokiego procesu przebudowy społecznej, polegającego m.in. na zrewolucjonizowaniu funkcjonowania jednostki w strukturach społecznych i świecie instytucji, po drugie do rozszerzenia idei miłości bliźniego, solidarności i sprawiedliwości na życie społeczne.

Strukturalna „bezdomność” społeczna, za którą krótkowzroczni krytycy państwa socjalnego obarczają winą właśnie to państwo, jest skutkiem długotrwałego społecznego procesu różnicowania określonych funkcjonalnie obszarów życia, form komunikacji i związków między rozmaitymi zaangażowaniami. Wraz z pojawiającym się w procesie modernizacji rozróżnieniem gospodarczych, politycznych, religijnych i rodzinnych obszarów funkcjonowania jednostka zostaje wyzwolona z otaczających ją zastanych wspólnot solidarnościowych rodziny, pokrewieństwa, religii i Kościoła – prawda ta jest równie stara jak nowoczesna socjologia. Jednostka przestaje być częścią otaczających ją kręgów społecznych, umiejscawia się sama w indywidualnie określonym punkcie ich przecięcia⁵.

Rozważana od strony społecznej przebudowa stosunku jednostki do spraw społecznych jest możliwa jedynie pod warunkiem że w miejsce starych zabezpieczeń pochodzących od zastanych związków opiekuńczych pojawiają się nowe zabezpieczenia. Te nie mogą się już zasadzać na ekskluzywnym

⁵ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1968³, s. 313.

związaniu jednostki z pojedynczą dziedziną życia, a jedynie na swobodnym dostępie o wszystkich jego obszarów. Koniecznym warunkiem możliwości zrealizowania nowocześniejszych form życia jest zapewnienie wszystkim prawa do uczestnictwa w zróżnicowanym życiu społecznym⁶. W tej mierze państwo socjalne należy do podstawowych warunków zachodniej modernizacji społecznej. Gdy dzisiaj krytycy państwa socjalnego chcieliby odsunąć *upaństwowienie caritas*, jak powiadają, na rzecz wzmocnienia przynależności do rodziny i wąskiego kręgu życiowego, należy pamiętać o tym, że historycznie dopiero państwo socjalne umożliwiło, na przykład, warstwie robotniczej dostęp do nowoczesnego życia rodzinnego. Dopiero wobec narastającego dziś indywidualizmu społecznego okazuje się, że równowaga życia rodzinnego jest możliwa tylko pod warunkiem zabezpieczenia ze strony państwa, a nie jako jego namiastka.

Etyczno-kulturalne podstawy państwa socjalnego a chrześcijaństwo

Jednakowoż logiczno-funkcjonalne uzasadnienie państwa socjalnego to tylko jedna strona medalu. Konieczne jest również spojrzenie na jego podstawy etyczno-kulturalne. Wszystko staje się oczywiste, gdy wspólnota zorganizowana w państwo wyrażnie zobowiązuje się do stworzenia wszystkim swoim członkom warunków życia godnych człowieka oraz – jak stwierdził Trybunał Konstytucyjny w 1967 r. – do *wyrównania społecznych przeciwności* i stworzenia *sprawiedliwego porządku społecznego*. Bez kulturowego wpływu chrześcijaństwa na zachodnią drogę rozwoju społecznego tego rodzaju zespół norm byłby nie do pomyślenia. Dotyczy to najpierw długiego procesu, w którym z idei odzwierciedlania się obrazu Boga w człowieku rozwinęły się zasady wolności, równości i godności ludzkiej. Decydujące impulsy pochodziły przy tym nie od samych zorgani-

⁶ Th.H. Marshall, *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Sozialstaats*, Frankfurt 1992.

zowanych Kościołów, ale od chrześcijańskich ruchów reformatorskich. Przemiany społeczne sprawiły, że idee te zostały ostatecznie przeforsowane również w łonie Kościołów zastygłych w przeszłości.

W bezpośrednim przeforsowaniu idei państwa socjalnego w Niemczech XIX w. można wyraźnie wskazać wieloaspektowy wpływ chrześcijaństwa⁷. Siły chrześcijańsko-pietystyczne za Bismarcka, które lansowały drogę państwa socjalnego, postrzegały ustawodawstwo socjalne jako *praktyczne chrześcijaństwo w postaci prawnej*. Decydujący dla przyjęcia ustaw socjalnych w Reichstagu głos katolickiej partii Centrum stał u końca długiej drogi ruchu katolicko-społecznego i katolicko-charytatywnego, w którym rozumiano, że kwestii robotniczej nie może rozwiązać ani sam Kościół, ani sama działalność charytatywna, lecz że wymaga ona interwencji państwa. Tym samym państwo socjalne w sensie nadawanym mu przez pokolenia założycieli stało się elementem przeniesionej na poziom państwa chrześcijańskiej miłości bliźniego.

Solidarność a chrześcijańska etyka społeczna dziś

Do dynamiki zachodniego procesu modernizacji należy idea współudziału wszystkich, zrównanie ekonomicznie silnych i słabych, a także utopia sprawiedliwego porządku społecznego. Bez zinstytucjonalizowanej solidarności społecznej nieomal nie można uniknąć faktu, że uwolnione i pozbawione swego miejsca w społeczeństwie jednostki szukają ratunku w obiecujących bezpieczeństwo ideach totalitarnej kontrmodernizacji społecznej⁸. Wobec końca konkurencji systemowej z totalitarnym socjalizmem stawką w tej grze jest dla niemieckiego społeczeństwa znalezienie twórczych rozwiązań kryzysu państwa socjalnego bez rezygnacji z jego zasad.

⁷F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 89 nn.

⁸U. Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt 1993, s. 99 nn.

Chrześcijańskiej etyce społecznej przypadło w związku z tym podwójne zadanie. Im bardziej społeczeństwo niemieckie nabiera charakteru społeczeństwa potradycyjnego, tym bardziej potrzebuje potradycyjnych form solidarności. Współczesny kryzys państwa socjalnego ujawnia, że potradycyjne formy solidarności nie narastają w tej samej mierze, w jakiej zanikają formy tradycyjne. Proces indywidualizacji w społeczeństwie Republiki Federalnej spowodował erozję starszych form poczucia przynależności, interesów i samookreśleń postrzeganych dotąd jako oczywiste. Ekspresywny, skupiony na samym sobie indywidualizm z jednej strony oraz utylitarystyczne zorientowanie na sukces i korzyść z drugiej zwężyły potencjał międzyludzkiej solidarności⁹. Wrażenie to potwierdza spojrzenie na inspirowaną przez New Age literaturę poradników z ich dyktatem gwarantującego sukces tzw. pozytywnego myślenia¹⁰. Tracą one swą siłę przekonywania w państwie socjalnym rozumianym jako zinstytucjonalizowana solidarność również z tymi, którzy nie odnieśli sukcesu. W osadzonej w tych realiach chrześcijańskiej etyce społecznej chodzi o to, by wyczuć potradycyjne, odpowiednie do wysokiego stopnia zindywidualizowania zasoby solidarności, towarzyszyć im i wspierać je.

Jeśli nie pozwolimy, by pozór wytworzonej przez mass media kultury sukcesu, przesłonił nam widok, zauważymy nowe, sympatyczne, oparte na współczuciu formy solidarności. Czyż nie jest dziś jasne dla wielu ludzi, że pod pewnym względem wszyscy siedzą w jednej łódce i nie mają już do dyspozycji żadnego pewnego koła ratunkowego? Gdy nie jesteśmy już zakorzenieni w określonych strukturach solidarności, gdy wszyscy staliśmy się sobie jakoś strukturalnie obcy, może nam pomóc tylko wzajemna solidarność. Sama postmodernistyczna tolerancja wobec nowej wielości indywidualnych opcji i sposo-

⁹ J. Strasser, *Individualisierung – eine Bedrohung des Grundwertes Solidarität?* w: *Individualisierung und Solidarität. Über die Gefährdung eines Grundwertes*, Düsseldorf 1993, s. 91 nn.

¹⁰ B. Koch-Linde, „Armut ist geistige Krankheit”. *Lebenshilfeliteratur in der BRD*, w: *Polit. Psychologie heute*, Opladen 1988, s. 333 nn.

bów życia nie wystarcza¹¹. Brak społecznych form solidarności sprawia, że te nowo otwarte szanse i opcje grożą niemal nieuniknionym wynaturzeniem modernizacji społeczeństwa. Życie godne człowieka – widać to dziś jak na dłoni, jak nigdy przedtem – może albo stać się udziałem wszystkich, albo dla wszystkich stanie się zwykłym hazardem.

W kontekście podwyższonej świadomości ryzyka badania opinii publicznej ukazują znacznie mocniejszą akceptację zabezpieczeń pochodzących ze strony państwa, niż pozwalałaby tego oczekiwać dyskusja wokół kryzysu państwa socjalnego. Ogromna większość ludności Niemiec oczekuje jak nigdy wcześniej socjalnego zrównania ludzi o wysokich i niskich zarobkach. Mimo panującej „ideologii sukcesu” – jak wskazują dane ankiety z 1992 r. – 88,5% ludności Niemiec uważa różnice w zarobkach za zbyt wielkie, 73,4% uważam, że zadaniem państwa jest zmniejszenie różnic w dochodach, 57,8% wymaga od państwa zagwarantowania wszystkim płacy minimalnej, a 89,7% życzy sobie wyższego opodatkowania ludzi o wysokich dochodach¹². Jednak mimo takich liczb skuteczne zrównanie społeczne bogatych i biednych nie staje się faktem wskutek niedopuszczania tych danych do opinii publicznej.

Gdy jakiś czas temu niemiecka Caritas w ramach debaty dotyczącej nadużywania osiągnięć socjalnych opublikowała wyniki badań socjologicznych, według których gospodarstwa z najwyższego przedziału hierarchii dochodów płacą z każdej dodatkowej marki nie, jak stwierdza ustawa podatkowa, 56 fenigów, ale przeciętnie tylko 32, zainteresowana tym tematem prasa zareagowała gwałtownym oburzeniem i zarzutami pod adresem Caritas, jakoby wzniecała *zawiść socjalną*¹³. Solidarność dzisiaj – co widać wyraźnie – z dużo większym trudem może pozwolić sobie na otwartość. Jak widać na przykładzie grup zajmujących się pomocą innym i grup samopomocy, soli-

¹¹Z. Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992, s. 285 nn.

¹²*Allgemeine Bevölkerungsumfrage d. Sozialwiss. (ALLBUS) 1992 – Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung*, Köln 1992.

¹³„Caritas”, nr 95/1994, s. 49 nn., 143 nn.

darność niekoniecznie praktykuje się obecnie w mniejszym stopniu niż przedtem, ale praktykuje się ją inaczej. Formy solidarności stały się bardziej różnorodne i bardziej otwarte. Potradycyjne zapotrzebowanie na solidarność potrzebuje bardziej przekonujących uzasadnień. W praktykowanych dziś formach solidarności ludzie szukają wspólnotowej akceptacji w przeciwieństwie do szerzącego się indywidualizmu.

W przebudowie państwa socjalnego będzie więc chodziło o to, by wspierać spontaniczne formy solidarności i włączyć je wraz z zorganizowanymi i profesjonalnymi formami w jedną strukturę, która wymusi skuteczne granice na ślepych na solidarność rynku. Opowiadając się za skutecznymi formami solidarności społecznej, chrześcijańska etyka społeczna może się powoływać na interes wszystkich. Bez solidarności – można to dobrze uzasadnić właśnie w odniesieniu do współczesnego zindywidualizowanego społeczeństwa – nadzieja i prawo wszystkich do życia godnego człowieka są nie do zrealizowania. Zgoda na to fundamentalne stwierdzenie ustanawia granicę praw wolnego rynku.

Chrześcijańska etyka społeczna jako etyka teologiczna wnosi do tej debaty drugi zbiór argumentów. W solidarystycznym działaniu na rzecz słabych i biednych chrześcijanie potwierdzają to, w co wierzą: Bożą wierność przymierzu zawartemu z jego narodem i ostatecznie całą ludzkością. Solidarność chrześcijan ma swój fundament w przymierzu Boga z całą ludzkością i wszelkim stworzeniem. *Chrześcijanie nie mogą się zadowolić przyszłością, która jest zastrzeżona tylko dla nielicznych – jedynie dla zdrowych, silnych i bogatych*¹⁴. Jak inaczej chcą chrześcijanie zaświadczyć w tym społeczeństwie, że wierzą w Bożą powszechną obietnicę zbawienia, jak nie tym, że solidaryzują się ze wszystkimi, szczególnie z *biednymi i wszystkimi cierpiącymi* (KDK 1)? Sobór wyzwolił w chrześcijanach zaangażowanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony środowiska. Sprzeciwiają się dziś tendencji do bronięcia socjalnych korzyści społecznych kosztem dalszego niszczenia przyrody czy też kosztem interesów Trzeciego Świata. Ich działanie odpiera

¹⁴F. Kamphaus, *Gemeisame Investitionen in die Zukunft*, BiLi, nr 67/1994, s. 62.

także tani argument, jakoby wobec dzisiejszej sytuacji świata i środowiska przeżyła się już idea solidarności przejawiającej się przede wszystkim we własnym kraju. Właśnie dla chrześcijan będących w kontakcie z ubogimi krajów Trzeciego Świata stało się jasne, że zrównanie biednych i bogatych o zasięgu światowym trzeba rozpocząć od własnego domu.

Chrześcijańska etyka społeczna znajduje dzisiaj ważne miejsce w nowo powstałej sieci grup solidarności, inicjatyw i wspólnot bazowych. Jak można zobaczyć na przykładzie chrześcijańskich grup zaangażowanych na rzecz Trzeciego Świata, na nowo odtwarza się w nich model działalności społecznej opartej na religijnej fundacji¹⁵. Grupy te nie opierają się już na klasycznym modelu katolicyzmu, który przewidywał dla świeckich jedynie realizowanie zadań wyznaczanych przez urzędy kościelne. Ich celem stało się raczej połączenie wiary i działalności społecznej, religijne uzasadnienie solidarności. Za przykład może posłużyć grupa wierzących rzemieślników po pięćdziesiątce, która za swój charyzmat przyjęła realizację projektu budowy wioski dziecięcej. Projekt ten jest dla nich ponownym odkryciem starych ideałów Kolpingowskich i nowym źródłem motywacji. Inna grupa, współpracując ze wspólnotą bazową w Ameryce Środkowej, stara się odwrócić konwencjonalny stosunek pomocy rozwojowej. *Chcemy praktycznie – tak formułuje grupa swój program – uczyć się od nich, jak mocą wiary znosić represje we własnym kraju*¹⁶. Partnerstwo ze środkowoamerykańską wspólnotą bazową staje się sposobem na łączenie polityki i mistyki w lokalnej wspólnocie Kościoła.

Chrześcijańska solidarność – jak się okazuje w wielu miejscach – poszła dalej. Zadaniem chrześcijańskie etyki społecznej stało się towarzyszenie ludziom w budowaniu struktur międzyludzkiej solidarności, doradzanie i mówienie im: *Nie jesteście daleko od Królestwa Bożego*¹⁷.

tłum. Tomasz Grodecki

¹⁵ F. Nuscheler u. a., *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz 1996.

¹⁶ Tamże, s. 165.

¹⁷ F. Kamphaus, dz. cyt., s. 63.

PIOTR JORDAN ŚLIWIŃSKI OFMCAP

*pacyfikowi***wolność**

twoja twarz zakwitła
łzą żółtopuszystą jak
kromka chleba
która wysycha na stole
tęskniąc za cichym żarem
wczorajszych narodzin
cięża głodem codziennym
nie przeczy konieczności
spokojnego żucia sensu
twardawej już skórki
ale zazdrości trochę łzie
jej mokrej świeżości
i wolnego podążania
do źródeł wód żywych

Terni VII'97

cierpliwość*Pawłowi*

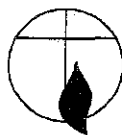
kalendarz ukoronowany
imionami jak cierniem
przygląda się frasobliwie
bielącej się jeszcze ponumerowanej
przyszłości
dniom czekającym milcząco
na trzcinę zakładki i
na szyderczy okrzyk
prorokuj kto wyrwał
następną kartkę

Rzym, VI'97

wytrwałość

zapocony ręką zegarek
z trudem przedziera się
przez pagórki godzin
rozgląda się dokoła
obarczony sekundowym zdziwieniem
że wyryte na karku uroczyste zapewnienie
water resistant
nie chroni go przed tym mokrym
znakiem słabości
na szczęście nie ma czasu
aby o tak zatrzymywać się
nad tym faktem
musi jeszcze dziś
zamienić na jutro

Rzym, VI'97



Adriana Szymańska

Dziedzice i barbarzyńcy

Notatki z podróży po Stanach Ameryki Północnej

Moja przygoda amerykańska stała się dla mnie źródłem przeżyć ambiwalentnych. Udział w International Writing Program (patrz „PP” 11/1997) na uniwersytecie w Iowa City był nie tylko okazją do międzynarodowych kontaktów i wymiany pisarskich doświadczeń z przedstawicielami różnych ras i kultur, dostarczył mi też materiału do przemyśleń ogólniejszych na temat istoty związków międzyludzkich w sytuacji uzależnień społecznych, politycznych i ekonomicznych. Obecność w Iowa pisarzy z Afryki, Ameryki Południowej i Azji pomogła mi zrozumieć uwarunkowania mentalne, obsesje i problemy egzystencjalne innych nacji, a także nakaz wewnętrzny ich wyrażania. Problem wolności i utraconej tożsamości – tak ważny dla Murzynów amerykańskich – w wydaniu afrykańskim nabiera jeszcze większej wyrazistości i dramatyzmu. Obecni na Międzynarodowych Spotkaniach Literackich w Iowa pisarze murzyńscy z Togo, Mozambiku, Malawi i Ugandy sprawę wolności osobistej i społecznej, a także respektowanej wciąż w wielonarodowych państwach zasady segregacji rasowej uczynili kluczową kwestią swoich wystąpień. Mądra, napisana z polotem i poczuciem humoru książka Mawulego Kuamvi Kuakui z Togo zatytułowana „Les racines du mal negre” („Korzenie murzyńskiego zła”) zawiera precyzyjny wywód autora (Kuakui jest doktorem nauk filozoficznych kształconym na Sorbonie i na uniwersytecie w Rzymie) o odwiecznych błędach logicznych i ontologicznych popełnianych przez teoretyków i praktyków rasistowskich koncepcji istnienia.

Historia przeżywana w Europie jako rezultat dominacji poszczególnych nacjonalizmów i sąsiedzkich konfliktów, w innych miejscach świata, także w Ameryce, jawi się jako obszar nie gojących się ran. Dramatyczna wciąż sytuacja amerykańskich Murzynów, a przede wszystkim Indian – rodowitych mieszkańców obu Ameryk – znana mi dotychczas tylko z podręczników historii i okazjonalnych relacji prasowych czy telewizyjnych, widziana z bliska rozjaśniła moje emocje. Tym bardziej że pozornie wszystko wydaje się ułożone: konflikty zażegnane, winy odpuszczone. Spokój ducha, czyste sumie-

nie i brak problemów to podstawy dobrej, uporządkowanej egzystencji białej, a więc dominującej części społeczeństwa amerykańskiego. I biali Amerykanie rzeczywiście robią wszystko, żeby nie mieć własnej precyzyjnie zaprogramowanej sielanki. Moje podróże po USA uznastawiały mi przede wszystkim tę właśnie prawidłowość mentalności amerykańskiej. Dopiero teraz mogę też lepiej zrozumieć zarówno wysiłki najwybitniejszych pisarzy amerykańskich – Faulknera, Steinbecka, Salingera, Fitzgeralda – jak i polskich, którzy zaznali specyfiki życia w Stanach, aby – każdy na własną miarę – dać świadectwo żywej i okrutnej prawdzie o Ameryce. Z amerykańskich refleksji polskich „Iowańczyków” szczególnie cenię opowiadania Jana Józefa Szczepańskiego („Kipu”) i Juliana Strykowskiego („Na wierzbach... nasze skrzypce”), tom szkiców Andrzeja Kijowskiego „Podróż na najdalszy Zachód”, wiersze i „Dziennik amerykański” Julii Hartwig, a także zebrane w tomie „Notatnik amerykański” eseje o kulturze i literaturze Zbigniewa Bieńkowskiego.

Wiem, że nie odkryję Ameryki, kiedy powiem, że USA – mimo powszechnych tendencji uniformistycznych i utylitarystycznych – są krajem gett. Większość wielkich miast amerykańskich to przecież skupiska wielu narodowości: Nowy Jork i Chicago, San Francisco i Los Angeles mają własne China Town, Little Italy, dzielnice murzyńską, polską i inne. Zdarzało mi się wędrować samotnie po wszystkich tych miastach i zawsze uderzała mnie zmiana nastroju, koloru twarzy przechodniów, architektury i wystroju wnętrz sklepowych, ilekroć przechodziłam z dzielnicy „białej” do chińskiej czy murzyńskiej. W Nowym Jorku na przykład wykwinna elegancja i monumentalność centrów handlowych na Piątej czy Madison Avenue ostro kontrastują z drobiazgową różnorodnością towarów w orientalnych butikach, z zatrzęsieniem kafejek, barów i restauracji w China Town oraz bylejąkością sklepów i standardową monotonią architektoniczną Harlemu. Te kontrasty znamy wszakże z amerykańskich filmów, w których często eksponuje się specyficzny klimat wielkich miast. Mniej znane są natomiast inne strony życia amerykańskiego zarówno w tym oficjalnym, jak i mniej oficjalnym wydaniu.

Barbarzyńcy w drukowanych T-shirtach

Małe miasta uniwersyteckie, takie jak Iowa City, mogą na przybyśców ze świata działać depresyjnie ze względu na standaryzację życia wynikającą z przesadnej celebracji pewnych działań z jednej strony i brak atrakcyjnych ofert kulturalnych z drugiej. Organizatorzy IWP

bardzo się starali, aby zachęcić studentów do udziału w zajęciach z pisarzami z międzynarodowego programu, jednak frekwencja na wszystkich naszych wykładach i osobistych prezentacjach była niezbyt wielka. Studenci – zarówno dziewczyny, jak i chłopcy poubierani jednakowo w powycierane dżinsy, zdarte adidas i koszulki z okolicznościowym nadrukiem – reagowali na nasze słowa najczęściej zupełną obojętnością lub znudzeniem; takie przynajmniej sprawiał wrażenie. Dlatego zdumiały mnie ich – udostępnione nam przez wykładowców – pisemne wypowiedzi, w których analizy naszych utworów mają – zdarza się – charakter całkiem spontaniczny, a czasem wręcz uderzają świeżością odbioru. Pewna emocjonalna naiwność relacji wydała mi się również walorem wobec obowiązujących w Ameryce stereotypów myślenia i wyrażania.

Stereotypowe stroje i stereotypowe zachowania odzwierciedlają bowiem także sposób patrzenia na świat amerykańskiej młodzieży. Mój na przykład poetycki maksymalizm znalazł uznanie tylko u nielicznych studentów, podczas gdy inni albo w ogóle nie zainteresowali się moją (i nie tylko moją) twórczością, albo jej po prostu nie rozumieli. Rzuca to, oczywiście, określone podejrzenia także na prowadzących zajęcia, którzy (mam tego dowody), wykazują się często kompletnym brakiem wrażliwości na pewne rodzaje mentalności i ekspresji europejskiej (może należałoby powiedzieć tu raczej: słowiańskiej). Spontaniczność uczuciowa i zdolność koncentracji na wartościach niematerialnych, odkryta przeze mnie u kilku młodych osób, może świadczyć o utajonych wśród młodzieży amerykańskiej tęsknotach za autentyzmem przeżyć i utraconą zdolnością do niebanalnych wzruszeń. Prawdą jest wszakże to, że młodzi obywatele amerykańscy, nie ćwiczeni od dziecka w myśleniu analitycznym i krytycznym, często wchodzą w dorosłe życie z przygnębiającą nas, Europejczyków, biernością intelektualną. Na automatyzm uczuciowy, zaburzone poczucie tożsamości i pasywność intelektualną studentów amerykańskich skarżyło się kilku moich przyjaciół – Polaków wykładających na uniwersytetach w USA. Brak tradycji intelektualnych w wychowywaniu amerykańskich dzieci – w rodzinach i w szkołach – rekompensuje w pewnej mierze wielka liczba wyższych uczelni w Stanach, ale prawdą jest także to, że nie wszystkich młodych Amerykanów stać na opłacanie dobrych, drogiej szkół, a jeśli decydują się na wybór którejś z gorszych i tak muszą sami zarabiać na naukę. Rozmawiałam ze studentami z Iowa City, którzy po kilka dni w tygodniu pracują jako kelnerzy, kasjerzy, ekspedientci lub kierowcy kampusowych autobusów.

Dla kogoś, kto został wrzucony w życie studenckiego miasteczka z zupełnie innej rzeczywistości, adaptacja bywa trudna. Nie można przecież nieustannie chodzić na zajęcia uniwersyteckie, skoro już po paru tygodniach dobrze się wie, że nic nowego tu się nie wydarzy. Nie można też siedzieć ciągle samotnie w akademickim pokoju przed telewizorem z trzema czynnymi kanałami o nie najlepszych programach, a miasto oferuje zaledwie dwa muzea, które można zwiedzić w kilka godzin, parę bibliotek i dwa kina uniwersyteckie. Jeśli nie jest się wyłącznie mołem książkowym, chronicznym więźniem Internetu lub fanatycznym wielbicielem X Muzy, można spędzać wolny czas w nielicznych sterylnych barach kampusowych albo w molocho-watym pawilonie handlowym, choć te ostatnie atrakcje – jeśli uczyni się z nich nałóg – są jednak nazbyt ekstrawaganckie dla kieszeni zagranicznych stypendystów.

