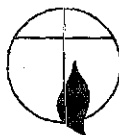


przegląd powszechny

7-8/923-924/98

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

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 Marciniak,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Maria Magdalena Matusiak

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Prenumerata:

roczna 44,00 zł

za I półrocze 24,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków;

nr konta: 10501445-1202272884

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

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.

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księży Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 26 VI 1998 r.

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

Spis treści

Dialog i świadectwo

9

Rozmowa Piotra Kostyły SJ z ks. Jose Padipurackalem obrazuje sytuację Kościoła katolickiego w Indiach na szerokim tle kulturowym, społecznym i politycznym, przypominając także historię tamtejszych katolików. Hinduski ksiądz wskazuje różnice między religijną mentalnością Zachodu i Indii. Zrozumienie tych różnic pozwala na przyjazne współistnienie i dialog, nie likwiduje jednak pewnych zagrożeń dla katolików.

Przemoc nam nie pomoże

24

Rozmowa Krzysztofa Renika z Khedupem Dongretsangiem, wiceministrem ds. religii i kultury rządu tybetańskiego na wychodźstwie (w Indiach). Takie połączenie jest dla Tybetańczyków naturalne, nie oddzielają oni bowiem sfery świeckiej od sfery religijnej. Minister mówi o problemach Tybetańczyków na emigracji, o tamtejszym życiu i najważniejszym celu, jakim jest wywalczenie niepodległości.

Marek Błaza SJ

Tomasz Grodecki

Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?

30

Asyryjski Kościół Wschodu zerwał więzi z resztą chrześcijaństwa, nie uznając uchwał Soboru Efeskiego. W 1994 r. papież i katolikos-patriarcha Kościoła nestoriańskiego podpisali wspólną deklarację chrystologiczną, która kładzie kres wielowiekowemu sporom teologicznym związanym z poglądami Nestoriusza. Jest to ważny krok na drodze do jedności obu Kościołów.

Stanisław Latek

Globalizacja w Europie

45

Globalne wyzwania są dziś jednym z najsilniejszych impulsów skłaniających mieszkańców Europy do poszukiwania bądź ponownego odkrywania sposobów integracji wewnątrz kontynentu. Coraz powszechniejsze jest bowiem przekonanie, że owym wielkim wyzwaniom można stawić czoła tylko w ramach politycznej, gospodarczej i kulturowej wspólnoty.

Michał Horoszewicz

Kościół francuski w społeczeństwie pluralistycznym 58

Katolicyzm francuski ujawnia się jako prężny, inspiratorski, braterski, o wysokim potencjale intelektualnym. Kościół we Francji wyzuł się z wszelkich ekskluzywizmów i roszczeń. Jest niekwestionowaną częścią składową społeczeństwa pluralistycznego.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Reinkarnacyjne ukąszenie 73

Prorocy reinkarnacji spod znaku Wodnika używają wszelkich sposobów, aby przekonać ludzi Zachodu, że ich życie jest tylko kolejnym i wcale nie ostatnim wcieleniem. Cały ten wysiłek propagandowy miałby jednak nikły oddźwięk, gdyby nie sprzyjające trendy społeczne. Pierwszym jest „rewolucja indywidualistyczna”.

Roman Bąk

Wiersze 82

Sylvia Kokot-Martin

Wiersze 83

Christopher Garbowski

Czy Adam mógł być kobietą? 85

Pytanie do biblisty

Dlaczego autor natchniony Księgi Rodzaju – pomijając względy kulturowe – postanowił określić Adama jako mężczyznę?

Jacek Bolewski SJ

Teolog o kreacjach Ewy 89

Przy całej zmienności, jaką znajdujemy w coraz nowszych teoriach nauki, obrazy biblijne pozostają aktualne, niezmiennie dając do myślenia.

Mirosław Dzień

Krótką przypowieść o demonach współczesności 99

Desakralizacja współczesnej kultury przez narkotyk w różnych odmianach i konstelacjach jest osiągnięciem podszewki cywilizacji.

Henryk Bogdziewicz SP

Pamiętaj, abys dzień święty święcił 112

Ważnym aspektem niedzieli jako dnia świątecznego jest kwestia kultury czasu wolnego.

Bernadetta Żychlińska SSDPA

Błogosławiona Maria Karłowska

119

Matka Karłowska (1865-1935), założycielka Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Boskiej, została beatyfikowana 6 VI 1997 r.

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Sztuka jako świadectwo 122

(„Adam Kazimierz Feliks Ciemniewski /1866-1915/. Wystawa monograficzna”, Muzeum Okręgowe w Ciechanowie, 30 V 1997 r. – 15 II 1998 r., Muzeum Narodowe w Gdańsku, 30 III – 8 VI 1998 r.)

R. Rogozińska: Biennale dla odważnych 125

(VIII Biennale Sztuki Religijnej, BWA Gorzów – kwiecień 1998 r., Włocławek – maj – czerwiec 1998 r., Kołobrzeg – wrzesień 1998 r.)

Teatr

J. Godlewska: Opowieść o naszym mieście 130

(Teatr Współczesny w Warszawie, „Nasze miasto” Thorntona Wildera, reżyseria – Maciej Englert)

P. Urbański: Kontrapunkt '98 132

(XXXIII Ogólnopolski Przegląd Teatrów Małych Form, Szczecin, 22-26 IV 1998 r.)

Film

J. Pniewski: Potiomkinowskie byty i ich muzyka 136

(„Fakty i akty”, reżyseria – Barry Levinson)

Książki

A. Szymańska: Pośrednik wolności 138

(Zbigniew Herbert, „Epilog burzy”)

M. Orski: Porządki bytu 141

(Adam Wiedemann, „Wszędobylstwo porządku”)

M. Jagiełło: Diabelski chichot 144

(„Dziennik cara Mikołaja II”; Henri Troyat, „Rasputin”)

T. Grodecki: Primum locum 147

(Ute Caumanns, „Die polnischen Jesuiten, der Przegład Powszechny und der politische Katholizismus in der Zweiten Republik. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Presse Polens zwischen den Weltkriegen /1918-1939/”)

P. Samerek: Anatomia wstrząsów europejskich 150

(Charles Tilly, „Rewolucje europejskie 1492-1992”)

C. Żechowski: Miłość i czas 152

(Elżbieta Ettinger, „Hannah Arendt, Martin Heidegger”)

Z życia Kościoła: Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Azji (Marek Blaza SJ) 155

Sommaire

Un dialogue et un témoignage

9

L'entretien de Piotr Kostyla SJ avec l'abbé Jose Padipurackal illustre la situation de l'Église catholique en Inde sur un vaste fond culturel, social et politique de ce pays, en rappelant aussi le passé des catholiques hindous. L'ecclésiastique hindou parle des différences entre les mentalités religieuses de l'Occident et de l'Inde. Comprendre ces différences rend possible une coexistence et un dialogue amicaux, sans pour autant écarter certains périls pour les catholiques.

La violence ne nous sera d'aucune aide

24

Entretien de Krzysztof Renik avec Khedup Dongretsang – vice-ministre aux affaires religieuses et culturelles du gouvernement tibétain en exil. Aux yeux des Tibétains, un tel cumul des responsabilités va de soi, la dissociation du profane et du sacré leur étant étrangère. Le ministre parle des problèmes des Tibétains en exil en Inde, de leur vie et de leur objectif majeur qu'est la conquête de l'indépendance.

Marek Blaza SJ
Tomasz Grodecki

Les nestoriens – qui étaient-ils et qui ils sont aujourd'hui?

30

L'Église assyrienne-orientale rompit les liens avec le reste de la chrétienté, refusant de reconnaître les décisions du Concile d'Éphèse. En 1994, le pape et le catholicos-patriarche de l'Église nestorienne ont signé une déclaration christologique mettant un terme aux disputes théologiques maintes fois séculaires relatives aux opinions de Nestorius; un grand pas de franchi vers l'unité des deux Églises.

Stanisław Latek

La globalisation en Europe

45

Des défis globaux constituent de nos jours l'une des plus fortes impulsions incitant les habitants de l'Europe à rechercher ou à redécouvrir les moyens d'intégration dans l'enceinte du continent. C'est que la conviction chemine que les grands défis ne sont à relever que dans le cadre d'une communauté politique, économique et culturelle.

*Michał Horoszewicz***L'Eglise française dans une société pluraliste** 58

Le catholicisme français apparaît comme dynamique, inspirateur, fraternel, d'un grand potentiel intellectuel. Et l'Eglise de France s'est dépouillée de toute tentation et prétention élitistes. Elle s'insère incontestablement dans une société pluraliste.

*Piotr Jordan Śliwiński OFMCap***La morsure réincarnationniste** 73

Les prophètes de la réincarnation à l'emblème du Verseau font feu de tout bois pour convaincre les Occidentaux que leur vie n'est qu'un nouvel avatar, nullement le dernier, d'un flux de vie. Tout cet effort de propagande n'aurait connu qu'un médiocre écho sans les tendances qui lui sont favorables. La première c'est la „revolution individualiste”.

*Roman Bąk***Poésies** 82

*Sylvia Kokot-Martin***Poésies** 83

*Christopher Garbowski***Adam aurait-il pu être femme?**
Interrogation à un bibliste 85

Mis à part les considérations deculture, pourquoi l'auteur inspiré de la Genèse a-t-il pris le parti de constituer Adam du sexe masculin?

*Jacek Bolewski SJ***Le théologien devant les créations d'Ève** 89

Face à toute la variabilité que nous trouvons dans des théories scientifiques sans cesse nouvelles, les images bibliques demeurent d'actualité, offrant invariablement matière à réflexion.

*Mirosław Dzień***Courte parabole sur les démons de notre époque** 99

La désacralisation de la culture d'aujourd'hui par la drogue sous ses différents avatars se veut l'exploration de la doublure de la civilisation.

Henryk Bogdziewicz SP

Observe et sanctifie la journée du Seigneur 112

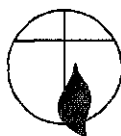
Examiner où en est la culture des loisirs constitue un aspect important du dimanche en tant que jour de fête.

Bernadetta Żychlińska SSDPA

Bienheureuse Maria Karłowska 119

La mère Karłowska (1865-1935), fondatrice de la Congrégation des Soeurs Bergères de la Providence Divine, a été béatifiée le 6 juin 1997.

Comptes rendus 122



Dialog i świadectwo

Z ks. Jose Padipurackalem
rozmawia Piotr Kostyło SJ

— *Gdy mówimy o sytuacji Kościoła katolickiego w Indiach, powinniśmy chyba zacząć od tego, że niewiele o niej wiemy. Przyzwyczailiśmy się już niemal zarówno w Polsce, jak i w całej Europie, do utożsamiania Kościoła w Indiach z niedawno zmarłą Matką Teresą z Kalkuty oraz z jej zakonem, Misjonarkami Miłości. Wiadomo, że jest to obraz niepełny. Czy zechciałby Ksiądz nakreślić szerszą perspektywę tej sytuacji, powiedzieć kilka słów o historii, organizacji i rytach katolików w Indiach?*

— To prawda, że katolicyzm w moim kraju jest często utożsamiany z dziełem Matki Teresy. Odpowiada to bardzo sytuacji w północno-wschodnich Indiach. Trzeba jednak od razu powiedzieć, że dzieła podobne do dzieł Misjonarek Miłości prowadzi w Indiach wiele innych zakonów, lecz nie mówi się o nich tak często w środkach przekazu. Tożsamość Kościoła nie może być jednak sprowadzona wyłącznie do tych konkretnych dzieł miłosierdzia. Historia chrześcijaństwa sięga u nas głęboko w przeszłość, do I w. naszej ery.

Gdyby ktoś spytał, jakie mam na to dowody, mógłbym się powołać na ostatnie znaleziska archeologiczne w miejscowości Mylapore, gdzie w naszym przekonaniu znajduje się grób św. Tomasza Apostoła. Innym dowodem są wzmianki o chrześcijaństwie i jego liturgii, szczególnie o Eucharystii, w dawnej literaturze hinduskiej. Zaś najważniejszym dowodem jest żywa tradycja Kościoła. Do połowy XVI w. Kościół w Indiach nazywano chrześcijanami św. Tomasza. Potwierdzeniem naszej starożytności jest też język liturgii. Jest to język syryjski, który nie jest językiem lokalnym żadnej grupy etnicznej w Indiach. Musiał więc zostać przeniesiony do nas skądinąd. Co więcej,

obok syryjskiego w dawnej liturgii używaliśmy też języka aramejskiego. To mocne dowody na to, że zawsze byliśmy związani z Kościołem w Antiochii i Jerozolimie.

Poza tym, w przeciwieństwie do Europy, gdzie w Kościele katolickim istnieje zasadniczo tylko jeden ryt, tzw. łaciński, w Indiach w ramach Kościoła istnieje związek trzech różnych wspólnot katolickich. Pierwszą jest, podobnie jak w Europie, Kościół łaciński, drugą Kościół syromalabarski, zaś trzecią, najmniejszą – Kościół syromalankarski.

— *Dziś świadomość tych faktów jest niemal nieobecna w Europie, zaś o św. Tomaszu jako o apostołe Indii mówi się raczej w kontekście legendy, nie zaś prawdy historycznej. Jak to się stało, że tak starożytna tradycja prawie zupełnie zaginęła?*

— W XVI w. przybyli do nas misjonarze z Portugalii, przekonani, że jedyną religią w Indiach jest hinduizm. Gdy jednak dotarli do prowincji Kerała, natrafili na silny i żywy Kościół chrześcijański. Ponieważ jednak jego językiem liturgicznym był syryjski, nie mogli uwierzyć, że mają do czynienia z autentycznym Kościołem. To był początek głębokiego niezrozumienia. Dla misjonarzy bowiem właśnie język łaciński był dowodem autentyczności chrześcijaństwa.

Praca misjonarzy nastawiona była na dwa cele: nawracanie Hindusów na chrześcijaństwo oraz latynizowanie chrześcijan św. Tomasza. Trzeba powiedzieć, że udało im się nawrócić tysiące ludzi. Znaczna większość to byli prości rybacy z wybrzeża, ludzie najniższych kast lub wręcz pozostający poza systemem kastowym. Nigdy nie udało się przekonać do chrześcijaństwa przedstawicieli najwyższej kasty, braminów. Lecz mimo wszystko to był wielki sukces.

O wiele trudniej układały się relacje między misjonarzami a Kościołem lokalnym. Portugalczycy chcieli jak najszybciej zlatynizować chrześcijan św. Tomasza, zmieniając język, modlitwy, sposób życia oraz inne aspekty rodzimej tradycji. Na przykład, nie podobało im się to, że lokalni księża byli wegetarianami (co jest nota bene wskazówką, że byli to nawróceni członkowie najwyższej kasty hinduskiej). Ponieważ nasi wierni

sprzeciwiali się latynizacji, konflikt narastał. Ostatecznie w 1599 r. Portugalczycy zwołali synod w Diamper z zamiarem ostatecznego podporządkowania sobie chrześcijan św. Tomasza. Dziś wiemy, że nie mieli oni na to pozwolenia Rzymu, dlatego nazywamy ten synod złodziejskim, mając w pamięci to, że ukradziono nam na nim naszą tradycję. Podczas synodu interweniowali żołnierze portugalscy, lokalni księża zostali pobici i zmuszeni do jedzenia mięsa, zaś dawne kościoły, spośród których wiele było zbudowanych w stylu hinduskim, zostały spalone; podobny los spotkał większość ksiąg liturgicznych. Kościół lokalny podzielił się. Grupa, która zaakceptowała postanowienia synodu, jest znana jako Kościół syromalabarski. Lecz wielu sprzeciwiło się tym postanowieniom.

Istnieją dokumenty świadczące, że czynili oni próby skontaktowania się z Rzymem, ale wszystkie skończyły się niepowodzeniem. Ponieważ nie nadchodziła stamtąd żadna odpowiedź, został wysłany list do Antiochii, skąd przybył jeden z patriarchów. Żołnierze portugalscy nie pozwolili jednak, by jego statek przybił do brzegu. Po kilku latach przybył inny patriarcha, lecz także on nie został wpuszczony do kraju. Tymczasem do Rzymu udał się jeden z lokalnych księży, Kariattil. Został tam konsekrowany przez Piusa VI na biskupa lokalnej wspólnoty, miał wrócić do Indii i działać niezależnie od hierarchii portugalskiej. Gdy jednak wrócił do Goa, umarł w tajemniczych okolicznościach. Nikt nie jest w stanie powiedzieć, co się z nim naprawdę stało. Nasze wątpliwości pochodzą przede wszystkim stąd, że na jego grobie znajduje się niezwykle inskrypcja: „Zmarł śmiercią naturalną”. Jest to zapewne jedyny wypadek w świecie, że na grobie biskupa znajduje się taki napis. Kolejnym biskupem, który przybył do zbuntowanej grupy, był Jacop z Antiochii. Przybył on z własnej inicjatywy, ale ponieważ wcześniej z jakiegoś powodu został ekskomunikowany przez Rzym, nie mógł normalnie u nas pracować. Jego konsekracja była jednak ważna, więc mógł konsekrować kolejnych biskupów, dając tym samym początek tzw. Kościołowi jakobitów lub Prawosławnemu Kościołowi Indii.

W 1930 r., pod przywództwem abpa Mar Ivaniosa, nazwane go przez Chestertona Newmanem Wschodu, grupa licząca około

300 000 chrześcijan powróciła z tego Kościoła do Kościoła katolickiego. To jest właśnie dzisiejszy Kościół syromalankarski.

— *Wspomniał Ksiądz o napięciach, o niemal regularnej walce w Indiach między chrześcijanami św. Tomasza a portugalskimi misjonarzami. W jakim stopniu ograniczyło to sukces ewangelizacji Indii? To pytanie stawiam w kontekście innej ewangelizacji, dokonującej się dokładnie w tym samym czasie w Brazylii. Tam sukces był niemal pełny, tymczasem w Indiach chrześcijanie do dziś pozostają w mniejszości.*

— Bez wątpienia, była to jedna z przyczyn. Działania misjonarzy były często antyświadectwem chrześcijaństwa. Jeden z lokalnych królów hinduskich spytał kiedyś swoich poddanych chrześcijan: „Wszyscy wierzycie w Chrystusa, wszyscy należycie do Kościoła rzymskiego, dlaczego więc walczycie nawzajem ze sobą?” To pokazuje, że dla wielu Hindusów napięcia między chrześcijanami były niezrozumiałe.

Inną przyczyną niepowodzeń ewangelizacji mogło być to, że sami chrześcijanie św. Tomasza nie mieli silnej świadomości misyjnej. Jeśli wierzyć tradycji, siedem pierwszych rodzin hinduskich nawróconych na chrześcijaństwo w I w. należało do najwyższej kasty. Dały one początek siedmiu kościołom, w sensie budynków i wspólnot. Być może rodziny te zachowywały przez lata wiele przesądów właściwych dla hinduizmu, zwłaszcza niechęć do zwracania się, a w tym wypadku do nawracania kast niższych i dzielenia się z nimi Ewangelią. Dziś chrześcijanie z południa uświadamiają sobie ten brak i w wielkiej liczbie ruszają na północ kraju jako misjonarze. Każda diecezja na północy ma co najmniej jednego misjonarza z Kerali.

— *Wracając do porównania Indii i Brazylii, jest jasne, że portugalscy misjonarze napotkali w obu tych miejscach zupełnie różne kultury. W odróżnieniu od Brazylii, Indie posiadały już wtedy rozwiniętą rodzimą sztukę, literaturę, filozofię, a także teologię. Jaki wpływ na ewangelizację kraju miał ten fakt?*

— To bardzo interesujące zagadnienie. Również dzisiaj spotykamy się z tym problemem w pracy misyjnej. Pod tym wzglę-

dem niewiele się zmieniło od czasów portugalskich, zwłaszcza w północnych Indiach.

Hinduizm jest w pełni rozwiniętym systemem filozoficznym, a jego początki sięgają V w. przed Chr. Ma on własną metafizykę i epistemologię, na których opiera się religijna filozofia. Nazywam ją w ten sposób, gdyż w tradycji hinduizmu nie istnieje podział na filozofię i teologię. Jest tam tylko jeden system, zwany darsana, co oznacza wejrzenie. Chodzi tu o wejrzenie w rzeczywistość, w której nie istnieje już zróżnicowanie na Boga i człowieka. Tak twierdzi główna szkoła hinduizmu, charakteryzująca się skrajnym monizmem. Jest to zasadniczo różne od naszej teologii i filozofii.

Gdy wchodzimy w tę kulturę, napotykamy więc zasadniczą sprzeczność z chrześcijaństwem, lecz, co ciekawe, ta sprzeczność w żadnym wypadku nie oznacza wrogości. Wręcz przeciwnie, zakres tolerancji w hinduizmie jest niemal nieograniczony. Tolerancja sama w sobie jest postawą pozytywną, lecz gdy mamy z nią do czynienia w kontekście nawracania, staje się problematyczna. Gdy istnieje jakaś sprzeczność, można albo wygrać, albo przegrać. Gdy nie ma żadnej sprzeczności, nie jest możliwe ani jedno, ani drugie – pozostaje się w tym miejscu, w którym trwało się na początku. Nikt nie staje wobec nas w opozycji, cokolwiek się mówi, spotyka się z akceptacją. Lecz akceptacja nigdy nie oznacza tu jakiegóż zasadniczej zmiany. W tym sensie hinduizm jest jak gąbka, która wchłania wodę, pozostając tym, czym była. Jest to niespotykany fenomen, właściwy dla Indii.

Weźmy przykład buddyzmu. Jak wiadomo, Indie są kolebką dwóch wielkich religii: hinduizmu i buddyzmu. Indie przyjęły również z zewnątrz trzy inne wielkie religie: chrześcijaństwo, islam i zoroastryzm. Wszystkie te religie po prostu zniknęły w hinduizmie, i to bez żadnej walki. Ich elementy są obecne w Indiach do dzisiaj. Gdy pojawił się tam buddyzm, cesarz Ashoka, którego herb do dziś znajduje się na naszych monetach i paszportach, nawrócił się na niego. Wysyłał nawet misjonarzy do sąsiednich krajów, by szerzyć tę religię. Do dziś buddyzm jest w tych krajach religią panującą, podczas gdy w samych Indiach został wchłonięty przez hinduizm.

Ten sam problem staje dziś przed chrześcijaństwem. Pozostajemy w ciągłym dialogu z hinduizmem, starając się z jednej strony trwać przy naszej tożsamości, z drugiej zaś nawracać ludzi na chrześcijaństwo. Lecz co się dzieje? Przyjmują oni wszystko, co im się mówi, i nie stają w żadnej opozycji wobec nas. Nie ma żadnego problemu z przekonaniem ich, że mamy wiedzę, której oni nie mają. Na nasze słowa odpowiadają: „Przyjmujemy to, że Jezus Chrystus jest naszym Bogiem”, lecz to niczego nie zmienia w ich życiu, wciąż pozostają hinduistami.

Korzeniem ich filozofii jest ścisły monizm. Tak przynajmniej utrzymuje ich najważniejsza szkoła filozoficzna. Jeśli zatem istnieje tylko jedna rzeczywistość, to zarówno ty, jak i ja jesteśmy jej częścią. Jaki więc problem w tym, by nazywać Boga innym imieniem? Przecież ostatecznie to ten sam Bóg, niezależnie czy nosi imię Chrystusa, czy Kriszny. W ramach tej samej rzeczywistości kwestia różnych perspektyw i różnych imion jest drugorzędna. Jeśli jest tak, to cóż za problem z przyjęciem Chrystusa jako Boga, jest On wszakże tym samym Bogiem, którego czciliśmy w poprzednich wiekach.

W Indiach, szczególnie na północy kraju, można wyróżnić trzy grupy ludzi w ramach hinduizmu. Pierwsza grupa to elita religijna, pozostająca w mniejszości, lecz wpływowa. Ludzie ci są zasadniczo podejrzliwi wobec wszelkich prób dialogu podejmowanego z naszej strony. Dla nich dialog oznacza próbę nawracania, a tym samym staje się zagrożeniem. Ich postawa wobec chrześcijaństwa jest jawnie wroga. W ramach tej grupy działają nawet organizacje paramilitarne, znane jako RSS, co w tłumaczeniu znaczy mniej więcej: organizacja polityczna, która służy sobie samej. Polityczne skrzydło tej właśnie grupy wygrało ostatnie wybory powszechne w Indiach i zdobyło większość w parlamencie.

Grupa, którą można by nazwać warstwą średnią, najliczniejsza w kraju, jest niezwykle przychylna i przyjacielska wobec chrześcijaństwa. Ludzie ci zawsze są gotowi nas przyjmować i wykazują ogromną tolerancję wobec nas. Lecz oczywiście nie przekłada się to w żaden sposób na liczbę nawróceń pośród nich. Można powiedzieć, że nawracamy ich, zakładając dla nich

dobrze szkoły czy udostępniając im rozwiniętą technikę, lecz nie ma to wiele wspólnego z nawróceniem w sensie religijnym.

Wreszcie trzecia grupa to najbiedniejsi, ci, którzy żyją w slumsach, w obozach dla uchodźców, prześladowani i odrzućeni. To właśnie z nimi pracowała Matka Teresa. Pośród tej grupy nawrócenia są liczne i wciąż rosną. Ponieważ ludzie ci znajdują się w skrajnej potrzebie, ich nawrócenia są często zorientowane na poprawę sytuacji życiowej lub, mówiąc bez ogródek, na zdobycie jakichś korzyści finansowych. Przychodzą do Kościoła katolickiego mówiąc: „Jesteście dobrze zorganizowaną instytucją, macie szkoły, wasza pozycja w społeczeństwie jest mocna”. Moje doświadczenie pokazuje, że wiele nawróceń dokonuje się właśnie z takich pobudek. Trudno osądzać tych ludzi, nie znamy ich serca, lecz wątpię, czy przychodzą oni do nas w rezultacie jakiejś pogłębionej refleksji nad chrześcijaństwem. Mam jednak nadzieję, że ich kolejne pokolenia będą bardziej świadome, czym jest nasza religia.

— *Wspomniał Ksiądz o różnym rozumieniu przez chrześcijan i hinduistów samego słowa „dialog”. Była także mowa o różnicach w filozofiach obecnych w obu religiach. Czy moglibyśmy powiedzieć trochę więcej o tych różnicach? Często bowiem używamy tych samych słów, nie zdając sobie sprawy, że znaczą one coś całkiem przeciwnego dla nas i dla nich.*

— Jak wspomniałem, głównym punktem w hinduizmie jest brak jasnego rozdziału między filozofią a teologią. To, co w myśli zachodniej jest jasno rozdzielone, w hinduizmie nie jest, i nikogo to tam nie dziwi. W naszym rozumieniu filozofia wspiera teologię, podczas gdy tam jest to jedno i to samo. Kluczowym terminem filozoficznym hinduizmu jest monizm. Mówi on, że niezależnie od tego, co widzisz wokół siebie, istnieje tylko jedna rzeczywistość: nie ma czegoś takiego jak dwoistość, wszelki podział jest zatem eliminowany. Jedna najwyższa rzeczywistość jest nazywana przez hinduizm Najwyższym Bytem. My wszyscy nie tyle uczestniczymy w nim, ile po prostu nim jesteśmy. Gdy się idzie do guru albo do mistrza, mówi on właśnie to: „Jesteś tą rzeczywistością”. Nie istnieje metafizyczna różnica między osobami. To, co postrzegamy jako wielość, jest jedynie iluzją, nazywaną przez hinduizm maja.

Gdy młody człowiek przychodzi do guru, prosząc o kierownictwo, otrzymuje przede wszystkim formację, która wprowadza go w jedyną rzeczywistość, nie zaś tylko informację o niej. Na pewnym etapie musi iść do lasu lub na pustynię i medytować, i wszystko, co usłyszał od mistrza – uczynić swoim. Rezultatem takiej refleksji jest ostateczne przekonanie, że jest się Bogiem, nie częścią Boga, ale Nim samym. Jest to szczyt wszelkiej wiedzy. Po takim doświadczeniu można uczyć innych.

Pojęcie Boga w hinduizmie jest zatem radykalnie różne od naszego pojęcia. Towarzyszy mu odmienna metafizyka, w której nie istnieje substancjalne zróżnicowanie bytu Boga i bytu człowieka. Jak człowiek dochodzi do utożsamienia się z Bogiem, czym jest oświecenie i zbawienie? Jednym z elementów jest wiedza, zwana inanamarga, drugim obowiązek, zwany karmamarga, trzecim pobożność, czyli bhaktimarga.

Nabywając wiedzę, człowiek staje się wolny, podobnie jak w Ewangelii, która mówi: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”. Lecz o jaką wiedzę tu chodzi? Czy o wiedzę, która jest zawarta w wykładach i mówi, że Bóg jest jeden? Taka wiedza jest tylko informacją i nie o nią tu chodzi. Ważne jest bowiem nie to, co informuje, ale to, co transformuje, czyli przemienia. Dlatego największymi teologami w Indiach nie są ci, którzy najwięcej o Bogu mówią, ale ci, którzy najwięcej się modlą. Ich teologia nie różni się od tego, co my nazywamy życiem duchowym, dopiero potem pojawiają się pojęcia i systemy. Tym samym nie ma szans na to, by udało się nam kiedykolwiek zrobić na nich wrażenie naszą doskonałością akademicką; ich odpowiedzią będzie zawsze doskonałość duchowa. W dialogu z chrześcijaństwem hinduizm zawsze wychodzi od doświadczenia, nigdy od akademickiej wiedzy. Nasze podejście jest z reguły przeciwne – zaczynamy od intelektualnej wiedzy, jaką mamy o Bogu.

Oprócz wiedzy częścią wyzwolenia w rozumieniu hinduizmu są także dobre czyny. Dlatego nikt nie miał tam trudności z zaakceptowaniem dzieła Matki Teresy. Ona także, przez to, co czyniła, kroczyła drogą wyzwolenia.

Wreszcie ostatnim elementem wyzwolenia jest pobożność. Tu pojawia się problem łaski. W hinduizmie istnieją dwie podsta-

wowe analogie w tym punkcie: pierwsza wskazuje na kota, który chwytając zębami kark młodych, przenosi je z miejsca na miejsce. Młode nie muszą czynić żadnego wysiłku, ich jedyną powinnością jest całkowicie poddać się matce. Tak samo jest w przypadku Boga i ludzi. Druga szkoła sprzeciwia się temu i mówi, że nasza relacja do Boga nie jest pasywna, ale aktywna. Podaje się tu analogię młodej małpki, która wczepia się w grzbiet matki i sama dba o to, by nie odpaść. Bez końca można się spierać, która z tych koncepcji jest słuszna. W Indiach jednak przyjmuje się obie i nie uważa się, by się wzajemnie wykluczały.

Podobny problem dotyczy modlitwy. Dla jednych będzie ona zawsze celem samym w sobie, nigdy środkiem. Podczas modlitwy twój duch wyzwala się, ty zaś czujesz, że jesteś Bogiem. Nic poza tym się nie liczy. Inni jednak utrzymują, że modlitwa jest tylko środkiem i porównują ją do łodzi, której trzeba użyć, by się przeprawić na drugą stronę rzeki. Jest ona konieczna, by dotrzeć na drugi brzeg; kiedy jednak już się tam dotrze, łódź przestaje być potrzebna. Znowu mamy tu dwie różne szkoły w ramach tego samego systemu religijnego.

Ten sam system przyjmuje z równą łatwością przeciwstawne doktryny i nie ma takiej władzy hierarchicznej, która byłaby w stanie określić, co jest właściwe, a co nie. Nasz system jest skrajnie różny. Nasze dogmaty, w których prawdę wierzymy, są definiowane w opozycji do poglądów im przeciwnych, które często nazywamy błędem lub herezją. Dogmaty, które pozostają w sprzeczności względem siebie, nie mogą istnieć w ramach chrześcijaństwa. W hinduizmie taki problem w ogóle nie istnieje. Ponieważ istnieje tylko jedna rzeczywistość, to, co jest różne, ostatecznie właśnie do niej się sprowadza.

— *Innym problemem wydaje się to, że wchodząc w dialog z hinduizmem, mamy już pewne jasne założenia natury logicznej czy etycznej. Wiemy np., że istnieje oczywista różnica między prawdą i fałszem czy między dobrem i złem. Są to podstawy naszego myślenia i działania, których nie trzeba dowodzić. Tymczasem rozróżnienia tego typu nie wydają się całkiem oczywiste w hinduizmie.*

— To prawda. Nasze rozumienie logiki i etyki opiera się na ostrej rozdzielności. Prawda nigdy nie może być fałszem, podobnie jak dobro złem. Hindusi przyjmują ten punkt widzenia za pewną teorię. Gdy przed kilku laty dyskutowałem z jednym z ich mistrzów, usłyszałem, że powyższe podziały są absolutnie słuszne. Siedzieliśmy wtedy przed jego domem, w miejscu, gdzie dwa niewielkie strumienie łączyły się w jedną rzekę. Starałem się go przekonać, że istnieją takie prawdy, które po prostu musimy przyjąć, że nie mamy tu żadnego wyboru, np. prawdy matematyki. Na to uśmiechnął się i powiedział: „Ma ksiądz absolutną rację. Ale proszę spojrzeć na tę rzekę, jest to najlepszy przykład, jaki mogę księdzu dać. Na Zachodzie jeden plus jeden równa się zawsze dwa, tymczasem tutaj jeden plus jeden może równać się większej jedności”. Przytoczył też tu cytaty z Biblii mówiący, że mąż i żona stają się jednym ciałem i w ten sposób tworzą większą jedność, to znaczy rodzinę. Po czym dodał: „Waszym problemem na Zachodzie jest to, że żyjąc w rodzinie, jesteście nastawieni zbyt indywidualistycznie i wydaje się wam, że jesteście samowystarczalni”. To pokazuje, że ich matematyka, a także etyka, są różne. Ma to oczywiście wpływ na to, jak rozumieją oni dialog — wszystko powinno zmierzać do większej jedności. Jest to logika, która jest naturalna dla hinduizmu, lecz nie do przyjęcia dla nas.

— *Powiedzmy teraz kilka słów o takich sprawach, jak odpowiedzialność osobista, grzech, życie po śmierci. Dla nas, chrześcijan, nasza osobista odpowiedzialność przed Bogiem jest jednym z podstawowych punktów religii, od tego zaczyna się zresztą Eucharystia, od uznania grzeszności. Jak ten problem wygląda w hinduizmie?*

— Problem odpowiedzialności moralnej człowieka czy też odpowiedzialności za osobiste zbawienie ma w hinduizmie niezwykłą wagę. Lecz znów hinduizm rozumie go odmiennie niż my. Nasza wiara uczy, że każdy człowiek jest ostatecznie odpowiedzialny za swoje postępowanie przed Bogiem, dlatego każdego czeka po śmierci Sąd Ostateczny. Można krótko powiedzieć, że jeśli postępujemy w sposób prawy, osiągniemy

w nagrodę życie wieczne w niebie, jeśli zaś nie, ryzykujemy wieczne potępienie.

Hinduizm ma odmienne pojęcie odpowiedzialności. Człowiek nie jest tam odpowiedzialny przed Bogiem, ale przed samym sobą. Stąd właśnie pochodzi koncepcja punarjanma lub ponownych narodzin. Jeśli nie żyjesz w swoim życiu w sposób prawy, narodzisz się ponownie – będziesz wciąż trwał w kręgu narodzin i śmierci. Nie ma ucieczki z tego zakłętego kręgu. Dopiero wtedy, gdy twoje życie będzie prawe, wyzwolisz się z tej dialektyki. Będzie to możliwe tylko wtedy, gdy zrozumiesz, że wielość jest tylko przywidzeniem, a rzeczywistość w swojej istocie jest monistyczna. Rozumiejąc to, nie będziesz w stanie skrzywdzić swojego brata, gdyż stanie się on po prostu tobą, jednością z twoją istotą. W tym właśnie momencie następuje wyzwolenie, twoje życie staje się życiem miłości i przychylności do ludzi. Jednocześnie jest to harmonia w tobie, powrót do siebie, wewnętrzna zgoda i uspokojenie.

— *Czy zatem można powiedzieć, że w odróżnieniu od chrześcijaństwa, które wskazuje na Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela, hinduizm utrzymuje raczej, że każdy człowiek jest sam dla siebie źródłem zbawienia?*

— W podstawowym rozumieniu hinduizmu takie stwierdzenie nie jest możliwe – zbawienie jest sprawą osobistą każdego człowieka. Druga osoba nie może cię zbawić, gdyż zbawienie polega na samorealizacji. System religijny hinduizmu ma nam jedynie pomóc w osiągnięciu tego celu, cały wysiłek zbawienia spada jednak na nas. Tym niemniej istnieje w hinduizmie pojęcie zewnętrznego zbawiciela. Podobnie jak my mamy dogmat o wcieleniu, także oni mają pojęcie wcielenia, z tym że nie jednego, ale dziesięciu jak gdyby częściowych wcieleń.

Ponieważ zło i niesprawiedliwość panują na świecie, Bóg schodzi na ziemię, przybiera postać ludzką lub jakąkolwiek inną, lecz nie po to, by zbawić samego człowieka, ale po to, by uratować cały kosmos, odkupić świat, przywrócić mu harmonię. Zadaniem człowieka jest współpraca z takim Bogiem. Bóg pokazuje drogę i – jak opowiadają np. dzieje Kriszny i Ramy – eliminuje nawet zło na ziemi. Przy takim rozumieniu wcielenia

Jezus Chrystus jest dla nich jeszcze jednym przykładem wcielenia, nie ma sensu absolutnego, jaki ma dla nas.

— *A jak to jest z pojęciem samego Boga? Nasza wiara mówi, że Bóg jest Trójcą, jednym Bogiem w trzech Osobach. Jakie jest rozumienie Boga w hinduizmie?*

— Ciekawe, że także w hinduizmie jest coś podobnego. Choć system sam w sobie jest skrajnie monistyczny, mówi się, że Bóg ma trzy wymiary: pierwszym wymiarem jest Brahma, odpowiedzialny za stworzenie, jakby stwórcza potęga Boga; drugim jest Wisznu, sprawujący opiekę nad światem, podobny do Bożej Opatrzności; trzecim jest Sziwa, przynoszący zniszczenie, ale nie w sensie negatywnym, lecz pozytywnym, gdyż umożliwiającą przez to powrót do Boga. To bardzo dialektyczne rozumienie Boga, wychodzące od stworzenia, przez istnienie, rozwój, samorealizację, i ostatecznie dochodzące przez zniszczenie iluzji do jedności z rzeczywistością. To bardzo podobne do filozofii Hegla, do jego tezy, antytezy i syntezy. Hegel tłumaczy jednak dokładnie, dlaczego Bóg przechodzi przez te wszystkie etapy, hinduizm zaś nie.

— *Jeśli zatem różnice między obiema religiami są tak zasadnicze, to czy jest wielu teologów chrześcijańskich w Indiach, którzy wierzą w to, że uda się pewnego dnia dojść do teologicznej zgody z hinduizmem i czy pracują nad takim porozumieniem? A jeśli tak, jaki jest rezultat ich starań?*

— W chwili obecnej najbardziej znanym teologiem chrześcijańskim w Indiach jest jezuita o. Amaldoss. Jego główną troską jest, by Kościół katolicki w Indiach poważnie wziął sobie do serca kwestię inkulturacji, czyli dostosowania chrześcijaństwa do kultury lokalnej, bez utraty tego, co jest istotą naszej wiary. Jego teologia jest nazywana teologią hinduską. Jest oczywiste, że nie we wszystkich kręgach Kościoła takie próby spotykają się z akceptacją.

Inni teologowie to o. Rayan, także jezuita, oraz Cyril Mar Baselios, arcybiskup Kościoła syromalankarskiego. Z tego, co wiem, arcybiskup jest często pytany o zdanie w kwestiach

teologicznych przez Rzym, a także jest ekspertem krajowej Konferencji Biskupów Indii. W jego rozumieniu Kościół jest zbawcą obecnością Boga w świecie, taka jest jego definicja Kościoła. Zarówno dla hinduizmu, jak i dla chrześcijaństwa, a także dla innych religii, taka definicja jest możliwa do przyjęcia, nie jest ani inkluzywna, ani eksluzywna, nie kładzie też nacisku ani na hierarchiczny, ani na doktrynalny aspekt Kościoła, lecz podkreśla rolę wspólnoty, w której uobecnia się Bóg. Z tego, co wiem, definicja ta jest przyjmowana w Rzymie z zadowoleniem jako krok we właściwym kierunku. Myślę, że jest to pewna wizja, która będzie się rozwijała. Zainteresowani są nią bowiem nie tylko Hindusi, lecz także sam dałajlama, przywódca duchowy buddyzmu. Odwiedził on Baseliosa w styczniu tego roku, podkreślając potrzebę zgody między religiami świata. Baselios, ze swej strony, wskazał, że taką zgodę można budować jedynie na sprawiedliwości, wolności i równości. Nasze seminarium w Kerali często gości teologów hinduskich, buddyjskich i muzułmańskich, którzy dyskutują z nami i między sobą o teologii. Pozwala to na głębsze zrozumienie nie tylko między chrześcijaństwem i innymi religiami, ale także między religiami niechrześcijańskimi. W dyskusjach biorą także udział seminarzyści.

— *Czy także pośród mędrców hinduskich można zauważyć zainteresowanie dialogiem?*

— W kontekście sytuacji religijnej naszego kraju trudno o jednoznaczną odpowiedź na to pytanie. Oczywiście, wszystko zależy od tego, jak się zdefiniuje słowo „dialog”. Gdy my mówimy o dialogu, to jest w tym jakaś ukryta interesowność, chęć przeciągnięcia hinduistów na naszą stronę. Taki jest nasz cel. Lecz jeśli tak, to trzeba sobie jasno powiedzieć, że w Indiach nie ma miejsca na taki dialog. Jeśli jednak rozumie się dialog jako środek służący zdrowemu współistnieniu chrześcijan z hinduistami, jako drogę zrozumienia ich religii i dania im szansy zrozumienia naszej, wtedy Indie są najlepszym miejscem pod słońcem, by prowadzić tego typu dialog. Hindusi przyjmą nas z otwartym sercem. Gdy jednak będziemy skrycie liczyli na

nawrócenie ich, mam poważne wątpliwości, czy dialog przyniesie jakiegokolwiek owoce.

— *Mówiliśmy dotychczas o teoretycznym aspekcie życia Kościoła katolickiego w Indiach, o jego teologii i o dialogu z hinduizmem. Powiedzmy na koniec, jak wygląda praktyka naszego życia w tym kraju, jeśli można tak rzec: chrześcijańska codzienność. Wróćmy do Matki Teresy – jej praca pokazuje, że jest miejsce dla chrześcijan w hinduskiej codzienności.*

— Po święceniach pracowałem przez cztery lata jako misjonarz w diecezji na północny Indii. Wraz z grupą młodych ludzi odwiedzałem wtedy regularnie jeden z domów Matki Teresy, niedaleko Kalkuty. To było miejsce dla umierających. Ich praca jest rzeczywiście nadzwyczajna. Wystarczył jeden dzień, bym poczuł się wyzuty z wszystkich sił, tymczasem dla nich to codzienność wielu lat, czasami nawet całego życia. Kalkuta poza tym jest miejscem szczególnym, trudno opisać nędzę tego miasta. Gdy Matka Teresa przybyła do miasta, założyła swój pierwszy dom blisko świątyni hinduskiej. Hindusi zaprotestowali i zażądali, by siostry opuściły to miejsce. Ostatecznie musiał interweniować jakiś minister lokalnego rządu. Gdy zobaczył, jak siostry mieszkają i co robią, wyszedł do zgromadzonych ludzi i powiedział: „Jestem gotowy usunąć stąd siostry, ale pod warunkiem że wasze własne matki i siostry podejmą tę pracę, którą wykonują siostry”. W tym momencie problem się skończył.

Przez ponad dwadzieścia lat lokalny rząd Bengal, nota bene o nachyleniu komunistycznym, ma z siostrami doskonałe relacje. Byłoby to niemożliwe z żadną inną wspólnotą religijną. Siostry żyją w środowisku hinduskim, pozostają w mniejszości, lecz mimo to są traktowane jak element społeczności lokalnej. Jak to się dzieje, że doszło tu niemal do utożsamienia chrześcijan z hinduistami w praktyce codziennego życia? Być może przyczyna jest taka, że nasi misjonarze przybywali z reguły do Indii z przekonaniem, że wiedzą już wszystko o Bogu i nie potrzebują się niczego uczyć od hinduistów. Ich praca często polegała na zwykłym przeniesieniu do Indii tego, co się spraw-

dziło w Europie. Matka Teresa przyjęła odmienną opcję: weszła w życie i kulturę ludzi, do których przyjechała, pozwoliła przeniknąć się tej kulturze i dopiero wtedy zaczęła w najprostszy z możliwych sposobów dawać świadectwo swojej wiary.

