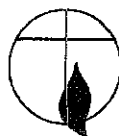


przegląd powszechny

4/920/98

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM*

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

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 Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 23 III 1998 r.

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

*Wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno,
Maria Magdalena udała się do grobu (...)
i stała płacząc. A kiedy tak płakała,
ujrzała dwóch aniołów w bieli (...)
I rzekli do niej: „Niewiasto, czemu płaczesz?”*

J 20,1.11-13

Aby pusty grób wielkanocnego poranka
wciąż odnawiał w sercach i umysłach
znaki Dobrej Nowiny o zbawieniu,
życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

WIELKANOC A.D. 1998

Spis treści

<i>Wacław Oszejca SJ</i> Zbyt mało spodziewaliśmy się...	11
--	----

O sztuce osławiania liberalizmu	14
--	----

Rozmowa Piotra Kostyły SJ z Leszkiem Kołakowskim. Jezuita i filozof zastanawiają się m.in. nad źródłami liberalizmu, pojęciem wolności jednostkowej i społecznej, przenikaniem idei liberalnych do chrześcijaństwa, reformami posoborowymi w Kościele katolickim, głównymi pytaniami człowieka współczesnego wobec wiary i Kościoła.

<i>Peter-Hans Kolvenbach SJ</i> Wychowanie w duchu św. Ignacego	31
---	----

Nie odrzucając starania o sukces szkolny, wychowanie ignacjańskie poszukuje przede wszystkim maksymalnego rozwoju darów i zdolności, którymi każdy został obdarowany, aby je rozwijać w służbie drugiemu.

<i>Artur Filipowicz SJ</i> Fanatyzm we współczesnym świecie	43
---	----

Współczesna kultura jest zagrożona fanatyzmem towarzyszącym różnym obszarom ludzkiej aktywności. Konieczne jest zdemaskowanie tego zjawiska i szeroko rozumiana edukacja etyczna, która przyczyni się do wyeliminowania fanatyzmu z życia społecznego.

<i>Piotr Jordan Śliwiński OFMCap</i> Antynewageowski trójkąt Trzy modele chrześcijańskiej reakcji na New Age	53
--	----

Wobec nowych form religijnych i parareligijnych chrześcijanie winni być świadomi swojej wiary i gotowi do dawania jej świadectwa. W przygotowaniu wiernych należy stosować wszelkie możliwe formy przekazu informacji.

Ludmiła Marjańska
Wiersze

62

Panajot Karagjozow

**Święty Wojciech w kontekście historii,
 chrześcijańskiego panteonu Czechów i geopolityki** 64

Życie i trwający dziesięć wieków kult św. Wojciecha przypominają o powtarzalności historii, chrześcijańskim rdzeniu i ciągłości cywilizacji europejskiej, a w niej o miejscu Czechów.

Krzysztof Dorosz SJ

**Umrzeć na noc. Na jedną. Do czasu...
 O poszukiwaniach religijnych Aleksandra Wata** 72

Aleksander Wat to typ człowieka poszukującego. Jego droga stanowi świadectwo wysiłku związanego z rodzeniem się wiary i zdobywaniem jej.

Zbigniew Florczak

Plebejski splendor Caravaggia 84

Przed Caravaggiem światło było funkcją rysunku – jak u Giotta, koloru – jak u weneccjan, kompozycji – jak u Rafaela. U Caravaggia staje się ogniskową stylu samego w sobie, ze wszystkimi konsekwencjami.

Z niedzieli na niedzielę (Grzegorz Pyszczyk) 95

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Złoty okres malarstwa flamandzkiego 100

(„Od Breughla do Rubensa”. Ze zbiorów Królewskiego Muzeum Sztuk Pięknych w Antwerpii, Zamek Królewski w Warszawie, 17 XI 1997 r. – 15 II 1998 r.)

M. Haponiuk: Słup boskiego Numbakuli 102

(Zofia Kopel-Szulc, „Kolumna niebios. Rysunki 1994-1997”, Galeria Stara BWA w Lublinie, od 16 I 1998 r.)

Teatr

J. Godlewska: Po ekstrakcji 104

(Teatr Polski w Warszawie, „Zemsta” Aleksandra Fredry, reżyseria – Andrzej Łapicki)

Film

J. Pniewski: Ostatni humanista 106

(„Adwokat diabła”, reżyseria – Taylor Hackford)

Książki

A. Szymańska: Wszystko, czyli nic? 108

(Andrzej Niewiadomski, „Prewentorium”)

M. Orski: Dziś nie ma już szczęśliwych ludzi 111

(Tamara Bołdak-Janowska, „Opowiadania naiwne”)

W. Sadkowski: Skamieniała rzeka czasu 114

(Michał Jagiełło, „Za granicą grań”)

B. Trzeciak SJ: Nie nasyci się ucho słuchaniem 116

(Wojciech Góralski, „Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji”)

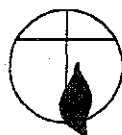
K. Bondyra: New Age i co dalej? 118

(Bartłomiej Dobroczyński, „New Age”)

M.M. Matusiak: Niedzielne kazanie 120

(ks. Adam Przybecki, „Zawierzyć Słowu”)

Z życia Kościoła: Papież do Kościoła polskiego u progu trzeciego tysiąclecia (Marek Blaza SJ) 122



Sommaire

Wacław Oszejca SJ

Nous nous sommes attendus de trop peu... 11

Au sujet de l'art d'apprivoiser le libéralisme 14

Entretien de Piotr Kostyla SJ avec Leszek Kołakowski. Le jésuite et le philosophe s'interrogent notamment sur les sources du libéralisme, la notion de liberté individuelle et collective, la pénétration du christianisme par les idées libérales, les réformes postconciliaires dans l'Église catholique et aussi sur les grandes interrogations de l'homme d'aujourd'hui posées à la foi chrétienne et à l'Église.

Peter-Hans Kolvenbach SJ

Éduquer dans l'esprit de saint Ignace 31

Sans rejeter la recherche d'un succès scolaire, l'éducation ignatienne vise principalement à développer le plus possible au service d'autrui, les dons et les facultés dont chacun a été doté.

Artur Filipowicz SJ

Le fanatisme dans le monde d'aujourd'hui 43

La civilisation contemporaine est menacée par le fanatisme qui marque différents secteurs de l'activité de l'homme. Il importe de dénoncer ce phénomène et de mettre en route une éducation éthique propre à éliminer le fanatisme de la vie collective.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Le triangle anti-New Age
Trois modèles de réaction chrétienne au New Age 53

Devant les nouvelles formes de religion et de parareligion, les chrétiens doivent être conscients de leur foi et prêts à en témoigner. Toutes formes possibles de communication doivent être mises en oeuvre pour les y préparer.

Ludmila Marjańska
Poésies

62

*Panaïot Karagyozov***Saint Adalbert dans le contexte de l'histoire,
du panthéon chrétien des Tchèques
et de la géopolitique**

64

La vie et le culte dix fois séculaire de saint Adalbert nous rappellent la nature répétitive de l'histoire, les racines chrétiennes de la civilisation européenne et sa continuité, de même que la place qu'y tiennent les Tchèques.

*Krzysztof Dorosz SJ***Mourir pour une seule nuit. Une seule.
Jusqu'à ce que...****A propos de la recherche d'une foi chez Aleksander Wat**

72

Aleksander Wat (1906-1967, écrivain et poète, déporté à Moscou et au Kazakhstan de 1940 à 1946, ayant résidé depuis 1959 en France) était un homme qui se cherchait. Son itinéraire témoigne d'un effort pour l'éveil de la foi et de sa consolidation.

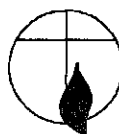
*Zbigniew Florczak***La splendeur plébéienne du Caravage**

84

Avant le Caravage la lumière était fonction du contour – comme chez Giotto, de la couleur – comme chez les Venitiens, de la composition – comme Raphaël. Chez le Caravage, elle est la focale du style en soi avec tout ce que cela comporte de conséquences sur le plan pictural.

Comptes rendus

100



KONKURS POETYCKI IM. JÓZEFA BAKI SJ

Z okazji 400-lecia Jezuitów w Warszawie, Komisja ds. Jubileuszu i Redakcja „Przeglądu Powszechnego” ogłaszają konkurs na zestaw pięciu wierszy o dowolnej tematyce.

Prace opatrzone godłem, w czterech egzemplarzach, z nazwiskiem i adresem Autora w oddzielnej, zamkniętej i opatrzonej tym samym godłem kopercie, prosimy przysyłać pod adresem: Redakcja „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa – do końca sierpnia 1998 r., z dopiskiem: konkurs poetycki.

Oceny utworów dokona jury w składzie: Adriana Szymańska, Krzysztof Dorosz SJ, Sergiusz Sterna-Wachowiak i Piotr Szewc.

Ogłoszenie wyników nastąpi 18 października 1998 r. o godz. 16.00 w Kolegium Księży Jezuitów w Warszawie, ul. Rakowiecka 61, sala nr 21.

Zbyt mało spodziewaliśmy się...

Prawdę mówiąc, mam za złe Kościołowi, że jak gdyby zaprzestał w swoim nauczaniu podkreślać to, co zawsze było istotne: nędzę istnienia ludzkiego. My nie jesteśmy nigdy wyjęci z możliwości katastrofy, katastrofa jest zawsze możliwa, apokalipsa jest zawsze możliwa. Kościół nie obiecywał szczęścia na ziemi i nie powinien moim zdaniem obiecywać. I nie będzie szczęścia na ziemi, chyba że przez szczęście rozumie się stan narkotyczny, tzn. szczęście, jakie można osiągnąć przez karmienie się narkotykami. Być może wolelibyśmy usłyszeć, przeczytać w wielkanocnym numerze inne słowa niż te wyjęte z wywiadu z Leszkiem Kołakowskim. Przecież wielkanocne życzenia pełne są po pierwsze zdrowia, następnie szczęścia, pomyślności i radości, a czasami jeszcze łaski Bożej, Bożego błogosławieństwa. Poza tym, czyż nie po to jest wiara, by nasze życie uczynić znośniejszym? Jeśli więc radość jest owocem szczęścia, to Jezus przecież powiedział, że przyszedł na świat po to, abyśmy mieli radość, i to w pełni. Jednocześnie ten sam Jezus na pytanie apostołów, co otrzymają w zamian za poświęcenie, wyrażające się w porzuceniu wszystkiego i przyłączeniu się do Niego, odpowiedział, że żywot wieczny. Kiedy jednak przyjdzie nam ochota zarzucać Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu, że marnie o nas dba, przypomnijmy sobie Ewangelię i uczniów idących do Emaus. Współtowarzysz, jeszcze nie rozpoznany, zapytał ich: Cóż to za rozmowy prowadzicie z sobą w drodze? Zatrzymali się smutni. A jeden z nich, imieniem Kleofas, odpowiedział Mu: Ty jesteś chyba jedynym z przebywających w Jerozolimie, który nie wie, co się tam w tych dniach stało. Zapytał ich: Cóż takiego? Odpowiedzieli Mu: To, co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu; jak arcykapłani i nasi przywódcy wydali Go na śmierć i ukrzyżowali. A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela (Łk 24,17-21). A myśmy się spodziewali? Na jakiej podstawie? Może na takiej, na jakiej sądzi się, że bogowie są po to, by

uprawiając protekcjonizm, swoich oszczędzać, ochraniać, przykrywając niewidzialnym kloszem czy płaszczem szczególnej opieki. Tymczasem w Wielkanoc staje przed nami Bóg, który nawet swojego Syna nie oszczędził, to znaczy, posyłając Go na świat, poddał Go wszystkim jego prawom, łącznie ze śmiercią i to w całej jej potworności. Kiedy bowiem Jezus umierał, umierała razem z Nim ziemia i niebo. Wszystkie żywioły wszechświata zostały wstrząśnięte, a Bóg Ojciec milczał. Nosząc w pamięci tę śmierć i patrząc na każdą inną śmierć, można jednak powiedzieć, że dzieją się one podobnie, tak samo; ustaje wszelkie szczęście, gdyż wobec nieszczęścia jest ono bezradne. By to przeżyć, nie trzeba czekać na chwilę umierania. Przecież doznanie szczęścia, gdy się skończy, również spycha nas w piekło cierpienia. Jeśli tak, to czyżby został nam już tylko stoicki heroizm, ucieczka w cierpiętnictwo lub naiwne przekonanie: nas to nie spotka?

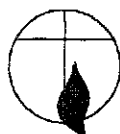
* * *

Nie rozpoznany towarzysz podróży dał się poznać w chwili łamania, dzielenia chleba. Ta chwila, też dramatyczna – dzieleny chleb na swój sposób przecież umiera – wystarczyła, by apostołowie chwycili inną perspektywę, by ośmielili się popatrzyć inaczej, głębiej, tam gdzie ich dotychczasowe doświadczenie nie tyle traciło sens, ile otwierało światy nieoczekiwane. I tak przechodzili oni z oczekiwanego do nieoczekiwanego. Zmartwychwstawali ze znanego, z minionego i wrastali w nieodgadnione. Zaczęli nadzieję wiązać nie z tym, co znane, ośwojone, bezpieczne, ale z tym, co nieznanie, groźne, śmiertelnie niebezpieczne. Nie dlatego, że naraz zodważnili tak bardzo, ale dlatego, że najstraszniejsze ludzkie nieszczęście okazało się wyznaniem najczystszej miłości, od którego to wyznania równa droga do nieba i piekła, co nasze ludzkie życie czyni tym bardziej godnym. Tę perspektywę uchwyconą przez uczniów w gospodzie w Emaus można nazwać nadzieją wiecznego szczęścia. Przynosi ona pokój, bo pozwala wyrównać oddech, nie śpieszyć się, nie połykać świata i nie stawiać światu, ludziom i Bogu, wymagań niemożliwych do spełnienia i to zaraz

tutaj, już, jak też nie pozwala uwierzyć w jakieś namiastki nieśmiertelności. Człowiek żyjący nadzieją wiecznego życia, pojmowanego niechby tylko jako życzliwa pamięć bliskich, staje się tym, który potrafi powtórzyć za Thomasem S. Eliotem i Stanisławem Barańczakiem:

*I wszystko powróci do zdrowia
I wszelka rzecz skończy się dobrze,
Gdy się spletną języki płomienia
W węzeł ognia ścisły jak korona
I gdy jednym będą ogień i róża.*

Wacław Oszajca SJ



O sztuce oswajania liberalizmu

Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Piotr Kostyło SJ

— *O liberalizmie mówi się głównie w sensie politycznym i ekonomicznym, ale ten termin opisuje również mentalność współczesnego człowieka i sposób, w jaki postrzega on siebie, świat, a także Boga. W drugiej połowie XVIII w. myśl liberalna święciła swoje dwa wielkie triumfy: rewolucja amerykańska doprowadziła do powstania Stanów Zjednoczonych, największej demokracji świata, zaś rewolucja francuska obaliła ustrój feudalny w Europie. Obie rewolucje przygotowali i przeprowadzili ludzie, którym przyświecały zasady liberalne. Jak opisałby Pan mentalność tych ludzi? Jaka myśl determinowała ich poczynania przede wszystkim?*

— Bałbym się opisywać mentalność ludzi XVIII w. Normalnie zakłada się, że liberalne idee miały już wtedy swoją historię, jakkolwiek się nazywały; że wielkim teoretykiem liberalizmu był John Locke, ale i on miał swoich poprzedników, więc trudno powiedzieć ściśle, kiedy się idea liberalna zrodziła. Jakiej jej załączki możemy śledzić w XVI w., wśród dysydentów Reformacji, czy wśród obrońców tolerancji. To byli oczywiście pisarze chrześcijańscy, którzy bronili tolerancji w imię tradycji i teologii chrześcijańskiej, a nie przeciwko niej. Nie było ich wielu, ale to były znaczące bardzo figury. Kiedy to się zaczęło, nie chciałbym przesądzać.

Myślę, że główne w idei liberalnej było pragnienie życia bez przymusu, zwłaszcza, choć nie tylko, przymusu duchowego. Jest więc zrozumiałe, że liberalizm napotkał opór zarówno Kościoła katolickiego, jak i początkowo jeszcze bardziej nowo powstałych Kościołów protestanckich. To interesujące, jak to się stało, że Reformacja, która u swoich początków była antyracjonalistyczna, właściwie z silnymi elementami obskurantyzmu, ostro tradycjonalistyczna i biblistyczna, przez jakąś zupełnie niezwykłą transformację, w końcu przeobraziła się w Oświece-

nie. To jest jedno z największych wydarzeń w historii Europy. W XVI w. Kościół katolicki był bardziej tolerancyjny – mówię o czasach przedtrydenckich. Był skorumpowany, ale to się wiązało jedno z drugim: korupcja i tolerancja. Sobór Trydencki przyniósł i zaostrzenie doktrynalne, więcej nietolerancji, i usunięcie korupcji. Tak to bywa. Jakkolwiek by było, zrozumiałe przecież, że jeżeli rewolucja francuska odbywała się pod hasłami z arsenału liberalnego, to nie ma nic dziwnego w tym, że Kościół, widząc, co się dzieje, nie mógł inaczej reagować, tylko bardzo ostro zwalczając doktrynę liberalną. Zwalczał ją zresztą z powodów zasadniczych, nie tylko historycznych, bo, jak się wydawało, ani Kościół, ani żadna inna zorganizowana zbiorowość – jakby się wydawało, podkreślam – nie może tolerować obojętności na prawdę. Kto jest nosicielem prawdy wyłącznej i absolutnej, ma naturalny odruch, żeby się przeciwstawiać idei równouprawnienia wszystkich doktryn i wyznań.

— W 1790 r. autor katolicki, Disbach, pisał: „Wszystko zaczęło się od buntu Lutra, by przez Oświecenie i masonerię dojść do roku 1789, do liberalizmu i socjalizmu”. I Sobór Watykański wymieniał w tym kontekście protestantyzm i jansenizm, socjalizm, komunizm, filozofię niemiecką i wolnomularstwo. To bardzo długa lista oskarżonych. Czy wszyscy byli równie winni?

— Równie winni czemu? Krytyce Kościoła? No pewnie, że wszędzie, we wszystkich tych miejscach można znaleźć krytykę Kościoła, a czasem nawet gwałtowne ataki na Kościół. To nic dziwnego. Jeżeli byli winni, to jednak na inne sposoby. Nie ma powodu twierdzić, że to wszystko wywodzi się z jednego źródła, chyba że – ale tego nie możemy dokładnie wiedzieć – u źródeł wszystkiego stał szatan, który różnymi narzędziami się posługiwał i zależnie od okoliczności miał takie zróżnicowane instrumenty. Oczywiście herezje Lutra i Kalwina standardowo były przypisywane dopustowi Bożemu. Pan Bóg po prostu oburzony na lud swój i jego zepsucie dopuścił, żeby diabeł stworzył te herezje. Luter nie zaczynał jako schizmatyk ani heretyk, ale już sam jego charakter nie pozwolił na to, żeby to się inaczej skończyło niż radykalnym rozłamem. Skoro zaczął

mówić do Rzymu „ty czerwona nierządniczo babilońska”, to trudno żeby papież był zadowolony z takiego dialogu. Ale oczywiście możemy sobie spekulować, co by było, gdyby ruch reform zaczął się na serio wcześniej, co by było, gdyby nie spalono Husa? Nie możemy mieć żadnych konkluzywnych w tej sprawie wyników, ale można sobie spekulować.

— *Pytanie, na które Kościół musiał znaleźć odpowiedź, niezależnie od wskazywania na źródła liberalizmu, brzmiało: jaka jest natura tego zjawiska? Mówiąc wprost: czy liberalizm jest ze swojej istoty antychrześcijański?*

— To zależy, co się przez liberalizm rozumie. Częścią liberalizmu, ale jest dyskusyjne, jak dalece trwałą częścią, była ogólna zasada racjonalistyczna. I tej się nie da pogodzić z chrześcijaństwem, w takim znaczeniu, w jakim była propagowana. Weźmiemy powiedzenie Locka, ojca idei liberalnej, że mamy prawo przyjmować jakąkolwiek prawdę czy jakąkolwiek wiedzę tylko z takim stopniem przekonania, jaki jest stopień jej uzasadnienia. Ta zasada, która później zwyciężyła w filozofii nowożytnej, mówi, że rozum dostarcza nam kryterium prawdy, zaś tradycja, autorytet, Objawienie takich kryteriów nie dostarczają. Przy tym założeniu można było oczywiście wierzyć w Boga, ale na podstawie przekonania, że istnienie Boga da się udowodnić racjonalnie, podobnie jak istnienie nieśmiertelnej duszy, jak Kartezjusz sam przecież mniemał. Ale Kościół czy w ogóle chrześcijaństwo nigdy nie mogło przyjąć racjonalistycznego dogmatu za swoje wyznanie wiary. Nie ma chrześcijaństwa bez zaufania do historii, do tradycji, do autorytetu Objawienia. Racjonalna religia to jest kwadratowe koło, nie ma czegoś takiego i nie będzie.

— *Tacy filozofowie jak Kartezjusz czy Kant, którzy są dziś często obwiniani o przyczynienie się do postępu liberalizmu, wcale nie byli wrogo nastawieni do religii. Co więcej ich zamierzeniem było podanie takich racjonalnych argumentów na rzecz religii, którym nikt nie potrafiłby się oprzeć. Czy rzeczywiście chcieli oni bronić religii?*

— Kartezjusz na pewno. Wprawdzie nie myślę, żeby wszystkie jego apologie były tak całkiem szczere. Kiedy na przykład twierdził, w odpowiedzi na zarzuty, że tylko jego teoria fizyczna daje uzasadnienie dla dogmatu transsubstancjacji, to nie myślę, żeby on w to naprawdę wierzył. Ale że wierzył w Boga i w nieśmiertelność duszy, co do tego nie ma żadnej wątpliwości. Ale przecież wszystko miało być zrationalizowane ostatecznie; a to, co mu zarzucają Maritain i Gilson, w bardzo przecież ostrej krytyce, to nie tylko racjonalizm, ale przede wszystkim zaczynanie od *cogito*, jak gdyby od autopercepcji. Po pierwsze, jest sprawą do dyskusji, czy istnieje coś takiego, jak autopercepcja bez przedmiotu; ale niezależnie od tego, jak mówi Gilson, jak się zaczyna od *cogito*, to się skończy na *cogito*, i ma rację. Bo naprawdę cały idealizm nowożytny wywodzi się od Kartezjusza. Maritain zarzucał mu angelizm, czyli takie przekonanie, że człowiek może się wstawić w sytuację czystego, nie-wcielonego ducha. Oczywiście, krytyki katolickie zaczęły się o wiele wcześniej, jeszcze za życia Kartezjusza, a tym bardziej po jego śmierci, kiedy wpisano część jego rzeczy na indeks. To było uzasadnione z punktu widzenia Kościoła. Niezależnie od intencji, to było antychrześcijańskie.

Z Kantem to jest inna historia. Kant lekceważył naprawdę Kościół, rytuały i dogmaty. Skrytykował również wszystkie istniejące do tej pory dowody istnienia Boga. Istnienie Boga może być i musi być przyjęte jako postulat rozumu praktycznego, a nie rozumu spekulatywnego. Podobnie nie można udowodnić substancjalności duszy – to też da się zrobić tylko w ramach rozumu praktycznego. Więc nic dziwnego, że patrzono na niego podejrzliwie jako na człowieka, który głosi właśnie tyle: istnienia Boga ani istnienia duszy nie można udowodnić. Rzeczywiście, sposób, w jaki także on wszedł do historii myśli, nie pokrywał się z jego intencjami. Lecz w końcu tych intencji nie można się domyślać z „Krytyki czystego rozumu”. One się pojawiają później. W przedmowie do drugiego wydania, w „Krytyce praktycznego rozumu”, no i oczywiście w jednym z ostatnich jego dzieł, „Religia w granicach czystego rozumu”, które jest dwuznaczne i bardzo trudne do zrozumienia. Ale nie o tym mówimy. Jakkolwiek by było, filozofia,

która nie chce konfrontacji z teologią, przy założeniu, że to teologia objawiona czy treść dogmatyczna będzie przesądzać w przypadku konfliktu, oczywiście nie może się ostać w świetle nauki Kościoła.

Filozofia jest dla wiary wyzwaniem, zawsze nim była. Filozofia powstała w naszej kulturze jako próba rozwiązania rozmaitych zagadek, które przedtem były rozwiązywane w mitach. To było uwolnienie się od mitów i próba czysto rozumowego rozwiązywania pytań o to, czym jest świat, jaki jest świat. Jakiś konflikt jest zawsze, mimo że naturalnie teologowie rozmaicie sobie z tym radzili. Albo tak jak św. Tomasz, który mówił, że rozum, który dochodzi do jakichś wniosków sprzecznych z Objawieniem, musiał pobłądzić wedle swoich własnych reguł; skoro rozum jest darem Boskim tak samo jak Objawienie, nie może być między nimi konfliktu; jeśli się zaś pojawia taki konflikt, to rozum musiał gdzieś tam pobłądzić. Albo jak Pascal, który twierdził, że jeżeli Pismo Święte mówi coś, co jest niezgodne z rozumem czy z naukowym myśleniem, to znaczy po prostu, że ma ono inny sens. Jak mówił, *sede a dextris meis* (Ps 110) nie mogą być dosłownie prawdziwe, więc muszą być prawdziwe metaforycznie. Albo też zgodnie z ideą, że istnieje tu konflikt permanentny, ponieważ rozum jest z natury rzeczy zepsuty i znieprawiony przez diabła. Ta idea była rzadkością w historii teologii, ale też istniała.

Natomiast twierdzenie, że rozum ma dyrygować teologią, to już jest wyjście poza chrześcijaństwo. Jest to nie do strawienia, oczywiście.

— *Idea życia bez przymusu oraz bezgraniczne zaufanie pokładane w rozumie spotkały się z radykalnym atakiem i protestem ze strony Kościoła. Encyklika „Mirari vos” z 1832 r. potępiała np. jedną z fundamentalnych idei liberalizmu, tzn. zasadę wolności sumienia. Czy ta nieprzejednana postawa mogła doprowadzić do zwycięstwa w tym konflikcie?*

— Trudno się oczywiście dziwić, że rewolucja francuska i jej wyniki były dla Kościoła okropnym szokiem; i z tego szoku bardzo długo nie mógł się otrząsnąć. Przez cały XIX w., do

samego końca do końca pontyfikatu Leona XIII, powtarzają się te ataki, i to w rozmaitych dokumentach. Mamy wspomnianą encyklikę „*Mirari vos*”, potem oczywiście „*Syllabus*” z 1864 r., kilka innych encyklik Leona XIII, jak choćby „*Libertas praestantissimum*” z 1888 r. itd.

Dylemat był oczywisty, niezależnie od sprawy oceny rewolucji francuskiej. Co to znaczy wolność sumienia? Co to znaczy wolność religii? To znaczy wolność dla błędu! Tak to było formułowane. Ale dlaczego mielibyśmy tolerować błąd i herezję w sprawach, które są najwyższej wagi, bo chodzi o zbawienie wieczne. Jest konieczne, żeby Kościół mógł nie tylko mieć monopol wyznaniowy, ale żeby mógł działać wedle reguły *compelle intrare* to znaczy, żeby ludzie musieli wysłuchiwać nauk kościelnych, czy chcą, czy nie chcą. To jest oczywiście radykalnie nie do pogodzenia z ideą wolności.

Bardzo gwałtowny sposób, w jaki Pius X rozprawił się z herezją modernistyczną, też się przyczynił do rozżewu, jaki powstał między chrześcijaństwem a inteligencją europejską. To nie było konieczne. Oczywiście, w tych modernistycznych doktrynach niektóre rzeczy były nie do przyjęcia, ale jestem pewien, że można to było załatwić inaczej niż przez takie nieustępliwe zderzenie czołowe.

Lecz w końcu było to nie do uniknięcia. To, że liberalne idee wchodziły jak gdyby w krew społeczeństwom, które wyrosły z idei rewolucji francuskiej, było naturalne. Przy wszystkich konfliktach, walkach, starciach zwycięstwo idei liberalnych w Europie i w Ameryce Północnej wydaje się z dzisiejszej perspektywy nieuchronne. Jest interesujące, jak Kościół posorobowy zasymilował różne rzeczy, które wydawały się tak trudne do asymilacji. Ja rozumiem tych tradycjonalistów; rozumiem, że kard. Ottaviani, już wtedy ślepy, mówił: jestem szczęśliwy, że już jestem taki stary i niedługo umrę, bo może jeszcze umrę w katolickim Kościele. Rozumiem tych ludzi, tak niesłychanie przywiązanych do całej tradycji kościelnej, nieustępliwych dla herezji i dla błędu, dla tego, co jest błędem doktrynalnym, błędem z punktu widzenia tradycji chrześcijańskiej. A jednak okazało się, że dużo rzeczy jest możliwych. Idea Praw Człowieka, na przykład, nigdy nie miała dobrej reputacji w tradycji

kościelnej. Była przecież historycznie związana z rewolucją francuską, z wolnością sumienia i wolnością religii. Jednakże nasz obecny papież jest wielkim szermierzem idei Praw Człowieka.

— *To, że Kościół przejął ideę Praw Człowieka i przy różnych okazjach staje w ich obronie, świadczy, że naruszenie tych praw jest poczytywane przez Kościół za akt antychrześcijański. Wydaje się, że właśnie dzięki temu krytyka reżimów totalitarnych ze strony Kościoła może się odwoływać do idei Praw Człowieka...*

— Można powiedzieć, że najbardziej jaskrawym pogwałceniem tej idei był komunizm; nie wyrzekł się on jednak jej werbalnie. W pewnym momencie zaczęło się już o nich mówić w komunistycznych sloganach – z jednym chwalebnym wyjątkiem, tym wyjątkiem był Mao Tse-tung. On nie udawał, mówił: to jest burżuazyjna, imperialistyczna doktryna! Ale już w sowieckim komunizmie tego nie mówiono; oni przyjęli zasady z Helsinek, z mniejszym czy większym zgrzytaniem zębów – naturalnie werbalnie. Jakkolwiek by było, to był system zorganizowanej przemocy nie tylko policyjnej, ale i ekonomicznej, zarówno nad życiem fizycznym, jak i życiem duchowym ludzi. Naturalnie idea Praw Człowieka w Kościele i z tym była związana, z walką z komunizmem. Kościół nie mógł komunizmu zwalczać, jednocześnie żądając monopolu dla siebie, głosząc jakieś zasady totalitarne. To było już nie do uniknięcia. Nie chcę powiedzieć przez to, że to była jakaś kalkulacja polityczna, nie, ja myślę, że posoborowy Kościół jest Kościołem, który – bez ustępstw natury dogmatycznej czy doktrynalnej – chce się jakoś przystosować do istniejącej cywilizacji. Tak jak się przystosowywał przedtem. Przecież z tego punktu widzenia każdy teolog mówi to samo: istnieje substancja niezmienna chrześcijaństwa, istnieją dary charyzmatyczne, istnieje trwały zasób dogmatyczny i istnieją zmienne formy wyrazu, których zmienność nie jest sama przez się czymś złym. Kościół dostosowywał się do różnych form cywilizacyjnych. Problem jest, jak dalece to jest dozwolone albo jak dalece jest to bezpieczne. Przypomnę

tu choćby historię sporu o rytę chińskie oraz zarzuty, które jezuici ściągnęli na siebie za zbytnią elastyczność i zbytnią gotowość do adaptacji. Ta sprawa jest zawsze aktualna. Dostosowywanie się może prowadzić do koncesji, które są już nie do przyjęcia dla bardzo wielu ludzi. To jest niby kwestia drugorzędna, bo to nie ma charakteru dogmatycznego, ale ja sam, na przykład, nie bardzo kocham posoborowe zmiany liturgiczne. To nie jest moja sprawa, ja nie jestem naturalnie od tego, żeby pouczać Kościół, ale ja jednak lubię rytuał trydencki, przyznaję.

Koncesje mogą być zbyt daleko idące, ale tego nie można z góry określić. Z góry można powiedzieć jedynie coś bardzo ogólnikowego: jest to jądro, ta niezmienna substancja, gdzie nie można z niczego rezygnować, i są zmienne formy wyrazu, jak choćby sposoby nauczania Kościoła. Ale gdzie jest ta granica, tego z góry się nie da określić. Przyznaję też, że żałuję łaciny!

— *Odwołując się do Praw Człowieka jako swojego oręza w walce z komunizmem, Kościół zawarł ograniczony kompromis z ideą liberalizmu. Podobnie też było w przypadku konfrontacji Kościoła z narodowym socjalizmem czy faszyzmem. Co więcej, Kościół stał się przez to obrońcą państwa liberalnego przed zagrożeniami totalitaryzmu. Czy to była rzeczywiście obrona zasad liberalnych?*

— Kościół nigdy nie przyjął zasad liberalnych w znaczeniu ekonomicznym. Z tego punktu widzenia również Jan Paweł II kontynuuje tradycję Kościoła, wedle której istnieje strona moralna aktywności ekonomicznej, sam zysk nie usprawiedliwia wszystkiego, aktywność ekonomiczna zawsze musi mieć na oku dobro ludzkie. Powiedziałbym, że pod tym względem Kościół jest bliższy socjaldemokracji, chociaż niekoniecznie wychodzi z tych samych założeń. Ale idea sprawiedliwości społecznej jest przecież w Kościele; jest to idea, której liberalizm nie może i nie chce strawić. To nie jest oczywiście pojęcie ekonomiczne, to jest pojęcie moralne – sprawiedliwość społeczna, a Kościół z tego nie chce zrezygnować.

Jeżeli chodzi natomiast o liberalny ustrój polityczny, to Kościół nigdy nie przyjął liberalizmu w jego radykalnej formie, tzn.

w takiej, jaka ona była w XIX w. Skrajny liberalizm głosił wtedy, że zadaniem państwa jest ochrona bezpieczeństwa i suwerenności, a więc właściwie państwo to policja i wojsko; reszta musi być pozostawiona prywatnym ludziom, włączając edukację, służbę zdrowia i oczywiście całą aktywność ekonomiczną. Ten liberalizm ma już dzisiaj bardzo niewielu obrońców, liberałowie stopniowo się wycofywali z tych poglądów. To, że państwo nie ma nic do roboty w edukacji, jest ideą, której być może bronią jeszcze jacyś szaleńcy, ale chyba jest ich niewielu. Uznaje się, że państwo pełni również funkcje ekonomiczne, co faktycznie ma miejsce. Wreszcie bank centralny i rząd ustalają stopę procentową i podatki, czyli podstawowe dźwignie ekonomiczne. Nawet w kraju tak liberalnym jak Wielka Brytania państwo kontroluje olbrzymią część wszelkich wydatków.

— *Choć Kościół głosi sprawiedliwość społeczną i popiera aktywną rolę państwa w trosce o dobro wspólne, czyni to raczej w dialogu z liberalizmem niż walcząc z nim. Nie wydaje się jednak, by taki dialog był możliwy w kwestiach religijnych.*

— Dla Kościoła najważniejsza jest sprawa wolności sumienia i wolności wyznania. Nie ma wolności, która nie byłaby kosztowna. Gdy się mówi o wolności wyznania i wolności sumienia, to się zakłada, że będą powstawały jakieś absurdałne i obłąkane sekty, jakieś groteskowe pseudoreligie i kultury. I nie ma na to rady, ponieważ dopóki one nikogo nie mordują, nie można im tego zabronić. To są koszty wolności. Kościół przez długi czas nie chciał tych kosztów ponosić, nie chciał się pogodzić z tym, że wolność kosztuje. Myślę, że teraz się to uznaje. My za to płacimy, to znaczy nie my jako Kościół, ale my jako społeczeństwo za to płacimy. Ale bilans jest taki, że likwidacja tej wolności jest o wiele gorsza. Myślę, że to w chrześcijaństwie zostało uznane. Ma to jednak swoją drugą stronę – tolerancja bardzo często jest wynikiem zubożenia, a nie wynikiem otwartości. Nie ja jestem od tego, żeby te rzeczy osądzać, ale w jakimś stopniu tolerancja przyjęta przez chrześcijaństwo może być związana z pewnego rodzaju indyferentyzmem.

— *Indyferentyzmem w ramach samego chrześcijaństwa?*

— W ramach samego chrześcijaństwa, wśród wierzących. Nie wiem, jak to jest właściwie; czy normalni katolicy, wierzący w Boga i zbawienie wieczne, są gotowi przyjąć wszystkie dogmatyczne części nauki Magisterium. Bardzo niewielu ludzi zna to wszystko, być może tylko teologowie lub niektórzy księża obeznani z historią, którzy czytali całe „Bullarium Romanum” itd. Ogromna większość zna tylko podstawowe punkty Credo, to, czego się wymaga od każdego – czyli żeby pamiętać „Credo in Unum Deum”. Ale jak dalece inne części nauki katolickiej, dogmatycznie nobilitowane, choć pozostające poza „Credo”, są obecne w świadomości katolików? Jak dalece jest przyjmowany np. dogmat transsubstancjacji i wszystkie sakramenty? To znaczy, czy jest powszechna wiara w ich skuteczność? Nie wiem. Nie chcę powiedzieć, że znam odpowiedź na to pytanie, ale wydaje mi się, że jest to pytanie racjonalne.

— *Wątpliwości dogmatyczne, jakkolwiek ważne, chyba jednak mniej niepokoją dzisiejszego katolika niż wątpliwości moralne. Tu z kolei Kościół zarzuca państwu liberalnemu dawanie ludziom złudnych obietnic. Z jednej strony liberalizm zachęca do autonomii w kształtowaniu życia moralnego, z drugiej nie daje żadnych wskazówek moralnych w sytuacji konfliktu, niepewności i wyboru. Chcę tu być neutralny. Czy neutralność jest jednak ideałem?*

— Absolutnie nie uważam, że indyferentyzm moralny państwa jest ideałem. Nawet sobie nie wyobrażam, żeby to mogło być całkowicie zrealizowane. Napisałem kiedyś taki artykuł: „Gdzie są dzieci w filozofii liberalnej”. Państwo nie może zrezygnować z pewnych założeń natury moralnej. Idea sprawiedliwości jest ideą moralną, a ona musi być przecież jakoś wpisana w ustawodawstwo i konstytucję. Pewne rzeczy są nakazane albo zakazane z powodów moralnych, a nie innych. Ale jest jeszcze inny problem. Prawdę mówiąc, mam za złe Kościołowi, że jak gdyby zaprzestał w swoim nauczaniu podkreślać to, co zawsze

było istotne: nędzę istnienia ludzkiego. My nie jesteśmy nigdy wyjęci z możliwości katastrofy, katastrofa jest zawsze możliwa, apokalipsa jest zawsze możliwa. Kościół nie obiecywał szczęścia na ziemi i nie powinien moim zdaniem obiecywać. I nie będzie szczęścia na ziemi, chyba że przez szczęście rozumie się stan narkotyczny, tzn. szczęście, jakie można osiągnąć przez karmienie się narkotykami.