Moim ratunkiem przed zaoceaniczną depresją stały się podróże, które na kilka tygodni oderwały mnie od uniwersyteckiej monotonii. W Ann Arbor oglądałam piękny architektonicznie campus University of Michigan, odbyłam też tu bardzo udane dwujęzyczne spotkanie autorskie. W Nowym Jorku i w Chicago zwiedziłam wszystkie ważniejsze muzea – z Metropolitan Museum i Institute of Art, a także weszłam na własnych nogach w atmosferę obydwu tych miast, wędrując kilometrami po ludnych ulicach. Parę razy pomyślałam nawet, że mogłabym chyba zamieszkać na dłużej w okolicach Central Parku w Nowym Jorku albo w Chicago przy Michigan Avenue z widokiem na jezioro. Biorąc pod uwagę fakt, że na początku minionego roku, podczas trzymiesięcznego pobytu w Kalifornii, miałam podobne myśli w San Francisco, San Diego i w paru miejscowościach nad Pacyfikiem w pobliżu Los Angeles, można powiedzieć, że oswoiłam już sobie dobrych kilka miejsc w USA. Największą moją miłością stała się jednak Arizona, gdzie spędziłam zaledwie kilka dni, ale były to najintensywniej przeżyte dni mojego życia. Od wschodu słońca (przed 7.00 rano) do zachodu (ok. 7.00 wieczorem) 19 i 20 października ub. roku przejeżdżałam mikrobusem dziesiątki mil z miasta Flagstaff (gdzie – przyznaję z ręką na sercu – mogłabym zostać do końca życia) w kierunku północnym i północno-wschodnim, a celem tych podróży były Wielki Kanion i Monument Valley leżąca już częściowo w stanie Utah.

Już przelot samolotem ze stanu Iowa nad polami i piaszczystymi wzgórzami Nebraska, skalistymi górami Kolorado i płaskowyżem Nowego Meksyku do miasta Phoenix w środkowej Arizonie dostarczył mi niezapomnianych wrażeń. W Phoenix wylądowałyśmy z Lilią

Momple, pisarką z Mozambiku, moją współtowarzyszką podróży (której jedynym amerykańskim marzeniem było zobaczyć Wielki Kanion), przed wieczorem, mając w oczach purpurowe w promieniach zachodzącego słońca Rocky Mountains. Duszny upał i wyniosłe palmy nad głowami już na lotnisku odurzyły nas egzotycznym urokiem tej – znanej wszystkim z westernów – części Ameryki.

Arizona – kraina Indian

Drogę z Phoenix do Flagstaff odbywałyśmy nocą, podziwiając zarysy wzgórz na tle rozjarzonego gwiazdami nieba; ich pełną urodę i bogactwo zieleni na tychże wzgórzach, a także gigantyczne kaktusy rosnące tuż przy highwayu udało nam się obejrzeć w pełnym świetle dnia w drodze powrotnej. Flagstaff jest najwyżej położonym miastem w Stanach (2100 stóp), znanym kurortem liczącym 40 000 stałych mieszkańców, ulokowanym u podnóża San Francisco Peaks, pasma gór o legendarnym znaczeniu dla Indian. Magia promieniuje tu zresztą zewsząd, a duchy Indian krążą niewątpliwie nad obszarem zajętym przez rezerwaty kilku plemion u zbiegu czterech stanów: Arizony, Nowego Meksyku, Utah i Kolorado.

I tutaj właśnie dochodzę do ambiwalencji w moich amerykańskich doznaniach. Tak jak marzeniem Lilii Momple było zobaczyć Wielki Kanion (oglądałyśmy wspólnie to niewiarygodnie piękne zjawisko przyrody), najgłębszym moim pragnieniem było poznać bliżej życie i kulturę amerykańskich Indian. Już podczas pierwszej wizyty w Stanach – w 1993 r. w Chicago – największe wrażenie zrobiła na mnie nieuchwytna aura pierwotności, którą wyczuwałam jakby szóstym zmysłem ponad pośpiechem i zgiełkiem zmechanizowanej codzienności amerykańskiej. I feel Indian Spirit floating around (Czuję, jak Indiański Duch unosi się wokół), mówiłam do swoich amerykańskich przyjaciół, budząc pewnie ich niepokój o stan mego umysłu. Napisałam wówczas dwa wiersze: „Wygnyany Bóg” i „Pocafunek historii” (zamieszczone później w zbiorze „Requiem z ptakami”), w których próbowałam wyrazić swoje uczucia związane ze świadomością martyrologii Indian w przeszłości i dyskryminacji ludności indiańskiej w dzisiejszych praktykach rządu Stanów Zjednoczonych – dyskryminacji dokonywanej z wielkim wyrafinowaniem i precyzją mimo pozorów dbałości o rzekome dobro rezerwatów.

Północnowschodni kraniec Arizony – terytorium rezerwatów Indian z plemion Navaho i Hopi – przemierzałam z nadzieją, że dowiem się tu czegoś więcej o losie rodowych mieszkańców tego kraju ponad

to, co już wiedziałam od przypadkowych informatorów i z podszeptów mojej intuicji. Niestety, nie dowiedziałam się zbyt wiele. Urzeczona pięknem arizońskiego krajobrazu – majestatycznością lasów wokół Flagstaff z monumentalną ponderosą (arizońska odmiana sosny) i aspentree (połączenie naszej brzozy i olchy) z białawą korą i złocistymi o tej porze roku liśćmi, a także pastelowymi barwami Malowanej Pustyni (Painted Desert) z kwitnącymi jeszcze tu i ówdzie żółtymi i liliowymi kwiatami, przekwitłą yukką i ciemnozielonymi krzakami jałowców, z których owoców Indianie przyrządzają odurzające trunki – nie myślałam z początku zbyt intensywnie o udręce Indian skazanych na bytowanie w samym sercu pustyni, prezentujących na przydrożnych straganach olśniewające kolorystyką i symetrią wzorów ręcznie tkane dywany, gobeliny i makaty (Navaho), a także misterną biżuterię ze srebra i szlachetnych kamieni – głównie turkusów (Hopi). Szybko uświadomiłam sobie jednak, że to, co widzę, to tylko folklor, coś na kształt naszych cepeliowskich rękodzieł, wykonywanych na pokaz dla oczarowania zamożnych turystów, a prawdziwe życie kryje się gdzieś – tam, wśród wzgórz i zarośli bezkresnej tajemniczej prerii.

Naszym (moim i Lilii) przewodnikiem po Monument Valley był co prawda Indianin z plemienia Navaho, jednak oprócz całkiem oficjalnych uwag o sytuacji Indian w rezerwacie – np. o możliwości studiowania niektórych na uniwersytetach i w college'ach, i o częstych wśród nich decyzjach powrotu do rezerwatów po skończeniu uczelni – nie usłyszałam nic konkretniejszego o indiańskiej egzystencji. Społeczności indiańskie izolują się od reszty Amerykanów, są bardzo hermetyczne i ściśle przestrzegają tej izolacji, trwając w dumnym i heroicznym przekonaniu o ostateczności własnych wyborów. Na naukę w „białych” uczelniach decyduje się zaledwie nikły procent indiańskiej populacji (na uniwersytecie w Iowa zetknęłam się z małą grupą młodzieży o rodowodzie indiańskim, ale nie udało mi się nawiązać z nimi bliższych kontaktów). Zarówno Indianie żyjący w zamkniętych społecznościach, jak i ci nieco bardziej zasymilowani, mają niezwykle silne poczucie tożsamości – podobnie jest zresztą ze wszystkimi starymi, doświadczonymi przez historię narodami – i może z tego właśnie powodu, z powodu braku predyspozycji i ciągłoty asymilacyjnych w Stanach żyje aktualnie około dwóch milionów potomków faktycznych dziedziców kontynentu amerykańskiego w ponad pięciuset grupach plemiennych, jak podają niektóre optymistyczne źródła, albo niewiele ponad milion, jak podają te bardziej pesymistyczne. A więc Indian jest dziś w Ameryce zaledwie tyłu, ile wynosi

populacja średnio rozbudowanej metropolii, a liczba ta wciąż wykazuje tendencje spadkowe.

Osoby, z którymi rozmawiałam w Stanach o sytuacji Indian – przeważnie światli ludzie z tytułami profesorów lub wybitni literaci – pytani o perspektywy życiowe potomków Montezumy rozkładali ręce i szczerze odpowiadali, że nie widzą żadnych. Najgorsze jest to, powtarzali, że w rezerwach pogłębia się pijaństwo, narkomania, a fundusze przyznawane na wyższe cele przez rząd amerykański i fundacje na rzecz Indian idą zazwyczaj na utrzymanie starych lub zakładanie nowych kasyn gier hazardowych. Oni wszyscy strasznie piją – mówili z rezygnacją nawet ci najżyczliwiej ustosunkowani do sprawy Indian. Są genetycznie zdeterminowani, nie mogą nie pić, podobnie jak nasi górale – usłyszałam z ust pewnego profesora polskiego pochodzenia. Trudno mi było obojętnie słuchać tych uwag. W porządku, odpowiadałam, ale kto jest odpowiedzialny za tę ich „genetykę”, kto doprowadził Indian do takiej frustracji i kto ponosi winę za to, że oni sami widzą swą przyszłość wyłącznie w czarnych barwach? Niektórzy obserwatorzy mówią o tępym uporze, fanatyzmie, kompletnym braku wyobraźni albo wręcz głupocie Indian trwających w absolutnej izolacji w stosunku do cywilizowanego świata, podczas gdy zdaniem tychże obserwatorów tylko poddanie się procesom asymilacyjnym może stanowić szansę ocalenia zagrożonych całkowitą zagładą społeczności i poszczególnych indiańskich istnień. Wielu zainteresowanych sprawą indiańską podkreśla dobre strony częściowej choćby asymilacji i wprowadzenia – przy kompromisowej postawie Indian – do ich życia społecznego struktur organizacyjnych wzorowanych na nowożytnych doświadczeniach amerykańskich. Niektóre z tych pomysłów znalazły zwolenników wśród konformistycznie nastawionych plemion i – kto wie, czy w rezultacie nie przetrwają tylko ci, którzy skorzystali z dobrych rad białego „wujka”. Jedno z plemion żyjących w stanie Iowa i inne z Oklahomy (Choctaw) mają własne rządy i współdziałają z rządem Stanów Zjednoczonych na zasadzie umownej (iluzorycznej?) zbieżności interesów.

Domniemany czy rzeczywisty upór Indian i ich faktyczna niechęć do działań asymilacyjnych jest wszakże problemem o wiele głębszym, niż na to wskazują powierzchowne z braku dobrej woli czy szczegółowej wiedzy sądy nawet tych bardziej oświeconych warstw społeczeństwa amerykańskiego. Głęboka religijność Indian i wierność wielowiekowym tradycjom to główne przyczyny ich trwania przy dawnych obyczajach i braku chęci opuszczania terenów zamieszkiwanych od stuleci. Indianie wierzą, że ich przodkowie przebywają

w postaci duchów w tych samych miejscach, w których mieszkali za życia, a związki z duchami przodków są podstawą wszystkich indiańskich systemów religijnych. Wiele plemion już dawno otrzymało od amerykańskiego rządu tereny zastępcze i to one znajdują się w najgorszej sytuacji. Niektóre plemiona całkowicie zniknęły z map etnicznych, nie ma np. Indian w Kalifornii, która bardzo długo była ostoją indiańskości wśród regionów wcześniej opanowanych przez białych zdobywców Ameryki Północnej. Teraz Kalifornia jest po części ogrodem, po części parkiem krajobrazowym i wizytówką najwyższego (choć nie zawsze w najlepszym guście) dobrobytu amerykańskiego. Niestety – bez Indian. Prawowici dziedzice tej ziemi przetrwali jedynie w nazwach krain geograficznych, miast i ulic. Jedną z najpiękniejszych i najpopularniejszych turystycznie części Kalifornii – położony w Górach Sierra Nevada park Yosemite – jest nazwany imieniem plemienia indiańskiego ukrywającego się tu i walczącego o przetrwanie jeszcze w pierwszych latach naszego stulecia. Taką informację uzyskałam od swoich kalifornijskich przyjaciół, którzy przekazywali mi ją z autentycznym żalem i czymś w rodzaju zawstydzenia.

Szanse ocalenia – tylko w muzeach?

Wspomagana informacyjnie przez przyjaciół dotarłam do kilku książek, które, mam nadzieję, pomogą mi zintelektualizować mój niewątpliwie bardzo wciąż emocjonalny stosunek do sprawy indiańskiej. Jedną z najbardziej interesujących książek na temat przeszłości i współczesności Indian amerykańskich jest zbiór esejów Vine'a Deloria pt. „God is Red” („Bóg jest Czerwony”). Książka ta umożliwia białym ignorantom zrozumienie istoty indiańskiej religii, ich imponującego konsekwencją mistycyzmu, a także mentalnych, emocjonalnych i kulturowych korzeni ich filozofii życiowej. Vine Deloria, członek plemienia Siuksów, prezes kilku towarzystw działających na rzecz Indian, a także profesor nauk politycznych na jednym z uniwersytetów w Arizonie, dzięki własnej działalności społecznej i naukowej widzi ostrzej niż jego współplemieńcy uwarunkowania historyczne dzisiejszych kłopotów asymilacyjnych Indian i obciążeń moralnych potomków byłych najeźdźców. Inną interesującą lekturą porządkującą rozwichrzenie myślowe współczesnych barbarzyńców jest rozprawa zatytułowana „The American Indians and the Problem of History” („Amerykańscy Indianie i problem historii”), zawierająca artykuły kilku autorów o różnych orientacjach społecznych i politycznych. Także studium socjologiczne Devon Mihesuah „American Indians.

Stereotypes & Realities” („Amerykańscy Indianie. Stereotypy i rzeczywistość”) zawiera podane z podręcznikową zwięzłością wyjaśnienia podstawowych nieporozumień wynikających w dużej mierze z oportunistycznego poznawczego białych Amerykanów. Devon Mihesuah jest członkiem plemienia Choctow, profesorem historii Indian na uniwersytecie we Flagstaff i współredaktorką periodyku „American Indian Quarterly”.

Przedemną jeszcze wiele lektur, m.in. wiersze i proza wybitnych pisarzy indiańskich, których poznałam osobiście, takich jak Ray Young Bear czy N. Scott Momaday, jednak podczas pobytu w Ameryce o Indianach dowiedziałam się najwięcej – paradoksalnie – nie z bezpośrednich z nimi kontaktów, ale z muzeów, zwłaszcza z Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich otwartego w Nowym Jorku w 1994 r. przez Smithsonian Institution. W muzeum znajduje się część ekspozycyjna, są także sale przeznaczone na programy edukacyjne, z wielką halą komputerową, gdzie przy kolorowych ekranach można zgłębiać wiedzę o historii i współczesności Indian. Część ekspozycyjna to szereg sal przedstawiających w tematycznych cyklach dzieje kultury i sztuki indiańskiej. Nie miejsce tu na szczegółową analizę zbiorów muzealnych, wspomnę jednak o tym, co mnie najbardziej poruszyło. Ekspozowane z wielkim pietyzmem i dbałością o autentyzm realiów dzieła sztuki indiańskiej olśniewają i jednocześnie napawają smutkiem: coś, co wymaga aż tak pieczołowitej celebracji nie może już żyć żywym życiem. Amerykańscy Indianie tak jak dinozaury i inne prastare gatunki fauny i flory wkroczyli w fazę muzealną. Tym bardziej wzruszają indiańskie mądrości ujawniane przy okazji prezentowania przedmiotów użytkowych i rytualnych, indiańskich ubiorów i ozdób. Wyroby tkackie Indian Navaho urzekają nie tylko walorami estetycznymi, ale także symboliką, nic więc dziwnego, że przy jednym z wełnianych dywanów w archaiczne wzory znalazł się taki przypis sporządzony przez artystkę – Evelyn Curly: *Indianie Navaho wierzą, że jesteśmy dziś tutaj, bo tak chciał Stwórca. Dlatego też wszystko, czym jesteśmy – każde pasmo włosów, sposób, w jaki siedzimy, jak rozmawiamy i jak wymawiamy poszczególne słowa – jest tak ważne, gdyż to właśnie jesteśmy my. Jesteśmy tutaj dokładnie tak samo jak żdźbło trawy, które ma wszelkie prawa, by chwiać się na wietrze. Właśnie w ten sposób jesteśmy związani z naturą. Według wierzeń Navaho każdy człowiek ma więc swój osobny indywidualny los, którym obdarzył go Stwórca, i ma obowiązek ten los godnie spełniać. Wszystko, cokolwiek robi i jakkolwiek się zachowuje, ma święty wymiar; także strój jest indywidualnym*

wyróżnikiem noszącej go osoby, dlatego Indianie przywiązują tak wielką wagę do szczegółów ubioru i osobistych ozdób, wszystko to bowiem ma specjalne, symboliczne znaczenie w ich życiu. Duchowe związki pomiędzy ludźmi, zwierzętami i roślinami osiągają najwyższy wymiar w sztuce transcendującej czas, w której maski i inne przedmioty kultowe z naturalnych tworzyw zaświadczały o ponadczasowych powiązaniach Indian z całym kosmosem. Mądrość indiańskich wierzeń i rytuałów jest tak przekonująca, że chciałoby się, aby była niezniszczalna. Także ich język jest przesłaniem tej mądrości. Język Indian Navaho jest niezwykle precyzyjny właśnie przez ich związki z naturą (mają oni m.in. aż 70 nazw wiatru), a ich życzliwość wobec świata wyraża się w słowach pożegnania: *Niech piękno zostanie z tobą!*

Mój pobyt w Iowa City zakończył się przeżyciem niezwykle i może stanowić dowód, że Boska Opatrzność jest po mojej stronie, sprzyjając moim indiańskim pasjom. Otóż w ostatnim tygodniu trwania International Writing Program przyjechał do Iowa N. Scott Momaday (byłam już wówczas w posiadaniu kilku jego książek) – jeden z najwybitniejszych współczesnych pisarzy amerykańskich pochodzenia indiańskiego, zdobywca nagrody Pulitzera w 1969 r. za powieść „House Made of Dawn” („Dom utkany z brzasku”). Momaday jest członkiem plemienia Kiowa (jego ojciec Huantoa był wodzem tego plemienia, matka Natasza, kobieta niezwyklej urody, miała domieszke białej krwi; oboje pracowali jako nauczyciele w indiańskich rezerwach) i profesorem literatury amerykańskiej na uniwersytecie w Phoenix (Arizona). Ma w swoim dorobku wiersze, opowiadania, powieści, także pamiętnik zatytułowany „The Names” („Imiona”), jest również przekazicielem indiańskiej literatury mówionej i malarzem, a cała jego twórczość przeniknięta jest duchem jego indiańskiej natury, wspomnieniami z dzieciństwa i młodości spędzonej z rodzicami i dziadkami w stanie Oklahoma, w Arizonie i Nowym Meksyku.

Uczestniczyłam w dwóch spotkaniach z pisarzem wykładzie dla studentów w sali międzynarodowego centrum uniwersyteckiego i wieczorze autorskim dla szerszej publiczności, który odbył się w wielkim Papajohn Auditorium z udziałem kilkuset osób. Z radością i wzruszeniem odnotowałam autentyczne zainteresowanie i podziw dla osoby i twórczości Momadaya wśród studentów i innych uczestników tych spotkań. N. Scott Momaday jest ogromnym, potężnie zbudowanym mężczyzną (jego imię po indiańsku znaczy Niedźwiedź), a z postaci i zachowania artysty emanuje duma i godność, spokój i życzliwość, a więc cechy, które dostrzegłam u wszystkich spotka-

nych w Ameryce Indian. Na zakończenie tych zwierzeń pozwolę sobie zacytować fragment wstępu Momadaya do wyboru jego opowiadań i wierszy – „In the Presence of the Sun” („W obliczu słońca”) – wydanego w Nowym Jorku w 1992 r.:

Odkąd tylko zacząłem wyrażać się w języku, jestem zakochany w słowach. Jakże byłem szczęśliwy, słuchając, jak mój ojciec opowiada stare historie Kiowa istniejące jedynie na poziomie ludzkiego głosu. I jak uwielbiałem, gdy matka wymyślała historie, których ja sam byłem głównym bohaterem. Najwcześniejsze lata życia spędziłem w domu, który wypełniała wyobraźnia, opowieści i językowe ceremonie. Mało tego, w tym czasie mieszkalem w kilku indiańskich rezerwach. Zakochałem się w słowach Tanoa, Athabasko, hiszpańskich i angielskich. Nawet dziś, gdy słyszę starych ludzi rozmawiających w Diné bizaad, języku Navaaho, jestem poruszony; wracam do moich dziecięcych lat w Chinle, gdzie słuchałem, jak cudowne słowa odbijają się echem o skały kanionu Chelly. Gdy w lipcu uczestniczę w Tańcu Tykwy w Carnegie w Oklahomie, język Kiowa podnosi mnie na duchu i całe moje istnienie przepętniają głosy przodków.

Słowa są imionami. Pisanie wiersza to odprawianie ceremonii nazywania:

*Te postaci sunące w rytm moich fraz
Kim są? To Śmierć i pies Śmierci – czas.*

Nadać imię to powołać do istnienia. Postrzegamy istnienie przez słowa i nazwy. Tej czy innej nieokreślonej, potencjalnej rzeczy nadam imię i odtąd będzie istniała, a jej istnienie będzie jasno postrzegane. To nazwa pozwala mi dostrzec rzecz. Mogę nazwać ją jej imieniem i w ten sposób zobaczyć, czym jest¹.

Wszystkich nas – pisarzy i wielbicieli literatury wierzących w moc literackiego słowa – przesłanie indiańskiego pisarza może natchnąć otuchą i wiarą w ocalenie ludzkiej, a więc świętej, a więc boskiej natury człowieka. I to właśnie dziedzictwo indiańskiej kultury, indiańskiej duchowości i najlepiej rozumianej magii przyjmijmy z wdzięcznością jako prawdziwie uniwersalny dar dla tych, którym nieobojętna jest wszelka mądrość i wszelkie piękno świata.

¹Przekład Katarzyny Bieńkowskiej.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Psalmy w ikonografii Wschodu i Zachodu

Francuski filozof o światowej renomie, Paul Ricoeur, powiedział w drukowanym niedawno wywiadzie: *Wydaje mi się zdumiewające, że w nauczaniu publicznym mówi się o bóstwach egipskich czy greckich, że młodzi ludzie znają Izydę czy Ozyrysa i miłosne przygody Zeusa, ale nie mają pojęcia, kim byli Ezechiel czy Jeremiasz, ani o tym, czym jest psalm*¹. Tak określonej sytuacji nie należy chyba wiązać wyłącznie z ogólnym, postępującym procesem desakralizacji kultury zachodnioeuropejskiej; w przekonaniu filozofa dotyczy ona szczególnie wyraźnie miejsca, jakie w tej kulturze zajmują psalmy.

Zamierzając zestawiać ich ikonografię na Wschodzie i na Zachodzie (takie zestawienia fascynują mnie od dawna), natknęłam się od razu na wyraźną dysproporcję. Motywy z tego kręgu, dość często pojawiające się w sztuce bizantyjskiej, nieporównanie rzadziej są obecne w Europie Zachodniej. Dlaczego? – nasuwa się pytanie.

Refleksja dotycząca ikonografii zakłada dziś – przyjętą świadomie albo obecną w podświadomości jako coś naturalnego – zależność tej sfery od szerszego kontekstu, świadomość, że obrazy, jak mówi J. Białostocki, *kształtowały się i dojrzewały w organicznym związku z myślą religijną, filozoficzną i poetycką, w określonym momencie dziejowym, w określonej sytuacji społecznej*². Cóż by to jednak oznaczało? Przeniesienie pytania w dziedzinę historii, historii kultury, może jakiejś „teologii porównawczej”. Inaczej mówiąc, występowanie tematyki psalmów w sztuce bizantyjskiej wiązało się najprawdopodobniej z mocniejszą niż na Zachodzie obecnością psalmów w liturgii prawosławia. Co jednak sprawiło, że obecność ta była u nas uboższa? Rzucając w ten sposób problem na sfery problematyki rozszerzające się niejako kolejnymi kręgami koncentrycznymi albo zachodzącymi na siebie, eseista, który nie dysponuje tak szerokimi kompeten-

¹ „Le Monde”, 10 VIII 1994.

² J. Białostocki, *Symbole i obrazy*, w: *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, t. I, Warszawa 1982.

cjami, musi się ograniczać. W tym przypadku – do opisu rejestrowanych pamięcią obrazów i do prób hipotetycznego wyjaśnienia wspomnianej dysproporcji.

* * *

Zanim na paru wybranych przykładach zobaczymy, jak teksty psalmów wynurzające się z głębokiej przeszłości tysiąceci poruszały wyobraźnię malarzy bizantyjskich, pozwólmy sobie na parę ogólniejszych refleksji.

Na uwagę zasługuje już sam fakt obecności obrazów o tej inspiracji w dekoracji (wewnętrznej, ale niekiedy i zewnętrznej) świątyni prawosławnej. Program tej dekoracji był przecież niejako z góry ustalony, wskazywał, jaka tematyka miała zajmować określone miejsce. I tak: w konsze centralnej apsydy – Dziewica: Orantka, Pośredniczka albo Ukazująca Drogę, opiekunka Kościoła ziemskiego. W centralnej, wyższej od niej kopule – Pantokrator; niżej – zgodnie ze zstępującą hierarchią – adorujące chóry duchów niebieskich; jeszcze niżej – adoracja Ziemian: święci, męczennicy, eremici, czasem dziewice lub wojownicy. Na ścianie zachodniej – bardzo często – Zaśnięcie Najświętszej Marii Panny. Nie wchodząc w dalsze wyliczenia, można stwierdzić, że na ilustracje psalmów miejsca nie przewidziano.

Jeśli jednak ta tematyka się pojawia, to dlatego, że – jak uprzytomnia w bardzo interesującym studium Anna Różycka-Bryzek – niewzruszalność kanonów tej sztuki to tylko jeden z zakorzenionych w naszej mentalności stereotypów jej dotyczących. *W ramach nadrzędnej zasady ideowej pozostawało wiele jeszcze miejsca na rozwiązanie indywidualne i w rzeczywistości niepowtarzalny wybór typów przedstawień i ich wariantów ikonograficznych*³. Nawet w ramach owej inwencji indywidualnej musi budzić nasz podziw śmiałość, z jaką wyobraźnia twórców atakuje, rzecz by można, zamysł karkołomny: zilustrować – i to nie jednym wybranym obrazem-symboliem (jak to miało czasem miejsce na romańskich kapitelach), ale całym ciągiem obrazów, nie tekst referujący określone wydarzenie, historię, choćby historię świętą, ale tekst o charakterze lirycznym, mówiący o przeżyciach i uczuciach.