— *To piękny opis zgodnego współżycia chrześcijan i hinduistów. Wiadomo jednak, że nie zawsze spotkanie między dwiema religiami jest tak przyjazne. Wspominał Ksiądz o dużej wrogości wobec chrześcijaństwa w niektórych kręgach hinduizmu.*

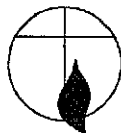
— Niestety, dziś wrogość wobec chrześcijaństwa w Indiach staje się coraz wyraźniejsza. W zeszłym roku jezuita, o. Thomas z Kerali, pracujący na rzecz najbiedniejszych w tym regionie, został okrutnie zamordowany. Powodem było to, że podjął się reprezentowania w sądzie grupy biednych, których ziemie zostały bezprawnie przejęte przez kilku lokalnych bogaczy. Sąd uznał racje biednych i przywrócił im własność ziemi, zaś przestępców skazał na więzienie. Lecz cena, jaką zapłacił za to o. Thomas, była ogromna – nie udało się nawet znaleźć jego głowy, by pogrzebać ją z resztą ciała.

Dwa lata temu jedna z sióstr pracujących w Kerali została zasztyletowana w miejskim autobusie. Dziś uważa się ją za męczennicę, nie tylko w środowiskach chrześcijańskich, ale i hinduskich. Mój własny przełożony został zastrzelony w 1994 r., gdy jechał do naszej misji w Kalkucie.

Obawiam się, że tego typu wrogość będzie jedynie wzrastała, ponieważ hinduscy ekstremiści są przekonani, że nasza obecność w Indiach jest zagrożeniem dla ich wpływów. Niestety, właśnie ci ludzie przejmują obecnie władzę w Indiach. Być może, jak mówią niektórzy, pełnia władzy paradoksalnie powstrzyma ich przed takimi aktami, gdyż od razu ściągnęliby na siebie międzynarodowe potępienie. W każdym razie nasza przyszłość w Indiach staje dziś pod znakiem zapytania.

— *Dziękuję za rozmowę.*

Oksford, maj 1998 r.



Przemoc nam nie pomoże

Z Khedupem Dongretsangiem,
wiceministrem ds. religii i kultury
rządu tybetańskiego na wychodźstwie,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Dlaczego w strukturach rządu tybetańskiego na wychodźstwie religia i kultura znalazły się w jednym ministerstwie? Skąd to połączenie?*

— To proste. Nasze społeczeństwo stworzyło zupełnie wyjątkowy rodzaj cywilizacji, w którym religia i kultura są ze sobą ściśle połączone. Nawet więcej – są jednością.

— *A czy jest możliwe kierowanie obiema sferami zagadnień przez tych samych ludzi?*

— Właśnie ze względu na wyjątkowość tybetańskiej kultury jest to zupełnie naturalne. Nasza cywilizacja nie oddziela sfery świeckiej od sfery religijnej. Dlatego jedno ministerstwo może się zajmować i religią, i kulturą.

— *Czy to oznacza, że korzysta Pan w swej pracy także z pomocy oficjalnej wyroczni rządu tybetańskiego, czyli buddyjskiego mnicha, który w stanie transu doradza na przykład Jego Świątobliwości Dalajlamie?*

— Nie jest to codzienna praktyka, ale kiedy mnich, który jest wyrocznią i w którego ciało w czasie transu wchodzi bóstwo, zaczyna przepowiadać przyszłość albo doradzać, to pytam także o sprawy religii i kultury. Trudno mi w tej chwili podać przykłady pytań, na które odpowiada wyrocznia.

— *Co w takim razie jest najważniejszym zadaniem urzędu, który Pan sprawuje?*

— Najważniejszym zadaniem jest zachowanie i rozwijanie kultury tybetańskiej. Dotyczy to przede wszystkim tego wszystkiego, co Tybetańczycy zachowali na wygnaniu. Kultura tybetańska na terenie Tybetu została bowiem zniszczona po 1959 r., kiedy to Dalajlama XIV został zmuszony do opuszczenia ojczyzny. Dlatego też naszą główną troską jest ochrona całego dziedzictwa kulturowego i religijnego, które zostało przeniesione poza obszar Tybetu. Jest ono rozwijane zarówno w tybetańskich instytucjach świeckich, jak i w klasztorach, które powstały na wygnaniu.

— *Gdzie tkwi największe zagrożenie dla kultury i tradycji tybetańskiej na wygnaniu?*

— Największe problemy mieliśmy we wczesnych latach sześćdziesiątych, kiedy to przychodziło nam budować pierwsze instytucje na wygnaniu. Potem sytuacja zaczęła się poprawiać, ale nie oznacza to, że nie widzimy zagrożeń. Jednym z największych jest zetknięcie się naszych rodaków, uchodźców, z odmiennym typem zachowań, z innymi obyczajami, z innym typem moralności. Dostrzega to rząd na wygnaniu, dostrzega to także Jego Świątobliwość Dalajlama. W wyniku tego zetknięcia się z odmienną obyczajowością część Tybetańczyków na wygnaniu traci swój tradycyjny system wartości, obniża się poziom ich życia moralnego i etycznego.

W tradycyjnym systemie wartości narodu tybetańskiego niezwykle ważne miejsce zajmowały postawy etyczne i moralne. Jeżeli na wygnaniu nasi rodacy utraciliby tę wrażliwość etyczną i moralną, byłoby to największe zagrożenie dla naszej cywilizacji i naszego dziedzictwa kulturowego i religijnego. Na emigracji jesteśmy bezustannie konfrontowani z innymi modelami zachowań, często musimy się do tych modeli adaptować i to jest dla nas poważny problem i zagrożenie. Ochrona naszej tradycyjnej wrażliwości moralnej i etycznej jest ważna, jak sądzę, nie tylko dla nas. Ta wrażliwość, o ile zostanie zachowana, może być przydatna także wspólnocie międzynarodowej, ludziom innych cywilizacji i innych kultur.

— *W jaki sposób scharakteryzowałby Pan wpływ kultury zachodniej – z którą Tybetańczycy, także młodzi Tybetańczycy*

na wychodźstwie, są nieustannie konfrontowani – na społeczność tybetańską na emigracji?

— Rzeczywiście, Tybetańczycy, szczególnie młodzi, mają ogromnie wiele kontaktów z cywilizacją i kulturą Zachodu. Kontakty te owocują adaptacją naszej młodzieży do wzorców życiowych społeczeństw zachodnich, do przejmowania modelu życia społeczeństw zachodnich. To nie ulega wątpliwości.

— Czy ten proces niesie zagrożenie dla tybetańskiej tożsamości?

— Jeżeli uda się nam mimo wszystko zachować tradycyjną wrażliwość moralną i etyczną, a także zasady myślenia pozytywnego, to nie uważam, że proces taki jest groźny.

— Mówi Pan „jeżeli”; czy to oznacza, że ma Pan wątpliwości co do możliwości obrony owej wrażliwości moralnej i etycznej?

— Cóż, wzorce cywilizacji opartej na przemocy są bardzo silne. Ich zwycięstwo zniszczyłoby rzeczywiście naszą tożsamość. Jest jeszcze inne zagrożenie. Materializm i sprowadzanie całej działalności ludzkiej do zarabiania pieniędzy. To także odbija się bardzo niekorzystnie na naszej wspólnocie emigracyjnej i – trzeba otwarcie to powiedzieć – jest już w niektórych kręgach dość powszechne. Obawiamy się tego i chcemy temu przeciwdziałać.

— Czy młode pokolenie Tybetańczyków jest jeszcze zainteresowane tradycyjnym dziedzictwem Tybetu, wzorcami kulturowymi i religijnymi, które zostały w Tybecie wypracowane przed laty?

— Najlepszą odpowiedzią na to pytanie jest fakt, iż każdego roku setki młodych Tybetańczyków uciekają z Tybetu, by poza granicami naszej ojczyzny móc żyć zgodnie z tradycyjnymi wzorcami. W Tybecie nie ma wolności, nie wolno kultywować tradycyjnej kultury tybetańskiej i życia religijnego. Mamy w tej chwili w Indiach 8000 młodych ludzi, którzy studiują tutaj

właśnie po to, by zachować swoją tożsamość i swoje dziedzictwo.

Oczywiście, jak w każdej społeczności, także w naszej jest pewien margines, który odchodzi od tradycyjnej wizji życia, od własnego dziedzictwa cywilizacyjnego. Ale większość chce to dziedzictwo zachować i rozwijać.

— *Czy podobnie jest z religijnością? Czy młode pokolenie Tybetańczyków nadal darzy autorytetem duchowieństwo buddyjskie i instytucje życia religijnego, takie choćby jak klasztory, odgrywające przecież w tradycji tybetańskiej kluczową rolę?*

— We wszystkich instytucjach edukacyjnych, które powołaaliśmy do życia na emigracji, jest nauczana nasza religia. Od szkół typu podstawowego, po wyższe uczelnie istniejące przy klasztorach. We wszystkich tych placówkach są nauczyciele religii, którzy z pełnym poświęceniem przekazują naszej młodzieży wiedzę religijną.

— *Jaką rolę przypisuje Pan szkołom w dziecięcych wioskach tybetańskich zorganizowanych w wielu miejscach Indii?*

— Zasadniczym celem tych szkół jest przekazanie tybetańskiej młodzieży nowoczesnej wiedzy przy jednoczesnym kultywowaniu w tych szkołach naszej tradycji, religii, dziedzictwa kulturowego. W emigracyjnym życiu funkcjonuje jeszcze wiele innych instytucji, których cele są podobne. Bez takich instytucji nie byłoby możliwe ocalenie naszej tożsamości. Od 1959 r., kiedy to nasze instytucje zaczęły być systematycznie niszczone w Tybecie, rozpoczął się proces reaktywowania ich na wychodźstwie. Do tej pory powstało ich blisko 200. Gdyby nie powstały, gdyby nie zaczęły działać na emigracji, niemożliwe byłoby ocalenie naszego dziedzictwa.

— *Nie obawia się Pan, że na emigracji, w sytuacji gdy religia nie jest prześladowana, gdy jest przekazywana niemal urzędowo, uczucia religijne wśród młodzieży mogą słabnąć? Życie religijne w Tybecie jest zakazane, jego kontynuacja jest tam formą sprzeciwu wobec okupacji. Na emigracji jest inaczej.*

— W tym, co Pan powiedział, jest wiele prawdy. Gdy porównuję młodzież, która uciekła w ostatnich latach z Tybetu,

z młodzieżą, która urodziła się na emigracji, widzę pomiędzy tymi dwiema grupami ogromną różnicę. Ci z Tybetu są w pewien sposób bliżej religii i praktyki religijnej. Jest dla nas wielkim zadaniem, byśmy umieli zintegrować te dwie grupy. Chodzi o to, by ci, którzy uciekli i nadal uciekają z Tybetu, byli dla nas wzorem, gdy idzie o stosunek do tradycji i religii. Powiem jeszcze coś więcej. Musimy bardzo uważać, by w chwili, w której Tybet odzyska niepodległość i będziemy mogli wrócić do ojczyzny, nie nastał w naszej społeczności czas materializmu i patrzenia wyłącznie na Zachód.

— *A jaka jest pozycja kleru buddyjskiego i buddyjskiej hierarchii u młodzieży tybetańskiej?*

— Zgodnie z naszym przekonaniem kler buddyjski powinien odgrywać kluczową rolę w przekazywaniu młodemu pokoleniu tradycji i dziedzictwa. Bardzo staramy się o to, by stworzyć mnichom i mniszkom możliwości takiej działalności. Nie oznacza to oczywiście, że kler jest zamknięty w klasztorach i nie ma kontaktów ze światem, także ze światem zachodnim. Nasi duchowni wiele podróżują, poznają inne tradycje i kultury. Także dzięki temu nadal są autorytetami dla tybetańskiej młodzieży.

— *Wśród części tybetańskiej młodzieży emigracyjnej pojawił się w ostatnim czasie pomysł odrzucenia idei walki o wolny Tybet metodami pokojowymi. Ci młodzi ludzie powiadają, iż niestosowanie przemocy, o co tak bardzo zabiega Dalajlama XIV, nie prowadzi do odzyskania ojczyzny. Czy to oznacza, że w społeczności tybetańskiej pojawiła się opozycja wobec polityki prowadzonej przez Jego Świątobliwość XIV Dalajlamę?*

— Rzeczywiście, pojawiły się takie głosy. Ale to nie oznacza, że w obrębie emigracyjnej społeczności tybetańskiej powstała jakaś zorganizowana opozycja wobec polityki Jego Świątobliwości i naszego rządu. Znaczna większość rodaków, także nasze elity polityczne, stanowczo odrzucają pomysł zaniechania pokojowej walki o wolny Tybet i wejścia na drogę przemocy. Uważamy, że jedynie droga pokojowa może nas doprowadzić do celu. Przemoc w niczym nam nie pomoże.

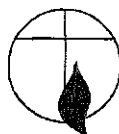
— *Czy jednak takie głosy nie doprowadzą do konfliktu wewnątrz wspólnoty emigracyjnej, nie osłabią pozycji Dalajlamy XIV w przyszłości?*

— Nie wierzę, by takie dyskusje mogły doprowadzić do konfliktu, do rozbicia naszej wspólnoty, czy wreszcie do osłabienia znaczenia Jego Świątobliwości. Te dyskusje bowiem prowadzą ludzie, którzy mogą mieć odmienne zdania w pewnych kwestiach, ale mają wspólny cel.

— *A co jest dla emigracyjnej społeczności tybetańskiej największym obecnie problemem?*

— Fakt, że ciągle nie wywalczyliśmy niepodległości Tybetu.

Dharamsala, kwiecień 1998 r.



Marek Blaza SJ
Tomasz Grodecki

Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?

11 XI 1994 r. w Rzymie podczas spotkania ekumenicznego papież Jan Paweł II oraz Mar Dinkha IV, katolikos-patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu, zwanego także Kościołem nestoriańskim¹, podpisali wspólną deklarację chrystologiczną, w której jasno zostało powiedziane, iż obie wspólnoty kościelne wierzą w to, że *Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem (...) Jego bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone w jednej Osobie bez pomieszania i zmiany, podziału i rozdzielenia*². Deklaracja ta kładzie kres wielowiekowemu sporom teologicznym związanym z poglądami Nestoriusza, który głosił heterodoksyjną naukę na temat bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Z drugiej jednak strony, choć stanowi ona ważny krok na drodze do jedności, to jednak nie ustanawia jeszcze pełnej komunii pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i Asyryjskim Kościołem Wschodu. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie zarówno kontrowersji teologicznych V w., jak też historii Asyryjskiego Kościoła Wschodu, który zerwał więzi kościelne z resztą chrześcijaństwa, nie uznając uchwał Soboru Efeskiego.

Spór o człowieczeństwo Chrystusa

STOLICE CHRZEŚCJAŃSTWA. Gdy Konstantyn Wielki założył w 330 r. swoją nową stolicę nad Bosforem, Kościół posiadał

¹Asyryjski Kościół Wschodu to dzisiejsza oficjalna nazwa tego Kościoła. W artykule będziemy się także posługiwać innymi nazwami na określenie tegoż Kościoła: Kościół nestoriański, Kościół wschodniosyryjski, Kościół Wschodu.

²„L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 2/1995, s. 36.

trzy wielkie ośrodki „administracyjne”: na Zachodzie Rzym, w Egipcie Aleksandrię, na Wschodzie Antiochię. Wszystkie one wywodziły swe korzenie od apostołów: Rzym i Antiochia od Piotra, Aleksandria od Marka Ewangelisty. Pochodzenie apostołskie było podstawą ich chluby i znaczenia, a także, co tu ukrywać, pretensji do władzy. Pojawienie się „nowego Rzymu” skomplikowało ten stabilny układ. Pozbawione tradycji apostołskiej, zależne od biskupa z Heraklei Pontyjskiej miasto było nową, chrześcijańską stolicą chrześcijańskiego cesarza władającego chrześcijańskim światem. Jakżeby miało nie nabrać znaczenia także w życiu specyficznie kościelnym? Od czasów Konstantyna aspiracje biskupów Bizancjum rosną – synod biskupów wschodnich z 381 r., znany jako Sobór Konstantynopolitański I, przyznaje jego patriarchom miejsce zaraz po papieżu rzymskim, czasy Jana Chryzostoma to umacnianie patriarchatu – kosztem Antiochii, rzecz jasna. Wzrost znaczenia Konstantynopola budzi niechęć Rzymu, zawiść Aleksandrii. Papieże (bo taki właśnie tytuł nosili) aleksandryjscy nie ustają w wysiłkach na rzecz obsadzania tej strategicznej stolicy „swoimi” kandydatami, Antiochia też wcale od tego nie stroni. Każdorazowy wybór na stolicę konstantynopolitańską kogoś związanego z kręgiem antiocheńskim powoduje intensywne przeciwdziałanie drugiej strony.

Do „wyścigu” Aleksandrii i Antiochii w obsadzaniu stolicy konstantynopolskiej dołączyły się problemy bardziej subtelnej natury. Od III w. w obu tych miastach działały szkoły o własnym sposobie kształcenia i uprawiania teologii, dorobku, tradycji. Szkoła aleksandryjska mogła się pochwalić założycielem – Orygenesem, przedstawicielami tej miary, co Dionizy, Atanazy czy Dydym Słupy, z jej nauk korzystali Ojcowie Kapadocy. Antiochia nie mogła się pochwalić równie wspaniałymi pomnikami własnej świetności – problem polegał na tym, że jedynie Jan Chryzostom zyskał powszechne uznanie, na wielu zaś innych protagonistach spoczywał cień niejednoznaczności „w temacie ortodoksja”. Dość wymienić związanych z nią Lucjana, Ariusza, Euzebiusza z Nikomedii, później Teodora z Mopswestii czy Teodoretę z Cyru. Różnice obu szkół nie polegały rzecz jasna tylko na odmienności charakterów ich reprezentantów. Pomijając subtelne różnice w sposobie interpre-

towania Pisma Świętego, dość stwierdzić, że główną inspiracją spekulacji szkoły aleksandryjskiej była filozofia platońska, podczas gdy antiocheńczycy nie wahali się sięgać również po Arystotelesa. W interesującym nas sporze największą rolę odegrało jednakże podejście do chrystologii. W Aleksandrii dominowała tzw. chrystologia Logos-sarks, którą można nazwać chrystologią „odgórną”, to znaczy wychodzącą od faktu wcielenia Syna Bożego. Aleksandryjczyków interesowało przede wszystkim to, jak transcendentny Bóg – niematerialny, nieskończony, niecierpięliwy – mógł przyjąć ludzkie ciało z wszystkimi jego ograniczeniami i słabościami. Chrystologia antiocheńska była z kolei „oddolna” – dominowało w niej pytanie, jak człowiek Jezus Chrystus mógł być jednocześnie Bożym Logosem przenikającym całą rzeczywistość, tym, w którym wszystko zostało stworzone. Podstawowe założenie owej chrystologii Logos-anthropos to pełne człowieczeństwo Chrystusa. Tak więc, gdy jedni starali się pogodzić bóstwo z człowieczeństwem, drudzy szukali sposobu wyrażenia współistnienia człowieczeństwa z bóstwem.

NESTORIUSZ I SOBÓR EFESKI. Pierwsza faza sporów chrystologicznych V w. wiąże się z mianowanym w 427 r. nowym patriarchą Konstantynopola, Nestoriuszem, mnichem spod Antiochii. Szczera troska o czystość wiary kazała mu wypowiedzieć się zdecydowanie przeciwko używaniu tytułu Boża Rodzicielka (Theotokos) na określenie Maryi. Pierwsza racja była dość trywialna: chodziło o uniknięcie mimowolnych skojarzeń z czczoną szczególnie w Syrii Mater Matuta, Wielką Macierzą Bogów. Obawa chyba przesadzona, jako że określanie Maryi mianem Matki Bożej było już dobrze zdomowione w pobożności chrześcijańskiej (zwłaszcza w Egipcie!), a to za przyczyną modlitwy „Pod Twoją obronę”. Druga racja, dla której Nestoriusz zaproponował, by nazywać Maryję raczej Rodzicielką Chrystusa (Christotokos) była już zasadniczej natury. Otóż w ogniu polemik na Soborze Efeskim (431), zwołanym specjalnie w celu wyjaśnienia jego nauki, wyrwało mu się stwierdzenie: *Co do mnie, nie nazwałbym Bogiem tego, kto ma dwa czy trzy miesiące*³.

³ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, VII, 34.

Tak dochodzimy do nerwu tej kontrowersji. Z jednej strony wiemy na pewno, że Maryja była zwyczajnym człowiekiem. Człowiek zaś nie może przecież urodzić Boga. Dziecka w pieluszkach również nie można uznać za Boga. A przecież wierzymy, że Jezus Chrystus był Bogiem, Jednorodzonym Synem Bożym, współistotnym swojemu Ojcu. W jaki więc sposób było to możliwe, kiedy to się stało, że bóstwo zagościło w człowieczeństwie Jezusa? Skoro Bóg się nie urodził z człowieka, skoro dziecko nie jest Bogiem... Może po chrzcie w Jordanie? Może po przemienieniu? Może po zmartwychwstaniu? Widać, że Nestoriusz jest specjalistą od ludzkiej natury Jezusa. Nie bardzo wie jednak, co począć z Jego bóstwem. Człowieczeństwo Jezusa jest dla niego prawdziwe i pełne – i chwala mu za to. Ale nie potrafi wyrazić, jak współistnieje ono w jednym podmiocie z naturą boską, której przecież nie można odrzucić. Nieostrożne wypowiedzi Nestoriusza na temat nie-bóstwa Jezusa jako dziecka spowodowały, że zaczęto go oskarżać już to o odgrzewanie starych i nieomal zapomnianych herezji adopcjanistów, głoszących, że Jezus był zwyczajnym człowiekiem, a tylko dzięki swoim zasługom i nienagannemu życiu został przez Boga adoptowany i uznany za Syna Bożego, już to, i to dużo częściej, że dla niego w Chrystusie Logos współzamieszkuje z Jezusem jako ktoś drugi. W konsekwencji mielibyśmy do czynienia z dwiema osobami w jednym ciele.

Oskarżenia te nie odpowiadają jednak rzeczywistości, jak zresztą stwierdził jeszcze cytowany Sokrates Scholastyk, zarzucający Nestoriuszowi jedynie paniczny lęk przed tytułem Bogarodzica, który z kolei jego zdaniem był wynikiem niedouczenia, ignorancji i pogardzania starymi komentatorami, z Orygenesem na czele⁴. I tu dochodzimy do trzeciej, będącej sednem problemu, racji odrzucenia Theotokos przez Nestoriusza i zarazem wszystkich jego kłopotów: nie uznawał on bowiem nauki o tzw. *communicatio idiomatum*. Była to doktryna zasadniczo filozoficzna, wykorzystywana jednak również na polu teologii, m.in. przez św. Augustyna, głosząca, że w przypadku połączenia

⁴ Por. tamże, VII, 32.

w jednym podmiocie dwóch natur, orzeka się o nim w ten sam sposób przymioty ich obu. Ta „wymiana orzekań” pozwala przyjąć współistnienie w Chrystusie od początku – czyli od poczęcia – obu natur, Bożej i ludzkiej, przyjąć prawdziwość i pełnię ich obu i co, najważniejsze, mówić o Bogu-Logosie, który urodził się z Maryi jako człowiek Jezus, który leżał w pieluszkach – i mówić o człowieku Jezusie, że wskrzeszał umarłych, odpuszczał grzechy, zmartwychwstał i siedzi po prawicy Ojca. Pozwala też mówić o Maryi, że jest rzeczywiście Bożą Matką, jako że ten, którego urodziła, był jednocześnie prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem. Tej nauki Nestoriusz po prostu nie przyjmował, jako że nie mieściła się w schematach filozoficznych, z którymi zapoznał się podczas swoich studiów.

Przeciwko poglądom Nestoriusza ostro wystąpił patriarcha Aleksandrii Cyryl. Jego nauka streszcza się w tzw. dwunastu anatematyzmach, które później zostały włączone do akt Soboru Efeskiego i uznane za autentyczne nauczanie w sprawach wiary⁵. Ponieważ jednak owe anatematyzmy wyrażały nader radykalnie poglądy teologów aleksandryjskich i wraz z błędami potępiały pośrednio całą teologię antiocheńską, patriarcha Konstantynopola nie mógł, czy też nie potrafił się z nimi zgodzić. Anatematyzmy podkreślały bóstwo Chrystusa i eksponowały już w pierwszym punkcie tytuł Theotokos. Cyryl zdogmatyzował w nich proponowane przez siebie na określenie sposobu współistnienia bóstwa i człowieczeństwa techniczne określenie „unia hipostatyczna” – wobec preferowanego przez antiocheńczyków terminu „połączenie”. Co więcej, poszczególne stwierdzenia zawarte w anatematyzmach zdecydowanie preferowały rozumienie wcielenia jako przyjęcie przez Logos po prostu ciała, bardzo skromne miejsce pozostawiając człowieczeństwu Chrystusa. Mimo pewnych skrajności płynących z „aleksandryjskiego” podejścia do problemu, była to nauka w pełni ortodoksyjna, a co więcej, pojęcie unii hipostatycznej, które weszło na stałe

⁵ Pełny tekst w polskim tłumaczeniu można znaleźć w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, VI, 4.

do języka teologicznego, bardzo trafnie oddaje wiarę w jedność osoby Jezusa, łączącej dwie natury, zdecydowanie uniemożliwiając przy tym traktowanie bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa jako dwóch podmiotów istniejących w jednym ciele.

Niestety, zwołany przez cesarza w 431 r. Sobór Efeski toczył się w atmosferze skandalu, a zakończył schizmą, spowodowaną wzajemnym wyklęciem się patriarchów Antiochii i Aleksandrii. Spowodowane to było głównie niecierpliwością Cyryla i brakiem jakiegokolwiek rzeczowej dyskusji. Dopiero dwa lata później schizma między Antiochią i Aleksandrią została zlikwidowana – teologowie zasiedli wreszcie do rozmów, które zaowocowały tzw. ugodą antiocheńską⁶, sformułowaną, jak się przypuszcza, przez Teodoretę z Cyru, przyjaciela Jana z Antiochii, która potwierdzając tytuł Theotokos, termin „unia” czy też „zjednoczenie”, a co za tym idzie „communicatio idiomatum” i jedność Chrystusa, podkreślała pełnię Jego człowieczeństwa i zawierała ważne stwierdzenie, iż jest On współistotny Ojcu co do bóstwa i współistotny ludziom co do człowieczeństwa. Jednocześnie termin „zjednoczenie” został opatrzony komentarzem *bez mieszania*, co wykluczało niebezpieczeństwo rozumienia unii hipostatycznej jako zlania się obu natur Chrystusa w coś trzeciego, bosko-ludzkiego, jak to się przydarzyło twierdzić parędziesiąt lat wcześniej Apolinaremu z Laodycei. Dopiero ten dokument zakończył spór nestoriański, dając możliwie najpełniejsze, a zarazem najbardziej wyważone wyjaśnienie problemu stworzonego przez patriarchę wygnanego na pustynię egipską.

EUTYCHES I SOBÓR CHALCEDOŃSKI. Niestety, zbytnia pobożność znów przeszkodziła w nastaniu trwałego pokoju w Kościele. Druga faza sporów chrystologicznych jest związana z imieniem Eutychesa, znanego w stolicy ascety, przełożonego jednego z wielkich klasztorów Konstantynopola. Pobożność ta kazała mu twierdzić, że po zjednoczeniu obu natur w Chrystusie Jego natura boska wchłonęła całkowicie naturę ludzką, a co więcej, że ciało Jezusa nie było takie samo, jak pozostałych ludzi⁷.

⁶ *Breviarium Fidei* VI, 6.

⁷ Por. Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, I, 9.

Chodziło mu więc o wywyższenie Bóstwa Chrystusa, o podkreślenie, że Bóg nieskończenie góruje nad człowiekiem i totalnie przemienia go w siebie. Jeżeli przebóstwienie człowieka i upodobnienie go do Boga jest prawdą w życiu człowieka podejmującego trud ascezy, oddającego się całkowicie Bogu i poddającego Jego działaniu, o ileż bardziej prawdziwe musiało to być w życiu Jezusa, w którym bóstwo osobowo, fizycznie, jak nauczał Cyryl, zjednoczyło się z człowieczeństwem. Czyż przemiana człowieka nie musiała być w tym przypadku pełna? Często oddaje się trudność, jaką sformułował Eutyches przez przeciwstawienie sobie dwóch twierdzeń: ortodoksyjnego, że Chrystus istnieje w *dwóch naturach* (*en dyo physeon*) oraz Eutychesowego, iż istnieje On w jednej, która powstała z *dwóch natur* (*ek dyo physeon*). Tak spór o jedną naturę w Chrystusie, nazwany sporem monofizyckim, stał się sporem o jedną literę: czy należy mówić „en” czy „ek”.

Jesteśmy tu na biegunie przeciwnym do prób Nestoriusza, dla którego punktem wyjścia było człowieczeństwo Jezusa. Propozycja Eutychesa wyglądała bardzo atrakcyjnie, odpowiadała znakomicie środowiskom monastycznym – mnisi dążyli wszak do pełnego przebóstwienia natury ludzkiej, a tak rozumiana pobożność chrystologiczna była dla nich cenna również jako wynosząca godność jedyne Wzoru, za którym starali się podążać. Jeżeli jednak natura ludzka w Chrystusie zlała się z Boską tak, że praktycznie w niej zanikła i pozostała z nich tylko jedna, to Chrystus nie był prawdziwym człowiekiem. Skoro zaś zbawienie człowieka dokonało się przez to, że Logos przyjął naturę ludzką i wprowadził ją zjednoczoną z sobą do królestwa Ojca, to w świetle poglądów Eutychesa nie bardzo wiadomo, co właściwie Chrystus zbawia, bo przecież wcielenie spowodowało zniknięcie człowieczeństwa.

Za finał tej kontrowersji uważa się zazwyczaj sobór w Chalcedonie w 451 r., który zgromadził rekordową liczbę około 600 biskupów. Za normę wiary przyjęto tam pochodzący z 449 r. list papieża rzymskiego Leona do nieżyjącego już patriarchy Konstantynopola Flawiana, tzw. „Tomus ad Flavianum”⁸.

⁸ *Breviarium Fidei* VI, 7; pełny tekst jest dostępny w wydaniu *Mów Leona*, Poznań 1958, XXXVIII-XLIX, POK 24.

Sobór powtórzył praktycznie wszystko to, co do czego ugodzili się Cyryl z Janem Antiocheńskim, podkreślając jednocześnie, iż obie natury Chrystusa współistnieją *bez zmieszania i bez rozdzielenia*, tak że współtworząc jedną osobę, zachowują w pełni swoje właściwości. Zwycięską literą okazało się „n”: jeden i ten sam Chrystus istnieje w dwóch naturach, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.

Losy Kościoła w Syrii potoczyły się jednak innymi drogami...

Kościół asyryjski w ciągu wieków

POCZĄTKI KOŚCIOŁA W SYRII⁹. W tradycji syryjskiej istnieją trzy legendy dotyczące początków chrześcijaństwa na tym obszarze:

- opowieść o trzech magach – utrzymując, że magowie mówili po aramejsku, należy przyjąć, że pochodzili z Edessy, bo tylko tam oprócz Palestyny posługiwano się jeszcze tym językiem tuż przed narodzeniem Chrystusa. Według tej legendy magów nie było trzech, a dwunastu;

- legenda o Abgarze V, królu Edessy, który był chory na trąd. Dowiedziawszy się o Jezusie, w liście zaprosił Go do Edessy, aby mógł go uzdrowić i głosić nową naukę;

- apokryficzne „Dzieje św. Tomasza”. Według tej księgi po męczeńskiej śmierci św. Tomasza Apostoła jego doczesne szczątki zostały przeniesione do Mezopotamii¹⁰.

Obszar kultury syryjskiej w III w. można podzielić na dwa znaczące terytoria: Syria zachodnia, przynależąca do Cesarstwa Rzymskiego jako oddzielna prowincja ze stolicą w Antiochii, oraz Syria wschodnia, przynależąca do Persji, z dwoma znaczącymi ośrodkami chrześcijańskimi: Seleucją (koło Bagdadu) oraz Ktezyfonem (leżącym na lewym brzegu Tygrysu). Chrześcijaństwo szybko rozprzestrzeniało się nie tylko w rzymskiej prowincji Syrii, ale także w Persji, gdzie powstały dwie znaczące szkoły teologiczno-katechetyczne, w Edessie i Nisibis, które

⁹ Historia Kościoła asyryjskiego została opracowana w tym artykule przede wszystkim na podstawie: A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1968.

¹⁰ Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968, s. 237.

stanowiły prawdziwe bastiony wiary we wschodniej Syrii. Z Nisibis pochodził m.in. św. Efrek Syryjczyk, diakon, wybitny egzegeta i hymnograf¹¹. Inną wybitną postacią był Taccjan (II w.), który stał się sławny dzięki napisaniu dzieła „Diatessaron” będącego niejako kompilacją czterech Ewangelii. „Diatessaron” został napisany w języku syriackim (odmiana języka aramejskiego) i był czytany w Kościele wschodniosyryjskim zamiast Ewangelii podczas sprawowania liturgii aż do początku V w.

USAMODZIELNIENIE SIĘ HIERARCHII KOŚCIOŁA WSCHODNIO-SYRYJSKIEGO. Już od połowy IV w. arcybiskup Seleucji-Ktezyfonu miał prymat jurysdykcyjny w Kościele perskim. Stało się to za zgodą Zachodu, tzn. biskupa Antiochii. W 410 r. na synodzie w Seleucji uznano prawo apelacji do tzw. Ojców Zachodnich, czyli biskupów patriarchatu antiocheńskiego. W dokumentach tego synodu pojawia się także tytuł „katolikos” na określenie arcybiskupa Seleucji-Ktezyfonu, którym posługiwał się on od 315 r. W tym czasie Antiochia coraz bardziej się hellenizowała, a Edessa stawała się bastionem tradycji syriackiej. Dlatego w patriarchacie antiocheńskim językiem liturgicznym jest grecki, a w Kościele wschodniosyryjskim język syriacki. Ale już w 424 r. synod w Markbata potwierdził samodzielność Kościoła wschodniosyryjskiego. Prawo apelacji do Ojców Zachodnich uchylono i postanowiono, że katolikos Wschodu (tj. biskup Seleucji-Ktezyfonu) nie podlega żadnemu innemu hierarsze, nawet patriarchom Zachodu (tj. patriarchom Antiochii), bo jest im równy¹². Nie był to z pewnością akt schizmy, chociażby z tego względu, że w Antiochii nikt nie protestował...

SCHIZMA NESTORIAŃSKA. Patriarchaty Aleksandrii i Antiochii uznały postanowienia Soboru Efeskiego. O ile jednak na stolicy biskupiej w Edessie¹³ najpierw zasiadał biskup Rabbula (421-435), gorący zwolennik uznania postanowień tegoż soboru, o tyle jego następca, Ibas (435-437) już sympatyzował z poglą-

¹¹ Por. J.S. Gajek MIC, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły Wschodnie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996, s. 116.

¹² Por. ks. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, s. 182.

¹³ W 216 r. Edessa została podbita przez Cesarstwo Rzymskie, a w V w. leżała w granicach Cesarstwa Bizantyjskiego.

dami Nestoriusza. Przetłumaczył na język syriacki dzieła Teodora z Mopswestii, nauczyciela Nestoriusza. Po śmierci Ibas (437) biskupem Edessy został ortodoksyjny Nonnus, a nestorianie wybrali na swojego biskupa Barsauma, który został ekskomunikowany przez tzw. synod zbójcecki (449) i zbiegł do Nisibis w Persji poza granice Cesarstwa Bizantyjskiego. Dlatego niektórzy autorzy przyjmują rok 437 za datę schizmy nestoriańskiej. Inni autorzy przyjmują rok 484, kiedy to odbył się synod w Bet Lapat (lub Bet Lafat) pod przewodnictwem biskupa Nisibis, Barsaumy, który doradził królowi perskiemu Firuzowi wymordowanie kleru, który w jakikolwiek sposób współpracuje z cesarzem bizantyjskim Zenonem (474-491). Cesarz ten bowiem zamknął w Edessie szkołę teologiczną i wygnał wszystkich nestorian z cesarstwa. Zaczęło się od tego, że jeden z biskupów, imieniem Babowi, został przyłapany na tym, że koresponduje z cesarzem Zenonem. Za zdradę został ukrzyżowany. A ponieważ żaden z biskupów nie chciał uchodzić za kolaboranta na rzecz Cesarstwa Bizantyjskiego, na synodzie w Bet Lapat przyjęto oficjalnie doktryny Nestoriusza. I tak Kościół wschodniosyrijski, który nazwał się na tym synodzie Kościołem Wschodu, zerwał jedność kościelną z resztą chrześcijaństwa. W ten sposób powstał Kościół nestoriański, do powstania którego Nestoriusz nie przyłożył w ogóle ręki. Na synodzie tym rehabilitowano Teodora z Mopswestii i zalegalizowano małżeństwa kapłanów i biskupów, a przewodniczący synodowi biskup Barsaum, dając „dobry” przykład, ożenił się z mniszką. Jednakże Barsaum nie został metropolitą Persji. Został nim Akacjusz (485-496), który przybył nawet do Konstantynopola, próbując przekonać cesarza i patriarchę, że nie jest zwolennikiem nestorianizmu i że ma zamiar ekskomunikować Barsaumę. Niestety, Konstantynopol nie mógł sprawdzić lojalności Akacjusza, bo wcześniej, w 493 r., perscy mnisi zabili Barsauma. Z drugiej strony wiadomo, że Akacjusz nie sprzeciwiał się małżeństwom duchownych (łącznie z biskupami) i to nawet po święceniach, czego nie praktykowali pozostali chrześcijanie. W 498 r. katolikos Babaj II (497-502) przyjął tytuł patriarchy Wschodu, chcąc w ten sposób dorównać Antiochii i pozostałym patriarchatom. W Nisibis powstała nowa

szkoła teologiczna, która wykształciła wielu patriarchów i biskupów Kościoła nestoriańskiego. W teologii nestoriańskiej złotymi zgłoskami wpisał się Mar Babaj (569-628), przełożony w klasztorze na górze Izala. Napisał „Księgę Zjednoczenia”, w której podaje ostatecznie wypracowaną doktrynę nestoriańską.

KOŚCIÓŁ NESTORIAŃSKI POD RZĄDAMI KALIFÓW I MONGOŁÓW. W 637 r. muzułmanie zdobyli Seleucję-Ktezyfon, a 15 lat później kalifowie niepodzielnie zawładnęli Persją. Muzułmanie uważali chrześcijan za tzw. chronionych poddanych. Jednym z powodów miał być pewien dokument nadający przywileje nestorianom, napisany rzekomo przez samego Mahometa podczas spotkania z patriarchą Jeszujabem II. Wiarygodność tego dokumentu miał potwierdzić kalif Omar i dlatego dokument ten nazywano Paktem Proroka lub Paktem Omara. Kler, lud i kościoły nestorian cieszyli się szacunkiem i ochroną ze strony kalifów. Jedynie w VIII w. prześladowano nestorian z pobudek ekonomicznych. Wielu nestorian służyło na dworze kalifów jako lekarze, tłumacze, naukowcy. W 775 r. kalif i patriarcha przenieśli się z Seleucji-Ktezyfonu do nowej stolicy w Bagdadzie. W Kościele nestoriańskim rosła korupcja, a urząd patriarchy można było sobie kupić za odpowiednią sumę. Od IX w. kalifat zaczął się rozpadać na coraz mniejsze państewka. Ostateczny upadek kalifatu Abbasydów miał miejsce w 1258 r., gdy Hulagu, brat wielkiego chana Mangu zdobył Bagdad. Podczas masakry w mieście oszczędził on nestorian, bo jego żona była chrześcijanką. Nestorianie cieszyli się pełną wolnością, ale w samym Kościele panował chaos, szczególnie wśród hierarchów, którzy knuli jeden przeciw drugiemu do tego stopnia, że władcy mongolscy nie mogli już tego dłużej znosić. Gdy pod koniec XIII w. rządy w państwie przejął Ghazan i przyjął islam, sytuacja chrześcijan zmieniła się diametralnie. W mieście Marağa dokonano masakry chrześcijan, patriarchę upokorzono, plądrowano kościoły i klasztory. W XIV w. 12 tys. chrześcijan zostało sprzedanych bądź zamordowanych. Gdy Tamerlan zdobył Bagdad w 1393 r., los chrześcijan był już przesądzony. Odtąd Kościół nestoriański zaczął bardzo szybko tracić swoich wiernych, którzy przechodzili na islam. Ci, którzy przetrwali,

schronili się w górach Kurdystanu między jeziorami Urmia i Wan. Stolica patriarchatu została przeniesiona do Maraga.

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA NESTORIAN. Od końca V w. Kościół nestoriański zaczął prowadzić akcję misyjną na szeroką skalę. Zdetronizowany król perski Kavadh I (488-531) zbiegł do Turkiestanu m.in. z biskupem Arranu i czterema kapłanami i tam rozpoczęli głoszenie Ewangelii wśród Turków ze znacznym sukcesem. W 781 r. na prośbę władcy tureckiego patriarcha Tymoteusz I (779-820) mianował metropolitę Turkiestanu w Samarkandzie oraz biskupów w Bucharze i Taszkencie. Nestorianie z Turkiestanu wkrótce dotarli nawet nad jezioro Bajkał, gdzie nawracali plemiona pochodzenia tatarskiego. W VII w. zorganizowano pierwszą misję do Chin. Potwierdza to napis na kamieniu odkryty przez jezuitów w 1625 r. w Si-ngman-fu (środkowe Chiny), mówiący o tym, że w 638 r. cesarz Tai-Tsung spotkał się z mnichem perskim, A-lo-penem, który *przyniósł prawdziwe Pisma*. Cesarz przeczytał je i kazał rozpowszechnić w swoim państwie. Pomógł także nestorianom wybudować klasztor, w którym zamieszkało 21 mnichów¹⁴. Nowa religia rozprzestrzeniała się na tyle szybko, że wnet patriarcha Wschodu ustanowił w Sianfu metropolię. Nestorianie zasadniczo nie napotykali oporu ze strony Chińczyków w głoszeniu Ewangelii aż do IX w., kiedy to rozpoczęły się pierwsze prześladowania. Jednakże Kościół nestoriański istniał na terytorium Chin do późnego średniowiecza. Jeszcze w XIV w. Marco Polo potwierdził obecność nestorian w Chinach. Gdy w Chinach władzę przejęła dynastia Ming (1369), zaczęły się ostre prześladowania chrześcijan. Natomiast na dworze mongolskim nestorianie usługiwali władcom jako lekarze, pisarze i rzemieślnicy. W 1287 r. mongolski chan wysłał z misją dyplomatyczną do Europy Rabbana Sauma, metropolitę Chanbałyku, który spotkał się m.in. z Filipem Pięknym i papieżem Mikołajem IV. Również pod koniec XIV w. hordy Mongołów, siejąc terror w całej Azji Środkowej i na Bliskim Wschodzie, zniszczyły

¹⁴ Por. F.J. Woo, *The Nestorian Stone Monument*, w: „China talk”, June 1996, s. 21; P.Y. Saeki, *Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1937.

całe dzieło misyjne nestorian. Jedynym owocem misji nestoriańskiej, który zachował się do naszych czasów, jest Kościół malabarski w Indiach południowych, który odłączył się od Kościoła nestoriańskiego. Podsumowując działalność misjonarzy nestoriańskich, trzeba powiedzieć, że około 1000 r. Kościół nestoriański, przynajmniej co do terytorium, był największy na świecie. W jego skład wchodziło co najmniej 20 metropolii podlegających patriarsze Wschodu, które obejmowały obszar od Chin na wschodzie, do Jerozolimy i Damaszku na zachodzie. Jeszcze w XIII w. Kościół nestoriański miał posiadać 25 stolic metropolitalnych oraz około 200–250 stolic biskupich.

KOŚCIÓŁ NESTORIAŃSKI W CZASACH NOWOŻYTNYCH – UNIA Z RZYMEM¹⁵. Od XIV w. Patriarcha Wschodu był już nie tylko przywódcą duchowym, ale także politycznym. Od 1450 r. w Kościele nestoriańskim jako jedynym w całym chrześcijaństwie urząd patriarchy był dziedziczony przez siostrzeńca, ponieważ każdy patriarcha był celibatariuszem. Zdarzało się, że patriarchą zostawał mały chłopczyk, w którego imieniu rządziła jego matka lub starsza siostra. Ale ze względu na pewne nadużycia po śmierci patriarchy Szymona bar Mama (1551) część biskupów nie chciała, aby nowym patriarchą został siostrzeniec poprzedniego, Szymon Denha. Na jego miejsce wybrali oni mnicha, Jana Sulaka. Ten ostatni pojechał do Rzymu, gdzie poprosił papieża Juliusza III o unię. Papież przychylił się do tej prośby i mianował Jana Sulaka patriarchą Chaldejczyków. Gdy nowy patriarcha powrócił do swojej stolicy w Mosulu, rozpoczął przeprowadzanie reform w Kościele. Wkrótce jednak (1555) poniósł śmierć męczeńską z rąk paszy tureckiego z Diyarbekir, który działał za podszeptem przeciwników unii. Ci ostatni, chcąc ukrócić działalność Kościoła unickiego, sami zadeklarowali przyjęcie wyznania katolickiego. W rezultacie obaj patriarchowie otrzymywali paliusz od papieża, co oznaczało praktycznie, iż w tym samym czasie było dwóch unickich patriarchów i że cały Kościół nestoriański był w unii z Rzymem.