Myślę, że ta bardzo ważna część tradycji kościelnej jest jak gdyby zapomniana czy odsunięta, i tego żałuję. Myślę, że to jest koncesja uczyniona bałwanowi nowoczesności, i to koncesja, która Kościołowi szkodzi.

— *Szczęście na ziemi było wszakże jedną z podstawowych obietnic, którą głosili myśliciele liberalni. Czy nie stało się tak, że Kościół próbując ośwoić liberalizm przejął jego fałszywy optymizm?*

— To jest możliwe. Oczywiście, nikt nie kłóci się o to, że jest w najwyższym stopniu porządane, aby zabiegać o likwidację głodu i różnych nieszczęść, nikt nie żąda, żeby zlikwidować medycynę czy postępy w rolnictwie itd. Chodzi jednak o to, że nieszczęścia ludzkie nie pochodzą tylko z głodu, wojen, bólu fizycznego i chorób. Jest pewien bardziej fundamentalny wyznacznik ludzkiej biedy i nędzy. Kościół zawsze był tego świadom, ale teraz przestał o tym mówić. To jest jednak bardzo ważne; pamiętanie o tym nie jest skazywaniem się na coraz większe nieszczęścia, ale utrzymywaniem takiego dystansu wobec świata, który jest niezbędny w życiu ludzkim, który przeciwdziała intoksykacji, który przygotowuje nas do tego, że jesteśmy śmiertelni, że wszyscy umrzemy. To taka wstydliva sprawa się zrobiła, że wszyscy umrzemy.

— *Chyba niewielu ludzi, również chrześcijan, życzy sobie, by im o tym przypomniano. Niektórzy teologowie, jak np. Paul Tillich, starają się nawet zmienić język teologiczny i nie używać tradycyjnych terminów...*

— Nie ma pokuty, jest tylko pojednanie...

— *W Kościele katolickim używa się obu terminów, choć obecnie istotnie większy nacisk kładzie się na pojednanie. Być może to także cena oswajania liberalizmu... Tu jednak przypomina się Maritain, który pod koniec życia biadał nad stanem współczesnego chrześcijaństwa, mówiąc, że wielu chrześcijan, zamiast klękać przed Bogiem, klęka przed światem. Czy zgodziłby się Pan z nim?*

— Pod tym względem, nie pod wszystkimi względami, ale pod tym względem – tak. Podzielałbym jego obawy. Myślę, że większość posoborowych reform w Kościele była potrzebna i zbawienna. Większość, ale nie wszystkie. Adaptacja do liberalizmu w takim znaczeniu, że Kościół czy księża nie mówią już o śmierci, o zbawieniu wiecznym, o piekle i niebie, o grzechu, o winie naszej, winie, którą każdy nosi, niekoniecznie w wyniku grzechu pierworodnego, ale dlatego, że wszyscy jesteśmy grzesznikami, otóż to jest koncesja, która pustoszy chrześcijaństwo. Owszem, ja się z tym zgadzam.

— *Czy w takim razie, według Pana, Kościół, nie głosząc tych prawd, przestał być solą ziemi i światłem świata? Czy stał się podobny do liberalnego świata, który tak zdecydowanie atakował jeszcze dwieście lat temu?*

— Nie posunąłbym się aż tak daleko. W końcu w Kościele też są rozmaite tendencje i rozmaici ludzie. Wśród rzeczników teologii wyzwolenia są np. ludzie, co do których nie wiadomo, co mają w ogóle wspólnego z chrześcijaństwem – jacyś księża trockiści, księża maoiści, którzy nie wiadomo po co używają czasami frazeologii chrześcijańskiej, skoro otwarcie i jawnie pozbawiają ją sensu. Po co Kościół miałby istnieć, jeżeli ma być tylko partią polityczną? Podobnie rzecz się ma z licznymi wypadkami koncesji czynionych liberalizmowi, które, jak wspominałem, wydają mi się rujnujące.

Ale nie tylko to jest w Kościele. Są przecież, jak myślę, kapłani, którzy pamiętają o tamtej tradycji. Jestem po ich stronie, że tak powiem, choć nie ja jestem tutaj do osądzania, nie jestem w takiej pozycji. To, że jestem po ich stronie, nie znaczy

jednak, że jestem także po stronie tego, co istnieje również, a co można nazwać katolicką kołtunerią polską; wręcz przeciwnie.

— *To, że Kościół wciąż pozostaje wielkim wyzwaniem dla świata, widać choćby na przykładzie rozumienia wolności. Dla liberalizmu wolność jednostkowa jest ważniejsza od wolności kolektywnej, przeżywanej w grupie. Tymczasem Kościół uważa, że wolność powinna być przeżywana we wspólnocie, mając zawsze na uwadze innych. Czy możliwe jest pogodzenie tych dwóch wizji wolności: skrajnie indywidualistycznej i wspólnotowej?*

— Ja bym się bał takich wyrażań. Wolność we wspólnocie i wolność indywidualna – co to znaczy? Wolność liberalna definiuje się jako wolność negatywna. Tak zwana wolność pozytywna, wolność augustyńska, jest w moim przekonaniu niebezpieczna, gdyż jest łatwa do pogodzenia z ideą totalitarną. Jeżeli się mówi: „liberi peccati, servi justitiae” („wolni od grzechu, a słudzy sprawiedliwości”), to się już bardzo daleko posunęło na drodze narzucania wiary przemocą. Tego uznać nie chcę i nie mogę. Wiem, że to jest tradycja dość silnie zakorzeniona w teologii, ale uważam ją za niebezpieczną. Wolność od przymusu, to znaczy wolność do zła i dobra. Kiedy czynię zło, jestem wolny, dlatego przecież uważa się, że jestem odpowiedzialny za zło, które czynię – ponieważ czyniąc zło, jestem wolny. Natomiast jeśli się mówi tak jak św. Augustyn, że jestem wolny tylko wtedy, kiedy czynię dobro (co i tak z jego punktu widzenia nie jest przecież ściśle, ponieważ jeżeli czynię dobro, to nie z własnej woli, a tylko z Boskiej inspiracji), nie jestem zaś wolny, kiedy czynię zło, to jest dla mnie niesłychanie niebezpieczne; i to abstrahując nawet od augustyńskiej teorii predestynacji. Jest to droga do daleko posuniętego przymusu, dlatego ja nie lubię tej frazeologii. Co to znaczy wolność zbiorowości? Nikt przecież nie twierdzi, że możemy żyć w izolacji, przecież jasne, że należymy do różnych zbiorowości ludzkich, że to jest niezbędne, żebyśmy żyli, żebyśmy żyli w miarę możliwości godziwie itd. Ale co oznacza wolność zbior-

rowości, tego ja nie wiem. Taka frazeologia, że wolność zbiorowa ma prymat nad wolnością jednostki, jest frazeologią maoistyczną, i przyznaję, że tego bardzo nie lubię.

— *Przyzna Pan jednak również, że stając się członkami Kościoła, przyjmując chrześcijańską doktrynę, nie możemy w pełni korzystać z wolności religijnej; nie można wierzyć jednocześnie w Sąd Ostateczny i reinkarnację. W tym sensie wspólnota ogranicza naszą wolność; musimy zrezygnować z części wolności na rzecz innych wartości, w naszym przekonaniu nadrzędnych...*

— To jest prawda, ale przy założeniu, że to jest dobrowolne, a nie przymusowe. W końcu nakładamy na siebie przy różnych okazjach rozmaite ograniczenia, którym przeciwstawiają się nasze instynktowne energie. Życie bez tego byłoby niemożliwe. Godzimy się na to, że musimy ograniczać rozmaite swoje zachcianki, popędy itd. Może być dobrowolne ograniczenie wolności z powodów moralnych albo także z powodów religijnych. To znaczy ludzie, którzy są wierni Kościołowi, w większości nie odczuwają potrzeby nieustannego badania doktryny, raczej czują się bezpieczni w doktrynie, którą przyjęli, czy w której ich wychowano. To jest sprawa duchowego bezpieczeństwa. Nie ma w tym nic złego. Wszyscy przyjmujemy rozmaite rzeczy dla bezpieczeństwa duchowego. Nikt nie jest gotów rewidować i analizować wszystkiego. To jest normalna część życia, ale dobrze jest wiedzieć, że kiedy się żyje w zbiorowości i tym samym przyjmuje się różne ograniczenia przez nią narzucone, to nie jest przymusowe, a dobrowolne; a jeżeli jest przymus prawa państwowego, to on jest uzasadniony. Ale pod tym względem ja bym popierał ideę liberalną – przymus powinien być minimalizowany w tym znaczeniu, że karalne prawem są te rzeczy, zezwolenie na które byłoby ruiną wszelkiego ładu społecznego. Oczywiście jest jasne, że musi się karać zabójstwo i gwałt, a to, co się uważa za niemoralne, ale co nie wstrząsa ładem społecznym, może być dozwolone. Dlatego nie jest już karalny w krajach cywilizowanych np. homoseksualizm, chociaż Kościół ma prawo powiedzieć, opierając się na własnej tradycji

i Piśmie Świętym, a także własnej doktrynie seksualności, że to jest niemoralne – ale z tego nie wynika, że ma żądać kar prawem ustanowionych. Pod tym względem broniłbym zasady liberalnej.

— *Wypowiedzi tego typu pociągają za sobą pytanie o autorytet Kościoła, a dokładniej o nieomyłność papieża. De Maistre (1753-1821), zaciekle przeciwnik liberalizmu pisał: „Nie ma porządku bez religii, nie ma religii bez chrześcijaństwa, nie ma chrześcijaństwa bez Kościoła, nie ma Kościoła bez papieża, nie ma papieża bez nieomyłności”. I Sobór Watykański przyjął dogmat o nieomyłności papieża i nie był to z pewnością gest pojednawczy w stronę liberalizmu...*

— Kiedyś, rozmawiając z Fredem Ayerem, przy jakiejś okazji, nie pamiętam, jak do tego doszło, powiedziałem, że jestem stanowczym obrońcą dogmatu nieomyłności papieża. Ayer oczywiście osłupiał i natychmiast zażądał, żebym się wytłuma czył. Powiedziałem coś takiego: to nie znaczy przecież, że jakiś człowiek z tytułu swojego urzędu ma taki przywilej, że cokolwiek powie, to jest prawdziwe. Dlaczego jednak – mówiłem dalej – ten dogmat mnie nie razi? Po pierwsze, stanowi estetycznie doskonale sklepienie dla hierarchicznej struktury Kościoła. Kościół nie jest organizmem demokratycznym i nigdy nie udawał, że jest. Jest organizmem monarchicznym, i nieomylny papież jest jego bardzo dobrym sklepieniem doktrynalnym. Po drugie, mamy tu do czynienia z prawdami i z doktrynami, które nie mogą być ustalone stosownie do kryteriów uznanych w nauce. Nie mogą być, nie ma potrzeby, żeby były i nie ma o co się starać. Jaki zatem jest tryb ustanawiania dogmatów czy też właściwie interpretowania Objawienie, bo przecież Objawienie nie jest zmienne i nic do niego nie jest dodawane wedle Kościoła – jest ono tylko interpretowane. Więc chodzi o interpretację Objawienia, o tryb ustalania właściwej interpretacji. Nie może to być przecież głosowanie. Dawni protestanci mówili tak: każdy dla siebie ma czytać Pismo i rozumieć je pod natchnieniem Ducha Świętego – ale to jest naprawdę zawracanie głowy. Gdyby to wziąć na serio, to nie mogłoby być w ogóle

Kościół. Oczywiście protestanci też tego tak zupełnie na serio nie brali, bo mają własną formułę wiary; luźniejszą, ale mają i mieli cały czas. Jeżeli mówią, że nie ma być autorytetu, który jest władny poprawnie interpretować treść Objawienia, to faktycznie zdają się na rozum ludzki, czyli czynią wiarę zależną od rozumu. A to jest ruina chrześcijaństwa.

Nie widzę, żeby było coś rażącego w tej idei papieskiej nieomyślności, zakładając, że przecież praktycznie papież radzi się ludzi. Nie jest tak, że wyłącznie arbitralnie cokolwiek ustala w nocnej medytacji. Są sobory, są rozmaite kongregacje, konsystorze czy instytucje kościelne; papież radzą się teologów i różnych mądrych ludzi, dyskutują z nimi i w końcu wydają jakieś orzeczenie. Nie na podstawie głosowania. Dlaczegoż by tak nie miało być? Bo jakie są inne możliwości? Demokratyczne głosowanie całego ludu Bożego? Przecież nic z tego nie wyjdzie. Lud będzie się kierował zupełnie innymi motywacjami niż te, które byłyby w Kościele do przyjęcia. Ja nic nie mam przeciwko temu dogmatowi, zakładając wszelako, że nikt mnie nie będzie rozstrzeliwał, jeśli ja się z nim nie będę zgadzał. Poza tym pytałem też teologów, ale nie uzyskałem wyraźnej odpowiedzi, kiedy, przy jakich okazjach, od czasu I Soboru Watykańskiego, papież korzystał ze swojej nieomyślności. Przecież np. encykliki papieskie nie są dokumentami nieomyślnymi. Jeżeli katolik ma co do nich wątpliwości, to nie jest winien błędu herezji, tylko błędu nieposłuszeństwa. Ale np. jak było z antymodernistycznym dekretem „*Lamentabili*”, to już nie wiem, nie jestem pewien...

— *Sam dekret jest luźnym zbiorem 65 zdań, przypisywanych modernistom, a zakazanych i odrzuconych przez Kościół; nie był on ogłoszony ex cathedra. Pius XII natomiast w 1950 r. ogłosił ex cathedra dogmat o wniebowzięciu NMP.*

— To było po odwołaniu się do pewnej tradycji, ale czy tam było powołanie się na źródła biblijne? Dogmat musi mieć podstawę biblijną. Dogmat o wcieleniu jest w tym sensie oczywisty. Co do niepokalanego poczęcia jednak, ogłoszonego w 1854 r., też nie wiem, na jakim tekście biblijnym się on opiera...

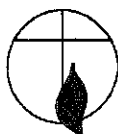
— *Oba dogmaty maryjne są zawarte w Piśmie Świętym implikatywnie, nie eksplikatywnie. Są one wyrazem rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Doktryna rozwija się bowiem, jak pisał John Henry Newman w eseju z 1845 r., według logicznych reguł. Pismo Święte wymaga interpretacji...*

— Tak. Zastanawiałem się, jak to jest z zstąpieniem do piekieł Jezusa. I znalazłem, jest coś takiego rzeczywiście; nie w Ewangeliach, ale w Liście św. Piotra się o tym wspomina. Tak że to jest podstawa skryptoralna.

— *I tak naszą rozmowę o liberalizmie i Kościele zakończyliśmy zstąpieniem do piekieł... Rzecz jednak ukaże się w zeszycie wielkanocnym. Dziękuję Panu za nią serdecznie.*

— Dziękuję.

Oksford, styczeń 1998 r.



Peter-Hans Kolvenbach SJ

Wychowanie w duchu św. Ignacego^{*}

Już od przeszło czterech wieków niemal na całym świecie funkcjonuje sieć uniwersytetów i uczelni, liceów, kolegiów i szkół, które mimo swej różnorodności opierają się na założeniach wychowawczych sformułowanych przez Towarzystwo Jezusowe, lub – by wyrazić to w pojęciach bardziej współczesnych – starają się realizować założenia wychowania ignacjańskiego. Łatwo można by wyliczyć około 2000 instytucji, które identyfikują się z ideą raczej ignacjańską niż jezuicką, by zaznaczyć, że jakaś instytucja może swobodnie przyjmować pewne elementy ignacjańskie, mimo że przy jej zakładaniu fizyczna obecność jezuitów nie jest bynajmniej konieczna.

Powoływanie się na św. Ignacego nie oznacza tworzenia systemu wychowawczego, z jakim mamy do czynienia w przypadku Marii Montessori czy Faure'a, lecz pragnienie czerpania z dziedzictwa, na które składa się wielowiekowe doświadczenie i pewna wizja przyszłości: zestaw spójnych wskazań i rad, które łączą zdrowy rozsądek, przekonania płynące z wiary chrześcijańskiej, długie doświadczenie w nauczaniu, pewne wymagania stawiane pod kątem przyszłości. Wśród tych ignacjańskich cech wiele niczym się nie wyróżnia i można je odnaleźć w większości poważnych systemów pedagogicznych, jednak układ wszystkich tych założeń wychowawczych jest specyficzny, tym bardziej że może się pochwalić zarówno skutecznością oddziaływania od 1548 r., jak i pozostawieniem trwałego śladu w wielu kulturach i cywilizacjach.

System ten nie został stworzony przez genialnego teoretyka, wizjonera czy doświadczonego wychowawcę – u jego źródeł

^{*} *Eduquer dans l'esprit de Saint Ignace*, „Etudes”, nr 7-8/1997, ss. 67-76.

znajdujemy w XVI w. przygodę duchową pewnego Baska, Ignacego Loyoli. Zgodnie z jego własnymi słowami, dał się on wychowywać Bogu i zapragnął dzielić to wychowanie duchowe – jeszcze bynajmniej nie szkolne – z innymi, którzy jak on poszukiwali osobistego spotkania z Bogiem. By ułatwić innym udział w doświadczeniu Boga jako wychowawcy, Ignacy powierzył je małemu dziełku liczącemu setkę stron formatu 16, zatytułowanemu „Ćwiczenia duchowne”. Ta książeczka odniosła błyskawiczny sukces i dziś także cieszy się nie słabnącym powodzeniem: miała ponad 4500 wydań w dziesiątkach języków.

„Ćwiczenia duchowne”

Szczególną cechą tego dziełka jest to, że nie nadaje się ono do ciągłej lektury. Nie ma w nim nic z podręcznika pedagogiki czy traktatu dotyczącego dydaktyki. Ma być raczej funkcjonalnym dossier, zestawem roboczym składającym się z serii tekstów należących do bardzo odmiennych rodzajów literackich, lecz mających precyzyjnie wyznaczony cel: proponowanie konkretnej drogi, która doprowadzi odprawiającego „Ćwiczenia duchowne” do tego, by pozwolił wychowywać się przez Pana, by rozpoznawał sens swego życia, swoje przeznaczenie tu, na tym świecie, w świetle tego, co nas czeka kiedyś, tam, w górze, i na tej podstawie podejmował konkretne decyzje życiowe.

Na tej drodze nie brakuje wychowawców, począwszy od samego Ignacego, który trzeźwo i w wielkim skrócie udostępnia swoje osobiste doświadczenie Boga. Jednocześnie zdaje sobie sprawę, że nie da się tego doświadczenia skopiować, lecz że każdy musi dostosować je do swojej osobowości. Jest też tzw. kierownik duchowy: ani sędzia, ani guru – ktoś, kto na swój sposób wykorzystuje materiał przygotowany przez Ignacego i adaptuje go do potrzeb odprawiającego „Ćwiczenia duchowne”, odgrywając w tym procesie wychowawczą rolę pośrednika. Powinien jednocześnie pobudzać i motywować rekolektanta do poznawania samego Boga, usuwając się w cień przed Tym, który ma być ostatecznie właściwym wychowawcą. Powtórzmy za znawcą tej dziedziny: kierownik uczy się od tego,

kto odprawia „Ćwiczenia”, rozpoczynać zdanie w taki sposób, by Bóg mógł je dokończyć dla dobra tego, kto pozwala się wychowywać.

Książeczka „Ćwiczeń duchownych” zawiera oczywiście znaczną liczbę elementów, z których można zbudować określoną praktykę wychowawczą. Dziełko to przenika pewien projekt wychowawczy. Ignacy i jego pierwsi towarzysze, którzy marzyli o pracy misyjnej we wszystkich zakątkach świata, a nawet zrezygnowali z pracy szkolnej i akademickiej jako sprzecnej z ich wizją apostołatu, mieli żywy pociąg do wychowywania. Będąc już w dojrzałym wieku (33 lata), Ignacy dzięki licznym spotkaniom z ludźmi na drogach Europy i Bliskiego Wschodu zdał sobie sprawę, że proste dzielenie się doświadczeniem Boga nie przyniesie owocu w skomplikowanej i wyrafinowanej epoce, w jakiej przyszło mu żyć, i żeby pomagać innym, trzeba pewnej dozy profesjonalizmu i kompetencji. Wychowawca nie może dać tego, czego sam nie chciał przyjąć.

Zakładanie kolegiów

Jeśli nawet Ignacy – bez zbytniego entuzjazmu – zdobył dyplom sztuk wyzwolonych na Uniwersytecie Paryskim, uczynił to raczej po to, by móc się poświęcić obszernej dziedzinie, którą dziś nazywamy wychowaniem nieformalnym. Pragnienie przekazywania formacji chrześcijańskiej osobom, które Pan postawił na jego drodze, nie implikowało bynajmniej zakładania kolegiów, które stworzyły legendę jezuitów jako zajmujących się nauczaniem na poziomie między szkołą podstawową a wyższą. Jeszcze dziś można spotkać ludzi, którym trudno sobie wyobrazić, że jezuita mógłby żyć poza kolegium, swoim środowiskiem, można powiedzieć, naturalnym.

Jednakże trzeba sobie zdać sprawę, że ci ogarnięci zapalem pielgrzymi nie mieli absolutnie zamiaru dać się unieruchomić za szkolnym pulpitem. Pierwsi jezuici zdecydowali się około 1548 r. na założenie kolegiów bynajmniej nie z gorliwości wychowawczej, ale z przyczyn bardzo pragmatycznych, wręcz interesownych. Ówczesny świat uniwersytecki nie spełniał oczekiwań wychowawczych Ignacego, który został w ten spo-

sób niejako zmuszony wziąć w swoje ręce formację licznych młodych ludzi, chcących się włączyć w szeregi Towarzystwa Jezusowego. Stworzone początkowo dla „naszych” kolegia rychło otworzyły się dla wszystkich, którzy poszukiwali edukacji na wysokim poziomie. Gdy Ignacy umierał w 1556 r., kolegia liczyły się już na dziesiątki i co ważniejsze Towarzystwo zaczęło widzieć w nich znakomite narzędzie w ewangelizowaniu i kształtowaniu kultury młodzieży powołanej do konfrontacji z Reformacją i Renesansem. W 1773 r., gdy Towarzystwo zostało skasowane na prawie pół wieku, trzeba było zamknąć ponad 900 kolegiów. I dzisiaj, mimo trudności wszelkiego rodzaju, sieć kolegiów ciągle się rozrasta, przede wszystkim w Afryce i Europie Wschodniej.

We wszystkich tych instytucjach personel jezuicki i coraz bardziej również personel niejezuicki przenika duch i dynamizm wychowawczy odprawianych co roku „Ćwiczeń duchownych”. Nic więc dziwnego, że w sposób bardziej spontaniczny i intuicyjny niż systematyczny i wyrozumowany główne linie pedagogii dziełka Ignacego zaczęły nadawać oblicze systemowi wychowania proponowanemu w kolegiach. Początkowo jezuici zaufali systemowi, który pierwsi towarzysze poznali w Paryżu, tzw. *modus parisiensis*; ale w miarę nabywania doświadczeń wychowawczych na różnych kontynentach, dzieląc się sukcesami i porażkami, jezuici wypracowali w latach 1586, 1591 i 1599 programy „zreformowanej” pedagogiki, nazywane *ratio studiorum* – organizacja studiów, które można uznać za manifesty nowego podejścia do wychowania.

Organizacja studiów

Będąc rezultatem analizy i oceny praktyk szkolnych swego wieku, *ratio* nie jest spetryfikowaniem programu studiów ani tym bardziej ostatecznym określeniem treści nauczania. Opisuje zasady i praktykę organizacji studiów, na które mocno wpływa pedagogia „Ćwiczeń duchownych”. Próbowano w 1832 r. uwspółcześnić tekst z 1599 r., ale to zrewidowane *ratio* nigdy nie odniosło wielkiego sukcesu we wskrzeszonym Towarzystwie. Praktycznie trzeba było czekać na grudzień 1986 r., aby

odnaleźć w słynnych „Cechach charakterystycznych wychowania jezuickiego” podstawowe wskazówki pedagogiczne podobne do tych, jakie się pojawiły w początkach Towarzystwa. Zostały one odnowione w konfrontacji z wychowaniem naszych czasów, które charakteryzuje silne poddanie regulaminom i przepisom, zainspirowane różnymi kulturami i ideologiami.

Jeszcze dzisiaj jest bardzo interesujące odnotować wagę, jaką przywiązuje ratio do aksjomatu, zgodnie z którym byt ludzki nie może osiągnąć statusu dorosłości w jakiejkolwiek dziedzinie bez współdziałania innych ludzi – właśnie dorosłych. Inaczej mówiąc, nikt nie może dojrzeć czy wzrastać bez pomocy innych. Aksjomat ten można zastosować równie dobrze w odniesieniu do nauczania rozumianego jako przekazywanie wiedzy, jak i do „terminowania” jako kształcenia w jakiejś umiejętności i do inicjacji jako otwarcia dostępu do określonego sposobu życia. Oczywiście, ratio z 1599 r. nie zna jeszcze problemów współczesnych wychowawców: nadaje niemal wyłączny priorytet nauczaniu. Skutkiem tego jest – przynajmniej na pierwszy rzut oka – niemal zupełny brak miejsca na drogę inicjacji, tzn. wprowadzania w symboliczny wymiar egzystencji, w którym wyraża się sens życia. Ale dobrze wiemy, że w rzeczywistości niemożliwe jest oddzielenie nauczania jako przekazu wiedzy i tej inicjacji, w której zawiera się całe wychowanie.

Wychowawca, który dzisiaj przychodzi do jakiejkolwiek instytucji zajmującej się nauczaniem, stwierdza, że wprowadzanie kogoś w życie nie wchodzi w zakres jego obowiązków, a jednocześnie nie może od tego uciec. Jak mógłby nie interesować się tymi młodymi ludźmi, nie pomagać im wzrastać, wiedząc, że ich przygotowanie do życia dokonuje się także w ramach konfrontacji z nauczycielami, z edukacją? Ale jak uniknąć wyjścia z roli nauczyciela, przekazującego jedynie wiedzę? Gdzie jest granica, której nie wolno przekroczyć?

Przekaz i przekazujący

Rzeczywiście, nie jest możliwe uczyć jakiegoś przedmiotu w sposób całkowicie neutralny czy czysto obiektywny: wszystkie przedmioty, wszystkie dyscypliny afirmują bądź odrzucają

wartości, które dominują we współczesnym społeczeństwie. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość, solidarność i współczucie, ochrona środowiska i akceptacja ludzi różnych od nas są zarazem wartościami, jak i problemami, których wychowawca nie będzie mógł unikać, jeśli chce wyjść poza powierzchowność, dotrzeć do tego, co jest najgłębsze. Staranie się o zachowanie rezerwy i bezstronności jest daremne – wszystko stwarza problemy. Czy wychowawca, który zadowala się komunikowaniem wiadomości, może abstrahować od wartości, jakie niesie z sobą przekazywana przez niego wiedza? Nie ma przekazu bez przekazującego – czy jednak może istnieć przekazujący bez przekazu? Chodzi tu o coś więcej niż osobiste cechy wychowawcy, również niezbędne, niezależnie od tego, jaka byłaby ich wartość: oczywiście, uwaga i poświęcenie pozostawiają pozytywne ślady w procesie wychowania, ale ostatecznie nie dotyczą zasadniczej kwestii, która polega na wprowadzaniu ucznia w życie w ramach samego nauczania i praktyki zawodowej.

Zapytany o to, czego oczekiwał od ludzi dorosłych, pewien absolwent École Supérieure d'Agriculture (Wyższej Szkoły Rolniczej) w Purpan odpowiedział następująco: *Oczekuję od dorosłych, aby byli ludźmi mądrymi. To znaczy, by mieli pewną wiedzę czy umiejętność i ją przekazywali; by stanowili przykład do naśladowania, wiarygodny model życia; by pozwalali mi formować siebie przez nabywanie ogólnej kultury, przekazując swoją wiedzę i doświadczenie. Ale to nie wszystko. Oczekuję od nich także formacji ludzkiej, by naprawdę wcielali w życie coś więcej. Nie wiem już, kto to powiedział: Mój Boże, jakże dobra musi być jego religia, skoro on jest tak dobry!*

Ta wypowiedź odpowiada dokładnie wskazaniom „Cech charakterystycznych” wychowania ignacjańskiego dotyczących wychowywania w końcu XX w. Punktem wyjścia „Ćwiczeń duchownych” i ratio jest stwierdzenie, że dojrzewanie i rozwój życia nie dokonują się wyłącznie w porządku wiedzy, lecz wymagają doświadczenia. To doświadczenie, nawet gdy kształtuje się w rodzinie czy w społeczeństwie, pozostaje czymś całkowicie osobistym; nie można go odwrócić czy powtórzyć: zawsze będzie jedyne i nowe. Wychodząc od tego stwierdzenia, „Ćwiczenia duchowne” są proponowane przede wszystkim jako

pewna praktyka w Duchu. Podobnie w instytucjach szkolnych wychowanie ignacjańskie preferuje aktywne metody nauczania. Podstawowe miejsce zajmują w nim: rewizja przebytej drogi, gotowość do wyruszenia na nowe poszukiwania z tym, kto się formuje, podawanie esencji tego, co ma on przyswoić. W duchu ratio, nauczający nie przygotowuje kursu czy jakiegś lectio, ale w ramach pewnej prae-lectio przygotowuje uczniów do wykonania ćwiczeń. Warto zauważyć szczególną korelację: w „Ćwiczeniach duchownych” prowadzący powinien poprzestać na pewnych wskazówkach, tak aby rekolektant sam mógł się modlić, rozważając tajemnice życia Chrystusa – według ratio mistrz powinien poprzestać na istotnych zagadnieniach, by stymulować osobistą aktywność ucznia. Pierwszeństwo dawane ćwiczeniu ma rozbudzić w uczniu inicjatywę, kreatywność i odpowiedzialność za własne wykształcenie. Ta aktywność powinna wzmacniać w nim także smak studiowania, odkrywania i rozwijania swoich zdolności, pragnienie dojrzewania i postępu. Znalezione zdanie z ratio wyraża to pragnienie w sposób lapidarny i pragmatyczny: *Nie wystarczy, by uczniowie stawali się biegli w nauce i pracowici. Trzeba ich tak prowadzić, by chcieli pracować i chcieli być wykształceni.*

Prawdziwy sens „magis”

Dynamizm pedagogiki ignacjańskiej opiera się na optymizmie płynącym z wiary w dzieło Stwórcy i Zbawiciela, w jego działanie w każdym bycie ludzkim i wszelkim stworzeniu. Optymizm ten czerpie swą siłę z przekonania, że wychowanie wypełnia swe trudne zadanie we współdziałaniu z zamierami Bożymi i przejawia się najwyraźniej w pasji, z jaką ratio podchodzi do postępu. Osoba ludzka nie będzie nigdy wystarczająco ludzka, ludzka społeczność zawsze będzie potrzebowała być bardziej sprawiedliwa i każdy system wychowawczy, niezależnie jaki, nawet najlepszy, będzie wymagał korekty czy reformy. Podobnie jak książeczka „Ćwiczeń”, ratio roi się od przymiotników w stopniu wyższym, a także od wezwań, by postępować dalej. Wśród nich znajduje się słynne „magis” („więcej”). Przy-

miotniki te naznaczają wykład o wychowaniu ignacjańskim w taki sposób, że zachodzi obawa, iż pozostaną jedynie sloganami, niczym okrzyki wojenne wznoszone tradycyjnie, aby rozpalać odwagę walczących.

Prawdziwym sensem „magis” jest jednak przede wszystkim wykluczenie jakiegokolwiek biernego przyjmowania, wszelkiego zadowalania się takim systemem edukacji – gdyby takowy zaistniał – który faworyzowałby bezwład i lenistwo. Zadowalać się mechanicznym uczeniem na pamięć, zatrzymywać się jedynie na procesach mnemotechnicznych, ograniczać do zaliczania sprawdzianów: są to postawy w równej mierze sprzeczne z „magis”, uniemożliwiają bowiem mobilizację całej osoby. Taki uczeń będzie musiał bez wątpienia więcej pracować, ale w ostatecznym rozrachunku niewiele na tym zyska. Nie znaczy to, że człowiek mocny w jakiejś dziedzinie czy głowa wypełniona wiadomościami nie znajdą dla siebie miejsca w dynamice edukacji ignacjańskiej; jednak przede wszystkim chodzi o to, by wejść w proces integrujący zarówno wyobraźnię, jak i siły fizyczne, uczucia i intuicję, inteligencję i pamięć.

Nacisk na „magis” sprawiał czasem wrażenie, jakoby ratio było elitarne. W czasach Ignacego nauczanie, które nie było jeszcze obowiązkowe, mogło być darmowe i kierować się do wszystkich, którzy mieli odpowiednie po temu zdolności. W kolegiach nowe warstwy społeczeństwa otrzymywały kompetencje konieczne do korzystania z przemiany ich świata. Celem, jaki sobie stawiano, było rzeczywiście uformowanie elity, lecz tak, by uczynić ją zdolną do służenia Kościołowi i narodowi. W tej perspektywie dzisiejsza edukacja ignacjańska nie będzie już elitarna, lecz będzie sobie stawiać za cel jakąś albo raczej doskonałość – doskonałość, którą czasem zbyt pośpiesznie utożsamia się z najwyższym poziomem przyswajania szkolnych wiadomości, potwierdzonym błyskotliwymi wynikami egzaminów. Nie odrzucając starania o sukces szkolny, doskonałość poszukuje przede wszystkim – jako przedłużenie „magis” – maksymalnego rozwoju darów i zdolności, którymi każdy został obdarowany, nie po to, by je wykorzystywać w sposób egoistyczny, ale by je rozwinąć, jak tylko jest możliwe, w służbie drugiemu.

Szacunek dla różnorodności

Mówiliśmy o wychowywaniu całej osoby, o elicie, o doskonałości: zajmujemy się jednak ciągle konkretnym człowiekiem. Jak „Ćwiczenia duchowne” starają się dotykać bytu ludzkiego w jego prawdzie, by spotkanie z Panem było prawdziwe, tak również ratio przedstawia ucznia nie takim, jakim by go chciało mieć, w teorii czy idealistycznym śnie, ale w jego aktualnej kondycji. Wolność, jaka panowała w niegdysiejszych kolegiach, pozwalała nie nakładać na nikogo ciężarów nauczania przekraczających jego siły i dawała możliwość przedłużania studiów jednemu, podczas gdy inny przechodził na wyższy stopień.

Skrajnie wrażliwa na potrzeby każdego pedagoga ignacjańska postrzega różnorodność darów jako ubogacenie, nigdy jako niesprawiedliwość czy dyskryminację. W „Ćwiczeniach duchownych” Ignacy chętnie akceptował fakt, że trzydzieści dni modlitwy może być za mało dla jednego, a dwa dni medytacji za dużo dla innego. Podobnie dla ratio z 1599 r. nie istnieją uczniowie odrzuceni czy opóźnieni w nauce. Każdy może się rozwijać zgodnie z maksimum swoich zdolności i talentów; osiągnąwszy to maksimum, uczeń będzie kończył naukę, niezależnie od liczby lat przewidzianych na pełny kurs.

Praktyczna niemożliwość stworzenia wysoce spersonalizowanych ram, które podtrzymywałyby ten szacunek dla rytmu każdego z uczniów, zasługuje wszakże na dwie uwagi. Jeżeli jednostka nie przykłada się już do nauki tak jak przedtem, kolektyw czyni to w wyższym stopniu. Współczesne społeczeństwo przysyła wychowawcom pokolenie ukształtowane w ogromnej mierze przez technologię, która wkracza we wszystkie dziedziny życia, i przez media. Dzisiejsza młodzież doświadcza lęku wobec wysoce niepewnej przyszłości, jest rozchwiana na skutek upadku pewnego porządku wartości i ideałów. Chcieć, by to pokolenie było inne, niż jest, to iluzja. Zgodnie z duchem ratio trzeba przyjąć takim, jakim jest, pokolenie, które wymaga podejścia pedagogicznego innego niż tradycyjne.

Z drugiej strony łatwość, z jaką ratio przyjmuje tych, którzy mają być wychowywani w ich różnorodności, nie wydaje się cechą dominującą we współczesnej kulturze. Oficjalnie odmien-

ność w stosunku do tego, co jest postrzegane jako normalność, powinna dać się zintegrować ze strukturą pokojowego współistnienia zbudowaną na ideale wzajemności i idei tolerancji. W rzeczywistości, po trosze wszędzie, nawet w edukacji, rośnie odmowa tolerowania ludzi, którzy odchylają się od normy. O odrzucaniu ludzkiej różnorodności świadczą liczne „izmy”, z których rasizm pozostanie na zawsze figurą najbardziej haniebną. A jednak ramy życia socjopolitycznego stają się coraz bardziej ogólnoświatowe i przygotowujemy młode pokolenia do życia w krajach, które będą wzajemnie od siebie bardzo uzależnione, aż po utworzenie „globalnej wioski”. Ratio próbuje uszanować i wspierać różnorodność między ludźmi, integrując ich w jeden harmonijny zespół, niewątpliwie na obraz i podobieństwo Trójcy. Nie dopuszcza też do tego, by wszystko to, co się jakoby nie zgadza z modą czy nie należy do dobrego tonu, co wydaje się dziwne czy obce, prowokowało dyskryminację i odrzucenie.

Cura personalis

Ilekcję szukaliśmy cechy charakterystycznej dla pedagogii ignacjańskiej, natykaliśmy się na wielką troskę przykładaną do konkretnego człowieka. To, co w ciągu wieków czyniło wychowanie ignacjańskie tak atrakcyjnym, to cura personalis – troska o osobę, o osobowość.