Wreszcie trzecia nasuwająca się tu refleksja. Mówi ona o szczególnym, niemal na pewno intuicyjnym, ale zakorzenionym w typie wra-

³ A. Różycka-Bryzek, *Przeciw stereotypom myślenia o sztuce bizantyjskiej*, „Znak”, nr 466, marzec 1994.

liwości religijnej wyborze dokonany pośród psalmów. Wybór padł oto na psalmy pochwalne. Czy było to niezawodne wyczcucie faktu, że w sumie – mimo elementów dramatycznych: pokuty, skargi, jakiejś „zwady z Bogiem” – były to pieśni śpiewane na chwałę Pańską? W języku oryginału zresztą Księga Psalmów to Sefer Tehilim, a to oznacza właśnie pieśń pochwalną. Nie zmienia tego faktu nawet obecność w psalmach akcentów okrucieństwa, angażowanie Stwórcy w krwawą zemstę na wrogach. (Kazało to współczesnemu kapłanowi o wyjątkowo pięknej sylwetce duchowej – ks. Zici – wykreślić pewne psalmy ze swojego prywatnego brewiarza.) Takie bowiem było w Izraelu wyobrażenie Jahwe – groźnego a łaskawego...

Czy dominujące w psalmach elementy pochwalne, ich przewaga nad grozą, były czymś naturalnym we wschodnim chrześcijaństwie? Tam przecież była obecna idea powszechnego zbawienia – apokastasis; to właśnie któryś z ojców wschodnich modlił się nawet za węża (uosobienie zła) i demony, dając wyraz owej wszechobejmującej, a przez to radosnej czci kierowanej ku Bogu.

* * *

Niezapomniana jest dla mnie pewna freskowa dekoracja i dlatego pozwalam sobie do niej powrócić, choć pisałam już o niej na innym miejscu.

Niezapomniane jest już samo położenie małego sanktuarium na szczycie tzw. Wieży Chreła na terenie Rilskiego Monastynu, stanowiącego geograficzne i duchowe centrum Bułgarii. Z okienek wieży tej niegdyś górskiej pustelni i zarazem warowni widać falujące perspektywy wyższych i niższych łańcuchów górskich – szerokie tło widniejących na ścianach orszaków pochwalnych. Niebo widziane stąd zdaje się istotnie *rozpięte jak namiot*⁴ i zarazem jej konserwator przekonująco wywodzi całość dekoracji z wersetu: *Wszelkie stworzenie chwali Pana swego i: Wykrzykuj Panu, cała ziemio* (Ps 100). Ogólny program dekoracji tego małego sanktuarium na wysokości pięciu piętér jest zgodny z zawartością i słowami psalmów, ale stanowi ich rozwinięcie. Psalmista wzywał tylko: *Chwalcie Go wszyscy aniołowie Jego / chwalcie Go wszystkie zastępy Jego*. Kiedy jednak podniesiemy wzrok ku górze, zobaczymy, jak myśl teologiczna, zgodnie ze wspomnianą hierarchią zstępującą, umieściła te zastępy czy

⁴L. Praszkov, *Hrelovata kula*, Sofia 1973.

orszaki duchów niebieskich w ścisłym porządku kolejnych koncentrycznych kręgów wokół Pantokratora. Najpierw najbardziej bezcielesne cherubiny: same wiry skrzydeł dokoła tajemniczego pustego centrum; potem skrzydła serafinów, wokół twarzy okolonej nimbem. Wreszcie archanioły – to już rosłe postacie ludzkie, choć skrzydlate. Atrybut duchowej natury: skrzydła – są ogromne, sięgają prawie ziemi; oblicza to twarze ludzkie, smagłe twarze chmurnych efebów.

Niżej już same teksty psalmów dyktują wyraźniej i bardziej szczegółowo dyspozycję obrazów. Nie zawsze co prawda da się przypisać całkiem dokładnie określoną kompozycję danemu psalmowi, jak to będzie w przypadku scen muzykowania i tańca, które tak twórczo poruszyły wyobraźnię malarzy.

*Teraz błogosławcie Pana
wszyscy słudzy Pańscy,
którzy stajecie w domu Pańskim każdej nocy.
Podnieście ręce wasze ku miejscu świętemu
i błogosławcie Pana.*

To Psalm 134, zaś Psalm 135 wzywa do oddawania Bogu czci słowami: *Którzy stoicie w domu Pańskim / w przedsionkach domu Boga naszego*. Jest to więc wezwanie do adoracji w miejscu przeznaczonym specjalnie na ten cel – świątyni, a dotyczy być może ludzi, których jest to szczególną misją. Nie wiadomo jednak, czy ci, których nazwano *ślugami Pańskimi*, to kapłani, czy – jak byśmy dziś powiedzieli – cały lud Boży.

Tu scena przedstawia orszak zbliżający się do świątyni, przedstawionej dość syntetycznie, ale z rozpoznawalną bizantyjską kopułą na szczycie. Jest to raczej obraz tych, co *przystępują do miejsca świętego*, niż tych, o których mowa w Psalmie 150: *Chwalcie Pana w Jego świątyni*.

Wydaje się jednak, że pewne, określone psalmy, gdzie nagromadzenie obrazów było szczególnie intensywne, znalazły ilustratorów najłatwiej. Chodzi przy tym – warto podkreślić – o obrazy wywołujące wprost pewne rzeczywistości, nie zaś o obrazy włączone w tekst na zasadzie metafory, których zilustrowanie wymagałoby może wyobraźni arealistycznej, trudno wyobrażalnej w epoce powstawania opisywanych bułgarskich fresków.

I tak, choć trudno się tu oprzeć żalowi, wypada uznać za naturalne, że przepiękne wersety Psalmu 19 nie doczekały się ilustracji:

...gdzie słońcu namiot postawił.
*Które jak oblubieniec wychodzi z weselnej komnaty
raduje się jak olbrzym ruszający do biegu.*

A przecież słońce pojawia się najczęściej razem z księżycem i gwiazdami, całkiem powszechnie, jako oznaka władzy nad kosmosem i to zarówno w sztuce bizantyjskiej, jak i w sztuce sakralnej Europy Zachodniej. To apostrofą do ciał niebieskich, Słońca, Księżyca i *wszystkich gwiazd jasnych*, rozpoczyna się Psalm 148, wyznaczający szczegółowo dekorację sanktuarium na szczycie Wieży Chrelowej.

Werset po wersecie, obraz po obrazie, rozwija się ten pochwalny wielogłos. Oglądajmy je w kolejności nadanej przez psalmistę, szukając odpowiedników na ścianach, które architektonicznym rozczłonkowaniem zakreślały naturalne ramy scenom składającym się na całość.

Zwierzęta i wszelkie bydło, gady i ptactwo skrzydlate: wyłaniające się z ciemności rogate łby, rozdęte nozdrza, długie szyje, nogi zakończone kopytami są trudniejsze do identyfikacji niż fauna z grot Altamiry; nie tylko dlatego, że bardziej zatarte, ale i ze względu na inną zasadę artystyczną: podobieństwo do modelu jest tutaj sprawą nieistotną. To samo dotyczy gadów o długich wijących się cielskach: są nierozpoznawalne. Nie odnajdziemy także ani *morskich potworów*, ani *ptactwa skrzydlatego*; nie wiadomo, czy uznano, że nie są godne oddzielnej kompozycji, czy może ich nieobecność jest wynikiem niszczącego czasu. Natomiast jeszcze dziś widać, że: *Góry i wszystkie pagórki / drzewa dające owoc i wszelkie cedry* – występowały w tle niektórych malowideł. Czy zresztą tylko czas był wielkim niszczycielem? Nieobecne wprost na malowidłach a wymienione w tekście Psalmu: *Ogień i grad, śnieg i mgła / wiatr gwałtowny, wykonawca Jego rozkazów* – zaznaczyły tu, w jakimś sensie, swoją groźną obecność. To one, wichury i śniegi, na które przez wieki była wystawiona wieża stojąca w górskim pustkowiu, a w jakimś momencie przypadkowy albo zamierzony pożar, sprawiły, że na niektórych ścianach nie pozostało nic.

Ocalały za to następne sceny, a były to najwidoczniej wersety poruszające wyobraźnię bizantyjskich malarzy gustujących w efektach przepychu. *Królowie ziemi i książęta* to stojące prosto dostojne figury w szatach aż sztywnych od klejnotów. Równie statyczna jest grupa *sędziów ziemi* w kapturach i fałdzistych szatach. Natomiast – wbrew oczekiwaniu – jakże dynamiczna jest grupa starców. Radosne i wymowne są gesty rąk, którymi jakby wspierają rytm pochwalnej pieśni. Radosne są także rytmy linearne ciał, a zwłaszcza nóg, stóp w różnych pozycjach i łydek efektownych w wiązanych kierpcach, sznuro-

wanych ciżmach czy jakby onucach. W biblijną inspirację wkraczają tutaj elementy współczesnej rzeczywistości – stroju. Ale nie tylko. Skontrastowanie tych grup: dynamicznych, żywych „zwykłych ludzi” i niedostępnych w swojej hieratyczności królów, książąt i sędziów, mówi być może o przedziałach społecznych, odmiennej kondycji różnych grup. Niestety niemal zupełnie zatarta jest grupa młodzieży; to o niej psalmista mówi: *Młodzieńcy i także panny, starcy na równi z dziećmi*. O starcach była już mowa, dzieci pojawiają się w scenie tanecznej obok muzykantów. Nie wiemy, czy grupa, a może korowód? młodzieńców i panien nie odbiegał nadmiernie od kanonów bizantyjskich fresków. Przypuszczalnie jednak z biegiem czasu elementy rodzajowe o ludowej wienie stawały się coraz wyraźniejsze. Mogłoby o tym świadczyć, odległe co prawda w czasie (bo to już XVII w.), malowidło ściennne, stanowiące niejako kolejne ogniwo łańcucha tej ewolucji. Jest to scena widoczna na murze niewielkiej cerkiewki we wsi Arbanasi, na wzgórzach ponad dawną stolicą Bułgarii – Tymowem. W kole płasają tu dziewczęta o ruchach pełnych gracji i w wyszukanych strojach. Jedna z tanecznic, w efektownym koronkowym kołnierzu, kojarzyła mi się zawsze z niektórymi postaciami Rubensa.

Od radosnej atmosfery pieśni pochwalnych odbija kolejna scena mówiąca o tym groźnym i mściwym nurcie psalmów, który nie mieści się w ewangelicznych nakazach miłości nieprzyjaciół:

*Pieśni wielbiące Boga w ustach ich,
miecze obosieczne w ich rękach.*

*Aby dokonać pomsty na narodach,
aby pokarać ludy.*

*Aby zakuć ich królów w dyby,
a ich dostojników w żelazne okowy.*

(Ps 149)

Scena pełna zamętu i – chciałoby się powiedzieć – zgiełku. Jak w bitwach Ucella zamęt osi pionowych i skośnych, obnażonych mieczy obosiecznych, powalonych ciał. Na stromych nagich pagórkach, gdzie jedyne drzewo nie dorasta do pasa mścicielom (przykład tzw. perspektywy semantycznej), ich postaci o wzniesionych ramionach, w rozwianych szatach. Mniejsze figurki tych, których pomsta już dosięgła, mają z tyłu skrzepowane ręce...

Inny kontrast, ale zarazem bliskość, przemawia do naszej dzisiejszej wrażliwości, buduje zaskakujące mosty między nią a wyobraźnią

religijną bałkańskich malarzy z XIV w. Oto w najbliższym sąsiedztwie modlitwy tych, którzy *stają w domu Pańskim*, widzimy radosne oddawanie czci poza murami świątyni, na... zielonej łące.

Psalmy niejednokrotnie mówią o pochwalnych śpiewach i muzyce. Psalm 81 np. wymienia bębny, cytry i liry oraz róg. Psalm 98 – liry, trąby i rogi. Psalm 149 – bęben i lirę. Najpełniejszą orkiestrę mamy w Psalmie 150:

*Chwalcie Go dźwiękiem rogu,
chwalcie Go na harfie i lirze.*

*Chwalcie Go bębniem i tańcem,
chwalcie Go na strunach i fletniach.*

*Chwalcie Go na cymbałach dźwięcznych,
chwalcie Go na cymbałach gromkich.*

To już najoczywistej scena rodzajowa, nie mieszcząca się w kano-nach freskowej dekoracji cerkwi. Malarz dał jej układ zorganizowany, ale dość swobodny. Po dwu stronach (niewidocznej) osi symetrii siedzą dwaj muzykanci zwrócenii głowami do siebie, jeden z wiołą, drugi z psalterionem, a każdy ma obok siebie, na zewnątrz owej osi, muzykanta stojącego. Trzymana poziomo trombita (w naszych oczach karpacka, może huculska?) zamyka środek sceny w regularnym, spokojnym prostokącie. Dwie zewnętrzne postaci już się z niego wyłamały umiejscowieniem i dynamiką, gdyż pierwszy grajek, przytupując, wybija rytm drewnianymi deszczułkami w rodzaju kastanietów, drugi – wali w bęben. Obok korowód taneczny, zwany w Bułgarii choro, gdzie indziej na Bałkanach – oro lub kolo, tańczone i dziś np. w Macedonii i wcale nie wyłącznie na wsi. Tu, w prowincjach dalekich od ośrodków dworskich, pewno łatwiej było wtargnąć w tradycyjny repertuar ikonograficzny elementom autentycznie lokalnym. Jakże daleki to obraz od pokutujących dotąd stereotypów mówiących o zakrzepłej, hieratycznej sztuce Bizancjum. Ośmiu młodych chłop-ców widzimy w różnych ujęciach: z przodu, z profilu, w odchyleniu na bok. Krótkie świtki, fruując, odsłaniają nogi powyżej kolan. Swoboda wiejskiego tańca dopuszcza różność: ramiona są najczęściej zaplecione na krzyż z sąsiadami, ale czasem tancerze trzymają się za ręce.

Motyw tańca na chwałę Bożą powtarza się na Bałkanach szeroko i utrzymuje długo. Występował często w miniaturach ilustrujących psalterze i stąd się prawdopodobnie wywodzi.

Zatrzymajmy się na analogicznej scenie muzykowania i tańca z freskowej dekoracji cerkwi w Łesnowie, na terenie dzisiejszej Macedonii. Pewna odmienność szczegółów i poetyka całości sprawiają, że – mimo prawdopodobnie wspólnej inspiracji – scena nie przywodzi tym razem na myśl zaczątków malarstwa rodzajowego. Okazuje się, że w ramach natchnienia czerpanego z tych samych psalmów akcent może padać na elementy symboliczno-sakralne, nie na „ludową” scenerię, idylliczną i przejawiającą już pewną troskę o prawdopodobieństwo.

Tutaj grający na psalterionie ma bogaty strój królewską koronę – może to sam Dawid? Z bębnem wyobrażono kobietę o pięknej, dostojnej twarzy; nad głowami obojga – aureole, które w malarstwie bizantyjskim przysługiwały, poza osobami boskimi, tylko aniołom i świętym. W górze, w promieniach nierealnego bładniebieskiego słońca wypisany starosłowiańskim alfabetem odpowiedni werset psalmu. Kosmiczny wymiar Psalmu 148 wydał w wyobraźni malarzy efekty na miarę natchnionego tekstu. Wydawać by się mogło, że psalm ten został odczytany niejako przez inne, takie jak np. 145, gdzie jest mowa o *wielkości niezgłębionej i wspaniałości chwały majestatu*. Znajdujemy tu też analogiczny do analizowanej partii fresku z Rily motyw tanecznego kręgu, w którym, splatając ręce, wirują mali chłopcy.

Ale obok ile scen zagadkowych, przypuszczalnie nie tylko dla nas, z odległości sześciu stuleci, ale mających wyrażać właśnie niezgłębione tajemnice i grozę wspaniałości. Oto *drzewa dające owoce* (Ps 148) są – jak chce kanon bizantyjski – oczywiście stylizowane, podobne raczej do parasoli albo grzybów, a ponadto – niebieskie. Co więcej: z wnętrza owoców wyrastają jak zjawy jakieś gady o smoczych zębatach paszczach. To pewno *morskie potwory*, które zaplatają w węzły nakrapiane ciała i stoją pionowo, też głosząc chwałę Najwyższego. Jeszcze bardziej zagadkowa jest widoczna obok nich postać. W rozwianej siwej sukni, na tle czerwonej draperii wyobraża może *wiatr gwałtowny, wykonawcę Jego rozkazów*? Ale obręcz, którą trzyma w rękach, i dziwne ozdoby powiewające koło głowy (tzw. toroki albo słuchy, które są *znaką ocienienia Duchem Świętym*), nasuwają raczej przypuszczenie, że jest to Mądrość Boża igrająca na okręgu niebios. Szczegół to bardzo istotny w naszych rozważaniach, bo świadczący, że omawiany zespół fresków nie jest prostą ilustracją konkretnego psalmu, choćby nawet wzbogaconą o inspirację rodem z innych psalmów, ale że czerpiąc równocześnie z pięknych obrazów Księgi Mądrości, pozostaje wyrazem także innych, obecnych może także w liturgii, tekstów Starego Testamentu.

Ta właśnie aura: tajemniczej a groźnej potęgi, przenikająca psalmy, ukształtowała wyobraźnię artysty, który pewnemu rozpowszechnionemu atrybutowi boskiej Mocy nadał tu formę niepowtarzalną. Oto Słońce, które obok Księżyca na niezliczonych wyobrażeniach religijnych Wschodu i Zachodu ma skonwencjonalizowaną formę okrągłej tarczy z promieniami, tutaj jawi się jako obraz niepokojący swoim dychotomicznym skomplikowaniem. W centrum świetlistego dysku głowa w bogatym królewskim diademie, o oczach wyrazistych, ale groźnych. Promienie to raczej groty, ostrza dzid. Ów dysk słoneczny (poza wszelką wątpliwością, bo obok czytelny napis „Słońce”) trzyma w ręku zagadkowa postać. Skrzydłata, ale nie anielska, bo naga, siedząca na grzbiecie smoka czy bazyliuszka, który demoniczną paszczą zdaje się zaprzeczać ofiarnemu gestowi i wzniesionym ufnie oczom tajemniczego jeźdźcy.

Czy ta dwoistość obrazu Słońca: jako życiodajnej mocy i jako zagrażającej zniszczeniem potęgi – jest wynikiem owej specyficznej starotestamentowej aury, czy też życiowych doświadczeń artysty ze spalonych latem, skwarnych Bałkanów... Przypuszczalnie jednego i drugiego. Dla refleksji ikonograficznych istotna jest jednak przede wszystkim swoboda wobec kanonów i wynalazczość, umiejętność abstrakcyjnego syntetycznego ujęcia i operowania symbolem.

* * *

Repertuar wyobrażeń plastycznych ilustrujących psalmy w sztuce sakralnej Europy Zachodniej jest i uboższy, i mniej zróżnicowany. Zjawisko to zresztą szersze i dotyczące w ogóle dziedzictwa starotestamentowego. Od czasów karolińskich w różnych rozważaniach i komentarzach jest zaświadczone upatrywanie paraleli pomiędzy przekazem Starego i Nowego Testamentu, z tak wyraźnym jednak (co przecież normalne) naciskiem na ten drugi, że pierwszy pełnił rolę wyrażnie służebną: zapowiedzi, „figury” tego, co zostało objawione w czasach Chrystusa. I tak np. ofiary Abła, Abrahama i Melchizedeka były przywoływane w tekście kanonu mszalnego tylko jako przygotowanie do ofiary mszalnej. Co więcej, ta lustrzana gra odpowiedników, sprawiająca, że wedle niektórych podręczników szkolnych *Jezus Chrystus był obecny na wszystkich kartach Starego Testamentu, nie znajdowała – rzecz dziwna, odbicia czy echa w ikonografii, była niemal ignorowana przez artystów*⁵.

⁵ Mâle, *L'Art religieux du XII s. en France*, Ed. Armand Colin 1966.

Przełom nastąpił w XII w. za sprawą opata Sugera i jego wielkiego zamysłu uczynienia z opactwa Saint-Denis Biblii dla maluczkich. Zarówno ołtarz jak monumentalny krzyż oraz witraże stały się plastycznym wykładem teologicznym, mówiącym o „korespondencjach” pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Na medalionie jednego z witraży umieszczono scenę i napis, które mogą być wykładnią wielu problemów ikonografii. Chrystus ukazany na nim jedną ręką nakłada koronę na Nowe Prawo, drugą odsłania oblicze Prawa Starego. Napis głosi: *Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat* (Co Mojżesz ukrywa zasłoną, nauka Chrystusa odsłania). Zestawienie Kościoła i Synagogi z opaską na oczach, już bez gestu jej odsłaniania, po prostu niewidzącej, powraca odtąd wielokrotnie, nie tylko na miniaturach ilustrujących święte księgi, ale na dekoracjach sprzętów kościelnych, a przede wszystkim na witrażach i portalach katedr.

Charakterystyczne, że taki motyw wprowadzający postaci starotestamentowe, jak drzewo Jessego, zawdzięcza swoją europejską karierę przypuszczalnie trzem powodom. Nie tylko, należąc do repertuaru ikonograficznego wielkiego Sugera, przez tę swoją rangę zyskał szerokie wpływy; wpływy te były – zdaniem cytowanego wyżej badacza ikonografii średniowiecznej, E. Mâle’a, wzmocnione obecnością tych postaci oraz starotestamentowych proroków w liturgicznych dramatach kształtujących w silnym stopniu wyobraźnię plastyczną epoki. Po trzecie jednak było drzewo Jessego naoczną ilustracją, jak z przeszłości Starego Testamentu dosłownie wyrasta, jak ją wieńczy obecność postaci Ewangelii – Jezusa i Marii.

W świetle tych faktów niemal nieobecność psalmów, nie znajdujących adekwatnego odpowiednika w Nowym Testamencie, jawi się jako zjawisko dość naturalne. Istniały co prawda psalterze – modlitewniki dla duchownych i świeckich. W tej pierwszej funkcji stanowiły część brewiarza, w drugiej – zostały włączone (lub zastąpione) przez zbiory modlitw odpowiadające częściom brewiarza (po franc. były to tzw. *Livres d’Heures*, co można by przetłumaczyć jako godziniki). Ten świecki, w jakimś sensie użytkowy, charakter podkreślało stowarzyszenie psalmów z kalendarzem, a w konsekwencji – z cyklem Prac i Miesięcy.

Podobnie jak w dramatach liturgicznych ukazujących wydarzenia, ewentualnie defilujące postaci (np. proroków) wygłaszających swoje kwestie, nie było miejsca na liryczną poezję psalmów, tak w ilustracjach zbiorów modlitw, które zawierały psalmy, zaczęły dominować elementy obrazujące wydarzenia. Nie tylko wydarzenia biblijne, ale i ziemskie, związane z codziennością; prace polowe i inne, kolejność

pór roku i pór ludzkiego życia. Pojawiają się więc symbole wyrażające bieg czasu, już nie świętego, ale świeckiego, to prawda, że z intencją usakralizowania go: znaki Zodiaku, 12 etapów życia ludzkiego.

Poszukując ilustracji do psalmów można dojść do wniosku, że niemal jedynym „szczętkowym” elementem, który w ich ikonografii się ostał, był sam ich autor, Dawid. (Dziś przyjmuje się zresztą, że autorów było kilku⁶.) Jego „kariera” była jednak na Zachodzie Europy trwała i bogata. Nie wchodząc w jej późniejsze koleje, w średniowieczu widzimy go najczęściej na tronie, z berłem w rękę i w koronie królewskiej, trzymającego w drugim ręku zapisany zwój. Tak właśnie, występuje na przenośnych ołtarzach, na witrażach, np. w Bourges i Mans. Na miniaturach ozdabiających zbiory psalmów towarzyszą mu sceny ze Starego, ale i z Nowego Testamentu. I tam jednak, gdzie występuje sam, na modlitwie, malarz skupia swoją uwagę na bogatym stroju i pejzażu stanowiącym tło. Czasem jego postać pojawia się wyrwana niejako z kontekstu psalmów, fascynująca wyobraźnię średniowiecznego artysty dramatyzmem swoich losów. Na bocznym portalu katedry w Santiago de Compostela wśród płaskorzeźb widzimy niepokojącą sylwetkę człowieka, który grzeszył, nawrócił się i gorącą duszą chwalił Wszechmocnego. Grube i mięsiste zmysłowe usta oraz wschodni wykrój powiek mają może sygnalizować pozaeuropejskie pochodzenie. Poeta i śpiewak, więc trzyma w ręku wiołę. Postawa ciała, a zwłaszcza skrzyżowane nogi, to wizerunek króla, który tańczył przed Arką Pańską.

A zatem na Zachodzie w średniowiecznej sztuce sakralnej – zamiast psalmów – raczej dzieje ich autora, czasem jego dramat. W malarstwie bizantyjskim daje się, nawet na wybranych przykładach, zauważyć pewną pokrewną ewolucję. Charakterystyczna jest tu miniatura z początku XVI w., pochodząca z Biblii ilustrowanej przez słynnego malarza fresków imieniem Feodossi (dziś w Bibliotece Akademii Nauk w Sankt-Petersburgu). Widzimy na niej dwie sceny jakże bliskie opisanym powyżej. Ta sama dyspozycja całości i dynamika gestów splecionych ramionami chłopców mówią o przypuszczałnie wspólnym, dawniejszym wzorze. Dawniejszym, gdyż – przypominajmy – freski w Rile i Lesnowie pochodzą z XIV w. Tu jednak sceny tańca i muzykowania zostały połączone z innymi, ilustrującymi życie króla Dawida. Muzykanci (dwóch grajków dmucha w trąby,

⁶ Zob.: ks. J. Sadzik, *O Psalmach*, przedmowa do: *Księga Psalmów*, tłum. Cz. Miłosz, Editions du Dialogue 1978.

trzeci unosi w górę bęben), nie chwałą tu Pana sami, ale podchodzą do siedzącego na tronie króla.