¹⁵ Por. J.S. Gajek MIC, R. Krzywicki MIC, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 142-143.

W 1672 r. biskup z Dijarbekir Józef wykreował się na trzeciego patriarchę, który także był w unii z Rzymem. Jednak w następnych latach kontakty z Rzymem ochłodziły się. Ostatnim patriarchą unickim był Szymon XIII (1662-1700), który od unii odstąpił. Część Kościoła nestoriańskiego ponownie przyjęła unię dopiero w 1830 r., gdy papież Pius VIII zatwierdził Jana Hormizda jako patriarchę Chaldejczyków katolików¹⁶. XIX wiek był dla Kościoła nestoriańskiego czasem prześladowań i dlatego nestorianie szukali oparcia albo w Rzymie, albo w sąsiedniej Rosji. Liczna grupa nestorian przekroczyła granicę z Rosją i przyjęła prawosławie, z nadzieją że wojska carskie przyjdą z pomocą prześladowanym przez Turków. Pomoc jednak nie nadeszła, a rozczarowani prawosławni konwertyci wrócili do swojej dawnej wiary. Prześladowania trwały jeszcze podczas I wojny światowej, gdyż Turcy podejrzewali nestorian o wspieranie Brytyjczyków. W 1933 r. patriarcha Szymon XXIII został wygnany z Iraku za to, że nie chciał zrezygnować z władzy cywilnej nad wszystkimi nestorianami.

KOŚCIÓŁ NESTORIAŃSKI DZIS¹⁷. W 1968 r. z powodu sporu m.in. o dziedziczenie urzędu patriarchy oraz o wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego i zredukowanie postów doszło po raz kolejny do schizmy w Kościele nestoriańskim, w wyniku której ci, którzy reformy przyjęli, należą do Asyryjskiego Kościoła Wschodu, a pozostali do Starożytnego Apostolskiego i Katolickiego Kościoła Wschodu. Obie te wspólnoty kościelne nie utrzymują pełnej jedności z żadnym Kościołem chrześcijańskim. Uznają tylko dwa pierwsze sobory powszechne: Nicejski I (325) i Konstantynopolitański I (381). Uznają nicejskie wyznanie wiary, ale mają własną interpretację teologiczną co do dwóch natur Chrystusa oraz Bogurodzicy. Językiem liturgicznym nadal pozostaje język syriacki, ale używa się także arabskiego. Podstawową modlitwą eucharystyczną jest anafora Adaja i Mariego, w której nie ma Słów Ustanowienia oraz ana-

¹⁶Ta unia przetrwała po dziś dzień. Obecnie Chaldejski Kościół Katolicki liczy około pół miliona wiernych, a na jego czele stoi patriarcha Rafael I Bidawid.

¹⁷Por. J.S. Gajek MIC, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły wschodnie*, dz. cyt., s. 118-119.

fora Teodora z Mopswestii i anafora Nestoriusza¹⁸. W świątyniach nie używa się ikon ani krucyfiksów, a jedynie czci się relikwie świętych. Biskupi są wybierani spośród mnichów, natomiast kler diecezjalny (kapłani i diakoni) może się żenić, nawet po święceniach, czego nie praktykuje się w innych Kościołach wschodnich.

Starożytny Apostolski i Katolicki Kościół Wschodu, nie przyjąwszy żadnych reform, posługuje się kalendarzem juliańskim, a lata liczy nie od narodzenia Chrystusa, ale od 311 r. przed Chrystusem, czyli od tzw. ery Greków, gdy Seleucydzi zaczęli panować w Syrii. Ponieważ nie zredukowano w tymże Kościele liczby dni postnych, to na rok przypada ich aż 172. Na czele tego Kościoła stoi katolikos-patriarcha Mar Addaj II rezydujący w Bagdadzie.

Dzisiejszych nestorian, a lepiej się wyrażając, chrześcijan asyryjskich, których jest około 550 tys.¹⁹, można spotkać w Iraku, Iranie, Turcji, Syrii, Libanie, USA, Indiach, Australii, Gruzji i Armenii.

Od 1984 r. Kościół rzymskokatolicki rozpoczął intensywny dialog z Asyryjskim Kościołem Wschodu, któremu od 1976 r. przewodzi katolikos-patriarcha Teheranu Mar Dinkha IV Khanania rezydujący w Morton Grove, w stanie Illinois (USA). Po 10 latach dialogu oba Kościoły podpisały wspólną deklarację chrystologiczną, w której stwierdzają, że *dzisiaj wyznajemy wspólnie tę samą wiarę w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, abyśmy mogli stać się dziećmi Bożymi mocą Jego łaski. Pragniemy od tej pory wspólnie świadczyć o tej wierze w Tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem, głosząc ją w najbardziej stosowny sposób ludziom naszych czasów, aby świat uwierzył w Ewangelię zbawienia*²⁰.

¹⁸ Por. *Wieczerna mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, s. 277-305.

¹⁹ Tę liczbę podajemy za: R.G. Roberson, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Roma 1990.

²⁰ „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 2/1995, s. 37.

Stanisław Latek

Globalizacja w Europie^{*}

Globalizacja jest obecnie zjawiskiem szeroko dyskutowanym. Od pewnego czasu tematem globalizacji zajmuje się również „Pax Romana”. W dokumencie podsumowującym obrady kongresu „Pax Romana”, który odbył się w 1996 r. w Dobogoko pod Budapesztem, stwierdzono m.in.: *Sytuację współczesnego świata można określić jako paradoksalną. W ciągu ostatnich 15 lat w większości regionów, krajów i kultur świata następuje złożony proces społecznej, ekonomicznej, kulturalnej i religijnej fragmentacji. Z drugiej strony można powiedzieć, że kraje, kultury, organizacje i jednostki stają się bardziej niż kiedykolwiek w historii powiązane ze sobą – strukturalnie, faktycznie i potencjalnie. Postępuje głęboki proces globalizacji, który prowadzi do zmiany rozumienia kultury i tradycyjnych form organizacji życia społecznego.* Wielu z wypowiadających się na temat globalizacji postulowało konieczność pełniejszego i bardziej szczegółowego zajęcia się tym problemem. Można sądzić, że jubileuszowe spotkanie „Pax Romana” w Asyżu ma szansę przynieść pełniejszy i dokładniejszy opis procesu globalizacji choćby dlatego, że o tym złożonym zjawisku dyskutowali przedstawiciele różnych kontynentów, różnych regionów świata. W Europie w ostatnim czasie poświęcono globalizacji wiele konferencji i spotkań, ukazało się wiele publikacji. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że zajmowanie się zjawiskiem globalizacji jest zajęciem modnym, co nie znaczy łatwym.

^{*}Niniejszy tekst został przygotowany na jubileuszowy kongres „Pax Romana”, który odbył się we wrześniu 1997 w Asyżu. Pax Romana-ICMICA jest międzynarodowym ruchem intelektualistów katolickich. Polskę reprezentują Kluby Inteligencji Katolickiej. Powyższy tekst został przygotowany na podstawie materiałów dostarczonych przez Sławomira Sowińskiego, Andrzeja Wielowieyskiego i Stefana Wilkanowicza.

Symptomy globalizacji

Jest truizmem stwierdzenie, że mieszkańcy naszej planety są coraz bardziej współzależni. Przytoczmy kilka przykładów zjawisk, które są zupełnie nowe. Chmury promieniotwórcze po próbnym wybuchach jądrowych i katastrofie w Czernobylu wędrowały wokół globu i nie istniały dla nich żadne granice. Zmiany klimatu i gwałtowne zmiany pogody wywołane najprawdopodobniej efektem cieplarnianym występują, a zapewne wystąpią w znacznie większym natężeniu, praktycznie na wszystkich kontynentach. Coraz szybciej, coraz łatwiej, coraz z większym natężeniem wędrują informacje i obrazy. Mieszkańcy globu też stali się bardziej mobilni. Nastąpiła intensyfikacja wymiany dóbr, usług, kapitałów i technologii. Zjawiskiem wywołującym niepokój ekonomistów jest globalizacja rynków finansowych. Spekulacje giełdowe, operujące ogromnymi sumami, mogą wywoływać zaburzenia powodujące spore katastrofy w postaci seryjnych bankructw i nagłego wzrostu bezrobocia.

Globalizacja gospodarki przyczynia się do pogłębiania różnic w poziomie życia (najłagodniej mówiąc), a w gruncie rzeczy do poszerzania się kręgu ludzi wyłączonych z życia społecznego, skazanych na marginalizację i degradację. Ta marginalizacja dotyczy ludzi i środowisk, ale także całych krajów, a nawet kontynentów. Można się obawiać, że np. Afryka (duża jej część) wchodzi w okres ciężkiego kryzysu.

Nastąpiły głębokie przemiany demograficzne. Ludzkość potrzebowała dziesiątków tysięcy lat, aby osiągnąć liczbę trzech miliardów (1960), ale na przyrost o następne trzy wystarczy jej tylko 40 lat. Zmieniają się też relacje między człowiekiem a środowiskiem naturalnym, a także relacje między poszczególnymi generacjami ludzi.

Po upadku komunizmu ideologia liberalna wydaje się dominująca na naszym globie. Postawa liberalna w ekonomii oznacza popieranie gospodarki rynkowej; w życiu społecznym, kulturze i obyczajach prowadzi często do rozwarstwienia społecznego, bezrobocia, zaniku więzi społecznych, odrzucenia wartości, wykorzenienia kultury.

Według Ryszarda Kapuścińskiego *media coraz częściej nie pokazują rzeczywistości, ale ją tworzą. Ma to istotne konsekw-*

wencje. Dawniej człowiek miał do czynienia z jedną rzeczywistością – tą, która go otaczała; mógł więc ją zobaczyć, czasem nawet dotknąć. Od 20 do 30 lat ma do czynienia z drugą rzeczywistością, wirtualną, której nie może doświadczyć, ale której jest świadkiem. Nasz obraz świata jest w coraz mniejszym stopniu naszym własnym obrazem świata, przeżywanym i doświadczanym. Staje się coraz częściej obrazem podawanym nam do oglądania. Dzięki upowszechnieniu przez media pewnych standardów zachowań ludzie na całym świecie (zwłaszcza młodzi) zachowują się podobnie: noszą džinsy, piją coca-colę, jedzą „big maca”, słuchają tej samej muzyki.

Ale nie samym chlebem człowiek żyje. Wielu odczuwa boleśnie utratę punktów odniesienia. Przeciętny obywatel kończącego się właśnie tysiąclecia ma wszelkie powody, by czuć się nieswojo w krajobrazie i klimacie kultury zwanej postmodernistyczną. Jak pisze Elżbieta Wolička: *Myślowa bezradność i praktyczna bezbronność wobec rynku ofert konsumpcyjnych oraz rynku idei, na którym zasadę porządku, rangi i miary zastąpiła dyrektywa „propozycji alternatywnych”, przywileje dla wszelkiej tandety oraz łatwość kreowania idola fori z każdego pretensjonalnego, a dobrze się sprzedającego głupstwa, wydają się szczególnie złymi znakami czasu, w którym żyjemy. A także, z drugiej strony, reakcje ksenofobiczne i mentalność getta, które na naszych oczach przeżywają swój renesans. Trudno odnaleźć się w dzisiejszym świecie Kościołom, w tym także Kościołowi katolickiemu.*

Specyfika europejska

Proces globalizacji, światowej unifikacji i komparacji życia społecznego, od lat sześćdziesiątych uznany za wielką kwestię społeczną, na kilku co najmniej poziomach decydował i decyduje o europejskim status quo i miejscu Europy w porządku ogólnoswiatowym. W wymiarze politycznym jesteśmy świadkami, przynajmniej oficjalnego, niemal powszechnego uznania zrodzonych właśnie w obrębie tradycji europejskiej standardów demokratycznego państwa prawnego, społeczeństwa obywatelskiego i praw człowieka. Paradoksalnie właśnie globalizacji tych politycznych instytucji w jakimś sensie zawdzięczamy, jak

się wydaje, fakt, że po 1989 r. zostały one powszechnie uznane także w wielu państwach Europy Wschodniej. Gdyby nie dramat Bośni i Hercegowiny z tego punktu widzenia można by Europę uznać za lidera i swego rodzaju beneficjenta wspomnianych procesów.

Wielka światowa konkurencja, zintensyfikowana po załamaniu się mocarstwowego układu bipolarnego, wystawia starą Europę na wielką próbę także w dziedzinie kultury i gospodarki. Wszyscy zdają sobie dziś sprawę, że ogromną konkurencją dla europejskiego przemysłu i technologii jest już nie tylko historycznie i politycznie bliska Ameryka. Oto w basenie Pacyfiku rośnie techniczno-przemysłowa potęga, do której może należeć XXI w. Ograniczenia surowcowe, socjalne balasty przemysłu, konsumpcyjne oczekiwania i starzenie się społeczeństw – oto niektóre z czynników, które gospodarkę Europy w bardzo niedalekiej przyszłości mogą umieścić daleko za nowymi potęgami azjatyckimi. Równie głęboki niepokój o skutki światowej konkurencji i unifikacji żywią mieszkańcy starego kontynentu, myśląc o własnej kulturze. Kształtująca dziś gust i sumienie młodego Europejczyka kultura masowa powstaje w studiach, rozgłośniach i magazynach wielkich światowych korporacji i nie ma nic wspólnego z europejskim duchem, tradycją czy filozofią. Nasza codzienność, znaki, symbole, skojarzenia, autorytety, lektury, filmy i piosenki coraz słabiej wpisują nas w obszar narodowych, a więc europejskich tożsamości. Wszystkie globalne wyzwania są dziś jednym z najsilniejszych impulsów skłaniających mieszkańców Europy do trudu poszukiwania lub ponownego odkrywania sposobów wewnątrzkontynentalnej integracji. Coraz powszechniejsze jest bowiem przekonanie, że tym wielkim wyzwaniom można stawić czoło tylko w ramach wspólnoty politycznej, gospodarczej i kulturowej. Tylko w takiej wspólnocie Europa może też utrzymać swe tradycyjne miejsce w świecie.

Integracja europejska nie odbywa się bez trudności. W dziedzinie szeroko rozumianej polityki społecznej szczególnie niepokój wzbudza rewolucja w systemie pracy i wiążąca się z tym marginalizacja oraz tzw. deficyt demokratyczny, którego wyrazem jest m.in. rozziw między elitami dążącymi do integracji europejskiej a znaczną częścią społeczeństwa, która nie jest do tej opcji przekonana (lub nią zainteresowana).

Kryzys zatrudnienia przebiega inaczej w Europie i w USA, a jeszcze inne cechy przejawia na Dalekim Wschodzie. Jednakże jego korzenie są podobne i ma on związek ze światowym zjawiskiem wypierania zatrudnienia przez automatyzację i robotyzację. Jest to tzw. bezrobocie strukturalne. W Ameryce niskie świadczenia społeczne oraz niewyznaczanie minimum płacowego zwiększa zatrudnienie, ale za to coraz bardziej rozwarstwia społeczeństwo, którego górne warstwy zarabiają coraz więcej, a równocześnie poszerza się krąg ubóstwa. Europa broni się przed tą sytuacją polityką socjalną, ale płaci za to 2–3 razy większym bezrobociem (14% w samej tylko Europie Zachodniej). Co gorsza jednak, cały system organizacji pracy szybko się zmienia. Stale zmniejsza się zapotrzebowanie na typowych pracowników przemysłu (robotników, techników) oraz wzrasta popyt na prace typu usługowego, lub szerzej mówiąc, na działania dotyczące sfery stosunków międzyludzkich. Proces starzenia się społeczeństw europejskich wywołuje zapotrzebowanie na prace usługowo-opiekuńcze, na które zresztą brakuje pieniędzy.

Mamy więc do czynienia z groźnym paradoksem: coraz mniejsza liczba ludzi wykonuje coraz większą pracę, natomiast coraz więcej ludzi nie robi nic, chociaż ilość pracy potrzebnej społeczeństwu rośnie. Francuski filozof Jean-Marie Domenach zauważył, że nasza praca oszalała – część ludzi jest niszczonej nadmiarem, część jej brakiem. Elastyczna organizacja pracy i dostosowywanie się pracowników do zmiennych warunków pracy nie rozwiązują jednak generalnego problemu, który polega na obumieraniu pracy w dotychczasowym znaczeniu słowa „praca” jako praca za płacę. Europę, a pewnie i cały świat czeka zdaniem niektórych politologów radykalna transformacja cywilizacyjna, polegająca na przejściu od cywilizacji pracy do cywilizacji zajęć (nie usług).

Konsekwencją kryzysu pracy jest zjawisko marginalizacji. Podstawowy dylemat społeczny jest dziś inny niż 200 czy 100 lat temu, gdy kilku procentom ludzi bogatych lub zamożnych przeciwstawiała się większość biednego lub bardzo biednego społeczeństwa (tak jak jest dziś w krajach Trzeciego Świata). Obecnie w Europie liczba ludzi bogatych i zamożnych znacznie wzrosła, ale większość stanowi szeroka klasa średnia, obejmująca również większość pracowników najemnych, która

ma się znacznie lepiej niż jej rodzice czy dziadkowie. Jedynie te 10–20% z marginesu, głównie bezrobotnych, ale też rodzin o koneksjach kryminalnych lub narkomańsko-alkoholowych odstaje od normalnej większości. Co gorsza, zjawisko marginalizacji staje się dziedziczne i niewątpliwie będzie także czynnikiem osłabiającym, a może wręcz niszczącym społeczeństwo obywatelskie. Nie można bowiem wykluczyć, że margines będzie się poszerzać, a przywracanie rodzin zmarginalizowanych społeczeństwu będzie coraz trudniejsze.

Rozwój Europy Zachodniej po II wojnie światowej oraz niezwykle sukcesy w zakresie integracji europejskiej były dziełem kilku charyzmatycznych polityków i wizjonerów oraz kilkudziesięciu tysięcy technokratów (parlamentarzystów, urzędników, ekspertów, profesorów oraz przedsiębiorców i menadżerów). Szersza opinia publiczna od lat osiemdziesiątych, a konkretnie do traktatu w Maastricht w 1991 r., niewiele się w te sprawy włączała. Opinia publiczna, która w zakresie świadomości europejskiej pozostawała w pewnym sensie „zapóźniona”, została jakby zaskoczona pojawieniem się takich projektów, jak wspólny pieniądz europejski, dopuszczenie obcokrajowców do głosowania w wyborach do władz lokalnych, perspektywa rozszerzenia UE na Wschód, zwiększanie kompetencji władz Unii w Brukseli. Nagle okazało się, że – nawet niezależnie od trudności z uzyskaniem akceptacji społecznej w referendach, np. w Danii czy we Francji – jednoczenie się Europy wcale nie jest dla szerokiej opinii publicznej oczywiste, przeciwnie, liczba znaków zapytania i zastrzeżeń rośnie.

To jest właśnie pierwszy, ale nie ostatni przejaw zjawiska, które określono jako „deficyt demokratyczny” w UE. Można przewidywać, że ten deficyt się pogłębi. Pojęcie deficytu demokratycznego wiąże się z pojęciem kapitału społecznego wprowadzonym przez amerykańskiego politologa, Roberta Putnama. „Kapitał społeczny” według niego – w przeciwieństwie do kapitału materialnego lub ludzkiego (wyszkolenie, zdolności), to zespół czynników społecznej organizacji, takich jak gęstość sieci i intensywność stosunków międzyludzkich oraz osób społecznego zaufania. Na tle teorii „kapitału społecznego” zagrożenie „deficytem demokratycznym” ma co najmniej dwa aspekty. Po pierwsze – już od 20–30 lat stwierdza się wyraźnie słabość

(kryzys) systemu parlamentarnego i spadek zaufania ludzi do zbyt odległych od nich struktur, spraw, wydarzeń. Dotychczasowy brak zainteresowania sprawami ponadkrajowymi, np. Unią Europejską, jest tym bardziej znamieny i zrozumiały. Jest jednak jeszcze drugi aspekt tej sprawy. Mianowicie dotychczasowy kształt życia społecznego, aktywność i kontakty międzyludzkie, to wszystko, co tworzyło dotąd społeczeństwo obywatelskie, ostatnio dość szybko się zmienia. Spada udział w organizacjach religijnych, społecznych, związkowych, szkolnych, a nawet feministycznych. Spada zainteresowanie sprawami państwowymi i samorządowymi. Spada zaufanie do władz, ale także obywateli między sobą. Można odnieść te zjawiska do różnych możliwych przyczyn, ale sprawę kobiet warto wymienić na początku. Dziesiątki milionów kobiet poszło pracować zarobkowo poza domem, co radykalnie ograniczyło ich aktywność społeczną. Bardzo wzrosła mobilność ludzi. Nastąpiło bardzo duże osłabienie rodziny: rozwody, spadek liczby małżeństw, mniej dzieci. Świat elektroniczny, zwłaszcza rozrywka elektroniczna, indywidualizuje styl życia. Ludzie wolą się bawić samotnie, a nie z innymi, jak dawniej. Jeżeli ta tendencja się utrzyma i będzie obejmować coraz więcej krajów, to grozi nam załamanie wewnętrzne, czyli jakaś nowa implozja, podobna może do tych, które rozsadziły ustrój komunistyczny i wstrząsały ostatnio różnymi krajami. Nie można też wykluczyć pojawienia się nowych tendencji autorytarnych. System demokratyczno-liberalny zatryumfował nad dyktaturami z prawa i z lewa, ale dość nieoczekiwanie staje wobec dużo groźniejszego, bo wewnętrznego zagrożenia. To, co było jego podstawą i siłą, czyli społeczeństwo obywatelskie, zaczyna podlegać erozji, wyraźnie słabnie, mimo że nowe wyzwania, jak współzawodnictwo światowe oraz tworzenie związków państw, np. UE, wymagają pogłębienia i rozwinięcia obywatelskiej sprawności i odpowiedzialności, zwłaszcza w epoce nowych elektronicznych możliwości komunikacji międzyludzkiej. Warto w tym miejscu zauważyć, że w Europie nasila się zjawisko manipulowania obywatelami przez elity współczesnego świata – polityczno-biurokratyczne i medialne, swoistą arystokrację społeczeństwa. Elity te kształtują taki obraz świata, jaki jest im potrzebny. Przeciętny obywatel jest skazany na taką wiedzę o otaczającej go rzeczywistości, jaką daje mu telewizja.

Globalizacja to nie tylko zagrożenia

Są też znaki dobre. Przełom wieku i całego tysiąclecia charakteryzuje się – i to jest chyba najważniejsze – wrażliwością na wszelkiego rodzaju opresje i związane z nimi cierpienia, których tak silną dawkę zaaplikował ludziom wiek XX. A ta wrażliwość wyraża się m.in. w poczuciu solidarności wyzwalającej przedsięwzięcia, których symbolicznym przykładem może być działalność Matki Teresy, Jeana Vaniera, Amnesty International czy Stowarzyszenia Lekarzy bez Granic. Zdaniem historyka kultury Ewy Bieńkowskiej rozpowszechnia się również wrażliwość na prawa człowieka. Polityka jest dziś odczuwana jako coś, co nie może być wyłącznie pragmatyczne, ale musi również legitymować się zgodnością z podstawowymi wymaganiami wrażliwości moralnej. W ludziach dochodzi do głosu coś, co będzie coraz trudniej stłumić: pewien obraz człowieka, godności ludzkiej, jako usprawiedliwienie całego procesu cywilizacyjnego, jako cel i sens tego procesu. Trudność polega na tym, że ta wrażliwość nie wytworzyła – na ogólną skalę – swego organu działania, często pozostaje na poziomie intencji i bezsilnych deklaracji. Ale jest czymś żywym jako spojrzenie na politykę, jako nowe wymaganie pod jej adresem, jako wyraz przekonania, że świat, w którym żyją ludzie, nie jest samoczynnym mechanizmem pędzącym przed siebie w nieznanym kierunku.

Wobec wyczerpywania się formuły państwa narodowego zaczyna dominować tendencja „less government – more society”. Stąd rosnąca rola regionów – ich tradycji, ambicji i znaczenia gospodarczego. Popularne stają się też struktury federacyjne. Uniezależnienie się społeczeństw od własnych rządów jest szansą na skuteczne stawianie czoła problemowi „deficytu demokratycznego”. Samorządy lokalne wyposażone przez swoje państwa w odpowiednie prerogatywy i środki finansowe mają się stać wręcz partnerami Unii Europejskiej. Co więcej, podejmując się rozwiązywania wielkich i trudnych problemów gospodarczych i społecznych, samorządy mogą się stać istotnym czynnikiem tworzenia świadomości europejskiej.

Do znaków dobrych można też zaliczyć mnożące się niemal z dnia na dzień odkrycia naukowe, z których każde mogłoby mieć rangę przełomu, a w sumie składają się na lepsze, niepo-

równywalne z niczym, co było dotychczas, rozumienie kosmosu, naszego w nim miejsca i naszej za to miejsce odpowiedzialności.

Pozytywne są również przemiany, które zachodzą w sferze duchowości. Staje się mianowicie coraz bardziej oczywiste, że wielu ma serdecznie dosyć tego, co zwykle się nazywać postmodernizmem: jego relatywizmu, rozchwiania, eklektycznej zabawy klockami lego, pragmatycznej instrumentalizacji wszystkiego – władzy, religii, obyczajowości.

Wreszcie obecność młodzieży, która na coś czeka, czegoś chce, przeciwko czemuś protestuje. Może o tym świadczyć obecność młodzieży na spotkaniach z papieżem.

Inteligencja wobec wyzwań globalizacji

Inteligencja europejska niewątpliwie odczuwa przemiany określane mianem globalizacji. Przedstawiciele i tej warstwy społecznej znajdują się wśród bezrobotnych, choć wykształcenie sprzyja na ogół znalezieniu pracy. Rośnie poczucie niepewności wśród pracujących, bowiem zmienia się struktura zatrudnienia – ograniczane są stałe umowy o pracę na rzecz kontraktów krótkoterminowych, dużo wygodniejszy dla przedsiębiorstw pracujących w warunkach ostrej konkurencji w podlegającym globalizacji życiu gospodarczemu. Na skutek przemian społecznych w ostatnich dziesięcioleciach obniżył się prestiż inteligencji. Władze państwowe nie zachęcają inteligencji, aby świadczyła „posługę myślenia”. W Europie Wschodniej pracownicy sektora określanego jako budżetowy, czyli zatrudnieni w oświacie, służbie zdrowia, placówkach naukowych i administracji, należą do najmniej zarabiających. Jest to o tyle ważne, że społeczeństwa troszczące się o naukę, tradycję i wychowanie mają większą szansę we współczesnym świecie niż te, dla których kultura jest czymś drugorzędnym. Ponadto im niższy poziom edukacji, tym większe antagonizmy społeczne, wzajemna podejrzliwość i zatomizowanie.

Wydaje się, że inteligencja nie jest zbyt doceniana przez Kościół. Wątpliwości i zastrzeżenia, a często postawa krytyczna wobec działalności duszpasterskiej, domaganie się większego wpływu na życie Kościoła – powodują, że hierarchia kościelna

niechętnie współpracuje z intelektualistami. Inteligencja boleśnie odczuwa upadek kultury. W Europie Wschodniej to inteligencja ratowała tożsamość narodową, spełniała funkcję „sumienia krytycznego”. Pewne nadzieje (o czym jeszcze wspomnimy w innym miejscu) inteligencja może wiązać z nauczaniem Jana Pawła II, który podczas ostatniej pielgrzymki do Polski podkreślał rolę uniwersytetów w życiu duchowym i kulturalnym narodów, a także szczególne powołanie intelektualistów: *Każdy intelektualista, bez względu na przekonanie, jest powołany do tego (...) by spełniał funkcję sumienia krytycznego wobec tego wszystkiego, co człowieczeństwu zagraża lub je pomniejsza.*

Odpowiedź Kościoła

Wizyta Jana Pawła II w Polsce, a zwłaszcza jego przemówienie do prezydentów siedmiu krajów Europy przybyłych do Gniezna umożliwia poznanie papieskiej wizji zjednoczonej Europy. Integracja Europy jest według Jana Pawła II potrzebą chwili, bardzo pilną i bardzo konkretną. Oto bowiem, paradoksalnie, zaledwie kilka lat po dniach wielkich uniesień, wielkiej dumy i wzruszeń „jesieni ludów”, stary kontynent znów ogarnął olbrzymi niepokój. Doświadczeniem jego narodów stała się wojna, nienawiść, głód i zniechęcenie. *Okazuje się bowiem w sposób niekiedy bardzo bolesny – mówił w Gnieźnie papież – że odzyskanie prawa do samostanowienia oraz poszerzenie swobód politycznych i obywatelskich nie wystarcza dla odbudowy europejskiej jedności.* Kilka lat po upadku muru berlińskiego Europę znów dzieli mur, tym razem zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu, kolorze skóry, przekonaniach religijnych, z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość ludzkiego życia i godność każdego człowieka. Podział, separacja, brak solidarnej jedności narodów starego kontynentu i innych wobec wielkich wyzwań społecznych końca XX w. jest według tej logiki jedną z przyczyn ogromu ludzkiej tragedii i nieszczęść, jakie oglądamy codziennie na ekranach naszych telewizorów. Umożliwienie wszystkim, nawet najmniejszym narodom, udziału w strukturach gospodarczego rozwoju i bezpieczeństwa jest podstawowym wymogiem międzyludzkiej i międzynarodowej

wej solidarności, wymogiem praw każdego człowieka do godziwego życia, rozwoju, pielęgnowania tradycji i historii, do bezpieczeństwa i pokoju. W perspektywie Europy oznacza to według papieża konieczność przyspieszenia i poszerzenia procesów integracyjnych.

Europa potrzebuje solidnych fundamentów i odniesień duchowych i kulturowych. Struktury demokratyczne zrodzone w Europie w XIX w., w wymiarze państwa narodowego przeżywają dziś kryzys, który polega m.in. na wyczerpaniu niezbędnych w demokracji zasobów społecznego etosu i solidarności. Z brakiem tym muszą się liczyć tym bardziej instytucje jednoczącej się Europy, które mają objąć swym zasięgiem różne doświadczenia i narody. Dlatego właśnie, według Jana Pawła II, potrzebują one mocnego oparcia w kulturze, która w wielości i bogactwie doświadczeń poszczególnych narodów pozwoli wszystkim Europejczykom przeżyć i odkryć na nowo uniwersalną prawdę o godności człowieka, prawdę, którą tak płodnie zaszczerpiło chrześcijaństwo. Na fundamencie tak rozumianej kultury poszczególne narody będą mogły przeżyć niepowtarzalność i suwerenność oraz zbudować międzynarodową solidarność. Papież nie pragnie, co warto podkreślić, zmonopolizowania przez Kościół tradycji czy tożsamości Europy. *Nie jest to – podkreślał Jan Paweł II – zawłaszczenie historii. Jest bowiem historia Europy wielką rzeką, do której wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem.* Wskazania głowy Kościoła katolickiego trzeba jednak przełożyć na język praktyki życia religijnego i życia wspólnot kościelnych i społecznych. Wśród zadań Kościoła wynikających z globalizacji i integracji europejskiej – a więc i naszych, jako członków Kościoła – powinny się znaleźć następujące: upowszechnianie nauki społecznej Kościoła, która zyskuje na znaczeniu, a jej elementy można znaleźć m.in. w układzie z Maastricht; organizowanie w parafiach pomocy materialnej dla bezrobotnych oraz tworzenie środowiska zapobiegającego degradacji i marginalizacji młodych bezrobotnych, a także stwarzającego bodźce do umiejętnego szukania pracy i podnoszenia kwalifikacji; rozwijanie duszpasterstwa – przy współpracy organizacji katolickich – dla ludzi działających publicznie: parlamentarzystów, członków różnych władz, pra-

cowników administracji, wymiaru sprawiedliwości i organizacji pozarządowych; nieustanne powiększanie „kapitału społecznego” wspólnie z innymi podmiotami życia społecznego. Na uniwersytetach, w seminariach (i mediach kościelnych) należy podejmować prace studialne z zakresu przemian zachodzących we współczesnym świecie. Trzeba nieustannie prowadzić i rozszerzać dialog z innymi religiami i kulturami. Kościół nie powinien nikogo odtrącać, wręcz przeciwnie zapraszać do wspólnot i do świątyń ludzi młodych, samotnych, pozbawionych środowiska kulturowego, ogłuszonych nadmiarem informacji uchodźców i emigrantów. W zakresie problematyki europejskiej potrzebny jest dialog i współpraca Kościołów z Europy Zachodniej i Wschodniej. Jak mówi bp Karl Lehmann, Kościół na Zachodzie powinien z większą powagą, bardziej radykalnie zabiegać o to, aby w warunkach wolności religijnej i pluralizmu jego głos brzmiał odpowiednio donośnie. Kościoły w Europie Środkowo-Wschodniej winny przedstawiać roszczenia wiary raczej w formie zaproszenia, argumentacyjnie, w procesie przekonywania, aniżeli autorytatywnych wskazań – skądinąd słusznych wobec szczegółowych kwestii. Kościół powinien zachęcać laików do angażowania się w dzieło budowania nowej Europy. Kościół ma misję globalną. Kościoły europejskie nie mogą więc nie pamiętać o innych kontynentach. Kościoły europejskie muszą udowodnić, że czują się odpowiedzialne w skali światowej za biednych, za ludy rozwijające się, za wielorakie niesprawiedliwości i zagrożenia środowiska naturalnego.

Zadania „Pax Romana”

Mimo obalenia muru berlińskiego wciąż są ogromne różnice między Wschodem a Zachodem Europy, między Północą a Południem. Potrzebna jest wymiana informacji, doświadczeń, potrzebny jest nieustanny dialog. Federacje europejskie „Pax Romana” powinny przede wszystkim poznać jak najdokładniej procesy polityczne, społeczne, kulturalne i cywilizacyjne zachodzące w Europie. Powinny to robić wspólnie z innymi organizacjami, z agendami UE, uniwersytetami. ICMICA-Europa powinno być bliżej Europy, bliżej problemów europejskich. European Liason Committee „Pax Romana” przygotowuje konferencję

europijską, której tematem będzie Europy i inni, w tym sytuacja mniejszości w Europie: narodowych, kulturowych, religijnych.

Bardzo ważnym problemem, godnym intelektualnego dyskursu, jest pluralizm. Pluralizm może przybierać różne formy: pluralizmu chaotycznego lub relatywistycznego, pluralizmu sekciarskiego i pluralizmu ekumenicznego. Tylko ten ostatni jest nadzieją Europy i ludzkości. Zagadnienia ściśle ekumeniczne, zwłaszcza po II Zgromadzeniu w Grazu, również powinny być jednym z priorytetowych zadań europejskich federacji „Pax Romana”.

Doświadczenie i zaangażowanie „Pax Romana” w tematykę praw człowieka wskazuje, że właśnie one mogą się stać wiodącym zadaniem ICMICA w najbliższym czasie. Jest ku temu dogodna sposobność. Warto wiedzieć, że w grudniu tego roku minie 50 lat od uchwalenia przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Być może ruch „Pax Romana” mógłby się włączyć do dyskusji nad modyfikacją tej deklaracji.

W przedstawionym tu tekście poruszono zaledwie niektóre aspekty zjawiska globalizacji, a zwłaszcza te, które można łatwo dostrzec i odczuć tu w Europie. Na spotkaniu w Asyżu mówiono o wielu innych wymiarach globalizacji: o wyzwaniach globalizacji dla pokoju, praw człowieka, współczesnej cywilizacji. Wyrażono opinię, że problem globalizacji powinien być uwzględniony w nauczaniu społecznym Kościoła. Można mieć satysfakcję, że ten postulat został już podjęty. W orędziu na XXXI Światowy Dzień Pokoju (1 I 1998) Jan Paweł II poświęca globalizacji sporo miejsca. Oto fragment tego dokumentu: *Globalizacja ekonomii i finansów jest już rzeczywistością, coraz wyraźniej widoczne są też skutki szybkiego rozwoju technik informatycznych. Stoimy na progu nowej ery, która niesie z sobą wielkie nadzieje, ale także pytania i obawy. Jakie będą konsekwencje dokonujących się dziś przemian? Czy wszyscy będą mogli czerpać korzyści z globalnego rynku? Czy wszyscy będą mogli wreszcie zaznać pokoju?* Papież nie daje odpowiedzi na te pytania. Apeluje o dołożenie starań, aby przyczyniać się do kształtowania poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne, aby nie tracić z oczu osoby i wreszcie aby globalizacja dokonywała się w klimacie solidarności i nie prowadziła do marginalizacji. Trudno o lepszą konkluzję rozważań o globalizacji.

Michał Horoszewicz

Kościół francuski w społeczeństwie pluralistycznym

Francja, tradycyjnie aż do niedawna nazywana najstarszą córką Kościoła, przeszła przez radykalny rozdział kościelno-państwowy w 1905 r. (dziś nie obejmujący Alzacji, Komorów i Gujany) w następstwie stopniowo nasilanej laicyzacji z akcentami antyklerykalnymi. Émile Poulat, historyk i socjolog Kościoła, wyróżnia cztery jej postacie: sakralną (przed rewolucją spory kościelno-państwowe toczono wewnątrz przestrzeni chrześcijaństwa), oświeconą (w XIX w. korzystającą z filozofii Oświecenia), zradykalizowaną (od 1880 r.: Republika nie potrzebuje Boga, religii, posługi Kościoła), uznawaną (tzn. przez ogromną większość Francuzów – począwszy od 1946 r.). Pierwsze złagodzenie napięć przyszło z Wielką Wojną, ale cofnął to vichystowski pétainizm; z czasem pozostała odwieczna „kwestia szkolna” jako jedyna zdolna mobilizować po obu stronach – katolickiej i laickiej – setki tysięcy zwolenników, wszakże i ona należy już do przeszłości.

Antecedencje

Wydaje się, że proces poszukiwania właściwej relacji między katolicyzmem a laickością w warunkach wyciszania konfliktowości rozpoczął się w połowie uprzedniego dziesięciolecia – z inicjatywy laickiej Ligi Nauczania przez sympozjum oraz cykl wywiadów¹.

I tak historyk Kościoła, René Rémond (katolik) uznał tam deklarację „*Dignitatis humanae*” za jedno z najważniejszych

¹ G. Gauthier, *Laïcité en miroir – entretiens*, Paris 1985, s. 44, 58, 88-92, 120-125; *La laïcité 2000 – actes du colloque national*, Paris 1987, s. 80-83, 76-77.

osiągnąć II Soboru Watykańskiego: *odtąd nie istniała już sprzeczność między stwierdzeniem laickości² państwa a przekonaniem religijnym*. Publicysta Jean-Louis Schlegel SJ obwieszczał: *Czuję się świecki, a świecki znaczy zeświecczony i pluralistyczny. Żyjemy w świecie, w którym religia już nie jest dominująca*. Wskazawszy pod znamionym (może prowokacyjnym) tytułem „Klerykalizmy – oto nieprzyjaciel”³ na niezaprzeczalny kryzys Kościoła oraz dyskursu religijnego, katolik Bernard Sarrazin, literaturoznawca z uniwersytetu Paris-VII, przystał na określenie „laicyzacja wiary” pod warunkiem nieutożsamiania Kościoła i duchowieństwa. Bp Yves Bescond z Meaux wygłosił ujmującą ocenę laickości: ogarnia ona spotkania kultur, prawa człowieka, dążenia do sprawiedliwości – a jej rzeczników cechuje zaufanie do człowieka, przydawanie priorytetu małuczkim i zepchniętych na margines; niepokoiło go natomiast, czy dialog między Kościołami nie spowoduje odciążenia ich od dialogu z ludźmi pochłoniętymi kwestią sprawiedliwości i wolności, lecz sytuującymi się poza wiarą religijną i Kościołem, czy, zapominając dziś o odmiennych nurtach ideowych, nie poczną jutro przeciwstawiać się im na sposób nietolerancyjny. Edmond Vandermeersch SJ wskazał na bardzo głęboką mutację społeczeństwa: Kościół stopniowo przystosowuje teologię do swego statusu mniejszościowej, faktycznie i prawnie, grupy społecznej; znacznie zmalał autorytarny wpływ du-

² „Świeckiego” w Kościele (laïc), abp Plateau z Bourges odróżnia od „świeckiego” nieprzynależnego do żadnej religii (laïque), „laickość” (laïcité), zaś widzi jako intelektualną i moralną postawę poszanowania wszelkich różnic w społeczeństwie; w sondażu opinii społecznej 3/4 respondentów uznało laickość za możliwość wyrażania odmiennych przekonań religijnych we wzajemnym szacunku. Sekularyzacja (sécularisation), to – według P. Valadiera SJ – emancypacja różnych obszarów społecznych spod wpływu Kościołów.

³ Formułę „le cléricalisme, voilà l'ennemi” wyraził Gambetta 7 V 1877 i 12 VIII 1881. Podczas soborowej debaty 9 X 1964 nad schematem o apostołstwie świeckich kilku hierarchów wypowiedziało się krytycznie: kard. Suenens – „należy strzec się nowego klerykalizmu”; bp Carter – „schemat poczęty w grzechu klerykalizmu”; najmocniej wystąpił abp A. Kozłowiecki SJ z jeszcze rodezyjskiej Lusaki, dziś kardynał: „klerykalizm oto wróg – klerykalizm jest wrogiem numer jeden Kościoła” (X. Rynne, *The Third Session*, London 1965, s. 73; „La Documentation Catholique” /dalej DC/ nr 1436 z 15 XI 1964, kol. 1467-69).

chowieństwa i hierarchii na wiernych – odnosi się to do praktyk religijnych, wymogów moralnych, szkolnictwa; zacierają się granice między „praktykującymi”, wierzącymi i niewierzącymi – tyle że mimo sekularyzacji Kościół pozostaje wielkim dostawcą do przestrzeni symboliki, z której Francuzi obficie korzystają.

Na sympozjum „Laickość i dzisiejsze debaty”⁴ 22 IV 1989 r. w gronie naukowców, polityków i duchownych teolog Henri Madelin SJ, ówczesny dyrektor Centre Sèvres, mówił o wolności religijnej w świetle Vaticanum II oraz o perspektywach laickości: odrzucał koncepcję państwa chrześcijańskiego oraz jego antytezy – państwa ateistycznego; wskazywał na niedomogi państwa laickiego neutralnego (klisza fotograficzna rejestrująca wszystko, lecz nie zajmująca własnego stanowiska wobec czegośkolwiek) – zaznaczył zresztą istnienie laickości pozytywnej oraz laickości negatywnej, tyle że nie rozwinął tego ostatniego pojęcia; opowiadał się za demokratycznym państwem liberalnym, prawdziwie pluralistycznym. Sekundował mu Rémond: pluralizm to *jedno z imion demokracji*; wskazał, że laickość jest zjawiskiem *pozytywnym i nieodwracalnym*; przestrzegł przed identyfikowaniem tożsamości narodowej z puścizną wyłącznie katolicką. Roger Leray, były wielki mistrz Wielkiego Wschodu Francji, zapewniał: *W laickiej demokracji wiara nie jest zagrożona – przeciwnie, jest osłaniana!* Bp Jean Vilnet z Lille zastanawiał się nad stosunkiem do Kościołów i religii: *Czy laickość nie może być czymś więcej niż pokojowym współistnieniem, ze strony zaś państwa czymś więcej niż neutralnością, choćby życzliwą?*

Wypowiedzi te należy uznać za przygotowawcze do właściwych poczynąń w następnej dekadzie.