Nawet jeśli owa troska o osobę może się przejawiać na wiele sposobów, zależnie od danej kultury, zawsze zakłada, że druga osoba potrzebuje darmowej i stymulującej pomocy, by móc przejść ze statusu dziecka do statusu osoby wolnej i solidarnej. Jezuita głęboko wierzyli w cura personalis, tak że porzucali czasem głoszenie wobec tłumów na korzyść rozmowy duchowej prowadzonej w cztery oczy. Podobnie rekolekcje przeznaczone dla licznej grupy powinny ustąpić dziś miejsca prowadzonym indywidualnie, mimo że wymagają dużej liczby animatorów. W większości instytucji wychowawczych raczej rzadko personel jest w stanie troszczyć się o poszczególnych wychowanków, mówią raczej o wymaganiach, jakie nakładają regulaminy i plany zajęć. Ale już ratio wzywało uczniów do aktywnego

uczestnictwa we własnej edukacji. Mówi ono, że *dzieci rozumieją łatwiej to, co im wyjaśniają ich koledzy, niż to, co im wyjaśniają profesorowie*, proponując tym samym inny sposób aktywnego i odpowiedzialnego podjęcia drogi wychowania trudnej do przejścia bez troski o osobę.

Współdział świeckich

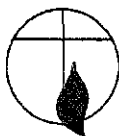
W regulaminach pierwszych kolegiów znajdujemy tu i ówdzie aluzje do współpracy ze świeckimi w roztaczaniu opieki nad wychowankami, np. w dawnych statusach Kolegium Niemieckiego w Rzymie. Generalnie jest to zadanie jezuitów, a udział uczniów w procesie wychowawczym ułatwia fakt, że zasadniczo wszyscy mieszkają w internacie. Dzisiaj niektórzy uważają, że czasy ratio przeminęły, ponieważ nie można liczyć na fizyczną obecność jezuitów w każdej klasie i ponieważ uczniowie nie żyją już 24 godziny na dobę w otoczeniu jezuitów, gdzie świecki jest tylko zastępcą. W tej perspektywie zmniejszenie się personelu jezuickiego i proporcjonalnie większa liczba personelu świeckiego wydają się niemożliwą do uniknięcia, smutną koniecznością. Towarzystwu Jezusowemu zajęło nieco czasu odkrycie, że podejmowanie przez świeckich odpowiedzialności – a nie władzy – w instytucjach jezuickich odpowiada temu, co powiedział Duch do Kościoła za pośrednictwem II Soboru Watykańskiego. Optymizm ten ma swoje źródło także w pozytywnym doświadczeniu partnerstwa ze świeckimi, jakie jezuita rozwijają niemal na całym świecie, co sprawia, że instytucje zapoczątkowane, zorganizowane, rozwijane i utrzymywane w większości przez jezuitów zawdzięczają w coraz większym stopniu swój dynamizm, gospodarowanie finansami i zarząd uczestnictwu świeckich, których jest w nich coraz więcej i którzy, jeśli tego pragną, w ramach własnego powołania tworzą „wspólnotę wychowawczą” realizującą cechy wychowania ignacjańskiego.

Ostatnia Kongregacja Generalna podsumowuje zwięźle zadania, jakie stoją przed jezuitami w najbliższej przyszłości: jest to przede wszystkim posługa, jaką Towarzystwo może świadczyć na rzecz świeckich celem ułatwienia im pracy wychowawczej,

następnie wzajemna formacja świeckich i jezuitów prowadząca do prawdziwego partnerstwa i w końcu ciągle wspieranie w przygotowywaniu się do przyszłości. Konkretnie, Towarzystwo zaangażowane w tę obiecującą przygodę oddaje do dyspozycji partnerstwu to, czym jest i co otrzymało: duchowość ignacjańską, która szanuje duchowość każdego i dostosowuje się do aktualnych potrzeb, mądrość pedagogiczną nabytą przez ponad cztery wieki doświadczenia apostołskiego. Tak w coraz większym stopniu realizowany jest ideał, zgodnie z którym wszyscy ci, którzy są zaangażowani we wspólne dzieło, podejmują prawdziwą współodpowiedzialność. 34. Kongregacja Generalna, która zebrała się w Rzymie w 1995 r., tak przedstawia swoje stanowisko: *Współpraca ze świeckimi jest zarówno konstytutywnym elementem naszego sposobu postępowania, jak też wezwaniem do osobistej, wspólnotowej i instytucjonalnej odnowy. Zaprasza nas do służby na rzecz posługiwania świeckim, do partnerstwa z nimi w wykonywaniu ich misji i do otwartości na nowe sposoby przyszłej współpracy. Duch wzywa nas, abyśmy jako „ludzie dla innych i z innymi” dzielili się ze świeckimi tym, w co wierzymy, czym jesteśmy i posiadamy, w twórczym partnerstwie, by „pomagać duszom na większą chwałę Bożą”* (Dekret 13, nr 26).

Wbrew wszelkim podejrzaniom i krytykom dotyczącym roli, jaką odgrywa czy też powinien odgrywać dzisiaj wychowawca, mimo dość poważnego obniżenia jego statusu społecznego, wiarygodności, a czasem nawet przydatności, pozostaje prawdziwe to, co stwierdził już pewien XVI-wieczny jezuita: *Puerilis institutio est mundi renovatio* – Wychowywanie młodzieży jest odnawianiem świata.

tlum. Tomasz Grodecki



Artur Filipowicz SJ

Fanatyzm we współczesnym świecie

Współcześnie spotykamy się z coraz silniejszymi przejawami fanatycznej przemocy i agresji. Media dostarczają każdego dnia coraz więcej informacji z całego świata na temat rozszerzającej się działalności zorganizowanych, fanatycznych ugrupowań.

Fanatyzm przybiera różne rozmiary i formy. Przywódcy terrorystycznych ugrupowań muzułmańskich, Hamasu i Dżiħadu, przyrzekają pośmiertny raj ochotnikom gotowym wysadzić się w powietrze wśród tłumu Izraelczyków. W 1997 r. doszło do dwóch takich zamachów, w Tel Awiwie oraz na targu w Jerozolimie, które kosztowały życie kilkudziesięciu osób¹. Na kontrolowanym przez siebie obszarze Afganistanu Talibowie zmuszają swoich rodaków do przestrzegania wiary i obyczajów islamskich². Do fanatycznej przemocy odwołują się przedstawiciele nowo powstałych sekt religijnych³. Coraz częściej sekty stosują przemoc i gwałt, porywają i zniewalają ludzi oraz zmuszają ich do zbiorowego samobójstwa.

Polska także stała się areną zachowań fanatycznych. Agresywny fanatyzm uwidocznia się w postawach polskiej młodzieży, która tworzy subkulturowe grupy kierujące się własnym, nierzadko fanatycznym kodeksem postępowania. Krakowscy skini zabili w 1992 r. niemieckiego kierowcę tira, ponieważ byli przekonani, że *dobry Niemiec to martwy Niemiec*⁴. Latem 1995 r. trzech 17-latków zaatakowało w Legionowie pijanego

¹R. Frister, *Obrona hetmana*, „Polityka”, nr 33/1997, s. 32.

²H. Suchar, *Bitwa o Kabul*, „Wprost”, nr 38/1997, s. 88.

³Obecnie działa na świecie około 5000 sekt, zaś liczbę członków nowych ruchów religijnych szacuje się na 6–10 mln. Zob. S. Musioł, *Niebezpieczne sekty*, „Przegląd Katolicki”, nr 4/1997, s. 17.

⁴A. Filas, S. Janecki, J. Szczęsny, *Szkoła frustracji*, „Wprost”, nr 18/1997, s. 25.

mężczyznę w ramach *usuwania chodzących śmieci*⁵. W 1997 r. młodzi sataniści z Białej Podlaskiej – po wypiciu siarkowego wina, które miało przywoływać skojarzenia z piekłem, oraz po recytacji fragmentów „Biblij Szatana” – porozbijali tablice i nagrobki na miejscowym cmentarzu⁶. Na boiskach sportowych fanatyczni szalikowcy biją się między sobą w obronie dobrego imienia drużyny piłkarskiej, której kibicują⁷.

Przytoczone fakty świadczą o poważnym kryzysie współczesnej kultury i jej zagrożeniu przez fanatyzm towarzyszący różnym obszarom ludzkiej aktywności. W imię zachowania pokojowego współistnienia jednostek i ich wzajemnych relacji w demokratycznym społeczeństwie konieczne jest zdemaskowanie i ujawnienie tego zjawiska oraz wprowadzenie szeroko rozumianej edukacji etycznej, która przyczyniłaby się do wyeliminowania go z życia społecznego.

Określenie i źródła fanatyzmu

Przymiotnik „fanatyczny” pochodzi od łacińskiego słowa „fanum”⁸, który określa zarówno świątynię pogańską z należącym do niej terenem, jak i miejsce poświęcone pod budowę sanktuarium. Ze słowa „fanum” wyodrębniła się później nowa forma językowa „fanaticus”. W starożytnych tekstach łacińskich możemy spotkać wzmianki o fanatycznych pieniądzach, czyli pieniądzach należących do świątyni. Przede wszystkim jednak „fanaticus” odnoszono do kapłanów pogańskich bóstw Izidy, Bellony i Kybele, którzy w ekstazie religijnej objawiali wolę bóstwa oraz przepowiadali przyszłość. Okazało się z czasem, że kapłani udawali dla własnych korzyści, a wymyślone nakazy przekazywali wiernym, oczekując od nich całkowitego posłuszeństwa. Gdy ujawniono tę prawdę, wyznawcy pogańskich

⁵ Tamże.

⁶ R. Geremek, M. Kosińska, *Dzieci diabła*, „Życie”, 8 V 1997, s. 12.

⁷ Por. A. Filas i in., dz. cyt., s. 23-25.

⁸ Por. A. Bouché-Leclercq, *Fanum*, w: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 2, Paris 1947, s. 973-974.

bożków piętnowali kapłanów, nazywając ich fałszywe natchnienia fanatyzmem.

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa słowo „*fanaticus*” znowu zmieniło znaczenie. Wyznawcy Chrystusa określali tym terminem każdego poganina, który oddawał cześć swoim bogom. W starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej mówiono więc o zachowaniach fanatycznych jedynie w kontekście religijnym. Przekonanie, że fanatyzm stanowi zjawisko wyłącznie religijnej, trwało aż do czasów nowożytnych. Myśliciele o orientacji laickiej, pozostający pod wpływem idei racjonalizmu i filozofii Oświecenia, uważali, że źródłem fanatyzmu jest wiara chrześcijańska. Z kolei autorzy katolicycy byli zdania, iż fanatyzm jest skutkiem reformy protestanckiej. Dopiero na przełomie XIX i XX w. problematyka fanatyzmu wykroczyła poza zamknięty krąg dyskusji polemiczno-apologetycznej uprawianej w kontekście religii. Termin „fanatyzm” nabrał wówczas nowego, pozareligijnego znaczenia. Zaczęto go używać także w kontekście ideologicznym, politycznym, kulturowym i moralnym.

Fanatyzm to nieustępliwe i bezkrytyczne przekonanie o słuszności jakiejś doktryny, idei, sprawy lub postępowania. Takie przekonanie, często niezgodne z obiektywnymi zasadami zdrowego rozsądku, jest realizowane w sposób przesadny, irracjonalnie entuzjastyczny i bezkompromisowy. Fanatyk uważa, że zna prawdę, głosi ją zatem w imieniu Boga lub ludzkości. Przyjmuje postawę dogmatyczną, nietolerancyjną i dyskryminuje ludzi wyznających odmienne poglądy. Odczuwa wewnętrzny imperatyw głoszenia własnych przekonań oraz zwalczania odmiennych systemów wartości i opartego na nich postępowania. Odwołuje się do wszystkich dostępnych mu środków, w tym także do przemocy, aby pokonać przeciwnika. Fanatyzm znajduje podatny grunt w stereotypach i skojarzeniach, których źródłem jest niewiedza lub przesady. Fanatyk kieruje się emocjami bardziej niż rozumem. Wierzy w swoją wielkość. Nie uznaje ustępstw i kompromisów.

Fanatyzm nie pojawia się nagle. Jest wiele przyczyn wywołujących taką postawę. Jedną z nich, według psychologów, są wrodzone predyspozycje typowe dla osobowości schizoidalnych

i paranoidalnych. Osoba schizoidalna zamyka się w sobie, ogranicza relacje z innymi, jest obojętna na otaczającą rzeczywistość. Ucieka w świat iluzji, marzeń i samotności, bo jedynie w nim czuje się bezpiecznie. Paranoik natomiast jest przeświadczony, że padł ofiarą niesprawiedliwości i z uporem dochodzi swoich praw. Cierpi psychicznie, sądząc, że jest niesłusznie prześladowany i nienawidzony przez otoczenie. Jest przesadnie dumny, nieufny, nadwrażliwy. Paralogiczne myślenie opiera na fałszywych przesłankach, błędnym rozumieniu sytuacji i złudzeniach powstałych w wyniku zaburzonej uczuciowości. W sytuacjach trudnych, wiedziony lękiem, stosując mechanizmy obronne, buduje nieprawdziwą wizję rzeczywistości. Utaione złości typu „ja ich nienawidzę” przekształca w sąd „oni mnie nienawidzą”.

Oprócz przytoczonych patologicznych cech osobowości sprzyjających tworzeniu postaw fanatycznych do rozwoju fanatyzmu mogą się również przyczyniać warunki społeczne. Fanatykiem staje się często osoba bezradna życiowo, niedojrzała emocjonalnie, szukająca stałego wsparcia i pomocy ze strony innych. Fanatyzm bazuje na młodzieńczej skłonności do tworzenia racjonalnych konstrukcji o świecie i życiu ludzkim, opartych na uproszczonym rozumowaniu lub ograniczonej wiedzy. W postawach fanatycznych osobowości niedojrzałe znajdują rozwiązanie swoich problemów, poczucie bezpieczeństwa oraz wrażenie sensowności życia i świata. Pozytywnym klimatem dla rozwoju postaw fanatycznych jest także fanatyzm zbiorowy. Postawy nietolerancji, agresji, uprzedzeń religijnych, rasowych czy etnicznych, są tego jaskrawym przykładem.

Możemy zatem stwierdzić, iż każdą postawę fanatyczną, bez względu na jej uwarunkowanie, tworzy człowiek, spychając innych na wrogie pozycje. Osoba atakowana zostaje włączona w krąg ludzi złych, w świat, w którym rządzi chaos i fałsz. Tym samym fanatyk jako herold prawdy i dobra, walcząc z kłamstwem i złem, czuje się usprawiedliwiony za swoje agresywne zachowanie. Z drugiej jednak strony sam fanatyzm jest ze swej natury agresywny, stanowił i nadal stanowi źródło wielu tragedii.

Fanatyzm agresywny i przemoc fanatyczna zmierzają do wspólnego celu, którym jest zniszczenie przeciwnika. Przemoc prowadzi do unicestwienia nieprzyjaciela w sposób rzeczywisty lub wyimaginowany. Fanatyzm natomiast dąży do wyeliminowania prawdy o drugim człowieku i zniszczenia jego osobowości społecznej. Przemoc i fanatyzm współdziałają więc ze sobą w unicestwieniu bliźniego.

Przejawy fanatyzmu

Przemoc stanowi rzeczywistość empirycznie doświadczalną, wraz ze swoimi następstwami moralnymi i fizycznymi. Dokonanie aktu przemocy jest z reguły wcześniej przygotowane. Przygotowanie odbywa się na poziomie języka i symboli, który można określić jako etap przedagresywny. W fazie przygotowawczej występują mechanizmy fanatyzmu, które można podzielić na trzy grupy: zniesławienie ofiary, obwołanie się charyzmatycznym przywódcą oraz interpretowanie historii jako miejsca walki dobra ze złem.

ZNIESŁAWIENIE OFIARY. Zanim agresor odwoła się do przemocy, musi znaleźć swojego wroga i uczynić z niego ofiarę. W tym celu potrzebuje kampanii ideologicznej, której sprężyną staje się fanatyzm. Osoba odwołująca się do przemocy moralnej musi najpierw wykazać, że ofiara jest zdrajcą ojczyzny, innowiercą, nadużywa alkoholu, prowadzi rozwiązły tryb życia itp. Natomiast agresor odwołujący się do przemocy fizycznej stara się pozbawić swoją ofiarę statusu społecznego. Na przykład policjant w oczach terrorysty nie jest już policjantem, lecz wrogiem, którego trzeba pokonać, zaś zbrodniarz torturowany przez służbę więzienną nie jest dla niej człowiekiem, ale bestią.

Metodologia podejrzeń, w której operowanie półprawdami i pomówieniami zastępuje inne środki argumentacji, prowadzi nieuchronnie do zniesławienia ofiary. Zniesławienie stanowi początek procesu zmierzającego do zastosowania przemocy względem niej. Zdyskwalifikowanie przeciwnika jest efektem fanatyzmu, który ze względu na właściwą sobie dynamikę wprowadza podział na dobrych i złych. W konsekwencji określa, kto jest katem, a kto ofiarą.

OBWOŁANIE SIĘ CHARYZMATYCZNYM PRZYWÓDCĄ. Zanim dojdzie do eskalacji przemocy, napastnik musi usprawiedliwić jej użycie. Wykazać, iż przemoc służy wyzwoleniu ludzkości. W tym celu agresor kreuje siebie na charyzmatycznego przywódcę i zbawiciela rodzaju ludzkiego. Przypisując sobie te prerogatywy, podejmuje działania nacechowane fanatyczną przemocą. W patologicznych przypadkach przemoc jest postrzegana jako dar niebios, swego rodzaju objawienie i boski imperatyw. Fanatyk jako wybraniec nieba lub historii korzysta z przemocy, ponieważ uważa ją za uprzywilejowane narzędzie nawrócenia i wyzwolenia ludzkości.

INTERPRETACJA HISTORII JAKO MIEJSCA WALKI DOBRA ZE ZŁEM. Fanatyk znajduje się w stanie permanentnej wojny z wyimaginowanym lub rzeczywistym wrogiem. Jest przekonany, iż światem rządzą tajemne siły, przygotowujące na niego zamach. Należy więc wykryć, a następnie unicestwić tajemniczego nieprzyjaciela. Fanatyczny agresor obwarowuje się w swojej „niezwyciężonej twierdzy” w obawie przed niespodziewanym atakiem ze strony wroga. Jednocześnie przygotowuje się do ofensywy wymierzonej przeciwko siłom zła, które wznoszą wokół niego „bastion niegodziwości”.

Fanatyzm przyczynia się więc do powstania oraz eskalacji przemocy w wymiarze indywidualnym i społecznym. Na dynamikę fanatycznej agresji wpływa subiektywna interpretacja historii jako miejsca walki dobra ze złem.

Obszary fanatyzmu

Ludzkiej działalności nieodłącznie towarzyszy fanatyczna przemoc oraz agresywny fanatyzm. Zwróćmy uwagę na niektóre rodzaje fanatyzmu obecne we współczesnym świecie.

NIETOLERANCJA WOBEC INACZEJ MYŚLĄCYCH. Wspomnieliśmy, że w skrajnych przypadkach występuje współzależność między przemocą a religią. Odwołanie się do przemocy jako środka obrony prawdziwej ortodoksji jest spowodowane dwiema przyczynami. Po pierwsze fanatyk czuje zagrożenie własnej pozycji ze strony potencjalnych wrogów. Po drugie, nie potrafi lub też nie chce korzystać z procedur obronnych stosowanych

w pluralistycznym i demokratycznym państwie prawa. Idzie po linii najmniejszego oporu, sięgając po dostępne mu środki przemocy.

Przemoc ma specyficzny rytuał. Fanatyk terroryzujący inaczej myślących obwołuje się strażnikiem prawdy i moralności, wprowadza linie demarkacyjne między dobrymi i złymi oraz demonstrowuje swoją przewagę moralną i fizyczną. Często więc fanatyzm obecny w życiu społecznym ma korzenie w terrorystycznej mentalności grup, do których należą mniejszości polityczne i niektóre wspólnoty kościelne.

ROSZCZENIOWOŚĆ MNIEJSZOŚCI POLITYCZNYCH. W wielu społeczeństwach istnieją ugrupowania polityczne pragnące zmian ustrojowych oraz powrotu rządów autorytarnych. Fanatyzm przejawia się w postawach ich członków w formie dyskredytowania wszelkich mechanizmów wypracowanych przez demokrację i przypisywania sobie roli charyzmatycznych wyzwoleńców „zagubionej” reszty społeczeństwa⁹.

ROSZCZENIOWOŚĆ NIEKTÓRYCH WSPÓLNOT KOŚCIELNYCH. Przemoc i fanatyzm występują również wśród niektórych grup kościelnych. Chrześcijaństwo ze swej natury jest powszechne, zaś pluralizm struktur i grup eklezyjalnych stanowi oznakę żywotności Kościoła. Agresywny fanatyzm niektórych grup kościelnych pojawia się wówczas, gdy ich członkowie skupiają uwagę wyłącznie na własnych problemach. Tym samym powstaje wyraźny podział między grupą, do której przynależą, a resztą wspólnoty wierzących. Samoizolacja zostaje usprawiedliwiona subiektywnym przekonaniem grupy o wyjątkowości jej misji. Członkowie grupy ogłaszają siebie za jedynych autentycznych wyznawców Chrystusa oraz wyłącznych spadkobierców tradycji i nośniki prawdy chrześcijańskiej. Konsekwentnie, przypisują sobie rolę stróżów prawdziwej ortodoksji oraz sę-

⁹ „Bardzo często przedstawiciele lewicy usiłują bronić się wzajemnie nawet za cenę nieuczciwości i kłamstwa. W kręgach prawicy natomiast relatywnie często oznaką dobrego tonu staje się formułowanie niedowodliwych pomówień, w których uprawia się swoistą licytację pryncypialności, stawiając siebie samego jako niedościgniony wzór cnót.” J. Życiński, *Metodyka pryncypialnych rzutów kamieniem*, „Więź”, nr 2/1996, s. 103.

dziów nieortodoksyjnej, ich zdaniem, pozostałej części wspólnoty.

Drogi wyjścia z fanatyzmu

Dotychczasowe rozważania prowadzą do jednoznacznego stwierdzenia, że fanatyzm jest zawsze złem. Przekreśla bowiem możliwość poznania prawdy przez człowieka oraz uniemożliwia współzycie międzyludzkie na poziomie mikro- i makrospołecznym. Fanatyzm stanowi więc zagrożenie dla współczesnego świata. Należy zatem przeciwdziałać mu, eliminując go ze wszystkich obszarów działalności człowieka. Celowi temu powinno służyć wypracowanie nowych standardów etycznych, uznawanych i respektowanych przez wszystkich ludzi, niezależnie od poglądów i opcji politycznych, światopoglądowych czy moralnych. Standardy te powinny być oparte na trzech podstawowych wartościach: dialogu połączonym ze zdolnością do krytycznego myślenia; akceptacji pluralizmu poglądów; opracowaniu zasad etycznych skutecznie przeciwdziałających postawom fanatyzmu religijnego i pozareligijnego.

KRYTYCZNE MYŚLENIE I DIALOG. Drogą eliminowania fanatycznej przemocy i agresywnego fanatyzmu powinno się stać wypracowanie przez każdego trwałej zdolności do krytycznego myślenia. Umiejętność krytycznego myślenia pozwala zweryfikować prawdziwość własnych poglądów oraz dostrzec powiązania między uznawanymi przekonaniem a stereotypami, błędnymi skojarzeniami i niewiedzą. Ten, kto myśli krytycznie, stwierdzi z pokorą, że wielu rzeczy jeszcze nie wie i daleko mu do poznania całej prawdy. Poszukiwanie prawdy wymaga jednak dialogu prowadzonego szczerze, z miłością oraz w wolności należącej każdemu człowiekowi.

Krytyczne myślenie prowadzi do odfanatyzowania przemocy. Proces ten powinien być zapoczątkowany pogłębioną refleksją na temat przemocy oraz określeniem przyczyn, mechanizmów, obszarów występowania i skutków zachowań fanatycznych. Innymi słowy, odfanatyzowanie przemocy winno się stać przedmiotem interdyscyplinarnych badań oraz szerokiej debaty społecznej i politycznej. Parlamenty i rządy poszczególnych krajów

winni wspierać inicjatywy zmierzające do eliminowania wszelkiego rodzaju przemocy, nie zapominając jednocześnie o wprowadzaniu odpowiednich ustaw penalizujących zachowania agresywne.

Może jednak zdarzyć się sytuacja, w której władza, walcząc z fanatyczną przemocą, sama zacznie stosować przemoc. Absolutyzowanie polityki prowadzi bowiem nieuchronnie do bezkompromisowego fanatyzmu sytuującego władzę poza dobrem i złem, do radykalnego oddzielenia polityki od moralności oraz do eskalacji przemocy.

Krytyczne myślenie powinno więc zmierzać do „odbóstwienia” polityki, a w konsekwencji do radykalnego odfanatyzowania przemocy i przerzucenia pomostu łączącego politykę z etyką i moralnością.

PLURALIZM POGŁADÓW. Fanatyzm wyraża się w postaci wszelkich form nietolerancji. Osoba fanatyczna domaga się od innych bezwarunkowego zaakceptowania swoich poglądów oraz skrupulatnego przestrzegania stawianych żądań doktrynalnych i praktycznych. W ten sposób fanatyzm zmienia się w rodzaj bomby wybuchowej, która eksplodując wyzwała w jednostkach i grupach społecznych agresję, nietolerancję oraz uprzedzenia religijne, rasowe czy etniczne. Przewycięzenie agresywnej przemocy może być osiągnięte pod warunkiem promowania w społeczeństwach postawy otwartej, tolerancyjnej i partnerskiej, akceptującej pluralizm poglądów na te same problemy. Pluralizm należy zaakceptować, wykorzystywać jego szanse, zagrożenia zaś trzeźwo oceniać.

Świadomy udział obywateli w życiu społecznym i państwowym jest podstawowym i skutecznym środkiem wzmacniania takiego pluralizmu. Odpowiedzialne i krytyczne współdziałanie wszystkich ze wszystkimi stanowi antidotum na fanatyczną przemoc, zwłaszcza w dziedzinie politycznej, społecznej, religijnej i moralnej. We współczesnym świecie, którego jedną z najcenniejszych zdobyczy jest otwarcie się ludzi na szeroko pojęty dialog, fanatyzm powinien być uznany za agresywną formę antydialogu.

ETYKA W ŻYCIU SPOŁECZNYM. Wzrost świadomości etycznej jednostek i grup społecznych stanowi przeciwwagę dla fanaty-

cznej przemocy i agresywnego fanatyzmu. Istnieje więc konieczność ustalenia, zarówno na obszarze religijnym, jak i pozareligijnym, nowych reguł pokojowego współżycia na poziomie regionalnym i globalnym. Innymi słowy chodzi o uznanie, przez wierzących i niewierzących, wspólnego minimum etycznego¹⁰. Trudno sobie dzisiaj wyobrazić powrót do *homogenicznego społeczeństwa bezproblemowej wspólnoty wiary i jednolitych norm*¹¹. Wszyscy, bez względu na wyznawany światopogląd czy religię, są skazani na szukanie konsensusu dotyczącego fundamentalnych wartości ludzkiego współistnienia i współdziałania, tworzenia i utrzymania niezbędnych instytucji oraz pokojowego rozstrzygania konfliktów.

Wypracowanie nowych powszechnie przyjętych zasad etycznych, opartych na godności człowieka i wynikających z niej praw człowieka, winno się przyczynić do odfanatyzowania przemocy i wyeliminowania agresywnych fanatyzmów w każdej dziedzinie życia¹². Czas najwyższy, aby wierzący i niewierzący uświadomili sobie, iż wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za tworzenie kultury opartej na wzajemnych relacjach wyzbytych fanatyzmu i przemocy.

¹⁰ Przykładem „minimum etycznego” jest etyka praw człowieka, której uniwersalne credo stanowią podstawowe wartości humanistyczne zawarte w Deklaracji Praw Człowieka ONZ.

¹¹ B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 218.

¹² Próbę określenia takich zasad podjęli przedstawiciele religii świata w 1993 w Chicago. Na plenarnym zebraniu Parlamentu Światowych Religii sformułowano m.in. 4 postulaty etyczne, które powinny być respektowane przez wszystkich ludzi, bez względu na wyznawany światopogląd czy religię: należy zmierzać do stworzenia nowej kultury wolnej od przemocy i respektującej każdą żywą istotę; należy zmierzać do stworzenia kultury opartej na zasadzie wzajemnej solidarności i sprawiedliwości; należy zmierzać do stworzenia kultury, w której panuje tolerancja i wzajemna szczerść międzyludzka; należy zmierzać do stworzenia kultury, w której wszyscy ludzie mają równe prawa. Zob. Council for a Parliament of the World's Religions, *Initial declaration toward a global ethic*, Chicago 1993, s. 27-37.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Antynewageowski trójkąt

Trzy modele chrześcijańskiej reakcji na New Age

Chrześcijanin żyjący w czasach kultury postmodernistycznej staje wobec całej serii wyzwań, które zmuszają go do refleksji nad jego wiarą, nad jego relacją do Chrystusa czy też do wspólnoty wierzących. Na pewno zmusza do refleksji i samookreślenia postmodernistyczny relatywizm, uciekający od wartości absolutnych prawdy, dobra, a co za tym idzie negujący każdy autorytet. Jasnej postawy wymaga też coraz powszechniejsze ograniczenie perspektywy widzenia swego życia do „teraz”, często rozumianego jako osiągnięcie jakiegoś bliskiego celu proponowanego przez taką czy inną kampanię reklamową – czy to wakacji w egzotycznych miejscach, czy jakiegoś innego wyrobu technicznego, czy wreszcie jakiejś nowej supertechniki pozwalającej w zaawansowanym wieku zachować formę fizyczną. Takim wyzwaniem są też nowe formy religijne i parareligijne coraz bardziej popularne w społeczeństwie końca naszego zmęczonego wieku. Odpowiedź chrześcijańska nie jest bynajmniej jednorodna, można by powiedzieć, jest symfonią odpowiedzi bardzo zróżnicowanych. Z pewnością nie sposób przedstawić wszystkich chrześcijańskich reakcji na zjawisko nowej religijności. Można jednak przedstawić trzy najbardziej charakterystyczne modele takiej reakcji, które wyznaczają w pewnym sensie jej momenty konstytutywne. Jeśli by porównać reakcję chrześcijańską na nową religijność do trójkąta, to przedstawione tu modele stanowią tego trójkąta wierzchołki.

Diabelskie sprawy

Dynamiczny rozwój nowej religijności, często wrogiej wobec chrześcijaństwa, a przynajmniej pobłażliwie traktującej je jako przeżytek minionych epok, bądź wybierającej z niego pewne

fragmenty, a pomijającej inne, może prowadzić do odpowiedzi bardzo prostej, a mianowicie do stwierdzenia jej diabolicznej genezy. Diabeł jest w Piśmie Świętym przeciwnikiem Boga i wspólnoty chrześcijan, a zatem wszystko, co sprzeciwia się Bogu i Kościołowi, pochodzi od niego – tak, zdaje się, wygląda sylogizm stojący u podstaw tej teorii.

Najbardziej znanymi jej przedstawicielami są dwaj teolodzy i pastory zielonoświątkowi z tzw. Trzeciej Fali, C. Peter Wagner i John Wimber. Prowadzili oni w roku akademickim 1981/82 na Fuller Theological Seminary kurs zatytułowany „Znaki i cuda”. Przedstawiali studentom power evangelism – opracowaną przez nich metodę ewangelizacji, która opierałaby skuteczność ewangelizacji na mocy działania znaków i cudów dokonywanych przez chrześcijan w nią zaangażowanych¹. Jednym z ważnych działań w trakcie ewangelizacji miało być występowanie przeciw mocom piekielnym, przedstawiane za pomocą obrazów i metafor militarnych. Tak narodziła się teologia tzw. spiritual warfare (wojny duchowej). C.P. Wagner uważał, że właśnie lata dziewięćdziesiąte naszego stulecia mają być skoncentrowane na walce z szatanem². W walce tej chrześcijanin nie powinien być pasywny, jego zadaniem ma być przeciwstawienie się złym duchom. Działanie diabelskie jest bowiem różnorakie od tego codziennego, normalnego, po „demonizację”, czyli uzyskanie wpływu na danego człowieka. „Demonizacji” nie można mylić ze stanem, który w teologii katolickiej nazywa się opętaniem. Wimber wprost odrzuca to pojęcie jako nieadekwatne. Demonizacji może ulec każdy człowiek, ulegając sugestiom złego ducha czy też złych duchów i dopuszczając się grzechów lub uczestnicząc w czymś, co jest przeciwne Bogu, np. w okultyzmie czy innych formach nowej religijności. Wimber pisze: *Kiedy modłę się za ludzi, co do których podejrzewam, że znajdują się pod wpływem złych duchów, zawsze pytam, czy*

¹H. Gasper, *Arrivano i profeti: l'episodio dei „profeti di Kansas City”, 1989-1992*, w: M. Introvigne (red.), *La sfida pentecostale*, Torino 1996.

²C.P. Wagner, *Geistliche Kriegsführung*, w: P.C. Wagner (red.), *Teritoriale Mächte*, Solingen 1993, s. 19.

oni lub ich bliscy zajmowali się okultyzmem lub fałszywymi religiami, w szczególności religiami Wschodu. Jeżeli dana osoba zajmowała się okultyzmem, niechybnie oznacza to, że on lub ona ma problem natury demonicznej³. Wagner, który zajmuje się nie tylko strategią walki duchowej, tj. oceną miejsca, sposobu i środków użytych w walce, ale także klasyfikowaniem sił przeciwnika, uznaje demony nowej religijności za należące do średniego rzędu w hierarchii piekielnej i uważa, że do wystąpienia przeciwko nim potrzeba specjalnych charyzmatów⁴. Każdy ze złych duchów nie tylko jest specjalistą w określonej dziedzinie – Wagner i Wimber wymieniają np. demona magii, demona zabobonu, demona złości itd. – ale także obejmuje swym działaniem konkretne terytorium. Może więc być diabeł danego miasta, regionu, kraju itd. w hierarchii piekielnej. Wagner podaje wiele przykładów mających potwierdzać tę hipotezę, a jako fundament teologiczny przyjmuje interpretowane ahistorycznie fragmenty Księgi Daniela⁵. Zatem oprócz walki przeciw złym duchom opanowującym konkretnych ludzi („demonizacja”), trzeba także spod ich władzy wyzwalać konkretne terytoria. I właśnie zajmowanie konkretnych terytoriów opanowanych przez szatana jest fundamentem teologicznym organizowanych z takim zapałem „marszów dla Jezusa”⁶. Nas jednak bardziej interesuje oddziaływanie na konkretnego człowieka. Jak widzieliśmy, dla Wimbera nie ma znaczenia motyw zajmowania się przez daną osobę nową religijnością, który w katolickiej teologii moralnej ma ogromne znaczenie przy ocenie moralnej czynu, ale sam fakt kontaktu z jakąś jej formą, ba nawet kontakt kogoś z rodziny wystarczy, aby stwierdzić oddziaływanie szatańskie. I cóż wtedy? Należy „związać” złe duchy obecne w danym człowieku modlitwą, zwłaszcza odwołującą się do krwi Chrystusa przelanej dla zbawienia

³J. Wimber, K. Springer, *Uzdrowienie mocą*, Wrocław 1993, s. 131 n.

⁴C.P. Wagner, dz. cyt., s. 36.

⁵Tamże, s. 58-83.

⁶Teologia „wojny duchowej” i „marszów dla Jezusa” była krytykowana przez przedstawicieli denominacji chrześcijańskich, np. W. Buehne, *Die Propheten kommen!* Bielefeld 1995².

wszystkich ludzi. Schemat takiej modlitwy, prowadzonej zwykle przez całą wspólnotę, przypomina katolicką formułę egzorcyzmu, słowa są wszakże wypowiedzane spontanicznie.

Chrześcijanom walczącym przeciwko mocom ciemności towarzyszą aniołowie. Z kolei szatana wspomagają jego zwolennicy, którzy są zaklasyfikowani jako *ulegli demonizacji w poważny sposób*. Walka toczy się zatem na dwóch planach: anielskim i ludzkim. Plastyczność tej wizji jest godna Dürera! Uległ jej też Frank Peretti, autor dwóch powieści, które są literackim przekazem teologii spiritual warfare. Pierwsza z nich, „Władcy ciemności”⁷, opowiada o małym zborze zielonoświątkowym, który walczy z mafią newageowską próbującą opanować miasteczko uniwersyteckie. Mafii przewodzi demoniczna profesor psychologii, która zajmuje się hipnozą, magią, a w ogóle jest wybranką generała diabelskiego. Druga, „Synowie buntu”⁸, opowiada o zmaganiu się chrześcijańskiej szkoły z zakusami różnych newageowsko-steinerowskich organizacji pedagogicznych wspieranych przez krwiożerczych satanistów. Decydująca scena rozgrywa się w głównej kwaterze sił ciemności – siedzibie kongresu newageowskiego, pełnej magów, wróżbitów, astrologów, piosenkarzy newageowskich itp. Powieści Perettiego stały się bestsellerami i przyczyniły się w znaczny sposób do popularyzacji teologii „walki duchowej”.

Model diaboliczny nowej religijności choć może kusić swą jednoznacznością, jest jednak zbyt prosty, aby wyjaśnić tak skomplikowane zjawisko. Nie dostrzega skomplikowanych procesów objętych wspólną nazwą nowej religijności. Wiele osób odkrywa przez kontakt np. z New Age potrzebę refleksji religijnej, doświadczenia religijnego, czy ogólniej, doświadcza otwarcia na sferę pozamaterialną. Często łączy się to z odejściem od materializmu czy ateizmu. Z drugiej zaś strony koncepcja „demonizacji” może prowadzić do magicznego pojmowania grzechu. Ktoś praktykujący dietę jarską, zachwycający się ikebana, studiujący Rogersa, nie ulega automatycznie wpływom

⁷ F. Peretti, *Władcy ciemności*, Warszawa 1992.

⁸ Tenże, *Synowie buntu*, Warszawa 1993.

szatańskim. Niestety „demonizacja” w ujęciu Wimbera, a co się z nią wiąże, praktyka „związywania” diabłów czy wypytywanie o powiązania z okultyzmem członków rodziny, stały się codziennością w wielu katolickich grupach modlitewnych w naszym kraju. Zawinił tu brak dostatecznego przygotowania teologicznego członków tych grup do spotkania z Wimberem, a także brak odpowiedniego komentarza do jego książek.