Podobnym przemianom, nawiasem mówiąc, ulega zamysł ukazania biegu czasu. Rok liturgiczny nie jest więc, jak na wcześniejszych freskach, wyznaczany kolejnymi świętami, które – choć ilustrują je określone sceny – przynoszą podstawowe treści teologiczne. Krańcowym punktem tej ewolucji wydaje się występujący niekiedy program dekoracji freskowej, nacechowany dosłownością i obrazujący własnie... wydarzenia. Obejmuje on 365 dni roku, przypisując każdemu z nich obrazek ilustrujący życie czczonoego w tym dniu świętego. Tę wspólną tendencję można by określić jako odchodzenie od wyrażalnych symbolami elementów abstrakcyjnych, „lirycznych” w wypadku psalmów na rzecz scen obrazujących to, co się dzieje lub działo, na rzecz – jak była mowa – wydarzeń.

* * *

Można by się zastanawiać, czy nie jest to komponenta pewnej ogólniejszej tendencji; tej, która wydała w końcu kanony sztuki renesansowej (m.in. obowiązek podobieństwa do natury, zbieżna perspektywa, dosłowność zamiast symbolicznego widzenia), obowiązujące w całej Europie przez wiele następnych stuleci. W toczącej się we francuskiej prasie dyskusji na temat książki historyka Alaina Besançon⁷, mówiącej o dziejach zmieszanej lękiem fascynacji obrazem, padły m.in. opinie, że *sztuka renesansu, nawet wtedy, gdy jej ikonografia jest religijna, jest religijna w bardzo niewielkim stopniu*⁸. Warto więc może zakończyć te rozważania pytaniem wykraczającym poza problematykę psalmów oraz ich obecności lub nieobecności w kulturze europejskiej. Czy ikoniczna poetyka sztuki bizantyjskiej, zainteresowanie się nią i siła przyciągania dzisiejszego odbiorcy nie są przejawem sprzeciwu wobec owych wszechwładnych i uporczywie trwających kanonów renesansowych i porenansowych? Czy są może zatem przejawem sprzeciwu wobec sekularyzacji naszej kultury, której jesteśmy świadkami?

⁷ *L'image interdit et l'histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris 1994.

⁸ J.-F. Revel, *L'image sacrilège*, w: „Le Point”, nr 1133, 4 VII 1994.

Włodzimierz Burzawa MSF

Wyzwanie misyjne u progu trzeciego tysiąclecia

Terminy takie, jak „inkulturacja”, „animacja misyjna” czy „nowa ewangelizacja”, stanowią wyzwanie misyjne dla każdego chrześcijanina, a przede wszystkim dla każdego biskupa, kapłana czy członka wspólnoty życia konsekrowanego. Wprowadza to w realizację naszego chrześcijańskiego powołania misyjnego oraz kwestię duchowej formacji ciągłej, czy też bardziej precyzyjnie, w zagadnienie dążenia do świętości, do której jesteśmy wezwani jako członkowie *nowego ludu Bożego*, który ma stanowić wspólnotę miłości braterskiej i świadectwa Chrystusa zmarłychwstałego; wspólnota ta (Kościół) staje się w ten sposób instrumentem, uniwersalnym znakiem zbawienia dla każdego człowieka (por. LG 48; GS 45; AG 1, 5). Animacja misyjna, nowa ewangelizacja, a przede wszystkim inkulturacja są zagadnieniami, które winny wywoływać w każdym chrześcijaninie refleksję misyjną i wzywać go do aktywnej odpowiedzi u progu trzeciego tysiąclecia.

Często zapominamy o tym, że w procesie inkulturacji nie tylko Kościół oferuje wartości ewangeliczne różnym kulturom, ale sam też ubogaca się autentycznymi wartościami kulturowymi różnych narodów, jeżeli tylko nie są one przeciwstawne nauce Chrystusa.

INKULTURACJA nie tylko jest aktualnie bardzo popularnym terminem w słownictwie kościelnym, ale stanowi bez wątpienia klucz do wszelkiej aktywności misyjnej wspólnot chrześcijańskich. Proces ten – który jest dialogiem Kościoła, a ściślej określając dialogiem Ewangelii Chrystusowej z różnymi kulturami, w których poszczególni ludzie rodzą się, żyją i pielgrzymują (świadomie czy też nie) ku spotkaniu eschatycznemu z Chrystusem Zbawicielem – dokonuje się nie tylko w dysputach czy też artykułach na ten temat, ale każdego dnia w konkretnym życiu każdej wspólnoty ludzkiej. Tam bowiem wartości ewangeliczne spotykają się z wartościami kulturowymi poszczególnych ludów i narodów na całym świecie.

Inkulturacja jest procesem, w którym z jednej strony Kościół jako lud Boży z Ewangelią Chrystusa jest obecny w różnych kontekstach kulturowych, a z drugiej w formie dialogu dokonuje się odnowa czy

też oczyszczenie wartości kulturowych poszczególnych ludów za pośrednictwem przemiany (wewnętrznej, intymnej transformacji), w której wartości te nabierają charakteru i znaczenia nowego, możemy powiedzieć Bożego, a jednocześnie bardziej ludzkiego, odpowiadającego godności człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27; RMi 52). Kościół, prowadząc dialog z kulturami i religiami różnych ludów, bierze udział w procesie „wymiany darów”, gdyż nie tylko proponuje wartości ewangeliczne całemu światu, wnosząc swój wkład w rozwój religijny każdego człowieka i narodu, ale sam też znajduje w kulturach i religiach nowe formy i możliwości przekazu Dobrej Nowiny, nowy język symboli i znaków ubogacający liturgię, nowe inspiracje do pogłębienia modlitwy i kontemplacji, nowe przykłady ludzi świętych. Chrześcijanin winien więc odczytywać różne religie świata i konteksty kulturowe człowieka jako owoc dialogu Boga z ludzkością, dlatego też powinien dążyć do lepszego poznania wszystkich kultur i religii, do oddania im należnego szacunku, oraz być gotów zaakceptować i zaadaptować wartości pozytywne, które niewątpliwie w nich się znajdują. We wszystkich bowiem kulturach i religiach świata znajduje się „światło prawdy” oraz elementy wartościowe, które mogą ubogacić Kościół i każdego człowieka. Doświadczenia wiary i przeżycia religijne buddystów, muzułmanów, hindusów, które są manifestowane w odpowiednich kontekstach kulturowych, zawierają światło zbawczego misterium samego Boga, mogą one także pomóc chrześcijaninowi w wyrażeniu wiary z uwzględnieniem wartości kulturowych swojego narodu i Kościoła lokalnego. Chrześcijanin nie powinien bać się kontaktów z innymi kulturami i religiami, ale jest zobowiązany do dialogu, do otwarcia się na ich wartości, które nie są przeciwne jedności Kościoła powszechnego i jego depozytu wiary. Jesteśmy bowiem powołani do *dialogu życia* z ludźmi innych religii i kultur, do dialogu współpracy w dziełach humanitarnych i na rzecz powszechnego pokoju, do wymiany doświadczeń religijnych w poszukiwaniu spotkania z Absolutem oraz modlitewno-kontemplacyjnych, jak również do dialogu ekspertów (por. RMi 57). Wszystko to ma świadczyć o wierze w Boga, który przez wcielenie swego Syna, Jezusa Chrystusa, ofiarował człowiekowi możliwość doświadczania wiary w zbawienie i uczestniczenia w budowaniu Królestwa Bożego nie tylko jako obywateli, lecz jako rzeczywistości, która już się realizuje przez Chrystusa i w Chrystusie.

Proces inkulturacji jest wyzwaniem misyjnym dla chrześcijanina, gdyż nie dokonuje się w muzeach misyjnych, ale w naszych wspólno-

tach, gdzie pod przewodnictwem biskupa czy w swojej wspólnocie zakonnej świadomie podejmujemy starania współpracy w dziele inkulturacji, której motorem i siłą jest sam Duch Święty. Modelem zaś doskonałej inkulturacji jest Jezus Chrystus, który przez wcielenie w naturę ludzką, a później przez czyny i słowa, wypełniając wolę Ojca w jedności z Duchem Świętym dla zbawienia człowieka, okazał szacunek wartościom kulturowym swojej epoki i środowiska w którym przebywał. Chrystus jednak nie utożsamiał się z jedną tylko kulturą, gdyż Ewangelia wciela się, przenika i przesycza swoimi wartościami wszystkie kultury wszystkich czasów, przyjmując formę i wyraz poszczególnych kultur narodów i społeczności, zawsze jednak zachowując niezmienną esencję swojej boskiej Istoty.

Inkulturacja jest więc *żyjącą wymianą*¹, to jest spotkaniem i dialogiem, asymilacją i transformacją wartości. Jesteśmy wezwani, aby w wymianie pomiędzy wartościami ewangelicznymi, którym winniśmy dać świadectwo, a wartościami kulturowymi poszczególnych narodów świadomie uczestniczyć (inkulturacja ad intra), mimo iż proces ten dokonuje się z drugiej strony automatycznie, ubogacając i przekształcając wartości kulturowe (inkulturacja ad extra) według woli i inicjatywy samego Boga.

ANIMACJA MISYJNA jest to działalność pastoralna Kościoła, która prowadzi do wzbudzenia większej aktywności osób, instytucji oraz wszystkich wspólnot chrześcijańskich, które tworzą Kościoły lokalne i partykularne. Animacja ta jest pomocą dla wspólnot chrześcijańskich w formacji misyjnej (jest ona przecież częścią formacji ciągłej każdego chrześcijanina), która ma za cel rozbudzenie autentycznego ducha misyjnego i świadomości zadań misyjnych każdego z nas oraz całego Kościoła powszechnego.

Problem animacji misyjnej jest wyzwaniem u progu trzeciego tysiąclecia, gdyż winna ona: prowadzić do tworzenia mentalności misyjnej i wiedzy za pomocą rzetelnej formacji doktrynalno-intelektualnej (por. AG 29, 36-39; RMi 83); wprowadzać chrześcijan w dzieło współpracy duchowej na rzecz misji w postaci modlitwy i osobistych wyrzeczeń (por. AG 36; RMi 78); rodzić troskę o powołania misyjne i pielęgnowanie ich (por. AG 23, 27; RMi 32, 6566); przygotowywać

¹A. Roest Crolius, *What is so new about Inculturation? A concept and its implications*, w: A. Roest Crolius, T. Nkaramihigo, *Inculturation. Working papers on living faith and cultures*, V, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991, s. 17; por. GS 44.

i pobudzać do słusznego rozdzielania środków apostolskich, tj. materialnych, kadrowych i techniczno-naukowych (por. RMi 68; LG 23); zachęcać do ofiar materialnych na rzecz wspólnot i krajów znajdujących się w największej potrzebie, szczególnie przez pośrednictwo i działalność Papieskich Dzieł Misyjnych (por. LG 38); koordynować działalność misyjną przez współpracę i według wskazań Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, Papieskich Dzieł Misyjnych i poszczególnych konferencji biskupów.

Celem animacji misyjnej jest więc osiągnięcie sytuacji, w której wszystkie grupy i wspólnoty świeckich będą aktywne na polu apostolsko-misyjnym, ponieważ dzieło misyjne nie jest tylko przywilejem papieża, biskupów czy też kongregacji i instytutów misyjnych, ale wszystkich wspólnot grupujących się wokół Słowa Bożego i sakramentów².

Wyzwaniem misyjnym na trzecie tysiąclecie jest pojęcie animacji misyjnej jako drogi do współpracy misyjnej rozumianej nie tylko jako dawanie, ale również jako otrzymywanie (por. LG 13; RMi 85), ponieważ narody i grupy społeczne najbardziej potrzebujące czy też odległe geograficznie, inne wyzwania i religie, przez dialog ekumeniczny i międzyreligijny dzięki swoim wartościom kulturalnym mogą ożywiać ducha misyjnego i od wieków ubogacaty każdego człowieka i cały Kościół powszechny.

Nowa EWANGELIZACJA jest nieodzowna wszędzie tam, gdzie chrześcijanie zagubili sens praktykowania wartości ewangelicznych w swoim życiu, gdzie tak oddalili się od Boga, że nie widzą już drogi powrotu do Kościoła i potrzeby wiary (por. RMi 33). Konieczna jest również nowa ewangelizacja lub też inaczej mówiąc ewangelizacja odnowiona wśród chrześcijan, którzy są jeszcze członkami Kościoła, ale ich życie religijne jest oparte na chwiejących się fundamentach, gdyż posłanie Dobrej Nowiny jest dalekie ich sercom, myślom i czynom, a rzeczywiste spotkanie z Chrystusem jest oddalane systematycznie przez grzech i starania dnia codziennego, które stawiają oni na pierwszym miejscu.

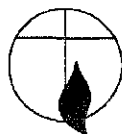
Nowa ewangelizacja w trzecim tysiącleciu winna przejawiać się w: jasnym i zrozumiałym głoszeniu Chrystusa Zmartwychwstałego w formie publicznej, uroczystej, jak również w prostej – bezpośredniej formie w naszym życiu codziennym; przekazywaniu posłania

² Por. D.J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1993⁷, s. 472.

Dobrej Nowiny i całego misterium zbawienia, które realizuje Bóg Ojciec przez Chrystusa w jedności i potędze Ducha Świętego; życiu sakramentalnym i całej liturgii Kościoła, która ma prowadzić do modlitwy, adoracji i kontemplacji. Nowość ewangelizacji odnowionej nie polega na tym, że to, co fundamentalne i esencjalne w ewangelizacji, ma być zmienione albo że owoce ewangelizacji prowadzonej przez Kościół przez wieki są złe (choć na pewno były i takie na skutek ludzkiej ambicji, chciwości czy też niewiedzy) bądź nie ma ich wcale. Kościół jednak jest powołany do gotowości wychodzenia naprzeciw nowym wyzwaniom, do odczytywania ciągle na nowo znaków czasu i nowych możliwości oraz metod ewangelizacji na przyszłość.

U progu trzeciego tysiąclecia trzeba jeszcze bardziej pogłębić świadomość, iż Kościół istnieje, aby ewangelizować (por. EN 14), dlatego też wszystkie wspólnoty chrześcijańskie są zobowiązane do ponownego odkrycia swojej natury i powołania misyjnego, aby za pomocą nowej ewangelizacji, animacji misyjnej i autentycznej inkulturacji współpracować aktywnie z Kościołem powszechnym. Pogłębia to formację chrześcijańską (duchową i intelektualną) i duchowość misyjną, która czerpie z faktu, iż każdy chrześcijanin jest powołany do świętości (por. AG 39 nn.) oraz do działalności apostołskiej. Należy jednak te dwa elementy powołania chrześcijańskiego odpowiednio zharmonizować, gdyż zawsze są one spotkaniem z Chrystusem³. Sytuacja taka stawia przed wszystkimi wspólnotami chrześcijańskimi i każdym z nas z osobna wyzwanie misyjne u progu trzeciego tysiąclecia. Możemy na nie odpowiedzieć ożywioną i dynamiczną animacją misyjną szczególnie pod patronatem Papieskich Dziel Misyjnych, realizacją zadań misyjnych przez osobiste włączenie się w dzieło nowej ewangelizacji według wskazań Jana Pawła II oraz otwartością na konieczność i ważność procesu inkulturacji w każdej działalności apostołsko-misyjnej, a przede wszystkim w misji ad gentes Kościoła powszechnego (por. RMi 33).

³ Por. J. Esquerda Bifet, *Spiritualità e Missione*, Bologna 1985, s. 14.



Anna Pietrzak

„Camerimage '97”, czyli kino operatorów

Pięć lat temu grupa młodych fanatyków kina pod wodzą Marka Żydowicza powołała do życia festiwal operatorski; tak powstał pierwszy „Camerimage” w 1992 r. w Toruniu. Jego formuła – próba przedstawienia najlepszych filmów, wyselekcjonowanych wyłącznie pod względem wartości wizualnych – okazała się nadzwyczaj dobrym pomysłem. Dzięki tej idei do malowniczego, spokojnego miasta z chęcią zaczęli przyjeżdżać ludzie kina o światowej sławie, dla których praca za kamerą jest prawdziwą pasją. Toruń stał się miejscem spotkań twórców z otwartą, chłonną, w głównej mierze studencką publicznością. Tak też było w tym roku. Wczesnozimowa aura skłaniała do zagnieżdżenia się w dużej, ciepłej auli UMK, gdzie odbywały się projekcje. W dniu otwarcia imprezy pod rześkie oświetlonym budynkiem kłębiły się tłumy. Późnym wieczorem wśród rozentuzjasmowanych widzów pojawiła się Agnieszka Holland – przewodnicząca jury. Jej film „Plac Waszyngtona”, pokazywany poza konkursem, był atrakcją nocnego pokazu. O „Camerimage”, festiwalu, który po pięciu edycjach wciąż rokuje nowe nadzieje, piszę na łamach „PP” po raz pierwszy. Z pewnością – nie ostatni.

Walory Torunia

Zanim przejdę do filmów, chciałabym podzielić się kilkoma refleksjami ogólniejszej natury. Powszechnie wiadomo, że przygotowanie w Polsce niekomercyjnej imprezy kulturalnej łączy się z ogromnym wysiłkiem organizatorów, łańcuchem sponsorów i... nieustanną improwizacją. Goście obecni w Toruniu zaznali wszystkiego po trochu. Obsługa starała się rozwiązywać trudności z uśmiechem. Kłopotów było немало: brak wystarczającej liczby identyfikatorów i słuchawek do odbioru głosu lektora, katalog zawierający streszczenia filmów, których nie było w programie i nie zawierający niektórych spośród tych, które się w nim znalazły, słaby serwis zdjęciowy i wreszcie największa bolączka – nieustanne spóźnienia seansów. Aczkolwiek na osłodę należy dodać, że informacje i konferencje prasowe były

w języku polskim i angielskim. Większość niedociągnąć jednak bladła wobec festiwalowych emocji. W Toruniu panowała atmosfera święta, gorączkowe dyskusje toczyły się w kularach do świtu, czterogodzinnego „Hamleta” młodzi ludzie byli skłonni oglądać na stojąco, w staromiejskim klubie „Koci Ogon” kinomani spierali się o to, komu przypadnie Złota Żaba z przejęciem hazardowych graczy. Ta młodzieńcza, pełna prawdziwego zainteresowania atmosfera na widowni jest niepowtarzalna. Warto się w niej zanurzyć, bowiem czuje się intelektualny ferment, znacznie ciekawszy niż snobistyczne gale i bale w bardziej okrzyczanych miejscach. Do Torunia trzeba przyjechać, żeby przekonać się, iż pojęcie prowincji jest często zupełnie fałszywie rozumiane – festiwal „na prowincji” bywa bardzo obiecujący.

Zwycięzcy i pokonani

Jury złożone z operatorów (z wyjątkiem Agnieszki Holland – reżysera i Petera Cargina – brytyjskiego krytyka filmowego) debatowało nad dwunastoma filmami, które zostały zakwalifikowane do konkursu, i w ostatnim dniu przedstawiło salomonowy werdykt. Szacowne grono – m.in. Dick Pope („Sekrety i kłamstwa”), Jack Green („Bez przebaczenia”), Eduardo Serra („Więzy miłości”), Edward Kłosiński („Człowiek z marmuru”) – zdecydowało, że Złota Żaba trafi w ręce Holendrów, za debiutancki film „Charakter”, z nastrojowymi zdjęciami Rogiera Stoffersa. Film opisuje konflikt ojca z nieślubnym synem, zaczerpnięty z powieści scenariusz z powodzeniem oddaje mroczny klimat lat dwudziestych. Srebrna Żaba powędrowała do Rona Fortuanto za brutalne obrazy codzienności w londyńskiej rodzinie robotniczej w filmie „Nic doustnie”, a Brązową Żabę wręczono Pawłowi Edelmanowi za wykreowanie magicznej wizji małego powojennego miasteczka polskiego w filmie „Kroniki domowe”. Ponadto specjalną nagrodą przewodniczącego Komitetu Kinematografii uhonorowano Aleksa Thomsona za nadanie kształtu filmowego „Hamletowi”. Doceniono również reżyserską wrażliwość wizualną i złożono ukłon Bernardo Bertolucciemu oraz podkreślono zasługi tegoż reżysera i jego operatora, Victorio Storaro – otrzymali wspólnie laur dla najbardziej zgranego duetu.

Nie mam wątpliwości co do słuszności werdyktu, acz muszę dodać, że żałuję, iż nagród nie było więcej. Wśród pokonanych znaleźli się operatorzy: Tibor Mathe i jego przerażająca, cyniczna, zimna opowieść o dojrzewaniu kilkunastoletnich chłopców (film „Bracia Witma-

nowie”), Piotr Sobociński i pozornie banalna historia amerykańskiej rodziny, z kadru na kadr brzmiąca coraz bardziej dramatycznie (film „Marvin’s room”) oraz Vilko Filac i jego fotograficzny collage pokazujący ostatnie dni Hongkongu przed końcem protektoratu brytyjskiego (film „Chinese box”).

Zwycięzców i pokonanych bacznie obserwowali następcy, wśród absolwentów szkół filmowych wytypowano laureata Złotej Kijanki. Został nim Marek Wieser za etiudę „Wątroba i ziemniaki”. Dla narbyku operatorskiego pobytu w Toruniu to niezastąpione warsztaty, autentyczny kontakt mistrzów i uczniów.

Spojrzenie zza kamery

O tym, jak pracują operatorzy, jak działa ich wyobraźnia, jaka jest ich codzienność na planie, można się było dowiedzieć w trakcie konferencji prasowych odbywających się w zaciszu biblioteki uniwersyteckiej. Paweł Edelman przyznał, że jego intencją w „Kronikach domowych” było wykreowanie mikrokosmosu, świata wysnutego z anegdot, snów, a nawet marzeń chłopca-narratora, chłopca, jakim był niegdyś Leszek Wosiewicz, reżyser filmu, który spisał w nim garść własnych wspomnień. Jak się okazało, obu panom udało się odnaleźć w sobie i w wybranych plenerach wystarczająco bogaty materiał, aby zbudować z niego spójny, czasem nicodparcie śmieszny, czasem sentymentalny film.

Jerzy Zieliński, współpracujący z Agnieszką Holland przy „Tajemniczym ogrodzie”, a następnie przy „Placu Waszyngtona”, określił swoje zadanie jako próbę wskrzeszenia w filmie kostiumowym współczesnej energii, podążania za duchem powieści, a zarazem patrzenia jakby z boku na pierwowzór. Rzeczywiście, bohaterka żyje w epoce odległej o sto lat, a psychicznie staje się wyemancypowaną kobietą – w znacznej części jej wizerunek uwypukla sam sposób fotografowania w ciemnych wnętrzach z kontrastem, bez zmiękczających filtrów, bez dymnej osłony, często jakby przez dziurkę od klucza.

Dick Pope, juror, a zarazem współtwórca filmu „Swept from the sea” (w reżyserii Biban Kidron, według opowiadania Conrada), opowiadał, że korzystał z inspiracji literackich przy opracowywaniu scen na morzu, ale więcej niż lektury dał mu miesiąc pobytu w niewielkim domku w Kornwalii na skalistym wybrzeżu i przeżycie tam nocnego sztormu. To osobiste doświadczenie zawarł w scenie burzy w epilogu filmu.

Wreszcie Piotr Sobociński, który po filmie „Marvin’s room” wspominał współpracę w Ameryce z aktorskimi gwiazdami (w filmie gra-

ją: Meryl Streep, Deane Keaton, Robert de Niro, Leonardo Di Caprio), powiedział, że wysoka pozycja aktora w USA pozwala mu na stawianie wymagań operatorowi, zwykle jednak są to warunki możliwe do spełnienia, podyktowane aspiracjami profesjonalnymi.

Kim jest operator? Osobą stojącą w cieniu reżysera? Najczęściej tak. Samodzielnym twórcą, którego pozycja jest nie do podważenia? Tak, ale tylko w przypadku najwybitniejszych przedstawicieli tego zawodu, o innych dowiadujemy się tylko z napisów końcowych i ich nazwiska szybko ulatują nam z pamięci. A może czarodziejem? Tym, który nadaje historii filmowej widzialny kształt, „ubiera ją w obrazy”, za każdym razem oddając nam cząsteczkę siebie...

Poza szrankami

Życie festiwalowe niesie zwykle więcej wydarzeń aniżeli same zmagania konkursowe. W Toruniu także były okazje po temu, aby odetchnąć od kina. Na Rynku Nowomiejskim przygotowano wienisząc prac Jerzego Mierzejewskiego, na nadwiślańskich bulwarach kręcono następny film i moje późne powroty do hotelu „Pod Orłem” odbywały się w ...sztuczny śniegu po kostki, w staromiejskich księgarniach skromnie stały na półkach książki, których próżno by szukać w Warszawie, Krakowie czy Gdańsku (np. album poświęcony twórczości Vilmosa Zsigmonda).

Dla nienasyconych amatorów kina, którzy opuszczali salę projekcyjną zmuszeni wyłącznie względami fizjologicznymi, „Camerimage” miał ofertę specjalną, wyświetlono jeszcze ponad 25 filmów poza konkursem. Wymienię tu tylko niektóre z nich.

„Forgotten Light” – film czeski był godny dostrzeżenia ze względu na tematykę. Dotyczył mianowicie problemu obrony wiejskiego kościoła przed likwidacją w czasach komunizmu, sporu proboszcza z ówczesną władzą; wątek dość niezwykły w kinie naszych sąsiadów, pokazany umiejętnie, ze specyficznym liryzmem.

Dwa filmy niemieckie, „Rossini” i „4 Days to Life”, można pominąć milczeniem, w tej kinematografii nie widać postępów. (Co jest tylko o tyle dziwne, że właśnie Niemcy dysponują np. bardzo nowoczesnym sprzętem operatorsko-oświetleniowym.) Warto natomiast obdarzyć uwagę dwa filmy z daleka – australijski „The Well” i kanadyjski „The Sweet Hereafter”, podejmujące wątki etyczne i szukające niejednoznacznych rozwiązań tak w sferze fabularnej, jak i formalnej. Wzmianka należy się także szwedzkiej sadze „Jerusalem”, osnutej na wyprawie grupy farmerów z surowej północy do Ziemi Świętej – ich

losy i wybory życiowe mogłyby stać się kanwą do dyskusji o sektach religijnych.