Katolicyzm a zamysł laicki

W maju 1993 r. podczas sympozjum „Kościół a rewolucja”, na katolickim uniwersytecie w Angers oraz uniwersytetach

⁴DC nr 1986, z 18 VI 1989, s. 585-600. Sympozjum – z którego także pochodzi wstępna wypowiedź Poulata – zorganizował dziennik „La Croix” właśnie w 200-lecie rewolucji francuskiej.

państwowych w Nantes i Angers, bp Claude Dagens z Poitiers (dziś z Angoulême) wygłosił prelekcję „Projekt laicki a katolicyzm francuski”⁵. Wskazał, że niegdysiejsze przeciwstawianie dwóch Francji – Francji nauczycieli oraz Francji proboszczów – pozostawiło głębokie rany w świadomości społecznej; dziś dla rzeczników projektu laickiego nie jest już nieprzyjacielem katolicyzm, który nie obwieszcza się religią dominującą i nie dąży do nałożenia na wszystkich swej władzy społecznej oraz kulturowej. Przez równoległe ewolucje nastąpiły dwa przejścia: od laickości walczącej do laickości otwartej oraz od katolicyzmu napastowanego do katolicyzmu uspokojonego. W publikacji z 1997 r. Dagens bardzo wyraziście zaznaczył przesunięcie od podbojowej i często agresywnej praktyki laickości z epoki ojców-założycieli „religii laickiej” (Ferry, Gambetta – lata osiemdziesiąte XIX w.) do praktyki wyciszonej i szanującej czynnik religijny, zwłaszcza w systemie nauczania.

Kościół katolicki – zdaniem Dagensa – oczekuje *nowych ram instytucjonalnych laickości*: by wiara katolicka nie redukowała się jedynie do opinii prywatnej, ale stanowiła *żywotną pamięć ukazującą korzenie naszej historii*. Katolicyzm już nie łączy się z obozem obrońców ancien régime’u: nie tylko dobrze współżyje z demokracją, ale pozytywnie odczytuje istnienie konkretnego pluralizmu. Jeżeli pierwsza ewangelizacja przesuwiała ludzi z religijnego pogaństwa do wiary chrześcijańskiej, to nowa ewangelizacja ma polegać na przeprowadzeniu ich *z obojętności świata odczarowanego*⁶ *do świata nowego, spokojnie laickiego...*

W rok później abp Pierre Eyt z Bordeaux (dziś kardynał), przed kierownikami oświatowych placówek publicznych wskazywał, że w przeszłości tryb laickości nie zawsze umożliwiał

⁵ Wypowiedzi zawarte w tym rozdziale – od Dagensa (1993) do Defois (1997) – przytoczono za DC nr 9 „hors série” z października 1997; cały zeszyt (ss. 51) *Liberté religieuse et laïcité*; także DC nr 2149 z 1 XII 1996, s. 1016-1049.

⁶ „Świat odczarowany” nawiązuje – przez tytuł często przywoływanej książki M. Gaucheta *Le désenchantement du monde* (1985) – do refleksji M. Webera (*Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 195): gdy „intelektualizm wypiera wiarę w magię”, wówczas „procesy świata ulegają odczarowaniu, tracą swą magiczną treść sensowną”.

Kościółowi realizację jego misji wychowawczej. Jeżeli do końca II wojny światowej katolicy przeciwstawiali się laickości, w której widzieli kwestionowanie ich przekonań – to następnie uznawali ją za wspólny wyraz obywatelskiego wymogu związanego z poszanowaniem opinii w społeczeństwie pluralistycznym.

W listopadzie 1996 r. po trzyletnich rozważaniach biskupi wystosowali obszerny „List do katolików we Francji”. Poza katolikami i ogólniej chrześcijanami dalszymi adresatami byli zarówno opowiadający się za innymi tradycjami religijnymi (...*jesteście obecni w naszej refleksji...*), jak też zainteresowani przyszłością wiary chrześcijańskiej w społeczeństwie laickim, choćby sami tej wiary nie podzielali (nie sięgnięto po nazewnictwo „bezreligijni” czy „niewierzący”). Głównym autorem dokumentu był bp Dagens: różne jego poglądy zawarte w przedłożonej wyżej prelekcji znalazły się w ostatecznej wersji. List ten – składający się z trzech części: zrozumienie sytuacji katolików we współczesnym społeczeństwie (laickim i pluralistycznym), podążanie do serca tajemnicy wiary (człowieczeństwo Boga, rzeczywistość zła, życie i działanie według Ducha), wreszcie zagadnienia duszpasterskie (ewangelizacja, Kościół jako sakrament, „duszpasterstwo propozycji”, opcje preferencyjne) – już omówiono na tych łamach („PP” 9/1997, s. 225-230), tyle że warto cokolwiek uściślić ukazany tam stosunek Kościoła do laickości.

Otóż biskupi zaznaczyli *pozytywny charakter laickości – nie tej, jaką była początkowo* (tzn. mniej więcej od 1875 r. do lat sześćdziesiątych XX w.), *gdy sama określała się jako ideologia zdobywcza (conquérante) i antykatolicka – ale tej, którą stała się po przeszło stu latach ewolucji kulturowych oraz politycznych: jako środowisko instytucjonalne i równocześnie stan świadomości pomagający w uznaniu rzeczywistości faktu religijnego, zwłaszcza religijnego faktu chrześcijańskiego, w dziejach społeczeństwa francuskiego. Rozróżnianie obu laickości – akceptowalnej od nieakceptowalnej – przebiega więc po osi czasu: postać współczesna spotyka się z aprobatą.*

Podkreślono ponadto, że ściśle związany z zasadą laickości pluralizm zwłaszcza w płaszczyźnie religijnej należy uznać

w całej rozciągłości (mimo ryzyka „religijnego uwodzicielstwa”): zachęca on do dialogu i konfrontacji, a nowo przybyłe tradycje religijne – przede wszystkim islam oraz buddyzm (druga i czwarta religia kraju) – okazują swą żywotność. Dialog z wierzącymi przynależnymi do innych tradycji religijnych – obejmujący poszukiwanie i doświadczanie Boga oraz implikacje tego w odniesieniu do egzystencji człowieka – nie wiedzie do relatywizmu: zachęca raczej do lepszego pojmowania poszukiwań Absolutu przez wolności i sumienia indywidualne. *Głoszenie Ewangelii stało się dziś nieodłączne od tego dialogu międzyreligijnego. (...) Laickość i pluralizm naszego społeczeństwa bez żadnej wątpliwości prowadzą ku nowemu stosunkowi Kościoła do społeczeństwa.*

Opowiadanie się za katolicyzmem dość wyraźnie cofnęło się, jednakże odwoływanie się do tradycji katolickiej pozostaje podstawowe dla określania tożsamości francuskiej. *Nasz Kościół nie jest sektą. Nie tworzymy getta. Odrzucamy wszelką pokusę kościelnego wycofania się.* Na zakończenie debat abp Louis-Marie Billé z Aix-en-Provence, wybrany na przewodniczącego Konferencji Biskupów, wskazał: *We współczesnej demokracji laickość jest miejscem zbiorowej odpowiedzialności, łączności między odmiennymi tradycjami duchowymi i moralnymi – w czym można widzieć funkcję swoistego zwornika.*

Jesienią 1997 r. abp Gérard Defois z Reims udzielił wywiadu jak gdyby uzupełniającego. Wskazał, że obsesja dominacji społeczeństwa przez Kościół często powoduje *agresywność rzeczników demokracji oraz laickości w nauczaniu i państwie.* Ekstremiści z obu stron replikują wzajemnie, powodując zwiększanie swych niepokojów: jedni marzą o teokracji, inni pragnęliby szturmować instytucje religijne w celu zachowania wolności sumień. *Spółeczeństwo zsekularyzowane na modłę francuską pragnie być pluralistyczne i otwarte na wszystkie opinie (...) nie ma laickości bez wolności wypowiedzania się, czyli bez społecznej odpowiedzialności chrześcijan w narodzie.*

List biskupów oraz wypowiedzi towarzyszące podejmują kwestię funkcji Kościoła w państwie kierującym się zasadą świeckości i zaznaczają, ale raczej ubocznie, sytuację krytyczną – nawet kryzys – na płaszczyźnie wiary. Wszakże wypowiedzi

czternastu hierarchów⁷ – pojmowane zresztą jako próba wyznaczenia dialogu między biskupami a świeckimi – pozwalają dostrzec, że niedomagania są rozleglejsze.

Wiara – moralność – społeczność

O kryzysie wiary chrześcijańskiej mają zaświadczać przytaczane wskaźniki liczbowe: oto zaledwie 8–10% katolików uczęszcza na mszę niedzielną, co wskazuje, że kraj obniża się do progu skandynawskiego (3–4%); rocznie, przy 750 przejściach w stan spoczynku, liczba święceń kapłańskich z trudem osiąga setkę (1400 w 1939 r. – jednakże we Francji co pewien czas, już od lat czterdziestych XIX w., ukazują się dramatyczne refleksje nad liczbowo malejącym duchowieństwem); jedna trzecia dzieci rodzi się poza małżeństwem, a współzamieszkiwanie par bez formalnego związku oscyluje około 90%. Jeszcze utrzymują się uroczystości związane z wielkimi momentami życia (np. chrzest: 60%), wszakże upatruje się w nich „obrzędy przejścia”, określające katolicką przynależność sezonową, pozaklerykalną.

Zdaniem bpa Dagensa występuje utrata pamięci chrześcijańskiej związanej z kulturą klasyczną. Religie – wśród nich chrześcijaństwo – stały się „artykułem konsumpcyjnym”, umożliwiając układanie „swojej” religii na zasadzie karty jadalospisu. Zaszła głęboka ewolucja w zestawieniu z niedawnym czasem, gdy tradycja katolicka stanowiła część kulturowo-społecznego widnokręgu kraju. Biskup dostrzega nie tylko pewien eklezjocentryzm, ale i wyłanianie się dwóch Kościołów: repetytywnego, nostalgicznie przeświadczonego, że wystarczy przywrócić czcigodne tradycje, by pojawiła się wiara – oraz pełnego uraz, doszukującego się zdrad kościelnych i mniemającego, że należy po prostu odtworzyć intuicje założycielskie Vaticanum II. Słusznie przywołuje się nawarstwienie obojętności religijnej: *tylu mężczyzn oraz kobiet żyje i umiera, jak gdyby Bóg nie istniał*.

⁷ M. Damien, *L'Église et les Français – crise de la foi, crise morale, crise sociale: quatorze évêques répondent*, Paris 1997.

Kryzys moralności w aspekcie rodzinnym rozważa abp Jacques Jullien z Rennes: banalizacja rozwodów (Paryż: 50% małżeństw, prowincja – 30%) pomniejsza ich znaczenie dla opinii publicznej; legalizacja przerywania ciąży to kulturowe cofnięcie się o tysiąclecia; wierni – także włączeni w życie kościelne – masowo opowiadają się za regulacją urodzeń. Biskup połowy Michel Dubost charakteryzuje wielorakie wyzwania stawiane przez młodych; przyznaje, że kościelne argumentacje związane z miejscem kobiety w Kościele nie brzmią przekonująco: *władza jest w rękach mężczyzn (...) czy mężczyzna musi dysponować pełną odpowiedzialnością za Kościół?* W mnożących się sektach czy nowych ruchach religijnych bp Pierre Raffin z Metz dostrzega *mistyczną inwazję na odwrót*, spowodowaną niedostatkami wiary i życia chrześcijan; wiele z nich obwieściło się alternatywami wobec Kościołów ustanowionych; ogólnie wnoszą *zaprzeczanie pewników*.

Kościół winien przepytąć się co do stosunku istniejącego między antyjudyzmem chrześcijańskim – zarówno Ojców Kościoła, jak też narodów chrześcijańskich – oraz współczesnym antysemityzmem, który doprowadził do Shoah, stwierdzają bp Gaston Poulain SS z Périgueux i oratorianin Jean Dujardin. Oczywiście ten antyjudyzm oraz współczesny antysemityzm nie mają wspólnego korzenia; *kto jednak określił lud żydowski jako wcielenie zła?*

Kryzys społeczny wreszcie to jeszcze mogące tu i ówdzie występować hegemoniczne pragnienia Kościoła wyobrażającego sobie, że winien wyruszyć na podbój świata pogańskiego, by go poddać swym wpływom i nałożyć na niego swą ideologię, przypomina Dagens. Abp Jacques Delaporte z Cambrai akcentuje: *nigdy nie wolno dopuszczać, by religia stanęła w służbie wojny*; obowiązkiem każdej religii jest *dokonanie przeglądu własnych tradycji, by z nich odrzucić przemoc, pogardę i ignorancję wobec innych kultur oraz religii*.

Jednakże już we wprowadzeniu przywołano ustne stwierdzenie pewnego hierarchy: *Kościół to znacznie więcej niż biskupi – Kościoła nie należy utożsamiać z biskupami. Jest on zbiorowością ludzi ochrzczonych*. Tak więc opinie i oceny odgórne, od strony episkopatu czy poszczególnych biskupów, warto zrówno-

ważyć – choćby częściowo – poglądami i analizami niejako oddolnymi: katolików świeckich, teologów, nawet działaczy laickich.

Rozchwiana wyznaniowość

Możliwości fragmentarycznego rozeznania w owej „przyziemności” zapewnia monotematyczny zeszyt-tom paryskiego miesięcznika „Esprit” zatytułowany „Czas religii bez Boga: odwrót wyznań, triumf religii”⁸. Oto kilka refleksji spośród ich mnogości.

Teolog J.-M. Maldamé OP wskazuje tam, że tradycyjny katolicyzm opiera się na substancji wiejskiej; dla pokolenia zrodzonego w mieście chrześcijańskie symbole i obrzędy utraciły zakorzenienie przestrzenne oraz czasowe, powodując rozproszenie religijności. Socjolog J.-C. Eslin widzi zacieranie się glorii religijnej – w kontekście poszukiwania sensu religia staje się *religijnością bez Boga*, poczucie zaś religijne przystosowuje się w kierunku największej abstrakcji: pod postacią nieosobowej boskości.

Wśród młodych dostrzega się zmierzch religii zinstytucjonalizowanej oraz wiarę przesuniętą ku relatywizmowi: utrzymuje się, że każda religia zawiera dobro – że istnieje wspólne wszystkim religiom jądro prawdy oraz wartości – że brak jednej jedynej drogi poszukiwania prawdy. Edytorial przypomina: triumf religii niemonoteistycznych oraz nowatorskich form religijnościowych – od sekt po ezoteryzm i neobuddyzm – głęboko zaświadcza o marginalizacji czy „wzięciu w nawias” elementów symbolicznych oraz duchowych, które ukształtowały zachodnią nowoczesność.

Za daleko posuniętą swobodą poszukiwań opowiada się teolog Paul Valadier SJ, były redaktor naczelny „Études”: kryzys instytucjonalny to po części wynik nadmiernej centralizacji rzymskiej, pogłębionej od początków XIX w. – brak odwagi na

⁸ *Le temps des religions sans Dieu: recul des confessions, triomphe des religions*, czerwiec 1997 r., ss. 329; redaktor zeszytu J.-L. Schlegel.

wysokim szczeblu i lęki doprowadziły do zniecierpliwienia pozwalającego obawiać się najgorszych następstw dla Kościoła we Francji: *Choć nadejście nowego Jana XXIII jest zawsze możliwe, to nieodwracalne pozostają siły zmarnowane na próżno, czas utracony, wywołane zniechęcenie*. Odchodzi epoka religii przesadnie zinstytucjonalizowanej i zjurydyzowanej – twierdzi Jean-Yves Calvez SJ, profesor w paryskim Instytucie Katolickim; u najszczerzej wierzących poszerza się obszar wolności oceny: w przyszłości wiara okaże się bardziej osobista i przede wszystkim u jej podstaw nie będzie strachu.

Katolicyzm nie ogranicza się do swych pokus klerykalnych i dla milionów ludzi pozostaje ogromną kulturą oraz autentycznym braterstwem – sygnalizuje działacz wolnomyślicielski Charles Conte, deprecjonując odnoszący się do prognoz *irreligii przyszłości* oraz zaniku papieżstwa: *W najgorszych chwilach swych dziejów katolicyzm odnawiał się przez wielkie ruchy, często ludowe, zaskakujące przede wszystkim kler – przyszłość nigdzie nie jest zapisana*. Etos katolicki wzbogacił ludzkość, ustanawiając płaszczyznę spotkań katolików z rzecznikami świeckości: tam mogą odnaleźć się wszyscy przedkładając „być” nad „mieć”.

Nastaly czasy pesymistyczne, a my nie dostrzegamy wyjścia. Wobec bytów minionych, obecnych i przyszłych pozostajemy przygniecenii zobowiązaniami, przez które nieuchronnie przepływa czas – utrzymuje teolog protestancki Olivier Abel. Jego zdaniem religia obywa się bardzo dobrze bez instytucji religijnych, tzn. bez Kościołów, religie zaś czują się doskonale bez Boga, tzn. bez wymiaru transcendentnego. Mimo to czegoś brakuje, *jak byśmy utracili coś, co sami uznawaliśmy za niezapomniane*.

Rodowód Europy jest nierozłączny od kultury żydowskiej i chrześcijańskiej – stwierdza posłowie; obok Odrodzenia, Oświecenia i Romantyzmu religia pozostaje jednym z założycielskich elementów społeczeństw demokratycznych. Erozja religii jako podstawowego elementu kultury europejskiej przyspieszałaby erozję rozgraniczeń między społecznością Bożą (określaną też jako państwo Boże) a społecznością ziemską.

Skrucha w Drancy

W przedłożonym „Esprit” zamieszczono zatytułowane „No-szenie żałoby” refleksje naczelnego redaktora nad Szoah, dotykające też tematu „pustego grobu” jako czasu wielkiej pustki. Olivier Mongin uznaje za Ricoeurem, że *ofiary Auschwitz są w stopniu najwyższym przedstawicielami, przy naszej pamięci, wszystkich ofiar historii* – Auschwitz jest symbolem nie tylko Szoah, ale *również wszelkiego zła doznanego przez ofiary w dziejach*. Pozwala to zaznaczyć, że w obrębie katolicyzmu francuskiego istnieje wyraźny nurt prożydowski; może on mieć dwie przyczyny: Francja rewolucyjna jako pierwsze w Europie państwo przeprowadziła uobywatelnienie Żydów; z kolei w latach 1941–1944 jako jedyne państwo zachodnie własnymi siłami skupiła 66 tys. Żydów, przekazanych następnie władzom niemieckim (finałem był Auschwitz). Wolno mniemać, że na wspomnienie o akcie strzelistym i niezapomnianym nakłada się poczucie winy z powodu równie niezapomnianego czynu haniebnego – a to poczucie doprowadziło wreszcie do kościelnego „grzechów wyznania”.

W 1994 r. katolicki intelektualista André Frossard utrzymywał, że nazajutrz po ogłoszeniu przez władze Vichy pierwszego restrykcyjnego „statutu Żydów” 3 X 1940 r. należało go uroczyście potępić we wszystkich kościołach. Nie wystarczy próba dzisiejszego tłumaczenia, że biskupi *po latach agresywnej laicyzacji odwykli od zabierania głosu w sprawach „politycznych” lub za takowe uznawanych*⁹: od połowy 1940 r. hierarchowie zabierali głos często i donośnie, naprawdę długo wpisując się w gloryfikację Pétaina.

⁹Tak L. Bałko w „Tygodniku Powszechnym” z 19 X 1997, s. 6. Deklaracja episkopalna: DC nr 2168, z 19 X 1997, s. 870-874; także „Le Monde” z 1 X 1997, s. 1, 12, 19 oraz z 2 X 1997, s. 1, 15. Paryski dziennik zamieścił wyrazisty komentarz rysunkowy karykaturzysty Plantu – z szykownego konfesjonatu, w którym klęczy penitent, spowiednik spogląda na odmienną spowiedź bezkonfesjonałową: kapłańskie krzesło zajmuje bosonogi więzień bez zarysowanego oblicza, w obozowym pasiaku z Gwiazdą Dawida, z wytatuowanym numerem auschwitzowym – a wyznanie winy składa mu, we łzach skruchy, klęczący biskup w mitrze.

W każdym razie w Drancy, skąd wywożono owe tysiące Żydów do obozów zagłady, 30 X 1997 r. bp Olivier de Berranger z diecezji Saint-Denis, obejmującej miasto Drancy, odczytał deklarację pokutną w imieniu biskupów z departamentów, w których znajdowało się łącznie 21 obozów internowania Żydów.

Deklaracja stwierdza, że w latach okupacji hierarchia uznawała za swój pierwszy obowiązek ochraniać własnych wiernych i w miarę możliwości strzeżenie funkcjonowania swych instytucji – tym samym przesłoniła biblijny wymóg poszanowania każdego człowieka stworzonego na obraz Boga. *Do tego wycofania się za zwężoną wizję misji Kościoła dołączył się ze strony hierarchii brak zrozumienia rozgrywającego się przeogromnego dramatu planetarnego, zagrażającego przyszłości samego chrześcijaństwa.* Aż do II Soboru Watykańskiego tradycja antyjudaistayczna oznakowywała na różnych poziomach chrześcijańską doktrynę i nauczanie, teologię i apologetykę, kazania i liturgię: na tej glebie wyrosła *trująca roślina nienawiści do Żydów* – stąd ciężka puścizna z następstwami trudnymi do starcia aż po obecne stulecie. *To uchybienie Kościoła Francji i jego odpowiedzialność wobec narodu żydowskiego stanowią część naszej historii. Wyznajemy naszą winę. Błagamy Boga o przebaczenie i prosimy naród żydowski o usłyszenie tego słowa pokuty.*

Istotnie, dwaj ordynariusze (z Chambéry i Grenoble) oraz katoliccy notable w Vichy przystali na status żydowski, a jeszcze w połowie 1941 r. Zgromadzenie Kardynałów i Arcybiskupów ogłosiło deklarację pełnej lojalności wobec porządku ustanowionego, zatem z zaakceptowaniem dość już obfitego ustawodawstwa antyżydowskiego. Ale w 1942 r. sześciu hierarchów (w tym kardynał-prymas) zaprotestowało przeciw prześladowaniom, podobnie niektórzy duchowni (Fessard SJ, Riquet SJ) i świeccy, a Guihaire OP – po ogłoszeniu w prasie ruchu oporu bodaj pierwszego artykułu sprzeciwiającego się represjonowaniu Żydów – został ujęty, skazany na śmierć i ostatecznie rozstrzelany w Niemczech.

Za chrześcijańskim dogmatem i chrześcijańską wizją historii Żydów odkryli odwagę i miłość osób. Przez cały okres nazi-

stowskiego panowania, w świecie brunatnych koszul, czarna sutanna oznaczała schronienie i ludzkie przyjęcie. Wspaniałe duchowieństwo laickiego kraju, w jakim żyjemy, zaskarbiło sobie niezaprzeczalne prawa do naszej wdzięczności. Tak pisał wielki filozof Emmanuel Lévinas¹⁰ w 1961 r. Zresztą aktywności – aż po wielce nietypowe – francuskiego duchowieństwa na rzecz najbardziej uciemiężonych było niemało.

Za pierwsze publiczne rozpoznanie mrocznej karty Kościoła już w czasach powojennych musi uchodzić raport Komisji Historycznej powołanej w czerwcu 1989 r. przez kard. Decourtraya z Lyonu do zbadania głośnej wówczas sprawy Touviera, ostatecznie skazanego za najcięższe przestępstwa wojenne, a długo chronionego przez niektóre instancje kościelne czy zakonne¹¹; była to wszakże kwestia w pewnym sensie lokalna. Deklaracja z Drancy natomiast stanowi głęboki akt skruchy wyrażony w poczuciu winy całej – poza nielicznymi wyjątkami – hierarchii kościelnej z lat II wojny światowej: tam przemówił Kościół Francji.

Należy stwierdzić, że Kościół począł rozważnie i głęboko analizować swoje uchybienia, krótkowzroczności i priorytetowe orientowanie się na własną społeczność bez dostrzegania płonącego domu zza miedzy. Tak więc „obrachunkowe” wezwania Jana Pawła II spotykają się z należyтым, jak wolno sądzić, zrozumieniem – choćby jeszcze nie powszechnym.

Dialogowe szanse

Kościół francuski począł wchodzić na szlak dialogowy nawet przed II Soborem Watykańskim (w 1959 r. w marokańskim opactwie francuskich benedyktynów w Toumliline przeprowadzono trójstronne spotkanie chrześcijan, Żydów i muzułmanów) – i podąża nim nadal. W 1975 r. utworzony dziewięć lat wcześniej narodowy sekretariat dla niewierzących przekształcono

¹⁰ *Trudna wolność – eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, s. 171.

¹¹ R. Rémond i in., *Paul Touvier et l'Église – rapport de la Commission Historique...* Paris 1992.

w podlegającą episkopatowi Służbę Niewiara-Wiara (SIF: Service Incroyance-Foi), aby ułatwić spotkanie i bezpośredni dialog między niewierzącymi a chrześcijanami. SIF, uczulony na orientację synodów diecezjalnych, pragnie służyć za interlokutora z instancjami zajmującymi się kwestiami wiary czy to do jej zwalczania, czy też dyskusowania z nią jako składową kultury narodowej – co się odnosi do łóz różnych obediencji masonskich, środowisk marksistowskich, wolnomysłicielstwa, Ligi Nauczania. Kościół katolicki coraz częściej jest sytuowany pośród duchowych, moralnych i religijnych zespołów idei. Nastąpiło rzeczywiste przesunięcie – wskazuje ks. Gaston Pietri, były zastępca sekretarza generalnego episkopatu – od państwa laickiego, we własnym mniemaniu dysponującego „wspólną moralnością”, do wizji społeczeństwa pluralistycznego, które musi odnaleźć reguły gry demokracji nowoczesnej. Jako rację bytu laickość ma umożliwienie zgodności demokratycznej w łonie społeczeństwa pluralistycznego, w którym z Kościołami chrześcijańskimi sąsiadują: judaizm, masoneria, wolnomysłicielstwo, nurt marksistowski.

W różnych oficjalnych komitetach mogą się znaleźć przedstawiciele głównych rodzin duchowych – od niedawna określanych mianem wrażliwości – jak: katolik, protestant, Żyd, muzułmanin, marksista, dygnitarz loży masonskiej. W obronie parafii wiejskiej przed jakimiś zakusami diecezjalnymi dochodzi do mobilizacji całej lokalnej społeczności, bez względu na odmienności ideowe: jak gdyby Kościół stanowił nierugowalną część krajobrazu społecznego. Nie brak oznak zbliżenia między długo zwalczającymi się rodzinami duchowymi oraz między przekonaniami ongiś uchodzącymi za niemożliwe do pogodzenia – w odniesieniu do wolnomularstwa i katolicyzmu, pisze Rémond. Istnieją różne formy współdziałania katolicko-muzułmańskiego: spotkania przedstawicieli obu religii, obustronnie przestrzegany zwyczaj składania życzeń świątecznych. Po zgonach kardynałów Coffy’ego z Marsylii i Decourtraya z Lyonu modlitwy przed katedrami odmawiali rabin oraz imam.

Nieuchronne staje się pewne porównanie w czasie: gdy przed stu laty katolicyzm francuski był silnie naznaczony antyjudaizmem i antydyrefuszizmem, to dziś dochodzi do deklaracji

z Drancy, a dziennik „La Croix” w stulecie listu otwartego Zoli „Oskarżam!” przeprasza za swe antysemickie wypowiedzi i hasła wówczas głoszone. Jeszcze przed czterdziestu laty niewyobrażalne byłoby: przytoczone poglądy Conte’a, kongres kapelanów publicznego (więc laickiego) szkolnictwa drugiego stopnia, zamieszczanie w biuletynie Sekretariatu Konferencji Biskupów rozważań na temat „Ku nowym formom laickości”. Po stronie katolickiej laickość okazuje się poczuciem mogącym pobudzać *dialog między wierzącymi a Narodem* (tak abp Billé), z kolei jej rzecznicy dostrzegają wielorakie wartości przekazywane przez katolicyzm.

Za lat trzydzieści czy czterdzieści Kościół nie będzie silny liczbowo (warto zaznaczyć dopełniającą to opinię laicką: *zyskuje się jakościowo, gdy się traci ilościowo*), będzie wszakże żył i przekazywał wiarę na sposób integralny – uważa abp Joseph Duval z Rouen; teraz walczy o poszanowanie bytu ludzkiego od poczęcia do śmierci, wnosi głębokie poczucie człowieczeństwa. Symptomatyczna jest refleksja bpa Besconda dezawuuująca oba skrajne skrzydła: *Wierzę w dialog i współdziałanie między opowiadającymi się za laickością a katolikami we wspólnej służebności zarówno wobec człowieka oraz jego godności, jak i wobec międzyludzkiej solidarności*.

Katolicyzm francuski ujawnia się jako prężny (mimo różnych przeciwności), inspiratorski, odkrywczy, braterski; okazuje wysoki potencjał intelektualny – wszakże wówczas wydaje się utrzymywać dystans od „apologetyczności”. Jego Kościół wyzuł się z wszelkich ekskluzywizmów i dominatorskich roszczeń; kościelno-państwowy rozdział – ongiś tak boleśnie przeżywany – uznał za instytucjonalne rozwiązanie umożliwiające katolikom status lojalnych partnerów w społeczeństwie cywilnym; odważnie przeprowadził ekspiację za nieodległe zastoje sumienia; przez twórczo urzeczywistniane założenia „dialogu na wszystkie azymuty” potrafił uzyskać wyważone, w pełni mu przysługujące miejsce w społeczeństwie, którego jest niekwestionowaną częścią składową – w społeczeństwie i zsekularyzowanym, i religijnie pluralistycznym.

Piotr Jordan Śliwiński OFM^{Cap}

Reinkarnacyjne ukąszenie

W kimś, kto bacznie obserwuje literaturę dotyczącą nowych ruchów religijnych (NRR), może się zrodzić wątpliwość, czy aby nie jest to burza w szklance wody. Statystycznie w Polsce do nowych grup religijnych lub parareligijnych należy mniej niż 1% populacji. Podobnie niski procentowo udział w tych grupach jest prawidłowością we wszystkich społeczeństwach zachodnich. Zatem wniosek o niewielkiej proliferacji NRR, o ich niewielkim oddziaływaniu na społeczeństwo, może się wydać jedynym w pełni uprawnionym. O błędności takiego rozumowania przekonają nas szybko nie wyniki badań określających przynależność do takiej czy innej grupy wyznaniowej, ale egzemplifikujących elementy światopoglądowe akceptowane przez znaczące części społeczeństwa. Przykładem dziś już prawie szkolnym jest wiara w reinkarnację.

Boom reinkarnacyjny

Zasięg społeczny wiary w reinkarnację w krajach Europy Zachodniej został stosunkowo dobrze zbadany dzięki pracom koordynowanym przez European Values System Study¹. Dane te wskazują na znaczący wzrost liczby osób wierzących w reinkarnację. I tak w 1968 r. w Wielkiej Brytanii do wiary w reinkarnację przyznawało się 18%, a w 1990 – 30%, we Francji w tych latach wzrost wyniósł 5%, od 23% w 1968 r. do 28% w 1990, w Holandii osiągnął w 1990 r. 18% przy 10% w 1968 r. W Niemczech w 1990 r. utrzymał się poziom z 1968 r., czyli 25%, po spadku w 1980 r. do 19%. Najmniejsza grupa wierzących w reinkarnację jest w Norwegii

¹Dane zebrane przez European Values System Study przedstawił syntetycznie John Wingaards i z jego artykułu zaczerpnąłem dane statystyczne. J. Wingaards, *Reincarnazione pragmatica*, „Religioni e Sette nel mondo”, nr 4/1997, s. 88-117, zwłaszcza s. 90-99.

(15%), Danii (16%) i w Holandii (18%). Badania wskazują także, że w większości krajów zachodnioeuropejskich procent ludzi młodych (15–30 lat) wierzących w reinkarnację jest wyższy od średniej krajowej. W Austrii np. przy średniej 29% aż 33,7% młodych ludzi przyznaje się do wiary w reinkarnację, a we Francji liczby te odpowiednio wynoszą 28% i 33,7%. Mniejszy procent ludzi młodych od średniej krajowej mają jedynie: Wielka Brytania, Hiszpania i Irlandia Północna.

Wyniki zebrane przez European Values System Study wskazują także, że duża grupa uznających się za katolików uznaje reinkarnację za element swej wiary. Grupa ta stanowi w Wielkiej Brytanii 41%, w Niemczech 27%, a we Włoszech około 20%. Naukowcy uznają wszakże, że parę procent katolików może się przyznawać do reinkarnacji z niewiedzy, nie potrafiąc odróżnić jej od wiary w zmartwychwstanie.

Liczby te mogą się wydawać zaskakujące. Czyżby to było świadectwo coraz większych wpływów religii Wschodu? W odpowiedzi na to pytanie pomoże nam kuchnia neapolitańska.

Efekt pizzy

Jak wiadomo, pizza jest daniem włoskim, pochodzącym z południowych terenów słonecznej Italii. W domach rolników wypiekano chleb, a pozostałego ciasta nie wyrzucano. Ponieważ jednak do następnego dnia z pewnością by się zepsuło, na kolację podawano je pieczone z pomidorami i serem. Dziś pizza robi zawrotną karierę międzynarodową – wszak pizzerie pokryły cały cywilizowany świat – stając się daniem wyszukanym, a nie typowym dla biednych wieśniaków. Całkiem podobna historia wydarzyło się z reinkarnacją. Otóż reinkarnacja, będąca elementem religii Indii, nie była tam wcale czymś wspaiałym, poszukiwanym². Hinduista przyjmował rzeczywistość

²W tym krótkim przedstawieniu reinkarnacji w religiach Indii opierałem się na: S. Thuruthiyil, *Induismo e reincarnazione*, „Religioni e Sette nel mondo”, nr 4/1997, s. 22-64; G. Favaro, *La reincarnazione nelle religioni orientali*, w: M. Introvigne (red.), *La sfida della reincarnazione*, Milano 1993, s. 59-90; B. Domergue, *La réincarnation et la divinisation de l'homme dans les religions*, Roma 1997, s. 41-55; F.M. Dermine, *Spiritualità indiana e spiritualità cristiana*, „Religioni e Sette nel mondo”, nr 1/1995, s. 148-151.

reinkarnacji – samsara – jako smutną konieczność, konsekwencję prawa karmy, które zakłada doświadczenie przez człowieka wszystkich skutków moralnych jego postępowania. Można wyróżnić: sancita karma – suma wszystkich długów moralnych z poprzednich wcieleń; parabdh karma – część owego wielkiego długu moralnego, która jest wyrównywana w obecnym życiu; kriyamana karma – dług moralny zaciągnięty w obecnym życiu, oraz agamya karma – zobowiązania moralne, które zostaną zaciągnięte w przyszłych wcieleniach. Karma zatem jest ideą pewnego przenoszenia zasług i braków, które zdobywa się w relacjach między dwiema osobami, szczególnie w zachowaniach dotyczących żywności i seksu, dwóch podstawowych obszarów działania społecznego ludów Indii, a także sposobów wzajemnego oddziaływania członków poszczególnych kast³. Samsara – transmigracja – jest konsekwencją karmy, jest określana jako następowanie po sobie narodzenia – życia – śmierci – powtórnego narodzenia, którego celem jest wyzwolenie (moksa). Buddyzm, przyjmując generalnie samsara – pojęcie jej odpowiadające to bhava-cakra (koło istnienia) – afirmuje równocześnie nieśmiertelność człowieka, dlatego mówi raczej o powtórnych narodzeniu niż o reinkarnacji. Już to z konieczności bardzo pobieżne omówienie, pomijające wiele subtelnych różnic pomiędzy poszczególnymi odmianami hinduizmu i buddyzmu oraz niezmiernie skomplikowany problem genezy wiary w reinkarnację w religiach Indii, pozwala uświadomić sobie jej głęboko pesymistyczny charakter. W takiej postaci reinkarnacja nie mogłaby podbijać zachodnich umysłów.

Początków wiary w reinkarnację w krajach europejskich trzeba szukać w okresie iluminizmu. Właśnie w kręgach iluministów powstały plany stworzenia „nowej religii europejskiej”, która stanowiłaby przeciwwagę dla chrześcijaństwa. Pierwszym środowiskiem europejskim, które według Massimo Introvigne przyjęło ideę reinkarnacji, jest grupa iluministów z Kopenhagi, której animatorem był książę Karl von Hesse-Kassel

³W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in the Vedas and Puranas*, w: tegoż (red.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Dehli 1983, s. 29.

(1744–1836) znany ze swej aktywności w kręgach okultystycznych i szczególnej predylekcji do seansów spirytystycznych. Von Hesse-Kessel oświadczał, że otrzymuje posłania od różnych ważnych postaci historycznych, które spotyka jako ludzi żyjących współcześnie. Wśród nich miał być m.in. św. Jan Ewangelista. Ten pasjonujący się spirytyzmem arystokrata szukał także biblijnych dowodów reinkarnacji. Dysponował tak dużą siłą perswazji, że przekonał uczestniczącego w spotkaniach grupy pastora-intelektualistę Johanna Kaspara Lavatera (1741–1801), jakoby był wcieleniem starotestamentowego króla Jozjasza, Józefa z Arymatei i Zwingliego! Sam książę za swe poprzednie wcielenia uznał Juliusza Cezara i św. Piotra⁴. Cała grupa kopenhaska w trakcie seansów spirytystycznych odkrywała, że współczesne postacie są wcieleniami osób znanych z historii. I tak np. Ludwik XVI miał być wcieleniem Henryka III, a Fryderyk II król Prus był rzekomo reinkarnacją św. Łukasza Ewangelisty.

Inną osobą, która wpłynęła na propagację reinkarnacji w Europie był F. Mesmer (1734–1815). Ten lekarz pochodzenia szwajcarskiego, praktykujący we Francji, zasłynął z odkrycia tzw. magnetyzmu zwierzęcego. Choć osobiście nie propagował reinkarnacji, a skoncentrował się na leczeniu za pomocą „magnetyzmu”, „wstrząsu somnambulicznego”, to jednak teoria „magnetyzmu organicznego” i „wszechogarniającego fluidu” szybko zyskała interpretację reinkarnacjonistyczne u szukających w tych zjawiskach „naukowego” potwierdzenia wędrowki dusz⁵.

Podczas rewolucji francuskiej jedną z wpływowych postaci był Nicolas de Bonneville (1760–1828). Osoba to może mało znana szerokim rzeszom, ale licząca się w kręgach znaczących rewolucjonistów, a przy tym związana z grupami spirytystycznymi. Nicolas de Bonneville należał do propagatorów nowej,

⁴M. Introvigne, *Reincarnazione e nuove religioni*, w: tegoż (red.), *La sfida della reincarnazione*, dz. cyt., s. 26-30.

⁵E. Pavese, *Alle origini dello spiritismo: Franz Anton Mesmer e il „magnetismo animale”*, w: *Lo spiritismo*, Torino 1989, s. 103-112.

rewolucyjnej religii, która absolutyzowała państwo, a jednym z jej elementów miała być reinkarnacja⁶.

Te początki reinkarnacji na Zachodzie, związane jak widać ze spirytyzmem, zostały szybko połączone z iluministycznym mitem o nieograniczonym postępie ludzkości. Dobitnie wyraził tę myśl dramaturg i filozof niemiecki G.E. Lessing (1729-1781): *Dlaczego nie miałbym powrócić na ziemię tyle razy, aż będę w stanie zdobyć nowe poznanie i nową władzę? Osiągnę może, podczas jednego pobytu, tak wiele rzeczy, aby uczynić bezużytecznym mój powrót? Z pewnością nie!*⁷ Dalej w plejadzie iluministycznych piewców reinkarnacji można wymienić Josepha Addisona, Jeana Paula Richtera, Pierre'a Leroux, George Sand.

Reinkarnację nieprzerwanie propagują kręgi okultystyczne związane z teozofią czy antropozofią, jej zwolennikiem był także G.C. Jung. Ciągłe jednak aktualny pozostaje paradygmat nieograniczonego rozwoju człowieka, który przez kolejne wcielenia sam zdobywa całkowitą doskonałość rozumianą jako pełnię poznania i władzy. New Age, a zwłaszcza bardzo silnie obecny w niej prąd neospirytystyczny (channeling), do paradygmatu iluministycznego dołączył wątek moralny. Odwołanie się do wcześniejszych wcieleń wyjaśniałoby pewne zachowania, wybory moralne dokonywane w obecnym życiu. Bohaterka popularnej w środowiskach New Age powieści Shirley MacLaine „Out on a Limb”, czując wyrzuty sumienia z powodu związku z żonatym mężczyzną, uspokaja się, gdy słyszy podczas seansu spirytystycznego, że w jednym z wcześniejszych wcieleń była jego żoną. A więc wszystko jest O.K.! I tak reinkarnacja stała się poszukiwanym, smakowitym „daniem duchowym”, jakże różnym od swego indyjskiego pierwowzoru. Wyznacza nieograniczone granice rozwoju, usprawiedliwia grzechy – słowem jest doskonałym znieczuleniem dla ludzi o nie zrealizowanych marzeniach i poranionych sumieniach.

⁶M. Introvigne, dz. cyt., s. 35 n.

⁷Cyt. za P.A. Gramaglia, *Altre vite dopo la morte?* Casale Monferrato 1996², s. 133.

Reinkarnacyjna dzuma

Uzmysłowienie sobie spirytystycznych korzeni wiary w reinkarnację na terenie Europy bynajmniej nie tłumaczy jej zadziwiającej popularności pod koniec naszego stulecia. Przecież do religii Indii, do NRR, do kółek magicznych należą, statystycznie rzecz biorąc, nieliczne osoby, w związku z tym niewielu jest i ludzi, którzy przyjmują reinkarnację jako element proponowanego im, spójnego światopoglądu takiej czy innej grupy religijnej lub parareligijnej. Ogromna większość z przyznających się do wiary w cykl wcieleń niejako „dokleiła” ją do swego światopoglądu, lub została ukąszona przez jakiegoś „reinkarnacyjnego komara”, który powoduje zarażenie ich wizji świata „reinkarnacyjną dzumą”.

Podobnie jak w przypadku ruchów magicznych bardzo pomocny w wyjaśnianiu popularności reinkarnacji będzie model Starka i Bainbridge’a. Przypomnijmy, że model ten wyróżnia trzy poziomy struktury społecznych związanych z nową religijnością. Pierwszy z nich to audience cults – nie zorganizowany krąg uczestników spotkania z jakimś guru, czytelników jakiejś książki, widzów jakiegoś programu, których życie jest być może głęboko przeniknięte nową ideą, praktyką religijną poznaną podczas wspomnianej lektury, spektaklu, spotkania, ale którzy nie chcą się włączyć w żadne struktury. Drugi poziom, charakteryzujący się wyższym stopniem zorganizowania, to client cults – zrzesza klientelę jakiegoś maga, medium czy innego lidera. Są to ludzie sporadycznie szukający pomocy, porady, ale także oni nie są włączeni w strukturę danej grupy. Trzeci poziom stanowią uczestnicy NRR zwani przez Starka i Bainbridge’a cults movements⁸.

Oczywiście nas interesuje audience cult, ponieważ do tej grupy należy większość zwolenników reinkarnacji. Jak stwierdziliśmy, grupa ta jest najczęściej złożona z osób, które za pośrednictwem mass mediów zetknęły się z jakąś ideą, w na-

⁸R. Stark, W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 24-30.

szym przypadku ideą reinkarnacji. Nawet powierzchowne przyjrzenie się filmom, książkom, gazetom, programom telewizyjnym ostatnich lat może uzmysłowić ogrom propagandy reinkarnacjonistycznej. Filmy kryminalne ze scenariuszem typu: zabity policjant wciela się w swego kolegę, aby pomóc mu w znalezieniu przestępców; książki, jak choćby te Roberta Moody'ego, opowiadające przedziwne przypadki wiedzy u dzieci, mogącej pochodzić jedynie z poprzednich wcieleń; reklama cudownych technik terapeutycznych odwołujących się do doświadczeń zebranych w poprzednich życiach; zapisy seansów spirytystycznych – jak choćby „Rozmowy z Sethem” Jane Roberts, w trakcie których „duchy” mają potwierdzać prawdziwość reinkarnacji; coraz większa liczba centrów zeuropeizowanej duchowości Wschodu, w których można się spotkać z rodzimymi i przyjeżdżającymi z dalekich krajów guru – oto tylko niektóre przykłady „reinkarnacyjnych komarów” kąsających skutecznie umysły i uczucia. Propagatorom reinkarnacji nie brak inwencji, pamiętają o tym, że pod koniec XX w. ludzie chętniej przyjmują to, co ma stempel naukowości. Stąd poszukiwanie tzw. naukowych dowodów reinkarnacji. Szukała ich już A. Besant – jedna z przewodniczek po teozoficznych ścieżkach. Zagubił się w ich formułowaniu włoski filozof I. Calderone w swej opublikowanej w 1913 r. książce „Reinkarnacja. Badania międzynarodowe”. Poszukując dowodów reinkarnacji, sławę zdobył współcześnie Ian Stevenson. Efekty wszystkich tych poszukiwań przy bliższej analizie okazują się jednak wątpliwe, a rzekomo naukowe demonstracje nie grzeszą bynajmniej rygorystyczną aplikacją zasad metodologicznych⁹.