Nie sposób negować działania złego ducha i sprowadzać go do rzędu mitów, nie można wszakże z aktywności diabelskiej czynić wytrycha teologicznego otwierającego, drzwi zrozumienia wszelkich zjawisk uważanych za negatywne.

Ten sam Duch

Jedni widzą w New Age diabelski pazur, inni natomiast są przekonani, że to działanie Ducha Bożego. Jest cała plejada autorów reprezentujących ten pogląd. Można wymienić choćby Matthew Foxa, Karla Ledergerbera i Petera Bieri, Dawida Steindl-Rasta. Świetnie też reprezentuje ten model Günther Schiwy. Oto jak kończy on swą książkę „Duch Nowej Ery”: *Na podstawie powiązań i paralelizmów, które przedstawiliśmy, narzuca się taka konkluzja: duch Nowej Ery to Duch Boży. To daje nadzieję i zachęca do uczestnictwa w „słodkim spisku”*⁹. Spójrzmy, jakie to porównania uprawniają niemieckiego teologa do takiej konkluzji. Otóż najpierw opisuje on straszliwy kryzys Kościoła i chrześcijaństwa w ogóle: świątynie puste, nabożeństwa zrytualizowane itp. Nie posługuje się przy tym żadnymi danymi statystycznymi, nie odwołuje się do żadnych badań, a jedynie cytuje świadectwa osób rozczarowanych chrześcijaństwem i w New Age odnajdujących prawdziwą duchowość. Chrześcijaństwo nie jest bynajmniej takie złe: Schiwy znajduje wiele znaczących paralelizmów między pewnymi myślicielami chrześcijańskimi i newageowskimi oraz niektórymi fragmentami doktryny chrześcijańskiej i pomysłami pewnych kręgów spod znaku Wodnika. Na proroka wspólnego chrześcijaństwu i New

⁹ G. Schiwy, *Lo spirito dell'Età Nuova*, Brescia 1991, s. 125.

Age został desygnowany Teilhard de Chardin¹⁰. Jego teksty są cytowane obficie, prawie zawsze z komentarzem proroków Nowej Ery, Merylin Ferguson i Fritjofa Capry. Oczywiście wspomina się o Chrystusie Kosmicznym, o ewolucjonizmie, komentując teilhardyzm w perspektywie panteizującej. O powiązaniach nauki wielkiego jezuitę z tekstami św. Pawła ani mru, mru. Kult oddawany deva – duchom roślin – we wspólnocie newageowskiej Findhorn to według Schiwy wspaniałe odnowienie starochrześcijańskiego, a obecnie zapomnianego (sic!) kultu aniołów. No cóż, górka z piasku usypana przez dziecko w piaskownicy też ma może jakieś podobieństwo z Mount Everestem. A to jeszcze nic! Autor nie waha się cytować encykliki Jana Pawła II „Dominum et vivificantem”, znajdując w tekstach papieskich o potrzebie nauczania o działaniu Ducha Świętego paralelizm do newageowskiego przekonania o nadejściu ery ducha¹¹. A bezpośrednio po długim cytacie z encykliki opisującym działanie Ducha Świętego, wyciągając wnioski z tekstu papieskiego, pisze: *Zatem nic nie przeszkadza w doprowadzeniu do współpracy, opartej na sympatii, pomiędzy chrześcijanami i zwolennikami New Age, a nawet w tym, aby chrześcijanie stawali się członkami New Age, a członkowie New Age stali się chrześcijanami*¹². Oczywiście ten sielankowy obraz wszechobejmującej zgodności chrześcijaństwa z New Age niewiele ma wspólnego z rzeczywistością. Jeśli nawet pominąć stwierdzenia pogardliwe, napastliwe czy traktujące chrześcijaństwo z pobłażliwą wyrozumiałością, to lista zagadnień, w których istnieje zasadnicza różnica pomiędzy chrześcijaństwem a New Age wcale nie będzie krótka i bynajmniej nie dotyczy zagadnień trzeciorzędnych. Nie dotykając nawet kwestii moralnych, gdzie różnice są zasadnicze, eschatologii – reinkarnacja to coś absolutnie różnego od zmartwychwstania – wystarczy się przyjrzeć relacji do Jezusa Chrystusa. Dla New Age jest On jednym z mistrzów życia duchowego, przewodników, w najlepszym

¹⁰ Tamże, s. 17-21, 49-51, 91-96, 119-121.

¹¹ Tamże, s. 122 n.

¹² Tamże, s. 123 n.

razie jednym z awatarów, wcieleń bóstwa, ale nie jest jedynym Panem i Zbawicielem, Życiem i Zmartwychwstaniem¹³. Zachęcanie chrześcijan do uczestnictwa w New Age jest, mówiąc delikatnie, pomyłką, a uznawanie nowej religijności proponowanej przez „sprzysiężenie Wodnika” za owoc działania Ducha Świętego grozi jeśli nie synkretyzmem to przynajmniej fałszywym irenizmem.

Trudno się wszakże nie zgodzić z Schiwym, że New Age jest wyzwaniem dla chrześcijaństwa i że gruntowna refleksja nad nową duchowością, proponowaną przez ten ruch będzie bardzo owocna. Odnowa języka przepowiadania, położenie większego akcentu na doświadczenie osobistej więzi z Bogiem i wspólnotą wierzących, aktywny udział w liturgii – oto niektóre elementy życia chrześcijańskiego, do przemiany których może przyczynić się głęboka refleksja nad New Age.

Najpierw rozeznąć

Właśnie refleksja teologiczna oparta na materiałach zgromadzonych podczas badań interdyscyplinarnych jest podstawą trzeciego modelu reakcji na New Age. Przykładem takiego postępowania jest Centrum Informacji o Nowych Religiach działające w Montrealu. Jednym z inicjatorów i jednym z głównych teoretyków Centrum jest Rene Bergeron. To właśnie metodologię zaprezentowaną przez niego w książce „Le cortège des fous de Dieu”¹⁴ Centrum przyjęło i kierowało się nią w swoich przeróżnych przedsięwzięciach. Bergeron zaproponował tzw. metodę typologii dynamicznej, która proponuje trzyetapową procedurę w podejściu do nowych ruchów religijnych. Pierwszy etap polega na ustaleniu typów nowych ruchów religijnych i przebiega od zbierania materiałów o poszczególnych ruchach przez wypracowanie ich teoretycznej typologii, po weryfikację tej typologii przez powtórne odniesienie do kon-

¹³ J. Vernet, *Jésus au peril des sectes*, Paris 1994, s. 70-75.

¹⁴ R. Bergeron, *Les cortège des fous de Dieu*, Montreal 1982.

kretnych grup. Drugi etap prowadzi do oceny teologicznej nowych ruchów i wiedzy od ustalonych typologicznie konkretnych grup ku teoretycznemu schematowi prezentującemu poszczególłą wspólnotę, który uwzględnia zarówno doktrynę grupy, jak i jej formy działania. Schemat wypracowany w ten sposób jest podstawą oceny teologicznej danej grupy. Ocena teologiczna jest podstawą trzeciego etapu – spotkania z nowymi grupami. Takie spotkania powinien cechować duch dialogu, co nie wyklucza stawiania pytań, wyrażania wątpliwości czy wreszcie krytyki¹⁵. Zachowanie powyższej metodologii z pewnością sprawia, że spotkania z przedstawicielami nowych ruchów religijnych stają się okazją do ewangelizacji, a nie jedynie apologii czy krytyki. Bergeron podkreśla także z naciskiem, że podejście chrześcijańskie do nowych ruchów religijnych musi być nacechowane poszanowaniem odmienności przekonań i prawa ich wyznawania.

Metodologia wypracowana przez R. Bergerona stała się inspiracją wielu ważnych działań podjętych przez osoby związane z Centrum Informacji o Nowych Religiach, dotyczących także, co nas tutaj szczególnie interesuje, grup newageowskich. Najważniejsze są z pewnością – na zlecenie Konferencji Biskupów Quebecu, a przy pomocy Uniwersytetu Laval – badania nad nową religijnością, a zwłaszcza nad przejawami New Age w Quebecu. Wyniki badań, wraz z wnioskami o charakterze pastoralnym, zostały przedstawione w książce „La Nouvel Âge en question”¹⁶. Autorzy podkreślają, że wysiłek duszpasterski Kościoła powinien zmierzać w kierunku przygotowania wiernych do życia w społeczeństwie pluralistycznym, w którym mogą się spotkać z pytaniami o własną tożsamość, o podstawy wyznawanej wiary. W przygotowaniu chrześcijan gotowych do dawania świadectwa i świadomych swej wiary najważniejsze będzie ukazywanie egzystencjalnego wymiaru wiary, a także propagowanie nauki chrześcijańskich mistrzów życia duchowe-

¹⁵ Tamże, s. 15-17; tegoż, *Les nouvelles religions*, Ottawa 1995, s. 33-35.

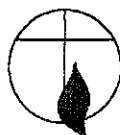
¹⁶ R. Bergeron, A. Bouchard, P. Pelletier, *La Nouvel Âge en question*, Montreal 1992.

go¹⁷. Potrzebne jest także przygotowanie wiernych do kontaktów z nową religijnością, w czym nieocenioną pomocą będą centra informacji, publikacje, audycje radiowe i telewizyjne, spotkania, sesje, a zatem wszelkie możliwe formy przekazu informacji stosowane do proponowania klarownej i świadomej, aczkolwiek nacechowanej tolerancją, postawy wobec przedstawicieli nowych ruchów religijnych: *Trzeba pamiętać, że spotyka się nie New Age, ale osoby zaangażowane w New Age.*

* * *

Trudno nie dostrzec, że każdy z wierchołków wyznaczających nasz schematyczny trójkąt – obraz chrześcijańskiej reakcji na New Age – sterczy w zupełnie innym kierunku. Chciałoby się, aby obrazem chrześcijańskiej odpowiedzi na „sprzysiężenie Wodnika” było raczej koło, w którego centrum znalazłby się „model rozeznający”.

¹⁷ Tamże, s. 125-141.



LUDMIŁA MARJAŃSKA

Ikona

Ułomność naszych oczu:
nie możemy dojrzeć
wnętrza ikony:
Złota i słodka
jak plaster miodu.
Brzęczą nad nią
pszczoły modlitwy.
We wnętrzu
skryta Istota.
1997

* * *

Między litością a rozpaczą
między słabością i przymusem
po kamiennej podłodze nienawiści
schodzę na dno współczucia
krok po kroku
kamieniejąc

* * *

Słowa żyją dłużej niż człowiek
który je wypowiedział
Na żyłkę pamięci je łowię
ale ton głosu uleciał
Zgasły oczy umilkły wargi
Milczą umarli
1998

* * *

Żar wygasa. Tli się jeszcze iskra
w drzewnym popiele.
Tylko schylić się, dmuchnąć.
Tak niewiele.

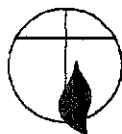
Ogród majowy

Pani Irenie Jankowskiej

Górą złotokap jak ulewa słońca
spada na gęste dywany szczodrzeńca.
Skąd w dniu pochmurnym tak wiele radości?
Zapach lilaku ciężki jak kwiaty irysów
płynie spod deszczu kroplistej zasłony.
Morelowo złociste śpią rododendrony
pośród zieleni.

A deszcz w ciszy śpiewa.
Bo najpiękniejsza jest cisza i drzewa.
Buk ma w sobie coś z Boga i boskiej mądrości:
rozpościera ramiona i w liściastej mowie
wyjawia tajemnice obłoków i wieków.
Pień posiwiiał jak srebrem pociemniałe lustro,
podobny starej świątyni Azteków.
I nie wiadomo już – buk to czy bóstwo.

I radość jak modlitwa w deszczowym ogrodzie,
w którym odpoczął znużony przechodzień.



Panajot Karagjow

Święty Wojciech w kontekście historii, chrześcijańskiego panteonu Czechów i geopolityki

Paweł VI w 1964 r. ogłosił św. Benedykta Orędownikiem Europy, a 31 XII 1980 r. pierwszy papież Słowian proklamował Cyryla i Metodego Współpatronami Starego Kontynentu. Pięć lat później z okazji 1100 rocznicy śmierci Metodego Ojciec Święty powtórnie skierował uwagę chrześcijan Europy na zasługi pierwszych apostołów słowiańskich. W opublikowanej encyklice „Slavorum apostoli” Jan Paweł II przypomniał dzieło ewangelizacyjne Cyryla i Metodego i cześć, jaką otaczano świętych braci w Rzymie i Konstantynopolu. Papież położył nacisk na fakt, że słowiańscy apostołowie są ogniwem łączącym Wschód i Zachód. Równocześnie dał do zrozumienia, że Słowianie, a w szczególności Czesi, są od czasów misji wielkomorawskiej nieodłączną częścią świata chrześcijańskiego i współczesnej cywilizacji europejskiej. Jan Paweł II określił świętych Cyryla i Metodego jako prekursorów ekumenizmu, symbolizujących ówczesną jedność religii chrześcijańskiej. Wyraził przekonanie, że wspólne korzenie chrześcijaństwa są wciąż jeszcze żywe i że pod opieką apostołów słowiańskich zostanie przezwyciężony ideologiczny, polityczny i religijny podział Europy.

Zburzenie muru berlińskiego na początku listopada 1989 r. stało się znakiem, że zapoczątkowany i postępujący z zachodu na wschód proces zjednoczenia przybiera charakter ponadpolityczny i ponadideologiczny. Swoistym katalizatorem rozpadu socjalistycznej „jedności” i nowej ponadideologicznej wspólnoty kulturalno-ekonomicznej stało się „niespodziewane” wyniesienie na ołtarze bł. Agnieszki Czeskiej. 12 XI 1989 r. Jan Paweł II kanonizował zapomnianą trochę przez samych Czechów (zm. 1282, beatyfikowana 1874) średniowieczną fundatorkę klasztorów i wspomożycielkę szpitali. Spontaniczny i masowy kult religijny i narodowy dla tej świętej zbiegł się z rozpoczętymi 17 listopada w Pradze obchodami pamięci laickiego męczennika Jana Opletala (studenta zabitego przez hitlerowców w 1939 r.)

i zmienił się w aksamitną, szybką i nieodwracalną rewolucję. Pod koniec tego samego różnicująco-scalającego roku 1989 dysydenci Dubček i Havel zostali wybrani jeden przewodniczącym parlamentu, drugi prezydentem Czechosłowackiej Republiki Socjalistycznej. W lutym 1991 r. został rozwiązany Układ Warszawski, a dokładnie rok później podpisano traktat o dobrosąsiedztwie i przyjaźni między Czechosłowacką Republiką Federacyjną i Federacyjną Republiką Niemiec.

W czasie swej pierwszej wizyty w Czechosłowacji (kwiecień 1990) Ojciec Święty przeprosił Czechów za spalenie Jana Husa na stosie (1415) i określił werdykt soboru w Konstancji jako pomyłkę Kościoła katolickiego. Od dawna oczekiwana rehabilitacja Jana Husa stała się symbolicznie otwartą bramą, przez którą Czesi powtórnie „weszli” do Europy, zaś wyznawcy Kościoła husyckiego i protestanci w ogóle mogą powrócić na łono Kościoła katolickiego. Jednak ten tolerancyjny przedjednoczeniowy gest wydał się skrajnym katolikom przesadnie ekumeniczny. Dlatego podczas swej drugiej wizyty w Czechach (maj 1995) Jan Paweł II przywrócił równowagę, włączając w poczet świętych katolickich bł. Jana Sarkandra i bł. Zdzisławę z Lemberka. Jan Sarkander został uśmiercony po torturach w 1620 r. i beatyfikowany jako męczennik za wiarę w 1858 r. Nad jego osobą ciąży jednak, choć nie ma dowodów, cień zdraycy czeskich interesów i podjudzacza niesnasek na tle religijnym. Prawdopodobnie z tego powodu jego pierwszy proces beatyfikacyjny (1715-1758) upadł. Św. Zdzisława (zm. 1252, beatyfikowana 1907) jest uważana za patronkę rodziny północnych Czech. Podwójna kanonizacja (na tle podjętego po II Soborze Watykańskim drastycznego ograniczenia liczby świętych) jest postaniem, które wyznacza katolicyzmowi wiodącą rolę w procesie ekumenicznym i utwierdza rodzinę jako podstawową komórkę życia chrześcijańskiego. Równocześnie dwie ostatnie kanonizacje gwarantują, że uniwersalizm ekumeniczny nie zatrze kultów miejscowych ani specyfiki narodowej i lokalnej. Warto odnotować, że cześć, którą otoczona jest św. Zdzisława, rozpościera się poza czesko-polską granicę.

Wspólnym dla Czechów i Polaków świętym jest też Wojciech, którego życie i trwający już dziesięć wieków kult przypominają dzisiaj o powtarzalności historii, o chrześcijańskim rdzeniu i ciągłości cywilizacji europejskiej oraz o miejscu Czechów w niej.

Św. Wojciech (ok. 950-997) zajmuje szczególne miejsce w chrześcijańskim pantheonie Czechów. Jest trzecim kanonizowanym Czechem, po św. Ludmile (ok. 860-921) i św. Wacławie (ok. 907-929/935). Jego życie i pośmiertny kult określają pierwsze realne ukierunkowanie Czechów na kosmopolityzm i europejskość.

W 845 r. czternastu czeskich wielmoży przyjęło chrzest w Regensburgu. Książę czeski Borziwoj i jego małżonka Ludmiła rozpoczęli stopniowe jednoczenie i chrystianizację plemion czeskich. Dzięki łącznie 40-miesięcznej działalności misyjnej apostołów słowiańskich (kontynuowanej przez Metodęgo do śmierci w 885 r.) w Wielkomorawach powstały przesłanki do ostatecznego odejścia Czechów od pogaństwa ku chrześcijaństwu i od plemiennego do narodowościowego stanu wspólnotowego. Czesi umiejętnie wykorzystali alfabet słowiański, język i księgi liturgiczne i po raz pierwszy na gruncie europejskim nadali chrześcijaństwu charakter etniczny, sprawiając, że stało się ono atrybutem czeskiej narodowości. Droga życiowa św. Ludmiły zbiegła się z zaistniałymi po rozpadzie imperium Karola Wielkiego tendencjami narodotwórczymi, w wyniku których uformowało się kilka narodów zachodnio- i środkowoeuropejskich. W literaturze hagiograficznej św. Ludmiła jest przedstawiona jako żarliwa bojowniczka o chrystianizację Czech i strażniczka języka i liturgii słowiańskiej.

W czasie swego krótkiego życia Wacław, wnuk św. Ludmiły, kontynuował jej dzieło. Dyplomatycznie udało mu się zachować względną niezależność Czech od Niemiec i optymalnie zrównoważyć to, co czeskie, i to, co chrześcijańskie. Posługujący się językiem słowiańskim i łaciną, wychowany jednocześnie w duchu czeskim i niemieckim, św. Wacław doskonale rozumiał istotę słowiańszczyzny jako tarczy przeciw germanizacji, jak i nieodzowność wpływu kultury łacińsko-niemieckiej dla ocalenia wszystkiego, co odwiecznie czeskie. Jego polityka pokojowego współżycia z Bawarczykami i Saksończykami nieprzypadkowo stała się później archetypem dla Czechów, a on sam (pomimo że w 926 r. został wasalem króla rzymskiego, Henryka) jest czczony jako patron jedności czeskich ziem, narodu i państwa. Kult św. Ludmiły i św. Wacława powstał całkowicie w środowisku czeskim. Ich żywoty napisali po słowiańsku i łacinie Czesi i cudzoziemcy, zaś jako święci zostali oni ustanowieni przez czeskich hierarchów w wyniku powstałego niedługo po śmierci ich kultu ogólnonarodowego (najprawdopodobniej św. Wacław został kanonizowany przez biskupa Wojciecha). Po schizmie w 1054 r. dzień św. Ludmiły zostaje zachowany w kalendarzu liturgicznym zarówno katolików, jak i prawosławnych. Kult św. Wacława wprawdzie nie zdołał wyjść poza granice etniczne ziem czeskich, natomiast zapuścił tam korzenie wyjątkowo głęboko. Kanonizacje św. Ludmiły i św. Wacława zapoczątkowały chrześcijański panteon Czechów. Jednocześnie legitymowały tak charyzmatyczny autorytet dynastii Przemyślidów i przynależność Czech do chrześcijańskiej Europy.

Jeśli działalność św. Ludmiły i św. Wacława była ukierunkowana przede wszystkim na jednoczesne umacnianie tożsamości czeskiej

i chrześcijańskiej, to trzeci czeski święty – Wojciech – podporządkował swoje wysiłki ugruntowaniu średniowiecznego uniwersalizmu chrześcijaństwa w ojczyźnie i poza jej granicami. Jego wrodzony i nabyty kosmopolityzm stymulowała dominująca w zachodniej i środkowej Europie jedność papiesko-cesarska.

Wojciech nie przynależał do Przemyślidów. Co więcej, pochodził z rodu Sławnikowiców, którzy byli ostatnimi książętami czeskimi poza rządzącą dynastią Przemyślidów. Ze strony dziadka Wojciech jest potomkiem plemienia chorwackiego, a cała rodzina Sławnikowiców utrzymywała przyjacielskie kontakty z Polakami. Ponadnarodowe wychowanie młodego Wojciecha formował magdeburski biskup i asceta Adalbert, którego imię jego czeski uczeń przyjął na bierzmowaniu. W dorosłym życiu Wojciech obcował więcej z cudzoziemcami niż z Czechami. W pewnym okresie był mistrzem węgierskiego następcy tronu (przyszłego św. Stefana); pozostawał w przyjacielskich stosunkach z księciem polskim Bolesławem Chrobrym i cesarzami niemieckimi Ottonem II i Ottonem III; był pożądanym rozmówcą papieża Jana XIV, Jana XV i Grzegorza V, prawdopodobnie znał papieża Bonifacego VII i Benedykta VII. Utrzymywał prywatne i służbowe kontakty z wieloma biskupami i hierarchami niemieckimi. W klasztorach ponadnarodowego zakonu benedyktyńskiego Wojciech obcował z wybitnymi przedstawicielami Kościoła łacińskiego i greckiego. Był też silnie związany z kluniackim ruchem reformatorskim mającym na celu odnowienie i pogłębienie życia duchowego w społeczeństwie.

Po śmierci biskupa Pragi Dytmara (982) Wojciech jako pierwszy Czech przejął po nim tę posługę. W swojej diecezji spędził łącznie pięć lat. W czasie dwukrotnie przerwanej kadencji biskup Wojciech dążył do poprawy obyczajowości współziomków zgodnie z moralnością chrześcijańską, do synchronizacji norm moralnych oraz ustaw prawnych Czechów z przyjętymi przez narody zachodnioeuropejskie. Próbował ustanowić etykę chrześcijańską jako normę ustawodawczą służącą interesom Kościoła, państwa i imperium. Jednakże w swojej bitwie z półpogańską anarchią odniósł zaledwie częściowy sukces.

Biskup potępiał zachowane przez czeską arystokrację pogańskie obyczaje; osądzał, ale nie udało mu się powstrzymać dochodowego handlu jeńcami-chrześcijanami (i jeńcami w ogóle), których za pośrednictwem kupców żydowskich miejscowi możnowładcy sprzedawali do emiratów islamskich w Hiszpanii. Nie udało mu się zebrać do końca dziesięciny kościelnej i opłat na Rzym.

Stosunkowo skuteczniej radził sobie z wielożeństwem i z małżeństwami zawieranymi pomiędzy krewnymi, które szerzyły się wówczas

we wszystkich warstwach społecznych. Podczas swego powrotu do Pragi Wojciech otrzymał od książąt (na piśmie) prawo rozwiązywania małżeństw, które nie odpowiadają wymogom chrześcijańskim. Ten edykt jest istotnie pierwszą umową prawną w Czechach dostosowującą życie cywilne do etyki chrześcijańskiej. Do osiągnięć młodego biskupa należało wyegzekwowanie od władz świeckich obowiązku wspomagania budowy kościołów i klasztorów, jak również opieki nad nimi. Biskup osobiście wspomagał budowę pierwszego w Czechach męskiego klasztoru benedyktyńskiego. Jako biskup i jako misjonarz odprawiał liturgię w miejscowym (narodowym) języku. W ten sposób po śmierci Metodiego popadła w niełaskę liturgia słowiańska; pomimo zakazów niemiecko-rzymskich jednak niejawnie trwała w Czechach.

Osiągniwszy to, co trudniejsze wśród pópogan i laikatu chrześcijańskiego, biskup Wojciech nie zdołał nałożyć obowiązku celibatu na sługi Kościoła. Co więcej – pogłębienie moralności chrześcijańskiej osiągał bardziej za pomocą represyjnego aparatu państwa aniżeli siłą słowa Bożego. Jednocześnie upragniona przez niego uniwersalna etyka chrześcijańska mogła się utwierdzić nawet w granicach jego etnicznej ojczyzny. Na drodze do pełnej centralizacji Czech w 995 r. książę Bolesław II wymordował ród Sławnikowiców (również kobiety i dzieci) i jedynie dzięki nieobecności w kraju uratował się tylko Wojciech i jego bracia Sobiesław i Radzim. Poniósłszy porażkę w pogłębianiu chrześcijańskiej moralności i popularyzowaniu nowego niemiecko-rzymskiego uniwersalizmu w Czechach, Wojciech ostatecznie opuścił swoją ojczyznę. Wtedy właśnie podjął decyzję, by *szukać Chrystusa w pięknym męczeństwie* misjonarza.

Działalność misyjna Wojciecha Sławnikowica trwała jeszcze krócej niż posługa biskupia. Z błogosławieństwem papieża Grzegorza V, za zgodą cesarza Ottona III i popierany przez księcia polskiego Bolesława Chrobrego wiosną 997 r. Wojciech rozpoczął chrzczenie jednych z ostatnich pogan w Europie. Jego pierwotnym celem misyjnym były plemiona Lutycy, ale za sugestią Bolesława Chrobrego (tj. ze względu na polskie interesy) Wojciech ze swym orszakiem skierował się przez Gdańsk ku nadbałtyckim Prusom. 23 IV 997 r. pruski książę Siko przebił Wojciecha włócznią. Pośmiertny kult świętego wyrasta zatem w zasadzie nie na gruncie zasług biskupa w „pogłębianiu” chrześcijaństwa, lecz na męczeńskiej śmierci za terytorialno-demograficzne „rozszerzenie” wiary. Jednakże w kontekście średniowiecznego *memento mori* niezbyt udana ziemska droga sprawiedliwego Wojciecha okazała się stosownym przedśmionkiem do pozagrobowego życia wiecznego świętego. Bolesław Chrobry wykupił pocięte na kawałki ciało męczennika (według legendy za tyle złota, ile ono ważyło).

W pierwszej połowie 999 r. Wojciech został kanonizowany, zaś 6 listopada tego samego roku jego relikwie uroczystie wystawiono w kościele Wniebowzięcia Marii Panny w Gnieźnie. W pierwszym roku drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa do Gniezna przybył cesarz Otton III. Specjalnie zwołany synod z okazji trzeciej rocznicy męczeńskiej śmierci Wojciecha ustanowił na terytorium Polski siedem biskupstw, a Gniezno zostało podniesione do rangi *arcybiskupstwa św. Wojciecha*. Čwierć wieku później przyjaciel świętego – Bolesław Chrobry – został ukoronowany na pierwszego króla polskiego.

W odróżnieniu od poprzednich świętych czeskich kult św. Wojciecha rodził się na obczyźnie, święty był kanonizowany błyskawicznie, osobiście przez papieża Grzegorza V, zaś pierwsze jego żywoty napisali rzymski zakonnik Kanapariusz i niemiecki duchowny Brunon z Kwerfurtu. Popularność św. Wojciecha jest dość imponująca w Polsce, na Węgrzech, na ziemiach niemieckich i we Włoszech. Z zagranicy kult przeszedł do Czech. Św. Wojciech został najpierw patronem Polaków, a dopiero później – Czechów. Dlatego nieprzypadkowo, tak ze względu na drogę życiową, jak i pośmiertny kult, Wojciech Sławnikowic (znany jeszcze jako Wojciech Adalbert, biskup Wojciech, św. Wojtěh i św. Wojciech) jest uważany za pierwszego czeskiego Europejczyka.

Podczas gdy realny czas historyczny św. Ludmiły i św. Wacława zbiegł się z rozpadem imperium Franków i kształtowaniem narodowości w regionie środkowej Europy, to działalność Wojciecha i pojawienie się religijnej czci ku niemu zbiegło się z próbami kultywowania średniowiecznego uniwersalizmu chrześcijańskiego. Przełomowy zwrot od rozpadu ku kulturalno-politycznej centralizacji na terytorium dawnego zachodniego Imperium Rzymskiego zaczął się jeszcze przy Ottonie I, który koronował się w 962 r. na cesarza Świętego Imperium Rzymskiego. Szczególnie wyróżnił się Otton III, który (być może dlatego, że jego matka była księżną bizantyjską) przekraczał horyzonty niemieckiej ograniczoności. Koronowany na cesarza (966) *asceta w purpurze* marzył o ponadnarodowym imperium chrześcijańskim, w obrębie którego niewątpliwie znajdują się zachodni Słowianie. Tuż przed schizmą z 1054 r. kilku kolejnych papieży (za życia Wojciecha Adalberta na Stolicę Świętą wstąpiło 11 papieży, Bonifacy VII miał 2 pontyfikaty), ograniczonych z zachodu przez emiraty islamskie na Półwyspie Iberyjskim, dążyło do terytorialnego rozszerzenia chrześcijaństwa rzymskiego na wschód. Tak to międzynarodowe interesy niemieckich cesarzy i Kościoła zachodniego były zbieżne.

Nie pokrywały się jednak przewidywania i rezultaty. Przypadkowo lub nie, śmierć św. Wojciecha i jego kult wzmocniły nie imperium niemieckie, lecz państwo polskie. Biskupstwu w Pradze nie udało się

zostać arcybiskupstwem, a książę Władziwoj (1202-1203) związał ziemie czeskie ze Świętym Imperium Rzymskim. W tym samym czasie dzięki utworzonemu arcybiskupstwu św. Wojciecha w Gnieźnie ziściło się marzenie pierwszego polskiego i chrześcijańskiego księcia Mieszka I (ochrzczonego przez Czechów), aby Kościół w Polsce, przechodząc pod bezpośrednią jurysdykcję Rzymu, ominął pośrednictwo (i panowanie) wcześniej ochrzczonych sąsiadów. Po śmierci Władziwoja ziemiami czeskimi zawładnął Bolesław Chrobry, przy czym w czasie jego konfliktu z cesarzem niemieckim Fryderykiem II Czesi stanęli po stronie Niemców i ostatecznie skierowali się ku Zachodowi. Tłumaczy to zarówno stosunkowo niewielką popularność św. Wojciecha w Czechach, jak i mieszaną uczucia potomków wobec jego dzieła.

Narodowo-kosmopolitycznej spirali chrześcijańskiego panteonu Czechów ostateczny kształt nadali dwaj święci patronowie. W warunkach koegzystencji Czechów w Świętym Imperium Rzymskim, gdzie groziło im zgermanizowanie, przeciwwagą św. Wojciecha, Europejczyka, był św. Prokop (zm. 1053, kanonizowany 1204), którego główna rola strażnika Cyrylo-Metodejskiego dziedzictwa przeradza się w rolę *obrońcy Czechów przed Niemcami*. Ponadnarodowy charakter miał kult następnego świętego – Jana Nepomucena (1349 lub 1353-1393), który został włączony w poczet świętych w okresie kontreformacji głównie w celu zneutralizowania poważanego przez Czechów, a wyłączonego z Kościoła katolickiego Jana Husa (1369-1415). Kanonizowany w 1729 r. Jan Nepomucen (wciąż jeszcze trwa spór, czy nie jest z pochodzenia Niemcem) należy do patronów ziemi czeskiej. Jego kult symbolizuje tajemnicę spowiedzi i milczenie (Czechów)...

Z okazji uroczystych obchodów tysiąclecia męczeńskiej śmierci św. Wojciecha (23 IV 1997) Jan Paweł II odwiedził Pragę po raz trzeci. Trudno znaleźć bardziej właściwego świętego, który by łączył etniczne i globalne pragnienia Ojca Świętego, a zarazem odpowiadał tendencjom czasów.

W wigilię jubileuszu Czesi wykazali się jako celujący uczniowie św. Wojciecha. W ciągu ostatnich siedmiu lat położyli kres moralnym, ekonomicznym i politycznym „przewinieniom” byłej ateistycznej nomenklatury w Czechosłowacji („wielmoży pogańskich”); zrezygnowali (oczywiście za odpowiednią rekompensatą) z produkcji i sprzedaży broni (z „handlu niewolnikami” w czasach św. Wojciecha); ograniczyli bezrobocie; urzędy podatkowe w Republice Czeskiej przeszły najśmielsze oczekiwania św. Wojciecha w zbieraniu „dziesięciny”; dostosowali wewnętrzne normy prawne do ustawodawstwa europejskiego; podjęli starania o przyjęcie do Unii Europejskiej (do

„uniwersalnego imperium chrześcijańskiego”) i NATO (por. wyprawy krzyżowe przeciw poganom i islamowi) itd. Jednocześnie Europa odwzajemniła się im likwidacją systemu wizowego, inwestycjami i potężną „inwazją” kulturalną.

Powszechnie znany jest bezkompromisowy stosunek Jana Pawła II do moralności katolickiej (stosunek do rodziny, związków pozamałżeńskich i rozwodów, środków antykoncepcyjnych i aborcji, naruszania celibatu itp.), a więc idee św. Wojciecha i papieża w zakresie pogłębiania moralności chrześcijańskiej są całkowicie zgodne. Europejskość i uniwersalizm chrześcijański świętego są też odpowiednim stymulatorem dla ekumenicznych wysiłków Ojca Świętego. Dzieło św. Wojciecha łączy Czechów z Niemcami (których większość jest dzisiaj protestantami), z Węgrami, Włochami i nawet Grekami. Św. Wojciech należy do najpopularniejszych świętych w ojczyźnie samego papieża. Będąc etnicznym Słowianinem (wspomniany chorwacki gen świętego), zabiegającym o liturgię w rodzimych językach, w tym także słowiańskim, św. Wojciech symbolizuje odwieczne miejsce Słowian w cywilizacji europejskiej. W tej dziedzinie dzieło św. Wojciecha koresponduje zarówno z prekursorami liturgii w języku słowiańskim (z apostołami Cyrylem i Metodym wraz z pięcioma ich uczniami, ze św. Ludmiłą i św. Wacławem), jak i z jej kontynuatorami (św. Prokopem i z niekatolikami: Janem Husem, Hieronimem Praskim i Janem Amosem Komeńskim). Słowiańskie pochodzenie świętego, jego poparcie dla liturgii słowiańskiej oraz fakt, że został kanonizowany przed wielką schizmą, sprawiają, że postać św. Wojciecha jest do przyjęcia także dla Słowian prawosławnych.

Analogiczna do tej z czasów św. Wojciecha jest także obecna sytuacja geopolityczna. Jak przed tysiącem lat, tak i dzisiaj Europa zmierza (przy tym z większym sukcesem) do utworzenia wspólnoty kulturalno-ekonomicznej. Doceniając wyjątkowe zasługi Jana Pawła II w obaleniu komunizmu w Europie laicy mężowie stanu świata (wciąż jeszcze) zachodniego wspomagają dążenia ekumeniczne Stolicy Świętej. Czego nie można powiedzieć o rządzących ze świata prawosławnego. Większość z nich popiera ideę przyłączenia ich krajów do Unii Europejskiej i NATO, ale jednocześnie – i to jest bez precedensu od wieków – rządy i głowy państw prawosławnych mają związane ręce przez swoje Kościoły tak w kwestiach ekumenizmu, jak i w sprawie wizyty papieża Jana Pawła II w ich państwach (nawet w roli najwyższego dostojnika państwa watykańskiego). Oni nie zdają sobie sprawy z tego, że bliskość wyznaniowa między prawosławnymi, unitami i katolikami jest realnością, podczas gdy unia ekonomiczno-militarna jest nadal tylko życzeniem...

thum. Maria Szarapowa

Krzysztof Dorosz SJ

Umrzeć na noc. Na jedną. Do czasu...

O poszukiwaniach religijnych Aleksandra Wata

Życie naszych pokoleń rozgrywa się między rozpaczą a szukaniem nadziei – napisał Aleksander Wat¹. Wat żył i tworzył w świecie przełomów: politycznych, światopoglądowych, artystycznych. Był świadkiem naszego trudnego wieku. Jego twórczość wyrastała na pograniczu dwóch kultur: polskiej i żydowskiej, zaś w losie poety, jak w soczewce, skupiły się problemy wielu pisarzy i intelektualistów naszego stulecia. Ostatnie swoje lata spędził na emigracji.

Na jesieni 1967 r., niedługo po śmierci poety, podczas poświęconego mu spotkania, Józef Czapski mówił: *Ten człowiek cierpiał ponad miarę ludzką, wszyscyśmy mu współczuli, współczuliśmy do pewnego stopnia (...) i dopiero pod koniec zrozumieliśmy, że ten człowiek ponad siłę cierpiący właśnie w tych momentach dał perty poezji polskiej*².

Chrystus – cierpiący towarzysz losu

Wat zbliżył się do chrześcijaństwa podczas wojny, w czasie swego kilkuletniego pobytu w więzieniach radzieckich. Potem podejmuje temat wiary i nadziei w latach ciężkiej choroby. W powstałym na emigracji obszernym dzienniku zatytułowanym „Mój wiek” poeta mówi, kim był dla niego Jezus Chrystus w krytycznych momentach życia, gdy z trudem opierał się wyszukanym eksperymentom stalinowskiego więziennictwa w Moskwie na Łubiance.

¹*Dziennik bez samogłosek*, Londyn 1986, s. 43. Cytaty z tego wydania zaznaczam dalej w tekście artykułu Dzien. z numerem strony.

²Cyt. za: A. Micińska, *Aleksander Wat – elementy do portretu*, wstęp do: A. Wat, *Poezje zebrane*, Kraków 1992, s. 102-103.