Tu – kolejna chwila oddechu – przy barku w hallu drobny upominek dla uczestników festiwalu. W małym stoisku można kupić miniaturową Złotą Żaby; wkrótce ustawia się kolejka chętnych do „nagród”. Nie odmówiłam sobie przyjemności posiadania tak cennego trofeum.

Tworzenie światła, tworzenie świata

Festiwal dobiega końca, w piątkowy wieczór jeszcze jedna przygoda – przyjazd Jeremiego Ironsa, odtwórcy głównej roli w „Cinese box” (melodramat, na którym może się przydać chusteczka), aktor w rozmowie z widzami – naturalny, bezpośredni, bez dystansu. *Jest tu dla nas* – słyszy się zabarwione przecięciem głosy z sali, ludzie żegnają aktora brawami.

„Camerimage” to festiwal twórców obrazu. Po jednej z jego wcześniejszych edycji Alojzy Michalski przygotował i wydał książkę pt. „Kino operatorów”. Oto dwie celne wypowiedzi o kunszcie, jakiego wymaga ten z pozoru tylko pomocniczy zawód.

Henri Alekan: *Uważam się w kinie za specjalistę od światła. Kiedy oglądam wystawy fotograficzne, stwierdzam, że większość zdjęć robiono przy świetle naturalnym. Natomiast istotą operatora filmowego jest tworzenie światła. To właśnie różni nas od fotografików. Naturalne światło ma w sobie nieporównywalne z niczym piękno. Ale światło sztuczne, wymyślone przez operatora jest nieraz jeszcze lepsze, ponieważ pozwala przekroczyć granicę natury.*

Jerzy Wójcik: *Nigdy nie wystarczały nawet wysokie umiejętności samego fotografowania. Reżyserzy zawsze poszukiwali operatorów, którzy potrafiliby wyrazić ich świat, a nie tylko sfotografować wyreżyserowaną scenę. To jest słuszne, ale tylko wtedy, kiedy ten świat istnieje. Jeżeli już istnieje, rodzi się konflikt pomiędzy tym, co niesie sobą reżyser, a tym, co powinien dać operator. Dlatego ludzie filmu tak gwałtownie siebie poszukują.*

„Camerimage '97” kończył się w pierwszą sobotę grudnia. Nad Toruniem wstawał przejrzysty, zimowy poranek. Spadł śnieg. Moi współbiedniacy przy hotelowym śniadaniu cieszyli się jak dzieci – narszcie nie trzeba będzie polewać chodnika warstwą piany. I światło jest takie krystalicznie czyste.

Z niedzieli na niedzielę

Wystawiam Cię, Panie, z całego serca mego

V niedziela zwykła, Łk 5,1-11

Do tej pory mówiliśmy tylko o pewnych zasadach, jakimi winniśmy kierować się w życiu. Śpiewaliśmy Panu radosne hymny, chodziliśmy do świątyni, wypełnialiśmy nakazy Boga i Kościoła. Lecz – oto Pan wzywa nas, abyśmy poszli za Nim. Nie wystarczy tylko być na mszy, dać ofiarę, śpiewać w chórze kościelnym, słuchać tylko katolickich rozgłośni bądź oglądać w TV audycje poświęconych życiu Kościoła. Pan nas wzywa, abyśmy szli za nim. Dlaczego, po co? Przecież: *Wystawiam Cię, Panie, z całego serca mego* – czy to nie wystarczy? Nie! Mam iść za Nim. Ale przecież On już wezwał innych: kapłanów, zakonnice i zakonników, więc po co ja? Na pewno nie dla moich zalet; nie mam ich bowiem zbyt wiele. Jednak skoro uważam się za Twego ucznia, to nadszedł zapewne czas, abym dał świadectwo. Skoro: *Wystawiam Cię, Panie, z całego serca mego*, i jeśli nie są to tylko słowa, to muszę usłyszeć Twój głos, który i mnie wzywa. Jak wezwał Piotra, Andrzeja, Jakuba i Jana, synów Zebedeuszowych i iluż innych! Jeśli jest wśród nich i miejsce dla mnie, to tylko dlatego, aby słowa: *Wystawiam Cię, Panie, z całego serca mego* – nie były tylko jako miedź brzęcząca albo cymbał brzęmiący. One muszą zmienić moje życie tak, bym usłyszał i zrozumiał skierowane do mnie wezwanie Pana: *Chodź ze Mną*.

Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą bezbożnych

VI niedziela zwykła, Łk 6,17.20-26

Zawsze wydaje nam się, jakże mylnie, że Jezus Chrystus był łagodny, spokojny i „przepraszał, że żyje”. Tak, pamiętamy, że raz uniósł się gniewem i wygnał przekupniów ze świątyni. Ale gdy rozpamiętujemy osiem błogosławieństw, to zawsze staramy się nie pamiętać, że towarzyszy im osiem ostrzeżeń. Dlaczego Chrystus połączył błogosławieństwa i ostrzeżenia?

Jest jakoś tak, że bardzo lubimy, gdy nas chwala, nawet jeśli tylko ogólnie. Natomiast jak ognia unikamy wszelkich ostrzeżeń. Uważamy, że to nas nie dotyczy. Tymczasem psalmista przypomina: *Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą bezbożnych*. Ten zatem, który idzie

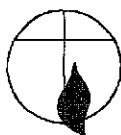
za taką radą, już szczęśliwy nie będzie. Jezus błogosławi nas, ale i ostrzega; jak rodzice, którzy kochają nas, ale przecież także karzą. Wsluchajmy się w karcący głos Boga, abyśmy nie zasypiali z błogą nadzieją, że jesteśmy szczęśliwi, bo nie idziemy za radą bezbożnych. Raczej z trwogą patrzmy na miniony dzień i zapytujmy się, czy na pewno szliśmy drogą prawdy. Jeśli tak, to zaśpiewajmy Panu: *Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą bezbożnych* – i z ufnością poddajmy się Jego sprawiedliwemu osądowi.

Błogosław, duszo moja, Pana

VII niedziela zwykła, Łk 6,27-38

Słyszeliśmy przed chwilą słowa: *A jak chcecie, aby ludzie wam czynili, czyńcie im tak samo i wy*. W nich zawiera się nie tylko nauka Chrystusa, ale także cały Zakon i Prorocy. Ale czy rozumiemy dokładnie, czego właściwie żąda od nas Chrystus? Właściwie niczego wielkiego; tylko pozytywnego nastawienia wobec drugiego człowieka. Patrzenia na niego jak na kogoś nam bliskiego. Akceptację człowieka, a nie osądzanie go wedle jakiegoś naszego kryterium. Zarazem, gdy pragniemy zaśpiewać wraz z psalmistą: *Błogosław, duszo moja, Pana*, to nie uczynimy tego w sposób godny, gdy będziemy *mieli coś przeciw bratu swemu*. Nie zapominajmy, że acz Bóg jest kimś nam najbliższym, to jednak gdy zwracamy się do Niego, musimy czynić to z szacunkiem należnym – nie ojcu, lecz Królowi. Nie wolno bowiem nigdy zapominać, że nawet gdy wydaje nam się, iż Chrystus stał się dla nas kimś bardzo bliskim, to zawsze pozostaje – naszym Panem. I gdy śpiewamy z psalmistą: *Błogosław, duszo moja, Pana*, to wyznajemy, iż Bóg jest ponad nami. I czynimy to z radością; nie dlatego, że On zdejmie z nas brzemień odpowiedzialności, ale że On wyznacza, samym faktem swego bycia, porządek wszechświatów. A w owym porządku nie ma podziału na swoich i obcych, na miłych sercu i nieprzyjaciół. Wszyscy jesteśmy Jego poddanymi; możemy i zapewne powinniśmy różnić się, lecz tylko o tyle, o ile różnice owe nie przewyższą naszej wspólnoty.

Jakub Z. Lichański



sztuka

**SZTUKMISTRZ
Z WITEBSKA**

Chagall

**Muzeum Narodowe
w Krakowie,
9 IX – 2 XI 1997 r.**

Dwukrotnie udało mu się ocalić życie i swobodę tworzenia, ująć zagrożeniu ze strony państw totalitarnych. Za pierwszym razem w 1922 r., kiedy dzięki pomocy konsula litewskiego w Moskwie, J. Baltrusaitisa, zdobył dla siebie, żony i córki upragnioną wizę do Kowna, skąd przez Berlin udał się na emigrację do Francji. Za drugim razem, kiedy przed nazistami schronił się na czas wojny w Stanach Zjednoczonych. Echa tych zagrożeń tylko w minimalnym stopniu znalazły wyraz w jego sztuce zdominowanej euforyczną radością życia. Rzadko ujawniał je wprost.

Marc Chagall (1889-1985), najrafinierter z malarzy awangardowych naszego stulecia, urodził się w Witebsku, w ubogiej rodzinie żydowskiej. Studia rozpoczął w Petersburgu, w pracowni Lwa Bagsta, malarza, grafika i nowatorskiego scenografa Baletu Rosyjskiego. Za uzyskane stypendium wyjechał w 1910 r. po raz pierwszy do Paryża. Przybył tam w momencie

szczególnym, trafił na okres wrzenia nowych idei artystycznych. Dzięki przyjaźni z Apollinaire'cm, entuzjastą i teoretykiem kubizmu, z malarzami La Fresnaym i Delaunaym znalazł się w centrum sporów o nową sztukę.

Nowości chłonał jak gąbka. Początkowo najsilniej przejął się zasadami kubizmu, kojarząc je na swoich płótnach z groteskowym realizmem. Już wtedy, jak w malarstwie religijnym dawnych wieków, postacie i przedmioty na jego obrazach odrywają się od ziemi, w przestrzeni obrazu lewitują jak w przestrzeni kosmicznej. Znaczący wpływ wywarli na niego także futuryści, imitujący w obrazach ruch, oraz fowiści, dzięki którym do swoich płócien o mrocznej i chłodnej gamie barw wprowadził aktywne i czyste żółcie, błękity i czerwienie.

Po czterech latach spędzonych w Paryżu wrócił do Rosji. W 1915 r. ożenił się z ukochaną Bellą Rosenfeld, żoną i modelką większości jego obrazów malowanych niemal do końca życia. Jak wielu artystów rosyjskich poparł rewolucję. Okresowo, z namowy A. Łunaczarskiego, zgodził się pełnić funkcję ludowego komisarza oświaty w Witebsku. Rychło jednak oprzytomniał. Nędzą lat wojny i porewolucyjny chaos, a zwłaszcza narastający terror, przekreślały rachuby artysty na swobodne uprawianie sztuki. Toteż pod pretekstem urzędującej wystawy swoich prac w Kownie opuścił Rosję, jak się miało okazać, na zawsze.

Był lirykiem, bazarzem, poetą opowiadającym za pomocą pędzla swoje marzenia o lepszym świecie.

Umieszczał w nim siebie, najbliższych, ludzi ze swego otoczenia z lat dzieciństwa i młodości, udomowione zwierzęta, instrumenty muzyczne. Witebsk z jego prowincjonalną zabudową i wiejskimi przedmieściami, z zakrzętym ludkiem świętującym na ulicy razem ze zwierzętami i przechadzającym się po niebie drobiem, stał się najczęstszym tematem jego obrazów. Do tych sielskich wizji codzienności oglądanej z lotu ptaka doszła wysublimowana erotyka. Motywy ukochanej, jej liryczne portrety i akty, żony w sukni ślubnej, pary żydowskich naręczonych na łące albo w dniu ślubu, pod baldachimem, w otoczeniu gości weselnych, stają się znakami rozpoznawczymi tego ekstatycznego malarstwa.

Egzotyczne w światowym centrum sztuki, jakim był Paryż, ekscytujące nowością rozwiązań formalnych, a jednocześnie bardziej pragnące się podobać niż szokować, malarstwo Chagalla spotkało się szybko z zainteresowaniem kolekcjonerów i marszandów. Za klasę jego sztuki poręczył sam A. Vollard, nestor paryskich handlarzy obrazów, odkrywca Cézanne'a, który w 1922 r. pomógł Chagallowi, m.in. zamawiając u niego ilustracje do „Martwych dusz” Gogola i „Bajek” Lafontaine'a.

Już na początku lat 30. w malarstwie Chagalla pojawiła się tematyka biblijna. Po motywy sięgał zarówno do Starego, jak i Nowego Testamentu, z reguły pomijając zastane schematy ikonograficzne. To właśnie w tych obrazach i rysunkach, coraz liczniejszych w miarę narastania grozy wojny w Europie, wyrażał złe

przecucia, lęki, a w latach wojny także solidarność w cierpieniu z innymi ludźmi.

Obok tematyki biblijnej i bez wyraźnego zróżnicowania wyrazowego od lat międzywojennych uprawiał tematykę cyrkową. Kłownów, akrobatów, aktorów na równi z prorokami miał za postacie tragiczne i obdarzał ich współczuciem. *Trudno mi objaśnić – mówił – dlaczego widzę między nimi podobieństwo*. W istocie sam siebie miał prawo do nich zaliczać.

Pokazana w Krakowie kolekcja zawierała przykłady wszystkich wymienionych grup tematycznych. Złożyło się na nią 35 obrazów olejnych, 20 gwaszy, pastel i rysunków oraz wykonanych podług rysunków Chagalla 5 gobelinów. Do najlepszych należy zaliczyć prace: „Zona z dwiema twarzami” (1927), „Ślub” (1944), „Zegar z błękitnym skrzydłem” (1949), „Sen Jakuba” (1932), „Niosący Krzyż” (1941), „Chrystus nad wodą” (1953), „Psalm” (1977), „Hiob” (1975), oraz tkaniny „Rodzina Arlekina” (1966), „Cyrk I” (1970) i „Cyrk II” (1975).

Okazje obejrzenia po raz pierwszy w Polsce tak reprezentatywnego zestawu prac Chagalla z lat 1925-1983 zawdzięczaliśmy Jolancie Sell, tłumaczce na polski książki Belli Chagall zatytułowanej „Płonące świece”. Zaprzyjaźniona z córką malarza, Idą, oraz jego wnuczką, Maret Meyer-Grabber, spadkobierczynią spuścizny Chagalla, wymarzyła sobie pokazanie tej prywatnej kolekcji w Muzeum Narodowym w Krakowie. I udało się. Współpracował w przygotowaniu wystawy Instytut Francuski. Pozy-

skano także pomoc ze strony fundacji L'Indivision Ida Chagall. Zadbano też o katalog oraz wydrukowano serię barwnych pocztówek najlepszych obrazów na wystawie.

Jako współtwórca głośnej École de Paris Chagall był za życia wysoko ceniony we Francji, a jego obrazy znajdowały wielu prywatnych nabywców, trafiały do muzeów na całym świecie. Dlatego stosunkowo niewielka liczba przypadła w spadku rodzinie i nie wszystkie są klasy najwyższej. Ale z przekazu wnuczki artysty wiemy, że są to te obrazy, które latami wisiały w domu jej dziadków, obrazy, które pamięta ona z dzieciństwa. Ten intymny rys krakowskiego pokazu prac artysty tak wyjątkowego skrzętnie tu odnotowuję.

Krystyna Paluch-Staszkiel



teatr

**KINDERBAL
W PAŁACU KULTURY**

Teatr Dramatyczny
w Warszawie
**Poskromienie
złośnicy**
Williama Szekspira

przekład – Stanisław Barańczak
muzyka – Paweł Mykietyn
scenografia –
Małgorzata Szczęśniak
reżyseria –
Krzysztof Warlikowski
premiera 3 I 1998 r.

Dlaczego Krzysztof Warlikowski wprowadził do swojego przedstawienia „Przygotowanie” do „Poskromienia złośnicy”, raczej marne (i Szekspirowi też się czasem coś nie udało), słusznie zatem zazwyczaj pomijane? Dlaczego w owym „Przygotowaniu” aktor, występujący potem jako Petruchio (Adam Ferency), gra pijaczka, który z kaprysu dziedzica zostaje poddany operacji znanej w dziejach kultury pod kryptonimem „Z chłopą król”? Jaki związek istnieje pomiędzy tymi postaciami? Dlaczego, gdy mówi się o pięknie i sile malarstwa, na scenę wjeżdża wielki telewizor i widownia musi obejrzeć fragment filmu pornograficznego? Dlaczego „Przygotowanie” kończy się tak znienacka?

Dlaczego, gdy już zacznie się właściwe „Poskromienie”, niektórzy aktorzy są ubrani w stroje współczesne, niektórzy w stylizowane kostiumy, a niektórzy raz tak, a raz tak? Dlaczego reżyser kazał artystom tyle razy rozdziewać się bez potrzeby na oczach publiczności? Dlaczego zalotnicy Bianki wiszą pod sufitem? Dlaczego Lucencjo, udający nauczyciela, uczy Biankę angielskiego, nie zaś greki? Dlaczego Petruchio jeździ na skuterze, a do ślubu z Katarzyną ubiera się w damską suknię?

Po co rampa z reflektorami to zjeżdża na dół, to podjeżdża w górę? Z jakiego powodu scena, podczas której u Szekspira Katarzyna cierpi męki głodu, bo Petruchio zakazuje ją karmić, rozgrywa się podczas łóżkowych igraszek, a Katarzyna nawet nie myśli o jedzeniu, spragniona jest bowiem czegoś całkiem innego? Jakim prawem do sztuki Szekspira wstawiono nie wiadomo przez kogo napisaną sekwencję ze współczesnymi prostytutkami, które boją się AIDS? W jakim celu reżyser kazał zbudować na scenie widownię, posadził tam widzów-aktorów i polecił im śmiać się w wybranych przez siebie momentach (jednak Szekspir to nie sitcom z nagraniem na taśmie reakcjami publiczności w studiu)? Czemu ta widownia sceniczna znika nagle bez powodu?

PO CO WARLIKOWSKI ZROBIŁ TO PRZEDSTAWIENIE I DLACZEGO WYBRAŁ TĘ AKURAT SZTUKĘ?

„Poskromienie złoŹniczy” można przyrządzać na najrozmaitsze sposoby, jest naprawdę bardzo wiele uprawnionych interpretacji w przy-

padku tego utworu. Problem polega jednak na tym, że Warlikowski w swoim spektaklu nie dał w ogóle żadnej interpretacji. Postąpił z tekstem jak złoŹliwe dziecko, które rodzice zostawili samo w domu – podał go, pomazał kredkami, napisał na nim brzydkie słowa i rozrzucił po podłodze. Trzeba dodać, że mowa jest o chłopcu w wieku dojrzewania, którego hormony już rozpoczęły swój szalony taniec; świadczą o tym wszelkie owe rozbieranki, sparzanie się, by tak rzec, par bohaterów, cała porno-erotyczna zadyszka spektaklu.

W tym przedstawieniu nie ma intrygi, nie ma świata, nie ma problemu, nie ma postaci. Wśród natłoku „postmodernistycznych” wideoklipów nie znalazł się ani jeden, który miałby siłę teatralną, urodę plastyczną, cień oryginalności. Reżyser, z zapalem zapuszczając się w gęste maliny, poprowadził za sobą aktorów. Wykonawcy tego przedstawienia są tak zagubieni, że aż przykro patrzeć. Grają na zasadzie „ratuj się, kto może”, podpierają się grepsikami, numerkami pozbieranymi z najrozmaitszych gatunków teatralnych. Nie tylko nie tworzą żywych postaci, ale nie tworzą nawet typów. Nie mają na to czasu, nie dostali materiału, z którego byłoby w stanie cokolwiek ulepić.

Osoby kręcące się wokół znanych ludzi, żywiące się okrucami z ich stołów, zwano niegdyś mandolinistami. Postmodernizm człowiekiem wprawdzie nie jest, ale żerują na nim zastępy mandolinistów, podskubujących z jego spiżarni to, co im przypadkiem w ręce wpadnie. Ach, jak przyjemnie i łatwo być postmo-

demistycznym mandolinistą! Potrzebne są jedynie pazury i sznurek konopny. Pazurami rozszarpuje się na strzępy zdobycz, czyli tekst, a potem byle jak związuje się szczątki owym sznurkiem – przy okazji zagarniając z podłogi inne śmiecie, które się tam zaplatały. Mandolinista postmodernistyczny niczym nie pogardzi; przyda mu się odprysk dyskotekowy, telewizyjny, estradowy, cyrkowy, filmowy, czasem i kawałek jakiś rodem z kultury wysokiej, jeśli przypadkiem trafi w chciwe łapki. Pojęcie postmodernizmu jest, wedle mandolinistów, równoznaczne z pojęciem chaosu, czy raczej bałaganu. Ich zawołanie bojowe brzmi: „Hulaj dusza, reguł nie ma!”

Zbieramy teraz owoce wieloletniego wychowywania bezstresowego naszych wunderkindów teatralnych. Dawaliśmy się zaszantażować, ustępowaliśmy, gdy zganiony reżyser rzucił się na ziemię, płakał i walił nóżkami w podłogę. A może się dziecko rozwinie, pytaliśmy sami siebie, pochylając się z uwagą nad każdym myślątkiem. Nie spuszczaaliśmy lania, szukając nawet winy w sobie – coś, wyobraźnia dziecka różni się od wyobraźni dorosłych. Znów jakiś Szekspir trafił na scenę z rozprutym brzuszkiem, ale może to już ostatni raz, może zrozumieją, że brzydko się bawią? Niestety, doświadczenie uczy, że z tego się nie wyrasta, mamy już kilkoro takich dzieci-pierników, co nadal przywiązują łeb misia do tułowia żyrafy.

Dość tego, dorośli, weźmy się za nich. Pora zdjąć różgę z kołka.

Joanna Godlewska

książki

HISTORIE TRZEBA PISAĆ WCIAŻ NA NOWO...

Andrzej Ziemiński
Dobry Niemiec
Opowiadania prawdziwe

„Czytelnik”,
Warszawa 1997, ss. 180

Nie do końca należy wierzyć podtytułowi tej książki, która nie zawsze stawia sobie zadanie wyłożenia poruszanej materii w artystycznej formie opowiadania; najczęściej w wielu jej „segmentach” fabularnych górę bierze żywioł gawędziarsko-reporterski – i dobrze dla książki, że tak się dzieje. Zresztą autor może się poszczycić pokaźnym dorobkiem reporterskim i eseistycznym; zawsze miał żytkę reporterską i szczególny talent do wyszukiwania i eksponowania kontrowersyjnych, dających do myślenia tematów szeroko pojętego życia społecznego, a także obyczajowego (ze wskazaniem na sport), co nie ułatwiało mu egzystencji w czasach PRL-u. Nie zawsze swą lotną myślą i niezwykłą pomysłowością przyczyniał władzy komunistycznej kłopotów akurat w dziedzinie polityki czy socjologii (w której to branży kształcił się, a potem specjalizował jako autor wielu prac, w tym najnowszej „Polska w latach dziewięćdziesiątych. Problematyka społecz-

nego przystosowania do wielkiej zmiany”), czasem były to wyzwania całkiem nieoczekiwane; ile dyskusji na najwyższych szczeblach, związanych z samym Gierkiem, wywołał rzucony przez niego wraz z Jerzym Szperkowiczem w kierowanym przez Stefana Bratkowskiego – o ile dobrze pamiętam – dodatku do „Życia Warszawy”, dziś zupełnie zapomniany, projekt budowy „drugiego Zakopanego” w masywie Śnieżnika.

Również tym razem przedmiotem pracy literackiej Ziemińskiego jest temat może już nie tak kontrowersyjny, ale wciąż drażliwy i budzący sprzeczne emocje, naturalnie największe wśród osób starszej generacji. Temat obwarowany zresztą do końca PRL-u całym systemem zapisów cenzuralnych i zastrzeżeń ideologicznych, związanych m.in. z faktem podziału Niemiec na dwa państwa; wiadomo było naówczas, że „dobry Niemiec” to ten, który znajduje się tuż za Łabą, a „zły” mierzy w nas rakietami wycelowanymi zza muru berlińskiego (choć stosunki międzyludzkie układały się między nacjami niekiedy wręcz odwrotnie, również piszącemu te słowa zdarzało się spotykać ze skrajną nieżyczliwością w Görlitz czy Zittau, a ze skromną i podszytą poczuciem winy serdecznością w zachodnich landach). Oczywiście w książce Ziemińskiego kryterium dobroci niemieckiej jest pochodną całkowicie innych rozróżnień i prze-myśleń; o ile dobrze dostrzegłem, w książce tej pada tylko raz okazjonalnie termin „NRD”, a poza tym nie, bo nie ma takiej potrzeby ani powodu; jeśli autor zastanawia się

nad kwestiami tożsamości i moralności naszych sąsiadów w aspekcie m.in. wzajemnych stosunków z Polakami, to myśli o całym narodzie, zapominając w naturalny sposób o widmach pomylnych dziejów i dopingujących je do niedawna sztucznych konstrukcjach historycznych.

Sprawa niemiecka w określonym ujęciu autorskim przewija się przez treść kilkudziesięciu, jak to nazwał, „segmentów” zestrojonych na ogół w tonacji gawędy; w owym ujęciu zaś dominują moim zdaniem dwa zasadnicze motywy-wątki. Pierwszy z nich, bazujący głównie na osobistych wspomnieniach, przeżytych epizodach z udziałem Niemców, wgłębia się w pradzieje (jeszcze lwowskie) i dzieje wielkiej miłości autora do kultury niemieckiej, zwłaszcza poezji i muzyki, stawiając na koniec zasadnicze pytania: jak ta kultura mogła znajdować w sercach ludzi tak bliskie miejsce obok zbiorowego obłędu militarne-go? jak godziła się z masową zbrodnią, w ogóle z instynktem zbrodni-czym?

Jest tu taki bardzo wymowny epizod wyjęty z pamięci autorskiej, który ma znamiona miniatury symbolicznej: kiedy to mianowicie już w finale wojny Ziemińskiemu udaje się dostać przez znajomość z woźnym w Krakowie na noworoczny koncert galowy (1 I 1945), którego głównym punktem jest IX symfonia Beethovena pod batutą Hansa Konwitschnego. *W ciągu tych paru godzin widziałem przed sobą jedynie kilkuset idealnie domytych mężczyzn w sile wieku, o starannie wygolonych karkach (...)* NAPRAWDĘ wślu-

chanych w muzykę, którą znali i rozumieli. Cudowna, wzorowa publiczność – ale autor oczywiście doskonale zdaje sobie sprawę, że te zasłuchane rzędy składają się z ludzi z Kripo, Schupo, SS i Gestapo, *doborowego gangu europejskich ludobójców i zawodowych morderców*, więc potworów, którzy zresztą musieli już mieć świadomość nadchodzącej szybkimi krokami ze wschodu klęski (niecałe dwa tygodnie później ruszyła ofensywa sowiecka na Kraków), a mimo to spokojnie i z przejęciem rozkoszowali się muzyką.