W propagowaniu reinkarnacji nie zapomina się o chrześcijaństwie, nie brak bowiem prób odwoływania się do Biblii, a nawet do Nowego Testamentu. Standardowe jest przywoływanie tekstów mówiących o tym, iż Jan Chrzciciel był reinkarnacją Elia-sza. Pomijając centralny fakt zmartwychwstania Jezusa jako klucza do interpretacji Nowego Testamentu, „biblijne dowody” na reinkarnację są wynikiem nieznamomości metod hermeneutyki

⁹ Krótkie omówienie badań Stevensona zawiera książka: P.A. Gramaglia, dz. cyt., s. 291-301.

biblijnej i bazują na ahistorycznej i akontekstowej lekturze poszczególnych fragmentów ksiąg biblijnych¹⁰.

Trudno nie doceniać pomysłowości wodnikowych proroków reinkarnacji – używają wszelkich metod i sposobów, aby przekonać, pomóc uwierzyć ludziom Zachodu, że ich obecne życie jest tylko którymś z kolei i bynajmniej nie ostatnim. Jednak cały ów wysiłek propagandowy miałby nikły oddźwięk, gdy nie napotkał pewnych sprzyjających trendów społecznych. Pierwszy z nich to „rewolucja indywidualistyczna”¹¹. Jej hasło mogłoby brzmieć: „Wierz w to, co ci odpowiada”. Konsekwencje w sferze religii są oczywiste: relatywistyczne puzzle-religie, nazywane też autoreligiami (P. Heelas) złożone z kawałków różnych systemów religijnych, światopoglądowych. Reinkarnacja może być złożona np. z katolicyzmem lub ekologizmem czy marksizmem i wieloma innymi „izmami”. Drugim czynnikiem społecznym sprzyjającym dzisiaj asymilowaniu wiary w reinkarnację jest ciągle obecny mit nieograniczonego postępu. Z utopijnych dążeń do idealnych społeczeństw przeszliśmy do marzeń o jednostce doskonale realizującej swe możliwości. Człowiek ma się rozwijać we wszystkich możliwych kierunkach jak kula ciągle powiększająca swą objętość, bo tylko tak ekspansywnie egoistyczny „rozwój” rzekomo gwarantuje mu pełne zrealizowanie siebie. Przykładem takiego kulistego samozrealizowania mają tu być VIP-y (Very Important Person), które czci się w mass mediach. Jeżeli zaś szary człowiek nie osiągnie obecnie VIP-owskiej pełni piękności, powodzenia, bogactwa, przyjemności seksualnej, to pozostają mu inne wcielenia, w których to wszystko będzie możliwe.

Od kuli do stożka

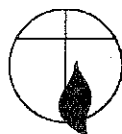
Oczywiście na reinkarnacyjne ukąszenia może pomóc odpowiednia szczepionka. Kościół dysponuje nią od początku swego

¹⁰ Problem tożsamości osoby w Nowym Testamencie rozważa np. K. Berger, *Psicologia storica del Nuovo Testamento*, Milano 1994, s. 37-57.

¹¹ G. Ambrosio, *La situazione religiosa odierna tra relativismo e fondamentalismo*, w: *Il relativismo religioso sul finire del secondo millennio*, Citta del Vaticano 1996, s. 73-79.

istnienia – jest nią wiara, że Bóg stworzył człowieka i odkupił go w Jezusie Chrystusie. Doskonale wyraża tę prawdę arcybiskup Wiednia Ch. Schönborn: *Na reinkarnację nie ma w ogóle miejsca w chrześcijaństwie, ponieważ jego ostatecznym celem jest ŻYCIE W CHRYSZTUSIE. „Chrystus jest właśnie końcem” – powiedział Hölderlin w późnym hymnie „Jedyny”. Czego jeszcze szukać, jeśli ON został znaleziony? Czy nie znaleźliśmy już WSZYSTKIEGO? W NIM nie ma już miejsca na nieskończone szukanie, z życia na życie, jakiegoś dalekiego, nieosiągalnego celu, jakiegoś eonu nieosiągalnej doskonałości. Koniec przyszedł do nas, on jest tutaj obecny (por. 1 Kor 10,11)*¹². Życie w Chrystusie jako cel życia człowieka, cel który sięga poza śmierć – to temat, który obecny w przepowiadaniu, może być nie tylko antidotum na mit reinkarnacyjnego powracania, bo przewyższa go, proponując spełnienie się człowieka. Model pęczniejącej kuli zastępuje stożek, bryła przecięta od wierzchołka do punktu centralnego podstawy jedną osią. Model rozpraszania się człowieka próbującego zrealizować wszystkie swe możliwości ustępuje modelowi bycia bardziej z Chrystusem, a przez Niego z sobą samym i z innymi.

¹² Ch. Schönborn, *Existenz im Übergang*, Trier – Einsiedeln 1988, s. 127.



ROMAN BĄK

azpeitia, azcoitia

z azpeitia woła mnie dzwon o barwie chryzoprazu,
z azcoitia miękki ametyst, rdest.
z azpeitia niosą Panienkę kruchą jak legenda,
a azcoitia przynoszą mrok.
w azpeitia legenda ma sukienkę błękitną,
a azcoitia mrok odziany jest w wota,
w błyszczące wota nie mające nazwy.

w azpeitia pismo rośnie jak castellum –
rdzawe miasteczko odgradzające się murem;
w azcoitia – nie ma istotnych odniesień.
w azpeitia pismo porządkuje dzień,
w azcoitia nawołują się na rynku.
litery w azpeitia – ściszone, giętkie,
w azcoitia – grają na bębnie.

w azpeitia świt jak sień szepcze,
zmierzch zwierza się na klęczkach;
w azcoitia przebywa noc.
dzień w azpeitia kroczy jak konsystorz,
w azcoitia przebywa noc; noc i śpiew.

odległe jest azpeitia, odległe azcoitia
od siebie – łączy je rzeka, łączy rzeka czasu.

z azpeitia woła mnie dzwon o barwie chryzoprazu,
z azcoitia przynoszą mrok; noc i śpiew.
dzwon z azpeitia oznajmia boga, dzwon
z azpeitia oznajmia prawdziwego boga,
z azcoitia przynoszą mrok.

tu, w pół drogi, zatrzymują się;
w pół drogi, gdzie moja
loyola.

11.12.96

Azpeitia i Azcoitia to dwa miasteczka leżące na północ i na południe od rodowej siedziby Iniga Lopeza de Loyoli, znanego bardziej jako Ignacy Loyola.

SYLWIA KOKOT-MARTIN

* * *

Tak mało wiem o tobie:
rocznik, waga, ostatni ból głowy,
strona nie dokończona odłożonej książki,
marzenie o rozmiar za duże,
ulica, gdzie widziałeś ładny, niedrogi, właśnie w tym kolorze.

Widziałam cię w pustym mieszkaniu,
gdy obijasz się o własne myśli o tych,
którzy zostali w tyle,
gdy boisz się porzucić swoje siedemnaście godzin w dzień
i siedem równych w noc.

Z zamkniętymi oczami rozpoznam
twoje znaki szczególne:
gest niecierpliwego,
wymuszony uśmiech
i uprzejme burknięcie.

Nic jesteś życie,
a chciałabym cię zatrzymać po śmierci.

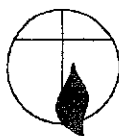
Żony wyznanie miłosne

zabójczo prawdziwe dziecięce pytania o świat
nadzieję rozłąki
kłótnię świąteczną
dwa brudne talerze w zlewie
zmianę w papierach

naraz to wszystko poczęłam
gdy spojrzałeś na mnie
po raz pierwszy

Mamo

nie myśl o mnie codziennie
bo od tego tęsknienia
trudniej buty zakładać
a musisz ze światem pośpieszyć się przed innymi do życia
zdążyć ciepły bochen podzielić
zajrzeć kłopotom w oczy
mieć siły żeby z wieczorem odpocząć
otworzyć list
i znaleźć w nim moje serce



Christopher Garbowski

Czy Adam mógł być kobietą?

Pytanie do biblisty

Parę lat temu odwiedził nasz dom żydowski badacz literatury z Nowego Jorku. Należy on do dość liberalnej wspólnoty religijnej; jej członkowie w czasie nabożeństwa w synagodze wygłaszają kazania. Później przesłał nam nawet jedno z kazań, które sam przygotował. Pogląd wspólnoty na księgi natchnione (Starego Testamentu oczywiście), jest zbliżony do tego, jaki przyjmuje Kościół katolicki od czasów encykliki „*Divino afflante Spiritu*” z 1943 r. Jest w niej mowa o tym, że Duch Święty współpracuje z ludzkim autorem natchnionym, który z kolei korzysta z własnych doświadczeń oraz źródeł kulturowych. Profesor opowiadał, jakie problemy mieli ci wykształceni Żydzi – nie za bardzo oczywiście przygotowani do tego zadania – z egzegezą mocno osadzonych w kulturze patriarchalnej pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

Można by te obawy odrzucić, traktując je jako jeszcze jeden przejaw zbytniej ingerencji idei feministycznych w życie religijne. Jednak prawda jest taka, że idee te mają coraz szersze wpływy i właściwie nie można odmówić im prawa bytu. Do pewnego stopnia przesiąknęły one do powszechnej świadomości, a niektóre ich wątki niewątpliwie wzbogaciły świadomość człowieka XX w. Poza tym, nawet jeśli feminizm zawiera poglądy skrajne (a w której szkole myślenia nie ma elementów przesady?), aby skutecznie sprostać wyzwaniom współczesnego świata, chrześcijanin musi wyjść naprzeciw wątpliwościom religijnym przeżywanym przez co najmniej niektórych ludzi, którzy traktują te idee poważnie.

Sam nie bardzo potrafiłem odpowiedzieć na wątpliwości mojego gościa i mówiąc szczerze, do tej pory nie spotkałem się z literaturą religijną, która mogłaby wiele pomóc w tym względzie. Teologia feministyczna, przynajmniej ta, z którą się spotkałem, rodzi się z bólu doznanego w ramach tradycji patriarchalnej, często więc nie podchodzi do tych spraw w zrównoważony sposób. Jako świecki katolik na szczęście nie muszę układać kazań, lecz cały ten epizod wzbudził we mnie refleksje, które może doprowadzą do jakiejś owocnej dyskusji nad tym bądź co bądź ważkim problemem.

Zaczynając od początku, jeden z najbardziej patriarchalnych momentów w Księdze Rodzaju to określenie przez autora jahwistycznego

płci pierwszego człowieka. Dlaczego – pomijając względy kulturowe – autor natchniony postanowił właściwie określić Adama jako mężczyznę?

Opis stworzenia świata dokonany przez autora kapłańskiego jest mniej problematyczny dla współczesnego człowieka: autor po prostu mówi o stworzeniu człowieka, że Bóg *na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę*. Mamy tu wspaniałą równość obu płci, coś, co współcześnie stanowi wartość.

Dla Boga wszystko jest możliwe. Wierzę, że Duch Święty był zdolny zainspirować autora natchnionego do napisania wersji stworzenia, w której pierwszym człowiekiem jest kobieta. Lecz czy naprawdę w opisie jahwistycznym nie ma równości płci, tak ewidentnej w wersji kapłańskiej?

W Talmudzie na przykład znajduje się dość znana alegoryczna egzegeza opowieści o stworzeniu Adama i Ewy. Mianowicie żebro Adama, z którego Bóg stworzył Ewę, ma symbolizować równość pomiędzy mężczyzną a kobietą. Gdyby Ewa została stworzona np. z głowy Adama, byłaby jego zwierzchnikiem, gdyby natomiast została stworzona z niższej położonej części ciała, byłaby jego poddaną.

Feministka pewnie odpowie na taką egzegezę: „No dobrze, ale dlaczego nie można by odwrócić kolejności w tej historii? Przecież Bóg mógłby stworzyć mężczyznę z kobiety, a nie na odwrót”.

Osobiście sędzę, że jest to pytanie uzasadnione. Wydaje mi się, że aby na nie odpowiedzieć, w przypadku tej najbardziej znanej opowieści biblijnej lepiej zacząć od funkcji, jaką pełni relacja o stworzeniu istoty jednej płci z istoty płci odmiennej. Wersja jahwistyczna zastanawia się w ogóle nad miejscem człowieka w stworzeniu. W świecie przyrody człowiek jest niejako odosobniony. Obrazuje to Biblia sceną, w której Bóg przyprowadza nowo stworzone zwierzęta do Adama, a ten nie znajduje pośród nich partnera dla siebie. Jest to głęboka prawda egzystencjalna, której Biblia nie narzuca nam, lecz jedynie potwierdza.

Dopiero gdy Bóg przyprowadza Ewę, czyli drugą równą mu istotę ludzką, Adam odnajduje partnera, wykrzykując: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!* I tu, jak mi się wydaje, wymowa tego okrzyku jest taka sama dla Ewy, jak i dla Adama. Równie dobrze Bóg mógłby przyprowadzić Adama do Ewy. Podstawowe znaczenie tekstu to fakt, że ani mężczyzna, ani kobieta nie są bytami samodzielnymi. A radość, jaką się wyczuwa w okrzyku Adama, przypomina tę, którą słyszymy w opowiadaniu kapłańskim, gdy Bóg twierdzi, że stworzenie jest *bardzo dobre*. Tym samym płciowość, wydaje się, oznacza więcej niż wzajemne uzupełnianie się partnerów w człowieczeństwie, będąc również potwierdzeniem, że stworzenie jest dobre.

Sądzę, że kryje się tu również dodatkowe przesłanie. Człowiek w ogóle jest bytem nie dokończonym. Dopiero „staje się”, jak mówi filozofia egzystencjalna. A podział na płeć stanowi swego rodzaju świadectwo niedokończoności osoby ludzkiej. Nawet jeśli mężczyzna i kobieta uzupełniają się wzajemnie, to jedynie do pewnego stopnia. Są partnerami, ale partnerami w wędrówce do Boga, gdzie znajdują pełnię, która jest niemożliwa do osiągnięcia na tym świecie.

Ale wróćmy do opowiadania o Adamie i Ewie: jeden z „technicznych” powodów, dla którego trudniej byłoby odwrócić kolejność stworzenia poszczególnych płci, która, jak obecnie wiadomo, ma wymowę teologiczną, a nie naukową, to fakt, że kobieta rodzi potomstwo. Rozważmy przykładowo symboliczne „żebro” – jeśli odwrócimy kolejność stworzenia, symbol ten staje się po prostu śmieszny. Jak mi się wydaje, w każdym opowiadaniu kosmogonicznym, które zaczęłoby się od Ewy, mężczyzna musiałby jakoś zostać przez nią „urodzony”, co swoją drogą także utrudniałoby znak równości pomiędzy płciami.

Pozostaje jednak faktem, że kolejność stworzenia Adama i Ewy tworzy pewne pole do nadinterpretacji w kulturach o nastawieniu patriarchalnym, co zresztą potwierdza historia. Dlatego ważna jest „poprawka” autora natchnionego z tradycji kapłańskiej, gdzie równość płci zostaje bardziej wyeksponowana.

Problem komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy rozważymy płciowość drugiego Adama, czyli Chrystusa. Tu mamy do czynienia z konkretną osobą wcieloną w dzieje ludzkości. Płciowość Jezusa Chrystusa jest wybitnie niesymboliczna. Biorąc pod uwagę fakt wiary, że Chrystus jest wcieleniem drugiej osoby Trójcy Świętej, czyli tak samo Bogiem, jak i człowiekiem, znowu możemy zadać pytanie: czy Chrystus nie mógł wybrać płci żeńskiej?

Nie ma chyba powodów, dla których Bóg nie mógłby wybrać dla siebie na ziemi postaci kobiety. Na pewno Chrystus nie wybrał jednej płci po to, aby wywyższać ją wobec drugiej.

Znaczenia mesjańskie proroctwa Starego Testamentu są ważne pod tym względem. Oznaczają one m.in., że Chrystus chciał być rozpoznany przez swój lud. Czyli ważnym elementem przesadzającym o kształcie Jego wcielenia było wyjście naprzeciw oczekiwaniom ludzi. Sądzę, że można również rozpatrywać płeć Zbawiciela jako swego rodzaju wyjście naprzeciw oczekiwaniom kulturowym społeczności patriarchalnej, którą wybrał, wkraczając w dzieje ludzkości.

Jeszcze jedna sprawa wydaje się ważna. Aby być w pełni tak człowiekiem, jak i Bogiem, Chrystus przyszedł na świat przy pomocy kobiety. A zatem w pewnym sensie kolejność jahwistycznego stworzenia zostaje odwrócona. W tym momencie niesłuchanie ważną osobą w dziejach zbawienia, czyli ludzkości, staje się uboga Miriam.

A Matka Boża – jak czytamy w Magnificat – ma pełną świadomość własnej wartości: *Oto bowiem błogostawić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny*. Poza słowami Chrystusa są to chyba najśmielsze słowa, jakie kiedykolwiek wypowiedział człowiek.

Moim zdaniem zbyt mało uwagi zwraca się na ów werset. W wyznaniach protestanckich waga tej wypowiedzi prawie zupełnie zanika i rzeczywistość chrześcijaństwo w podobnym ujęciu staje się religią patriarchalną. Już Carl Gustaw Jung zwrócił uwagę na to, że w protestantyzmie pierwiastek żeński jest praktycznie nieobecny. Za to katolicyzm, jak mi się wydaje, zbyt się skupia na pokorze Matki Boskiej, zapominając Jej śmiałość.

Jak widać, nie można uznać istoty wypowiadającej słowa Magnificat za osobę pokorną. Ściślej mówiąc, mamy do czynienia z osobą pokorną wobec Boga, a śmiałą wobec ludzi. Drugi przykład: nie wiem dokładnie, jakie były relacje pomiędzy kobietami a mężczyznami na starożytnym Bliskim Wschodzie, ale wydaje mi się, że zachowanie Matki Boskiej podczas wesela w Kanie Galilejskiej można uznać za dość śmiałe – rozkaz dany cudzym sługom, aby wykonali to, czego wymaga od nich Jej Syn.

W obecnej nauce Kościoła jeden z wyłomów z tradycji patriarchalnej, z której zrodziło się chrześcijaństwo, to uznanie faktu, że w małżeństwie mąż i żona są partnerami, nie zaś jedno podlega drugiemu. Sądzę, że nie jest to ukłon wobec współczesnego świata (choć oczywiście nauka ta wychodzi naprzeciw jego potrzebom), lecz przejaw pełniejszego zrozumienia ducha objawienia, mimo że oczywiście może się to wydawać sprzeczne z niektórymi sformułowaniami. Gdybyśmy skupiali się bardziej na śmiałości Matki Boskiej, a mniej na Jej pokorze, co byłoby chyba zgodne z duchem Ewangelii, przy okazji, do pewnego stopnia wyszłoby to naprzeciw niektórym oczekiwaniom nie tak małej liczby współczesnych wiernych.

Oczywiście nie chcę negować wartości chrześcijańskiej cnoty pokory, lecz jedynie wskazać, że nie wyklucza ona śmiałości wobec ludzi. Przecież obecnie świadectwo Ewangelii wymaga właśnie takiej postawy.

Wracając do płci Chrystusa, to jeszcze jedna sprawa wydaje mi się zasadnicza. Chrystus, który wcielił się niegdyś w postać człowieka, dwa tysiące lat temu był mężczyzną. Ale z całą pewnością Chrystus, który odwiedza nas dziś przez bliźniego i wymaga od nas świadectwa wiary, przychodzi tak w postaci mężczyzny, jak i kobiety...

Jak wiemy, w Chrystusie nie ma ani Greka, ani Żyda. Chyba nie trzeba nikogo przekonywać, że w Nim także mężczyźni i kobiety są jednym.

Jacek Bolewski SJ

Teolog o kreacjach Ewy

Nie, bynajmniej nie zamierzam omawiać kobiecych strojów... Od teologa trudno oczekiwać kompetencji w tej kwestii! Wprawdzie w przypadku biblijnej Ewy sprawa może się wydawać prosta, skoro jako pierwszą jej kreację Pismo Święte wskazuje nie tyle przysłowio-
wy listek figowy, ile raczej uplecioną z liści przepaskę¹. Dopiero później otrzymała ona, podobnie jak Adam, przyzwoitszą kreację, w postaci odzienia ze skór, sporządzoną przez samego Boga (Rdz 3,21). Nie to jednak stanowi temat moich rozważań. Impulsem stało się raczej pytanie Ch. Garbowskiego.

Autor skierował swoje pytanie pod adresem biblisty, co nie wyklucza przecież odpowiedzi teologa. Czy Adam mógł być kobietą? Pytanie ma sens, jeśli pamiętamy, że „Adam” znaczy pierwotnie „człowiek”; chodzi zatem o kwestię płci pierwszego człowieka. Czy Stwórca mógł go uczynić kobietą? W odpowiedzi nie wystarczy powołać się na to, że dla Boga wszystko jest możliwe. Stworzenie świata stanowi ograniczenie Bożej wszechmocy w sensie podjęcia decyzji, którą On sam respektuje. Wszechmoc wyrażała się w dobrowoli Jego decyzji stworzenia takiego, nie innego świata. W ten sposób pytanie daje się sprecyzować: Czy w naszym określonym świecie pierwszy człowiek mógł być płci żeńskiej? Odpowiedź od strony biblijnej, którą sugeruje nasz autor, wymaga dopełnienia. Trzeba też odwołać się do stanowiska nauk przyrodniczych, analizujących i to, jak w istniejącym świecie pojawili się pierwsi ludzie.

Mówiliśmy już o mistyfikacjach kreacjonizmu². Mimo wszystko należy bronić pierwotnego, teologicznego sensu kreacji – stworzenia przez Boga. Warto wspomnieć o jeszcze jednym, tradycyjnym i god-

¹ Pod tym względem także polskie przekłady się różnią. Biblia Tysiąclecia mówi: „...splęli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”, podczas gdy w Biblii Poznańskiej czytamy: „Zszyli więc liście figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3,7). Nowe ujęcie kwestii proponuje: J. Sulowski SJ, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”? Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga. Studium filologiczno-biblijne opowieści Rdz 2-3 na tle dziejów Izraela*, Łódź 1998.

² Por. J. Bolewski SJ, *Mistyfikacje kreacjonizmu*, „PP”, nr 12/1997, s. 330-341.

nym obrony znaczeniu kreacjonizmu. W teologii dotyczy on powstania duszy, duchowej części człowieka. W odróżnieniu od tzw. generacjonizmu, gdzie przyjmowano, że to rodzice rodzą ciało i duszę człowieka, kreacjonizm przyjmuje stworzenie każdej ludzkiej duszy bezpośrednio przez Boga³. Kościół opowiada się za tą ostatnią wizją, jak przypomniał Jan Paweł II. Komentując papieską wypowiedź w naszych wcześniejszych rozważaniach, zauważyliśmy, że z teologicznego punktu widzenia bezpośrednie działanie Boga w hominizacji, czyli w początku pierwszego człowieka z jego jeszcze „niehumanicznych” przodków, nie jest istotnie różne od Jego działania w początku każdej ludzkiej istoty: *W każdym razie stworzenie człowieka znaczy pojawienie się istoty, wyróżnionej przez swoją bezpośrednią relację do Stwórcy*⁴. Jednak pojawienie się pierwszego człowieka wiąże się z dodatkowymi kwestiami.

Dwie kreacje?

Zacznijmy od Adama i Ewy... Tak zwykło się nazywać i odróżniać parę biblijnych przodków rodzaju ludzkiego. Nie jest to ścisłe. „Adam” oznacza zarówno pojedynczego człowieka, jak i ludzi. Tam więc, gdzie Biblia Tysiąclecia mówi o stworzeniu człowieka, Biblia Poznańska może przełożyć: *I stworzył Bóg ludzi na obraz swój* (Rdz 1,27). Stworzony przez Boga człowiek (adam) to nie tylko mężczyzna (Adam w utartym znaczeniu), lecz i kobieta. W tym sensie dalsze sformułowanie dopowiada, że *adam* został stworzony *jako mężczyzna i kobieta*⁵. Brzmi to tak, jak gdyby pierwotny człowiek-adam był obojnakiem, istotą dwupłciową, pojawiającą się zarówno w mitach o androgyne, jak i w uwagach „Uczty” Platona o *istotach rozdartych*, odkrywających we wzajemnej miłości swoją pierwotną jedność⁶. Ale wizja biblijna wskazuje inną jedność i w ludziach, i w Bogu. Właśnie w ubogaconej jedności, we wspólnocie, człowiek obrazuje Boga, stając się znakiem – otwartym na przyszłość – Jego

³ Por. hasło *Kreacjonizm*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 194.

⁴ Por. J. Bolewski SJ, dz. cyt., s. 341.

⁵ Dostownie należałoby przełożyć: „jako samiec i samica”, gdyż oba wyrażenia („zachar” i „negewa”), odniesione w Rdz 1,27 do ludzi, pojawiają się także w opisie zwierząt: por. Rdz 6,19; 7,16 i in.

⁶ Por. *Platona poezja i mądrość*, Warszawa 1996, s. 74 n.

jedności, która obejmuje wspólnotę osób... Objawienie tajemnicy dopełniło się w Jezusie jako jednorodzonym Synu Ojca, poczętym z Ducha Świętego. Zarazem upomniał się On o ludzką jedność, przypominając swoim współczesnym: *Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku „stworzył ich jako mężczyznę i kobietę”?* (Mt 19,4).

Rozróżnienie Adama i Ewy w potocznym znaczeniu wiąże się nie tyle z powyższą wizją stworzenia człowieka-adama, ile raczej z wersją przedstawioną w Rdz 2,7 nn. W tym drugim opisie widać wyraźniej, że według autora biblijnego najpierw został stworzony człowiek-mężczyzna, z niego zaś Bóg utworzył kobietę. Jaka jest relacja obu wersji stworzenia? Czy są to dwie kreacje, czy jedna, różnie opisana? Wielość kreacji nie musiałaby dziwić na tle mitów, które przypisują bogom utworzenie najpierw pierwszych ludzi złotego wieku, następnie – jakby niezależnie – ludności kolejnych okresów, poczynawszy od srebrnego⁷. Zgodnie jednak z tradycją uznającą Mojżesza za autora całej Księgi Rodzaju oraz reszty Pięcioksięgu można było przyjąć, iż obie wersje stworzenia dopełniają się: po pierwszej, ogólniejszej, druga wizja miała dokładniej określić ową pierwotną jedność w adamie-człowieku tak, że z człowieka-mężczyzny powstała kobieta...

Obecnie stają się konieczne dodatkowe rozróżnienia. Skoro wiadomo, że obie wersje pochodzą od różnych autorów, a kolejność opowieści w aktualnej postaci Księgi Rodzaju jest odwrotna niż chronologia ich powstania, należy przyjąć: bardziej szczegółowa wizja z Rdz 2,7 nn., jako wcześniejsza, prymitywniejsza, znajduje dopełnienie w ogólniejszej i późniejszej wersji z Rdz 1,26 n. Przyjrzyjmy się jeszcze dokładniej starszemu opisowi. Gdy człowiek-adam jest tu określony jako „mąż” („isz”), oznacza to nie tylko mężczyznę, lecz odróżnia się go zarazem od utworzonej z niego kobiety, tak doń podobnej, iż określa się ją mianem „mężowej” („iszsza”)⁸. Pochodzenie jej z zebra mężczyzny stanowi znak-obraz ich cielesnej wspólnoty. W tym sensie pierwszy „mąż” uznaje w obliczu „mężowej”: *to ciało z ciała mojego*; zaś od siebie biblijny autor dodaje: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się z żoną (mężową!) tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2,24).

⁷Por. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 86 nn.

⁸Tak tłumaczy Biblia Poznańska, dobrze oddając podobieństwo obu określeń w języku hebrajskim; już J. Wujek tłumaczył: „Mężyna; bo z męża wzięta” (Rdz 2,23). Na temat relacji pojęć „adam”, „isz”, „iszsza” por. J. Sulowski SJ, dz. cyt., s. 103-112.

Wprawdzie prymitywniejsza wizja podporządkowuje kobietę mężczyźnie, jednak już w świetle późniejszego dopełnienia z Rdz 1,26 n. widać, że jedność obojga wyraża się w równorzędności jednego człowieczeństwa, dwupłciowej „adamowości”. Właśnie do tej ostatniej wizji nawiązał Jezus, przypominając o stworzeniu pierwszych ludzi *jako mężczyzny i kobiety*. Natomiast z owej wizji, która podporządkowywała kobietę mężczyźnie, Jezus wybrał tylko, rzecz znamienita, słowa stwórczego nakazu, by mąż i mężowa stali się *oboje jednym ciałem*. I Chrystus dodał: *A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało* (Mt 19,4 n.). Odnowione przez Niego spojrzenie na stworzenie znacząco zatem opowiedzenie się za wizją pierwotnej jedności w adamie-człowieku – jedności, w której mężczyzna i kobieta wzajemnie się dopełniają.

Nowe stworzenie

Dodatkowe świadectwo nowego spojrzenia daje św. Paweł. Apostoł mówi o *nowym stworzeniu*, łącząc je z odnową życia przez chrzest otwierający na rzeczywistość Jezusa Chrystusa (2 Kor 5,17; Ga 6,16). Ta wizja zakłada, że początkiem i fundamentem odnowionej rzeczywistości jest sam Bóg-człowiek; w Nim bowiem odwieczne, stwórcze Słowo, przez które *wszystko się stało*, samo stało się stworzeniem – ciałem (J 1,1-14). Ale Paweł ukazał tę prawdę od innej strony niż Prolog Janowy. Tłem dla „nowego” stworzenia jest w oczach apostoła „stara” wizja, którą tak on przypomina: *To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz kobieta dla mężczyzny* (1 Kor 11,8 n.). Apostoł odwołał się do tej wizji, by wyprowadzić określone wnioski, dzisiaj trudne do przyjęcia (por. 11,3-7.10). Jednak uzupełnił zarazem argumentację, dodając, że w *Panu* (Jezusie) *ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny*. Dalsze słowa stają się jaśniejsze, gdy dodamy komentarz w nawiasach: *Jak bowiem kobieta* (Ewa – powstała) *z mężczyzny* (Adama), *tak mężczyzna* (Jezus – nowy Adam – powstał) *przez kobietę* (Maryję, związaną z Nim jako nowa Ewa). *Wszystko zaś* (pochodzi) *z Boga*.

Znacząco to: w nowym porządku (nowym stworzeniu) zapoczątkowanym przez Jezusa dopełnia się relacja mężczyzny i kobiety. Jedno-

¹ 1 Kor 11,11-12. Uzasadnienie takiej właśnie interpretacji słów Pawła można znaleźć w: N. Baumert, *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien*, Würzburg 1992, s. 55, 90 nn.

stronne podporządkowanie kobiety mężczyźnie staje się w Chrystusie relacją wzajemności. To dopełnienie następuje dzięki swoistemu odwróceniu „jednostronności” w starotestamentowym opisie stworzenia kobiety z mężczyzny. Rozumowanie Pawła implikuje zatem: jak w „pierwszym” stworzeniu z Rdz 2 kobieta pochodziła jedynie od mężczyzny, tak w nowym stworzeniu, w nowym początku, mężczyzna-Chrystus pochodzi wyłącznie od kobiety-Maryi – w dziewiczym poczęciu! Jako pierwszy, z początku ukryty znak nowego stworzenia można uznać właśnie poczęcie Jezusa – jedynie przez Maryję i z Boga¹⁰.

Porównując ujęcie Pawła z odnowionym spojrzeniem samego Jezusa, możemy stwierdzić: istotna jest nowość wcielenia, znaku nowego stworzenia, dokonanego z Maryi – bez udziału mężczyzny. Aby wyrazić tę prawdę, apostoł odwołał się do biblijnej wizji, w której stworzenie zostało przedstawione poniekąd odwrotnie. Tymczasem Jezus od razu pominął ową „jednostronną” wizję, przypominając o aktualności głębszej wizji pierwotnej jedności, nie pozostawiającej miejsca na nieporozumienia. Jego spojrzenie jest nie tylko dodatkowym znakiem nowego stworzenia w Nim samym, ale może prowadzić do nowego spojrzenia na początek stworzenia, którego prawda właśnie w Nim się dopełnia – w rozpoznaniu, że przez Chrystusa już od początku wszystko się stało.

Postacie Ewy

Jak imię Adam określa człowieka, nie tylko mężczyznę (męża), lecz i kobietę (mężową), tak Ewa jest w Biblii od początku własnym imieniem pierwszej kobiety. Nowe imię pojawia się dopiero po grzechu, w tej samej opowieści, która wcześniej opisała stworzenie kobiety z mężczyzny. Na tle tak pojmowanego stworzenia można by oczekiwać, że kobieta wystąpi dalej w roli podporządkowanej mężczyźnie. Tymczasem to ona pojawia się na pierwszym planie, odgrywając w grzechu rolę pierwszorzędną... Czy znaczy to, że jako słabsza stała się najpierw ofiarą pokusy? W każdym razie późniejsza tradycja biblijna wini właśnie ją na pierwszym miejscu: *Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy* (Syr 25,24). Po grzechu, gdy już ujawniły się jego skutki, kobieta doświadcza

¹⁰ Więcej w: J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998.

nowej formy podporządkowania mężczyźnie: ...*ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą* (Rdz 3,16). Wreszcie czytamy: *Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących* (Rdz 3,20).

W oryginalnym imieniu – Chawwa¹¹ – pobrzmiewa hebrajskie „chawa”, czyli „żyć”. Zrozumiałe staje się dalsze wyjaśnienie, łączące imię Ewy z jej rolą *matki wszystkich żyjących*. Ostatnie określenie może również oznaczać „matkę ziemię”, jak w opisie doli „synów człowieka-adama” takimi słowami: *Wielka udręka stała się udziałem każdego człowieka i ciężkie jarzmo [spoczęło] na synach Adama, od dnia wyjścia z łona matki, aż do dnia powrotu do matki wszystkiego, co żyje*¹². Warto zauważyć, że ten opis przypomina pod innym jeszcze względem opowieść o skutkach grzechu, gdzie ludzka udręka także kulminuje w śmierci jako powrocie do ziemi (Rdz 3,20). W obu przypadkach *matka żyjących* wiąże się zarazem ze śmiercią – czy to jako ziemia, do której wszyscy w śmierci wracają, czy jako Ewa, przez którą wszyscy *umieramy*. Jednak uznanie Ewy za matkę życia zaraz po zapowiedzi śmierci jako powrotu do ziemi świadczy o tym, iż opowieść o pierwszym grzechu kończy się pozytywnym spojrzeniem na Ewę. Nadane jej imię ma wyrażać radość z macierzyństwa, przez które życie jest przenoszone w przyszłość¹³.

Biblijna wizja postaci Ewy – matki życia, zarazem przyczyny śmierci – pozostaje ambiwalentna. Domaga się dopełnienia. W jeszcze większym stopniu dotyczy to obrazów pierwszej kobiety w mitach pozabiblijnych. Skupmy się na jednym – na greckim micie o Pandorze. Jej postać pojawia się najpierw u Hezjoda, w połączeniu z mitem o Prometeuszu. Jedną z kar Zeusa za czyn Tytana w początkach srebrnego wieku ludzkości było... ulepienie z ziemi kobiety. Hezjod *najprawdopodobniej pojmuje to zdarzenie jako stworzenie pierwszej na świecie kobiety*¹⁴. Ulepiona przez boga Hefajstosa kobieta została świetnie przybrana przez Atenę i obdarowana przez innych bogów. Stąd imię nadane jej przez Hermesa: Pandora, Wszechobdarzona, od greckich wyrazów „pan” (wszystko) i „doron” (dar). Ale, pamiętajmy, zarówno Pandora, jak i jej dary miały być

¹¹ Takie brzmienie zachowuje przekład Biblii Poznańskiej: „I mężczyzna dał żonie imię Chawwa...”

¹² Syr 40,1; powyższy przekład łączy wersję Biblii Tysiąclecia i Biblii Poznańskiej.

¹³ C. Westermann, *Genesis I. Teil*, Neukirchen – Vluyn 1974, s. 365.

¹⁴ Z. Kubiak, dz. cyt., s. 99. Następne cytaty: s. 100-102.

karą dla ludzi! Przysłowiowa „puszka Pandory”, w której dary zostały skryte, była w istocie beczką. Gdy kobieta – ambiwalentny dar bogów – została przyjęta na ziemi, sama otworzyła beczkę. Wtedy *wysypały się z niej wszystkie utrapienia i choroby, poleciały na świat i osaczyły ludzi*. Tylko Nadzieja (Elpis) nie ulotniła się z beczki – ambiwalentny znak, że nawet ona była uważana za nieszczęście, *pewnie dlatego, że ludzi...*

Mityczny obraz, zdumiewająco niechętny wobec kobiet, ustępuje wyraźnie wizji biblijnej, choć od innej strony – mówiąc o Wszech-obdarzonej – otwiera na przyszłość i możliwość innego obdarzenia przez kobietę. Dopełnienie pojawi się w jedności z nowym stworzeniem, objawionym w Jezusie Chrystusie. Widzieliśmy, że już u Pawła nowa rzeczywistość wcielenia implikowała dopełnienie Ewy przez Maryję, choć apostoł ukazał to nie tak wyraźnie, jak w przejściu od Adama do Chrystusa (por. 1 Kor 15,21 n.; Rz 5,12 nn.). Kolejne ślady pojmowania Maryi jako *nowej Ewy* możemy znaleźć w Ewangelii, gdzie Maryja jako *niewiasta* (mężowa!) pojawia się u boku Chrystusa-Oblubieńca (J 2,1 nn.; 19,25 nn.). Wątek ten rozwinęli Ojcowie Kościoła, doszukując się dodatkowych elementów przeciwstawienia Ewy Maryi. Zauważmy, że nieoczekiwanym dopełnieniem tych rozważań stał się w końcu dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi. Nowa prawda pozwala wyraźniej rozpoznać, że *nowe stworzenie* objawione w Jezusie Chrystusie zostało w istocie zapoczątkowane wcześniej – nie „dopiero” w Jego dziewiczym poczęciu, lecz w uprzednim, niepokalanym początku życia Matki, *łaski pełnej*, prawdziwie wszechobdarzonej. Więcej, Jej niepokalane poczęcie pokazuje, że nowe stworzenie wiąże się w gruncie rzeczy z nowym spojrzeniem na początek wszystkiego – w Chrystusie, w którym Bóg-Ojciec *wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem* (Ef 1,4).

Pierwsza kobieta?

Dotąd ukazaliśmy teologiczno-mityczne wątki kreacji pierwszych ludzi, zwłaszcza kobiety. Pora przejść do spojrzenia współczesnych nauk przyrodniczych na kwestię ludzkiego początku. Czy można tu rozstrzygnąć, kto był pierwszy: mężczyzna? kobieta? Co jakiś czas obiegają prasę wieści o nowych odkryciach, połączonych z imionami naszych wspólnych przodków. Imiona są żeńskie – mówi się, zgodnie z tradycją, o Ewie, albo pojawia się... Lucy. Co to znaczy?

Trzeba się zanurzyć w mroku ludzkich dziejów ukrywających się w swych początkach mimo ciągle nowych odkryć¹⁵. Głośne były znaleziska paleontologiczne – części lub całości „człękokształtnych” szkieletów. O tym, do jakiego gatunku zaliczyć odnalezione resztki, decydowały wcześniej różne właściwości zewnętrzne. Można było dzięki nim ustalić etapy pochodzenia homo sapiens, obecnego gatunku ludzkiego, poprzedzonego – w kolejności oddalania się ku przeszłości – przez homo erectus, homo habilis, a jeszcze wcześniej różne postacie australopiteków, którzy wbrew swej nazwie („australopithecus” – „małpa południa”) nie byli małpami, lecz należeli do hominidów (człowiekowatych). Właśnie do tych ostatnich zaliczała się Lucy, której szczątki znalezione w Afryce są może pierwszym śladem kobiety. Jednak Lucy to nie Ewa, jeśli nazwiemy tym biblijnym imieniem pierwszą w ogóle kobietę...

Dzisiaj istnieją pewniejsze sposoby badania ludzkiej przeszłości, oparte na biologii molekularnej i genetyce. Łatwiej było dotrzeć do Ewy, która wszakże w odróżnieniu od biblijnej otrzymała nazwę Ewy mitochondrialnej. Nie jest ona pierwszą kobietą; raczej należy ją określić jako kobietę-pramatkę, od której wywodzą się wszyscy przedstawiciele współczesnego homo sapiens. Odnaleziono ją pośrednio – przez obliczenie, kiedy i gdzie mogła żyć. Analizowano w tym celu mitochondria, czyli składniki komórek przekazujące część informacji genetycznej i to wyłącznie w linii żeńskiej, przez matkę. To właśnie pozwoliło dojść do najstarszego żeńskiego przodka współczesnych ludzi – do mitochondrialnej Ewy, żyjącej przypuszczalnie 200 tysięcy lat temu w Afryce. Trudniejsze badania męskiego chromosomu Y, zawartego w jądrach komórek, dały zbliżony wynik, okazało się bowiem, iż ustalony w ten sposób „Adam” żył w podobnym czasie i miejscu!

Badania chromosomów pozwoliły sięgnąć do jeszcze dalszej przeszłości, do początku nie tylko homo sapiens, ale pierwszych ludzkich gatunków. Istotny był moment rozdzielenia się rodu człowieka i wielkich małp afrykańskich. Uczeni skupili się na chromosomach, gdyż ich liczba jest uderzająco podobna w obu grupach: u ludzi 23 pary, u szympanсів i goryli 24 pary. Poszczególne pary wykazują ponadto liczne podobieństwa, zwłaszcza między człowiekiem a szympansem. A jeden określony (drugi) chromosom u człowieka może być uznany

¹⁵ Dalej opieram się na: M. Ryszkiewicz, *Ziemia i życie*, Warszawa 1996, s. 13 nn., 62 nn.; R. Dawkins, *Rzeka genów*, Warszawa 1995, s. 89 nn.

za połączenie dwóch odpowiednich chromosomów, które u szympansa pozostają rozdzielone. Znakiem połączenia może być nie tylko różna liczba par, ale także kształt owego szczególnego chromosomu człowieka. Właśnie to połączenie mogło stanowić mutację, dzięki której pośród wspólnych przodków hominidów i wielkich małp afrykańskich pojawił się nowy osobnik – pierwszy człowiek-adam. Ale czy był mężczyzną, czy kobietą? Kto był pierwszy: Adam czy Ewa?

Współcześni naukowcy skłaniają się do przyjęcia zgodnie z obrazami Biblii, że pierwszy był mężczyzna. Jedną z racji jest zdolność mężczyzny, ze względów fizjologicznych, do posiadania liczniejszego potomstwa niż kobieta; dlatego jest bardziej prawdopodobne, że w przeszłości prehistorycznej istniały haremy kobiet, a nie mężczyzn. Ale jeśli pierwszy mężczyzna był osobliwym, osobowym mutantem o nowej liczbie chromosomów, to jak u jego boku pojawiła się pierwsza ludzka partnerka? Z ewolucyjnego punktu widzenia jest nieprawdopodobne, by w tym samym czasie i miejscu pojawił się podobny mutant płci żeńskiej. Dlatego francuski genetyk Jean de Grouchy, który zaproponował wizję Adama jako chromosomowego mutantą, widzi jedyną możliwość powstania Ewy właśnie z niego, choć oczywiście nie z jego żebra, lecz jako córki ze związku z jeszcze „nieludzką”, niezmutowaną samicą... W takim związku bowiem połowa dzieci powinna mieć nową, ludzką liczbę chromosomów, i jedno z nich – Ewa – mogła w związku z Adamem dać początek ludzkości.

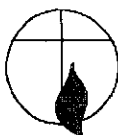
Komu nie odpowiada wizja kazirodczego związku Adama i Ewy, temu warto wspomnieć o hipotezie zaproponowanej przez innego francuskiego genetyka J. Lejeune, którego pamięć uczcił Ojciec Święty, odwiedzając podczas wizyty w Paryżu (w sierpniu 1997) jego grób. Według uczonego Adam i Ewa mogli być... bliźniakami¹⁶. Punktem wyjścia tej hipotezy jest obserwacja, że wśród ludzkich bliźniąt jednojajowych istnieje możliwość, aczkolwiek rzadko realizowana, różnicy płciowej, i to również bez utraty dalszej płodności. Jeśli zatem przyjąć, że w zapłodnionej komórce, z której powstały takie bliźnięta, pojawiła się od początku na drodze mutacji nowa, typowa dla ludzi liczba chromosomów, to bliźnięta można uznać za pierwszych ludzi – Adama i Ewę. Lejeune zarazem ubolewał, że właśnie podobieństwo tej hipotezy do wizji biblijnej może utrudniać

¹⁶ Por. wywiad (13 IV 1982), przeprowadzony z J. Lejeune przez M. Mérleg (maszynopis w posiadaniu J.B.). Także: J. Lejeune, *Adam et Eve ou le monogénisme*, „Nouvelle revue théologique”, nr 90/1968, s. 191-196.

jej przyjęcie przez „uprzedzonych” uczonych¹⁷. Interesujące jest wreszcie jego spostrzeżenie na temat obrazu powstania Ewy z Adamowego żebra. Przypominając, że ludzie mają o jedno zebro mniej aniżeli szympansy i goryle (12 w odróżnieniu od 13), Lejeune zastanawiał się: Czy w obrazie biblijnym odzywa się echo ludzkiego początku, w którym odróżnienie od wspólnych przodków z małpami pozostawiło ślad w utracie jednego żebra?