Ze swego dzieciństwa wspomina, jak wzrastał w atmosferze liberalnego judaizmu (rodzice) i ludowego katolicyzmu (miania, dalsze otoczenie). W młodości też wiele czytał, poznawał. W więziennym odosobnieniu mobilizuje pamięć, aby przypomnieć sobie znanych autorów i lektury. Wspomina pisarzy chrześcijańskich: Tertuliana, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Tomasza à Kempis, B. Pascala, S. Kierkegaarda, W. Sołowjowa³. Jak się okazuje, dobrze zna Biblię, w tym Nowy Testament: Ewangelie i pisma św. Pawła. Wat, który był synem chasyda, ma głęboką świadomość swoich korzeni religijnych i kulturowych. Zresztą ze swoim narodem czuł się mocno związany przez całe życie. W decydujących momentach życia myśli także o Chrystusie: *...odkąd żyję świadomym życiem, nawet wtedy, kiedy byłem absolutnie ateistą (...) kiedy nie wierzyłem, nawet w historyczność Chrystusa, to jednak miałem bez wahań i bez wątpliwości przeświadczenie (...) czułem to, że ludzkość nie stworzyła nic bardziej wzniosłego i pięknego niż oblicze Chrystusa* (MW, t. 2, s. 213).

W „Moim wieku” Wat opisuje przeżycie, które wstrząsnęło nim do głębi i stanowiło początek przełomu wewnętrznego. Działo się to w więzieniu w Saratowie. Wat twierdzi, że miał tam widzenie *diabła w historii*. Ale w tym samym czasie odczuwał też wyraźnie obecność Boga: *...to było tak konkretne, tak zmysłowe, jakbym w celi miał diabła, sufit zdarty i nad tym Bóg* (MW, t. 2, s. 201). Ta wizja *majestatu Boga nad historią*, w czasie intensywnego działania złych mocy, dała autorowi wewnętrzną siłę i nadzieję na przetrwanie. To doświadczenie pomogło mu uporządkować rozdarte dotąd życie wewnętrzne.

Bardzo znaczące jest inne przeżycie, które miało miejsce podczas spaceru na więziennym dachu moskiewskiej Łubianki, bliskie temu, czego doświadczył potem w Saratowie. Wat słyszy z radia fragment „Pasji według św. Mateusza” J.S. Bacha. Jest to czas jego wewnętrznych dylematów, napięcie: rodzącej się wiary i sceptycyzmu, pewności w wierze i wątpliwości. Gdy rozmyśla potem nad dziełem kompozytora, zauważa wewnętrzną logikę: *gdzie jeszcze była Pasja, już był początek czy zapowiedź zmartwychwstania*. Jest to inspiracja, aby nie traktować tych rzeczywistości oddzielnie (co Wat często czynił), ale brać je w ścisłej łączności, jak w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Oto inny fragment rozważań poety: *Zmartwychwstanie było zawsze dla mnie, w moim stosunku do chrześcijaństwa, punktem największego*

³ Zob. *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, t. 2, Warszawa 1990, s. 65, 205, 301. Cytaty z tego wydania zaznaczam w tekście artykułu MW z numerem strony.

oporu, zmartwychwstanie ciała i zmartwychwstanie Chrystusa. W gruncie rzeczy, tak prawdę mówiąc, chrześcijaństwo zawsze kończyło mi się na krzyżu. A tu jest zapowiedź rezurekcji. Jest „Pasja”, ale jest, jak to u Bacha, egzaltacja, exultavit, jakaś, zdawałoby się, zgodność z sokami życia budzącego się na nowo (MW, t. 2, s. 118-119).

Dla Wata sytuacja ta jest zapowiedzią dalszego mocowania się ze swoją wiarą. Będzie to proces naznaczony wieloma trudnościami, które w pewnym sensie obrazuje metafora „podwójnego oka”. Jest to środek literacki, za pomocą którego Wat próbuje opisać swoje trudności z wiarą. Ta duchowa dychoetomia oznacza u niego współistnienie sceptycyzmu religijnego oraz naturalnych skłonności mistycznych. Tak o tym pisze: *I świat zrobił się dla mnie dwuoczny, każde oko inaczej widziało. Nie traciłem zdrowego rozsądku. Jedno oko było common sensu, trzeźwe i obserwujące, ale bardzo często mocniejsze było drugie oko, mistyczne, które widziało wszystko inaczej. Widziało nadświat, to, co dopiero wypłynie. I to jednocześnie. Podwójność (MW, t. 2, s. 285).*

Opis wewnętrznego zmagania pomiędzy fascynacją a uprzedzeniem do chrześcijaństwa wykracza poza ramy „Mojego wieku”. Fragment opowiadań, gdzie Wat rozwija chrystologiczny wątek swoich zmagani duchowych w więzieniu i potem, nie został opublikowany za życia autora. Znaleziony pośmiertnie pośród jego notatek, został dołączony przez wydawców do „Mojego wieku” jako „Appendix”. Być może, jak to bywa w przypadku wielu wybitnych pisarzy, najbardziej intymna, osobista część spuścizny jest skrywana najgłębiej? Wat wyjaśnia tam bliżej swój związek z Jezusem. Jak już zauważyliśmy, postać Mistrza z Nazaretu wydaje mu się bliska ze względu na własne doświadczenie cierpienia i przewidywaną bliskość śmierci. W Jezusie wiszącym na krzyżu Wat dostrzega cierpiącego bliźniego, towarzysza losu. Więzienie na Łubiance wydaje mu się współczesną Golgotą. On sam chce być jak najbliżej Króla Żydowskiego wołającego: *Eloi, Eloi, lema sabachthani*. Wreszcie w Jezusie autor widzi postać symboliczną: *Gdy utożsamiałem siebie z Jezusem na krzyżu, nie było w tym nic z zuchwalstwa, nie obniżałem Jezusa do siebie, ale siebie ceną wewnętrznego męki wywyższałem – był bowiem dla mnie tylko człowiekiem Jezusem, w nim urzeczywistniała się figuralnie dola człowieka i krzyż (MW, t. 2, s. 318).*

To jeszcze nie koniec „utożsamień”. Wat wczuwa się w atmosferę Golgoty, tak jakby sam był uczestnikiem tamtych zdarzeń. Pragnie się zbliżyć do Cierpiącego za pośrednictwem bliskich mu osób. Odnajduje się pośród płaczących niewiast i wątpiących uczniów (częściej wśród tych ostatnich): *Byłem też, z trzema Mariami, pod krzyżem,*

Co było przeszkodą na drodze do pełnego uwierzenia? Sądzę, że dotyczy tu jakiejś osobistej tajemnicy autora, której nie sposób do końca wyjaśnić. Charakterystyczne jest jednak to, że Wat do końca życia zachował pełen szacunek do Jezusa. Na swój sposób dostrzega w Nim kogoś niezwykle, mimo że nie zawsze wierzy w Jego boskość. *...sam Jezus, żydowski syn Maryi, był dla mnie wtedy – i zawsze – Żydem od alfy i omegi, najwyższym wcieleniem nie tylko psychologii żydowskiej, ale i losu żydowskiego. Jak portrety Rembrandta (...) ujawniają jednocześnie i psychologię, i biografię portretowanego, tak w obrazie Chrystusa była jedność osobiście męczeńskiej historii Żydów* (MW, t. 2, s. 321).

Warto zwrócić uwagę na ostatnią myśl. Jest to spojrzenie na Holocaust Żydów przez pryzmat ofiary Jezusa. W ten sposób wypowiada się poeta, który przeżył eksterminację swojego narodu. Trzeba podkreślić, że jest to dość niezwykle ujęcie, pojawiające się prócz Wata u innych pisarzy okresu powojennego (m.in. u A. Rudnickiego, H. Grynberga, S. Zahorskiej i J. Wittlina). Znamienne, że w literaturze powojennej, po Holocauście, Chrystus i Żydzi są zestawiani bezpośrednio. W cierpieniu Żydów wielu pisarzy dostrzegło cierpiącego Chrystusa, tak jak w płonącym getcie Warszawy – wielkanocny grób⁶.

Pokochoć cierpienie!?

Wiara u Wata rodziła się w mocnym doświadczeniu zła. Mówiliśmy już o więziennym widzeniu diabła. Motyw ten powraca w powojennej twórczości poety. Jest to dalsze zmaganie się z problemem zła. Nieprzypadkowo też Wat podejmuje w swojej twórczości określone wątki ze Starego Testamentu. Przykładem jest wiersz pt. „Poemat bukoliczny”, który odsyła czytelnika do początków istnienia opisanych w Księdze Rodzaju. Autora zainteresował problem zła ciągnący się przez całą historię ludzkości: od „węża” z raju i Kaina – do współczesności (fakty, miejsca historyczne, np. Auschwitz). Wydaje się, że grzech pierwszych rodziców i grzech Kaina (ich syna) autor traktuje łącznie. Główną postacią utworu jest właśnie Kain (nawiąza-

pewne, ponieważ jest niemożliwe” (Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 287).

⁶W. Panas, *Topika judajska*, w: A. Brodzka i in. (red.), *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Wrocław 1995, s. 1095-1104.

nie do Rdz 4). W związku z nim pojawiają się pytania autora: skąd się wzięło zło na świecie? Dlaczego doszło do pierwszego morderstwa? *Akt Stworzenia byłbyż aktem kary?* Dlaczego zło rzuca cień na początek ludzkości? Czy zło było od początku, a więc stanowi jakąś zasadę istnienia? Próby odpowiedzi znajdujemy w tym samym poemacie: najpierw była harmonia, która *prysła dopiero, gdy ja, Kain zabiłem brata swego Abła*. Takie są początki historii zła na świecie.

W kontekście swoich doświadczeń Wat przywołuje – jakby mimochodem – Księgę Hioba. Nie czyni tego jednak przypadkowo. Wiemy, że problematyka tej Księgi była autorowi bliska, choć wypowiada się o niej różnie. *Chrześcijaństwo daje odpowiedzi sofistyczne na pytanie: unde malum? Jak Księga Hioba. Trzeba pokochać pluskwy. Trzeba pokochać cierpienie. Dobrze, ale ci, którzy nie mogą albo nie chcą pokochać cierpienia? Dla nich ogień piekielny? Gdzie sprawiedliwość? Posiadającemu się doda, a nie posiadającemu odbierze? Sofistyka* (Dzien., s. 62). Widoczne są tu wyraźnie dwa poziomy mówienia o cierpieniu, które są obecne także w Księdze Hioba: doświadczenie bólu, krzyk człowieka cierpiącego, a w tym kontekście skarga czy nawet bunt; próba wytłumaczenia, racjonalizacji cierpienia, a przynajmniej zrozumienia: dlaczego?

Trzeba tutaj zaznaczyć, że w myśleniu Wata funkcjonuje wyraźnie kategoria odpłaty, zakorzeniona w starotestamentowym prawie. W tym sposobie myślenia cierpienie jest uważane za karę Bożą związaną z grzechem. Pogląd taki reprezentują m.in. biblijni rozmówcy Hioba (zob. Hi 4,7-9). Kategoria winy i kary to cecha deuteronomistycznej tradycji biblijnej. Rzutuje ona na obraz Boga u wielu ludzi, także Wata. *Generalnie mówiąc, ja ujmuję świat, życie i siebie – to jest niedobre – w kategoriach winy i kary (...) to jest obciążenie żydowskie. (...) Ten groźny Bóg żydowski* (MW, t. 1, s. 300-301).

Aluzję do Księgi Hioba znajdujemy także w wierszu pt. „W szpitalu”. Wat określa swój ból słowem „Behemot”. Jest to aluzja do biblijnej nazwy demona (zob. Hi 40,15). Zresztą, gdy mówi o szkaradności swego istnienia, przypomina Hioba wypowiadającego swój ból:

*Po co się daje życie strapionym,
istnienie złamanym na duchu,
co śmierci czekają na próżno,
szukają jej bardziej niż skarbu w roli...*
(Hi 3,20-21)

Wat określa swój stan, posługując się obrazem robaka, pluskwy: *...jestem zaskrońcem, zawsze w wierszach utożsamiałem się z roba-*

kiem, myślą, taki zresztą mój los i zgodność jego z moją wewnętrzną osobowością (Dzien., s. 72). Podobny motyw spotykamy w Psalmie 22,7 (*Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?*):

*Ja zaś jestem robak, a nie człowiek,
pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu.*

Podobnie jak psalmista przechodzi od skargi do błagania, tak i wspomniany utwór Wata kończy się modlitwą: *Boże zmiłuj się nad nami*. Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego zło, cierpienie, śmierć? – Wat trafia znów na Boga, który dał się ukrzyżować, staje przed tajemnicą Odkupienia, która dokonała się w Chrystusie. Może dlatego mówi o wierze swoich przodków: *Odszedłem od niej do Chrystusa, by przez Jezusa do niej wrócić* (Dzien., s. 61).

Powojenna twórczość Wata to droga uporczywego wznoszenia się ponad cierpienie i rozpacz. Temat cierpienia, któremu Wat poświęca wiele miejsca, to nie tylko konwencja literacka, ale rzeczywistość, która dotyka poetę wprost. Jest to jego własne doświadczenie egzystencjalne przetworzone na literaturę. Swoją stan przedstawia następująco: *Oprócz życia i śmierci (albo poza życiem i śmiercią) jest trzeci stan: konania codziennego – postępującego raz powoli, stopniowo, w sposób ciągły, to skokami – rozpadu. (...) Ani życie, ani śmierć – konanie, taki jest mój stan* (Dzien., s. 22-23). Potem jeszcze dodaje: *...w każdym chorym na chorobę-ból istnieje współzależnie i na równi potrzeba sakralizacji i potrzeba degradacji, poniżenia swojego bólu* (Dzien., s. 153). Zauważa, że kto nie doświadczył tej rzeczywistości, nie jest w stanie jej pojąć.

Pascha przez śmierć

W zapiskach z ostatnich lat życia poety znajdujemy następującą uwagę: odczuwam *strach przed tunelem, przed wejściem w tunel* (Dzien., s. 152). Śmierć coraz częściej jawi się u Wata jako PRZEJŚCIE. Słowo to budzi nieodparte skojarzenia – a w przypadku tej twórczości jest to uzasadnione – z biblijną Paschą, przejściem od śmierci do życia. W wyobrażeniach autora przejście dokonuje się w OBECNOŚCI. Czy jest to Boża obecność? Wat doświadczył jej pewnej bezsennej nocy, przy nieustającym bólu: *Nagle poczułem wyraźnie obecność, nawet nie czyjaś – samą obecność. I jakby z tunelu długiego, do którego wejść będzie trzeba. Zęby mi zaszczękały. Ze strachu. Zrozumiałem, że można się nie bać umrzeć. Ale śmierci nie można nie bać*

się. *To może jedyne, czego się człowiek boi?* (Dzien., s. 152). Wata chce umierać świadomie, nie unika tego tematu: *Nie wolno, abym zmarnował, aby mi zmarnowano moją śmierć. Ja muszę tę ŚMIERĆ PRZEŻYĆ* (podkr. K.D.) *tak, jak przeżywałem najtrudniejsze próby życia, od tego zależy cała wartość mojego życia* (Dzien., s. 152).

Motywy składające się na wyróżniony wątek paschalny występują zwłaszcza w późnej twórczości Wata. Interesujący pod tym względem jest wiersz „Buchalteria”, napisany w Boże Narodzenie 1966 r., a więc na kilka miesięcy przed tragiczną, samobójczą śmiercią poety:

*Nawet teraz, gdy ciężko idę na dno, z góry z wysokiej ciemności
para rąk mocnych wyciąga mnie. I płynąć każe, za darmo.
Więc płynę.*

W wierszu spotykamy wiele charakterystycznych motywów. Przede wszystkim istnieje podział przestrzeni na górę i dół. Na dole umieszcza siebie osoba wypowiadająca swoje przeżycia. Jest to miejsce człowieka bezradnego, oczekującego pomocy, element bardzo charakterystyczny dla Wata. Na górze pojawia się znak Opatrzności Bożej w obrazie *pary rąk*. Symbol ten występuje głównie w Starym Testamencie. Ręka, ramię czy prawica Boża – to antropomorfizmy oznaczające MOC BOŻĄ, która tworzy, pomaga, prowadzi, ochrania, ocala, zwycięża albo też karze⁷. W wierszu *ręce* mają wyraźnie charakter ocalający, zbawiający. Na to nakłada się symbolika ciemności i światła. Ciemność, noc – to sugerowany przez autora jego obecny stan. *Światło* wiąże się ze wspomnieniem dzieciństwa, jest znamiennym darem Opatrzności, który może być kiedyś przywrócony:

*Gdy byłem dzieckiem, wszystko było mi darem. Darem
matki, ojca, darem nieba, ziół, przechodniów.
Drzewo dawało mi cień, za darmo, gdy nużył mnie skwar.
Niebo dawało światło oczom o letnim przebudzeniu.*

Osoba wspominająca utracony raj dzieciństwa obecnie *płynie kanałem, pod ciemnym sklepieniem*. To motyw drogi życia, które ma się ku końcowi. Dlatego ta liryczna opowieść ma charakter podsumowania, bilansu (stąd znamieny tytuł: „Buchalteria”). *Sprawdzam rachunki* – zwierza się czytelnikowi opowiadający dzieje swego życia –

⁷ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 352.

splące nie wcześniej aż na Sądzie Ostatecznym... „Płynie” więc z przeświadczeniem, że śmierć nie jest kresem życia. To raczej przejście, wyzwolenie z bólu i cierpienia. W tym miejscu dostrzegam najgłębsze powiązanie twórczości Wata z biblijną tradycją Paschy opisanej w Księdze Wyjścia.

Motywy paschalne pojawiły się u Wata już wcześniej. Przypomnijmy wiersz napisany w 1956 r.:

*I znów się dzień zaczyna gruchaniem synogarlic.
Noc opuściła mnie, a z nią – wszyscy drodzy umarli
(którzy zlatują się na noc, by ich kto gnał w sto koni,
druhowie, co obsiadają łóżę druha w agonii).*

*Nim kogut zapiał, przez sen swój słyszę ich galopadę.
Jak błogo śnić, że od siebie razem z nimi odjadę.*

Mamy tu także symbolikę nocy i dnia. Ale noc to nie tylko okres ulgi w cierpieniu, to także – przez sen – czas kontaktu ze zmarłymi. Przedstawiona tu śmierć ma wyraźne znamiona wyzwolenia: z bólu, z egzystencji ziemskiej. Podkreślają to obecne w utworze biblijne symbole synogarlicy i koguta.

Synogarlica ma w Biblii kilka znaczeń⁸. Może być symbolem ofiary (Kpł 1,14; Łk 2,24); duszy zjednoczonej z Bogiem (Pnp 2,12); zmarłych, którzy zasnęli w pokoju (Rdz 8,10-11). W cytowanym wierszu *synogarlice* oznaczają zmarłych, którzy – jak wierzy bohater – opiekują się z żywymi. Ostatnie z podanych wyżej znaczeń koresponduje z pierwszym: *gruchanie synogarlic* zapowiada nowy dzień wypełniony cierpieniem. Mamy więc kontekst ofiary.

Bardziej ukryte choć nie mniej ważne znaczenie dla utworu ma także symbol koguta. Jak zauważa D. Forstner, symbolem koguta posługiwali się starożytni Grecy, aby wyrazić swoje przekonanie o życiu pozagrobowym. Pianie koguta zwiastowało nowy dzień rodzący się z nocy. Przeciwnieństwo pomiędzy nocą i dniem jest pozorne. Jak wierzono, kogut – zwiastun nadchodzącego dnia – *przezwyćieża noc i przerywa sen, nawet sen śmierci; zmarły kiedyś się zbudzi!*⁹ Starożytni chrześcijanie, którzy przejęli tę symbolikę od Greków, uważali, że sam Chrystus jest tym, który budzi zmarłych do życia wiecznego.

⁸Tamże, s. 228-232.

⁹Tamże, s. 234.

W wierszu Wata kogut i synogarlica zwiastują lepszy świat, którego oczekuje i za którym tęskni cierpiący. Świat, który reprezentują i do którego zapraszają bliscy zmarli. Myśl ta została podkreślona szczególnie w ostatnim wersecie utworu: *Jak błogo śnić, że od siebie razem z nimi odjadę.*

Wśród innych utworów Wata zastanawia też wiersz „Noc w szpitalu” z 1956 r.:

*„Słowiki już śpiewają mi na śmierć. A także pawie.”
Pawie nie ma tu. One są w innych ogrodach:
o zmierzchu, gdy barwy stają się niepotrzebne nikomu,
pawie kładą się ciężko, z śmiertelnie smutną powagą,
by umrzeć na noc. Na jedną. Do czasu. Do świtu...*

Spotykamy tu motywy znane z innych utworów. Szpital – to charakterystyczne miejsce cierpienia i odczuwania bliskości śmierci. W świecie utworu zauważamy także przeciwstawienie nocy i świtu (dnia) oraz paralelę śmierci i snu. Pierwszy werset podany w formie cytatu ma charakter odwołania się do powiedzenia sprzed lat. Wtedy było to „tylko” słowo poety, teraz z całym swoim dramatyzmem sprawdza się w jego życiu:

*Teraz po trzydziestu pięciu jakże trudnych latach
słowiki naprawdę śpiewają mi na śmierć.*

Zwróćmy uwagę na symbole słowika, pawia i ogrodów. Śpiew słowika wyraża miłość, ale także tęsknotę i ból. Może być również zwiastunem łagodnej śmierci. W symbolice chrześcijańskiej przedstawia tęsknotę za niebem¹⁰. Jak słowik wskazuje na doczesność, tak paw przywołuje inny świat; ptak ten mieszka w *innych ogrodach*. Mamy zatem kolejną u Wata opozycję: doczesności i wieczności. W symbolice chrześcijańskiej paw zapowiada przyszłe życie, jest symbolem ciała zmartwychwstałego, oznacza *ponowne zrodzenie*¹¹. Paw na wiosnę odzyskuje swoje pióra, dlatego już w starożytności stał się symbolem nieśmiertelności. Jego obraz umieszczano w katakumbach. Jako *mieszkaniec rajskich ogrodów* miał on przedstawiać przyszły świat. Dla chrześcijan, którzy przejęli tę symbolikę, paw przedstawiał wieczną wiosnę i przyszłą chwałę.

¹⁰M. Oesterreicher-Mollwo (oprac.), *Leksykon symboli*, Warszawa 1992, s. 17.

¹¹D. Forstner, dz. cyt., s. 244-245.

W wierszu Wata pawie umierają (zasypiają) na jedną noc, by powstać o świcie. Sądzę, że autor wyraża tu głęboką nadzieję zmartwychwstania. Noc nabiera tu charakteru symbolicznego czasu przechodzenia przez śmierć. Ze snu (śmierci) budzi śpiew słowika, który potęguje u cierpiącego tęsknotę za inną rzeczywistością, gdzie nie ma już bólu i cierpienia. Te oczekiwania mogą być spełnione już tylko po drugiej stronie tunelu, w krainie życia przedstawionej w obrazie rajskich ogrodów.

Wydaje się, że w tym kontekście należy przywołać jeszcze inny wiersz Wata napisany w lutym 1956 r.:

*Żmije i ważki w dobrej zgodzie
w naszym ogrodzie.
Nędma i chwała w czułym objęciu
przy wniebowzięciu.
Głos oceanu, cisza pustyni
uśpią mnie w skrzyni,
i w kotysankę już przemieniony
płacz mojej żony.*

W utworze tym Wata wyraźnie odwołuje się do innego, nie-ziemskiego świata. Z jednej strony słowa poety można odnieść do wizji proroka Izajasza o przyjściu Mesjasza i nastaniu królestwa pokoju, kiedy to *niemowlę igrać będzie na norze kobry, a dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii i zła czynić nie będą ani zgubnie działać* (Iz 11,8-9). Prorok podkreśla w tych słowach, że w królestwie mesjańskim zamieszkają razem, w idealnej przyjaźni i współpracy ludzie z różnych narodów o odmiennych temperamentach i zwyczajach¹². Wizja Izajasza stanowi też aluzję do raju, czyli pierwotnej harmonii naruszonej przez człowieka, którą przywróci Mesjasz. W twórczości Wata zauważamy takie tęsknoty, chociażby w przywołanym już „Poe-macie bukolicznym”. Także wiersz „Do Izajasza” z cyklu „Przypisy do Ksiąg Starego Testamentu” wyraża taką nadzieję na trwały pokój mesjański. Ale w przytoczonym wierszu Wata spotykamy jeszcze jedną aluzję: tym razem do obietnicy Chrystusa: *smutek wasz zamieni się w radość* (J 16,20). Jej echa można dostrzec w epilogu wiersza: *...i w kotysankę już przemieniony / płacz mojej żony*. Sądzę, że w połączeniu z motywem wniebowzięcia i stanem przejścia, paschą,

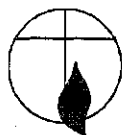
¹² Zob. *Biblia Poznańska*, t. 3, Poznań 1992, s. 40-41.

z jednego świata do drugiego, to nawiązanie staje się szczególnie wymowne.

* * *

Karl Rahner powiedział kiedyś, że z wielką poezją mamy do czynienia tylko tam, gdzie człowiek ukazuje się radykalnie takim, jakim jest w rzeczywistości¹³. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wielka poezja mówi najczęściej o człowieku potrzebującym wybawienia. Słowa teologa można odnieść do twórczości Aleksandra Wata, choć przecież poeta nie utożsamia się do końca z chrześcijaństwem. Autor „Mojego wieku” jest typem człowieka i pisarza poszukującego. Jego droga – to okresy ostrożnego zbliżania się i odchodzenia. To cenne świadectwo wysiłku, związanego z rodzeniem się wiary i jej zdobywaniem. Wat, będąc w trudnej życiowo sytuacji, wciąż poszukuje nadziei i na tej drodze trafia na osobę Jezusa i prawdę o Jego krzyżu. Poeta podkreśla swój związek z Jezusem cierpiącym, ukrzyżowanym. Wydaje się, że w swojej drodze do chrześcijaństwa doszedł do tajemnicy krzyża Wielkiego Piątku i na niej się zatrzymał. Jest to punkt, który go i dzieli od chrześcijaństwa (bo nie wierzył do końca w prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa), i zbliża, ponieważ nie przestaje go fascynować osoba Jezusa, tego, który – choć ukrzyżowany – śmierć ostatecznie zwyciężył.

¹³ K. Rahner, *Chrześcijanin i poezja*, w: A. Merdas (red.), *Inspiracje religijne w literaturze*, Warszawa 1983, s. 35.



Sztuka – procent od kontemplacji*Zbigniew Florczak*

Plebejski splendor Caravaggia

Jesienią 1996 r. biegło się, kto żyw, do warszawskiego Muzeum Narodowego, by obejrzeć „Złożenie do grobu” Caravaggia¹, wielkim nakładem starań i kosztów wypożyczone z Pinakoteki Watykańskiej. To było święto! W kraju tak ograbionym z dóbr materialnych, z arcydzieł sztuki, obraz Caravaggia – kolosalny, z postaciami naturalnej wielkości – był olśnieniem. Może olśnieniu nie zaszkodzi trochę uwag z zakresu historii sztuki. Chwalić Boga, historia sztuki nie należy do nauk ścisłych. Opleciona lianami komentarzy, nieprzebraną biblioteką interpretacji, jest rodzajem buszu – nie tyle wiadomości, ile sugestii. Poruszamy się tam nie bez ryzyka. Ale to bardzo przyjemne ryzyko.

* * *

Czy Caravaggia lepiej zasufladkować w rozdziale manieryzmu, czy uznać go, bez ceremonii, za przedstawiciela baroku? Rozmaicie się o tym mówi. Manieryzm: na początku słowo miało odcień pogardliwy. Zapomniano, że Vasari używał terminu „maniera” w znaczeniu stylu. Usiłowano zredukować geniusz Caravaggia do twórców włoskich. Przemilczano gwałtowność caravaggańskiej wizji. Czy w ogóle ma sens wyodrębnianie manieryzmu z nurtu szerszego, o niezmiernym mianowniku, jakim był barok? Niby rzeka wylewa się barok przez tamy renesansu i porywa ze sobą wszystkie zjawiska kulturowe – przenosząc w stronę romantyzmu. Odciąga człowieka od ziemskiej banalności, stając się rodzajem żeglowania na różnych poziomach nadrzeczywistości. Człowieka baroku charakteryzuje potrzeba prześcignięcia samego siebie, wraz z otoczeniem. Miary tej egzaltacji uwidoczniła literatura. „Życie jest snem” Calderona, Don Juan ze swoim nienasyconym erotyzmem, Faust żądny zdobycia total-

¹ Por. K. Paluch-Staszkiel, *Caravaggio w Polsce*, „PP” 1/1997, s. 94 nn. (red.).

nej wiedzy i władzy, Don Kichot rozbijający klatkę rozsądku dwuznaczny synonim rycerskiego romansu. Ideale-marzenia, które odziedziczy romantyzm. Nie można go sobie wyobrazić bez impetu baroku, bez tej sprężyny, jaką był NADMIAR.

* * *

Na tej skali – szeroko rozpiętej – Caravaggio jest jednym z najbardziej wyrazistych punktów. Ale w tej samej okolicy mieści się mistyczny samotnik z Toledo El Greco, i wysmakowane drobiazgi malarzy Rudolfa II w Pradze, i zminiaturyzowane, ukwiecone portrety elżbietańskie, wreszcie słynna szkoła w Fontainebleau, w drugiej swej połowie. Główne miejsca zajmują Włosi – dziesiątki mistrzowskich warsztatów na całym półwyspie. W końcu XVI w. Caravaggio i Carraccio otwierają, każdy na swój sposób, kolejne perspektywy. Od Carraccia, opierającego się na wzorcach antyku, renesansu rzymskiego, weneckiego i parmeńskiego, rozwinię się pełne rozmachu malarstwo ściennie XVII w. Caravaggio staje się odnowicielem wielkiego realizmu, narzuca inny punkt widzenia i rodzaj odczuwania. Wkracza w XVII w., również biograficznie – umiera w 1609 r. Nie wyczerpują te nazwiska krajobrazu epoki, nie wolno zapominać o Velázquezie i Riberze, Zurbaranie, o Georges'u de La Tour i braciach le Nain. A Rembrandt i Vermeer!

Życie Caravaggia – wciąż nie do końca udokumentowane, z lukami – nie przestaje drażnić wyobraźni. Również pisarzy i filmowców. Derek Jarman pokusił się o film na jego temat, niedawno można to było obejrzeć. Film w ogóle dysponuje doskonałymi warunkami ukazania i zanalizowania obrazu malarskiego, żywiołem jego jest ruch światła: coś lepiej może pasować do Caravaggia! Film bez porównania wierniej niż słowa potrafi towarzyszyć temu tragicznemu zabijającemu, banicji, który nie dotarł do swego portu.

* * *

Nazywał się Michelangelo Merisi, urodził się w 1571 r., w lombardzkiej miejscowości Caravaggio; stąd jego nazwisko zawodowe. Uczył się prawdopodobnie u Simone Peterzano, podpisującego się z dumą jako *uczeń Tycjana*. Nic więcej o początkach Caravaggia nie wiadomo. Około 1592 r. pojawia się w Rzymie, wstępuje do pracowni braci Cesarich. Skupia się od razu na otaczającej go żywej rzeczywistości, również w socjalnym znaczeniu tego ogólnikowego twier-

dzenia. Życie współczesne będzie się u niego przedzierać przez krępujące tę epokę konwencje tematyczne. Zresztą poprzedzające go malarstwo lombardzkie też jest już nacechowane tym rodzajem ciekawości: natury, rzeczy i ludzi prostych. naturalnie w wielu różnych manierach stylistycznych (Vincenzo Foppa, Cian Girolamo Savaldo, Moretto, Moroni i inni). Charakterystyczne, że jego mistrz Peterzano też zdradzał upodobanie do sztucznego nocnego oświetlenia. „Naturalizmu” lombardzkiego (bo mechanicznie nasuwa się taki termin, jesteśmy niewolnikami nałogu klasyfikacji) nie wolno porównywać z odmianami współczesnego naturalizmu, który dziś, po wiekach analiz formalnych i zuchwałych eksperymentów robi wrażenie zwykłego kapitulantstwa. W czasach Peterzano i Caravaggia świat znajdował się w znacznie prostszej sytuacji: czekał na swoje opisanie, pozostawał źródłem nienasyceń w najbardziej spontanicznym znaczeniu tych wyrazów. Z żalem i zazdrością myślę o tych czasach! Gdy te odruchowe impulsy w malarstwie wygasną i przemieni się ono w łańcuch gier i gierek stylistycznych inspirowanych modą (mnóstwem kolejnych mód), będzie to oznaczać prawdziwą klęskę sztuki i ludzi, którzy pragnęli i pragną traktować ją na serio. Widz, odbiorca, amator, klient sztuki nie przestaną tęsknić do epok, kiedy opisywanie świata poczytywano za obowiązek, za odruch równie naturalny jak oddychanie.

Przepraszam za dygresję, zresztą przepraszam nieszczerze. O zjawiskach kultury najlepiej mówić dygresyjnie, z pełną swobodą aluzji i reminiscencji. Metodycznością, wręcz pedantyzmem odznaczają się za to – o dziwo! – artykuły, rozprawy, studia z zakresu awangardowego. To w gruncie rzeczy zrozumiałe. Ekscentryczne propozycje awangardy, np. konceptualizm – w ogóle sztuka zrywająca z twórczym materialnym (ograniczająca się do samego pomysłu) – mają być może wiele cech atrakcyjnych, ale cechą, która w tym zamkniętym obiegu dominuje, jest niezrozumiałość. Tę integralną niezrozumiałość (przedmiot chluby ze strony tzw. twórców) muszą więc nadrobić interpretacja, pisanie i obgadywaniem-objaśnianiem. Nawet ma to swoją regułę: im bardziej produkt odstaje od norm wiarygodności, tym większa jest literatura analityczno-tłumacząca.

* * *

W Rzymie końca XVI w. dominował Federico Zuccari, do spółki z bratem Taddeo. Przejął prace w kopule katedry florenckiej zaczęte przez Vasarięgo (słynny w świecie dzięki swoim bezcennym „Żywo-

tom”, Vasari sam był wysokiej klasy malarzem). Zuccari pracował w Anglii, Wenecji i Madrycie. Artyści renesansowi (i w wiekach następnych) nie narzekali na brak zamówień. Zamówienie społeczne, w najpełniejszym i najrzetelniejszym sensie tego pojęcia, było kluczowym zjawiskiem twórczości, gwarantowało jej łańcuchowy rozwój. Dopiero zwycięstwo malarstwa czysto sztalugowego staje się wstępem do coraz bardziej konsekwentnego odsuwania artysty od życia społecznego. Koniec XIX w. i następne dekady ujawniają definitywną nieużyteczność sztuk pięknych, doprowadzają do ich sromotnej wyprowadzki ze ścian i wewnątrz architektonicznych. Jest to wygnanie do skansenu, bo jak inaczej nazwać od święta odwiedzane muzeum! Tak już nawykliśmy do tego stanu, że kompletnie zapomnieliśmy jak, w jakim celu – w związku z czym – sztuka powstawała. (Tym razem jest to niezawodny koniec dygresji.)

* * *

Caravaggio wybijał się w szybkim tempie, zajmując stanowisko jawnie przeciwne do obowiązujących tendencji. Nie trzeba było długo czekać na objawy podziwu, ale i na żywe protesty. Nigdy, być może, nie zdarzył się w historii sztuki taki tumult kontrowersji. Rzym podzielił się na dwa obozy. Opozycja nie szczędzi jaskrawych epitetów: oto Antychryst malarstwa! – krzyczy Vicente Carducho, włosko-hispański malarz i teoretyk. Omal nie umieściłem tego soczystego określenia w tytule artykułu. W porę sobie przypomniałem, że przecież ukaże się to w jezuickim miesięczniku – więc chyba nie wypada?

Pod pędzlem zadziwiającego Lombardczyka powstają portrety do pół postaci, malowane wprost, bez obowiązujących szkiców przygotowanych. Przedstawia ludzi w sytuacjach prozaicznych. „Chłopiec z koszem owoców”, „Chłopiec ugryziony przez jaszczurkę”, „Lutniści”, „Wróżka”, „Gra w karty” itd. Czasem dodaje girlandy, grona winne czy kielich wina – i model staje się Bachusem. „Chory Bachus” z Galerii Borghese przedstawia samego artystę. To pierwszy z licznych autoportretów wkomponowywanych w obrazy. To, co kolejne epoki nazwą „martwą naturą”, pojawia się u Caravaggia coraz częściej. Obok tego artysta zdradza nieprzeparty pociąg do scen szelmerskich. W obrazach o tematyce religijnej potrafi odwrócić tradycyjną ikonografię. W „Skruszonej Magdalenie” wyraźnie widać, że malarzowi nie chodziło o postać biblijną, zachwyił go po prostu wdzięczny widok dziewczyny w słońcu. Okazała kompozycja „Ucieczki do Egiptu” spełnia być może większość warunków, jakie zakłada

tw. manieryzm. Jest przykładem wykwintu i lirycznej wrażliwości, na ogół nie spotykanych u Caravaggia, któremu wciąż zarzucano brutalność. W „Ucieczce” nie widać niczego z zużytego repertuaru ikonograficznego. Zamiast roślinności pustynnej, z notorycznymi palmowcami – tęgie dęby i topole charakterystyczne dla rzymskiej wsi. W środku stoi tyłem nagi piękny młodzieniec, przesłonięty w biodrach zwojem przezroczystej materii. Gra na skrzypcach: to anioł. I nie ma wątpliwości, co gra, bo św. Józef podstawia mu przed oczy czytelnie odmalowaną partyturę. Jest to motet ku czci Dziewicy, skomponowany siedemdziesiąt lat wcześniej przez Noela Bauldewijna, muzyka franko-flamandzkiego. Św. Józef ociera bose stopy jedną o drugą, jak czynią ludzie utrudzeni długą wędrówką. Tuż przy głowie świętego rysuje się łeb osła ciekawego melodii płynącej z instrumentu. Matka Boska z Dzieciątkiem usnęli. Mimo pewnego natłoku kształtów wszystko otula złotawy zmierzch jesieni, nadając obrazowi ton jednolity. Karafka zatkana kawałkiem skręconego papieru przypomina o zamiłowaniu malarza do martwych natur. Malował je chętnie w pełnym znaczeniu tej nazwy, ale tylko jedna się zachowała: słynny „Koszyk z owocami” (ok. 1596, w bibliotece mediolańskiej). Pierwsza i jedna z najpiękniejszych martwych natur w malarstwie, odmieniana od dzieł Jana Breughla Aksamiitnego, Ambrosiusa Bosschaerta i innych północnych artystów, współczesnych Lombardczykowi. Urzeka w niej precyzja oddania i plastyczność łożynowych splotów kosza, zróżnicowanie powierzchni zdrowych i nadpsutych owoców, liści połyskujących kroplami rosy. Doszło do nas tylko niewiele wypowiedzi Caravaggia, ale jedna z nich dotyczy właśnie martwej natury: *Wykonanie pięknego obrazu kwiatów jest sztuką nie mniejszą, niż namalowanie obrazu z postaciami*. Wobec doskonałej mimesis „Koszyka z owocami”, otoczonego jednoczącym światłem, nie pozostaną obojętni Zurbarán, Chardin i Courbet.