Mozaika symptomatycznych a poświadczonych doświadczeniem własnym anegdot składa się na obraz pewnej całości ideowo-moralnej, pozostawiającej czytelnika z bagażem pytań, na które trudno odpowiedzieć... Może w ogóle nie ma odpowiedzi na nie? Bo np. jak należało się zachowywać, żyć, będąc Niemcem, żeby udowodnić, że jest się kulturalnym i przyzwoitym? A czy ci Niemcy, na których kilkakrotnie Ziemiński miał szczęście trafić w momentach zagrożenia swej egzystencji, to byli „dobrzy Niemcy” – po prostu dlatego, że młodego człowieka podejrzanego o knucie przeciw swemu narodowi puszczali wolno (czemu zresztą przysłużyła się dobra znajomość języka i jeszcze lepsza kultura niemieckiej zatrzymanego)? Mogli przecież nie puścić – wielu innych nie puszczali. Czy wystarczało to, że niektórzy spełniali swe obowiązki oficerów i administratorów Hitlera z przymusu, opornie, może wbrew sobie – ale przecież z reguły, poza wyjątkami, je spełniali? Choćby taki major Wendt,

nie poznany nigdy osobiście przez młodego pracownika Fabryki Kabli w Ożarowie zarządca tejże fabryki, którego pieczęcie ochraniały zatrudnionych w zakładzie konspiratorów związanych z AK (w tym Ziemińskiego): czy on sam przyzwalał na te działania, czy w ogóle miał świadomość wrogiej obecności na terenie podległej sobie placówki? a jeśli przyzwalał, to przecież wciąż zostawał wysokim funkcjonariuszem aparatu hitlerowskiego, współodpowiedzialnym za okupację... Albo pewien starszy inżynier z Mülheim, którego sprowadzono do Fabryki Kabli jako fachowca w intencji zbadania i udowodnienia dokonywanego tu ponoć regularnie sabotażu, a który zorientowawszy się w tajnych zagrywkach pracowników, umiejętnie sprawę tuszował – przecież poza tym pracował rzetelnie dla Hitlera? Albo jeżeli jesteśmy przy epizodzie fabryki w Ożarowie, to był jeszcze ten lekarz, zatrudniony przecież w służbie niemieckiej – który podczas wojny zaszczerpił młodym konspiratorom trwałą miłość do Rilkego i innych poetów jego języka.

Drugi ważny wątek prowadzonego w książce dyskursu wiąże się już z powojennymi losami autora, którego – jako członka OM TUR i później delegata rządu – los rzucił do Gliwic, wyznaczając mu trudne zadanie pełnomocnika do wysiedlania stąd ludności niemieckiej. Po latach autor dokonuje rachunku sumienia w kwestii swego postępowania w tym okresie, zarzucając sobie: *Nie wstydę się tego, co robiłem, ale jak robiłem* – i dodając: *W pewnym sensie byłem okrutny.*

Przewija się w tym wątku syndrom „zarażenia wojną”, czyli impuls pewnego odwetu czy rewanzu, odbijającego się często na niewinnych ofiarach wojny (jako motyw „zarażenia śmiercią” funkcjonował on wcześniej w prozie m.in. T. Różewicza, J.J. Szczepańskiego czy w radykalnym wydaniu u T. Borowskiego). Ziemilski próbuje po latach zrozumieć i zgłębić ówczesnego siebie. I sumuje: *Historię trzeba pisać wciąż na nowo. Z jednej i drugiej strony granicy – i razem, łącznie. Trzeba nam – choć z nie-małą przykrością – brać do ręki Białą Księgę wysiedlanych i rabowanych...*

Mieczysław Orski

HISTORIA TRUDNEGO DIALOGU

Stanisław Krajewski
*Żydzi, judaizm,
Polska*

Vocatio, Warszawa 1997,
ss. 370

Istnieją narody, których znaczenie w historii nie wynika ani z wielkości populacji, ani zamieszkiwanego terytorium. Należy do nich z pewnością naród żydowski, który po samodzielnym bytowaniu w starożytności spędził setki lat bez ojczyzny, na wygnaniu, w diasporze. Utworzenie własnego państwa po II wojnie światowej uczyniło z Żydów podmiot polityki między-

narodowej, szczególnie ważny, jako że Bliski Wschód stał się jednym z najbardziej zapalnych miejsc na naszym globie, a wydostające się stamtąd iskry wielokrotnie wysadzały w powietrze beczkę arabskiego prochu.

Problematyka Żydów i judaizmu nie straciła na aktualności w Polsce, mimo że liczba ludności wyznania możeszowego spadła do kilku tysięcy. Nie brak bowiem w naszym kraju przejawów antysemityzmu. Jest smutną prawdą, że gdy w grę wchodzi emocje, popularnym sposobem ich wyładowania i zarazem pogneźbienia przeciwnika jest nazwanie go Żydem, o czym świadczą m.in. haniebne napisy na murach.

Pisać zatem o stosunkach polsko-żydowskich nie jest łatwo. Nadal są aktualne mity i stereotypy, a wzajemne niechęci wyolbrzymiają negatywne cechy strony przeciwnej. Książka S. Krajewskiego „Żydzi, judaizm, Polska” jest ważnym głosem w toczącej się dyskusji. Pisana jest z pozycji Żyda, który odnalazł w judaizmie wielką wartość i powrócił do swoich korzeni. Jest zatem obciążona nieuniknionym subiektywizmem, który zresztą nie przekreśla jej walorów. Rozpatruje bowiem problematykę polsko-żydowską w szerokim kontekście tradycji i współczesności, która przyniosła tak niewyobrażalne wydarzenie jak Holocaust. Innym walorem pracy jest demaskowanie stereotypów na temat Żydów i judaizmu oraz próba uświadomienia czytelnikowi zmian, jakie nastąpiły w ostatnim czasie.

Przez całe wieki wyznawanie judaizmu wyznaczało, kto jest Ży-

dem. W ciągu ostatnich dwóch stuleci coraz częściej Żydzi zaczęli się tak określać w znaczeniu narodowym i kulturowym. Wśród żyjących obecnie na świecie kilkunastu milionów Żydów tylko kilkanaście procent zachowuje judaizm tradycyjny, zwany ortodoksyjnym. Nie zmienia to jednak faktu, że nad zachowaniem Żydów ciąży tradycja religijna. To ona sprawia, że uważają się oni za naród święty, co jest źródłem poczucia wyższości i skłonności do izolacji. Idea mesjanizmu, obok monoteizmu, bywa uważana za najważniejszy wkład Żydów do kultury świata. Gwoli sprawiedliwości trzeba podkreślić, że idea mesjańska spotkała się z opozycją wśród niektórych Żydów. Celem świeckich ideologii było zrzucenie ciężaru wybraństwa. Szczególnie radykalnym projektem był syjonizm, zrodzony z buntu przeciwko żydowskiemu mesjanizmowi. Zrywał z biernością polityczną i byciem na łasce innych. Proponował nowy początek, odrodzenie narodowe we własnej siedzibie albo we własnym państwie. Syjonizm był przedsięwzięciem bez precedensu. Podjął zadanie integracji różnych grup kulturowych, ożywienia starożytnego języka hebrajskiego, stworzenia nowej państwowości, walki zbrojnej z nieprzyjawnymi sąsiadami. Na jego konto trzeba też zapisać coś tak oryginalnego jak kibuc. Zdaniem Krajewskiego kibuc jest bodaj jedyną udaną realizacją socjalistycznej utopii zniesienia prywatnej własności.

W stosunkach między Polakami i Żydami dominują wzajemne antypatie i urazy. Kryją się za tym różne

czynniki, szczególnie wiele złego wniosła idea mesjanizmu. Przekonani o swojej wyższości są nie tylko Żydzi, ale także Polacy; zresztą który naród myśli inaczej? Każda wyjątkowość zakłada wywyższenie siebie i pomniejszenie innych, a to nie sprzyja harmonijnym relacjom.

Na stosunki polsko-żydowskie miały też wpływ typowe relacje większości i mniejszości. Polacy, nie tylko w stosunku do Żydów, nie zapisali chlubnej karty. Warto jednak zwrócić uwagę, że społeczność, która zносиła upokorzenia jako mniejszość, z reguły nie ma zrozumienia dla innych grup, gdy sama zajmuje uprzywilejowaną pozycję (np. Żydzi i Palestyńczycy).

Oprócz wspomnianych elementów obiektywnych zakłócających kontakty Polaków i Żydów w grę wchodziły konkretne fakty historyczne. Krajewski przypomina, że w polskiej tradycji istnieje zarówno Mickiewiczowski Jankiel, wzór polskiego patriotyzmu, jak i Pankracy Krasieńskiego, złowrogi przechrzta stojący na czele rewolucji. Trudno się zgodzić z tym twierdzeniem Krajewskiego. Wyobrażenie Żyda-rewolucjonisty ukształtowały wydarzenia późniejsze. Zarzut tzw. Żydomuny i walki z nią opierał się na udziale wielu Żydów we władzach tworzonych przez Rosjan po 17 IX 1939 r. na wschodnich terenach Polski. Po wojnie Żydzi mieli liczny udział w nowo tworzonej aparacie administracyjnym i partyjnym. Krajewski nie unika problemu żydowskich komunistów. Przypomina, że działali jako komuniści, a nie Żydzi, gdyż odrzucali tradycję, stawiając na „czerwoną asymilację”. Pozostaje

otwarte pytanie – dlaczego chcieli się asymilować właśnie w taki sposób?

W stosunkach między narodami lepiej unikać schematów i pytań-pułapek, np. czy Polska była dla Żydów rajem, czy piekłem. Przeciwni Żydzi zagraniczni odpowiadają, że piekłem, przeciwni Polacy – że rajem. Sam Krajewski wprowadza rozróżnienie między poprzednimi wiekami, zwłaszcza I Rzeczpospolitą, kiedy Żydom powodziło się lepiej niż gdzie indziej, a ostatnim stuleciem, kiedy już nie było tak różowo. Antysemityzm i antypolonizm wyrastają ze zbyt łatwych uogólnień. Nie należy więc rozciągać niechęci do jednostek i grup na cały naród. To, że wśród Żydów i Polaków występowały jednostki najnowszej wartości, nie powinno rzutować na wzajemne relacje.

Jeśli chce się współżyć dobrze z innymi narodami i używać im swojego dorobku kulturalnego, trzeba się pogodzić, że niektóre jego elementy wjdą do powszechnego obiegu tak w dobrym, jak w złym znaczeniu. Tak więc w pejoratywnym używaniu słowa „faryzeusz” nie ma doprawdy żadnego antysemityzmu, a w umieszczeniu na pomniku upamiętniającym Grudzień 1980 r. cytatu z psalmu nie ma śladu zawłaszczenia żydowskiego dziedzictwa. Są to normalne konsekwencje kontaktów międzykulturowych.

Czy istnieją szanse na dobre stosunki polsko-żydowskie? Krajewski przypomina, że rzeczywiste pole konfrontacji obecnie zanikło wraz z zagładą wojenną Żydów i późniejszą emigracją z Polski. Konflikty

między Polakami i Żydami rozgrywają się głównie na płaszczyźnie symbolicznej i w interpretacji przeszłości. Droga do lepszej przyszłości nie jest ani ignorancja, ani unikanie trudnych pytań. *Drogą może być tylko szacunek dla przeszłości, dla uczuć wszystkich stron i na tej podstawie – budowanie przyszłości. Żeby nikt nie musiał ukrywać żydowskiego pochodzenia, ale też nie musiał go eksponować. Żeby każdy mógł, ale nie musiał odwoływać się do żydowskiej tradycji.*

Zgadzać się z opinią Krajewskiego, można mieć nadzieję, że ostatnie jednoznaczne wypowiedzi Jana Pawła II na temat antysemityzmu, dla którego nie ma żadnego usprawiedliwienia, obudzą uśpione sumienia wielu ludzi.

Jerzy Gaul

PAMIĘĆ HISTORYCZNA

Wojciech Roszkowski
*Półwiecze
Historia polityczna świata
po 1945 roku*

PWN, Warszawa 1997, ss. 636

Warto czytać książki Wojciecha Roszkowskiego, bo autor ma zarówno dużo wiedzy, jak i odwagi. Ten absolwent SGPiS obrał inną drogę niż jego znani koledzy z uczelni, która stała się kuźnią kadr politycznych i eksperckich. Leszek Balcerowicz, Grzegorz Kołodko, Adam Glapiński zasilili wszystkie obozy

polityczne wolnej Polski. On jednak od ekonomii wolał historię. Najpierw pisał o historii gospodarczej, później o historii politycznej. Najpierw publikował poza cenzurą jako Andrzej Albert, a po odzyskaniu niepodległości stał się numerem jeden wśród autorów zajmujących się ostatnim półwieczem.

Odwaga Roszkowskiego polega na tym, że sięga on po tematy, których unikają jak ognia zawodowi historycy. Oni czekają, aż od wydarzeń upłynie bezpiecznie długi czas, wolą mieć do czynienia z dokumentami niż z żywymi świadkami historii. On natomiast bez wahania porusza się wśród wydarzeń, które są jeszcze gorące. Ale odwaga Roszkowskiego na tym się nie kończy. On oferuje ponadto oceny. Odrzuca wszechogarniające nas modernistyczne przekonanie, że „pogląd to przesąd”. Nie cofa się przed negatywną oceną takich „herosów postępowej ideologii”, jak Sartre czy Brecht. Otwarcie przyznaje się do *poglądu staroświeckiego, naiwnego lub nienaukowego, iż w historii widać zmagania dobra i zła.*

Deklarację tę W. Roszkowski składa w swej najnowszej publikacji poświęconej „Historii politycznej świata” po 1945 r. Książka ta stanowi dopełnienie wydanej nieco wcześniej „Historii Polski” obejmującej lata 1914-1993. Czyż bez aksjologii – pyta – *można opisać i wyjaśnić tak różne zjawiska, jak globalną rywalizację militarną i ideologiczną, uniwersalizujący wpływ kultury masowej, problemy emancypacji społecznej i narodowej, przemiany obyczajowe i ekonomiczne, zagrożenia ekologiczne, bietycz-*

ne, hedonizm jednych i głód drugich, sztukę absurdu i poświęcenie działaczy charytatywnych, postęp medycyny i presję demograficzną, terroryzm indywidualny i państwowy, mechanizmy gier politycznych i życie codzienne zwykłych ludzi, bezmiar zniewolenia i cierpienia oraz fantastyczny postęp techniki, złady modernizacji, rolę przywódców i falowanie mas ludzkich, w którym osoba ludzka wydaje się niewiele znaczyć?

Przez minione 50 lat byliśmy odcięci od głównego nurtu dziejów wolnego świata. Dlatego też jako społeczeństwo powinniśmy nadrobić luki w naszej wiedzy. Powinniśmy się dowiedzieć, jak żyli ludzie Zachodu i jakie wydarzenia ukształtowały myślenie współczesnych nam Europejczyków. Bez tego trudno będzie się nam z nimi porozumieć. Nauka ta nie przyjdzie nam łatwo. Weźmy bowiem tylko jeden przykład. Dla zachodnich Europejczyków koniec lat 40. to początek boomu gospodarczego wspartego amerykańską pomocą w ramach planu Marshalla. Natomiast dla nas koniec lat 40. to początek stalinowskiego terroru i karteek na wszystkim.

Co więcej, nie tylko powinniśmy poznać świat ostatniego półwiecza, ale ponadto zweryfikować nasze dotychczasowe stereotypy oraz wektory oceny, co było w tym czasie dobre, a co złe. Wielu Polakom kanclerz Konrad Adenauer kojarzy się przede wszystkim z krzyżackim płaszczem i *bońskimi odwetowcami*. Komunistyczna propaganda zrobiła swoje. A przecież Adenauer stanowi część tej samej historii, której dopełnieniem jest kanclerz Kohl. Jeśli

Kohl jest dobrym Niemcem, to dobrym Niemcem powinien być dla nas także Adenauer. Dlaczego? Czytajcie Roszkowskiego. Iluż spośród nas nadal mówi: „Owszem, były zbrodnie i były kartki, ale socjalizm dał chłopom ziemię, analfabetów nauczył czytać i pisać, zagospodarował Ziemię Zachodnie, dał ludziom pracę, opiekę zdrowotną i bezpłatne wykształcenie. Owszem, Związek Radziecki groził nam czołgami, ale z drugiej strony był gwarantem trwałości naszej granicy na Odrze i Nysie”. To są oczywiście półprawdy albo brednie. Dlaczego? Czytajcie Roszkowskiego.

Historię polityczną świata ostatniego półwiecza Roszkowski opowiada chronologicznie. Książkę podzielił na 7 rozdziałów. Kamienie milowe położył w tych momentach, gdy zmieniał się układ sił czy też stosunki między głównymi protagonistami epoki: demokratyczną Ameryką i sowiecką Rosją. To jest oczywiście historia pisana z punktu widzenia Europejczyka, bo Jałta i jej konsekwencje dotknęły głównie Europę. Choć rozwój technologii doprowadził do tego, że rywalizacja militarna i ideologiczna supermocarstw przybrała wymiary globalne. W konflikt między wolnym światem a komunizmem zostali wciągnięci i Kurdowie walczący o własne państwo, i peruwiańscy partyzanci walczący z amerykańskimi koncernami, i afrykańskie plemiona toczące między sobą mało zrozumiałe wojny, pociągające jednak za sobą miliony ofiar.

Kamienie milowe, które dzielą poszczególne rozdziały „Półwiecza”, to śmierć Józefa Stalina (1953),

kryzys kubański (1962), początek odprężenia (1970), nawrót zimnej wojny (1979), początek pierestrojki Gorbaczowa (1985) i wreszcie rozpad Związku Sowieckiego (1991). Popatrzmy raz jeszcze na te daty... Hiszpanowi czy Szwedowi większość z nich trzeba zapewne tłumaczyć, nam natomiast wryły się one w zbiorową pamięć, a niektórym spośród nas odcisnęły się na życiorysach.

Czytając książkę Roszkowskiego, zadawałem sobie pytanie, jakie było miejsce Polski w minionym półwieczu. Czy pisała ona historię tego półwiecza, czy też była jedynie bezwolnym przedmiotem gry światowych potęg? Polski w Jałcie oczywiście nie było. Powojenny porządek świata został jej narzucony. Znalazła się po tej stronie „żelaznej kurtyny”, po której mogła się znaleźć już w 1920 r. W 1920 r. mogliśmy jednak pisać naszą historię jeszcze sami, w 1945 r. podyktowali ją nam inni. W 1920 r. Warszawa się obroniła, w 1944 r. Warszawa skapitulowała.

Sprawdziłem w indeksie nazw geograficznych, kiedy w historii świata pojawia się Polska. Pojawia się w 1945 r., gdy wpada w łapy Stalina, w 1956 r., gdy Gomułka i kard. Wyszyński wychodzą z więzienia i gdy Gomułka mówi „nie” Chruszczowowi, w marcu 1968 r., gdy studenckim protestom towarzyszą wewnętrzpartyjne porachunki z użyciem antysemickich haseł, w grudniu 1970, w czerwcu 1976 i w sierpniu 1980 r., gdy polscy robotnicy domagają się chleba, a później także wolności, w grudniu 1981 r., gdy od Polski rozpoczyna

się upadek komunistycznego „imperium zła”. Polska pojawia się także w 1978 r., gdy kard. Wojtyła zostaje wybrany papieżem oraz w 1980 r., gdy literacką Nagrodę Nobla dostaje Czesław Miłosz, a 3 lata po nim Lech Wałęsa.

Co z takiej właśnie naszej obecności w minionym półwieczu wynika? Ano to, że Polska była nie tylko „najweselszym barakiem w bloku”, ale także „barakiem” najbardziej hardym i zbuntowanym. Bo to przecież tylko w Polsce bunt gonił za buntem. Czyż nie miał więc racji Stalin, gdy mówił, że komunizm tak pasuje do Polski jak siodło do krowy? Polska pozostała wierna Rzymowi. To jest również nasza narodowa differentia specifica. Wreszcie pozostała wierna swojej kulturze. Poeci raz jeszcze zastąpili nam przywódców politycznych. *Który skrzywdziłeś człowieka prostego / Śmiechem nad krzywdą jego wybuchem (...)* / *Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta*. Te słowa Miłosza wyryto przecież na gdańskim pomniku z trzema krzyżami w pamiętnym roku 1980.

Roszkowski potwierdza to, że raz jeszcze przypomnieliśmy światu, że Polacy są przywiązani do wolności, wierni Bogu i posłuszni poetom. Te cechy pozwoliły nam przetrwać nie sprzyjający XIX w. i morderczy wiek XX. Czy są to jednak cnoty, które pozwolą nam odnieść sukces w Unii Europejskiej? Czy wystarczy być tylko odważnym, aby pokonać brukselskich biurokratów? Czy polscy poeci znajdą wspólny język z niemieckimi bankierami? Książka Roszkowskiego nie przynosi oczywiście odpowiedzi na te pytania. Ale

pozwala je zadać. Po upadku komunizmu Fukujama napisał głośny esej o końcu historii. Czyż odtąd spory o stopy procentowe wyprą spory o pryncypia? Czy w takim świecie Polacy nie będą podobni do błędnego rycerza z La Manczy? Współczesne społeczeństwa straciły pamięć historyczną, dziś jest ważne jedynie to, kim jesteś obecnie i kim będziesz jutro, natomiast mało jest ważne, kim byłeś wczoraj. W masowej pamięci nie ma bowiem wczoraj, nie ma zatem chwały oręża sprzed lat, przegranych powstań i moralnych zwycięstw.

Roszkowski, jak przystało na historyka, buntuje się przeciwko temu zjawisku. *Pamięć historyczna* – pisze – *jest bardzo ważna dla równowagi psychicznej. Ludzie bez pamięci, bez świadomości historii czują się zagubieni, nie znając bowiem swoich przodków, są pozbawieni psychicznego punktu odniesienia na tej ziemi. A zatem książka Roszkowskiego dedykowana jest przede wszystkim tym, którzy nie chcą być zagubieni w drodze do Europy i jej struktur, tym, którzy chcą zachować równowagę psychiczną, słuchając piosenek Michaela Jacksona, czytając eseje Andrzeja Szczypiorskiego lub oglądając spektakle Olgi Lipińskiej.*

Maciej Łętowski

TESTAMENT JAEGERA

Werner Jaeger

**Wczesne
chrześcijaństwo
i grecka paideia****Wydawnictwo Hommini,
Bydgoszcz 1997**

Nazwisko Jaegera pojawia się nader często w licznych opracowaniach dotyczących starożytności. Nie sposób byłoby wymienić wszystkich dziedzin, którymi się interesował: autor poważnej monografii Arystotelesa, wydawca edycji krytycznej dzieł Grzegorza z Nyssy, wreszcie autor słynnej „Paidei”, której dwa pierwsze tomy przetłumaczone przez Mariana Plezię wydał wiele już lat temu Pax. Jaeger łączył zainteresowanie starożytnością klasyczną z badaniami dotyczącymi wczesnego chrześcijaństwa, lecz dopiero w swojej ostatniej książce – właśnie „Wczesnym chrześcijaństwie i greckiej paidei” podjął próbę swoistej syntezy. Jest to 8 wykładów wygłoszonych na Harvard University w 1960 r., poświęconych spotkaniu chrześcijaństwa – religii młodej i dopiero tworzącej swój świat – z kulturą grecką, może raczej hellenistyczną, światem uformowanym, mającym wielowiekowe instytucje religijne i wychowawcze. Wychowanie i jego historia stanowiły jedną z pasji Jaegera, która znalazła swój najpełniejszy wyraz we wspomnianej już „Paidei”. „Wczesne chrześcijaństwo” może służyć za jej znakomite uzupełnienie.

Wychowanie oznacza kształtowanie człowieka – jego osobowości, sposobu zachowania, myślenia i wartościowania. W tym sensie jest ono procesem prawdziwie stwórczym, w którym jeden człowiek przekazuje drugiemu nie tylko własne zasady, ale w pewnej mierze samego siebie. *Savoir-vivre* nie ogranicza się przecież do nauki o grzeczności, ale jeśli ma być prawdziwie wiedzą o życiu, o sztuce życia, musi zawierać pewną mądrość, która przekracza to, czego się można nauczyć czy wyczytać w księgach.

Sztuka kształtowania człowieka jest równie stara jak on sam. Kto wie, czy najbardziej istotne spory światopoglądowe, jakie dzieliły i nadal dzielą świat na opcje ideowe, partie czy nawet międzynarodowe bloki, nie sprowadzały się do tego jednego problemu: jak kształtować człowieka? jaki ma on być? jak ma żyć, by być w pełni człowiekiem? Na pewno są to pytania, które zadaje sobie każdy myślący człowiek. Na pewno są to pytania, które stawiali sobie już starożytni.

Cywilizację grecką można chyba bez obawy określić jako skoncentrowaną w szczególnie sposób na problemie wychowywania. *Paideia* wypełniała życie Greka od dzieciństwa po wiek całkiem poważny, dość powiedzieć, że jeden z najbardziej radykalnych pomysłów wychowawczych – szczęśliwie nie zrealizowanych – jaki zawarł Platon w swoim „Państwie”, to rozciągnięcie wychowania elit społecznych aż po osiągnięcie przez predestynowanego do objęcia najwyższych funkcji państwowych wieku lat 50, z nauką

muzyki, matematyki, geometrii, filozofii po drodze oraz ćwiczeniami fizycznymi i kierowaniem wojskiem na placu boju. Człowiek w pełni wychowany, w pełni ukształtowany to dla Platona – i nie pomylimy się bynajmniej, jeśli powiemy, że dla każdego Greka – mędrzec. Z tak rozbudowanym pod względem ideałów i instytucji wychowawczych światem przyszło się zmierzyć młodemu chrześcijaństwu. Od razu powstały dwa zasadnicze pytania: jak się ustosunkować do tego bogactwa? czy można coś temu bogactwu zaproponować?