Tak oto nasze rozważania doprowadziły z powrotem do wizji biblijnej. Uznając jej obrazowy charakter, pozbawiony ambicji naukowych w dzisiejszym rozumieniu, rozpoznajemy zarazem ukrytą w niej mądrość, otwartą także na współczesne odkrycia. Przy całej zmienności, jaką znajdujemy w coraz nowszych teoriach nauki, biblijne obrazy pozostają aktualne, dając niezmiennie do myślenia. Zamiast obawiać się zderzenia nauk przyrodniczych i teologii, należy raczej otwierać się na mądrość, obecną – choć inaczej – w obu dziedzinach. Ostatnie słowo nie zostało jeszcze powiedziane.

¹⁷ Podobny przypadek zauważamy u początków hipotezy Wielkiego Wybuchu. Ponieważ jeden z pionierów tej wizji, G. Lemaitre, był księdzem katolickim, przeciwnicy podejrzywali go, że dąży do propagowania biblijnej wizji początku; por. M. Heller, *Zagadnienie nauka a wiara w kosmologicznym kontekście*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 129-138, szczególnie s. 132.



Mirosław Dzień

Krótką przypowieść o demonach współczesności

Jako powołujący do życia metafory czuję się zwolniony z akademickiego charakteru tego wykładu. Ba, powiem więcej, to, co Państwo usłyszycie, może mieć mało wspólnego z nieznośnym paradygmatem przyczyny i skutku oraz bolesną spinką uzasadnienia, którą staramy się wszystko – i za wszelką cenę – spiąć, jak gdyby był to konieczny warunek potwierdzenia wyższego stopnia w artykulacji własnych myśli. Niech mi zatem wolno będzie czasem być „alogicznym” i nieprzewidywalnym zarówno co do diagnoz, jak również – a może przede wszystkim – co do konkluzji. Będę mówił o Bogu, demonach, prawdzie – to znaczy o sprawach jak najbardziej mrocznych, nie mieszczących się w pudełku wyobraźni nawet tak przestronnym jak splot zwojów nerwowych twórcy.

Nuda

Rzeczywistość, w której przyszło żyć współczesnemu człowiekowi, jest światem nudy. Być może za kilkaset lat szamani nauki określą przełom XX i XXI w. po Chrystusie mianem okresu plastiku i nudy i właśnie te dwa określenia będą spędzały sen z powiek dzieciakom przed sprawdzianem z historii przesilenia tysiącleci. Mówię o plastiku, ponieważ to – podobno – jedyny w miarę trwały rekwizyt, który może się oprzeć chciwemu oku czasu, które poddaje procesowi amnezji nawet najbardziej wyszukane formy ludzkich zabiegów o nieśmiertelność. Śmiem twierdzić, iż plastik pozostawiony przez naszą cywilizację swoją bezpretensjonalną zwykłością i banalnością położy na łopatki nawet rozbicie atomu i rewolucję informatyczną. Ale skąd się wzięła nuda? Jakie jest jej znaczenie? Otóż nuda nie ma początku – poprawię się – przychodzi razem z człowiekiem, jest chorobą rozwijającą się w jego wyobraźni od zawsze. Szukając narodzin nudy, wypada się cofnąć do genezyjskiego ogrodu. Archetyp upadku pierwszych rodziców obok tradycyjnej interpretacji podawanej przez zawsze nieomylny – to znaczy ostatecznie wrażliwy – Kościół, a odwołujący się do przyjęcia przez pierwszych rodziców punktu widzenia Szatana,

ojca wszelkiego kłamstwa, można uzupełnić obrazem próżności, archetypicznego znudzenia człowieka w Edenie. To właśnie wyzbyty twórczego poruszenia w swoim wnętrzu, fermentu poszerzającego wyobraźnię, znudzony mieszkaniec rajskiego ogrodu był zdolny pochwycić tak przewrotną i w swojej przewrotności niszczycielską dla samego siebie sugestię złego: *Na pewno nie umrzecie i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło*. To stygmat, jaki przynosimy ze sobą na ten świat, i to bez względu na to, czy nam się to podoba, czy też nie. Syndrom znudzenia, niedowład wyobraźni, zamęt woli. I bynajmniej niezbyt daleko odeszliśmy od rajskiego ogrodu: nuda trawi nas wciąż, nuda nie przestaje być dla nas plagą.

Kim jest zatem człowiek poddany prawu nudy? Przede wszystkim jest tym, kto zatracił w sobie przecucie sacrum. Jest tym, którego wyobraźnia została zwiedziona obietnicą nieśmiertelności, przyrzeczeniem sędziowskiego tronu w orzekaniu na temat dobra i zła moralnego. Zaiste żałosny to stan! Godny tyleż pogardy – a to z powodu bezmyślności, cielejącej naiwności, ile współczucia – że tak zachłanni jesteśmy na nieśmiertelność, tak niepoohamowani w dążeniu do tego, co się nam w żaden sposób nie należy. Człowiek poddany prawu nudy ogranicza pole swoich wysiłków do spraw banalnych: willi, jachtu, konta z jak największą liczbą zer, zadowala się nowinkami technicznymi, oszałamia go rzeczywistość wirtualna i inżynieria genetyczna. Człowiek nudy żyje zamknięty w swoim własnym świecie jak kornik w drewnie i nikt ani nic nie jest w stanie zająć go swoją uwagą, wcześniej nie obiecując rozrywki mającej na celu – o paradoksie – wyciągnięcie ze stanu nudy. Jedynym lekarstwem na nudę jest rozrywka. I proszę, nie wierzcie tym wszystkim, którzy z poważną miną twierdzą, iż wszelkie dobra tego świata są im potrzebne w innym celu niż wyzwolenie z potrzasku nudy, w jakim się znaleźli. Posłużę się przykładem: często pytam na zajęciach studentów, czy chcieliby pójść do nieba. Wówczas na ich twarzach zrazu pojawia się ironiczny uśmieszek, to znowu jawny szmer zgorszenia i niezadowolenia. Wtedy ktoś z sali mówi: „Po co miałbym pragnąć nieba. Przecież tam jest nudno. Trzeba nieustannie śpiewać Alleluja!” To bardzo symptomatyczny przykład, o wiele lepiej wyjaśniając kondycję współczesnego człowieka Zachodu niż niejeden wykład akademicki. Niebo nie stanowi żadnej atrakcji. Nie jest miejscem ani stanem pozwalającym wyrwać się z kleszczy nudy. Bóg – jeżeli w ogóle istnieje – nie jest dla współczesnego Europejczyka gwarantem szczęścia. Niebo nie dostarczy rozrywki, której oczekujemy, wręcz przeciwnie, może się okazać lustrem, w którym przegląda się nuda, pustym pokojem

z aniołami o czystych, ale obraźliwie monotonnych dla człowieka usposobieniach muzycznych. Ponieważ niebo nie jest atrakcyjne, to również Bóg, jego gospodarz, nie zasługuje na większe zainteresowanie poza krótkimi strofami nawiedzonych poetów bądź obrazami starych mistrzów. Nieatrakcyjność Boga we współczesnym świecie bierze się z Jego nieznajomości. I wcale nie jest tak, jak często można usłyszeć, iż Bóg jest sprawą prywatną. Właśnie nią nie jest, bo gdyby był sprawą prywatną, wówczas syndrom nudy pękłby jak mydlana bańka. Współczesna kultura pozbyła się Boga właśnie w sferze prywatności, w sferze indywidualnych, najbardziej intymnych wyborów. Absencja sacrum we współczesnej cywilizacji, we współczesnej kulturze, to skutek Jego nieobecności, porzucenia Go na poziomie indywidualnego, osobowego wyboru. Niby o tym wszystkim doskonale wiemy, stykamy się z nieobecnością Przedwiecznego na co dzień. I co z tego? Co z tego wynika? Jakie owoce przynosi ten stan rzeczy?

W tym miejscu pozwolę sobie sformułować kolejną tezę: absencja Boga we współczesnej cywilizacji zachodniej doprowadza do sytuacji, w której wieczność jest osiągnięta w doczesności. Innymi słowy mamy do czynienia z pewnym ruchem wahadłowym, gdzie desakralizacja cywilizacji, pociągająca za sobą desakralizację kultury wyrażającą się w odrzuceniu osobowego Boga, prowadzi do sakralizacji tej ostatniej przez „ubóstwienie” wszelkich namiastek Boga, prowadzi do sformułowania paradygmatu idola. Francuski teolog Jan-Luc Marion w książce „Bóg bez bycia” tak się wyraża o idolu: *Idola mierzy się miarą templum, które ludzkie spojrzenie, patrząc ku niebu, za każdym razem ogranicza na swoją miarę – deus is, cujus templum est omne id quod conspicis, bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz. Bóg, którego przestrzeń przejawiania się jest mierzona tym, co może udźwignąć spojrzenie, to właśnie idol. Zatem idol jest zapisem boskości na miarę ludzkiego spojrzenia* (s. 35). Kiedy Marion pyta o to, co przypomina materialna postać, którą ludzka sztuka czyni idolem, wówczas pada odpowiedź: *...nie przedstawia ona niczego, lecz stanowi pewien najniższy stopień boskości; przypomina to, co ludzkie spojrzenie doświadczyło z boskości* (s. 35). A w innym miejscu dodaje: *...idol maskuje niewidzialne tym lepiej, im większą odznacza się widzialnością. Im większą jego wadą jest brak niewidzialnego, tym bardziej daje się zauważyć jako widzialny* (s. 51). Kłania się w tym miejscu ponowoczesna wizja społeczeństwa i kultury. Z odrzucenia ogólnie obowiązujących norm moralnych na rzecz wolnego wyboru jednostki czyni się zasadę podlegającą w istocie swojej tym samym

prawidłom ogólności i bezwzględności, które przed chwilą zostały podważone w imię wolności. Zatem, przewrotnie rzecz ujmując, nie mamy do czynienia z desakralizacją we współczesnej kulturze świata zachodniego, tylko z zamianą desygnatów pod nią podpadających. W łagodniejszej formie desakralizacja kultury odkurza starą wizję deistyczną. Zda się, informuje człowieka przełomu XX i XXI w. o tym, że Bóg jest dla niego nieosiągalny. Bóg jest wciąż nieobecny, wiecznie zajęty, na L-4 albo w delegacji. To Bóg, do którego zwracamy się za pośrednictwem sztucznego ucha automatycznej sekretarki. Mówi: „Zostaw krótką informację”. Po czym bez końca oczekujemy na telefon, który nigdy do nas nie zadzwoni. Wreszcie znudzeni dokonujemy zabiegu ubóstwienia rzeczy, które jeśli nawet nie są w zasięgu naszych aktualnych możliwości, to przynajmniej potencjalnych marzeń. Wieczność zredukowana do doczesności. Eschatologia mieszcząca się w piórniku artefaktów to obraz przełomu tysiącleci w kulturze.

Człowiek dotknięty nudą jest pozbawiony zachwyty jak kiść winogron, z której wyciśnięto sok. Jest obrany ze zdziwienia, które powodowało w nim poruszenie wyrażające się w pytaniu o arche, poszukujące zrozumienia jak grecki filozof. Nuda sznuruje mu wyobraźnię i zamyka w ciemnym pokoju bylejakości. Niezdolny do zachwyty i zdziwienia delektuje się apatią, której treść daleko odbiega od stoickiej beznamietności. Człowiek nudy to współczesny Syzyf toczący gorzki kamień własnego istnienia. To bohater już nie absurdalny i tragiczny, bo koniec końców świadomy własnego losu, lecz śmieszny, bezradny, ostatecznie zagubiony. Tomasz Merton posunie się o krok dalej, dostrzegając w nudzie synonim piekła, ostatecznego upadku. *Jeśli bezczynność i brak ujęcia dla energii twórczej tworzą Piekło, to, jak się wydaje, największym niebezpieczeństwem dla człowieka jest nie to, że mógłby ulec wrogiej naturze lub silniejszemu gatunkowi, lecz skumulowanej przemocy wytworzonej przez kompletne znudzenie własnymi zdobyczami.*

Z nieco inną – bardziej pozytywną – wizją nudy zaznajamia nas Josif Brodski w interesującym i jak przystało na rosyjskiego poeetę przewrotnym eseju „Pochwała nudy”. Nuda urasta do miana alter ego czasu, jest jego szatą, odzieniem które wkłada zawsze wtedy, gdy chce zmanifestować swoją władzę nad znikomością ludzkiej egzystencji. Trzeba poddać się nudzie, aby przez nią i w niej dotknąć nieskończoności, która nie jest naszym udziałem. Doświadczenie nudy wydaje się zabiegiem terapeutycznym mającym na celu otwarcie naszych oczu na kruchość i skończoność naszej egzystencji. Nuda

w rozumieniu Brodskiego ucieleśnia jednak całą witalność, która pomimo wszystko jest obca nieskończoności. Nauczyliśmy się od czasu lekcji o naszej znikomości. A czego – pyta Brodski – czas mógłby nauczyć się od nas? I odpowiada: tego, że *ustępując mu pod względem znaczenia, przewyższamy go wrażliwością. (...) To właśnie znaczy być znikomym. Jeśli dopiero paraliżująca wołę nuda pozwala nam to zrozumieć, to cześć niechaj będzie nudzie. Jesteś znikomy, ponieważ jesteś skończony. Im bardziej jednak coś jest skończone, tym bardziej jest przepełnione życiem, uczuciami, radością, obawami, zrozumieniem. Albowiem nieskończoność nie tryska zbyt wiele życiem ani emocjami. Przynajmniej tyle podpowiada nam nasza nuda. Gdyż nuda jest nudą nieskończoności* (s. 92). Tutaj Brodski niebezpiecznie zbliża się do opinii moich studentów, którą wyżej przytoczyłem.

Moda

Jest oczywiste, iż wraz z odrzuceniem Boga jako najwyższego autorytetu po kolei zostają podane w wątpliwość wszystkie inne autorytety. Współczesna kultura, porzuciwszy autorytet jako wartość samą w sobie, porusza się w tunelu domysłów, niecierpliwie poszukując jakiejś formy rekompensaty. Wydaje się, że taką rekompensatą może być moda intelektualna i estetyczna. Zadanie, jakie stawia się modzie, to przywrócenie równowagi między twórczą wyobraźnią artysty a jej odbiorem społecznym. Zamiast ostatecznym i niepowątpiewalnym wartościami poeta i pisarz oddaje się „w niewolę” modzie z zapalem równym zapalowi pięcioletniego chłopca bawiącego się w piasku. Demon współczesności karmi się oryginalnością. Oryginalność to dusza mody, jej sponsor i kochanek. W sukurs modzie przychodzi koniunktura – stara panna o wąskich ustach i beznamietnym spojrzeniu, wciąż licząca zyski na liczydło, niestrudzona księgowa. Kultura poddana demonowi mody estetycznej zatracą swoją niezależność, indywidualność. Moda siłą wewnętrznej inercji poszukuje bez spoczynku godnych siebie samej obiektów, sterylnych w nowości, nieprzyjaznych dla tego, co się znajduje w albumie z pamiątkami. Moda w domagającej się lepszej sprawy niecierpliwości nie potrafi zatrzymać wzroku na czymś dłużej niż na „moment prezentacji”, „moment występu”, po którym – jak roztargniony kochanek – porzuca przedmiot dopiero co ujawnionego zachwyty, by przenieść swoje uwielbienie na jeszcze piękniejszy obiekt. W ten sposób wymaga się od kultury rzeczy, które z natury są jej obce. Wymaga się nowości za wszelką cenę, naszkókowości, sezonowości, a nade wszystko braku ostatecz-

nych przeczuć, eschatologicznych wizji. Powody, dla których moda staje się jednym z wyznaczników desakralizacji współczesnej kultury, są w gruncie rzeczy prozaiczne. Rzeczywistość mody egzystuje w horyzoncie ciągłego „zagrożenia”, „utruty” tego, co wyróżnia jej przedmiot, to znaczy „nowości” i „oryginalności”. W logice demona mody „nowość” podlegająca zmianie, a więc ukłuta drzazgą czasu, stacza się po równi pochyłej w „starość”, a „oryginalność” poddana presji rozwoju przybiera postać „wtórności”. W takim świecie trudno sobie wyobrazić miejsce dla Boga, który przecież jest „staromodny”, nie puszcza perskiego oka w stronę nowinek i nie kokietuje pewnych swojej wielkości luminarzy sztuki.

Co jeszcze można zobaczyć w oczach demona mody? Strach. Tępy strach o własną twarz. Demon mody żyje w ciągłym zagrożeniu, nieustannej depresji. Boi się siebie, najbardziej prawdy, jaką w sobie nosi. Dlatego wciąż ucieka w imność, w nowość. Pławi się w oryginalności, jak gdyby ta ostatnia była jedyną drogą do zbawienia, jakby była samym zbawieniem. Kości zostały rzucone, dlatego biada każdemu, nawet Bogu, jeżeli stanie na jego drodze. Droga do Rzymu wyobraźni człowieka przełomu tysiącleci stoi otworem. Na demona mody czekają tylko oklaski.

Narkotyk

Innym obliczem desakralizacji świata i kultury jest narkotyczność tej ostatniej. Obraz, powieść, wiersz ma szokować, bynajmniej nie powodując zdziwienia, ma wytrącać z równowagi, łamać konwencje estetyczne. Narkotyczna kultura wyznacza swoim dziełom status pozanormalnych, odmiennych, mieszczących się bardziej w porządku sennych imaginacji niż twórczej wyobraźni artysty. Przekroczone granice mają niejako fundować jej atrakcyjność, a brak w miarę jednoznacznego klucza interpretacyjnego rzekomo dowodzi jej kunsztowości.

Kultura narkotyku to kultura reklamy, nieustannego przekonywania, nieskrępowanej nachalności, dla której nie ma zamkniętych drzwi. Kultura narkotyku często odwołuje się do zdrowego rozsądku, epatuje zdolności potencjalnego klienta do rozróżniania duchów, do trafnego – to znaczy dokładnie takiego, jaki proponuje reklama – wyboru. Kultura narkotyku stawia sobie za zadanie wprowadzenie człowieka w stan oszołomienia, błęgiego zachwyty, proponuje mu świat iluzji, zmyślenia – jak dzieje się to w przypadku muzyki „techno”, gdzie sama muzyka jest poddana zabiegowi odrealnienia, zostaje

zepchnięta w horyzont, gdzie obraz staje się samym światem, a człowiek poddany narkotycznemu transowi pogrąża się w amnezji, to znaczy przestaje doświadczać brzemienia czasu. A zatem czysta wrażeńiowość doznań bez pretensji do poszukiwania ukrytego przesłania, jakiejs uniwersalnej prawdy. Mamy tutaj do czynienia z przesunięciem akcentu: sakralizuje się czysto zewnętrzną, emocjonalną stronę człowieka. Po raz kolejny poddaje się człowieka przemianie, transgresji mającej na celu wyciągnięcie go, choćby na moment, ze znudzenia rzeczywistością, która go otacza.

Najbardziej spektakularnym przejawem narkotycznego wymiaru współczesnej kultury jest pieniądz. Pieniądz to narkotyk nad narkotykami, hipernarkotyk, wobec którego inne formy desakralizacji mogą się okazać niewinną grą, kaprysem, źle dobranym żartem. Głównym wektorem kultury pieniądza jest maksyma: „wszystko na sprzedaż”. Nie ma rzeczy ani wartości, która nie miałaby swojej ceny. Skoro nawet Boga sprzedano, świat, w którym żyjemy, jest targowiskiem i daleko mu do przysłowiowej próżności. To raczej niezaspokojona chęć panowania nad drugimi, Mickiewiczowski *rząd dusz*. Kultura we władzy pieniądza to kultura pozostająca w stanie permanentnego szoku. To kultura, której punktem odniesienia jest korzyść, a metodą podręcznik strategii marketingowych. Szukając przykładów, wystarczy się pochylić nad rynkiem księgarskim ostatnich paru lat, gdzie największymi hitami komercyjnymi stały się pozycje spod znaku Harlequina.

Również rzeczywistość wirtualną z łatwością możemy przyporządkować narkotycznemu demonowi współczesności. Niesie ona trudne do przewidzenia zagrożenia, które mogą doprowadzić do wyalienowania świadomości. Rzeczywistość wirtualna z łatwością może odsłonić przed człowiekiem świat poddany prawu pozoru, rzeczywistość zdominowaną przez quasi-miłość, quasi-Boga i quasi-prawdę. W konsekwencji może to doprowadzić do swoistej schizofrenii, w której zostaje zatracona różnica pomiędzy światem rzeczywistym a tym, który zdominowały emocje wciągnięte do nieczystej gry przez odpowiedni program komputerowy. Można nawet wyobrazić sobie sytuację, w której możliwe będzie symulowanie przeżyć czysto mistycznych. W ten sposób wiara i religia z jej misją zaspokajania wyższych potrzeb człowieka okaże się niepotrzebna, skoro będzie można wykorzystać specjalnie do tego skonstruowany program. Dlatego należy się bacznie wsłuchiwać w opinie tych wszystkich, którzy w rzeczywistości wirtualnej widzą „wirus”, który może się okazać o wiele bardziej śmiertelny niż HIV. Poza tym, jaką mamy gwarancję, iż społec-

czeństwo, które już dawno zrezygnowało ze zdrowego rozsądku jako przeciwwagi szaleństwa nowoczesności, znajdzie w sobie dostatecznie dużo siły, aby się oprzeć pokusie nowego, wspaniałego świata spod znaku mikroprocesorów?

Desakralizacja współczesnej kultury przez narkotyk, w różnych odmianach i konstelacjach, jest w gruncie rzeczy doświadczaniem pustki, osiąganiem podszewki cywilizacji, gdzie nie ma już nic poza szarością, trudną do określenia mętnością znaków, które przestały coś oznaczać i przyjęły rolę pustych witryn poddanych niecierpliwemu oku współczesnego człowieka. To bardzo przypomina filozofię totalnej pustki Emila Ciorana! Rumuński myśliciel z pustki czyni kamień węgielny swojej wizji rozpacz. To właśnie rozpacz w perspektywie eschatologicznej zbliża się w okolice Stwórcy. Jest kamieniem rzuconym w oblicze Przedwiecznego, ostatecznym zaprzeczeniem praw Boga do jakiegokolwiek interwencji w egzystencję człowieka. W rozpacz człowiek osiąga stan nieobecności Boga, Jego całkowitej i ostatecznej absencji. Skutkiem narkotycznej postawy w kulturze jest zapoznanie pokory jako osobowej i intelektualnej postawy twórcy wobec rzeczywistości. Ktoś kiedyś powiedział, że pokora przez swoją ciichość i odwagę stanięcia twarzą z sobą samym odsłania to, co na zawsze pozostanie zakryte przed intelektualistami pewnymi własnej nieomyślności. Sacrum doświadcza się na kolanach i tylko spełniając określone warunki. Odrzucenie sacrum to skutek zapoznania zginania kolan, obcowania z Bogiem w codziennej ciszy modlitewnego skupienia. Jeśli ktoś mniema, że jest inaczej, to jest w błędzie. O ile na początku człowiek poddany kulturze narkotyku mógł we własnych oczach uchodzić za buntownika, o tyle ubezwłasnowolniony jego jadem porzuca własną tożsamość, stacząc się w odmęt wcióż niezaspokojonych emocji. Kultura narkotyku jest bezlitosna i okrutna. Nie ma względu na osoby, nie zadowala się połowicznością. To kultura, której kresem jest nicość, całkowite wypalenie, totalna kontrola nad wyobraźnią człowieka. Pisarz i poeta poddany tej niszczyielskiej sile już nigdy nie odzyska jasności spojrzenia. Będzie go hudił kartezjański demon rozumu, a nowoczesność obieca mu zaszczyty, o których nawet nie śmiał marzyć. Ktoś powie, że to prawie apokaliptyczna wizja współczesnej kultury. Odpowiadam: owszem, trzeba tylko szeroko otworzyć oczy.

Każdy wiersz powstaje w przestrzeni wyobraźni poety. Stanowi finalny produkt wyprawy, w jakiej brał udział rozum i doświadczenie. O ładunku znaczeniowym wiersza decyduje, jak powiada Seamus Heaney, *faza przedstówna, zdolność przekształcenia czujnego, ale*

mglistego i niedookreślonego przecucia w myśl, motyw albo frazę („Wczuć się w słowa”, s. 40). Idąc śladem tych intuicji, pozwolę sobie zacytować mój własny wiersz „Koła wewnętrznych kół”, w nadziei iż nie będzie to z mojej strony nietaktem. Myślę, że wiersz ten stanowi ilustrację schyłkowości, w jaką popadła cywilizacja przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia po Chrystusie. W wierszu tym można znaleźć wszystko to, co stanowi znak zapytania dla współczesnej kultury, wszystko to, z czym musi się zmierzyć artysta. Oczywiście zdaje sobie sprawę z marginalnego charakteru mojej propozycji. Zapewne moi rówieśnicy – nazwani niefortunnie pokoleniem bruLionu – przecząco pokiwiają głowami na taką artystyczną kreację. Dalecy od zasadniczych pytań, opuszczeni przez zdolność odczytywania znaków czasu, są raczej skłonni oddawać się opisowi świata im najbliższego, to znaczy tego na wyciągnięcie dłoni. W wierszu tym można dostrzec (choć jest on daleki od niewiary) zwątpienie i bunt. Jest ironia i przypadkowość. Są maski, role i cierpka świadomość powołania poety, który mimo iż jest zbieraczem kurzu, nie przestaje uparcie dążyć do poznania, do zrozumienia wewnętrznych kół rzeczywistości.

Koła wewnętrznych kół

Obracają się koła wewnętrznych
kół. Piszczycy śnieg. Nawet Ty
mnie nie cieszysz Emmanuelu
o siwym słowie i palcu przypiętym
pinezką do suchej deski.
Teraz odwracają głowy, nie chcą
słuchać. Piszczycy śnieg. Nawet wszy
we włosach, lepkie lody na
patykach, długie i bezłitosne
nogi modelak – to tylko spektakl,
żałosny wodewil u schyłku wieku,
który jak rzucona moneta obróci
się w powietrzu i odbije ten świat
(i nikły patos tego wiersza)
w studni kolejnego milenium.

Obracają się koła wewnętrznych
kół. Piszczycy śnieg na ostrej trawie,
na latarni z obolem w oku,

na jej błyszczącym metalu i szorstkim
betonie chodnika. Odwracają głowy,
ślinią wąskie i zaciśnięte wargi.

Poeta zbiera kurz, i z kupek liter
układa serie do klasera
pamięci. Tworzy kolekcję. Otwiera
wystawy. Nagradzają go inni
równie biegli w gromadzeniu pyłu.

Piszczy śnieg i obracają się
wciąż koła wewnętrznych kół.

I poeta wciąż pisze (bez natchnienia),
aby zaradzić rozterce, żeby obwieścić,
przybliżyć się na wyciągnięcie
myśli, do słowa, do kół,
tych wewnętrznych.

Prawda

Myślę, że mają rację ci, którzy twierdzą, iż przesłanie nauczania Jana Pawła II okaże się równie ważne jak to, które zostawił po sobie Fiodor Dostojewski. Zdumiewa jednak brak recepcji myśli papieża w większości ostatnio opublikowanych tekstów prozatorskich i poetyckich. Albo wszyscy nabrali wody w usta i milczą jak posągi, albo – co gorsza – nic nie mają do powiedzenia, poprawię się, w polu ich zainteresowań intelektualnych i artystycznych zabrakło miejsca na poważną dyskusję na te tematy. A jeśli tak, to jest to żałosne i dowodzi – ni mniej, ni więcej – jak boleśnie, boleśniej niż nam się zdawało, zostaliśmy ukłuci drzazgą ponowoczesności. Bardziej pochłaniają nas gry językowe Layotarda i dekonstrukcjonizm Derridy niż dramat, który rozgrywa się na naszych oczach, sprawa życia. Wyćwiczeni w milczeniu i obojętności nawet nie potrafimy pokłócić się z nauczaniem papieskim. Ale to jest właśnie skutek zdesakralizowanej cywilizacji, gdzie pojęcia „miłość” i „prawda” można postawić na równi z takimi określeniami, jak „zysk” albo „produkcja”. Jeżeli ktoś chce dowodów na istnienie szatana, to niech przyjrzy się mocy reklamy, która jednego dnia rozdziela laury i nagany z یشان królewskim gestem, a na drugi bierze w jasyr serca i umysły małuczkich. Ograbi ze wszystkiego, nic w zamian nie dając – no, może – poza zapewnieniem o powszechnym charakterze ludzkiej głupoty.

Nie należy zapominać o tym, że w osobie Wojtyły współlistnieją trzy kreacje: poety, teologa-mistyka i filozofa. Zatem mamy do czynienia z trzema sposobami opowiadania o rzeczywistości niewymiernej, o sprawach – jak pisze Miłosz *podszewki świata / drugiej strony, za ptakiem, górą i zachodem słońca* („Sens”). To rzeczy ostateczne, obce kulturze ponowoczesnej, spychane w podświadomość przez współczesnego człowieka. Poddawane obróbce przez ironię, odstawione na boczny tor nieprzystosowania, dziecięcej naiwności, która rzekomo z uwagi na własne obawy i lęki szuka oparcia w religii, w tym opium dla słabych. W ten sposób postrzega się wszelkie wysiłki w stronę rzeczy ostatecznych. Ale są jeszcze nieliczni, gdzieś na obrzeżach miasta w skupieniu pochylający się nad tajemnicą, ostatni, by być pierwszymi, zapomniani, by sam czas upomniał się o nich nagle, znienacka. Poeta zbliża się do eschatologii dzięki metaforze rozsuwającej znaczenie słów, poszerzającej przestrzeń ich możliwego użycia. Metafora przedłuża życie słowom z trudną do przecenienia hojnością. Poeta w swoich wysiłkach jest powodowany przecuciem szansy, jaką daje mu język, szansy na dotknięcie tego, co niewidzialne, wydobyć na światło świata mieszkającego do tej pory w cieniu jednoznacznie określonych znaczeń. Poeta nie jest magikiem, choć zapewne nie można odmówić mu zdolności wymykających się analizie opartej na paradygmacie racjonalizmu. Teolog jest wpatrzony w oko Boga. Wie, że wierność Bóg ceni sobie ponad wszystko inne. Teolog, który na dodatek jest mistykiem, a raczej mistyk, który z konieczności dawania świadectwa staje się teologiem, egzystuje w przestrzeni daru. Jego pokarmem jest słowo, które wciąż rodzą usta Boga. Na przekór relatywizmowi współczesnej cywilizacji, wbrew modzie na agnostycyzm teolog jest stróżem prawdy o tym, co się sprzeciwia rozumowi, co łamie ciągi logicznego wynikania. Słowo stało się ciałem. To, co boskie, niezmiennie i doskonałe wstąpiło w ziemską, obarczoną brakiem cielesność. I wreszcie filozof – ten, który zachwyił się mądrością. Ten, który nie zapomniął nauki Sokratesa, wciąż jest na Rynku, zadaje pytania bez względu na koniunkturę, nie oglądając się na tych, co stoją u szczytu schodów. Wie, że nie znajdzie poklasku, a niejednemu spoci się ręka z oburzenia. Jest cierpliwy, przejrzysty, nie przestaje kochać.

Podstawowym rozróżnieniem, które wręcz obsesyjnie jest obecne w pontyfikacie Jana Pawła II, jest dystynkcja pomiędzy cywilizacją śmierci a cywilizacją życia. Dobitnie na to wskazuje „Przekroczyć próg nadziei”, książka bez precedensu w historii papieżstwa, a także encykliki „Veritatis splendor” oraz „Evangelium vitae” – stanowiące

swoiste credo tego bez wątpienia najbardziej znaczącego pontyfikatu w tym stuleciu. To paradoksalne, że pod koniec XX w., w świecie dumnym z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, odzywa się głos „wołającego na pustyni”, głos proroka czasów nudy, mody i narkotyku. Tam, gdzie życie ludzkie zostaje pozbawione ochrony, to znaczący poddane arbitralnej decyzji jednostki, twórca musi się zmierzyć z dylematem: po czyjej opowiedzieć się stronie, życia czy śmierci? W gruncie rzeczy nie to jest symptomatyczne, że papież jest „głosem”, lecz to, że jego przesłanie to głos wołającego „na pustyni”. Z dużym zażenowaniem i obawą, jako poeta, czyli ten, w którego, słowie świat chroni się przed niebytem, chcę postawić te trudne, na moment rozszerzające źrenice oka pytania. Inaczej nie potrafię, inaczej nie chcę. Gdzie są petycje podpisane przez wybitnych pisarzy, poetów i krytyków literackich w sprawie życia nasciturusa? Jakoś nikt nie rozdziera szat! Nikt nie śle apeli! Nikt nie podejmuje głódówki na znak protestu! Och, drodzy Państwo, to nie jest prowokacja. To tylko charakterystyka żalosnego stanu naszej kondycji moralnej, manifestacja choroby, jaką jest obojętność. Któż jak nie pisarz i poeta, a więc ludzie, w duszach których wrażliwość znalazła sobie przystań, powinni wystąpić w obronie życia innych ludzi? W imię humanizmu, a jeżeli to zbyt wielkie słowo, to przynajmniej z uwagi na przyzwoitość względem innej, niewinnej przeciw osoby. Jeżeli mówię dzisiaj o desakralizacji, jaką jest dotknięta współczesna kultura, to nie należy zapominać o tym, iż jest to jeden ze skutków cywilizacji śmierci. Ta cywilizacja nie zna litości, za to pławi się w hipokryzji. Nie ma innego sposobu na uleczenie współczesnej kultury z amnezji na temat Boga jak uznanie zarazem człowieka jako wartości, wobec której raz na zawsze musi zostać porzucona chęć lub choćby milcząca zgoda na jego unicestwienie.

Nie opuszcza mnie przeświadczenie, że współczesna kultura pozbyła się prawdy. A przecież właśnie prawda jest tym, co skłania lotne umysły filozofów i naukowców, aby ukrzyżowali swój czas na desce żmudnych i niewdzięcznych studiów, od życia motyli zaczynając, a na teorii strun kończąc. Karl Popper, jeden z najznakomitszych umysłów tego stulecia, powiada: *Głównym zajęciem w filozofii i nauce powinno być poszukiwanie prawdy. Nie jest celem poszukiwania uzasadnień; błyskotliwość i pomysłowość natomiast same dla siebie są po prostu nudne. (...) Ale poszukiwanie prawdy jest możliwe tylko wówczas, gdy będziemy mówić jasno i po prostu i unikać zbędnych technikaliów i zawłości. Uważam, że prostota i klarowność to moralny obowiązek każdego intelektualisty: brak jasności jest grzechem, a pretensjonalność przestępstwem* („Wiedza obiektywna. Ewo-

lucyjna teoria epistemologiczna", s. 65). No tak, ale rozum próżności nie pokona. Próżność woli to, co zawile, mętne, nieokreślone. Pozostawia sobie tak duży margines błędu, że w końcu wydaje nam się, iż jest samym marginesem, tylko błędem. Współczesna kultura znakomicie potrafi poruszać się w przestrzeni błędu. Nic jej nie zaskoczy. Nic nie zawstydzi. Umie sobie radzić z krytyką lepiej niż Demostenes. Niejeden powie, że prawda przypomina mu teściową albo kierownika o nadętych policzkach i ustach, w których wciąż gości wątpliwość, jakaś cicha pretensja. Ale prawda nie musi się spowiadać ze swojej obecności. Samo jej przeczucie wydaje się wyzwaniem przekraczającym możliwości artystów. Píše o tym Miłosz w „Piesku przydrożnym”. *Pragnienie prawdy natrafia na wiersze i opowieści, a wtedy wstyd, bo to wszystko tylko mitologia – ani tak nie było, ani tak nie czuleś. To sam język rozwijał swoje aksamitne pasmo, po to, żeby zakryć to, co bez niego równałoby się nic* („Pragnienie prawdy”, „Zeszyty Literackie”, nr 56, s. 6). A zatem prawda musi się zakorzenić w sferze domysłu, aby prowokować twórczy wysiłek. Wolimy o niej myśleć jako o tworze naszej wyobraźni, gloryfikujemy jej epizodyczną dosłowność w dziełach literackich, wielbimy jej sztucznych bohaterów, herosów ukrytych w czerni liter, uśmiercając zarazem jej głos – z nonszalancją domagającą się lepszej sprawy – w naszym rzeczywistym, a nie wyimaginowanym życiu. Prostota prawdy może oślepić. Dlatego tylko nieliczni zdobywają się na romans z nią, na znajomość, która prędzej czy później porani ich wewnątrz. Większość woli patrzeć na nią z oddalenia jak na święty obrazek, który do niczego nie zobowiązuje, no może poza starciem dwa razy w tygodniu kurzu z jego ram.

* * *

Gdy poszukuję zakończenia czegoś, co przecież nie kończy się, ale trwa, nie opuszcza mnie przekonanie, iż proces desakralizacji nigdy nie przestaje być zarazem sakralizacją tego, co dotąd kryło się we mgle profanum. Desakralizacja wieczności okazuje się zawsze sakralizacją doczesności. Innymi słowy banalność wciąż przystraja się w świecąca szatę znaczenia, prowincjonalność podnosi się do rangi normy. W ten sposób kultura staje się jednym wielkim zmyśleniem, imitacją, odpustem, na którym handluje się tandetą. A Bóg, no cóż, został poproszony o opuszczenie świata naszej egzystencji jak w „Wielkim Inkwizytorze” Fiodora Dostojewskiego. Jedyne, co mamy Mu do powiedzenia, to kategoryczne żądanie, aby przestał nam przeszkadzać.

Henryk Bogdziewicz SP

Pamiętaj, abyś dzień święty święcił

Gdzie można znaleźć religię? Otóż wśród znaków i symboli międzyludzkiej komunikacji, obecnych w przestrzeni rozciągającej się pomiędzy nami, dostrzec można znaki odmienne od innych, wyróżniające się jakąś osobliwością. Posługują się nimi ludzie, przekonani o tym, że choć tak bardzo zakorzenione są one w przestrzeni międzyludzkiej, to jednak odsyłają do jakiejś innej jeszcze przestrzeni. Komunikując się przy pomocy tych znaków, ludzie mają świadomość, iż poprzez nie nawiązują tajemniczą więź z innym jeszcze wymiarem rzeczywistości, o którym powiadają, że jest boski. System znaków religijnych istnieje w Kulturze pośród innych znaków¹. Uczestnictwo w niedzielnej mszy św. w kościele czy w innej wspólnotcie jest znakiem komunikacji międzyludzkiej i znakiem dialogu. Jest ze swej natury aktem religijnym, a samej religii należy dopatrywać się w kulturze. Nie możemy nawet pomyśleć o człowieku i jego człowieczeństwie poza obszarem kulturowym².

„Proszę księdza, ja najlepiej przeżyję niedzielę jako dzień Pański, kiedy pojadę z rodziną na wieś czy w góry i tam, na łonie natury, z głębi serca uwielbię Pana Boga” – to jedna z bardzo wielu odpowiedzi tych katolików, którzy nie uczestniczą w niedzielnej mszy św. Wcale nie jest to odpowiedź świadcząca o ignorowaniu świętowania niedzieli. Zagadnienie jest i szerokie i wielopłaszczyznowe, nie mówiąc już o jego wymiarze wertykalnym. A jednak od tego wymiaru należy rozpocząć jakiegokolwiek poważne rozważania. Kaznodziejsko-duszpastersko nie da się tego przeanalizować podczas homilii czy kazań okolicznościowych. Nawet w ramach tzw. cyklu tematycznego. Nieregularność obecności na mszy św. będzie podstawowym elementem niepowodzenia, podobnie jak czynnik czysto ludzki, np. wielu wiernym nie przypada do gustu osobowość i forma przemówień (jakichkolwiek) duszpasterza. Co się wydaje najistotniejsze, poruszanie niektórych aspektów tematu właśnie przez kapłana już na początku

¹J.A. Kłoczowski OP, *Miedzy samotnością, a religią. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 19.

²Por. tamże.

zakłada niepowodzenie, gdyż w powszechnej opinii do pewnych sfer życia osób świeckich kapłan nie powinien się wtrącać. Czy to jest słuszne, to już inna sprawa. Widać samo życie tworzy obszary apostołstwa dla osób świeckich.

W analizach tego typu zagadnień niezbędny jest tzw. teoretyczny pewnik. Wydaje się, iż faktem podstawowym, nie podlegającym dyskusji, jest to, że niedziela jest powszechnie uważana za dzień świąteczny (w krajach z kręgu kultury chrześcijańskiej). Nie od rzeczy będzie zwrócenie uwagi na powszechność istnienia dnia świętego niezależnie od wyznania czy religii. Ludzie zawsze mieli dzień świąteczny w kalendarzowym cyklu, dzień wolny od pracy zarobkowej³. Skoro jest tak, a potwierdza to nawet prawo stanowione przez człowieka, wydaje się, iż w gronie chrześcijan, katolików, czymś istotnym i zasadniczym jest skierowanie uwagi na boski wymiar tego dnia w aspekcie odniesień wertykalnych.

Sformułowanie trzeciego przykazania Dekalogu nie ma formy nakazu ani warunku, ale nawoływania, przypomnienia, odniesienia do czegoś oczywistego, zwrócenia uwagi na fakt nie podlegający dyskusji. Jeśli zatrzymamy się na tym, iż sformułowanie przykazania zwraca naszą uwagę na fakt oczywisty i od nas niezależny, wówczas niemal automatycznie zaczynamy poszukiwać w sobie czy poza sobą czegoś, ku czemu przykazanie się odwołuje – pamiętaj! (sic!). Dotykamy tutaj tzw. ontologicznej struktury osoby i jej pierwiastka boskiego. Dlatego uwielbienie Boga Stwórcy – bez żadnych zastrzeżeń czy uwarunkowań kulturowych oraz ram czasowych – w jakiegokolwiek formie zewnętrznej znajduje się w tym przedziale ludzkiego działania i rozumowania. Na pozór wszystko wówczas byłoby w porządku, sumienie (naturalne) na pozór czyste, gdyby w tej ontologii osoby nie było grzechu i Chrystusa. Tego, którego Ojciec (Stwórca) posłał, abyśmy mieli życie i mieli je w obfitości, Tego, który do swych uczniów powie: wy jesteście solą ziemi i światłem świata.

Wydaje się więc, iż w naszym przypominaniu o świętowaniu dnia Pańskiego należy zrezygnować z ciągłego mówienia do wiernych, że jest to dzień świąteczny. Ludzie to wiedzą. Nawet ci, którzy łamią przykazanie. Należy posłuchać wypowiedzi tych, którzy „muszą” w tym dniu pracować. Jakie podświadome upokorzenia przeżywają ci, którzy poza granicami kraju w tym dniu pracują i muszą patrzeć na wypoczynek innych. Zagadnieniem osobnym i skomplikowanym jest

³A. Michalski CM, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, s. 215 nn.

sprawa licznego uczestnictwa Polaków na mszach św. poza granicami, w ośrodkach polonijnych czy wczasowych. Niestety, zbyt często ich obecność na niedzielnej mszy św. jest tam motywowana względami czysto psychologicznymi i ekonomicznymi (np. problem tęsknoty czy miejsce kontaktów ułatwiających załatwienie sobie pracy lub innych spraw).

Ewentualną obronę niedzieli jako dnia świątecznego należy więc rozpocząć od szczegółowej analizy zasygnalizowanych wyżej problemów. W tym miejscu widziałbym miejsce dla poczynąń Akcji Katolickiej, jej liderów i odpowiedzialnych za grupy.