* * *

Kardynał del Monte, ambasador rzymski wielkiego księcia Toskanii, wielbiciel Caravaggia, około 1595 r. urządza go w swej rezydencji, zapewniając utrzymanie i pensję. Za jego sprawą mnożą się zamówienia publiczne: zaczynając od obrazów do kaplicy Contarelli, w kościele św. Ludwika Francuskiego. Wykonał ich trzy – od razu zwracając uwagę rzymskiego środowiska. Powstają następnie: „Ukrzyżowanie św. Piotra” i „Nawrócenie św. Pawła” dla Santa Maria del Popolo, i oglądane w Warszawie „Złożenie do grobu”,

własność Pinakoteki Watykańskiej, pierwotnie przeznaczone dla Santa Maria in Valicella, „Madonna z wężem” dla ołtarza Bractwa Stajennych (Galeria Borghese), znajdująca się w Luwrze „Śmierć Dziewicy” do Santa Maria della Scala. „Męczeństwo św. Mateusza” dla św. Ludwika Francuskiego zyskało nazwę „Morderstwa w katedrze”. Świadczenie wydarzenia, ubrani tak jak lud współczesny, rzucają się do ucieczki: widać między nimi przerażoną twarz samego Caravaggia. Jakby chciał, jak to potem uczyni Goya w słynnej rycinie, zaznaczyć: „Sam to na własne oczy widziałem”.

Konsekwentne uwspółcześnianie scen religijnych, cecha charakterystyczna i rewolucyjna tej twórczości, nie obyło się bez reakcji konwencjonalnie myślących zleceniodawców. Pierwsza wersja „Św. Mateusza z aniołem” (uległa później zniszczeniu) zostaje odrzucona jako dzieło bezbożne. Najgłośniejszy skandal wywołała „Śmierć Dziewicy”, dzieło najwyższej klasy w całym malarstwie europejskim. Caravaggio temat ten oparł na apokryfach bizantyjskich; zwykle było to wyobrażane pod eufemistycznym tytułem „Uśnięcie Dziewcy”, z niezbędnym wizerunkiem Chrystusa. Ogarniająca kraje chrześcijańskie kontrreformacja zaprzęgała wszystkie możliwe środki, w tym malarstwo barokowe, do swych celów. Temat uśnięcia przemianowanego na wniebowstąpienie Dziewicy obrazowano od dawna z rytualnym przepychem. Gdy Caravaggio malował swoje dzieło (ok. 1605-1606), temat należał już do rzadkości. Lombardczyk nie omieszkął i tej sceny potraktować po swojemu. Na łożu bezwładnie spoczywa kobieta o wzdętym brzuchu i obnażonych aż po kostki stopach. Współcześni ze zgrozą szemrali, że modelem zmarłej miała być topielica czy nawet przyjaciółka malarza, prostytutka. Jakkolwiek naprawdę było, nigdy dotąd Matki Boskiej w ten sposób nie przedstawiano. Caravaggio ograniczył się do zaznaczenia ledwie widocznej aureoli. Łoże otaczają pogrążeni w smutku apostołowie i Maria Magdalena. Przedstawiony został dramat śmierci zwykłego człowieka, może osoby bliskiej artyście, świadomie pozbawiony wzniosłości poprzedzającej rezurekcję. Usunięcie czynnika nadnaturalnego można było odebrać jako sublimację nieuniknionego ludzkiego losu, ale zostało uznane za zuchwałość, co zresztą w kontekście epoki wydaje się zrozumiałe. Płótno wystawiono na sprzedaż – Caravaggio już w Rzymie nie było – wtedy za radą samego Rubensa nabył je pierwszorzędnym kolekcjoner, książę Mantui. Trudno się oprzeć jakości artystycznej dzieła i jego potężnej emocjonalnej. Jak na wszystkich obrazach i tu ciemne tony są wydobyte światłem pracowni, luce di bottega, skośnie opanowującym przestrzeń: chiaroscuro o najgłębszych kontrastach. Szkoda, że polski termin „światłocien” nie oddaje tego wrażenia co

włoskie „chiaroscuro”. Notabene, u Caravaggia „maniera” (w rozumieniu Vasario) i temat nie mogą być oceniane w oderwaniu od siebie.

* * *

Co się stało z artystą? Podczas gry w piłkę zabił niejakiego Ranuccio Tomasoniego; nie wiadomo, kto w tej awanturze zawinił. Skazany na śmierć, ucieka do Neapolu. Ale nie od razu. Jak się zdaje, książę Colonna ukrywał go w swoich majątkach. Jest rok 1606. Caravaggio maluje wtedy głośny „Posiłek w Emmaus”, nadając mu oczywiście charakter pospolitego epizodu z zajazdu. Przenikliwe światło wydobywa z mroku postaci, codzienność sceny rewaloryzuje gra istotnych emocji. Pracuje gorączkowo nad innymi obrazami, tylko w części zachowanymi, jak „Dziewica z różańcem” (dziś w wiedeńskim Kunstmuseum), „Siedem miłosiernych uczynków” (w neapolitańskim kościele Pio Monte), „Salome z głową Babtysty” (londyńska National Gallery), „Biczowanie” (S. Domenico Maggiore w Neapolu).

Zapewne jeszcze w tym samym roku ląduje na Malcie, i maluje obrazki, które przynoszą mu tytuł kawalera (zaraz zresztą odebrany). Na Sycylii przebywa do grudnia 1608, nie przestając tworzyć dzieł o sugestywnej, wciąż rosnącej ekspresji, pogłębiając swoją namiętą fascynację materią życia. Arcydzieła sycylijskie to „Pogrzeb św. Łucji” (Santa Lucia w Syrakuzach), „Adoracja pasterzy” (muzeum w Messynie), „Narodziny” (S. Lorenzo w Palermo) i parę innych. Może te obrazy sycylijskie, ostatnie, są najbardziej uduchowioną wersją jego realistycznej wizji. Historycy wciąż ogłaszają odkrycie nowych obrazów Caravaggia, dyskusja wokół atrybucji trwa.

* * *

Dowiedziawszy się o zdjęciu kary przez papieża, malarz żegluje ku Rzymowi. Dociera do plaży w Lacjum, gdzie 18 lipca dopada go śmiertelna gorączka febry. Prócz załogi i rybaków nie ma przy nim nikogo. Umiera. Rok 1609.

Zostawia za sobą, na długie dziesięciolecia, zamęt stylistyczny – ogon komety! Tzw. caravaggianizm to nieopisana różnorodność, legion indywidualności malarskich w różnych stronach, aż po Holandię, Francję i Hiszpanię, nie mówiąc o samej Italii. Radykalna realistyczna formuła Caravaggia inspirowała różnorodnie. Zapoczątkowała przemianę STOSUNKU malarza do rzeczywistości. Epoka budziła się,

siła penetracji Caravaggia sprzyjała odnowieniu pewnych tendencji kulturowych i społecznych. Zachęcała do odrzucenia kostniejącego języka sztuki. Obrazy zaludniają postaci naturalnej wielkości, w zaskakującym oświetleniu. Utrwała się prawo do tematyki plebejskiej, bracia Le Nain we Francji, zwłaszcza Louis, malują chłopą w typowym otoczeniu. Roi się od scen z szynków, od karciarzy i muzykantów. Zostaje zrehabilitowana codzienność w swoich niezliczonych odmianach. Tragiczny mistrz nigdy nie myślał o stworzeniu szkoły, zresztą caravaggianizm nie jest szkołą, tylko ogólną tendencją i aurą.

* * *

Wszystkie te informacje zostawiają niedosyt. Michelangelo Merisi zwany Caravaggio w ciągu siedemnastu, mniej więcej, lat działalności przebił kilka warstw konwencji. Można go nazwać dynamitardem tamtych czasów. Rozsadza przyjętą wizję rzeczy za pomocą światła. Dziś, od dawna oswojeni z pojęciem i wszelkimi interpretacjami czynnika światła w malarstwie – nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie co to znaczyło na przełomie XVI i XVII w. Intensywność światła była zgodna z wrodzoną agresywnością jego talentu. Nieustępliwe i twarde, skontrastowane z ciemnościami światło, rozrąca ruiny lenistwa umysłowego. Każdy akademizm jest produktem lenistwa. Teraz na tamtą niewiarygodną epokę zainicjonowaną renesansem patrzymy jak na nieprzerwany krajobraz wspaniałości: ale i ten cudowny włoski renesans pod koniec XVI w. ogarniała już drzemka rutyny. Caravaggio poderwał malarstwo do nowego istnienia.

Czy wystąpił ze świadomym programem? Zdaje się, że jego energia nie miała najmniejszych znamion intelektualizmu, daleka była do teoretyzowania. Wizja Caravaggia jest rodzajem wyzwania; walką między podstawowymi składnikami malarskimi, to metoda brutalna, owoc jego żądz i woli, zapalczywego charakteru. Od tego momentu światło staje się niezrównanym orężem malarstwa. Francuzi Tournier i de La Tour odsłaniają w ten sposób życie wewnętrzne, otwierają drogę ku poezji. Najgenialniejsze rozwiązania pojawiają się u Rembrandta, który wzburzy tajemne siły ludzkiego spirytualizmu.

Caravaggio był po chłopsku krzepki i prosty, gniew jego skierowany przeciw konwencjom idealistycznym nie był wynikiem spekulacji. Wprowadza do malarstwa tęgich zuchów, o masywnych członkach i ogorzałej skórze, wygarbowanej ciężkimi kolejami życia. Pod tym względem jego obrazy mają charakter premiery: CHAM wkracza do sztuki – na scenę zarezerwowaną dla świętych, bogów, herosów

i znakomitości mieszczańskich. Dziś, oczywiście, bardzo trudno ocenić ten przewrót ikonograficzny. Porównajmy Caravaggia z arystokratyzmem van Dycka. Z jego modelami o nadobnych obliczach, wysmukłych białych palcach, z tym portreciarstwem unerwionym i wyrafinowanym. Inny świat! Wystarczy przyjrzyć się wielkim nogom bohaterów Caravaggia. Szeroko stawiają zakurzone stopy o stwardniałych podszewkach, zgrubiałe od odcisków. Malarz demonstruje te nogi na pierwszych planach wielkich scen religijnych: tak jest na „Złożeniu do grobu” i wielu innych obrazach, na „Madonnie pielgrzymów” z rzymskiego kościoła św. Augustyna, czy „Św. Mateusza i Aniele”: tu zleceniodawcy wręcz zażądali przemalowania świętego, który *tak prostacko obnaża nogi*. W ich oczach było to poniżanie świętości. Obraz zniszczony w 1945 r. w Berlinie.

* * *

Caravaggio rozporządzał środkami o zasięgu uniwersalnym, grupował je i orkiestrował kierowany pierwotnym bezbłędnym instynktem. Dał żarliwe świadectwo światu zewnętrznemu, z mocą przekonania, wobec której wszelkie koncepty okazywały się bezradne. Długą drogę przebyło malarstwo, nim zorientowano się w możliwościach, jakie niesie światło. Dojrzało to w długim procesie zastępowania perspektywy linearnej (czyli modelunku rzeźbiarskiego) perspektywą powietrzną, umożliwiającą modelunek mglisty: np. sfumato Leonarda. Perspektywa powietrzna była nie tyle wynalazkiem technicznym, ile reakcją na zapotrzebowanie epoki. Angelico i Piero della Francesca nadali światłu ogromne znaczenie, ale wciąż pozostaje ono funkcją rysunku, tak samo jak u Giotto i Leonarda; funkcją koloru u Weneccjan, kompozycji – u Rafaela. Dopiero u Caravaggia staje się ogniskową stylu samego w sobie, ze wszystkimi konsekwencjami. Nigdy do końca nie rozstrzygnięte zmaganie jasności z mrokami, chiaro-scuro, na obrazach tego twórcy przybiera charakter terapii szokowej. Caravaggio do maksimum rozjaśnia dzień i zaczernia noc. Kształty uzyskują niesłychany stopień plastyczności, są tak wypukłe, że niemal przewiercają płótno: proszę rzucić okiem na łokieć mężczyzny w „Złożeniu do grobu”, na tego, który unosi oburącz nogi Chrystusa. Ten łokieć wyskakuje ku widzowi! Ale nie dla tego rodzaju afektów Caravaggio stosuje hiperboliczne kontrasty. Podjął patetyczny dialog dnia z nocą, życia ze śmiercią. Czy w osobistych przeżyciach malarza należałoby szukać uzasadnienia tak gorzkiego antagonizmu? W tym awanturycznym żywocie nic na to nie wskazuje. Kryzys czasów dyk-

tował mu tę metaforę? W twórczości rola świadomości tzw. epoki jest zagadkowa, przeważnie jest to wynalazek post factum, dokonany przez egzegetów sztuki. U artysty świadomość zastępuje intuicja. Prawdopodobnie w ogóle nie zdążył swego odkrycia przemysleć, żył ledwie 37 lat.

* * *

Innym caravaggionistom też imputuje się cele filozoficzne, np. u Ribery, a zwłaszcza Zurbarána, kontrasty dnia i nocy historycy tłumaczą nastrojami wywołanymi rozczłonkowaniem Hiszpanii na początku XVII w. Epoka, istotnie, osiąga zenit samoodczuwania, punkt krytyczny. Pierwsza część „Don Kichota” zostaje rozchwyтана, nie ma końca komentarzom. Szekspir pisze „Hamleta” i „Makbeta”. Konflikt spowodowany reformą Lutra jest daleki od zakończenia, ogarnia cały świat chrześcijański, powstaje Unia protestancka (1608), na co odpowiedzią będzie Liga katolicka (1609). Za kilka lat rozpęta-na zostanie wojna 30-letnia. Henryk, król Nawarry, za cenę przejścia na katolicyzm dostaje koronę Francji i wkrótce ogłosi edykt nantejski zapewniający bezpieczeństwo protestantom. Przyjaźni się z sokratycznym filozofem, Montaigne’em. W rok po śmierci Caravaggia mądry król Henryk ginie z rąk fanatyka... Może więc rację mają analitycy sztuki, przypisując malarstwu po Caravaggio intencje moralistyczne? Georges de La Tour, współczesny Kartezjuszowi, który rozum uczynił jednym z kryteriów istnienia, maluje sceny tajemniczo oświetlone, w ostrej grze kontrastów. Ale u G. de La Toura kontrasty układają się niemal dekoracyjnie, nie wywołują szoku, są raczej wyrazem akceptacji i transfiguracją godzin nocy w Narodziny: toto orbe in pace composito. Pojawia się Rembrandt: wstrząsająca synteza, światła i ciemności wyrażają sens Bytu i Nicości – otoczone przestrzenią tajemniczy, bólu i nadziei. „Mężczyzna w hełmie” jest złocistym fantomem uratowanym z gąszczu nocy.

* * *

Teraz – w Muzeum – długi korowód widzów posuwał się, z postojami, ku ogromnemu płótnu Caravaggia. Nie dano nam przystąpić do niego tak po prostu od razu, zbliżamy się według pewnego obmyślnego obrządku. Obmyślił to mój przyjaciel, Adam Kilian, nadzwyczajny twórca wnętrz scenicznych. Jego wyobraźnię rozsadza zawie-rucha skojarzeń, nie mam pojęcia, jak on to wszystko nosi na co

dzień w głowie. Urządził rodzaj korytarza z kolejnymi stacjami, świecką wersją Kalwarii, po obu stronach szeregując efekty informacyjno-plastyczne, zaakcentowane ruchomą grą blasków i mroków. Wprowadził widzów w samą istotę, do wnętrza baroku – którego sam jest nieodrodnym synem. Narastające wrażenie, na tej samej zasadzie co suspense w filmach Hitchcocka, zostało do końca skonsumowane. Rezultatem finalnym jest REWELACJA.

Zostaliśmy zaskoczeni. Czym mianowicie? Spotkaniem, oko w oko, z totalnym dziełem malarskim. Nie chodzi o to, czy „Złożenie do grobu” jest najwyższym osiągnięciem Caravaggia. Chodzi o to, że estetyka lawinowo wzbierającej awangardy od dawna odzwyczaiła nas od tego gatunku jakościowego, do samej koncepcji obrazu jako dzieła. Dawniej się mówiło po prostu: skończone arcydzieło. Dziś, czy chcemy, czy nie, naciskające zewsząd sugestie awangardy weszły odbiorcom sztuki pod skórę. Już są gotowi się poddać – zgodzić się na tę apologię formalnego niedbalstwa, na to apoteozowane BYLE CO. Epatuje się szkicem, załączkiem pomysłu – jeszcze chętniej brakiem pomysłu! – wyprzedaje się odpadki warsztatowe. Cóż dziwnego, że widz zamienia się w słup soli, stanawszy przed takim cudem majsterstwa i przemysłanego natchnienia, któremu służy absolutna biegłość oka i palców, pędzla albo szpachli. Dzieło malarskie w najpotężniejszej szacie materialności stało się w tych warunkach przeżyciem odnawiającym.

P.S. Nie mogę się obronić przed dopiskiem do tego chyba zbyt długiego i zapewne przeładowanego informacjami szkicu (co jest winą Caravaggia!). U nas najcenniejszym komentarzem literackim do fenomenu Caravaggia jest „Głęboki cień” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, poświęcony tragedii Giordana Bruna. Autor umieszcza malarza na Campo dei Fiori, gdy płonie już stos. Sugeruje, że między rewolucją filozoficzną Bruna a przewrotem malarskim Caravaggia była znacząca analogia. Herling, obok Herberta, jest jedynym pisarzem autentycznie przeżywającym sprawy wielkiej sztuki – no i najlepszym między nami znawcą – co się rozumie samo przez się – ogrodu sztuk, jakim wciąż jeszcze pozostaje Italia. W jego bogatym piśmarstwie treści sztuki, niewyczerpane płynące stamtąd inspiracje, są stałym motywem. (Co niżej podpisanego głęboko raduje: jestem przekonany o organicznej jedności wszystkich rodzajów sztuki i o ich wzajemnym sycącym wpływie.)

Z niedzieli na niedzielę

Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego

Komu by przyszło do głowy, iż brzydkie kaczątko z baśni Andersena przekształci się we wspaniałego łabędzia? Ale tak się właśnie stało! Nikt z obecnych na statku nawet by nie przypuścił, iż ten cudzoziemski marynarz mówiący źle po angielsku, Józef Korzeniowski, stanie się pewnego dnia wybitnym pisarzem brytyjskim, Josephem Conradem. Ale tak właśnie miało być! Nikt nie odważyłby się nawet pomyśleć, iż ta ładacznica z Magdali stanie się świętą, a pamięć o niej trwać będzie całe wieki. Ale mimo oporów całego cnotliwego otoczenia tak właśnie potoczyć się miały wydarzenia. W sercu każdego z nas, u jednych głębiej, u drugich płycej, tkwi wątpliwość co do marzenia marzeń ludzkości, czyli pustego grobu. Ale jeżeli marzenie to zostało w nas zasiane, to nie bez powodu i z tego wynika, że tak właśnie ma być. Z rzeczywistości rządzonej surowymi prawami życia i śmierci wyłania się powoli inna, gdzie grób jest właśnie pusty. Taka jest rzeczywistość wcielenia. Woda jest po to, by się przekształcić w wino. Jeżeli dręczy nas zwątpienie, spójrzmy Marii Magdalenie prosto w twarz!

II Niedziela Wielkanocna

Pytanie o wiedzę. Jaką jest wartością, czemu ma służyć? W „Pewności” Kazimierzy Iłakowiczówny czytamy: *o żdźbło opartą pewność mieć, wzór zapisany na wodzie... „Ufasz?” – „Nie!” – „Widzisz” – „Ciemno”. Ano. To też jakiejś pewności rodzaj. Czyż jednak nie byłaby lepsza nadzieja na jasność, że ona gdzieś jest, lub że może nagle nadejść, niż pewność ciemności? Czy ktoś chciałby być pewny nieodwracalności swojej choroby? Roman Brandstaetter zastanawia się: *Znam ziemię, Ale nie znam Twojego nieba. Gdzie jest niebo, w które ulatasz? (...) Muszę to wszystko poznać. I odpowiada sam sobie: Ale cóż mi z tego przyjdzie, gdy poznam architekturę nieba, skoro nie ma we mnie żadnej harmonii, ani miary. Równocześnie potakuję i zaprzeczam. Podnoszę się i upadam. Czynię dobrze i czynię źle... Miara, harmonia wyprzedzają więc wiedzę w porządku wartości. Ona winna im służyć. Niewierny Tomasz uciszył na chwilę zgłęb swoich wątpliwości. Dotknął palcem! Już za parę dni, tygodni mógłby**

spotkać na tym jednym ze wspaniałe zbudowanych przez Rzymian traktów, wędrownego filozofa-sceptyka, który by go posłuchał i z politowaniem by powiedział: „Widzisz, obydwą skraje tej drogi zbiegają się na horyzoncie. Tyle warte są zmysły!”

III Niedziela Wielkanocna

Kto jest ten dziwny nieznamy, co mnie urzeka swoim gustem? rozrzuca mnie jak wiązkę słomy i znów związuje mnie powrostem – pisze o spotkaniu z Chrystusem Leopold Staff. Dramatyczne to spotkanie budzące zarazem lęk, jak i fascynację. Tym bardziej dla apostołów, dla których Chrystus był kimś znanym, ale przychodzącym w zupełnie niecodziennej sytuacji. *Dokąd mnie będziesz gnębił, gniótt, Smolisty stropie, smołą trwożył? Rozdawco plag, szafarzu cnót, Bezgwiezdny szpiegu boży!* – zwierza się ze swoich obaw Jerzy Liebert. Uspokaja nas jednak znów Leopold Staff. *On spać mi nie daje przez noc całą, a jednak wstaje wypoczęty (...)* Jak rozstaj moje drogi dzieli. *I jak most moje brzegi łączy.* Musimy jednak usłyszeć jeszcze Jego słowa skierowane do Piotra, jak i każdego z nas. *Pójdź za Mną!* Zaczynają się wykręty i ktoś się nie tłumaczy słowami Gałczyńskiego, iż jest pełna „problemów”, niepokoju, z zegarkiem wielka kupa gnoju. *Nie mogę. Zrozum. Jestem mały urzędnik w wielkim biurze świata, a Ty byś chciał, żebym ja latał i wiarą mą przenosił góry.* Ale On dalej swoje: *Pójdź za Mną, gdyż wie, co jest dla nas dobre, latać i przenoszenie skał.*

IV Niedziela Wielkanocna

Owca – słowo-klucz biblijnej mentalności. Związek między Bogiem a człowiekiem ludzom czasów biblijnych przypomina czule spojrzenie pasterza nie krępującego swojej owcy, lecz dbającego o jej bezpieczeństwo. Owca dla człowieka miejskiego to jednak wspomnienie z wakacji lub wielkanocny baranek z cukru. Potrzeba mu nowych obrazów. Jedne są może zbyt ironiczne: *Boga oglądają nieliczni, jest tylko dla tych z czystej pneумы, reszta słucha komunikatów o cudach i potopach, z czasem wszyscy będą oglądali Boga, kiedy to nastąpi nikt nie wie* (Zbigniew Herbert). Drugie może zbyt tragiczne: *Dogoniłeś mnie Jeździec niebieski. Stratowałeś, stanąłeś na mnie. Ległem zbity, łaską podcięty. Jak dym, gdy wiatr go nagnie* (Jerzy Liebert). I choć ironia i tragizm nie są tu nic na miejscu, to mnie pociąga inny obraz. *W kraju czarów jest wieża. Kiedy herold z tej wieży daje znak,*

wszyscy też dają znak (...) Nikt nikogo nie zmusza. Każdy ma z własnej woli patrzeć w znak i ten sam dawać znak (Stanisław Baliński). Tak oczywiście będzie dopiero kiedyś i to kiedyś nie byle jakie, bo ostateczne. Dziś nieobca jest nam ta tragedia, że gdy herold daje znak, to my go nie dajemy lub dajemy zupełnie przeciwny. Herold jednak karze nas w sposób najbardziej dotkliwy – dając nam następny znak.

V Niedziela Wielkanocna

Przykazanie trudne. Herod poczuł coś nagle do Salome i skutek tego przerażający – ścięta głowa Jana Chrzciciela. Werter zaś strzelił sobie w łeb, pociągając za sobą licznych naśladowców. Nie igra się z miłością – głosi tytuł znanej komedii. A Platon w „Prawach” dodaje: miłość zaślepia, lecz powiedzą słusznie obrońcy, nam chodzi o miłość która porusza słońce i inne gwiazdy. Ta, gdy jej się oddamy, jest mocna jak śmierć (Pieśń nad Pieśniami) i wszystko zwycięża (Wergiliusz). O miłość więc wszechogarniającą nam chodzi! A co wtedy, gdy ktoś zgodnie z aforyzmem Leca powie: *A może Bóg sobie mnie upatrzył na ateistę?* Jest jeszcze ratunek. Zgodnie z modlitwą Herbertowskiego Pana Cogito możemy podziękować Bogu za to, że stworzył świat piękny i bardzo różny. Możemy dodać do tego słowa Jana Turnaua: *Każdemu wolno być sobą. W kościele jest miejsce dla wszystkich.* Poradziliśmy sobie! Ale co z takimi, którzy wykrzykują: *Nie gardź wiankiem poety, łotra i łobuza; znają mnie redaktorzy, zna policja konna, a tyś jest matka moja, kochanka i muza – serwus madonna* (K.I. Gałczyński). W naszym małym kościółku jest miejsce dla wszystkich. Ale co z łotrem, łobuzem i policją konną?

VI Niedziela Wielkanocna

Życie? Rozpręzę szeroko ramiona. Nabiorę w płuca porannego wiewu. W ziemię się skłonię błękitnemu niebu. I krzyknę, radośnie krzyknę: – Jakie to szczęście, że krew jest czerwona! To ekstatyczny, młody Julian Tuwim. Lecz to przeżycie niedostępne każdemu i zawsze. To tchnienie pojawia się nagle i nie sposób go sztucznie wywoływać. Wicher Ducha hula po głowie, a języki ognia smagają ramiona. Chrześcijanin lepiej niż inni potrafi zrozumieć to zjawisko, lecz Duch jak to Duch, tchnie kędy chce. Tak jak pocię do stworzenia wiersza oprócz wypracowanej przez lata pracy techniki potrzebne jest natchnienie muz, tak człowiekowi do dobrego życia oprócz zasad

wypracowanych przez rozum i tradycję konieczne jest technienie Ducha. Boski opiekun subtelnie wabi, zaprasza, przyciągając w stronę, która dla danej osoby będzie najlepsza. Życie bez Ducha to tylko rutyna i naśladownictwo. *Panie bolesny skryty w firmamentu konchach, nim przyjdzie noc ostatnia, od żywota pustego bez muzyki, bez pieśni, chroń nas* – prosi w swej modlitwie Józef Czechowicz. Ta pieśń Ducha jest wszechogarniająca, winna nas prowadzić na każdym obszarze życia. W Mickiewiczowskim „Konradzie Wallenrodzie” prosi się Ducha o pomoc w wyborze wodza rycerzy, a Wyspiański w „Veni Creator” prosi o Ducha *we wichrze, w promieniu, w gromie, w orce, przy ziaren siebie, jak mowa sięga*.

VII Niedziela Wielkanocna

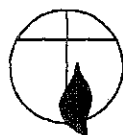
Po tej wizji Wielkiej Jedności spójrzmy nieco przewrotnie na poetycki obraz Wielkiego Podziału. Herbert przenosi nas w czas *po deszczu gwiazd na łące popiołów (...) przed ostatecznym podziałem na zgrzytających zębami i śpiewających psalmy*. Aniołowie stróżę są bezwzględni i (...) mają ciężką robotę, gdyż będziemy zbawieni *pojedynczo*, niektórzy jednak nie chcą tego przepisu respektować. Jakaś kobieta woła: *zawsze byliśmy razem nie możesz mnie teraz opuścić kiedy umarłam i potrzebuję miłości*. Staruszka niesie zwłoki *kanarka (...) był taki miły – mówi z płaczem. Nawet drwał (...) przyciska siekierę do piersi (...) powiada nie oddam*. Niekтары przemycają w zaciśniętych pięściach strzepy listów *wstażki włosy zmięte i fotografie które jak sądzą naiwnie nie zostaną im odebrane*. Zbawieni możemy być tylko pojedynczo! Starszy anioł z uśmiechem tłumaczy *nieporozumienie* przemysłnikom. Nie wolno przecież śpiewać psalmów z tymi głupstwami w ręku. Tyle Herbert. Wyjdźmy jednak poza wizję poety. Pewien Ktoś zdeorganizował pracę aniołów i pomieszał kompletnie przepisy. Teraz wielu fałszuje, śpiewając psalmy, gdyż patrzą na zdjęcia bliskich. Anioły wciąż w locie zderzają się z kanarkami i kaleczą skrzydła o przemyczone siekiery. Kto to był?

Niedziela Zesłania Ducha Świętego

Jerzy Zawieyski pisze o młodym poecie, który po przeczytaniu kilku powieści Mauriaca powiedział: *W tej kałuży, w tym błocie odbija się jednak niebo*. Skutek każdego dobrego czynu można by więc rozumieć trojako. Pierwszy wymiar, najpłytszy, fizyczny. Uśmiechnąłem się do osoby pogrążonej w smutku i ona poczuła się lepiej. Wy-

miar drugi, trochę głębszy, czyli wzmocniłem w sobie nawyk pomocy i dałem innym przykład. Najgłębszy wymiar trzeci, pobudziłem się otwarcie na Ducha zarówno w sobie, jak i w innych. Przez moment w kałużach i błocie odbiło się niebo. I ja i otoczenie widzieliśmy je. Czesław Miłosz wyznaje nam: *Prosiłem nieraz (...) żeby figura w kościele podniosła dla mnie rękę, raz jeden, jedyny. Ale rozumiem, że znaki mogą być tylko ludzkie. Zbudź więc jednego człowieka, gdziekolwiek na ziemi (...) i pozwól, abym patrząc na niego mógł podziwiać Ciebie.* Człowiek jest więc istotą paradoksalną. Figura może być tylko figurą nie podnoszącą ręki, nawet gdy bardzo się ją prosi. Człowiek zaś może być i figurą, głuchą na to, co się dzieje wokół, i człowiekiem odbijającym niebo oraz poruszającym Ducha.

Grzegorz Pyszczyk



 sztuka

**ZŁOTY OKRES
MALARSTWA
FLAMANDZKIEGO**
*Od Breughla
do Rubensa*

**Ze zbiorów
Królewskiego Muzeum
Sztuk Pięknych w Antwerpii,
Zamek Królewski w Warszawie,
17 XI 1997 r. – 15 II 1998 r.**

Powstanie wspaniałej kolekcji sztuki flamandzkiej w Antwerpii datuje się na rok 1382, w którym została założona w tym mieście Gildia św. Łukasza – cech malarzy działający nieprzerwanie aż do 1773 r. Kiedy z inicjatywy Gildii w 1663 r. została założona w Antwerpii Akademia Sztuk Pięknych, do utworzonego przy niej Muzeum przekazano cały gromadzony przez cech zbiór obrazów jego członków i adeptów. W 1927 r. kolekcja została upaństwowiona. Składa się na nią obecnie około 7000 muzealiów, w tym 3200 obrazów. Na wystawę w Zamku Królewskim w Warszawie wybrano 63 typowe przykłady malarstwa z okresu świetności szkoły flamandzkiej od XVI do XVIII w.

Wystawa doszła do skutku dzięki umowie o współpracy kulturalnej między rządami Flandrii i Polski. W terminie zbliżonym do wystawy

warszawskiej czynna była w Antwerpii wystawa z naszych zbiorów, zatytułowana „Europejska podróż królewicza Władysława”, przedstawiająca polsko-flamandzkie kontakty kulturalne za Wazów.

Katolicka Flandria wraz z Walonią leżąca na terenie Niderlandów południowych (przybliżony obszar dzisiejszej Belgii) oddzieliły się od Niderlandów północnych (dzisiejsza Holandia) w 1581 r. Po długotrwałych walkach z Hiszpanami protestancka północ wywalczyła sobie niezależność. Flandria pozostała przy koronie hiszpańskiej. Podział polityczny i wyznaniowy miał wpływ także na zróżnicowanie sztuki w obu krajach. Północ preferowała sztukę mieszczańską. Na południu prym wiodła sztuka kościelno-dworska. Granice nie były jednak szczelne, a dzieła sztuki i artyści przemieszczali się w obie strony. Obok oficjalnego nurtu na całym tym obszarze uprawiano tematy podobne: sceny rodzajowe, pejzaże, martwe natury, malarstwo portretowe. Znajdowały one wielu nabywców zarówno na miejscu, jak i za granicą, gdzie począwszy od XVII w. stały się przedmiotem kolekcjonerskiej pasji dworów królewskich i książęcych oraz bogatego mieszczaństwa.

We Flandrii najbardziej cenione było malarstwo o tematyce religijnej. Na wystawie reprezentowali je m.in. Barend van Orley (1492-1545) tryptykiem „Pokłon pasterzy” oraz Anton van Dyck (1599-1614) obrazem „Chrystus na krzyżu” (ok. 1627), namalowanym, wzorem Rubensa, bez postaci towarzyszących. Wyjątkową wartość obrazu podkreślono na wystawie, wyodręb-

niając go od reszty przedstawień w tej sali. Taki sam sposób zastosowali organizatorzy wystawy warszawskiej w pozostałych salach poświęconych różnym rodzajom malarstwa, zwracając uwagę widza na prace najlepsze.

Z grupy malarzy alegorycznych wybrano m.in. takich artystów, jak Abraham Jansen, Frans Francken II, David Teniers Młodszy oraz Pieter Breughel Młodszy (1601-1678), którego cykl małych okrągłych obrazów oprawionych razem, ilustrujący popularne przysłowia flamandzkie, stanowił rozpisany na sześć scen temat obrazu sławnego ojca artysty.

Do ulubionych tematów należały także widoki wnętrza. Na obrazie „W pracowni rzeźbiarza” Gerarda Thomasa (1663-1724) ciasno zatłoczonej dziełami sztuki i postaciami jedna z nich jest przedstawiona w stroju polskiego szlachcica. Obok oryginału z kolekcji antwerpskiej pokazano replikę obrazu, nieco mniejszych rozmiarów, nabytą niedawno do zbiorów Zamku Królewskiego w Warszawie na aukcji w domu aukcyjnym Christie w Londynie. Popularne były także widoki wnętrza świątyń ożywionych sylwetkami ludzkimi, jak na obrazie „Widok wnętrza kościoła” Petera Neafsa Starszego popisowo wiernie oddającym perspektywę i grę światła na detalach architektonicznych.

Do największych osiągnięć malarstwa flamandzkiego należały przedstawienia martwej natury. Jako samodzielny temat pojawiły się w XVI w. we Włoszech i szybko rozpowszechniły w całych Niderlandach. W następnym stuleciu na

całym ich obszarze osiągnęły najwyższy poziom artystyczny i do dziś zdumiewające bogactwo treściowe. Realistyczna wierność naturze została w nich zespolona z treściami filozoficznymi i moralizatorskimi. Symbolika występujących w nich elementów, takich jak chleb, kiełbas z winem, naczynia ceramiczne i szklane, kwiaty i owoce, głównie kiście winogron i jabłka, różne gatunki warzyw oraz ryby, ptactwo, a także zegary, klepsydry i czaszki, sięgała odległej starożytności. Kulturowana przez tradycję chrześcijańską rozumiana była w Europie powszechnie.

Odtwarzane wiernie, w skromnych lub bogatych zestawach, elementy martwych natur ukazywano na blatach rzeźbionych stołów nakrytych kobiercami, na zwykłych stołach kuchennych, na ladach straganów. Wśród artystów wytworzyła się wąska specjalizacja w uprawianiu tego gatunku. U różnych malarzy można było nabyć martwą naturę kwiatową, owocową, myśliwską, kuchenną, bankietową, wanitatywną. Kilka tych odmian pokazano na przykładzie takich obrazów, jak „Targ rybny” Johachima Beuckelaera (1530-1574), „Martwa natura z winogronami” Fransa Snydersa (1579-1657), girlanda kwiatowa pędzla Daniela Seghersa (1590-1661) wokół małego, owalnego portretu Gonsalesa Coquesa, namalowanego przez innego artystę, nie znanego z nazwiska, wreszcie „Bukiet kwiatów” Georga Federicka Ziesela (1756-1808) pokazany jako późny przykład malarstwa, w którym wyczuwa się już ducha oschłego klasycyzmu.

Równie chętnie jak martwą zwierzęcą łowną i ptactwo domowe przedstawiano zwierzęta żywe, walczące ze sobą albo, jak na obrazie „Ptasi koncert” Jana van Kessela Starszego (1626-1679), rywalizujące w śpiewie. Ten olbrzymich rozmiarów obraz o ironicznym podtekście przedstawia chmurę ptaków różnego gatunku, którym Pan Bóg poskąpił pięknego głosu. Siedząc ciasno słożone na konarach półuschniętych drzew wyciągają szyje w kierunku otwartego poszytu z nutami zatkniętego za gałąź. Są tu: sowa, para paw, łabędź, orzeł, bocian czarny, sójki, sroki, nietoperz (!) i bajecznie barwne papugi z Nowego Świata. U dołu obrazu, z lewej, na cienkich gałązkach przysiadło niewielkie grono prawdziwych śpiewaków: drozd, para szczygłów i jaskółek rozdzielonych dorodnym dudkiem, który do śpiewaków, jak wiadomo, też nie należy. Obraz krzykliwy, zapchany ptakami, stanowi ilustrację przysłowia flamandzkiego o przybliżonej treści: dobre chęci nie wystarczą, lub: nie pchaj się na afisz, jeśli nie potrafisz.