Oczywiście, można było pogańską paideię odrzucić. Chrześcijaństwo proponuje w końcu drogę do zbawienia – do pełni, którą może podążać każdy. Nie trzeba najpierw przechodzić trudnej edukacji opartej na Homerze i kanonie kilkunastu innych autorów, by zrozumieć i przyjąć proste słowa Ewangelii. Co więcej, wiele przemawia za tym, że taka edukacja może raczej zaszkodzić przyjęciu Słowa. Obraz bogów, jaki prezentują strofy Hezjoda czy Homera, bynajmniej nie pomaga w kontemplacji tego, który Jest. Przygody dzielnego Odyseusza wcale nie pomogą w przyjmowaniu krzyża Pana. Dlatego nie brak w tych początkowych latach chrześcijańskiej historii głosów wzywających do potępienia w czambuł wszystkiego, co niesie z sobą szkoła Greków. Jeszcze w IV w., gdy spór ideowy wydawał się niemal jednoznacznie wygrany przez chrześcijan, św. Hieronim budził się złany zimnym potem, usłyszawszy we śnie słowa oskarżenia: *Nie jesteś chrześcijaninem, ale cyceronianinem*.

Szczęśliwie jednak odrzucenie to nie stało się głównym nurtem w chrześcijaństwie. Przyczynił się do tego chyba najbardziej prosty fakt, iż chrześcijanie nolens volens do szkół chodzili, a innych niż greckie, hellenistyczne, uczące czytania na Homerze, po prostu nie było. Alternatywa: nauczyć się pisać i czytać albo pozostać analfabetą dla królestwa niebieskiego jest, trzeba przyznać, dość dziwaczna. Byłoby to mniej więcej tak, jakby dzisiaj wycofać z lektur szkolnych „Trylogię” ze względu na liczne sceny przemocy i szerzenie militarizmu.

Była i inna racja – mniej oczywista, ale głębsza. Chodzi o odkrywanie przez chrześcijaństwo własnej roli wychowawczej – tego, że jest ono samo w sobie paideią. Prawdziwa paideia zmierza do ukształtowania pełnego człowieka, nie może więc odrzucać wartości ludzkich, jakie niesie z sobą zwykła edukacja szkolna. Co więcej, projekt wychowawczy świadomy sam siebie, okrzepły, dojrzały, może z odwagą konfrontować się z innymi propozycjami, przeciwstawiając im nie aprioryczne, pryncypialne sady, ale własne cele, metody, kulturę. Może wreszcie w innych kulturach, innych paideiach szukać ubogacenia, może je też włączyć w siebie, już to dokonując pewnej selekcji, już to odpowiednio je naświetałając.

Jaeger pisze o tym właśnie procesie – o stałym, powolnym dochodzeniu chrześcijaństwa starożytnego do pełnienia i proponowania współczesnym roli paidei, w której pedagogiem jest Chrystus. Pokazuje kształtowanie się wizji tak rozumianego chrześcijaństwa w ciągu kilku wie-

ków – od pierwszych prób stworzenia szkoły filozoficznej, przez Justyną w Rzymie, pisma Klemensa Aleksandryjskiego, akademię Orygenes, aż po projekt chrześcijańskiej paidei Grzegorza z Nyssy. Trudno przecenić tę książkę w naszym kraju, gdzie ciągle trwają spory o miejsce Kościoła w systemie szkolnym, gdzie ciągle odnosi się wrażenie, że chrześcijaństwo nie potrafi zaproponować wiele więcej od zestawu reguł i przepisów moralnych czy prawnych. Choć na pierwszy rzut oka wykłady Jaegera wydają się skierowane przede wszystkim do społeczności akademickiej, nie ulega wątpliwości, że spojrzenie na wychowawczy aspekt wiary w Jezusa Chrystusa i jej moc kształtowania człowieka jest niezmiernie ważny i cenny.

Pozostaje oczekiwanie na trzeci tom „Paidei” Jaegera, aby tym samym jego prezentacja starożytnych zmagani z najbardziej opornym materiałem, jaki zna świat – ludzką wolnością – stała się dostępna polskiemu czytelnikowi w całości.

Tomasz Grodecki

JEZUS WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

ks. Władysław Kubik SJ
ks. Franciszek Rzepka SJ

Jezus Chrystus Kim On jest dla mnie?

**Wyd. WAM, Księża Jezuici,
Kraków 1997, ss. 155**

Książka zawiera blisko 200 zebranych przez studentów pedagogiki religijnej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie wypowiedzi ankietowych na temat: Kim jest dla mnie Jezus Chrystus? Wypowiada się młodzież w wieku 14 – 24 lat. Pomysł przeprowadzenia ankiety powstał po wezwaniu Jana Pawła II do refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa w związku z przygotowaniami do obchodów Jubileuszu Roku 2000.

Zgromadzony materiał redaktor książki podzielił na 9 rozdziałów. Z lektury wynika, że o Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku, nie da się powiedzieć jednym zdaniem. Fakt ten – jak pisze we wstępie ks. Kubik (s. 6) – pomoże rodzicom, katechetom czy wychowawcom uświadomić obie zarówno wielorakie możliwości, jak i ograniczenia w mówieniu o Nim.

Warto zwrócić uwagę na redakcję książki. Każdy rozdział rozpoczyna się nawiązującą do jego treści perykopą biblijną, a zamknięty jest wybranym fragmentem listu apostołskiego Jana Pawła II „Tertio millen-

nio adveniente". Wydaje się, że w ten sposób redaktor podsuwa jeszcze jeden aspekt lektury. Mam na myśli próbę przedstawienia ludzkiego sposobu myślenia i mówienia z perspektywy Boga. Perspektywę tę wyrażają właśnie cytowane teksty. Zmusza to czytelnika do osobistej refleksji, zajęcia własnego stanowiska, włączenia się w dyskusję. Wydaje się też, że teksty wskazują nie tylko na ludzkie zmagania z wiarą w Jezusa Chrystusa, z wysiłkiem szukania Go, obojętnością wobec Jego osoby itd., ale nadto pokazują drugi wymiar tej pedagogii – zamiar Boga w stosunku do człowieka.

Inne spostrzeżenie nasuwające się podczas lektury to brak wiązania wiary w osobowego i żyjącego Jezusa Chrystusa z Jezusem w Kościele i sakramentach. Oczywiście, w książce został nawet wyodrębniony rozdział z wypowiedziami o Jezusie żyjącym w Kościele. Jednak bez wskazywania miejsca, w którym On jest *moim Przyjacielem* (rozdz. II), *Bogiem, Synem Bożym i Zbawicielem* (rozdz. III) trudno sobie wyobrazić pełny kontakt z Nim. Powyższe słowa nie mają na celu krytyki, lecz uwypuklenie problemu, przed którym stają nie tylko młodzi, ale też rodzice, katecheci, wychowawcy. Można powiedzieć, że przedmiotem szczególnej troski w przekazie prawdy o Jezusie Chrystusie zarówno w procesie wychowania rodzinnego, jak i na katechezie powinno stawać się konkretyzowanie obecności Jezusa w Kościele, w sakramentach. Być może właśnie to spostrzeżenie jest jednym z cenniejszych owoców zgromadzonego materiału. Być może

wówczas też łatwiej będzie zrozumieć to, co trudne, co boli, przed czym się człowiek wzdraga i czego chciałby uniknąć – cierpienie, które w osobowych kontaktach z Bogiem jest dla chrześcijanina istotne. Potrzeba ukazywania drogi do zrozumienia sensu cierpienia ludzkiego, o czym wspomniał w postawie ks. Kubik, jest kolejnym wyzwaniem płynącym z tej książki.

Zbigniew Marek SJ

GDZIE UPRAWIAĆ TEOLOGIE?

Tomasz Węclawski

Sieć

*Wyprawa pierwsza –
pytanie o Jezusa*

Znak, Kraków 1997

Od pierwszego wydania książki S.C. Napiórkowskiego „Jak uprawiać teologię” minęło już wiele lat. Dotychczas jednak nie spotkałem publikacji o podobnym tytule: Gdzie można uprawiać teologię? Okazuje się, że celowi temu mogą służyć nie tylko obszerne sale uniwersyteckie, ale też skromny pokój studencki, pod warunkiem jednak że student przeznaczy stypendium na zakup modemu i opłatę Internetu.

Przyzwyczajiliśmy się do tego, że książki z zakresu teologii charakteryzuje poważny tytuł i równie poważny naukowo przeprowadzany wykład. Czy jednak nie może być powieściologicznej science-fiction

tion? Otóż może być, ponieważ T. Węclawski, dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu, taką napisał. Choć, jak píše autor, jest to *powieść dla początkujących teologów i dla wszystkich, którzy chcieliby wiedzieć, czym tacy się zajmują*, to jednak obok podstawowych wiadomości z zakresu teologii fundamentalnej, koncentrujących się głównie na pytaniu o Jezusa historycznego, znajdujemy tu również echa najnowszych dyskusji teologicznych dotyczących np. Objawienia, historyczności, autentyczności czy etapów powstawania Ewangelii, historyczności cudów dokonanych przez Jezusa, zmartwychwstania, założenia Kościoła i obecności w nim Zmartwychwstałego. Nie brak też zagadnień, które stanowią przedmiot pracy biblisty. Fantazji, może czasem nadmiernej, towarzyszą rzeczowe i konkretne informacje dotyczące możliwości, jakie stwarza Internet. Poznajemy też bliżej działalność fundamentalistycznej sekty, nazwanej tu Dziećmi Światłości.

Akcja powieści toczy się w ...Internecie. Początkujący teolog Uniwersytetu Karola w Pradze po zakupieniu modemu pragnie sprawdzić jego funkcjonalność. Począt elektroniczną nawiązuje kontakt ze starszym kolegą z Uniwersytetu we Freiburgu. Ich ożywiona dyskusja nad zasadniczymi zagadnieniami z zakresu teologii fundamentalnej wciąga stopniowo innych uczestników z różnych stron świata. W efekcie poznajemy problemy, pytania i wątpliwości, pojawiające się przy wymienionych wyżej tematach. Możliwości techniczne spra-

wiają, że głos zabierają np. R. Bultmann, H. Waldenfels, A. Schweitzer, M. Luter, święci Bernard i Tomasz, Hugon z Cluny P. Evdokimov i K.F. von Weizsäcker. Nie mogło oczywiście zabraknąć również przedstawicieli Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Autor nie obawia się stawiać trudnych i kłopotliwych pytań. Są to przede wszystkim pytania o Jezusa: Kim był On za swoich dni? Kim był i jest? Kim jest i będzie dla mnie? Kim jest i ma być dla nas wszystkich? Kim jest i kim może się jeszcze stać dla tych wszystkich, którzy prawie Go nie znają? Kim On jeszcze będzie? Podobnych pytań jest oczywiście znacznie więcej. Czy jednak na wszystkie teologia jest w stanie udzielić wyczerpującej odpowiedzi? Raczej nie. Teologia powinna przede wszystkim służyć życiu, odpowiadać na pytania stawiane przez człowieka żyjącego w konkretnych uwarunkowaniach. Są one inne w Palestynie Chrystusa, a inne w Polsce czasów Internetu. Dlatego też *czujemy, że nawet jeśli wszystkie możliwe pytania naukowe znajdą odpowiedź, nasze problemy życiowe nie zostały wcale jeszcze poruszone* (s. 28). Trzeba więc najpierw zapytać o Ewangelię. Czy Chrystus, jakiego przekazują nam Ewangelie i w jakiego wierzymy, jest: tożsamy z Jezusem historycznym? Zdaniem Bultmanna Ewangelie przekazują jedynie Chrystusa wiary, do Jezusa historycznego nie możemy dotrzeć, bo wszystko zatrzymuje się na wydarzeniu wielkanocnego poranka. Zdaniem Bultmanna brakuje obiektywnego kryterium, które pozwoliłoby jednoznacznie

odróżniać ściśle historyczną wiedzę o człowieku Jezusie od tego, co jest wyrazem dawnej i współczesnej wiary w Niego, i od tego, co jest naszym własnym błędem, przesądem czy nieporozumieniem. Z Bultmannem polemizuje G. Bornkamm, twierdząc, że *Ewangelie pozwalają nam dobrze poznać historyczną postać Jezusa, jakkolwiek czynią to w zupełnie inny sposób niż większość kronik czy przekazów historycznych. Nauczyliśmy się jednak radzić sobie z tą innością i wiemy dzisiaj więcej, niż śniło się kiedykolwiek naszym poprzednikom* (s. 37).

Aby jednak prawidłowo odczytać historyczne świadectwo Ewangelii o Jezusie, trzeba wpierw znaleźć odpowiedź na dwa pytania: W jakim celu Ewangelie opowiadają o Jezusie? Jak o Nim opowiadają? Odpowiedź wydaje się równie prosta jak paradoksalna. O historii Jezusa *dowiadujemy się mniej, niż się faktycznie wydarzyło – i zarazem otrzymujemy coś więcej niż tylko kronikarską relację o faktach. To nie paradoks, ale zwięzła charakterystyka specyfiki historycznego przekazu Ewangelii* (s. 44). Dowiadujemy się mniej, ponieważ sens wydarzeń zamierzony przez Boga jest znacznie ważniejszy aniżeli ich opis faktograficzny. Dowiadujemy się więcej, ze względu na specyficzną rolę, jaką świat semicki przypisywał słowu. *Słowo od samego początku należy do rzeczywistości, którą ma wypowiedzieć – co więcej, samo ma wobec niej moc sprawczą. (...) Można to ująć w następującą skrótową formułę: „Nie tylko opowiada się to, co się wydarzyło, ale także – wydarza się to, co się opowiada* (s. 45).

Na szczególną uwagę zasługuje wykład ks. Węclawskiego nt. cudów Jezusa, a zwłaszcza Jego zmartwychwstania. Opisywane przez Ewangelie cuda, jak zauważa autor, dokonują się tylko tam, gdzie Jezus napotyka wiarę. *...niezwykle czyni Jezusa nie konfrontują nas zatem jedynie z cudownym faktem jako takim, ale z wydarzeniem panowania Boga, które objawia się właśnie w ten sposób* (s. 141). Traci zatem swój sens pytanie o historyczność bądź niehistoryczność Jezusowych cudów. Ich sens jest potrójny: *chodzi najpierw o znaki końca czasów, chodzi następnie o potwierdzenie zbawczej obecności i działania Boga, chodzi wreszcie o ukazanie, że jedno i drugie – koniec czasów i zbawienie – przychodzi do nas właśnie z przyjściem Jezusa* (s. 142).

Krótką historię i aktualny stan dyskusji nt. zmartwychwstania Jezusa ks. Węclawski przedstawia w trzech niewielkich objętościowo, ale bogatych w treści teologiczne wykładach. Pierwsze dwa, to prezentacja i krytyka stanowiska protestanckiego wyrażanego przez R. Bultmanna i W. Marxena. Dla pierwszego zmartwychwstanie to przede wszystkim zbawcze znaczenie krzyża, a więc powstanie wiary w Zmartwychwstałego. Chrystus zmartwychwstał, mówi Bultmann, ale w kerygmie. Kerygma zatem jest wydarzeniem eschatologicznym. Marxen określa zmartwychwstanie jako *wydarzenie widzenia*. Samo widzenie natomiast nie jest opisem pierwotnego wydarzenia, ale owocem refleksji. Skoro Jezus zmartwychwstał, czyli skoro był widziany, to należy dalej działać w Jego

imię, a więc *sprawa Jezusa* trwa nadal. Trwa jednak, podkreśla ks. Węclawski, nie tylko *sprawa Jezusa*, bo Jego uczniowie mówi jednoznacznie, za co idą nawet na śmierć, o obecności i życiu samego Jezusa ukrzyżowanego. Świadczą oni o tym, że *Jezus ukrzyżowany zmartwychwstał, że jest wśród nas obecny i że można Go spotkać w Jego własnym ciele – w tym właśnie, w którym żył, w którym umarł na krzyżu i został pochowany. Zarazem jednak wiedzą doskonale i pragną nam powiedzieć, że Jezus jest teraz wśród nas obecny nierównie bardziej, nierównie mocniej niż kiedykolwiek za swej ziemskiej drogi, bowiem Jego obecność nie zamyka się już jedynie w zwyczajnych przestrzennych i czasowych ramach ludzkiego życia i śmierci, ale sięga rzeczywiście każdego czasu i każdego miejsca...* (s. 165). *Zmartwychwstanie Jezusa nie jest niezwykłym i cudownym dodatkiem do Jego życia, ale odkryciem na nowo całości tego życia i odkryciem jej tam, gdzie człowiek sam musiałby być wobec swojego życia zupełnie i ostatecznie bezsilny: w Jego śmierci* (s. 194).

Trudno właściwie byłoby powiedzieć czego w „Sieci” jest więcej: kompetencji teologicznej czy fantazji? Z pewnością jednak nie są one ze sobą wymieszane. Polot literacki autora, jego rzetelna wiedza teologiczna i wyjątkowa umiejętność przekazywania jej sprawiają, że teologia w formie science-fiction może się spotkać z bardzo pozytywnym przyjęciem. Wiele cennych treści i inspiracji znaleźć mogą np. katechizowani czy poszukujący. Pod jednym

wszakże, w moim przekonaniu, warunkiem: sami również muszą mieć odrobinę fantazji.

Autor zaznacza, że „Sieć” stanowi pierwszą część jego internetowych wypraw i zapowiada dwie następne. Miejmy nadzieję, że niebawem będziemy w posiadaniu swojej trylogii.

Wojciech Życiński SDB

ZROZUMIEĆ ŁACIŃSKĄ PRZESZŁOŚĆ

Ernst R. Curtius
*Literatura europejska
i łacińskie
średniowiecze*

Universitas, Kraków 1997,
ss. 689

Wydana po raz pierwszy w 1948 r. książka Ernsta Curtiusa na stałe weszła do kanonu lektur szanującego się humanisty. Głosy o konieczności udostępnienia jej czytelnikowi polskiemu było słychać już od wczesnych lat 60. Nawet jeśli przyszło nam czekać do 1997 r. z edycją polską, nie było to oczekiwanie bierne, gdyż już w 1972 r. ukazały się fragmenty w „Pamiętniku Literackim”, a jednym z pierwszych, który obficie z niej czerpał, był bodajże Jan Błński w swoim znakomitym studium „Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku”, które ukazało się w 1967 r.

Teraz mam przed sobą opasłe tomisko, do którego zbliżam się

z nieklamana ciekawością. Wypada zacząć od prostej uwagi, dla samej książki może zabójczej: nie jest ona do czytania, raczej do wielokrotnego zaglądania. W razie potrzeby naglej – sprawdzenia czegoś, odnalezienia tajnych i trudno uchwytnych powiązań. Wspomniany już J. Błoiński, jeden z inicjatorów przekładu, na prezentacji w Krakowie powiedział, że gdy się po raz pierwszy zetknął z książką Curtiusa, myślał, że napisał ją jakiś... wariat. Nie była to książka, lecz szaleńczy zestaw pojęć i nazw, nie mających ze sobą wiele wspólnego. Dopiero później okazało się, jak wiele można w niej znaleźć.

Wielce użytecznym wprowadzeniem do lektury całości i poznania Curtiusa mogą być uwagi tłumacza, Andrzeja Borowskiego. Dowiadujemy się nie tylko, kim był Curtius jako badacz literatur dawnych, ale że w okresie nazistowskim nie krył się ze swoimi antyhitlerowskimi poglądami, oraz w jakim celu pisał swoje monumentalne dzieło: *Pracę bezpośrednio już nad tekstem książki rozpoczynał jako profesor filologii romańskiej w uniwersytecie w Bonn w r. 1932. Napisał wówczas znamienne wyznanie: „Poczęła się ta książka nie z zamiarem wyłącznie naukowych, lecz z troski o przetrwanie kultury zachodniej (...). Wobec duchowego chaosu czasów obecnych jest koniecznością, a zarazem jest rzeczą możliwą udowodnienie jedności tej kultury. Można ową jedność dostrzec wszakże tylko wtedy, gdy się przyjmie pewien uniwersalny punkt widzenia. Jest nim łacińskość”*

(s. 629). Książka sprawia rzeczywiście wrażenie luźnego zestawu haseł, ale to tylko złudzenie, bo tak naprawdę jej struktura jest niezwykle przemyślana: *Układ kompozycyjny książki, choć sprawia ona z początku onieśmielające swymi rozbudowanymi dygresjami wrażenie, jest wcale przejrzysty i czytelny. Curtius osiągnął ten skutek dzięki konsekwentnemu zachowaniu dyscypliny wywodu, w którym wszelkie rozrastające się tematy poboczne wyodrębnił jako „ekskursy” stanowiące jedną trzecią część całości tekstu. Inną zaletą książki jest zastosowany w niej układ krzyżowy zagadnień, co sprawia, że w kilku miejscach możemy spotkać rozmaite, wzajemnie się dopełniające uwagi na ten sam temat (s. 633).*

Wreszcie ostatnia uwaga tłumacza, tycząca zawartej w tytule europejskości: *Literatura europejska staje się więc tutaj nie tyle pojęciem wyodrębniającym czy wartościującym w stosunku do innych kultur literatury światowej, co raczej propozycją pewnego sposobu widzenia owej wspólnoty kulturowej zwanej Europą. Jeśli zaś uświadamiamy sobie dzięki tej propozycji zarówno ograniczenia i paradoksy w niej samej obecne, jak też i niedostatki naszego pojmowania wspólnoty europejskiej, to tym większa jeszcze zasługa E.R. Curtiusa (s. 636). A więc przystąpmy do przeglądania.*

Zacznijmy od indeksów, starannie opracowanych przez Stanisława Papierza. Pozwalają one zdać sobie sprawę z częstotliwości występowania

nia ojców humanistyki europejskiej. Co ciekawe, na równych prawach pojawiają się: Homer, Platon, Arystoteles, Cyccro, Wergiliusz, Kwintylianus, Seneka, św. Paweł, Prudentiusz, św. Hieronim, św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, Izydor z Seville, Boecjusz, św. Tomasz z Akwinu, Dante, Calderon de la Barca, Szekspir, Goethe. To samo można powiedzieć o indeksie rzeczowym, uwzględniającym kluczowe dla humanistyki pojęcia. Oprócz klasycznych, pojawiają się też: Bóg, Chrystus, wiele uwagi poświęca się Biblii; jakże to ważne, iż pojawiły się one obok poezji, metafory i toposu. To krok w kierunku integracji teologii i literaturoznawstwa. Może szkoda, że zabrakło przedstawicieli słowiańszczyzny, która przecież nie tylko czerpała z Zachodu, ale go też w dużym stopniu współtworzyła, by wspomnieć naszego Sarbiewskiego. Studia Tadeusza Ulewicza w tym względzie są niezwykle pouczające.

Hasłowy wręcz spis treści (18 rozdziałów, 25 ekskursów) ułatwia korzystanie z dzieła Curtiusa zależnie od potrzeby i okazji. Ryzykowne i chyba niepotrzebne byłoby przedstawianie całości tak bogatego i różnorodnego dzieła, pozwolę więc sobie zwrócić uwagę na kilka wybranych zagadnień.

Zacznijmy od wagi, jaką Curtius przywiązuje do wysiłku poznawczego: *Największym bowiem wrogiem postępu moralnego i społecznego jest ciarność i tepota umysłowa, do których uczucia antyspoleczne wszelkiego rodzaju przyczyniają się*

w równym stopniu, co intelektualne lenistwo, czyli zasada zużywania możliwie najmniejszej ilości energii (vis inertiae) (s. 9). To ważna, choć może oczywista uwaga, gdyż wyjaśnienia szczególną pasję badawczą Curtiusa, który czyta przeszłość jako jedną księgę, powiązaną na różne sposoby. Wrażenie labiryntu czy wręcz gmatwaniny pojęć ustępuje intelektualnej satysfakcji odkrywania związków, wpływów i wzajemnych oddziaływań. Starożytność grecko-lacińska, Biblia, dzieła Ojców Kościoła, niezwykle bogaty, a niesłusznie zapomniany dorobek wieków średnich; to wszystko było niewyczerpanym źródłem dla twórców literatur europejskich, czerpiących pełnymi garściami z tego skarbcza przeszłości.

Już św. Hieronim ośmielił chrześcijan do korzystania z dorobku świata pogańskiego, powołując się przy tym na samą Biblię: *Przez alegoryczną interpretację Pisma Świętego Hieronim poddał średniowieczu nader często przytaczany później argument, który przemawiał za wykorzystaniem wiedzy starożytnej w służbie chrześcijaństwa. W Księdze Powtórzonego Prawa 21,12 Jahwe rozkazał: jeśli Izraelita zapragnąłby poślubić pogańską niewolnicę, niechaj obetnie jej włosy i paznokcie. Podobnie i chrześcijanin, który umiłował nauki świeckie, niechaj oczyści je z wszelkich błędów (s. 46).* Zaś we wstępie do opracowanej przez niego Wulgaty, który stał się brewiarzem humanizmu chrześcijańskiego dzięki przedstawionej w nim idei korespon-

dencji pomiędzy tradycją pogańską i chrześcijańską, możemy wyczytać: *Psalmista jest „naszym Symonidem, Pindarem, Alkajosem, Horacym i Katullusem”*. Dla Hieronima więc *Biblia to nie tylko świadectwo zbawienia, lecz również utwór literacki (...)* nie wzdraga się przed zestawieniem go ze skarbami *gentilitas* (pogaństwa) (s. 80). Należy przy tym pamiętać, że św. Hieronim to tylko jeden (choć niewątpliwie największy) z chrześcijańskich humanistów poddanych wnikliwej analizie przez Curtiusa.