Kolejną sprawą, prowadzącą nas bliżej ołtarza i całej faktycznej treści i atmosfery dnia Pańskiego, jest próba odpowiedzi na, zdawałoby się proste, ale niezmiernie w praktyce trudne zagadnienie: Co to znaczy świętować? Popularnie odpowiada się, że świętować znaczy uroczysto obchodzić dzień jako świąteczny. Uroczystość obchodzić? Znaczy to celebrować. Zaś celebrować to czynić coś z namaszczeniem. Pragnę zwrócić uwagę, iż są to terminy odnoszące się do całego dnia świątecznego, a nie tylko do godziny spędzonej w świątyni czy chwili religijnej refleksji na łonie natury. Właśnie owo traktowanie siebie, drugich, świata całego, Boga w ten świąteczny dzień z namaszczeniem jest czymś normalnym, a więc podstawowym. Przywracanie treści właściwej postawie namaszczonej, zaznaczanie jej religijnego rodowodu jest na dzisiaj zadaniem numer jeden. Postawy namaszczenia od człowieka domaga się coś, wobec czego powinien on uznać przynajmniej swoją niewiedzę. Rytuały świeckich uroczystości niejako okradły tę postawę namaszczenia z podziwu, uwielbienia, szacunku, a nawet potrzebnego lęku z wewnętrznym przekonaniem, a nie tylko, że tak wypada. Nie wolno bowiem mylić postawy namaszczenia z picytynem. Ten proces niewidocznej sekularyzacji ostatecznie obraca się przeciwko samemu człowiekowi. Czyż nie właśnie w wolnym dniu, dniu Pańskim wyjątkowo celebруемy siebie? Najpierw przez to, że spokojniej zatrzymujemy się nad swymi oczywistymi potrzebami, jak odpoczynek czy posiłek. Problem w tym, że przyjmuje się taką namaszczoną postawę wobec niewłaściwych obiektów i w nierównomiernym stopniu. Tak pojmowana celebrowanie doprowadza do ignorancji owego „pamiętaj” – w wymiarze ontologicznym, a wraz z nim religijnym, zaś obecność na niedzielnej mszy św. staje się faktem samym dla siebie. Nie pomogą tutaj próby tworzenia zwyczajów mających zaznaczyć religijny charakter tego dnia bez przebudowy świadomości, a w tym momencie rozumiem – bez pogłębienia wiary i ustawienia jej na właściwym miejscu w cyklu każdego dnia.

Zwróćmy uwagę, iż po dosyć burzliwym okresie krytyki przyby-
szów z wiosek do miast, że w niedzielę nie będą ubierali się święte-
cznie jak na wsi do kościoła, znowu to czynią, pokazują swe stroje,
a że już nie tylko w świątyni to inna sprawa. Mają po prostu więcej
okazji na zachowywanie się z namaszczeniem.

*Czyms podstawowym dla Kościoła i wszelkich akcji duszpasterskich
pozostaje fakt, iż punktem centralnym celebracji i namaszczenia
w dniu świątecznym jest Eucharystia*⁴. Podczas niej mamy sobie
uświadomić, że tak naprawdę celebracja i namaszczone traktowanie
należy się tylko Bogu w Chrystusie, który ukryty pod postacią chleba
daje się nam, by rozjaśnić nasze widzenie Jego obecności w bliźnich
(życie towarzyskie). Od „samocelbracji” i przesadnego traktowania
z namaszczeniem przedmiotów uczynionych ręką ludzką katolik prze-
chodzi do postawy uwielbienia, pokory i służby. Jeśli nie ma tej
świadomości, to i po mszy św. dalej będzie z namaszczeniem trakto-
wał pozostały czas niedzielny, siebie samego, przedmioty. Nie wynik-
nie z tego jednak żadna prawdziwa radość, chyba ta, że kamera wideo
zarejestruje nie kontrolowane zachowania wywołujące salwę śmiechu
u innych. Nie bez kozery wierni przy różnych okazjach słyszą, iż
w tym świątecznym dniu powinni być dla bliźnich wyjątkowo dobrzy.
To kaznodziejskie powiedzenie zawiera odwołanie się do przyjęcia
Ciała Pańskiego, Chrystusa, który całego siebie oddał na służbę bra-
ciom. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że dzień świąteczny, nie-
dziela, powinien być dniem przeznaczonym dla siebie z Bogiem
eucharystycznym i Jego słowem, by móc iść do braci w postawie
służby i radości⁵. Niedziela jest dniem właściwym do pełnienia czy-
nów miłości i miłosierdzia wobec chorych, biednych i wszystkich
oczekujących ludzkiego wsparcia⁶. A to wcale nie przeszkadza
weekendom, obiadom w restauracjach, łodom, spacerom, odwiedzi-
nom bliższych i dalszych znajomych, gdyż celebracja tych czynności
zacznie nabierać innego, ontologicznego i Chrystusowego wymiaru.
W tym miejscu konieczna jest uwaga o tym, co w katolickiej termino-
logii kryje się pod terminem „formacja”, a konkretniej praca nad
sobą, czy, co brzmi już całkiem pięknie i niebotycznie – samouświę-
canie się z pomocą łaski i Eucharystii. Mamy do tego wszystkiego
nasze całe długie życie, mierzone nie tyle liczbą lat, ile przeżyć, tak
zewnątrznych, jak i wewnętrznych, bo z tymi ostatnimi pozostajemy

⁴Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum 1994, p. 2177 nn.

⁵Tamże.

⁶Tamże.

zwykle sami wówczas właśnie (często boleśnie sami), gdy drudzy miast celebrować dzień świąteczny, dokonują samocelebracji.

Jednym z bardziej trudnych problemów, przed którym stoją rodzice, jest to, że dzieci starsze i młodzież twierdzą, iż w kościele jest nudno, ciągle jedno i to samo, mało atrakcyjnie, nic nowego się tam nie dzieje. Ks. kard. J. Meisner w rozważaniach o Matce Bożej stwierdza: *Nasz Kościół nie jest przecież klubem dyskusyjnym, czy teologicznym warsztatem pracy. Kościół w pierwszym rzędzie nie jest miejscem dialogu między ludźmi. Kościół jest miejscem dialogu Boga i człowieka (...) Nie stawia się tutaj pytań podstępnych (...) Każdy chrześcijanin odpowiedzialny jest za to, aby Kościół nie został sprowadzony do klubu dyskusyjnego, lecz aby pozostał miejscem dialogu Boga z człowiekiem*⁷.

W nawiązaniu do poruszanych wyżej niektórych tylko aspektów świętowania dnia Pańskiego wydaje się ważne zwrócenie uwagi na planowanie niedzieli jako dnia świątecznego ze wszystkimi możliwymi szczegółami, które z czasem staną się zwyczajem osobistym, rodzinnym, grupy, osiedla, dzielnicy itd. Należy podejmować próby rozmów z racji spotkań rodzinno-towarzyskich na tematy religijne. Usilne przewidywanie wstydu w tej kwestii, a zarazem ścisła kontrola czy rozmowa dotyczy tematów religijnych czy omawiania zewnętrznych przejawów religijności, zarówno negatywnych, jak pozytywnych. Tak w pierwszym, jak i w drugim wypadku członkowie Akcji Katolickiej mają wiele do zrobienia przez przykład osobisty i uświadamianie innych.

W związku z tym, iż młodzi ludzie podczas weekendu uczestniczą w różnych formach tańca, od dyskotek począwszy, zadaniem nie cierpiącym zwłoki jest przygotowywanie cyklu informacyjnego na temat roli tańca w życiu, genezy, potrzeby i innych problemów związanych z tańcem. Ważna jest u formatorów świadomość, że obecność tańca jako naturalnej czynności ludzkiej nie stoi w sprzeczności ze świętowaniem dnia Pańskiego (przypominamy sobie Eucharystie celebrowane przez papieża w krajach afrykańskich). Chodzi zasadniczo o pogłębienie isłoty tańca i przeżyć towarzyszących⁸. Dzisiaj młodzież po prostu powie, że na alkoholowym kacu nie ma sensu uczestnictwo we mszy św. Czy kiedyś się tym ktoś przejmował? Ba, cieszył się, że głośniej śpiewa w kościele.

To prawda, że w prawie każdej większej miejscowości jest świątynia, nie brakuje ich już dzisiaj na żadnym niemal osiedlu mieszkani-

⁷J. Meisner, *Być takimi, jakimi przewidział nas Bóg*, Rzeszów 1997, s. 28.

⁸L.A. Ballig, *Tanzen vor Gott und den Menschen*, Reimlingen 1994.

wym. Same w sobie są one znakiem obecności Boga wśród nas. Na początku chrześcijaństwa, kiedy wszystkie treści i praktyki religijne były świeże i atrakcyjne w konfrontacji z przeszłością i nadziejami na przyszłość, świątynie stanowiły faktycznie centrum życia, tym bardziej w dzień świąteczny. Niemało miała do powiedzenia ówczesna urbanistyka. Myślę, iż generalnie nie było problemów z religijnym świętowaniem niedzieli. Z czasem centralną budowlą stał się zamek, dwór, rynek miejski, dzisiaj są to urzędy, banki, miejsca rozrywki. Świątynie jednak stoją nadal i nie zmieniły swego przeznaczenia, jak w swej istocie nie zmienił się człowiek. Zmieniło się centrum organizujące świadomość indywidualną i społeczną, a co za tym idzie wybór przedmiotów i treści celebracji i namaszczonego traktowania. Dokonała się organizacyjno-urbanistyczna przemiana zewnętrznych warunków życia, mająca kolosalny wpływ na kształtowanie się świadomości, w tym religijnej i międzyludzkiej. W tym momencie rozumiemy, że powrót do zwyczajów musi być bardzo rzetelnie potraktowany. Uświadamianie tych spraw w szerokich kręgach staje się dzisiaj dla Akcji Katolickiej poważnym zadaniem. Ataki czy próby odciągania ludzi od przebywania w takich miejscach wydają się czymś po prostu nietaktownym. Istnieje potrzeba organizowania podobnych zgrupowań w miejscach czysto świeckich, ale z nastawieniem chrześcijańskim (np. spędzanie nocy sylwestrowej na rynku – co w zamian? ale jeśli już razem ze wszystkimi, to jak?).

Powrót do medytacji modlitewnej w świąteczny dzień, jest pożądanym, ale chodzi nie tylko o to, by myśleć o Panu Bogu, świecie, bliźnim, sobie samym. O Bogu i diabeł myśli, ale czy się modli?

To, co pozwoliłem sobie napisać na temat świętowania dnia Pańskiego obejmuje oczywiście tylko niektóre aspekty zagadnienia. Czytelnik zorientował się, że nie poruszyłem prawie wcale aspektów teologicznych, pozostając raczej przy socjologicznych. Jestem bowiem przekonany i potwierdza to moje dotychczasowe doświadczenie, iż zmysł religijny w tej kwestii jest żywy, ale często, w natłoku innych treści, poniekąd bezradny i wciąż poszukujący rozwiązań zgodności czynu z wolą Bożą.

Niedziela jest także czasem na lekturę prasy katolickiej. Wielu młodych ludzi powiada, że w tych gazetach nie ma co czytać, bo w większości informacje sprowadzają się do tego, że gdzieś na jakiejś uroczystości zgromadziła się grupa wiernych, przybył biskup czy inny kapłan i wygłosił kazanie, że były poczty sztandarowe, że młodzież zaśpiewała itd. To wszystko prawda, ale zapewne okoliczność uroczystości została po drodze zagubiona i prześlizgnęła się wyliczanką obecnych. Np. kombataneci gromadzą się na mszach św., by czcić pamięć, ale chyba przede wszystkim dlatego, by pokazać, że największa ludz-

ka podłość, z jaką przyszło im się w życiu zmierzyć, nie wyrwała im z serca wiary, że to właśnie sam Chrystus eucharystyczny dawał im siłę do pokonywania niezliczonych trudności, jakże niewspółmiernych do tych, jakie przeżywa dzisiaj młody człowiek, gotowy cierpieć okrutnie, gdy np. spotka się w szkole z niesprawiedliwością. Im chodziło o samo życie, a nie o błahostki, które trzeba na co dzień pokonywać i rozwiązywać.

Jednym z najpopularniejszych, jednak najłatwiejszym sposobem obrony świętowania niedzieli jest walka z niedzielnym handlem, zarówno ze sprzedającymi, jak i kupującymi. Proponuję przyrzeć się temu zagadnieniu bliżej. Kupno-sprzedaż to przecież potrzebne do życia i normalnego funkcjonowania czynności. Jednak w dniu Pańskim obowiązuje chrześcijanina rezygnacja z pracy zarobkowej. Wszystko byłoby prostsze, gdyby w dzień Pański oprócz sklepikarzy nie oferowały swoich usług także inne branże, jak turystyczna czy rozrywkowa. A jednak zasadniczy atak kierowany jest na tych, którzy handlują. Wszak we wszystkich tych branżach ktoś zarabia i to czasami więcej niż w handlu. Należy więc poszukać głębszych i poważniejszych przyczyn niemal powszechnego nieakceptowania handlu w dzień Pański. A skoro rażyłyby nas otwarte w ten dzień supermarkety, to zgodnie z prawem przeciwności przyciągających razi nas byle sklepikarz. Rozrywka czy turystyka są akceptowane, wiemy, iż pomagają one ludziom przeżywać świąteczność niedzieli. W tym kontekście należy zauważyć, że w branży handlowej człowiek właśnie w dniu świątecznym, sprzedając, pomaga drugiemu człowiekowi w przeżywaniu nie tyle świąteczności niedzieli (nie zapominamy o wolnych już od dawna sobotach), ile wychodzi naprzeciw nie ludzkiej słabości, ale ignorancji, ludzkiemu lenistwu. Wszystko to dotyczy bardzo głębokich warstw ludzkiego ja. Nawet gdyby powiedzieć, że niektóre dziedziny rozrywki są grzeszne, to i tak w tym przypadku rozległość i ewentualna powszechność zjawiska kieruje swój atak najpierw na handel właśnie. Bo jak można w piątek czy w sobotę zapomnieć o tym, że w niedzielę także należy jeść, a może właśnie szczególnie jeść, inaczej, świątecznie.

Ważnym aspektem niedzieli jako dnia świątecznego jest (byłoby) szczegółowe przyjrzenie się tematowi, który przez socjologów i psychologów został sformułowany jako kultura czasu wolnego. Pojawiło się wiele opracowań na ten temat i niektóre z nich proponują ciekawe rozwiązania, aczkolwiek dotyczące tzw. świeckości czasu wolnego, z uwzględnieniem jednak potrzeb estetycznych czy wręcz duchowych człowieka organizującego sobie czas wolny.

Bernadetta Żychlińska SSDPA

Błogosławiona Maria Karłowska

Prace przedstawiające życie i działalność

Istnieją liczne materiały pozwalające odtworzyć życie Marii Karłowskiej. Są to oryginały oraz kopie dokumentów kościelnych, państwowych i osobistych bł. m. Marii. Zgromadzenie posiada również zeznania świadków z procesów w Poznaniu i Pelplinie oraz niekiedy bardzo cenne wspomnienia osób znających osobiście Błogosławioną. To wszystko pozwala dziś wręcz drobiazgowo opisać życie Marii Karłowskiej. Znamy wiele tego typu źródeł pisanych zarówno za życia Matki, jak i po jej śmierci. Do pierwszych należą: „Kronika Klementyny Jaworskiej”, która powstała niemalże jednocześnie z rodziną zakonną, a także „Kroniki Teodory Veit”, osoby świetnie znającej m. Marię, jej bliskiej, świeckiej współpracownicy. Po śmierci Błogosławionej powstawały następne biografie. W 1936 r. s. Helena Ruszczyńska napisała „Historię Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Boskiej”, chcąc w ten sposób bliżej zapoznać społeczeństwo z apostolstwem tych zakonnic. Na uwagę zasługują prace s. Aleksandry Narzymskiej. Powstały już po II wojnie światowej. Oto tytuły: „Niewiasta mężna”, „Dzieje Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Boskiej w latach 1865-1935” oraz „Rys życia Matki Karłowskiej”. Inne biografie Błogosławionej zostały opracowane przez osoby spoza Zgromadzenia Sióstr Pasterek. Jedną z nich to „Maria Karłowska” ks. Mariana Fąki. Autor tej pracy jest zafascynowany osobą Matki (ks. Fąka brał czynny udział w jej procesie beatyfikacyjnym). Postacią Marii Karłowskiej zainteresowała się też s. Jadwiga Stabińska OSB. Napisała książkę „Bardzo umiłowała” oraz artykuł „Sługa Boża Maria Karłowska”¹. Istnieją ponadto liczne broszurki i foldery zawierające opis życia m. Marii. Mają one na celu przybliżenie zarówno tej postaci, jak i zgromadzenia szerokiemu gronu czytelników.

¹ Na podstawie: J. Mrówczyński CR, *Sługa Boża Maria Karłowska. Życie i działalność*, Rzym 1987, maszynopis, s. 7-10. O. Mrówczyński był postulatorem generalnym w procesie beatyfikacyjnym matki Marii.

Zarys życia błog. Marii Karłowskiej

Zgromadzenie Sióstr Pasterek od Opatrzności Boskiej powstało w diecezji poznańskiej pod koniec ubiegłego wieku, dzięki staraniu i gorliwości Marii Karłowskiej, bardzo pobożnej i szlachetnej Polki, celem ratowania moralnie upadłych kobiet i dziewcząt, oraz dla wychowania ich w cnotach chrześcijańskich².

Maria Karłowska urodziła się w 1865 r. w Słupówku (dziś Karłowice) jako najmłodsze, jedenaste dziecko Mateusza i Eugenii z Dembińskich. Na skutek pruskiej polityki rolnej rodzina jej była wówczas mocno zubożała. W 1870 r. rodzice sprzedali majątek i przenieśli się do Poznania. Marysia jako pięcioletnie dziecko została oddana na wychowanie do swego najstarszego brata, Leona, do Grąbkowa. Dla dziecka surowe wychowanie u bratowej było dobrą, choć trudną szkołą życia.

W wielu 9 lat wróciła do rodziców do Poznania. Tutaj przyjęła Pierwszą Komunię w 1875 r. W 1882 r. zmarli obydwój rodzice Marii. Ten rok był również szczególny w jej rozwoju duchowym, złożyła bowiem wobec swojego kierownika duchowego i spowiednika, ks. Pędzińskiego, dozgonny ślub czystości. Była to jej osobista tajemnica, okryta tajemnicą konfesjonału. Po śmierci rodziców, zgodnie z wolą rodzeństwa, wyjechała na dwuletni kurs krawiectwa i haftu do Berlina.

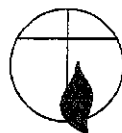
Po powrocie podjęła pracę zawodową w zakładzie krawieckim swojej siostry, a jednocześnie matki chrzestnej, Wandy. Z tego miejsca wezwał ją Bóg, aby stała się pomocnicą Dobrego Pasterza w szukaniu tego, co zginęło (por. Łk 19,10). W listopadowy wieczór 1892 r. dane jej było pierwszy raz spotkać się z upadkiem moralnym, któremu na imię prostytutka. Nie miała wcześniej żadnego rozeznania w tym świecie moralnego zła i poniżenia. Bóg dał jej szczególną łaskę miłości i współczucia dla tych kobiet. To powołanie podjęła z radością, a jednocześnie lękiem, że jeśli go nie przyjmie, znajdzie się w piekle poniżej pozostałych potępionych.

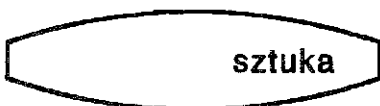
Po zapoczątkowaniu tego „szokującego” apostolatu, już nie cofnęła ręki od pługa (por. Łk 9,62), lecz z ufnością i wiarą w prowadzenie jej przez Opatrzność Bożą kontynuowała walkę o dusze. Powoli,

²Święta Kongregacja Zakonników, Prot. N. 1918/63/C.183, *Dekret Pochwalny Stolicy Apostolskiej*, Rzym 24 V 1967, w: *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Boskiej*, Pęplin 1974, s. 2-3.

z wielkimi trudnościami zewnętrznymi i wewnętrznymi, zaczęło powstawać nowe zgromadzenie zakonne, rdzennie polskie, na terenach zaboru pruskiego. Cel jego został jednoznacznie określony słowami Chrystusa ze spotkania z celnikiem Zacheuszem: *Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło* (Łk 19,10). Jednocześnie, w swej głębi duchowej, Maria połączyła to zdanie ewangeliczne ze słowami przypowieści o Dobrym Pasterzu (por. Łk 15,1-7). Jako wierna współpracownica Pana w szukaniu setnej owieczki, Magdaleny XX wieku, wytrwała do końca swoich dni na ziemi, po założeniu dziewięciu domów misyjnych (tak jak je zwykle nazywała).

Zmarła 24 III 1935 r. w Pniewitem koło Grudziądza, w diecezji pelplińskiej. Ojciec Święty Jan Paweł II beatyfikował ją 6 VI 1997 r. w Zakopanem.





SZTUKA JAKO ŚWIADECTWO

Adam Kazimierz Feliks Ciemniewski (1866-1915) Wystawa monograficzna

**Muzeum Okręgowe
w Ciechanowie,
30 V 1997 r. – 15 II 1998 r.,
Muzeum Narodowe w Gdańsku,
30 III – 8 VI 1998 r.**

Jest to pierwsza wystawa indywidualna zapomnianego malarza, ucznia Wojciecha Gersona. Na starcie wrócono mu miejsce wśród najlepszych z jego pokolenia. A był to okres szczególnego urodzaju na wyraziste indywidualności artystyczne. Wystarczy wymienić takich jego kolegów z warszawskiej Klasy Ryśunkowej, jak Leon Wyczółkowski, Józef Chełmoński, Stanisław Maślowski czy Jan Stanisławski. Wszyscy wyszli ze Szkoły Gersona, jak się dziś określa szkołę o tak mało ambitnej nazwie, nie drażniącej ówczesnych władz rosyjskich. W istocie, dzięki dobranemu gronu profesorskiemu z wybitnym malarzem W. Gersonem, oficjalnie mając status szkoły średniej, spełniała ona wymogi uczelni artystycznej. Nie

dawała licencji, toteż w celu dokończenia studiów jej adepci udawali się do jeszcze innych ośrodków akademickich w Europie. Najczęściej do Monachium, gdzie Polacy tworzyli przez parę dziesięcioleci kolonię artystyczną o częściowo stałym składzie. Tam też, wraz z innymi kolegami, na początku lat 90. wyjechał Ciemniewski.

Począwszy od 1892 r. wysyłał z Monachium co roku po kilka prac na wystawy Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych w Warszawie. Prawie wszystkie znajdowały nabywców. W tym głównym warszawskim salonie wystawowym pokazywał swoje prace także po powrocie do kraju, aż do 1902 r. Dwukrotnie wybierano jego obrazy do rozłosoowania wśród publiczności zwiedzającej: w 1892 i 1902 r. Taką formę zachęty i zarazem promocji artystów stosowano wtedy nie tylko w Warszawie.

Halina Stępień, autorka pierwszej monografii A. Ciemniewskiego, zamieszczonej w katalogu wystawy, od wielu lat publikująca materiały źródłowe o polskich monachijskich, nie odnalazła śladów pobytu artysty w Akademii monachijskiej. Wystawiał natomiast w galerii Münchener Künstlergenossenschaft. To by znaczyło, że doksztalał się sam, zwiedzając galerie, wystawy i otwarte pracownie swoich kolegów. Jego obrazy o tematyce rodzajowej, głównie z życia wsi, takie m.in. jak pokazana na wystawie „Orka jesienna” (1893, wym. 100 x 130 cm, obecnie w kolekcji prywatnej w Warszawie), cechuje znakomity warsztat realistyczny, precyzja w oddaniu szczegółów pierw-

szego planu, świetna kompozycja, szlachetny, płowozłoty koloryt, wreszcie nastrój pełen liryzmu. W tym był mistrzem. Umieeli to docenić u młodego artysty jemu współcześni, o czym świadczą liczne pochlebne wzmianki w prasie warszawskiej przytoczone w katalogu.

Około 1900 r. udało się ojcu artysty zebrać pieniądze na zakup majątku ziemskiego we wsi Woźniki koło Płońska. Wszystkiego 40 ha i dworek nie różniący się wielkością od zamożniejszego domu chłopskiego. Dla zbiedniałego szlachcica z rozrośniętego, możnego rodu pieczętującego się herbem Prawdzic, od XVI w. znanego i zasłużonego dla Mazowsza (wielu jego przedstawicieli pełniło wysokie funkcje publiczne), ten nabyty na starość majątek stał się ostoją. Po śmierci ojca w 1903 r. malarz odziedziczył go. Rychło też ożenił się z piękną panną z sąsiedztwa, młodszą od siebie o 17 lat Celiną Żółtowską. W 1908 r. urodziła mu jedynego syna. Chora na gruźlicę, zmarła dwa lata później. Malarz przeżył ją tylko o cztery lata. Zmarł 17 I 1915 r.

Trwała wielka wojna. Można by sądzić, że o artyście, który zaszył się w zaścianku i od kilkunastu lat nie wystawiał swoich prac w Warszawie, wszyscy zapomnieli. A jednak nie. W „Kurjerze Warszawskim” z 27 I 1915 r. ukazał się anonimowy tekst, w którym autor wyraża wielki żal po stracie artysty *zapowiadającego się na malarza dużej miary, którego prace osnute na tle życia wiejskiego odznaczały się zaletami kapitalnego rysunku i silnego koloru (...)* Najlepszym dowodem ich wartości był mimo-

wolny lapsus ówczesnego artystycznego sprawozdawcy „Słowa” – Lucjana Rydla, który źle przeczytawszy nazwisko autora, napisał, że są to jedne z najlepszych prac Józefa Chełmońskiego. Sprawa ta w swoim czasie dość głośna w naszych artystycznych sferach, spopularyzowała nazwisko młodego malarza. Powodzenie jego prac nie wpłynęło jednak na dalszy rozwój artysty. Powróciwszy do kraju, osiada na wsi i przy ojcowskim zagonie pracując, zawiesza na kołku paletę.

Tak się wtedy pisało! Z bólem, ale bez troski o rzetelność informacji. Z pokazanych na wystawie około stu prac powstałych w Woźnikach wynika zupełnie co innego. Artysta nadal malował obrazy olejne, ale już bardziej kameralnych rozmiarów. A przede wszystkim akwarele, które – jak się wydaje – nie były przeznaczone na wystawy. Malowane „dla siebie”, głównie chyba jako szkice malarskie planowanych obrazów olejnych, jak w przypadku dwu wersji obrazu „Łąka” (1901, olej 42 x 70 cm) oraz poprzedzająca ją wersja akwarelowa na papierze (15,7 x 22,6 cm). Obie znakomite, ale akwarelowa lżejsza, bardziej świeża, rozmalowana.

Autorka wystawy i przygotowanego do niej katalogu, Hanna Długoszowska-Nadratowska, określa cały ten blok prac na papierze jako powstałe *po 1900 r.*, a ich technikę jako *technikę mieszaną*. Prócz akwareli bowiem malarz stosował w niektórych pracach farby kryjące. Wykonane na papierze lub kartonie o wymiarach zróżnicowanych, ale nie przekraczających 20 x 30 cm, poprzedzał lekki szkic ołówkiem.

Wiele z tych prac ma partie nie dokończone, nie domalowane – cecha, która raczej wzmacnia ich efekt artystyczny. Wszystkie malowane barwami świetlistymi, zestawianymi o wiele śmielej niż w obrazach ólejnycych. Bliższe są praktyce późniejszych pokoleń malarzy: postokolorystów i surrealistów. Niektóre cechuje fotorealizm lat 80. naszego stulecia (np. „Dworek”, „Nad rzeką”, „Kogut”). Cechy surrealistyczne przejawia niewielki obrazek „Bociany nad rzeką” (16 x 12 cm), na którym artysta przedstawił dwa nierealne białe bociany, a raczej ich sylwety nad strugą na tle łąki. Odbicie w wodzie jednego z nich jest prawdziwe, realistyczne. Nie namalowane ptaki, drzewa, ścieżki i krowy na tle realnie namalowanego otoczenia sprawiają wrażenie działań zamierzonych. Do takiego odbioru przygotował nas ten wiek malarских eksperymentów i ekscesów.

Czym były dla artysty osaczonego coraz większymi kłopotami osobistymi, poddanego huśtawce przeżyć spełnienia i zagrożenia, narodzin i śmierci, piękna i bólu? Nie ma tej huśtawki w jego pracach. Jest czysta radość utrwalania piękna kwitnących drzew i łąk, alejek parku i ścieżek w ogrodzie kwiatowym, ekstatycznych pęków róż rozkwitłych w pełnym słońcu. Wyjątek stanowi cykl akwarel poświęconych żonie: m.in. „Niedokończone studium damy w niebieskiej sukni” oraz tryptyk związany z jej śmiercią. Na pierwszym z nich (28,4 x 21,3 cm) młoda kobieta siedząca w fotelu bujanym jest przedstawiona z profilu. Malarstwo wykończona jest tylko górna

część obrazu – szlachetna, lekko pochylona do przodu głowa na tle ciemnego w oddali listowia. Charakterystyka zaszpeionej twarzy zdumiewa trafnością oddania stanu psychicznego. Reszta obrazu jest zaznaczona kilkoma kreskami ołówka i rozwodnionych farb naniesionych pędzelkiem. Wykończone są plansze tryptyku namalowane na zbliżonych formacie papierach. Złudnie jasne w kolorze, z przewagą zimnych błękitów, przedstawiają kolejno: kobietę leżącą na wznak w stylowym łóżku z otwartą książką blisko twarzy, puste wnętrze pokoiku z zaścienionym łóżkiem, z porozrzucaną w nieładzie damską garderobą i pantofelkami oraz sam narożnik pokoju z oknem szeroko otwartym na rozległy park; za parapetem od zewnątrz sięgają okna jasnozielone liście i wici winorośli. Życie wdzierające się do opustoszałego pokoju. Pewna ekscentryczność kolorystyczna całego późnego cyklu prac powstałych po 1900 r. dziś może podobać się bardziej niż za życia malarza, kiedy ceniono go zwłaszcza za swojską tematykę i subtelną harmonię barw. Wydaje się, że nadzwyczajnemu zbiegowi niepomysłnych okoliczności artysta ten zawdzięcza swoją wręcz nikłą obecność w naszej kulturze.

Wystawa monograficzna A.K.F. Cierniewskiego została zorganizowana przez Muzeum Okręgowe w Ciechanowie jako kolejna prezentacja tematyki szlacheckiej z regionu Mazowsza. Po prezentacji „Portretu szlachty mazowieckiej” (1993), „Tkaniny dworskiej z elementami ubioru i biżuterii patriotycznej XVIII – XIX w.” (1994) oraz

„Zaścianka mazowieckiego w XIX i XX w.” (1995), obecna wystawa została poświęcona artyście, którego głównym tematem prac było życie wsi mazowieckiej i piękno tutejszej przyrody. Część prac stanowi własność Muzeum w Ciechanowie i jest tu eksponowana stale. Większość na wystawę czasową wypożyczono od spadkobierców artysty, głównie od przechowującej jego dorobek wnuczki, Elżbiety Kilarskiej, w Gdańsku.

W gdańskim Muzeum Narodowym wystawę Ciemnińskiego poprzedzała niewielka wystawa obrazów jego kolegów ze Szkoły Gersona. Obok dwu płócien samego mistrza pokazano prace Franciszka Ejsmonda, Władysława Podkowińskiego, Leona Wyczółkowskiego, Jana Stanisławskiego oraz Józefa Chełmońskiego, stanowiące własność tutejszego muzeum.

Krystyna Paluch-Staszkiel

BIENNALE DLA ODWAŻNYCH

VIII Biennale Sztuki Religijnej

**BWA Gorzów
kwiecień 1998 r. –
Wrocław**

maj – czerwiec 1998 r.

Kołobrzeg – wrzesień 1998 r.

Od lat, tradycyjnie w okresie wielkiego postu i Świąt Zmartwychwstania, Biuro Wystaw Artystycznych w Gorzowie organizuje ogólnopolskie biennale sztuki sakralnej,

w którym biorą udział zarówno artyści zapraszani przez kuratora wystawy, Jerzego Gąsiora, jak i wszyscy ci, którzy zadeklarują chęć zaprezentowania swej twórczości. Na tegoroczny przegląd prace przesłało 90 artystów.

Kilka lat temu krakowski malarz Stanisław Rodziński, znany przede wszystkim jako autor obrazów religijnych, wyraził przekonanie, że w Polsce tworzenie sztuki odwołującej się do treści biblijnych staje się znowu aktem odwagi. Opinia ta, rozpatrywana w kontekście współczesnej liberalizacji życia artystycznego, zniesienia wszelkiej cenzury i kontroli, może się wydawać absurdalna. Kiedy jednak rozważyć ją w odniesieniu do niedawnej fali gwałtownej krytyki tzw. sztuki niezależnej lat 80., w której temat religijny odgrywał główną rolę, a także do wymogu permanentnej innowacyjności mającej się dokonywać w konfrontacji z sztuką Europy Zachodniej, który jest obecnie stawiany artystom zarówno przez państwowe instytucje kultury, jak i środowiska opiniotwórcze, myśl owa staje się niestety uzasadniona. Sztukę religijną wielu traktuje jako wyraz lokalnego folkloru katolickiego, a zatem przejaw prowincjonalizmu nie licującego z naszymi ambicjami wejścia do Europy i pełnej z nią unifikacji także w sferze kultury. Jeśli już w ogóle ma być eksportowana na rynek zachodni, to jedynie w superatrakcyjnym (najlepiej zarazem abstrakcyjnym), ultranowoczesnym opakowaniu – miłym dla oka i równocześnie stanowiącym formę kamuflażu, dzięki któremu, jak można było wyczytać w recenzji

wystawy jednego z polskich malarzy w Danii, *te poważne katolickie tematy nigdy nie są drastyczne, natchalne i nie zenują Duńczyka* (L. Bogh, „Delikat polsk kunst”, „Stiftstidende Aalborg”, 29 III 1997). W dobrym tonie jest więc dziś utrzymywać, że dramat z Golgoty znalazł najbardziej adekwatny wyraz w... „Ukrzesłownionych” Andrzeja Wróblewskiego (Zbylut Grzywacz), a droga krzyżowa we współczesnym kościele powinna się składać jedynie z czternastu luster, w których oglądalibyśmy siebie samych (Jerzy Kalina). Odniesienia do wydarzeń biblijnych bywają usprawiedliwiane, kiedy służą metaforyzowaniu problemów egzystencjalnych, choć i ten pogląd jest wyznawany w dość ograniczonym kręgu. Mało kto jest dziś bowiem skłonny szukać w sztuce obiektywizacji własnych niepokojów, napawać się wizją samotności czy nawet śmierci, jeśli ukazano je w perspektywie eschatologicznej, a jeszcze na dodatek wierzyć w katharyczną moc... fikcji.

Brak zainteresowania dla sztuki religijnej ze strony ludzi i instytucji decydujących o publicznym istnieniu twórców i ich dzieł nie jest niestety rekompensowany przez pomoc Kościoła, nadal obojętnego zarówno na jej los, jak i na estetykę własnych świątyń.

Tak więc odwaga, o której mowa, wyrażałaby się zgodą artysty na funkcjonowanie własnej twórczości jedynie na obrzeżach życia artystycznego, ze wszelkimi tego konsekwencjami. Wydawać by się mogło, że naturalna, nieledwie przyrodzona potrzeba sukcesu, wyrażająca się

także w fakcie zaistnienia publicznego, spowoduje regres interesującej nas sztuki, która jedynie w czasach stanu wojennego znalazła sprzyjające warunki wręcz erupcji o niespotykanej sile i charakterze. Tymczasem „uprawia” ją nadal nadspodziewanie wielu twórców, o czym świadczy chociażby ósma już edycja gorzowskiego biennale.

Trudno jednoznacznie wyjaśnić to dość zaskakujące zjawisko, zwłaszcza że u jego źródeł leżą również motywacje bardzo indywidualne. Niewątpliwie jednej z istotnych przyczyn można upatrywać w rosnącym zainteresowaniu wartościami duchowymi i religijnymi, sprzeciwiającemu się prawdziwej anarchii w dziedzinie światopoglądowej. W gruncie rzeczy nigdy nie było monolitycznych „epok wiary” ani też czasów bezwzględnie „bezbożnych”. Nic zatem dziwnego, że obecnie pojawia się sztuka wyrastająca z niezgody na zło i perspektywę unicestwienia, z wiary w sakralność i nieskończoność bytu, który jest ponad ułomną i przemijającą naturą. Okazuje się, że nadal ma swych zwolenników pogląd o jakże już odległej, bo starożytnej genealogii, że prawdziwa sztuka ma zawsze charakter eschatyczny i jest ujawnianiem transcendentnej Tajemnicy w świecie widzialnym, w którym każdy przedmiot jest przemijającym odbiciem wiecznego prawzoru. Jak wyraził to niegdyś zwięźle Adam Chmielowski: *Istotą sztuki jest dusza wyrażająca się w stylu*. Na wystawie metaforą takiej *totalnej rzeczywistości rzeczy widzialnych i niewidzialnych* (Claude) jest rzeźba DANUTY MACZAK „Sacrum – ziemia –

niebo", ukazująca fundamentalną jedność pomiędzy rzeczywistym a duchowym jako relację negatywu i pozytywu.

Rzecz jasna, odwzorowanie jakiegось wydarzenia biblijnego nie jest jeszcze gwarantem sakralności dzieła, o czym najlepiej można się przekonać w pełnych kiczu kościołach. Fenomen sacrum może się także ujawnić w sztuce abstrakcyjnej, w kształtujących ją plamach barwnych, grze światłocienia bądź w figurach geometrycznych, które wyznaczając kompozycję całości, są równocześnie nosicielami określonych sensów symbolicznych i wartości estetycznych, takich jak wzniosłość i tragizm, lub przeciwnie: łagodność i spokój sprzyjające kontemplacji. Światło i ciemność, biel i czerń mogą być użyte w celu symbolicznego skonstrastowania sacrum i profanum, mrok przedstawiony na obrazie będzie oznaczać tajemnicę, a pusta powierzchnia kartki powinna wywoływać wrażenia nicości, na płaszczyźnie poznawczej odpowiadającej niepoznawalności Boga niewidzialnego i niewyraźnego. Oto powód, dla którego sacrum w sztuce manifestuje się często przez pustkę ogołocenia, ascetyzm środków, form, przedmiotów, z których żaden nie jest ważny sam dla siebie, lecz dla czystego sensu, w którego ujawnianiu się wyczerpuje. Na tegorocznym biennale do tej kategorii zaliczyć można prace: EWY TWAROWSKIEJ SIODY, DOROTY GRYNCEL, a zwłaszcza nagrodzone medalem obrazy ROMANA KASPROWICZA. Bliskie abstrakcji były też realizacje artystyczne MAŁGORZATY PIEKARSKIEJ NELKE oraz MARII BIAŁOWOL-

SKIEJ, również uhonorowane medalami, stanowiące dowód, że bogate i w gruncie rzeczy nietrudne do eksplikacji treści mogą zostać wyrażone nadzwyczaj oszczędnymi środkami wyrazu. Bywa i tak, że prace abstrakcyjne nie są przekąźnikiem żadnych znaczeń duchowych i nie pomoże im żaden świątobliwy tytuł czy kontekst religijny. Inna sprawa, że powstawanie „przeżyć numinotycznych”, także podczas obcowania z dziełem sztuki, jest uzależnione od bardzo indywidualnych predyspozycji.

Ogołocenie sztuki z wszelkich powabów zmysłowych, łączące się niekiedy z odnaturalizowaniem tworzących ją kształtów, nie jest jednak jedyną „metodą” przywołania znaczeń metafizycznych. Sztuka, także chrześcijańska, zna jeszcze inną drogę. „Mistyczny materializm” – to znane historykom sztuki określenie posłużyło już niejednokrotnie do charakterystyki dzieł religijnych odznaczających się niewiarygodnym bogactwem form, którym nadawano wszak głęboki sens duchowy. Zwłaszcza ornament, który spadł dziś do roli „desenu” upiększającego otoczenie człowieka, bywał traktowany jako znak hierofanii i wyrażał treści spirytualne o fundamentalnym znaczeniu dla społeczności archaicznych. „Oczarowanie” oczu bogactwem i finezją ornamentu oraz kosztownością tworzywa wywoływało stan pokrewny uniesieniu religijnemu, a uzyskany dzięki tym właściwościom splendor przedmiotów, zwłaszcza o przeznaczaniu kultowym, był hołdem złożonym bogom za pośrednictwem tego, co uznawano za najpiękniejsze na zie-

mi. Podobne myślenie utrzymywało się w chrześcijaństwie przez całe średniowiecze, znajdując wyraz w niezliczonych dziełach sztuki, poczynając od emalierstwa, przez malarstwo książkowe, a skończywszy na witrażach gotyckich.

Na ekspozycji śladów takiego myślenia można odnaleźć w kunsztownych, na swój sposób „drogocennych” tkaninach ROMANY SZYMAŃSKIEJ PŁĘKOWSKIEJ, przywodzących na myśl stare ikony oglądane w migotliwym świetle kaganków, zabytkowe klejnoty, relikwiarze inkrustowane kamieniami szlachetnymi, oraz w znacznie oszczędniejszych formalnie tkaninach KAZIMIERZA FRYMARK BŁASZCZYKA. Granica pomiędzy dekoracyjnością wywołującą nacechowane religijnie skojarzenia a „pustą” znaczeniowo ornamentalizacją o działaniu jedynie biżuteryjnym bywa jednak bardzo śliska, o czym z kolei świadczą prace ANNY GRESZCZYŃSKIEJ NOWIŃSKIEJ i KRYSZTOF MIESZKOWSKIEJ DALECKIEJ.

Temat religijny, jakkolwiek nie jest warunkiem zaistnienia sacrum, to zawierając świętą treść związaną intencjonalnie z ilustrowanym wydarzeniem, może stanowić wektor kierujący artystę ku metafizycznym punktom odniesienia, sprzyjając zarazem pogłębionemu spojrzeniu na sprawy wiary i dylematy ludzkiej egzystencji. Związków doświadczanie rozdarcia egzystencjalnego wzbogacone i pogłębione o perspektywę eschatologiczną często dzięki konfrontacji z męką Zbawiciela, może prowadzić do otwarcia drugiego na świętość, na to, co niewypowiedziane. *Poczucie tragiczności życia*

(według określenia Unamuno), czy też tzw. ból istnienia jest, obok wzmiankowanego sakralnego stosunku do rzeczywistości najważniejszym powodem zainteresowania tematyką biblijną, sprzyjając zwłaszcza sięganiu do pasji Chrystusa i towarzyszącej jej ikonografii. Wszystko to sprawia, że wśród prac artystycznych o tematyce religijnej także na omawianej wystawie męka Chrystusa odgrywa zdecydowanie dominującą rolę. Bóg-człowiek, który doświadczył wszystkich wymiarów egzystencji, także cierpienia i śmierci, jest pojmowany nie tylko jako brat człowieczy, ale także jako dowód, że przezwyciężenie zła jest możliwe, że istnieje szansa zbawienia. Dlatego też wśród różnych form pobożności człowiek zawsze najintensywniej przeżywał pasyjną, łącząc swe bóle egzystencjalne z Ukrzyżowanym nie dla masochistycznego uwielbienia cierpienia (choć i takie postawy się zdarzały), ale dla powszechnego zbawienia, które zawsze było centralnym punktem odniesienia wiary chrześcijańskiej. Nie sposób w tym krótkim tekście wskazać najlepszych realizacji mówiących o męce Jezusa, a tym bardziej poddać ich analizie, choćby ze względu na dużą różnorodność stylistyczną. Obok obrazów w dużym formacie, kształtowanych nadzwyczaj dynamicznie i silnie rozmalowanych, jak te MARIUSZA MIKOŁAJKA, pojawiają się prace niewielkie, kameralne i ściszone w nastroju – MARIU DIDUCH, a realizacjom ANTONIEGO BISAGI i MARIU PALKI kładącym nacisk na cierpienie Chrystusa, towarzyszą przedstawienia eksponujące treści zmartwych-

wstania autorstwa RAFAŁA WERSZLERA czy LIDI BĄK. Tylko nieliczne wskazywały na bezpośredni związek dramatu z Golgoty ze współczesną martyrologią, jak ma to miejsce w przypadku pełnej ekspresji aranżacji JERZEGO GĄSIORKA pt. „Nie zabijaj”. Pascal napisał w „Myślach”: *Jezus będzie konał aż do skończenia świata*. Pomiedzy krzyżem a wszechobecnym cierpieniem istnieje tajemnicza więź solidarności. Jest więc naturalne, że w sztuce współczesnej Jezus kona już nie tylko wobec zmieniającego się świata, ale także w nim samym i przez jego dramatyczne losy.

Na zakończenie warto jeszcze poświęcić chwilę dziełom znanych artystów z Warszawy: STANISŁAWA KULONA i WOJCIECHA SADLEYA. Choć nieporównywalne w zakresie tworzywa artystycznego i środków obrazowania, to wyrażają w sposób równie przejmujący i zarazem pozbawiony dosłowności istotę misterium paschalnego. S. Kulon, łącząc figurę Ukrzyżowanego z konarem drzewa, świadomie wpisuje się w ciągle aktualizującą w sztuce swe znaczenie, wielowiekową tradycję utożsamiającą drewno krzyża z drzewem życia, które jest pomostem do wieczności. Chrystus sam staje się tutaj drzewem śmierci i drzewem życia. Dokonujące się w Nim najgłębsze poniżenie i wywyższenie wyzwala człowieka od grzechu i zapewnia inną, wieczną formę bytu. Także w „Gorejącym krzewie” W. Sadleya męka, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie są jednym, niepodzielnym aktem zbawienia świata, a Stary i Nowy Testament tworzą

nierozdzielna całość. Krzak gorejący, w postaci którego ukazał się Bóg Mojżeszowi i powołał go na wodza Izraela, jest równocześnie oczyszczającym ogniem cierpienia i śmierci krzyżowej oraz płomiennym całunem, który zrzucił z siebie Chrystus zmartwychwstały.