Prezentację portretu otwierała para typowych wizerunków renesansowych z 1544 r., przedstawiających Gilleberta van Schoonebecka i jego młodszą narzeczoną Elisabeth Hendriks anonimowego autora, oraz „Portret czytającej kobiety” Jakuba Jordaensa. Ozdobą tej części, jak i całej wystawy, był portret Jana Gasparda Gevartiusa namalowany przez P.P. Rubensa. Malarz przedstawił na nim swego przyjaciela, sekretarza miasta Antwerpii, humanistę, nauczyciela najstarszego syna artysty, w niewymuszonyj pozie

uczonego jakby na chwilę oderwanego od pisania, z gęsim piórem uniesionym nad manuskryptem. Kształtna głowa z rzadkim zarostem zwrócona w stronę malarza (widza), okolona białą kryzą, z igrającym na wargach miłych uśmiechem, została skontrastowana z umieszczonym nieco w głębi rzeźbionym bustem rzymskiego cesarza-filozofa Marka Aureliusza – aluzja do zainteresowań Gevartiusa, który był autorem komentarzy do pism filozofa. Obraz ten, o przemyślanej kompozycji, wyciszony w kolorze, kameralny i dystygnowany, należy do najlepszych, choć nie pierwszoplanowych dzieł genialnego Flamanda.

Krystyna Paluch-Staszkiel

ŚLUP BOSKIEGO NUMBAKULI

Zofia Kopel-Szulc
Kolumna niebios
Rysunki 1994-1997

Galeria Stara BWA
w Lublinie,
od 16 I 1998 r.

Australijscy aborygeni z plemienia Achilpa wierzyli, że boski Numbakuli, który stworzył ich przodka i ustanowił zwyczaje, z pnia drzewa gumowego wyciosał święty słup – oś świata, axis mundi. Po namaszczonej krwią słupie wdrapał się później wprost do nieba.

Do znanego nieomal we wszystkich kulturach motywu osi świata

nawiazuje wystawa „Kolumna niebios” Zofii Kopel-Szulc. Oprócz rysunkowych wariacji na ten temat artystka zaprezentowała kilka prac z cyklu „Medytacje”. Cykl odwołujący się do motywu kolumny niebieskiej jest naznaczony zapowiedzią katastrofy, nieszczęścia, gorzką konstatacją ułomności i chwiejności świata. Natomiast monotennie płynące po kolorowym tle kreski prac medytacyjnych przynoszą ukojenie, pogodny uśmiech, mistyczne zapażenie.

Święty słup, święte drzewo (rosnące często korzeniami do nieba), święta góra, kolumna niebieska, wreszcie świątynia gwarantowały ład świata. To dzięki nim ludzie zyskiwali poczucie bezpieczeństwa i za-domowienia. To one uświęcały ludzką przestrzeń. Stawały się ziemskim odpowiednikiem Drogi Mlecznej, łączyły ludzi z transcendencją i wyznaczały pępek świata. Nie tylko otwierały drogę do bogów i tajemniczego świata podziemnego, ale też podpięrały niebo. Fundowały również porządek horyzontalny – określały strony świata, nazywały wyróżnione kierunki. Pozwalały się orientować w przestrzeni, łączyły z bogami i światem przodków, gwarantowały niezmiennosc uświęconego tradycją świata wartości.

Cykl prac „Kolumna niebios” to rysunkowe wariacje na ten temat. Gdyby nie tytuł wystawy i tytuły poszczególnych prac, nawiązanie do archaicznych modeli kosmosu nie byłoby wcale oczywiste. Wszystkie rysunki przywołują poziome kształty, które tylko pośrednio można interpretować jako odwołujące się do modeli kosmicznych.

Swoje „drzewa życia” i „kolumny niebieskie” artystka rysuje drobną kreską, która miejscami gęstnieje aż do pełnej czerni, w innych miejscach kreski snują się mgławicowo, aby rozpląnąć się w bieli papieru. Potoki drobnych kresek płyną spokojnie, aby za chwilę falować, w innym miejscu burzyć się i pienieć na podobieństwo górskiego potoku.

Kreski Z. Kopel-Szulc budują powierzchnie nieregularne, zmienne, fantazyjnie organiczne. Nieraz przypominają prątki napiętych mięśni, fragmenty kobiecych krągłości czy fakturę narządów wewnętrznych. Równie łatwo jednak odszukać w nich rozkapryszoną wodę, owal płynących po niebie cumulusów, fantazyjnie ułożone minerały.

Obok rozedrgania, rozkołysania kreskowych mgławic i obłoków, sterczą czarne geometryczne formy – monumentalne prostokąty, trapezy. Jednak większość rysunków autorki łączy geometryczną czerń z formami o ograniczonym rodowodzie. Ład geometrii artystka kontrastuje z fantazją przyrody. Z czarnych kolumn wyrasta pofałdowana korona. Czarny geometryczny pas ciągnący się w poprzek rysunku przedziela obłok kresek. Bezwzględność przyłożonej do papieru linijki i przypadkowość ludzkiej ręki rysującej kreski spletają się, dopełniają, ale też kłócą się i wykluczają wzajemnie.

W pracach artystki formalne rysunkowe spekulacje spotykają się z ekspresją czy wręcz uczuciowością. Poszukiwanie w geometrycznej ikonie ostatecznego ładu kłóci się ze spontanicznością gestu i wyzwolonym z rygorów drobiazgowym kali-

graficznym ornamentem. W niektórych pracach przeważa intelekt, w innych ekspresja, w jeszcze innych kaligrafia. Największą siłę niosą jednak te rysunki, w których sprzeczne pokusy walczą ze sobą – wyzwalają napięcie, trudną do zniesienia asymetrię, zmysłowe wibracje. W nich przesłanie artystki znajduje adekwatny język artystyczny. Wszystkie bowiem „drzewa życia” i „kolumny niebieskie” Z. Kopel-Szulc są zapisem jakiegoś niepokoju, zwichnięcia, załamania. Jej skierowane ku górze, czy może wymierzone poza własne ramy, transcendujące prace są zapisem fundamentalnej niedoskonałości. Wciąż powtarza się motyw wąskiej białej przerwy, dzielącej kolumny niebieskie, jak zdjęcia rentgenowskie złamanych kończyn – moment przejścia, pęknięcia, rysa. Kolumny niebios artystka narysowała w momencie, gdy ład świata został już zachwiany. Jakby wieściła nadejście chaosu. Nie wiadomo, czy u źródeł tych prac stoi osobisty kryzys, czy opisują one zasadnicze zwichnięcie świata. A może Z. Kopel-Szulc próbuje zrekonstruować zburzony już wcześniej boski ład? Może usiłuje pogodzić sprzeczności i żywość, narzucić chaosowi rygor rysunku?

Jeden z mitów, który Europejczycy spisali, badając kulturę australijskich Achilpów, głosił, że kiedyś święty słup się złamał. Wówczas na świecie zapanował chaos, całe plemię ogarnęła panika. Ludzie bładzili bez celu, a na koniec usiedli na ziemi, aby już nigdy się nie podnieść.

Mirosław Haponiuk



teatr

PO EKSTRAKCJI

Teatr Polski
w Warszawie

Zemsta

Aleksandra Fredry

muzyka – Andrzej Kurylewicz
scenografia –

Łucja Kossakowska

reżyseria – Andrzej Łapicki

premiera 14 II 1998 r.

Na widowni Polskiego, po raz pierwszy od wielu lat, znów pełno, nawet na drugim balkonie liczącego blisko tysiąc miejsc teatru nie ma gdzie szpilki wetknąć. To „Zemsta” w reżyserii Andrzeja Łapickiego wywołała w mieście stołecznym takie poruszenie; doszło do tego, że pod kasą chętni sporządzają kolejkową listę społeczną, bo bilety są wyprzedane na wiele tygodni naprzód.

Wszyscy, którzy dostali się do środka, bawią się znakomicie. Przedstawienie eksponuje przede wszystkim wiersz Fredry, aktorzy mówią go z nienaganną dykcją, potoczyście, smakując słowa, świetnie trzymając rytm. Nie ma tu żadnych wygibasów inscenizacyjnych, scenograficznych, wykonawczych. Prawdziwie tradycyjne przedstawienie Fredrowskie – powiada ze smakiem zgodna jak rzadko krytyka. Świetnie się tego słucha!

Właśnie, słucha. Kłopot bowiem polega na tym, że Łapicki, który od dawna już deklaruje chęć budowania – czy też odbudowywania – teatru słowa i aktora, skupił się jedynie na słowie. Owa formuła zaś nieprzypadkowo składa się z trzech członów. Wiersz Fredry istotnie lśni w tym przedstawieniu jak szczere złoto, ale dźwięczy, by tak rzec, na pusto, nie dano mu bowiem szansy zbudowania materii dramatycznej.

„Zemsta” w Polskim rozgrywa się w rzeczywistości jawnie teatralnej – scenografia tworzy tło świadomie sztuczne w swej cukierkowości, kostiumy są prześlicznie „stylowe” i nieskazitelne, dokonujące się na oczach widza zmiany dekoracji (obrotówka) podkreślają jeszcze umowność tego świata, doskonale sterylne, przesycone jedynie zapachem farby z teatralnej malarni, świata, w którym rozbrzmiewa co i raz słodka muzyczka. Wydawałoby się, że taki entourage można zbudować jedynie wtedy, gdy głównym tworzywem spektaklu, najważniejszym jego elementem, chce się uczynić postaci, relacje pomiędzy nimi, konflikty.

„Zemsta” jest komedią, lecz nie oznacza to wcale, że nieprawdziwe, błahe są przedstawione w niej pasje; przeciwnie, jak w każdym arcydziele komediowym, właśnie siła owych pasji – przede wszystkim pary głównych antagonistów, ale nie tylko – buduje komizm sztuki. Namiętności powinny bużować w Cześniku i Rejencie, w Podstolinie, Papkinie, nie mówiąc już o Wacławie i Klarze; każde z nich przeżywa emocje innego rodzaju, ale wszystkie są równie silne. Na scenie Teatru Polskiego

pasje te zdają się niemal wyłącznie werbalne, jakby reżyser i wykonawcy uwierzyli, że wystarczy sprawnie mówić tekst, a wtedy reszta sama się urodzi. Nie urodziła się. Każdy aktor w tym przedstawieniu ma bardzo dobre, zabawne momenty, żaden jednak nie tchnął życia w graną postać, w dodatku niektórzy tylko utrzymali się konsekwentnie w jednorodnej stylistyce.

Cześnik Olbrychskiego z podstarzałego, małostkowego szlachciurki przeobraża się znienacka momentami w amanta z sienkiewiczowskim gestem, Rejent Ignacego Gogolewskiego to zdradza rysy jakiegoś powiatowego Mefista – zbyt już naprawdę bywa demoniczny – to z kolei popada w kompletną obojętność wobec zdarzeń, staje się nijaki, bezbarwny. Damian Damiński – Papkin – jest może najzabawniejszy, ale śmiech widowni zbyt często wymusza szarżę, czyniąc ze swego bohatera błazna do kwadratu. Podstolina Grażyny Barszczewskiej – żadna tam podstarzała kokietka, lecz młoda, przystojna kobieta – cały czas jest w znakomitym humorze, nie przejmując się ani swoją dramatyczną sytuacją finansową, ani tarapatami, Wacław też niewiele ją obchodzi. Jeden z najświetniejszych naszych aktorów komediowych, Wiesław Michnikowski, w roli Dyndalskiego wypadł dość blado; wystarczy powiedzieć, że w scenie pisania listu wzbudził przelotny jedynie śmieszek. Młodzi, Izabella Bukowska i Piotr Bąk, byli zupełnie bez wyrazu.

Pietyzm wobec Fredry, zaprezentowany w tym spektaklu, zawiera odcień lekceważenia pomieszanego

z rozczuleniem: „Stareńki ty, aleś pięknie pisał, rozrzewniająco, to ci oddać trzeba”. I stłamszony starszek potulnie perli swój wiersz jak turkaweczka, i na scenie coraz jest ładniej, coraz wdzięczniej, coraz infantylniej. Wszyscy tacy w gruncie rzeczy sympatyczni i tylko udają, że się srożą albo boją, albo że kochają.

Czy naprawdę akurat Łapickiemu trzeba przypominać, że Fredro jest nie tylko mistrzem słowa, ale także rasowym dramatopisarzem, umieszczającym wyraziste figury w wyraziście zarysowanym świecie? Przecież to właśnie jego, Łapickiego, inscenizacja „Ślubów panieńskich” sprzed ponad dziesięciu lat tętniła życiem, ukazywała przekomiczne, a zarazem pełnowymiarowe postaci, znakomicie czujące się w swoim środowisku naturalnym, w swojej rzeczywistości. W tamtym spektaklu Fredro uśmiechał się do swoich bohaterów i zarazem ich wykpiwał, dobrotliwie, lecz z odcieniem złośliwości; śmiałam się, pamiętam, do łez. Teraz natomiast, na „Zemście”, uśmiechałam się tylko – bo trudno rechotać, gdy szczerzy do nas bezzębną szczęką dobrotliwy dziadunio.

Słuchowisko w Polskim istotnie zgrabnie dźwięczy, ale ja protestuję. Pokażcie nam Fredrę w sile wieku, który umie zębem zgrzytnąć!

Joanna Godlewska



film

OSTATNI HUMANISTA

Adwokat diabła (Devil's Advocate)

reżyseria – Taylor Hackford
USA, 1997

wyk. Keanu Reeves, Al Pacino,
Charlize Theron

Nie jest łatwo zrobić dobry film o szatanie, albowiem tematyka diabelska, niejako z samej swej natury, często skłania twórców do popuszczania wodzy fantazji, która bez żadnych ograniczeń estetycznych i racjonalnych kreuje obrazy mające epatować widza grozą i złowrogą tajemniczością piekielnych mocy zagrażających człowiekowi. Bohater zostaje przypadkowo opętany – a więc bój się, widzu, bo i ciebie może to spotkać – przez złego ducha i po długich a strasznych i mroźnych krew w żyłach perypetiach zostaje dzięki magiczno-religijnym praktykom (a zatem z punktu widzenia zdrowego rozsądku znowu przypadkowo) od niego wyzwolony. W takiej trywialnej treści całe dzieło się wyczerpuje. Nawet „Egzorcysta” W. Friedkina, pomimo iż próbował opowiedzieć historię w wielu punktach zbieżną z wypadkami uznawanymi przez Kościół za rzeczywiste opętania, nie odszedł od podstawowego schematu polegającego na zastraszeniu odbiorcy.

Na tym tle na uwagę zasługuje „Adwokat diabła” Taylora Hackforda. Film ten, chociaż nie brak w nim krwawych scen i efektów specjalnych, wykracza poza utarte schematy i swą wymową przypomina raczej ujęte w formę diabelskich listów moralno-filozoficzne rozważania C.S. Lewisa i André Frossarda niż resztę amerykańskiej produkcji tego typu.

Hackford opowiada bardzo prostą historię. Oto młody, ambitny i zdolny adwokat pragnie sukcesu. Odniesić sukces to znaczy zawsze wygrywać, zawsze umieć przekonać przysięgłych, że klient jest niewinny. A co zrobić, gdy jest się przekonany o jego winie? Jeśli się chce być dobrym i cieszyć się sławą tego, co nigdy nie przegrywa, trzeba – wbrew oczywistej wymowie faktów i własnym przeświadczeniom – wykazać jego niewinność. W ten sposób przez tłumienie wątpliwości i skrupułów moralnych rozpoczyna się droga prowadząca nieuchronnie w przepaść. Całość uwiarygodnia i uatrakcyjnia sprawną narracją i dobre aktorstwo odtwórców głównych ról: Keanu Reeves’a i Ala Pacino.

Ta na pierwszy rzut oka dość banalna historia służy reżyserowi do analizy metafizyki zła. Zgodnie z nią zło nie jest ślepią siłą, która może zawładnąć człowiekiem na skutek magicznych zależności, nie jest zatem fatum, ale nie jest także efektem jednorazowej decyzji, czyli cyrografu. Zło ukazuje się tutaj jako moc, której człowiek, dzień po dniu, oddaje się siłą własnych decyzji. Ale im dalej, tym trudniej się wycofać. Osoby postronne widzą to zło, ono

jest dla nich namacalne, lecz kuszo-ny jest głuchy na ich ostrzeżenia – potrzebna jest dopiero tragedia, która otwiera mu oczy.

W kulminacyjnej scenie dochodzi do odkrycia szatańskich kart – diabeł przystępuje do prezentacji swojej filozofii, która nie jest niczym innym jak opartą na gruntownej znajomości natury ludzkiej, dobrze przemyślaną metodą kuszenia. Ponieważ nie ma on mocy kierowania ludźmi, determinowania ich do określonego postępowania (mają przecież wolną wolę), jego praca ogranicza się jedynie do stwarzania dla nich jak najszerszego pola działania bez żadnych ograniczeń (te są domeną Boga, który igra ludźmi). Ten brak ograniczeń jest tak bezwarunkowy, że diabeł zachęca ich nawet do wyboru dobra, tyle tylko, że oni nie chcą go wybrać. W ten oto sposób odpowiedzialność za wszystko spada niepodzielnie na człowieka.

A sam szatan? On uważa, że jako ten, który usuwa z drogi człowieka wszelkie nakazy i zakazy, stwarzając tym samym szansę pełnej samorealizacji, ma słuszne prawo nazwać siebie FANEM CZŁOWIEKA i OSTATNIM HUMANISTĄ. I rzeczywiście, diabeł wykreowany przez Ala Pacino jest właśnie taki: cierpliwy, wyrozumiały, pełen ojcowskich uczuć, których, zda się, nic nie jest w stanie odmienić; towarzyszy – niczym Opatrzność na opak – swojemu podopiecznemu.

Film Hackforda opowiada jednak nie tylko o spotkaniu indywidualnego człowieka ze złem, a jego ambicje sięgają znacznie dalej. Dlatego nie jest przypadkiem, że cała akcja

zostaje umieszczona w środowisku prawniczym, a głównym bohaterem jest adwokat. W dzisiejszym świecie, gdy moralność zastąpiono kodeksami, a złe jest tylko to, co jest udowodnionym przekroczeniem prawa, którym, jak to film ukazuje, można dowolnie manipulować, instytucje prawne, będące dumą państw demokratycznych, są – wedle słów ekranowego diabła – głównym obszarem jego działań, prawnicy zaś to kapłani swoistego obrządku.

Film nie roztacza przed nami świetlanej przyszłości: wiek XX należał do szatana, wiek następny, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, właśnie dzięki prawu będzie też jego.

Jan Pniewski



WSZYSTKO, CZYLI NIC?

Andrzej Niewiadomski
Prewentorium

**Stowarzyszenie Literackie
„Kresy”,
Lublin 1997, ss. 51**

Poeta to ktoś, kto pali za sobą mosty sensu – można by powiedzieć, czytając niektóre współczesne wiersze. Poeta to ktoś, kto uparł się we wszystkim widzieć sens – można

by powiedzieć po lekturze innych. Tak samo trudno, jak i łatwo być dziś poetą – to twierdzenie zdaje się również prawdziwe. Niedawno dowiedziałam się, że istnieją banki poetyckie w Internecie. Każdy może wpisać dowolną liczbę wierszy w komputer (niektórzy wpisują po 200, 300) i zaczynają one krążyć po elektronicznych złączach świata. Każdy może czytać każdego, każdy może stać się każdym, wnikając w duszę wszechobecnego bliźniego swego na rozświetlonym ekranie. Czyżby to był sposób na odzyskanie świętej Jedni utraconej przez ludzką istotę na skutek wygnania z Raju? Drwię tylko odrobinę. To bowiem, co się dziś dzieje ze światem myślącym, ma tyleż cechy paranoicznego rozpadu, ile heroicznego zjednania. Dzięki wszechmocnym mediom wszyscy mogą wiedzieć wszystko o wszystkim, przestając jednocześnie wiedzieć cokolwiek o rzeczywistej prawdzie istnienia. Wysiłek myślowy przestaje obowiązywać, wysiłek duchowy staje się anachronizmem. Wszystko jest na wyciągnięcie ręki, więc nic nie jest warte zdobycia.

Piszę te uwagi na marginesie nowego zbioru wierszy Andrzeja Niewiadomskiego, gdyż w jego poezji wyraziściej niż w postawach innych poetów odbija się – bez krzywego zwierciadła – autentyczne oblicze współczesnego świata. Postmodernizm triumfujący we wszystkich dziedzinach sztuki w poezji nadwrażliwca znajduje doskonałą przestrzeń dla własnych spełnień. A. Niewiadomski nie tylko jest nadwrażliwcem, ale ma też aktywny zmysł chaosu, chaosu, którym rządzi się – jak przyznają współcześni fizycy – cały wszechświat:

*Rzeczy nigdy nie były zgodne
ze swoim przeznaczeniem,
a przeznaczenie było mi nieznanne.*
(„Omnium. Nihil”)

Poznanie jest więc niemożliwe, według poety, a jednak tylko ono się liczy. Kwadratura koła opiewana przez filozofów dokonuje się oto na naszych oczach. Zjawiska zmieniają znaki, stając się własnymi przeciwieństwami. Czy rzeczywistość jest snem, czy sen rzeczywistością? Kiedyś to były pytania retoryczne albo metaforyczne, dziś stały się diagnozą z pytańnikiem, gdyż człowiek, który próbuje myśleć, nic już nie może powiedzieć bez pytańnika.

Kiedy pisałam o poprzednim zbiorze wierszy Niewiadomskiego („PP” 7-8/1995), także intrygował mnie jego przewrotnie pankreatyczny ogląd świata. Niewiadomski pisze bowiem jak ktoś, kto uważa, że wszystko jest wspólne, kto przeczytał wszystkie książki świata i zakłada, że inni czytali je także, a jednocześnie ma świadomość, że poznane słowa nigdy nie złożą się w upragnioną Księgę, co byłoby, oczywiście, postmodernistycznym triumfem. Bohater liryczny Niewiadomskiego jest w ciągłym ruchu, jest wiecznym Wędrowcem, który nie wierzy już w osiągnięcie Celu, chociaż ów przeczujący przez sakralną intuicję Cel nadal istnieje – zakryty czy zatruty świadomością poznawczej niemocy. Poeta opisuje świat z pozoru dostępny zmysłom, myślom i rytmom wiersza, ale owa dostępność to przecież tylko część oglądu, gdyż prawdą poznania jest prawda gry, a reguły zmieniają się / w trakcie gry, więc napotkasz prze-

szkody. Prawdę gry można też nazwać tak: *Nie ma tego / dobrego ani złego, co by na oślepie nie biegło, leciało / w niebo i ziemię, pęknięte szyny / polerowane żebra* („Radom. Powrót”).

Szczegóły, konkrety, rzeczy, osoby, wszystko podlega tej nadrzędnej regule biegu do bez-celu, do bez-sensu? Forma wierszy Niewiadomskiego nie zmieniała się zasadniczo, są to wciąż relacje z życia-podróży, ale nowe akty „życiopisania” coraz gęściej przepełnia silva rerum ważnych i nieważnych: pomieszanie tego, co jest tylko pięknym mówniem, z tym, co jest coraz bardziej mroczne, niejasne, bolesne, ale w czym coraz mniej jest Tajemnicy:

Dobrodziejstwa topografii. Kaprysy
[wyobraźni.
Na baczność przywrócona nagle
[postawa
wyduje się niebezpieczna. Kwadraty,
[prostokąty,
przecznice. Szańce. Schody i wieże.
[Powierzchnia
ziemi przylega dziś dokładnie do
[powierzchni
wiersza. Ot, i cały bezwstyd. Jest
[jeszcze sen.
Nad lodem, bakalią i szybą.
[A dalej?
Światło operuje głęboko w gardłach
bezdolnych kundli, śmietnikach, na
[białych
ścianach. Nic nie wyjawia.
(„Zamość. Poezja”)

Wiersze z tomu „Prewentorium” to jakby jeden poemat pełen tyleż olśnień, ile zwątpień poznawczych: obrazy przelatują przez wersy jak na ekranie telewizyjnym, a to, co zo-

staje w pamięci wiersza, jest zaledwie echem posiadanego kiedyś, ale bezpowrotnie utraconego poczucia sensu. Cytaty, łacińskie wtrącenia i tytuły pełnią funkcję migawkowych reportaży, metafory są jak spikerki w eleganckich kreacjach z dobrym makijażem, ale bez duszy. A nad wszystkim przepływa świadomość poety, który dobrze zna własną niemoc, lekko z niej dworuje, ale też wcale się jej nie zapiera. Jest wolny i bezradny równocześnie, i godzi się na ten stan rzeczy.

Wszystko i nic – te pojęcia powracają kilkakrotnie w „Prewentorium”, jak synonimy, mącąc ustalony ład tradycyjnej etyki i estetyki. Jeśli wszystko jest niczym, co zatem jest złe, a co dobre, co jest pięknem, a co brzydotą? Nie wiemy, czy poeta mnoży te pytania przed sobą samym jako własny dylemat, czy stawia je jako znamiona czasu, w którym żyjemy. Czy jest apostołem, czy tylko kronikarzem? Czy chce, żebyśmy przejęli się jego niepokojem, czy po prostu zapisuje kartki do archiwum? Wierszem przewodnim tomu mógłby być utwór zatytułowany „31 grudnia 1999 roku”, gdyż sam tytuł sugeruje brzemiennej w treści ideę do przemyślenia. Ale jest to wiersz równie enigmatyczny i przewrotny, jak pozostałe utwory w tym zbiorze, znajdujemy w nim tę samą dawkę powagi co ironii, brniemy przez te same meandry programowego bezsensu. Poeta poleca tu naszej uwadze postawę skrajnej nieingerencji – bierność: *I nie martw się o nic, bo „los” to stanowczo / zbyt wielkie słowo, raczej „loteria”, / czy może „los na loterii”, gdzie padają / wyłącznie niskie wygrane.*

Wszystko sprowadza się więc znów do gry, przypadku, zabawy w życie. A przecież jest coś w tonacji tych wierszy, co nie pozwala traktować ich wyłącznie jak postmodernistycznej brawury i widzieć w nich jedynie bałagan przeniesiony bezpośrednio z praktyk mass mediów. W „Kołysance”, liryku wcale nie bardziej przejrzystym emocjonalnie niż inne utwory z tego zbioru, pada – w nawiasie – takie wyznaczenie: *(och, wiem: / sprzeczność to jest święto, ciemna mapa wiersza).* W „Niebylcu”, poprzednim tomie poetyckim Niewiadomskiego, „święto” nosiło nazwę „powszechnej pauzy”, miało inne nacechowanie ontologiczne. To jedno zdanie wynoszące w „Prewentorium” sprzeczność, a więc ciemną kategorię filozoficzną, do rangi święta odkrywa głębokie intencje autora: nie bezład, chaosu rządzi światem myśli istoty rozumnej, ale sprzeczność, odwieczna dialektyka wszechrzeczy. Święto rodzi się więc ze zderzenia przeciwieństw; człowiek, nie mogąc stać się na powrót Jednym z utraconym Bogiem, draży myślą wieloznaczną tkankę mitów i symboli, *liter mylących różne słowa*, zmierzając ku niepewnej pewności bytu. I jeśli nawet wszystko jest niczym, sens jest bezsensem, sprzeczność – jako *ciemna mapa wiersza* – stanowi znaczący drogowskaz duchowy, intelektualne wyzwanie, jest miarą trudności, których istnienie może ocalić istotę ludzką przed bezmyśleniem, przed piekłem czystego bełkotu.

Przy okazji tej recenzji pragnę zainteresować Czytelników innymi książkami poetyckimi, które ukazały

się ostatnio nakładem Biblioteki „Kresów”. Są to: „Liber mortuorum” Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego, „Wiersze” Tadeusza Pióro, „Stancje” Andrzeja Sosnowskiego i „Misterny tren” Darka Foksa. Książki te zasługują na czytelniczną uwagę, jedynie ich szata graficzna budzi poważne zastrzeżenia: projekty okładek pasowałyby raczej do mrozących krew w żyłach horrorów lub opowieści science fiction, a nie do zbiorów wierszy. No cóż: o tempora, o gustus...!

Adriana Szymańska

DZIŚ NIE MA JUŻ SZCZĘŚLIWYCH LUDZI

Tamara Bołdak-Janowska
Opowiadania naiwne

Wspólnota Kulturowa
„Borussia”,
Olsztyn 1997, ss. 184

Wspólnota Kulturowa „Borussia”, której ożywym duchem jest znany poeta olsztyński Kazimierz Brakoniecki, zasłużyła się już wieloma cennymi przedsięwzięciami, przybliżającymi nam – ludziom z centralnej i południowej Polski – mało poznany i wciąż dość egzotyczny pod względem kulturowym region obejmujący dzisiejsze województwo olsztyńskie, łomżyńskie, białostockie i sąsiednie; wysokim poziomem cechuje się systematycznie wydawane w Olsztynie czasopismo „Borussia”. Najnowszą publikacją Wspól-

noty jest debiutancki tom opowiadań znanej już z łam czasopism poetki, eseistki, tłumaczki, Tamary Bołdak-Janowskiej, który tak oto przedstawia w nocie wstępnej Kazimierz Brakoniecki: *Chyba wszystkie opowiadania, poezje, eseje Tamary Bołdak-Janowskiej mają swój początek w źródle POGRANICZA. Rozumiem przez to nie tylko skomplikowane, bo białorusko-tatarskie, pochodzenie autorki, nie tylko kresowe miejsce ani tematy jej twórczości, lecz przede wszystkim proponowaną przez nią wiwisekcję świata pod koniec XX wieku, który charakteryzuje się dramatycznymi sytuacjami granicznymi...*

Ku źródłom kresowego (szczególnie białoruskiego) pogranicza istotnie wiedzie w tej prozie wiele tropów, wynikających m.in. ze sposobu organizacji tekstu według wzorców wschodniej mentalności i poetyki m.in. „skazu” czy niekiedy nawet ruskiej baśni, a także z charakteru kreowanego tu świata ludzkiego z jego obyczajowością. Ja postanowiłem jednak ruszyć śladem anonsowanej przez Brakonieckiego *wiwisekcji świata pod koniec XX wieku* – i w tym dość zasadniczym dla idei i światobrazu całej książki punkcie pozwoliłbym sobie zgłosić odmienne zdanie: że autorka nie tylko nie dochowała wierności regule pogranicza, angażując się dość jednostronnie i nawet tendencyjnie, przy tym ze zbytnią powagą (natomiast z niedostatkiem dystansu i niedomiarem ożywczej ironii) w sprawę tego świata, zakreślając w swej koncepcji egzystencji nadto jednoznacznie postrzegany krąg *dramatycznych sytuacji granicznych*. Bohaterowie

„Opowiadań naiwnych” nie znajdują w gruncie rzeczy nigdzie wokół siebie – w świecie, który wyszedł z choroby totalitaryzmów i unormował się w dość nieoczekiwany sposób – jakiegokolwiek otwartej oferty pozytywnych działań; są niczym Sartre’owskie marionetki skazani na nędzę wegetacji w obrębie społeczeństwa przedstawionego niemalże z drapieżnością naturalistów końca XIX w.; przy czym protagoniści Zoli mieli swoje oczywiste powody do smutków i cierpień – u Bołdak-Janowskiej odczucie bolesnej samotności i doznanie grozy życia dopadającej szarego wieśniaka z białoruskich kresów Polski często jest następstwem zwykłego przypadku albo epizodycznego wypadku. W jednym z opowiadań, zatytułowanym patetycznie „Opowiadanie dedykowane Panu Bogu”, poznajemy krótkie dzieje pewnego żołnierza niemieckiego, który zdezerterował z rozbitej armii hitlerowskiej i zaoferował swe usługi jako cieśla mieszkającemu pewnej wioski, a kiedy wybaczone mu po sąsiedzkich naradach winy jego narodu i przyjęto do wspólnoty wiejskiej, Niemiec wskutek swojej niezaradności spadł z dachu i się zabił; incydent ten nastraja narratora do pełnej dramatycznych przesłań ballady, której jednym bohaterem jest Niemiec, co według narratora *pod prąd wojnie rwał* (jako cieśla? – chciałbym zapytać), a drugim Pan Bóg, który chyba (bo kto inny?) usunął drabinę spod nóg nieszczęśnika. Zdarzenie raczej tuzinkowe w krwawej epopei powrotu ziem mazurskich do Polski usposabia narratora do emocjonalnej filipiki: *Czyś ty, Panie Boże, kiedy*

słyszał o tym Niemcu, co od Hitlera uciekł? (...) gdyby jednak to Niemiec, sam z siebie, bez twojej cudownej pomocy, pod prąd historii się rwał, od Hitlera uciekł, to wstydz się za siebie, Panie Boże!

Normą bytu ludzkiego jest nie-szczęście, a szczęście odstępstwem od normy – zdaje się zapewniać narrator tej ponurej, przygnębiającej panoramy karamboli losu. Kiedy zastanawiałem się nad przyczynami tendencji w wizji świata Bołdak-Janowskiej, rozwiązanie podsunął mi pewien istotny dla tej wizji fragment omawianej przed chwilą skargi do Pana Boga zgłoszonej przez narratora opowiadania (które nb. ukazało się w pewnej antologii niemieckiej, choć są w tomie znacznie ciekawsze i lepsze): *Widzisz, Panie Boże, człowiek zwykły pragnie jedzenia, ubrania, domu, stołu, pociechy z dzieci (...) Wszystkiego, co poniedziałkowe, czwartkowe, sobotnie, niedzielne i znowu poniedziałkowe. Człowiekowi zwyktemu nie nudno w codzienności i pokoju...* Otóż autorka chyba jednak zbyt „naiwnie” wczuwa się w zwykłego człowieka i za mało „pogranicznie”, czyli jednostronnie, pragmatycznie, postrzega jego potrzeby, pragnienia. Rzeczywiście, większość bohaterów Bołdak-Janowskiej pragnie głównie jedzenia, ubrania, domu, stołu i pociechy z dzieci – i chyba dlatego ich życie jest na ogół ubogie, mechaniczne, napiętnowane złem i ciągłymi tragediami. Wbrew adresatowi tytułu powyżej przytoczonej ballady, nie ma w nim Boga ani miłości.

Chyba w następstwie takiej strategii poznawczej opowiadania Boł-

dak-Janowskiej stawiają nam przed oczyma niezwykłą galerię życiowych bankrutów, kalek fizycznych i psychicznych, wdów i wdowców, zgrzybiałych cierpiętników i często ich nieudane latorośle. Jeśli miałbym odpowiedzieć na pytanie, czego najbardziej brakuje tym ludziom w życiu, nie zawahałbym się – że szczęścia. Jest co prawda w tomie jedna miniproza zatytułowana obiecująco: „O szczęściu”, ale jeżeli przyjrzymy się bliżej, co narrator uznaje za gwarancje ludzkiej szczęśliwości, to chyba lepiej zgodzić się na inny wymiar kary ziemskiej. Oto naprzód portrety szczęśliwego stadła ludzkiego: *Ona wystawia dolną wargę. Twarz-bedłka. Tak, bedłka-olszówka. On: wystająca górna szczęka i wargę, Twarz-okap (...)* *Ona – na przekór fatalnemu kalectwu – oddycha do dołu, on – do góry.* Kiedy się potem pobierali, ona jest już w ósmym miesiącu ciąży; wynik porodu potwierdza, że to musiało być z nim: *Urodziła bliźniaki. Chłopca z wystającą dolną wargę, dziewczynkę o twarzy-okap.* No, a ludzie dookoła zazdroszczą: *To co, że brzydci... Ale mają szczęśliwe życie. A dziś nie ma już szczęśliwych ludzi. To jedyna para, kto wie, może na całej ziemi?* W opowiadaniu „Opowiem o zniczu” wdowiec, cierpiący na różne schorzenia i na „blokowy ból” (dreczony mianowicie w swoim mrówkowcu przez nienawiść do nowego systemu, co te plugawe betoniaki postanowił krańcowo zapuścić, u tego nowego pana – pana Neokapitalisty – nb. osobiście winę za ten ból przypisywałbym raczej panu Archesocjaliście), postanawia pocieszyć się zapoznaną na

commentarzu wdową i zapraszając ją do domu, czyni to z prawdziwie bohaterskim oddaniem: *Przeważnie słabliśmy podczas wzajemnych pieszczół, przerywaliśmy je, aby nie wyzionąć ducha.*

Prezentuje się nam tu ludzką menażerię zubożoną o „okap” wartości, amputując z niej wszelką metafizykę, wiarę, sferę sacrum – i nic dziwnego, że w tej sytuacji diagnoza wypada jednoznacznie czarno. Narrator nasycy cały przedstawiony świat własnymi idiosynkrazjami, uprzedzeniami, które być może wynikają z autentycznej inwigilacji bliskiego sobie otoczenia społeczno-obyczajowego, ale przecież nie mogą stanowić reguły, jaką próbuje się nam tu podpowiedzieć. Chmura z Czarnobyli przyniosła szczególnie groźne skutki na obszarach północno-wschodniej Polski, lecz to, że rodziny bohaterów opowiadań Bóldak-Janowskiej mrą po niej jak muchy, stanowi chyba kolejną ułatwioną „naiwność” dyskursu narratorskiego, w którym – jak nadmienilem – brakuje odrobiny dystansu, ironii, może i humoru. Opowiadania, w których pojawia się ów dystans, są najlepsze w tomie, niektóre – jak „Piekielny gwóźdź Czarnego Przewodniczącego” – wręcz błyskotliwe.

Mieczysław Orski

SKAMIENIAŁA RZĘKA CZASU

Michał Jagiełło
Za grania grań

„Iskry”, Warszawa 1998,
ss. 166

Już myślałem, że Ciebie wielkiego
[zobaczę,
A Tyś mignął mi w polu jak
[najprostszy mak.
Zakryj mi twarz rękawem, niech
[się nie rozplącze,
Że nie do mnie Ci mówić przez
[ognisty krzak.