Jakże ciekawie brzmią uwagi na temat retoryki i jej znaczenia dla starożytnych, ale i dla nas. Warto sobie uzmysłować, jak wysokie wymagania stawiał przed retorem choćby Kwintyliusz: *Tylko człowiek idealny, jego zdaniem, może być oratorem. Najwyższa Istota boska i budowniczy świata (II,6,12) jedynie człowieka obdarzył mową. Wymowa zatem (jako sztuka) stoi znacznie wyżej od astronomii, matematyki oraz innych dyscyplin (XII,11,10)* (s. 73). Autor „*Institutio oratoria*” nie poprzestaje na pouczeniach czysto retorycznych, bowiem: *Tu i ówdzie w całym traktacie Kwintyliusza retoryka przekształca się w coś całkiem innego – w humanistyczny pogląd, iż studia literackie to najważniejsze z osiągalnych w tym życiu dóbr. „Miłość do literatury i lektura poetów nie ograniczają się do lat szkolnych, lecz trwają do końca ludzkiego życia” (I,8,12). „Radowanie się literaturą nie jest do końca czyste, dopóki nie uwolni się od innych czynności i nie zado-*

woli się kontemplacją samej siebie” (II,18,4). Takie stwierdzenia antycypują charakterystyczne doświadczenia typowe dla kultury Zachodu (s. 73).

Poezja a filozofia, poezja a teologia, klasycyzm, manieryzm, stosunek chrześcijaństwa do filozofii; każdy z tych tematów zasługuje na osobne i wyczerpujące omówienie – zrobił to nasz autor, warto do niego sięgać i cierpliwie się wczytywać w jego erudycyjne rozważania. To samo można powiedzieć o wszystkich ekskursach. Jakże ciekawie i odkrywczco brzmią, jak wiele zapowiadają i skrywają! Jednym słowem, trzeba się zabrać do uważnej lektury tej jakże potrzebnej i wreszcie (znakomicie) spolszczonej książki.

Stanisław Obirek SJ

CNOTA – SKARB WIECZNY

Stawomir Wyszomirski *Pojęcie „arete” w etyce Stoic Starszej i Średniej*

Toruń 1997, ss. 182

Ale jakich on wyrażen używa... bez żadnej żenady mówi o cnocie – coś podobnego! Jeszcze nigdy w życiu nie wymówiłem tego słowa, a nawet w szkole „virtus” tłumaczyliśmy jako „dzielność”. Cały się wzdrygnąłem, gdy to usłyszałem –

tak mówił po pierwszym spotkaniu z Settembrinim Hans Castorp (T. Mann, „Czarodziejska góra”, Warszawa 1992, t. 1, rozdz. IV, s. 172, przeł. J. Kramsztyk) do głębi poruszony słowem, które od czasów Sokratesa i Platona stanowi centrum refleksji etycznej. Istotnemu fragmentowi historii tego pojęcia jest poświęcona cenna rozprawa Sławomira Wyszomirskiego – filologa klasycznego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika – rekonstruująca znaczenie arete w dwu pierwszych fazach rozwoju filozofii stoickiej (Stoa Starsza 300-150 p.n.e. oraz Stoa Średnia 150-50 p.n.e.), a więc w okresie, gdy zyskało ono swą niejako klasyczną interpretację. Przypomnijmy, iż poprzednia książka tegoż badacza analizowała virtus u Seneki („Der virtus-Begriff in den philosophischen Schriften von L. Annaeus Seneca. Ein semantische Studium”, Toruń 1993).

O ważności arete/virtus dla rozumienia naszej współczesności niech świadczą następujące słowa autora: *W istocie więc pojęcie to, w zależności od tego, jakiego stanowiska filozoficznego w ciągu wieków było wyrazem, jest odzwierciedleniem europejskiej duchowości, której wpływ, także poprzez etykę chrześcijańską, ale nie tylko, na system wartości wyznawany przez współczesnego Europejczyka jest dzisiaj niezaprzeczalny, choć nie zawsze uświadamiany* (s. 71).

Zauważmy, iż recepcja a zarazem chrystianizacja filozofii stoickiej w nowożytnej Europie dotyczyła niemal wyłącznie tekstów późniejszych, tj. przede wszystkim listów i dialogów Seneki, czytanych już

w średniowieczu, a których editio princeps ukazała się w 1475 r.; następnie Epiktetowego „Enchiridionu”, którego łaciński przekład Angela Poliziana wznawiano wielokrotnie od 1497 r.; wreszcie „Rozmyślań” Marka Aureliusza, których popularność przypada dopiero na XVII w. (wydania i tłumaczenia Xylandera, Thomasa Gatakera, Isaaca i Merica Casaubonów, Dacierów i inne). To właśnie te dzieła, łagodzące surową i rygorystyczną doktrynę etyczną poprzedników, wspólnie z pismami Cyserona kształtowały jeden z najważniejszych nurtów odrodzenia starożytnej filozofii. (Na marginesie tylko wspomnijmy wielką dyskusję ze stoicyzmem, która dokonuje się w polskiej poezji Jana Kochanowskiego.) Źródła wcześniejsze bowiem zachowały się jedynie fragmentarycznie, jako cytaty; zostały one wydane przez von Arnima w czterech tomach „Stoicorum Veterum Fragmenta” na początku naszego stulecia.

Książka Wyszomirskiego jest pierwszą w literaturze światowej gruntowną i wszechstronną analizą arete w dwu pierwszych fazach stoicyzmu.

Zasadniczą część rozprawy składa się w trzech rozdziałów. Pierwszy analizuje wszystkie zachowane definicje arete, przy czym autor kładzie duży nacisk na ich interpretację w kontekście zarówno całej etyki stoickiej, jak i teorii poznania oraz kosmologii. Drugi poświęcony jest kwestii jedności i wielości cnoty oraz antakolouthii (tj. wzajemnego sobie towarzyszenia) cnót. Wreszcie

trzeci – rzeczom określanym jako moralnie obojętne (adiaphora), mającym istotne znaczenie w postępowaniu ku cnocie (prokope).

Ze względu na stan źródeł autor musiał dokonać rekonstrukcji poglądów interesujących go filozofów i analizy, która m.in. próbuje uzgodnić poglądy różnych autorów, nadających często tym samym rzeczom inne nazwy czy opisujących odmiennie ich aspekty (np. kwestia podziału duszy). Ponadto znaczenie terminów stosowanych przez stoików jest niekoniecznie tożsame z ich użyciem przez przedstawicieli innych szkół.

Punkt wyjścia stanowi najobszerniejsza zachowana definicja cnoty przekazana przez Plutarcha. Jak się jednak okaże, ma ona charakter tautologiczny, a zarazem nie pozwala dać odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można dojść do posiadania cnoty, jak osiągnąć doskonałość moralną, czyli – jak stać się mędrcem. Jest to zresztą jeden z ważniejszych problemów, skoro stoicyzm jako filozofia hedonistyczna był głęboko zainteresowany praktyczną stroną głoszonej przez siebie doktryny, mającej uczynić człowieka szczęśliwym – szczęście bowiem (a nie sama cnota, jak później u Seneki a za nim u wielu pisarzy renesansowych) jest najwyższym dobrem, a cel ostateczny stanowi życie zgodne z naturą uniwersum. Ślad u głównego przedstawiciela Średniej Stoi, Pantajosa, po raz pierwszy wyraźnie jest przekonanie, że cnoty można się nauczyć i osiągnąć ją, rozwijając naszą indywidualną skłonność do arete. Jak sądzi zaś Posejdonios, człowiek może uzyskać moralną doskonałość.

Warto zauważyć, że nie istnieje polska monografia Stoi Starszej i Średniej, czy choćby jej zarys. Dlatego za niezmiernie pożyteczną wypada uznać wstępną część omawianej książki, spełniającą taką właśnie funkcję. Autor zdecydował się na przedstawienie zbioru biografii myślicieli, w mniejszym stopniu uwzględnił główne wątki ich nauczania. Trzeba to uznać za zasadne, jako wprowadzenie mogące dotyczyć także studiów innych problemów etyki stoickiej (wolno ufać, że takie powstaną). Oczywiście, w tym ujęciu o charakterze historycznym – opracowanym w dużej mierze na podstawie interpretacji tekstów źródłowych, na marginesie niejako dokonującym pewnych korekt w stanie wiedzy – nie idzie o szczegółowe przedstawienie ewolucji wszystkich poglądów; na to jeszcze nieco za wcześnie. Jak się okaże po lekturze całości rozprawy, przedstawiona w niej analiza podstawowej kategorii etyki stoickiej może przynieść pewne zmiany w rozumieniu również innych jej problemów.

Dodatkową wartość książki – wydanej jak ostatnio wiele prac naukowych w mikroskopijnym nakładzie (200 egz.) – stanowi mała antologia tekstów, w którą układają się cytowane i po raz pierwszy przekładane na język polski fragmenty (m.in. duże wyjątki z antologii Stobajosa).

Piotr Urbański

KU MILCZENIU

Jerzy Binkowski *To nieba odbłask poraził człowieka*

„Bernardinum”, Pelplin 1997

Na okładce zbioru poetyckiego Jerzego Binkowskiego umieszczono fotografię twarzy autora na tle białej ściany, na której wisi krzyż o nieostrych konturach. Poeta spogląda z portretu w skupieniu: i łagodnie, i surowo. Taka jak spojrzenie okazuje się jego mowa: pełna czułości, ale i twarda. A portret, jak się zdaje, ma służyć wzajemnemu zbliżeniu autora i czytelnika, stwarzać okoliczności sprzyjające dialogowi za pośrednictwem wierszy, precyzyjnie konstruowanych w akcie artystycznej kreacji. Każdy jest zamkniętą całością, zarazem częścią starannie obmyślnego cyklu.

Poezja jest dla Binkowskiego sztuką słowa wywiedzonego ze Słowa biblijnego, natchnionego. Urzeczywistniana w języku i przenikająca wszystkie sfery życia, jest miejscem świętym, sacrum. Głębokie przeżycie religijne, które poeta wyraża i przedstawia, ma początek w codziennym doświadczeniu, w wierze i oczywiście w wyobraźni.

Tworząc świat liryczny Binkowski pokazuje, jak w ludzkim losie spełnia się to, co zawiera Pismo Święte. Jego wypowiedzi poetyckie są krystalizacją gruntownych przemyśleń, niewzruszonych przekonań; mają u podstaw dojrzałość duchową,

z którą łączy się dojrzałość artystyczna. Przedmiotem jego rozważań jest miłość, dzięki której człowiek staje się piękny, a życie pełne. Miłość sprawia, że każde doświadczenie, również rozpacz i cierpienie, staje się wartością. Jest pragnieniem i rozkoszą, gdy ją przeżywają kobieta i mężczyzna. Kształtuje ludzką postawę, jest istotą człowieczeństwa, tajemnicą, która obdarza przeżyciem mistycznym...

Poezja wypracowała własny sposób mówienia, ukształtowała własną formę literacką. Jego mowa ma charakter odświętny, hieratyczny. Choć poeta dąży do prostoty, poświęca ją dla wzniosłości, zachowania stylu wysokiego.

Tomem „To nieba odbłask poraził człowieka” J. Binkowski podsumowuje – i weryfikuje – całą swą twórczość poetycką, proponuje ponowne jej odczytanie. Książkę określił jako tryptyk, ale składają się na nią teksty z czterech tomików (opuszczone zostały wiersze z debiutanckiego „Akordu”, różniące się od przedrukowywanych). Układają się w spójną – rozwijającą się – całość. Wiersze-cykle autor umieścił w innej kolejności, niż się ukazywały: w porządku określonym przez formę, chronologię wewnętrzną oraz tworzywo, kreowany świat liryczny.

Cykl pierwszy „Głosy z pustyni” to właściwie poemat, którego bohaterem jest – domyślać się można – rzymski legionista z czasów, gdy św. Jan głosił rychłe nadejście Zbawiciela. To zbiór sugestywnych i zwięzłych obrazków, opisów niemal reporterskich. W podróż w czasy starożytne autor udawał się pośród piasków pustyni – spędził

bowiem kilka lat w północnej Afryce. Pisząc, spoglądał na miejsca, w których przebywał, przez kadry sprzed dwudziestu wieków, tak jakby czuł oddech ludzi, którzy wtedy żyli, jakby chodził między nimi...

Poeta objął wyobraźnią świat, w którym jawiła się przemiana, jaką niosło chrześcijaństwo. Cykl drugi „W drodze z Damaszku” jest opowieścią ogniskującą się wokół jednego z najbardziej zdumiewających zdarzeń opisanych w Nowym Testamencie. To zarazem opowieść o doświadczeniu Boga, doznaniu mistycznym:

*Natęża myśli i pustkę odsąca
i Nic zostaje jak Bóg
Nieustannie na początku drogi
pieśń nową zaczyna.*

W dwu ostatnich wersach autor zawarł formułę swej poezji. Czyż nieustannym początkiem nie jest miłość? I czyż nie może być z nią tożsama pieśń, czyli poezja? Kolejne wiersze są wyznaniem wiary, próbą wypowiedzenia niewyraźnego.

Cykl trzeci, „Wygnanie Boga”, którego tytuł został zaczerpnięty z „Pieśni o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły, to poezja modlitewna, liturgiczna: poszczególne utwory nawiązują do liturgii godzin i mszy świętej. To wiersze... ciche: słowa wyłaniają się z milczenia, niekiedy nieoczekiwane, przypadkowo. Poeta modli się po swojemu; jest spontaniczny, naiwny, nawet skłonny do żartu. Mówiąc o życiu w Bogu, o nieustannym pamiętaniu Boga, wnika w życie kapłana: towarzyszy od świtu do nocy księdzu, pewnie

zakonnikowi. Jak on jest powściągliwy; gestem, słowem i milczeniem uświęca rzeczywistość, której cały się oddaje.

Modlitwą jest także cykl ostatni „Krzyżowa droga”. To już nie wiersze, a rozważania zaledwie kilkunastokrotne, uzupełniające skromne rysunki – kolejne stacje Drogi Krzyżowej.

Tom rozpoczynają donośnie brzmiące „głosy” zasłyszane na pustyni, kończy milczenie, cisza. Zostaje przebyta droga, na którą poeta rzuca spojrzenie, by pójść dalej, w *pustynię czasu*, już nie samotnie, jeśli się spełni nadzieja na dialog.

Jerzy Binkowski jest z wykształcenia psychologiem (absolwentem KUL) i reżyserem teatralnym (absolwentem białostockiego Wydziału Reżyserii Teatru Lalek warszawskiej PWST). Pracuje jako psycholog w zespole szkół artystycznych w Białymstoku, pisze felietony, wiersze. One są dla niego szczególnie ważne. Przedstawiając wybór swych utworów, pozostaje w twórczym dialogu z sobą samym – i tym, kto zechce je odczytać.

Jerzy Rochowiak

Z życia Kościoła

Wspólnota św. Idziego – apostołowie pokoju

1 stycznia obchodzono już XXXI Światowy Dzień Pokoju. Doroczne orędzie Ojca Świętego z tej okazji są wezwaniem do pokoju i pojednania w świecie, w którym nie ustają konflikty zbrojne. W tego rocznym przesłaniu wśród wielu istotnych zdań znajdujemy następujące: *Sprawiedliwość i pokój to nie abstrakcyjne pojęcia i niedosiężne ideały; to wartości wpisane – jako wspólne dziedzictwo – w serce każdego człowieka. Jednostki, rodziny, wspólnoty, narody – wszyscy są powołani, aby żyć w sprawiedliwości i pracować dla pokoju. Nikt nie może się uchylić od tego obowiązku.*

Niezwykle ciekawym przykładem zaangażowania na rzecz pokoju jest rzymska Wspólnota św. Idziego, dla której członków pokój i sprawiedliwość to pojęcia jak najbardziej realne. Wspólnota jest w Polsce właściwie nie znana, a szkoda, bowiem jej duchowość i zaangażowanie odpowiadają potrzebom naszych czasów.

Początki i duchowość

Jak wiele innych ruchów i grup religijnych powstała na fali dyskusji i przemian soborowych w 1968 r., kiedy to Andrea Riccardi, wówczas maturzysta, obecnie profesor historii na jednym z rzymskich uniwersytetów i grupa jego przyjaciół zaczęli gromadzić się na wspólnej modlitwie, pomagać ludziom żyjącym na przedmieściach Rzymu, bezdomnym, i zajmować się dziećmi. Po kilku latach, w okresie 1972/1973 grupa przyjęła formę bardziej zorganizowaną. Wtedy też Wspólnota przejęła opuszczony klasztor karmelitów pod wezwaniem św. Idziego na rzymskim Zatybrzu, a wraz z nim także nazwę. Od tej pory do dziś członkowie Wspólnoty i każdy, kto przyjdzie, gromadzą się na codziennej modlitwie o godz. 19.00. Wspólna modlitwa jest jednym z filarów ich życia i działalności, w niej znajdują siłę i odpowiedź na pytanie, jak dzisiaj ludziom zagubionym w zgiełku miasta pomagać znajdować Boga. *My, ze św. Idziego, musimy podjąć w pierwszej osobie problemy człowieka żyjącego w mieście, ponieważ były i są to nasze problemy. Chcemy szczerze umieć odpowiedzieć na*

pytanie człowieka z miasta dotyczące znaczenia, jakie ma w życiu wiara, cisza i modlitwa, i zrozumieć, w jaki sposób przenieść w ciszę człowieka zduszonego hałasem i natłokiem spraw, który – co więcej – nie umie już obcować z unum necessarium (wywiad z A. Riccardim dla „Mondo e Missione”, nr 1/1996, s. VI). W różnych wypowiedziach założyciel Wspólnoty podkreślał, że jej duchowość jest skierowana do ludzi miasta, aby w zagonieniu mogli odnajdywać Boga. Dlatego we wspólnej liturgii szczególne miejsce zajmuje słowo Boże, a zwłaszcza śpiew psalmów. Słowo Boże pozwala ludziom miasta zatrzymać się na moment, znaleźć ciszę i wsłuchać się w głos Boga, który przemawia w ich sercu.

Służba ubogim

Następnym filarem życia Wspólnoty jest praca na rzecz ubogich, do czego inspirację znajdują w soborowej konstytucji „*Gaudium et spes*”. Bardzo charakterystycznym rysem Wspólnoty jest ścisły związek z Kościołem i inspiracja jego dokumentami: stąd też zaangażowanie w ewangelizację, szczególnie ludzi dalekich od wiary i praktykowania.

Od początku Wspólnota św. Idziego kładzie bardzo mocny nacisk na służbę ubogim, praktykując ją w różnych formach. Do najbardziej znanych należy rozdawanie posiłków (codziennie 1500) na Zatybrzu dla ubogich, najczęściej emigrantów. Członkowie Wspólnoty podejmują się opieki nad niepełnosprawnymi, samotnymi ludźmi straszniymi. Organizują zajęcia dla dzieci. W Rzymie dużym problemem są emigranci, dla których członkowie Wspólnoty organizują pomoc prawną, pośrednictwo pracy. W Rzymie jest też stały dyżur dla ubogich i szukających pracy, gdzie każdy może uzyskać pomoc i potrzebne informacje dotyczące zatrudnienia czy możliwości pomocy.

Szczególną troską Wspólnota otacza dzieci. W takich krajach jak Gwatemala czy Wybrzeże Kości Słoniowej, jej członkowie prowadzą tzw. szkoły ludowe, gdzie nauczają i prowadzą opiekę medyczną nad dziećmi. W krajach europejskich do tego typu szkół uczęszczają głównie dzieci imigrantów, bez względu na pochodzenie czy religię.

W jednym z wywiadów A. Riccardi zwrócił uwagę, że lata dziewięćdziesiąte niosą inne problemy społeczne niż lata siedemdziesiąte, kiedy to Wspólnota zaczynała swoją działalność. Obecnie narkomania, pozostawianie samym sobie ludzi starszych, wzrastająca liczba imigrantów stanowią wyzwanie do działania, a zajmowanie się nimi jest wprowadzaniem w życie sprawiedliwości. Wyjście do najuboż-

szych jest znakiem ewangelicznego otwarcia i żywotności, a także w pewnym sensie wiarygodności przeżycia nawrócenia. Jak zauważył A. Riccardi w cytowanym wyżej wywiadzie, *nawrócenie jest zwrotem, by nie żyć dla siebie, by nie żyć samemu. Te dwie rzeczy ściśle się wiążą, ponieważ często zdarza się, że ktoś żyje dla siebie, bo żyje sam, oraz że żyje sam, bo żyje dla siebie.*

Dialog ekumeniczny i międzyreligijny

Jednym z podstawowych zadań Wspólnoty św. Idziego jest zaangażowanie na rzecz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Z jej inicjatywy od 1987 r. odbywają się coroczne spotkania modlitwne „Ludzie i religie” w intencji pokoju, które gromadzą przedstawicieli różnych religii. Spotkania te stanowią niejako przedłużenie wielkiej modlitwy o pokój, która miała miejsce w 1986 r. z inicjatywy Jana Pawła II.

Spotkania „Ludzie i religie” mają także na celu wymianę między religiami, przełamywanie wzajemnych uprzedzeń i stereotypów oraz szukanie możliwych dróg rozwiązywania różnych konfliktów. Co roku zapraszani są goście ze świata polityki, jak np. Robert G. Mugabe, Mario Soares, Jacques Santer, Corazon Aquino, których działalność stanowi przykład pokojowego rozwiązywania konfliktów. Do tej pory spotkania „Ludzie i religie” odbyły się w następujących miastach: 1987 i 1988 – Rzym, 1989 – Warszawa, Oświęcim (choć raczej tego wydarzenia nie kojarzyliśmy ze Wspólnotą św. Idziego), 1990 – Bari, 1991 – Malta, 1992 – Lowanium, Bruksela, 1993 – Mediolan, 1994 – Asyż, 1995 – Florencja, 1996 – Rzym, 1997 – Wenecja.

Wspólnota inicjuje także różne formy studiów nad dialogiem międzyreligijnym, organizuje sesje, tak by stworzyć możliwie wiele różnych form wzajemnej wymiany i poznania. Jednym z przykładów może być zorganizowany w Jerozolimie w 1995 r. zjazd przedstawicieli trzech wielkich religii pod hasłem „Chrześcijanie, żydzi i muzułmanie. Razem w Jerozolimie”.

Członkowie Wspólnoty św. Idziego podkreślają, że dla owocności działań na rzecz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego konieczne jest autentyczne przeżywanie własnej tradycji religijnej.

Apostołowie pokoju

Podczas spotkania członków Wspólnoty z Janem Pawłem II 6 IV 1996 r. A. Riccardi w swoim przemówieniu skierowanym do papieża

powiedział: *Ojcie Świąty, z głębi serca pragniemy ci powiedzieć, że pokój jest sensem naszej pracy na każdym poziomie. Pokój dla najuboższych; pokój między tymi, którzy są od siebie daleko i nieprzyjaciółmi; pokój w sercach tych, którzy szukają sensu życia.*

Te słowa znajdują swoje potwierdzenie w bezpośrednim zaangażowaniu Wspólnoty w negocjacje pokojowe. W lipcu 1990 r. przy Wspólnocie rozpoczęły się rokowania między stronami trwającego od 14 lat konfliktu zbrojnego w Mozambiku. Konflikt ten, mało znany w Polsce, pochłonął blisko milion ofiar śmiertelnych, spowodował emigrację 2 mln ludzi i postawił w obliczu śmierci głodowej blisko 3 mln. Dzięki pośrednictwu Wspólnoty, po dwóch latach negocjacji, 4 X 1992 r. obydwie strony podpisały zawieszenie broni, które stanowiło początek normalizacji wewnętrznej w tym kraju. Jest to chyba najbardziej spektakularny sukces Wspólnoty, nazywanej od tej pory także zatybrzańskim ONZ, ale nie jedyny. Wspólnota podejmowała się także innych mediacji. Pierwszą była udana interwencja pokojowa na rzecz wyzwolenia oblężonych przez druzów wiosek chrześcijańskich w Libanie, jeszcze w latach osiemdziesiątych. Godne podkreślenia jest także trwające od 1993 r. zaangażowanie Wspólnoty w stabilizację sytuacji w Albanii oraz na terenach dawnej Jugosławii. Oprócz pomocy w postaci żywności i lekarstw członkowie Wspólnoty pośredniczyli także w nawiązywaniu kontaktów między zwaśnionymi stronami. Dzięki temu we wrześniu 1996 r. w Kosowie udało się podpisać porozumienie między ludnością albańską a rządem w Belgradzie, które m.in. zaowocowało ponownym otwarciem systemu szkolnictwa i zrównaniu w prawach dostępu do niego wszystkich mieszkańców regionu.

Wspólnota zaangażowała się także w pomoc rozproszonym na Bliskim Wschodzie chrześcijanom (Egipt, Jordania, Irak, Turcja, czy Syria), dostarczała także pomocy do obozów uchodźców. Członkowie Wspólnoty pośredniczyli również w rozmowach zmierzających do uwolnienia zakładników, jak np. w Kurdystanie w 1993 r.

W styczniu 1996 r. w siedzibie Wspólnoty odbyło się spotkanie stron konfliktu wewnętrznego w Gwatemali, które znacznie przyczyniło się do ostatecznego zakończenia walk trwających tam od lat.

Od 1994 r. Wspólnota św. Idziego podejmuje również działania na rzecz pokoju w Algierii, jak na razie bezskutecznie. Jest także zaangażowana w mediacje pokojowe w rejonie Wielkich Jezior Afrykańskich oraz w Sudanie, Etiopii i Erytrei, gdzie stale dostarcza pomocy materialnej.

To chyba bezprecedensowe zaangażowanie wspólnoty religijnej na rzecz pokoju w świecie jest warte podkreślenia. Zresztą zostało już

docenione, bowiem Wspólnota św. Idziego była jednym z kandydatów do pokojowej Nagrody Nobla.

Obecnie Wspólnota liczy około 15 tys. osób; 8000 mieszka w Rzymie, 5000 w 10 miastach włoskich, a pozostali w innych krajach Europy (Belgia, Hiszpania, Ukraina, Węgry, Litwa) i świata (Meksyk, Salwador, Argentyna, Gwatemala, Mozambik, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun, Indonezja). W 1986 r. Stolica Apostolska uznała Wspólnotę jako międzynarodowe stowarzyszenie katolików świeckich, mianując asystentem kościelnym bpa Vincenzo Paglia.

Wspólnota św. Idziego jest przykładem ewangelicznego działania czerpiącego ze Słowa Bożego. Członkowie Wspólnoty modlitwą i zaangażowaniem świadczą, jak czerpiąc z Ewangelii można we współczesnym świecie przełamywać bierność i bezradność i w praktyce budować Królestwo Boże na ziemi.

Piotr Samerek SJ