Ten wiersz z wczesnego okresu twórczości Jana Twardowskiego przypomniał mi się – bo nie mógł się nie przypomnieć – nad kartami zawartego w tym tomie opowiadania Michała Jagiełły „Szczelina losu”. Jego bohater, kompozytor, *utknął w połowie ze swoją mszą. Nawet nie wiedział, jak powinien ją zatytułować. Może „Dymiący krzak”, a może „Pęknięta szczerłość”? To ma być msza jak u dawnych majstrów: skrzypce i altówki, wiolonczele i kontrabasy. I koniecznie klawesyn. Duże partie dla dziewczęcego chóru. Soprań, soprany. I nieodzowny kontratenor odtwarzający anielskie pienia.*

I następuje wspaniałe wyliczenie tych cudów tatrzańskiego krajobrazu, które stanowią dla bohatera opowiadania stymulujące jego wyobraźnię bodźce. Bodźce jedyne w swoim rodzaju – uskrzydłujące i obezwładniające zarazem. Sytuujące artystę – i człowieka – w obliczu Niepojętego i Niewyobra-

źalnego, do którego jedynie można się zbliżyć, poszukiwać, wypatrywać. A nigdy – osiąść, zawłasczyć, zawiadnąć.

Drugi to już tom w dorobku pisarskim Michała Jagiełły świadczący o tym, że jego zainteresowania skupiają się na problematyce taterniczej i alpinistycznej traktowanej jako swoisty wykładnik ludzkiego losu. Jagiello nie chodzi bynajmniej o ogrywanie egzotyki pejzażu wysokogórskiego, choć jego niezwykłość stara się oddać z maksymalną siłą artystyczną. Metaforyka, jaką się w tym względzie posługuje, nader zresztą szczodrze, nie jest jednak estetyzująca – ma charakter par excellence filozoficzny. Nie chodzi mu też o potraktowanie stawianych przed alpinistą wyzwań jako sprawdzianu tego, co się mieści w nie dającym się zastąpić żadnym polskim odpowiednikiem, hiszpańskim pojęciu „machismo”.

Bohaterowi opowiadań Jagiełły góry dają asumpt do uświadomienia sobie z pełną wyrazistością, kim jest i jaki sens ma jego życie i tylko temu samopoznaniu służą zarówno fabularne zawężenia akcji, jak i stylistyczna wirtuozeria narratora, świadoma wszystkich sztuczek, wyuczynianych w opisach alpinistycznych i konsekwentnie redukująca je do formuł w istocie etycznych. Dla bohatera prozy Jagiełły *celem był, oczywiście, szczyt. Ale szczyt uzyskał szczególnie dopełnienie, jeśli w drodze ku niemu lub w czasie zejścia przydarzył się właśnie ten moment zatrzymania się pośrodku rzeki czasu.*

To w takim momencie doznaje się owej pełnej świadomości – sensu

własnego istnienia. Leżący na stromym stoku nad skalną zerwą, unieruchomiony bólem, bohater opowiadania „Bardzo stara robota” zaczyna się modlić: *Ulituj się nade mną. Nie umiałem ukorzyć się w pokorze. Ratuj. Już mnie ratujesz, bo ustępuje dzikie przerażenie. Bo nie zatraciłem zdolności gry na wewnętrznej muzyce słów. Nie można chyba oczekiwać pełniejszego aktu nadziei w obliczu ostatecznej próby. Bohater „Zimnej kołyski” przeżywa tę chwilę w inny sposób (i znów nie można nie wysłyszeć w opisie jego sytuacji egzystencjalnej dalekiego echa „Trenów”: *Gdziekolwiek jest, jeśliś jest, lituj mej żalości...*): *Boże, jeśli jesteś i kimkolwiek jesteś, dopomóż mi – bełkocze z wargami w świeżej ranie zrzębanego lodu. (...) Ma świadomość grozy swego położenia. Wie, że powinien przechylić szalę na korzyść życia. I właśnie wtedy ogarnia go ciepło i błogość rezygnacji. Jest tylko wielkim pulsującym sercem, którego rytm udziela się całej ścianie. Chce się poddać temu rytmowi, bo czuje, że oto zbliża się ten ktoś nieznany, choć przecież przeżywany, oczekiwany i nawet bliski.**

Dawno nie czytałem – nie tylko po polsku – zdań tak wyraziście i zarazem subtelnie otwierających przed czytelnikiem metafizyczną perspektywę ludzkiego losu. Łatwo dowieść, w jak znacznym stopniu nowe jest podejście Michała Jagiełły do problematyki taternickiej w naszej literaturze, jak konsekwentnie i śmiało przekracza on niemal obowiązujące w niej dotychczas ramy „przygód z dziewczyną, skałą i śmiercią” (by sięgnąć po tytuł książki Jana Alfreda Szczepańskiego) z jednej, a „wyryp” przedsiębra-

nych „w stronę Pysznę” (by z kolei sięgnąć po tytuł tomu Andrzeja Ziemińskiego) przez „samotnych szeryfów” z drugiej strony. Równie też łatwo odczytać z toczących się na kartach książki Jagiełły dyskursów o sztuce wnikliwe, przestrogi zarówno przed jej profesjonalnym wyjałowieniem, jak i postnietzscheańskim odczłowieczeniem.

Najciekawsza jednak – dla mnie właśnie z artystycznego punktu widzenia, bo najrzadziej we współczesnej literaturze występująca – jest owa perspektywa metafizyczna. Nie wiem, czy mi się wypada przyznać, że mi jej bardzo w tej literaturze brakuje, że utkwiły mi na całe życie w pamięci różne jej dawne literackie manifestacje i odżywają w niej w chwilach szczególnego wzruszenia. Na katedry francuskie nie potrafię nie patrzeć przez pryzmat Huysmansa, pod wieżą katedry w Salisbury stałem godzinami, wypełniony wizjami Goldinga.

Myślę, że takiej perspektywy nie są w stanie zastąpić samouspokajające i samopotwierdzające deklaracje wyznawcze, które w sztuce stają się pustostowiem. Ludzi bowiem wydaje się łączyć w znacznie większym stopniu wspólnota zbłądzeń i poszukiwań niż triumf odnalezienia i objęcia w posiadanie.

Myślę więc, że siłę przemawiania do najgłębiej utajonych stref „egzystencjalnego niepokoju”, żywionego przecież w różnym stopniu i różnych formach przez każdego człowieka, mają artystyczne akty poszukiwania i nadziei, które stanowią o wspólnym człowieczeństwie ludzi, mogących poza tym różnić się między sobą pod każdym innym względem. Zakrojona na uniwersalistyczną

miarę metafizyczna warstwa opowiadań Michała Jagielly stanowi o ich wartości poza taternicko-alpinistycznym i wszelkim innym partykularnym kontekstem.

Wacław Sadkowski

NIE NASYCI SIĘ UCHO SŁUCHANIEM...

Wojciech Góralski
Konkordat polski
1993
*Od podpisania
do ratyfikacji*

Wydawnictwo ATK,
Warszawa 1998, ss. 191

W najnowszej historii państwa polskiego, w budowaniu na nowo jego struktur czy też w wypełnianiu dotychczasowych instytucji nową treścią współuczestniczą różne środowiska wraz z ich odmiennymi refleksjami, opiniami i komentarzami. Choć różny jest ich cel i różne motywacje, tworzą jednak wspólny krajobraz nowej, demokratycznej aktywności Polaków. Zaangażowanie emocjonalne wyzwalają tematy z dziedziny finansowej (afery), ideologicznej (rozliczenia) oraz politycznej (forsowanie własnej racji). Charakterystyczne jest jednak zwłaszcza to, że powyższe dzieje się wobec zadziwiająco niskiej frekwencji wyborczej. Wymachując cud-receptami, pacjent gardzi lekarzem, apteką i lekarstwem. Tymczasem już dawno temu pewien mędrzec burzył się na niezborność i nieefektywność

ludzkiego uczestniczenia w świecie: *Wszystkie rzeki płyną do morza, a morze wcale nie zbiera; do miejsca, do którego rzeki płyną, zdążają one bezustannie. Mówienie jest wysiłkiem; nie zdoła człowiek wyrazić wszystkiego słowami. Nie nasyci się oko patrzeniem ani ucho napełni słuchaniem* (Koh 1,7-8). Na szczęście nie brakuje nam jednak wytrwałych badaczy, świadków i komentatorów współczesności, którzy dzieląc się informacją, mogą spowodować dalsze, konstruktywne reakcje.

Najnowsza pozycja ks. W. Góralskiego jest świadectwem takiego właśnie zaangażowania w pewne ważne wydarzenie. Oto autor podjął się bowiem zmuszonego zadania – jak bardzo, doceniłoby czytelnicy starający się objąć je w szczegółach pamięcią – polegającego na ocaleniu wszystkich wątków historii polskiego konkordatu. W przeciwieństwie np. do porozumienia z państwem Izrael sama tylko faktografia procedury ratyfikacyjnej dokumentu podpisanego w Warszawie 28 VII 1993 r., a ratyfikowanego 23 II 1998 r. zajęła ponad 150 stron, nie licząc aneksów; tamta izraelska umowa nie zasłużyłaby na tak poważne opracowanie (odpowiedni proces zamknął się w 50 dniach, czyli 33-krotnie krótszym czasie, co nie dałoby nawet pięciu stron podobnej kroniki). A mamy przecież do czynienia z czysto sprawozdawczą, prawie że newsową (?) relacją.

Autor prowadzi nas przez historię pamiętnej „pięciolatki”, wyróżniając następujące jej etapy: I. Droga do zawarcia konkordatu, II. Drastyczne wstrzymanie procedury ratyfikacyj-

nej, III. Nieparlamentarna gra na zwłokę, IV. Próby przełamania impasu i dalszy zastój, V. Od umiarkowanego optymizmu do głębokiego rozczarowania, VI. Nowe okoliczności, VII. Ustawy okołokonkordatowe przed konkordatem? (pozоровanie finalizacji procedury ratyfikacyjnej), VIII. Ku ratyfikacji. Choć brzmi to jak zapowiedź lekkiej powieści, próbującej uwieść czytelnika żywą narracją, książka nie wzrusza – zgodnie chyba z intencją autora. Sprawozdawczy styl, brak luźnych dygresji i drobniagowe udokumentowanie każdego wydarzenia odnośnikiem prasowym lub informacyjnym zmuszają raczej do wytrwania w cnotie badacza niż smakowania znanego z lektur typu political fiction. Relacja ks. Góralskiego niczego przy tym jednak nie ujmuje żywiołowości folkloru parlamentarnego; przeciwnie – w tej chłodnej kalkulacji wypowiedzi-perełki niektórych polityków znakomicie obnażają się same jako przykłady absurdu, zadawnionych urazów i niekompetencji, ot, chociażby taki cytat partyjnej uchwały: *Podpisanie konkordatu sprzyjać będzie rozwijaniu nietolerancji, dyskryminacji, dwulicowości i obłudy* (s. 30). Brak komentarza dla takich bezmyślnych scenariuszy to najlepszy sposób na zapomnienie o nich.

Postępując w ten właśnie sposób, autor nie grupuje zarzutów – meritum ratyfikacyjnej sprawy – w specjalnych miejscach swojego opracowania, nie dyskutuje z nimi. Przytaczane odpowiedzi specjalnych komisji, fachowców i negocjatorów umowy, mają mieć swoją wagę i bronić się lub ginąć na własną odpowiedzialność. Niestety, w miarę postępu

akcji aż do debaty parlamentarnej 8 I 1998 r. autor musi informować o kolejnych pojawiających się problemach; w końcu je kondensuje: *Posel nie omieszkal powtórzyć nieprzerwanie lansowanych przez swoje ugrupowanie zarzutów, w myśl których umowa ze Stolicą Apostolską ogranicza suwerenność Sejmu, stwarza realne niebezpieczeństwo odmawiania przez zarządy cmentarzy katolickich miejsca na pochówek niekatolików, zrównuje małżeństwa kanoniczne z małżeństwami cywilnymi, znacznie obciąża państwo finansowo. Konkordat jest potrzebny przede wszystkim hierarchii, gdyż utrwała jej przywileje. Zdaniem mówcy sejmowego, traktat jest umową źle wynegocjowaną, która pchnie Polskę w kierunku odwrotnym niż standardy europejskie* (s. 146). Tymczasem jasno sformułowane poparcie dla konkordatu ze strony każdego z kolejnych ministrów spraw zagranicznych, niezależnie od opcji politycznej następującego rządu RP – min. A. Olechowskiego (s. 32, 40, 43), min. W. Bartoszewskiego (s. 50, 77), min. K. Skubiszewskiego (s. 52), min. D. Rosatiego (s. 63, 74, 90, 97) i w końcu min. B. Geremka (s. 136) – wydaje się, dodatkowo sugeruje istnienie raczej intelektualnych lub ideologicznych, a nie rzeczywistych aporii. W ogóle czytelnik może po tej lekturze odnieść wrażenie, że postęp prac i argumentów w sztuce „okołokonkordatowych” dyskusji – w przeciwieństwie do zdroworozsądkowych koncepcji linearnych – ma rysy cykliczne, kołowe (czy może kołujące?...). *To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem.*

Jeśli jest coś, o czym by się rzekło: Patrz, to coś nowego – to już to było w czasach, które były przed nami (Koh 1,9-10).

Nie muszę się chyba tłumaczyć z przywoływania użytecznych – moim zdaniem – logiów, zwłaszcza gdy pochodzą one z Pisma Świętego, a już na pewno gdy publikuje to pismo religijne (choćaby trochę społeczne). Co jednak prorok Starego Testamentu może wnieść do sprawy polskiej, do procesu konstruowania nowego prawa? Przede wszystkim przestrogę przed kręceniem się w kółko, może on też być natchnieniem do wyciągania wniosków. Choć w przedstawianej nowości wydawniczej ks. Góralskiego brakuje indeksu nazwisk wszystkich polityków zajmujących się ratyfikacją polskiego konkordatu z 1993 r., uważna jej lektura może się przyczynić do rozbudzenia świadomości demokratycznych praw i obowiązków. W podejmowaniu decyzji wyborczych chodzi bowiem o oddanie głosu na fachowego, uczciwego i merytorycznego działacza, a nie ideologa-aktywistę.

Narzuca mi się również uwaga, że duże jest zaangażowanie strony kościelnej w popularyzację i uczciwą prezentację nagich faktów, przy braku takich publikacji ze strony tak głośnych, wytrwałych i skutecznych przeciwników niedawno ratyfikowanego konkordatu. Gdyby jednak ukazało się jakieś ich opracowanie, z przyjemnością podjąłbym się zrecenzowania go, próbując również i tę wypowiedź ubogacić cytataми z innych, ODPOWIEDNICH Mi-strzów...

Bogusław Trzeciak SJ

NEW AGE I CO DALEJ?

Bartłomiej Dobroczyński
New Age

Znak, Kraków 1997, ss. 140

Obraz New Age wyłaniający się z książki Bartłomieja Dobroczyńskiego jest zastanawiający. Właśnie, zastanawiający. Bowiem oprócz tak istotnej systematyzacji w obrębie omawianego zjawiska lektura ta dostarcza uważnemu czytelnikowi kilku refleksji znacznie ogólniejszej natury. Ów uważny czytelnik zawdzięcza to kulturze intelektualnej autora, unikającego łatwych ocen i schematycznych deklaracji za bądź przeciwn.

Autor publikacji nie zgłasza akcesu ani do Ruchu Nowej Ery, ani też do krucjaty przeciwko temu ruchowi skierowanej. Stara się raczej w pierwszej kolejności wprowadzić pewien ład w zamęcie pojęciowym panującym wokół fenomenu Ery Wodnika. Można się zatem dowiedzieć – i to w zgodzie z przesłaniem serii wydawniczej „krótko i węzłowato” – o pochodzeniu nazwy tego parareligijnego ruchu, jak też o szerokiej gamie przejawów funkcjonowania New Age. Dopiero bowiem po pewnym usystematyzowaniu pojęć związanych z tym niejednorodnym zjawiskiem można mówić o znaczeniu ruchu dla towarzyszących nam dzisiaj przemian kulturowych.

B. Dobroczyński zalicza do New Age takie m.in. elementy, jak „tajemne” tradycje Wschodu, np. sufizm, zainteresowanie związkami z całością wszechświata, swoiste

ubóstwienie natury w modnym dziś kulkie Gai – Matki Ziemi. Autorowi jednakże zależy na wyjściu poza najczęściej spotykane ujęcie Ery Wodnika, czyli proste wyliczanie jego elementów składowych jako substytutu wyjaśnienia istoty zjawiska. Proponuje on raczej coś w rodzaju „teorii New Age”, czyli próbę dotarcia do korzeni intelektualnych Ruchu Nowej Ery oraz ukazania go w całej złożoności.

Dobroczyński podkreśla wielopostaciowość tego ruchu oraz jego usytuowanie „na przecięciu” kilku różnych trendów społecznych i kulturowych. Powoduje to występowanie obok siebie wielu nieprzystających składników – wierzeń, poglądów, wreszcie organizacji i osób. Występowanie pod wspólnym szyldem różnorodnych zjawisk, od najprymitywniejszych przejawów kultury masowej aż po wyrafinowane idee – poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe rozterki egzystencjalne – rodzi spore zamieszanie. Nie poprawiają tej sytuacji przeróżni ludzie związani z tym ruchem: osoby odpowiedzialne, jak również najzwyczajni szarlatani bądź *niekonwencjonalni, nie stroniący od alkoholu i narkotyków oraz holdujący nieortodoksyjnej moralności mistrzowie* (s. 49-50).

Kolejnym problemem jest komercjalizacja związana z Ery Wodnika. Z jednej strony bowiem etykieta New Age jest przydawana wytworom nie mającym z nią niemal nic wspólnego, po to tylko, aby np. płyty czy kasety wideo lepiej się sprzedawały. Z drugiej zaś strony odzywają się głosy przestrzegające przed skutkami komercjalizacji idei Nowej Ery. Jak o tym pisze cytowany w książce J. Drane: *Jesteśmy teraz raczej ostrożni z tym [New*

Age] określeniem, które kiedyś zostało entuzjastycznie przyjęte przez wspólnotę, ponieważ w potocznym rozumieniu zaczęło się ono kojarzyć z łowcami sensacji (...) którzy interesowali się mniej osiągnięciem duchowej przemiany, a bardziej grzebaniem się w okultyzmie lub praktykowaniem klasycznej kapitalistycznej przedsiębiorczości na naiwnych (s. 17).

Dobroczyński usiłuje wskazywać na rozmaite zawłości współczesnych przemian kulturowych wiążące się ze zjawiskami spod znaku Sprzyśiężenia Wodnika. Intrygującym przykładem takich poszukiwań jest opis związków Ruchu Nowej Ery z muzyką rockową. Autor podkreśla dużą współzależność pomiędzy pojawieniem się ruchu hipisowskiego a podtrzymaniem zainteresowania młodzieży wschodnimi i ezoterycznymi doktrynami religijnymi. Powiada ponadto, iż decydujące znaczenie dla upowszechnienia egzotycznych idei tamtego czasu miało radio oraz łatwy dostęp do płyt gramofonowych z muzyką twórców rockowych, głoszących duchowe przesłanie Wschodu.

Zapewne stąd też, z owych poszukiwań duchowych, rodzi się twórczość rockowa o wyraźnych wątkach religijnych. Być może jest nawet tak, że rock niesie ze sobą coś, co skłania do poszukiwania doświadczenia transcendencji, którego współczesny zsekularyzowany świat nie potrafi zaspokoić. To przecież najważniejszy festiwal epoki generacji „dzieci-kwiatów”, Woodstock 1969, zawierał w podtytuł sformułowanie „Wystawa Ery Wodnika”. I żeby rzecz całą jeszcze bardziej skomplikować, można przytoczyć za Dobroczyńskim motto

jednego z rozdziałów: *Nie przypadkiem Kościół rzymskokatolicki rezygnuje z użycia łaciny w tym samym czasie, kiedy dorastające pokolenie uczy się śpiewać w sanskrycie* (s. 58).

Szczególnie interesująca w refleksjach B. Dobroczyńskiego jest wielka dbałość o wyważenie stanowiska. Wskazuje on na sekciarskość wielu grup Wodnika, autorytatywnie przypisujących sobie monopol na prawdę, ale zarazem potrafi dostrzec coś, co tkwi pod powierzchnią często niesympatycznych przejawów. Postrzega on zatem Ruch Nowej Ery jako *logiczny wynik przemian społecznych oraz następowania po sobie wzajemnie inspirujących się trendów kulturowych, których ostateczna ocena powinna być zależna od rzetelności i jakości propagowanych w ich obrębie idei* (s. 109).

Dwie kategorie, zrozumienie i jakość, stanowią zasadniczy element w podejściu Dobroczyńskiego. Podkreśla on z naciskiem, że ferowanie sądów bez uprzedniego zrozumienia prowadzi nieudolnych krytyków do odgradzenia się od atakowanego fenomenu i w konsekwencji pozbawia ich możliwości wpływu na rzeczywistość kulturową. Brak elementarnej kompetencji spowoduje, że ludzie z kręgu New Age przestaną w ogóle rozumieć zarzuty kierowane pod ich adresem. Albowiem ci, którzy sami nie reprezentują autentycznej i wartościowej postawy, a jedynie rzucają gromy potępienia, wkrótce zostaną osamotnieni w swoim skansenie. Dzieje się tak, gdyż to, co nie jest miłą i komercyjne, a przeciwnie, wnosi nowe, wartościowe przesłanie, znajduje swoje stałe miejsce w kulturze.

Krzysztof Bondyra

NIEDZIELNE KAZANIE

ks. Adam Przybecki
Zawierzyć Słowu
Nad
tekstami biblijnymi
czytać
niedzielnej Eucharystii

„W drodze”, Poznań 1997,
ss. 181

Autor tej książki, ksiądz katolicki związany z Poznaniem, teolog pastoraalista, należący do średniego już „pokolenia stanu wojennego”, jak każdy człowiek zaangażowany, ma wiele ciekawych momentów w swojej biografii, by tu wymienić tylko, najbardziej skrótowo, duszpasterzowanie akademikom w Poznaniu w latach 80., bogatą publicystykę (także na łamach „PP”) na temat kondycji i zadań Kościoła w przemienionej Polsce, czy niedługo, ale bardzo interesujący okres prowadzenia „Przewodnika Katolickiego”. Obecnie wykłada na Papieskim Wydziale Teologicznym w swoim mieście, przygotowując habilitację.

W latach 1992-1995 wśród innych zajęć ks. A. Przybecki publikował w „Przewodniku” swoje refleksje nad świątecznymi czytaniem mszalnymi. Wydawnictwo dominikańskie zebrało je w niewielkim tomiku. Ta mniej niż w skromną szatę edytorską ubrana książeczka warta jest jednak czytania i polecenia.

Narzędziem i zarazem ostatnią instancją kapłana jest Słowo Boże. Stary Testament i Nowy, czytane kilkakrotnie podczas każdej Eucha-

rystii, mówią, wołają i krzyczą, ale też domagają się przełożenia na naszą codzienność rozciągającą się za drzwiami świątyni. Praktyka waha się od subtelnej intelektualnie zgłębiania Słowa, niekiedy na poziomie trudnym do ogarnięcia, przez zdumiewająco jasne ukierunkowanie, aż do monotonnego szumu słów pisanych tak bardzo małą literą, że trudno je nazwać przepowiadaniem... Kto słyszał, ten wie, ku któremu biegunowi przechyla się szala na tej wadze.

Refleksja ks. Przybeckiego jest krótka, dostępna, przejrzysta, wyważona, niekiedy zaskakująca ukierunkowaniem i zawsze bardzo aktualna, choć nie zawiera żadnej doraźności. Rzecz podzielono na trzy części wyznaczone rokiem liturgicznym A, B i C, zaś przy każdej niedzieli i święcie wyliczono odpowiednie czytania, co pozwala również samodzielnie próbować refleksji nad Biblią. Autorskie słowa mają w założeniu być zaczynem, choć jak silnym reflektorem punktuja konkretność Słowa.

Jeśli tu napiszę, że ks. Przybecki mówi o konieczności nieustannego czuwania, o otwartości na człowieka i zaufaniu Bogu, będzie to prawda, ale zbyt skrótowo ujęta, by nie traciła banałem. Całej książki analizować nie mogę. A że mamy czas Wielkiej Nocy, ograniczę się w tej prezentacji do tego właśnie okresu.

Na niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego przypadają fragmenty z Dziejów Apostolskich (10,34a.37-43), Listu św. Pawła do Kolosan (3,1-4), wreszcie Ewangelii Janowej (20,1-9). Autor podkreśla dwa elementy: przerażenie i zaufanie. Prze-

rażenie Marii Magdaleny na widok pustego grobu – wskazuje ks. Przybecki – to PRZERAŻENIE BRAKU OBECNOŚCI BOGA w naszym życiu: *Bo gdy zabraknie Boga w życiu chrześcijanina, traci ono dla niego sens i siłę swego świadectwa* (s. 32). Tymczasem z niepokojem przychodzi stwierdzać, że w naszym życiu jest coraz więcej znaków gospodarki rynkowej, a coraz mniej samego Boga. Dlatego tak bardzo potrzeba, abyśmy przeżywając na nowo wezwanie do stawiania się świadkami sprawy Jezusa, chcieli dostrzec w zmartwychwstałym Panu źródło naszego życia i naszej aktywności (s. 33). Przygnębieni piątkowymi wydarzeniami apostołowie wyrażali wątpliwości, odnotowane w Ewangelii: *Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono*. W tych słowach słychać trwogę, ból, rozpacz, beznadzieję, wyniszczające znużenie. Dlatego – pisze A. Przybecki – przez całe życie wraca niepokojne pytanie: *KOMU TY ZAUFALES? Gdy szukać będziemy na nie odpowiedzi, wówczas zrozumiemy, że żyć znaczy podejmować drogę Chrystusa, w której PRZEZ ŚMIERĆ IDZIE SIĘ KU ŻYCIU* (s. 85; wszystkie podkr. M.M.).

Dlatego tak wiele w naszym życiu znaczy otwarcie się na Słowo. Dlatego też tak ważne jest, abyśmy potrafili bezgranicznie temu Słowu zawierzyć! Rok liturgiczny rozpoczynający się adwentowym oczekiwaniem na wcielenie Słowa nie przypadkiem kończy niedziela Chrystusa Króla Wszechświata.

Maria Magdalena Matusiak

Z życia Kościoła

Papież do Kościoła polskiego u progu trzeciego tysiąclecia

14 lutego br. zakończyła się ostatnia już w XX w. i drugim tysiącleciu wizyta biskupów polskich ad limina Apostolorum. Do takiej wizyty, która winna się odbywać co 5 lat, jest zobowiązany każdy biskup diecezjalny na mocy obowiązującego prawa kanonicznego. Biskup diecezjalny, udając się do Rzymu celem uczczenia grobów świętych apostołów Piotra i Pawła, jest zobowiązany przedstawić papieżowi sprawozdanie o stanie powierzonej sobie diecezji. Natomiast w praktyce papieżowi chodzi o to, by spotkać się ze wszystkimi biskupami, także pomocniczymi, przez co spotkanie to ma charakter także mniej formalny, a nie jedynie sprawozdawczy.

Ponieważ biskupi polscy przybyli do Stolicy Apostolskiej w trzech grupach, papież do każdej z nich wygłosił oddzielne przemówienie.

Na czele pierwszej grupy biskupów, z zachodniej Polski, stanął kard. Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski. W swoim przemówieniu papież przypomniał, że Kościół ma szczególną rolę do spełnienia w dzisiejszym świecie: służyć człowiekowi tak, aby mógł on odnaleźć Chrystusa. Następnie wspominał o klęsce powodzi w zachodniej części Polski oraz o swojej solidarności z ludźmi, których to nieszczęście dotknęło. Okazał również wdzięczność Bogu za tych, którzy w jakikolwiek sposób pomagali poszkodowanym. Zachęcił też biskupów, by Kościół nie zapomniał o ludziach dotkniętych katastrofą zeszłorocznej powodzi. Wspominając 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny zorganizowany we Wrocławiu, papież zauważył, że wydarzenie to stało się manifestacją wiary wszystkich uczniów Chrystusa uznających jedynie w Nim prawdziwego Zbawiciela. Papież podkreślił, że chrześcijanom różnych Kościołów nie wystarczy już tylko wzajemna akceptacja i tolerancja, ale pragną oni stanowić jedno i wierzą, że jest to możliwe. Ojciec Święty podziękował również Kościołowi polskiemu za czynne zaangażowanie się na rzecz ekumenizmu, przypominając jednocześnie, że nie można się ograniczać do styczniowej modlitwy o jedność chrześcijan. Trzeba się wspólnie modlić, ale i ze sobą rozmawiać, okazywać sobie nawzajem zrozumienie i życzliwość. *Trzeba, żeby chrześcijanie – także w Polsce*

– *weszli w trzecie tysiąclecie razem* – powiedział papież. Biskupi zostali również zachęcani do budowania ładu i jedności w narodzie na gruncie chrześcijańskiej miłości i przebaczenia. Papież przypomniał także nauczanie II Soboru Watykańskiego o tym, że Kościół nie utożsamia się ani nie wiąże z żadnym ugrupowaniem czy systemem politycznym. Żaden bowiem system polityczny nie ma wartości najwyższej i nie może zastąpić Ewangelii, którą głosi Kościół. Pasterze Kościoła mają zatem bardzo odpowiedzialne zadanie: uformować należycie sumienie każdego chrześcijanina, które z jednej strony będzie posłuszne nakazom Ewangelii i Kościoła, z drugiej – nie będzie ślepe, ale mądre i odpowiedzialne. W tym kontekście chodzi również o to, aby politycy pracowali na rzecz społeczeństwa, nie dzieląc narodu. Na koniec swojego przemówienia papież wyraził pragnienie, żeby biskupi dołożyli starań, by wzorcem postępowania społeczeństwa polskiego stała się Ewangelia.

Druga grupa biskupów, na czele której stanął kard. Franciszek Macharski, metropolita krakowski, przybyła z diecezji położonych w Polsce centralnej i południowej. Na początku przemówienia papież wyjaśnił, że kolegalność jedności i odpowiedzialności w Kościele katolickim przejawia się właśnie w wizycie biskupów u progów Apostolskich. W ten sposób Stolica Apostolska może lepiej zrozumieć problemy i bolączki Kościołów lokalnych rozproszonych po całym świecie. W ojczyźnie papieża niepokoją zjawiska beznadziei, smutku oraz obojętności religijnej, które coraz bardziej przybierają na sile. To Kościół, a szczególnie jego pasterze, mają obowiązek pomóc współczesnemu człowiekowi na nowo odnaleźć Chrystusa w swoim życiu. Dlatego mottem przemówienia stały się dla Jana Pawła II słowa św. Pawła: *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii* (1 Kor 9,16). Szczególnie teraz, u progu trzeciego tysiąclecia, przygotowując się do obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, należy się zastanowić, w jakim stopniu nauczanie II Soboru Watykańskiego znalazło odzwierciedlenie w działalności Kościoła polskiego. Szczególnie chodzi tutaj o świadomość przemian w Kościele wśród katolików świeckich. Z pewnością katolicy świeccy coraz aktywniej włączają się w dzieło ewangelizacji, ale wśród nich nadal pokutuje pogląd, że Kościół stanowią tylko biskupi i kapłani. Natomiast Sobór wyraźnie naucza, że każdy katolik świecki staje się świadkiem i żywym narzędziem posłannictwa Kościoła. Dlatego nauczanie soborowe winno być przedstawiane w rodzinie, parafii, diecezji oraz kraju. Środkami pomocnymi ku temu są z pewnością: troska o rozwój życia sakramentalnego oraz formacja wewnętrzna, które tak winny być

prowadzone, aby katolicy świeccy poczuli się współodpowiedzialni za życie Kościoła. Z pewnością do osiągnięcia tego celu prowadzi Akcja Katolicka oraz inne wspólnoty formacyjne katolików świeckich. Następnie papież wyraził swoją troskę wobec zagrożenia życia rodzinnego w naszym kraju, wyrażającym się osłabieniem trwałości rodziny na rzecz nieformalnych związków oraz legalizacją aborcji. Kościół ma zatem uczynić wszystko, żeby bronić podstawowych praw i wartości rodziny. Szczególną troską należy objąć młodzież, bo to ona w przyszłości będzie decydować o losach kraju. Jan Paweł II z zadowoleniem stwierdza, iż wielu młodych ludzi angażuje się w życie rodziny i parafii, w ruchach i organizacjach kościelnych. Oprócz Akcji Katolickiej i Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży doniosłą rolę w formowaniu młodzieży odgrywa duszpasterstwo akademickie. Również obecność kapłanów, zakonników i sióstr zakonnych oraz katechetów świeckich w szkole niech będzie dobrze wykorzystywana ku temu, aby Kościół szybko reagował na problemy dzieci i młodzieży. Papież zachęca, aby nauczyciele religii w dialogu z młodzieżą chętnie korzystali z „Katechizmu Kościoła katolickiego”. Jest on bowiem przystosowany do mentalności współczesnego człowieka. Od czasu, gdy nauczanie religii zostało przeniesione do szkół, uczniowie traktują je jako jeszcze jeden przedmiot nauczania. Kościół próbuje zapobiegać tej nowej mentalności, nauczając, że lekcje religii to nie tylko wiedza religijna, ale również życie religijne: kontakt z Bogiem i życie sakramentalne. Następnie Ojciec Święty z zadowoleniem wypowiadał się o działalności Caritas Polskiej, która w ostatnim czasie objęła troską powodzian, dzieci niepełnosprawne oraz ubogie rodziny. Pomoc ta dokonuje się nie bez pomocy i ofiarności społeczeństwa polskiego. Wreszcie papież zachęca swoich rodaków do modlitwy, do tego, by nie zaniedbywali udziału w niedzielnej i świątecznej mszy św.

Trzecia grupa biskupów, na czele której stanął kard. Józef Glemp, metropolita warszawski, przybyła z diecezji położonych na wschodzie Polski. W grupie tej znajdował się również biskup połowy oraz dwaj biskupi obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Papież na wstępie przypomniał, że wizyta biskupów polskich w Stolicy Apostolskiej przypada na drugi rok bezpośrednich przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, który jest szczególnie poświęcony Duchowi Świętemu. Duchowa odnowa człowieka zawsze się wiąże z odnową sumienia. Jeżeli nad sumienie ludzkie postawi się prawo stanowione, wówczas społeczeństwu grozi bałwochwalczy kult wolności. Dlatego *ludzie sumienia to ludzie duchowo wolni*, naucza Ojciec Święty. Każdy chrześcijanin jest wezwany do tego, by być człowiekiem sumienia.

Aby mogło dojść do odrodzenia moralnego naszej ojczyzny, trzeba poszukać sprzymierzeńców, wśród których może się znaleźć nauka i kultura. Uczni, artyści, pisarze bez względu na swoje przekonania mogą współdziałać z Kościołem dla dobra narodu. Niech i oni staną się strażnikami sumienia i prawdziwej wolności. Ludzie nauki i kultury mają niebagatelny wpływ na społeczeństwo. Papież usilnie zachęca Kościół polski, aby współpracował z ludźmi kultury. Dzięki kulturze Dobra Nowina może stać się bardziej przejrzysta. Z drugiej strony Ewangelia inspirowa kulturę i uszlachetnia ją. Kultura bez odniesienia do religii podlega sekularyzacji i nie odwołuje się już do podstawowych wartości ludzkich i moralnych. I tutaj widzi papież szczególne zadanie dla Kościoła polskiego: natchnąć na powrót kulturę polską duchem chrześcijańskim. Należy zatem już popierać to, co w polskiej kulturze jest pożyteczne i szlachetne, ale nie poprzestawać na tym. Kościół niech stara się oprzeć swoje relacje z ludźmi nauki i kultury na wzajemnym zaufaniu. Kultury w żadnym razie nie wolno lekceważyć, bo ona jest ściśle związana z dziedzictwem narodu. Stanowi o niezależności państwa i narodu. Dlatego w procesie zjednoczeniowym z Unią Europejską nie należy zapominać o kulturze narodowej, aby ów proces nie został tylko zredukowany do wymiaru ekonomicznego. Co więcej, Europa potrzebuje Polski, ale Polski bogatej duchem. Polska ma do zaoferowania Europie swoją chrześcijańską tradycję. Dlatego ze wszystkich sił należy powstrzymywać naród polski od porzucenia wartości duchowych na rzecz konsumpcjonizmu. Doniosłą rolę w dzisiejszym społeczeństwie odgrywają środki społecznego komunikowania, które mają ogromny potencjał ewangelizacyjny, ale mogą też być wykorzystywane przeciw człowiekowi przez manipulację prawdą. Tylko media służące prawdzie w należyty sposób służą człowiekowi. Tam, gdzie jest prawda, tam jest dobro i piękno, a nauka i kultura jest na usługach człowieka. Dlatego bardzo ważną misją Kościoła polskiego jest apostołstwo wśród ludzi pracujących w mediach. Należy zapewnić pracownikom mass mediów odpowiednią formację duchową: przybliżać im Ewangelię i zaznajamiać ich z działalnością Kościoła. Wówczas z pewnością Kościół znajdzie większe zrozumienie w środkach społecznego komunikowania, a przez to i w społeczeństwie. Papież w tym kontekście zauważył, jak wielkim dobrodziejstwem jest to, że również Kościół ma własne środki społecznego komunikowania. W drugiej części tego przemówienia Jan Paweł II podjął temat powołań kapłańskich, usilnie zachęcając do modlitwy o nowe powołania dla Kościoła polskiego. Najpierw sami kapłani przez styl swojego życia w duchu Ewangelii niech

pobudzają wśród młodzieńców zapal do pójścia za Chrystusem. Papież w sposób szczególny podkreśla, że powołanie kapłańskie trzeba BUDZIĆ w młodych ludziach. Niech temu służy również katecheza, duszpasterstwo, sakramenty i modlitwa. Papież zachęca biskupów, aby szczególną troską objęli seminaria duchowne. Ponadto należy przygotować nowe ratio studiorum i ratio fundamentalis dla polskich seminariów, tak aby były one dostosowane do współczesnej mentalności młodzieży oraz do nowych zadań, jakie przyjdzie wykonywać młodym kapłanom. Papież zwraca się również do biskupów polskich, aby zwrócili uwagę na stałą formację wszystkich kapłanów, niezależnie od ich wieku, ponieważ *świat dzisiejszy woła o kapłanów świętych!* Tylko kapłani, którzy są autentycznymi świadkami Chrystusa, mogą stać się rzeczywiście przewodnikami i nauczycielami ludu Bożego.

Marek Blaza SJ