Twórczość religijna, skazując nierzadko artystę na istnienie jedynie na marginesie życia artystycznego, przynosi jednak szansę niezależności od systemu rynkowego totalitaryzmu i postmodernistycznego relatywizmu oraz gustów parafian i zarazem skłania, by sięgnąć do Głębi, obrócić się ku Prawdzie. To z kolei powinno mobilizować do inwencji ikonograficznej i wysiłku zmierzającego do uzyskania możliwie najwyższej jakości plastycznej. Nie jest to zadanie łatwe, o czym można się przekonać na obecnym biennale, na którym, obok dzieł znakomitych oraz tylko poprawnych znalazły się także prace prezentujące bardzo niski poziom artystyczny. Podejmując tematykę religijną i próbując wyrazić Niepoznawalne, warto mieć nieustannie na uwadze, że wartość sacrum ujawnia się jedynie przez Piękno. Wszak, jak pisał Eliade, *doskonałość nie należy do naszego świata. Jest czymś innym niż ten świat, przychodzi skądinąd*.

Renata Rogozińska

 teatr

**OPOWIEŚĆ
O NASZYM MIEŚCIE**

 Teatr Współczesny
w Warszawie

Nasze Miasto
Thorntona Wildera

 przekład – Julia Ryłska
scenografia – Marcin Stajewski
reżyseria – Maciej Englert
premiera w kwietniu 1998 r.

„Nasze miasto” to sztuka o nieskomplikowanej fabule: rzecz rozgrywa się pomiędzy rokiem 1901 a 1913 w małym amerykańskim miasteczku. W dwóch pierwszych aktach Wilder ukazuje wybrane epizody z codziennego życia mieszkańców, akt trzeci rozgrywa się na tamtejszym cmentarzu, gdzie umarli przyglądają się pogrzebowi ich młodej znajomej zmarłej w połogu. Kobieta owa, Emilka, próbuje choć na krótko pobyc jeszcze wśród żywych, powrócić do dawnych, szczęśliwych dni; to jednak okazuje się niemożliwe, a na domiar bolesne i po tym doświadczeniu Emilka już bez buntu przekracza próg innego świata. Tak zwane przesłanie dramatu jest równie proste, czytelne: istota ludzkiego życia zawiera się w każdym najdrobniejszym zdarzeniu, każdej ulotnej chwili; należałoby je smakować i doceniać, bo nigdy się nie powtórza – a tego

my, żyjący, nie potrafimy pojąć i w rezultacie umyka nam prawdziwy sens życia.

Całą tę historię opowiada Reżyser, to on przedstawia bohaterów, decyduje, które fragmenty ich biografii zostaną pokazane, aranżuje kolejne scenki, animuje je i przerywa wedle woli. Zabieg ów ma pełnić rolę zbliżoną do tej, jaką w Brechtowskiej dramaturgii pełni „efekt obcości” – widownia powinna pamiętać, że jest to opowieść nie rodzajowa, lecz o posmaku uniwersalnym, że bohaterowie w większej mierze są reprezentantami rodzaju ludzkiego niż indywidualnymi osobami. Temu samemu celowi służy przykazanie autora, by przedstawienie rozgrywało się na pustej niemal scenie, bez dekoracji i bez rekwizytów. Postacie mają jeść z nie istniejących talerzy, pić z nie istniejących filiżanek, kupować niewidzialne mleko przywiezione na niewidzialnym wozie przez niewidzialnego konia. Ten właśnie chwyt – który w historii dramatu stał się najdobitniejszym znakiem rozpoznawczym stylistyki Wildera – sprawił, że niegdyś wokół sztuki (powstałej w 1938 r.) rozgorzały namiętne dyskusje; owa propozycja inscenizacyjna wydawała się wówczas nadzwyczajnie awandardowa. Dziś awangardowa już nie jest, raczej trąci myślą, ale „Nasze miasto” tak zostało skonstruowane, że trudno wyobrazić sobie spektakl zupełnie ignorujący owo autorskie zalecenie.

Tę trudność Maciej Englert rozwiązał w sposób zaskakujący i nieco przekorny, pomysłowo i sugestywnie. Inszenizator pozwala nam bowiem usłyszeć to wszystko, czego

Wilder nie chciał pokazać; dźwięki współtworzą obraz powszedniego środowiska, w którym żyją bohaterowie. A więc śpiewają wyimaginowane ptaki i świerszcze, brzęczą sztucze, których nie widać, pękają z hałasem skorupki niewidzialnych jajek wybijanych na patelnię, niewidzialne lody plaskają nakładane do wafli. Dzięki temu (także dzięki starannie opracowanej zmienności światła) rzeczywistość stworzona na scenie traci kostyczność, nabiera barw i życia, choć unika weryzmu. Nie jest odwzorowaniem świata, lecz kreacją świadomą swej teatralności i zostawiającą pole dla wyobraźni widza – jest wizją o wiele bogatszą od propozycji inscenizacyjnej Wildera, dążącej do dosłownego zilustrowania tezy, iż w ludzkim życiu tylko człowiek się liczy, nie rzeczy.

Ponadto dwa pierwsze akty ów pomysł inscenizacyjny zaprawia dowcipem, lekkością, w trzecim natomiast, „zaświatowym”, ten sam zabieg daje efekt niesamowitości, uwydatnia nieprzekraczalną granicę dzielącą rzeczywistość żywych od domeny umarłych. Technicznie rzecz została zrealizowana po prostu perfekcyjnie, dźwięk idealnie zestraja się z akcją sceniczną, z gestami aktorów imitujących wykonywanie rozmaitych czynności. W ogóle całe przedstawienie jest perfekcyjne, uderza choćby maestria scen zbiorowych. Aktorzy Współczesnego, co rzadkie w Polsce, opanowali umiejętność gry zespołowej, umiejętność wspólnego ucieleśniania idei reżyserkich. To sprawia, że możemy oglądać tak magiczne teatralnie sekwencje, jak scena ślubu, w której

państwo młodzi i goście przemieniają się nagle w figurki z pamiątkowego zdjęcia – nie mamy wcale przed sobą żywego obrazu, naprawdę widzimy starą fotografię.

W tym bardzo dobrze zagranym spektaklu na plan pierwszy wysuwają się kilkoro aktorów. Zbigniew Zapasiewicz stwarza parę znakomitych, ostro rysowanych figur epizodycznych – starej kobiety, cukiernika czy pastora; przede wszystkim jednak jest Reżyserem. Łączy w tej roli ton rezonerski z pojawiającą się niekiedy emocjonalnością, bywa oschły, sarkastyczny, ale i empatyczny wobec bohaterów, którymi dyryguje. Narzuca zresztą swoją władzę nie tylko postaciom na scenie, publiczność także mu się podporządkowuje – są chwile, gdy porusza w widzu, nawet wbrew jego woli, pokłady doświadczeń, lęków, myśli na co dzień starannie odsuwane.

Zabawne i wzruszające zarazem postaci stworzyły Zofia Kucówna i Marta Lipińska jako kury domowe – dwie różne kury domowe. Myrtle Kucówny pokrywa poczciwość, dobre serce trochę surowym sposobem bycia, gderliwością, zdrowy rozsądek góruje w niej nad kobiecymi odruchami. Julia Lipińskiej przeciwnie, jest rozszczębiotana, słodka, zachowała coś z pensjonarki. Ta Julia zdaje się nader sympatyczna i swojska, tym bardziej więc uderza metamorfoza w akcie trzecim. Gdy Emilka, jej synowa, staje na pograniczu życia i śmierci, spotyka Julię, która od dawna jest po tamtej stronie. Widz natychmiast orientuje się, że Julia już WIE – ta wiedza o najważniejszym, nam niedostępna, bije z nieruchomej postaci, ze ściągniętej

twarzy o przymkniętych oczach. Nowa Julia jest obca, daleka i na prawdę nie z tego świata.

Spośród innych wykonawców trzeba jeszcze wymienić przynajmniej młodszą Kingę Tabor – Emilkę – która umiejętnie zbudowała postać zwyczajnej, miłej dziewczyny, unikając niebezpieczeństwa minoderii i, by tak rzec, rozkoszności.

Wreszcie przyszła pora, bym się przyznała, że to przedstawienie mnie zaskoczyło – a raczej zaskoczona zostałam swoim własnym poruszeniem tym, co obejrzałam. „Nasze miasto” bowiem nie należy do sztuk, które wysoko cenię; razi mnie w niej zbytnia deklaracyjność, płycizna, zadęcie, skryte za fałszywą, moim zdaniem, prostotą, także jakaś wysiłona poetyckość. Jednakże w przedstawieniu Englerta nie uwiera żaden z tych, zasadniczych przecież, jak by się wydawało, mankamentów, wszystkie zostały – po mistrzowsku zatuszowane albo zamienione w zalety, dzięki pomysłom inscenizacyjnym, dzięki grze. Powstała poruszająca, melancholijna, mimo komediowych akcentów, opowieść o codzienności – z kosmosem w tle; zbudowana z półcieni, tonów wyzbytych dobitności, opowieść, w której więcej jest przeczuć i pytań niż odpowiedzi. Ten spektakl przypomina rozmowę, ściszoną i przyjazną, to gawęda o przemijaniu i perswazja zarazem, skłaniająca do pogodzenia się z porządkiem rzeczy.

Joanna Godlewska

KONTRAPUNKT '98

XXXIII Ogólnopolski Przegląd Teatrów Małych Form

Szczecin, 22–26 IV 1998 r.

Szczeciński festiwal na trwałe wpisał się w panoramę kulturową miasta i stanowi co roku jedno z najważniejszych wydarzeń. Co roku także prowokuje do postawienia pytania o zaproponowaną przez organizatorów formułę małej formy. Oto widz ma możliwość obejrzenia kilkunastu przedstawień prezentujących różnorodne poetyki, odmienne sposoby widzenia świata, a także aksjologię – wszystkie podporządkowane nieco technicznym wyznacznikom (liczba aktorów, łatwość przeniesienia scenografii, czas trwania itp.). Co za tym idzie, formuła konkursu zdaje się coraz bardziej wątpliwa. I publiczność, i jurorzy, i recenzenci nagradzają w dużej mierze to, czy dany spektakl był zgodny z ich własnymi preferencjami. Bo jak tu porównać np. klasyczną sztukę Becketta, pozbawioną słowa propozycję teatru animacji i afabularną „akcję” teatru alternatywnego? Wprowadzone do nazwy Przeglądu przed kilku laty sformułowanie „kontrapunkt” miało właśnie otwierać możliwość konfrontacji teatrów „poszukujących” z repertuarowymi. Było to jednak działanie nieco spóźnione, bo i związana z nimi kontestacja z dość oczywistych powodów coraz mniej podnieca.

Wielogłosowość tegorocznego festiwalu nieoczekiwanie poddaje się innemu uporządkowaniu. Po pierwsze, obejrzelśmy przedstawienia warsztatowo świetne, oparte na piwoszorządnej literaturze („Gry śmiertelne” Dürrenmatta w wykonaniu Teatru Współczesnego ze Szczecina). Po drugie – niemal akademickie w swej poprawności, a przez to nużące (np. „Końcówka” Teatru Dramatycznego z Warszawy). Po trzecie – prowokacyjne, dające miazdzącą wiewskę współczesności, i to zarówno zaproponowane przez teatr repertuarowy („Prezydentki” Wernera Schwaba, Teatr im. Jaracza z Olsztyna), jak i zespoły niezawodowe („Bez tytułu” Komuny Otwock). Po czwarte – autorskie propozycje nie oparte na tradycyjnie pojmowanym tekście dramatycznym, których było zdecydowanie najwięcej: trzeba tu wymienić i interesujące „Pokusice” (Teatr Silnia! z Bielska-Białej), i „Tron” (Teatr Animagia z Żytna). Dwa przedstawienia stanowiły klasę samą w sobie. Myślę o uhonorowanym wieloma nagrodami (w tym Grand Prix Publiczności i Nagrodą Dziennikarzy) monodramie Bronisława Wrocławskiego „Sex, proch i rock & rol” oraz zupełnym nieporozumieniem, jakim był spektakl Teatru Wiczy z Brodnicy „Demoniczne od strachu psy”.

Otwierający Przegląd Wierszalin zaproponował adaptację „Prawieku”. Powieść arcydziełem pewnie nie jest, posłużyła jednak tylko za pretekst do stworzenia poetyckiego przedstawienia o przemijaniu, odchodzeniu, przekraczaniu granicy i konsekwencjach tego. A preteks-

tem stały się kalejdoskopowo ujęte, poprzedzielane fazami nowego stwarzania świata losy społeczności małej wioski podkieleckiej stanowiącej mityczne centrum kosmosu oglądane w ciągu naszego stulecia. Specyficzna wierszalinowska estetyka, łącząca tym razem narrację, aktora i jego ikonę, mogła się stać przyczyną doznania niemal metafizycznego. „Prawiek” otrzymał nagrodę Ministra Kultury i Sztuki dla najlepszego przedstawienia.

W ciągu pierwszych dwudziestu minut „Prezydentek” widz ma ochotę wyjść, gdyż dialog na tematy fekalne powoduje, że robi się mu niedobrze. Po jakimś czasie, gdy się już oswoi z owym nadmiarem fekalnej atmosfery, zaczyna się zastanawiać, czy przypadkiem świat nie jest taki, jakim go przedstawia Schwab: rozpięty między banałem religijnych konwencji bohaterów, ich graniczącymi z obłąkaniem fobiami i frustracjami, wreszcie trupem, którego każdy z nas ma we własnej piwnicy.

„Fernando Krapp napisał do mnie ten list” Tankreda Dorsta rozczarowuje przede wszystkim słabym tekstem. Opowieść o klasycznym trójkącie miłosnym, zmodyfikowana tym, że mąż nie chce przyjąć do wiadomości jego istnienia, pomimo otwartego przyznania się żony, nie poraża ani pomysłowością akcji, ani sposobem prezentowania chwilami przyciężkich dialogów. Próba budowania dystansu do postaci, jaka miała się dokonać dzięki krótkim fragmentom narracyjnym, zupełnie się nie powiodła. Jak się zdaje, zupełnie zagubił się (podobno istniejący) hiszpański pierwowzór, który wprowadzałby kategorię nadającą

sens postępowaniu bohaterów – honor. Bo chyba jedynym powodem, dla którego Fernando nie przyjmuje do wiadomości zdrady żony, jest obawa przed zakwestionowaniem jego poczucia honoru.

„Minimal” (Teatr Porywacze Ciał, Poznań) po raz kolejny poruszył problem plastikowej cywilizacji i strachu przed nią. Uczynił to jednak zbyt dosłownie, wprowadzając na scenę liczne jej produkty i gadżety, a także niektóre sposoby myślenia – np. seks pojęty wyłącznie jako gimnastyka, rozmnówę polegającą na wymianie nie spotykających się ze sobą słów. Czy formą obrony przed tą cywilizacją miały być „żywe obrazy” nagich ciał, niekiedy plastycznie bardzo udane? Głębi, jaką zapowiadali autorzy recenzji, nie udało się niestety dostrzec.

„Tron” (Teatr Animagia, Żytno), pomimo nie do końca przekonującej fabuły, zachwyca sprawnością animacyjną, pomysłową mroczną scenografią, a także malarskością przypominającą płótna barokowych mistrzów niderlandzkich. Wadą jest może niezbyt płynne przechodzenie sceny w scenę czy raczej – obrazu w obraz, przy wyciemnianiu przestrzeni. Tytułowy, centralnie usytuowany tron podlega metamorfozom; bywa szafotem, kłozetem, freudowską szafą... We wszystkich swych wcieleniach pokazuje niszczącą siłę jednej z trzech odwiecznych pokus.

Monodram B. Wrocławskiego powstał według nieco dostosowanego do polskich realiów tekstu Erica Bogosiana. Przyznam, że po lekturze materiałów na temat tego przedstawienia byłem nastawiony do niego dość niechętnie, spodziewając się

jednej jeszcze scenicznej publicystyki – czegoś w rodzaju „Antygony w Nowym Jorku” z jej finałowym, w sumie banalnym, przesłaniem, że i ty możesz jutro być bezdomny. Nic jednak z tych rzeczy. Bo oto spotkaliśmy się z aktorstwem najwyższej próby. Bohaterów, w których wciela się Wrocławski, różni właściwie wszystko – status majątkowy, wiek, zajęcia. Bezdomny, biznesmen, „grilowiec”, handlujący narkotykami chłopak z przedmieścia... Wszyscy są na swój sposób z siebie zadowoleni, a nawet zafascynowani tym, co mają (niezależnie od tego, czy jest to willa-pałac, czy 30 butelek, za które można kupić dobrą kanapkę). Przez ponad 90 minut widz trwa w napięciu, obserwując nieprawdopodobne zdolności aktora do przeistaczania się. A dzieje się to przy wykorzystaniu tylko najprostszych zmian zewnętrznych: jeden gest inaczej układający włosy, podwinięcie rękawów... I dzieje się rzecz niezwykła, niezmiennie rzadka w dzisiejszym teatrze – oto aktorowi udaje się nawiązać prawdziwy kontakt z publicznością, zaciera się granica między oglądaniem a uczestnictwem. (Starsza pani poprosiła częstującego orzeszkami Wrocławskiego o coś do picia.) Widz żywo reaguje śmiechem na sposób myślenia i system wartości bohaterów – póki nie zda sobie sprawy z tego, że żadnego z nich nie chciałby spotkać wśród swoich znajomych, a ich świadomość jest przerażająco tragiczna, pusta...

Nie udało się stwierdzić powodu, dla którego zrobiono „Szafę oberiutów” (Piwnica przy Krypcie, Szczecin). Pusty dowcip futurystów

podany w przyciężkiej formie to trochę za mało.

O warszawskiej „Końcówce” da się powiedzieć wiele dobrych słów. Można np. pochwalić rzetelne aktorstwo, precyzję w prowadzeniu postaci. Tylko że ta pozorna doskonałość po prostu nuży.

O wiele więcej dowiedziałem się o stanie współczesnej świadomości z przedstawienia „Bez tytułu” Komuny Otwock. Okazuje się, że największa kontestacja, najsilniejszy protest dokonuje się nie przez tupanie i krzyk (jak coraz częściej zdarza się w przedstawieniach alternatywy), ale przez odmowę nawiązania dialogu z obcym światem – konsekwentne milczenie. Tak się dzieje aż do końca. Komunardzi nie wychodzą do oklasków „burżujów”, w swojej przestrzeni zajmują się własnymi sprawami, otwierają piwo. Na dwóch ekranach pojawiają się pytania i zestaw możliwych odpowiedzi na nie – współczesny, świecki rachunek sumienia. Widzowi niczego się nie narzuca, nie epatuje się go seksem i wulgarnością. Czyżby przedstawienie (niestety, pomimo znakomitych ocen w zamieszczanym w festiwalowej gazecie rankingu recenzentów, nie zostało ono nagrodzone) było pomysłem na mówienie o metafizyce?

Na przeciwnym biegunie usytuowały się pretensjonalne „Demoniczne od strachu psy” Teatru Wiczy z Brodnicy. Była to jednak po prostu wielka pomyłka Komisji Artystycznej kwalifikującej do festiwalu. Co więcej, stworzenie młodym wykonawcom możliwości konfrontacji z zespołami prezentującymi wysoki poziom profesjonalny niepotrzebnie ośmieszło ich dobre chęci. Spektakl

był tylko katalogiem grzechów głównych pogrobowców dawnej alternatywy: tupanie, bieganie, krzyczenie, miotanie się... Do tego jeszcze fatalna dykcja (monolog Hamleta z II aktu...). Prowokacji nie było, seksualizm po prostu śmieszny.

„Gry śmiertelne” Dürrenmatta to jedna z najciekawszych propozycji szczecińskiego Teatru Współczesnego. Przewrotne połączenie dwu jednoaktówek, pokazujących z dwu stron problem relacji między życiem i śmiercią, zadawania jej w imię literatury i strachu przed nią. Świetne aktorstwo Jacka Polaczka zostało nagrodzone (nagroda Towarzystwa Przyjaciół Szczecina). Na uwagę zasługuje Arkadiusz Buszko, który po raz pierwszy miał możliwość wcielenia się w bohatera o skomplikowanej psychice (Kat).

„Pokusice” – autorskie przedstawienie Teatru Silnia! (Bielsko-Biała) pokazuje, jak z łyżki, marchewki i kapusty można wymyślić nowy świat, będący projekcją marzeń przesiąkniętych erotyzmem młodych góralek. Przedmioty ożywają i pozwalają zmaterializować się marzeniom. Jak się zdaje, zespoły wywodzące się z tradycji teatru lalkowego (taki jest również Wierszalin czy Animagia) znajdują nowe środki pozwalające w interesujący sposób mówić o rzeczywistości.

Dodajmy, że Przegląd został sfinansowany przez Miasto Szczecin, a wsparty przez Ministra Kultury i Sztuki, PKO BP O. Regionalny w Szczecinie, Zakłady Chemiczne Police, hotel Radisson-SAS i wiele innych instytucji.

Piotr Urbański



**POTIOMKINOWSKIE BYTY
I ICH MUZYKA**

***Fakty i akty
Wag the Dog***

**reżyseria – Barry Levinson
USA, 1997
wyk. Dustin Hoffman,
Robert de Niro, Anne Heche
97 min.**

Starożytni wierzyli, że krążące wokół ziemi ciała niebieskie wydają dźwięki układające się w harmonijną melodię zwaną muzyką sfer. Jeśli jej nie słyszymy – mawiali – to tylko dlatego, że towarzyszy nam nieustannie od urodzenia aż do śmierci, ale gdyby choć na moment ustała, od razu odczulibyśmy jej brak.

Współcześnie nie tylko wierzymy, ale doskonale wiemy, że media, tworząc swój własny obraz świata, kształtują naszą świadomość. Wiemy, ale na co dzień tego nie zauważamy i bezwiednie przyjmujemy – w mniejszym lub większym stopniu – ich punkt widzenia. Informacja o najbliższym zdarzeniu powtórzona w wszystkich dziennikach i serwisach informacyjnych nadaje mu rangę wydarzenia i vice versa, zdarzenie bardzo ważne przez nie pominięte zostaje skazane na niebyt. W ten sposób narzucany jest nie tylko pewien obraz świata, lecz także określona perspektywa i spo-

sób wartościowania. Co więcej, jeśli rzeczywistość nie odpowiada temu, co się o niej mówi, tym gorzej dla rzeczywistości. W ramach zaś istniejącego sprzężenia zwrotnego sama rzeczywistość upodabnia się do obrazu prezentowanego w mediach, albo ulegając lansowanym modelom i autorytetom medialnym, albo tak dopasowując się do logiki mediów, aby być przez nie zauważona i zyskać określony stopień ważności w świadomości społecznej.

Nie dziwi więc fakt, że twórcy świadomi znaczenia mediów we współczesnej cywilizacji chętnie w swoich wizjach artystycznych umieszczają je jako podstawowy środek wymuszania uległości ludzi wobec władzy. Wystarczy tylko przypomnieć „Rok 1984” George’a Orwella czy z naszego polskiego podwórka „Wojnę światów” Piotra Szulkina. Fałsz systematycznie podawany przez nie dające się wyłączyć odbiorniki telewizyjne staje się najprawdziwszą rzeczywistością.

Zagadnienie wszechwładzy mediów skusiło także twórców filmu „Fakty i akty”. Oto, jedenaście dni przed wyborami, prasa donosi o skandalu: prezydent molestował seksualnie kilkunastoletnią dziewczynkę. Pytanie, czy jest to prawda, czy fałsz, jest tu nie tylko zbędne, ale wręcz niestosowne. Ważne jest tylko odwrócenie uwagi wyborców od niewygodnego i niebezpiecznego tematu przez stworzenie silniejszego faktu prasowego (medialnego), który zdystansuje poprzedni i zajmie jego miejsce w czołówkach serwisów informacyjnych i na pierwszych stronach gazet. Aby tego dokonać, doradca prezydenta, Conrad Brean

(Robert De Niro), postanawia uwikłać Stany Zjednoczone w fikcyjną wojnę z Albanią jako krajem będącym centrum terroryzmu nuklearnego. W tworzeniu wielkiej inscenizacji-mistyfikacji wspomaga go producent hollywoodzki Stanley Motss (Dustin Hoffman).

Ten znakomity pomysł na film dawał szansę na poddanie dogłębnej analizie funkcji mediów w rozgrywkach politycznych. Był również dobrą okazją do ukazania subtelnych mechanizmów działania maszyny propagandowej, a także pełniejszego zaprezentowania metod działania i oddziaływania mediów, co może byłoby przestrożą, by nie traktować zbyt poważnie tego, co oglądamy w okienku telewizora lub znajdujemy w prasie.

Niestety, scenariusz nie udźwignął tematu. Twórcy filmu z dziecięcą beztroską i prestidigitatorską zręcznością przeskakują od jednej mistyfikacji do drugiej. Wszystko się tu zaczyna, ale nic się nie kończy. Zostaje zaprezentowany zarys ogromu działań propagandowych, ale one same (poza chlubnymi wyjątkami), jak również to, z jakim odzewem spotykają się w rzeczywistości pozamedialnej, nie zostają ukazane. Dowiadujemy się o tym szczątkowo z telewizji, ale nasze zaufanie do niej – jako widzów tego filmu – jest już mocno nadszarpnięte, bo przecież są to (lub przynajmniej mogą być) tylko fakty medialne.

W obronie filmu można by powiedzieć, że miał on być satyrą, a nie poważnym studium znaczenia i roli mediów w walce politycznej. To prawda. Lecz zbyt dużo tu prze-

rysowań i przejawów zmieniających dobry żart w błazenadę, która tracąc umiar, staje się celem samym w sobie i w efekcie nuży.

Chociaż film jako całość wypada mizernie, to jednak trzeba przyznać, że sporo w nim naprawdę dowcipnych i znakomitych momentów. Obok błyskotliwej pointy wymieniłbym epizod ukazujący z humorem możliwości technik komputerowych, które pozwalają w pustej hali zdjęciowej kręcić „ujęcia reporterskie” z ogarniętej wojną Albanii, a także sceny nagrywania szlagieru patriotycznego mającego podnieść morale narodu w obliczu zagrożenia (znakomita parodia „We are the World” i innych na nim wzorowanych). Tych dobrych epizodów jest znacznie więcej i gdyby twórcy się do nich ograniczyli, moglibyśmy obejrzeć błyskotliwy film krótkometrażowy.

Jan Pniewski



POŚREDNIK WOLNOŚCI

Zbigniew Herbert
Epilog burzy

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1998, ss. 78

W książce Józefa Życińskiego „Na zachód od domu niewoli” – rozważaniach o roli chrześcijaństwa w świecie współczesnej kultury – jeden z rozdziałów jest poświęcony problemom agnostycyzmu. Tytuł rozdziału i motto zostały wzięte z wiersza Zbigniewa Herberta „Homilia” („Rovigo”). Esej „Pijącym piasek” jest więc dedykowany i Herbertowi, i wszystkim tym, którzy razem z poetą mogliby powiedzieć o sobie: *ja naprawdę Go szukałem / błądziłem w noc burzliwą pośród skał / pilem piasek jadłem kamień i samotność / tylko Krzyż płonący w górze trwał*. Intencją arcybiskupa było oddzielić postawę agnostyków od ateistów, aby tym pierwszym – poszukującym i wątpiącym, a więc niepokornym – pomóc przemienić *Krzyż płonący w górze w bliski znak wybawienia i miłości*. Odwieczne drzwi humanizmu otwierają się tu na oścież przed wszystkimi, którzy nie wyparli się jeszcze eschatologicznych rozterek i nadziei.

Ukazały się właśnie niemalże równocześnie trzy książki poetyckie Zbigniewa Herberta: „Poezje” (wier-

sze zebrane, PIW), „89 wierszy” (wybór autorski, Wydawnictwo A5) i nowy zbiór „Epilog burzy”. Miłośnicy poezji Herberta otrzymali więc od trzech wydawców wspaniały prezent. Dla czytelników, którzy od lat traktują tę poezję jak świadectwo ludzkiej godności i przewodnik po ciemnych ścieżkach współczesności, wielkie znaczenie będzie miał wybór autorski – „89 wierszy”, gdyż jest on bezpośrednim orędziem poety, w którym starannie dobrane utwory przypominają w pięciu cyklach zasadnicze tematy i pasje autora „Trenu Fortynbrasa” powracające od młodzieńczej „Struny światła” po dojrzałą „Elegię na odejście”. Rozpoznajemy w tych wierszach priorytety moralne i artystyczne poety, obok nut patriotycznych, motywów antycznych i śródziemnomorskich, postaci i twarzy szczególnie dla niego ważnych, przywołane zostają tematy ontologiczne i autoteliczne odbijające niepokój Herberta o kształt świata i wartość poetyckiego słowa. Zbiór ten jest zaiste koncertem poetyckim, gdyż najcenniejsze wiersze programowe zgromadzone tu z myślą o ekspresji całości tworzą harmonijne przesłanie mądrości i piękna, w którym dawne kanony etyki i estetyki, przebijając się przez formy ascetycznej poetyki Herbertowej, nadają słowu pomnikowe wymiary.

Pewna młoda osoba, przeżywająca właśnie poważne rozczarowania przewrotnością ludzkiej natury, stwierdziła z całą stanowczością, że poezja Herberta jest nie do przyjęcia, bo on mówi tylko prawdę. Trudno o celnie wyrażoną jednym zdaniem ocenę, w której najwyższa pochwała sztuki sprzymierza się

z głębokim buntem przeciw okrutnej naturze świata ujawnianej przecież przez Herberta z całą jaskrawością. Radykalizm etyczny poety może więc bulwersować kogoś, kto z wyznaniem agnostyka zderza własną młodziutką wrażliwość poddaną jeszcze magii złudzeń i uwikłaną w pułapki idealizmu. Stoicki dystans zarówno wobec dobra, jak i zła tego świata, nie jest postawą wywołującą jedynie obojętność. W dramatycznym okrzyku młodości – paradoksalnie – święci przecież triumfy doświadczanie głębokiego nieprzejdania. Już w „Strunie światła” sformułowana została przez Herberta definicja indywidualnego doświadczenia jako niepowtarzalnej i nieprzekazywalnej wiedzy. Herbert, mówiąc w imieniu wielu, mówi zawsze pojedynczym, własnym głosem i bierze wyłączną odpowiedzialność za swoje słowa. Nie narzuca nikomu ani własnej pewności, ani niepewności przekonań, samotnie boryka się z wątpliwościami, dlatego właśnie jego przesłanie ma siłę prawdy uniwersalnej, jest świadectwem ludzkiego losu poddanego prawom odwiecznej alienacji i konieczności, ale też nieuchwytnego daru łaski. Herbert, będąc moralistą sceptycznym, wątpiącym, nie zasklepia się w jednej stabilnej wizji świata, wciąż jest otwarty na mowę rzeczy i idei:

*Dwa może trzy
razy
byłem pewny
że dotknę istoty rzeczy
i będę wiedział*
(„Objawienie”, „Studium przedmiotu”)

Poeta dotyka „istoty rzeczy” nieomal w każdym wierszu, choć wiedza, jaką czerpie z poznania, jest prawie zawsze gorzka. Nie mogąc naprawić świata, wyszydza jego wady i ułomności: *Prometeusz śmieje się cicho. Jest to teraz jego jedyny sposób wyrażenia niezgody na świat* („Stary Prometeusz”, „Pan Cogito”). Ludzkie przywary, słabości, wzloty, upadki i łajdactwa poeta potępia jednoznacznie w „Przypowieści o królu Midasie” prostą odpowiedzią na pytanie: – *co dla człowieka najlepsze: – być niczym / – umrzeć* („Struna światła”). Wierność antycznym mitom i klasycznym rytmom, a także kaligraficzność stylu czynią Herbertowe nauki przejrzystymi i nie budzą wątpliwości co do intencji autora. On, nie oszczędzając nikogo i niczego w swych wędrówkach po epokach i ideach, najmniej oszczędza samego siebie. Dla siebie pragnie bowiem tylko jednego: *żebym rozumiał innych ludzi inne języki inne cierpienia // a nade wszystko żebym był pokorny to znać ten który pragnie źródła* („Modlitwa Pana Cogito – podróżnika”). Tego pragnienia poeta trzyma się konsekwentnie, solidaryzując się w wierności samemu sobie z biblijnym Hiobem. W wierszu „Pan Cogito i wyobraźnia” credo poety brzmi czysto i jasno:

*używał wyobraźni
do całkiem innych celów*

*chciał z niej uczynić
narzędzie współczucia*

Pomiędzy sztylerstwem a współczuciem rozciąga się więc skala

Herbertowych kategorii poznawczych i w nią jak w Dekalog zostały wpisane główne przykazania i grzechy współczesności. Każdy z nas ma wśród wierszy poety napisanych w minionym czterdziestoleciu wiersz ulubiony, wypowiadający za nas nasze własne najgłębsze przekonania i wyobrażenia o prawdzie świata. Dla mnie takim wierszem jest „Połęga smaku” ze zbioru „Raport z oblężonego miasta” – pochwała ludzkiej godności dokonana z pozycji estety mówiącego przecież także, a może przede wszystkim, ponadczasowym głosem sumienia, niezrównany hymn na cześć odwagi, niezłomności i wolności istoty ludzkiej: *To wcale nie wymagało wielkiego charakteru / mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi / lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku / Tak smaku / który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo / choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała / głowa.*

Nowy zbiór wierszy Herberta „Epilog burzy” nie zaskakuje nowymi treściami. Jak zawsze powściągliwy i rzeczowy w formie, poeta przywołuje wspomnienia z dzieciństwa i młodości, przyzywa bliskich i przyjaciół, drogie przedmioty i miejsca, aby z dystansu świadka pochyłać się czule nad żywym i martwym światem odchodzącym w przeszłość. Pamiętamy klasyczne wyznanie Pana Cogito z „Gry Pana Cogito”: *Pan Cogito / chciałby być pośrednikiem wolności (...) przyjmuje rolę poślednią / nie będzie mieszkał w historii.* W nowym tomie on – gracz, arcy mistrz słowa, *pośrodek wolności*, przybiera niekiedy ton bardziej gorzki niż zazwyczaj. Już nie etyka, polityka, historia

domagają się interwencji poezji, ale natura, biologia. Sytuacja starości, choroby przynosi w „Epilogu burzy” przejmujące akty poddania się losowi, wręcz adorację cierpienia. W cyklu „Brewiarzy”, modlitw o koniecznościach i uniesieniach codzienności, poeta mówi w pewnym miejscu z pokorą: *Panie, dzięki Ci składam za strzykawki z igłą grubą i cienką jak / włos, bandaże, wszelki przylepiec, pokorny kompres, dzięki / za kroplówkę, sole mineralne, wenfiony, a nade wszystko / za pigułki na sen o nazwach jak rzymskie nimfy.* Z perspektywy kończącego się życia poeta patrzy z pogodą na świat, w którym *rzeczywistość obraca się wolno w żyłach / przed zamkniętymi oczami.* Konstatuje: *niepotrzebne są mi rozwinięcia tematu / ponieważ wszystko się powtarza // teraz jest lepiej // nie jestem ciekaw.* Tak jak i przedtem naturalny bieg rzeczy poddany porządkowi czującej duszy wyzwała w poecie prawdopodobne słowa. Są to słowa zgody i pojednania ze światem tych, którzy zostają, ale też słowa żalu i udręki z powodu upokorzenia umieraniem. Ktoś, kto od początku dźwigał w słowie wiersza odpowiedzialność za sens istnienia, nie potrafi obojętnie sprzyjać bolesnym sekretom przemijania, rozpadowi ciała, podstępom choroby, szaleństwu cierpienia. W wierszu „Kant. Ostatnie dni” pojawia się przejmujący protest przeciw bezdusznosci natury: *Więc po co te okrutne zabawy / ze staruszkami / utrata pamięci / nieprzytomne przebudzenie / obawa nocy (...)* *To zupełnie w złym guście / kazać temu / który ćwiczy się w zawodzie widma / stać się – nagle – / upiorem.*

A przecież ciągle żywy duch tej poezji broniący godności istoty ludzkiej przed każdym upodleniem, przed zakusami wszelkiej ideologii, zyskuje tu pełną artykulację. Zadeptykowany arcybiskupowi Żyćiskiemu wiersz „Tomasz” kończy się pytaniem o wartości związane z poszukiwaniem drogi, z indywidualnym prawem do niepewności, ryzykiem niepokoju i bólem niewiary: *a więc dozwolone jest wątplenie / zgoda na pytanie*. Rozmowa poety z kapłanem osiąga w tym wierszu maksimum napięcia, dokumentując w szlachetnej formie polemiki nieprzemijającą wielkość prawdziwego humanizmu w trosce o prawdę ludzkich tęsknot i intuicji. Jedną z najpiękniejszych strof „Epilogu burzy” jest, moim zdaniem, zakończenie wiersza „Portret końca wieku”, coda, a może proroctwo liryczne Herberta, który zamykając stronicę własnej poetyckiej Księgi, pozostawia ją przecież otwartą na los tych, którzy idą po nim: *póki czas jeszcze przywołaj Baranka wody oczyszczenia / niech wszędzie gwiazda prawdziwa Lacrimoso Mozarta / przywołaj gwiazdę prawdziwą krainę stulistną / niech ziści się Epifania otwarta jest Nowa Księga*.

Niech więc to wezwanie poety do żarliwego czuwania – powracające jak echo niezapomnianego „Prześłania Pana Cogito”: *wstań i idź / dopóki krew obraca w piersi twoją ciemną gwiazdę* – towarzyszy naszej nadziei na szczęśliwe przekroczenie progu dwudziestego pierwszego wieku.

Adriana Szymańska

PORZĄDKI BYTU

Adam Wiedemann
*Wszędobylstwo
porządku*

Biblioteka „STUDIUM”,
Kraków 1998, ss. 74

W ostatnim zamieszczonym w tomie opowiadaniu bohaterowi-narratorowi udaje się dotrzeć do Warszawy autostopem, samochodem renault (z facetem nierozmownym), i na miejscu już spod Dworca Centralnego przemieszcza się on naprzód autobusem na Stare Miasto w celu zamówienia kilku utworów w bibliotece, zajmując się tu najdłużej a mało skutecznie usuwaniem śniegu i błota ze swoich „traktorów” (*Ale pan nie wytarł butów, ile pan tu nazostawiał*), po czym dociera spóźniony na umówiony obiad u wujostwa przy Placu-bez-Dzierżyńskiego gdzie podczas jedzenia ma kłopoty ze skoordynowaniem czynności polykania z odpowiadaniem na pytania rodziny, u której dawno nie był (*cały ten układ oddechowo-pokarmowy zrobił się jakiś sztywny, bez czucia*); przez dłuższy czas narracji nie mamy pojęcia, dlaczego opowiadanie nosi tytuł „Święty Witoldzie, módl się za nami” – do czego zresztą zdążyliśmy się przyzwyczaić, poznając już podobnie ironicznie-kontrapunktujące tytuły poprzednich opowiadań w tomie („Szczęście w spodniach”, „Śmierć Zbigniewa Herberta” czy „Szczeknięcie lata”) – ale wkrótce się wyjaśnia, że przyjazd bohatera-narratora do

stolicy jest związany z koncertem autorskim prowadzonym w Filharmonii przez kompozytora o imieniu Witold (znawcy tematu zorientują się później, że chodzi o nie zidentyfikowanego do końca z nazwiska Lutosławskiego), na który to koncert bohater udaje się wieczorem wraz z Anią i jej przyjaciółką, Bułgarką-anglistką, oddając się kontemplacji muzyki i śledzeniu pracy dyrygenta. Witold w trakcie prowadzenia swojej „Livre” to nieruchomieje, *pozwalając orkiestrze wymanować cały zapas sił vitalnych, którym ją uprzednio natchnął*, to znowu bierze sprawę w swoje ręce i zaczyna orkiestrę *drećczyć, doprowadzać do szaleństwa (...)* *kazał skrzypcom: spazmować i skrzypieć, w bębny: walić... co wręcz zawstydza zafascynowanego zresztą koncertem bohatera, rzucającego przekorną uwagę, że staje się to nieprzychylnie na sali pełnej najwybitniejszych osobistości ze świata naszej subtelnej kultury.* Opowiadanie kończy się króciutką wizytą kurtuazyjną złożoną na zapleczu Witoldowi, jak się okazuje, znajomemu Wuja, i rozmowami o pozorach piękna artystycznego w trakcie spożywania kolacji, czyli chleba z *jakimś* *sinym mięsem z cielątka.*

Dłuższe streszczenie utworu powinno, jak sędzę, zorientować czytelnika w specyfice prozy Adama Wiedemanna, która w największym skrócie myślowym polega na równoczesnym uruchamianiu i zestawianiu dwóch „porządków” bytu określających sytuację bohatera-narratora w świecie, jaki go bezpośrednio otacza i do jakiego pragnie on wyrazić swój stosunek poznawczo-emo-

cjonalny: z jednej strony nawisu wysokiej kultury, a z drugiej – fundamentów wegetacji powszedniej. Jest to bohater szczególnie wrażliwy, czuły na piękno, twórczo usposobiony, oddający się chętnie kontemplacji najbardziej wysublimowanych wytworów szeroko rozumianej sztuki, a równocześnie przeżywający swoje młode lata niesłychanie somatycznie, całościowo, kontrolujący (czy przynajmniej pragnący mieć świadomość tej kontroli) swą fizyczną obecność w świecie – tym codziennym. Pomysł twórczy legnie się tu gdzieś na styku estetyki i „bazy” egzystencjalnej, wyrafinowanej inteligencji i przyziemnych ogłupiających obowiązków egzystencjalnych, duchowych potrzeb i życiowych zajęć, najczęściej domowo-rodzinnych, wynika z przeżywanej szczególnie ostro w wieku dojrzewania niekoherencji ludzkiej natury, rozpiętej między biegunami (mówiąc przenośnie) aksjologii i fizjologii. Oto bohater oddaje się w swoim artystycznym ustroniu pracy nad utworem chóralnym czterogłosowym, a tu uwagę jego pochłaniają dochodzące z domu odgłosy moczenia nóg przez mamę w łazience i głosy oznajmiające, że ktoś składa właśnie wizytę – pewnie to przyjechały *Grube Dupy*, ale okazuje się, że to tylko panie Podemskie przyszły z wiadomością o śmierci starego Grzegorzcyka, na którego pogrzeb zresztą bohater nie pójdzie, choć i tak doczeka się na koniec wizyty *Grubych Dup* ze zwiastującą najbliższy posiłek torbą, o której zawartości w poincnie jedna z *Grubych Dup* wyraża się *upiornym* szeptem: *Panie! Zabiłam.* To opowiadanie nosi tytuł: „Co?”

Inny fakt, że w trakcie lektury jakiegoś poważnego dzieła w pewnym momencie nad górną krawędzią trzymanej w ręku strony pojawiają się wasy, a potem łeb, jak się zaraz okazuje, dziwnego owada (*było w tym coś tak niemożliwie wstrętne, że odruchowo zamknąłem książkę*) nastraja narratora opowiadania pt. „Śmierć za idee” (jeśli dobrze rozumiem tytuł, chodzi o zejście śmiertelne tego złotooka) od cyklu wyznań nawiązujących do zgłoszonego w pierwszym zdaniu tematu: *Ze wszystkich zwierząt świata najobrzydliwsze są owady*; epizod następnej lektury bohatera w tym tekście, tudzież przemyśleń nad objaśnieniami tłumacza dotyczącymi polskiego przekładu „Bez” Becketta, zakłóca walka z muchą atakującą w kuchni wałkowane przez matkę ciasto. Z kolei opowiadanie „Szczeknięcie lata”, rozpoczynające się od pozytywnych nastrojów związanych z lekturą Borgesa na spacerze, kończy się sekwencją bardziej niż dyskusję o Borgesie wyczerpujących dla bohatera rozmów, prowadzonych z ubranym w mundur żołnierza dawnym kolegą Zenkiem, którego nie wypada spławić: *Dokąd tak jedziesz? A jadę. Ten piętnaście pojędzie? No chyba... A ty jak tam, ile ci zostało? E, jeszcze z półtora miesiąca. – No, to już z górki...* itd. W rezultacie opowiadania te mogą sprawić w odbiorze wrażenie, jakby cały potencjał intelektualny i twórczy, który bohater chciał spożytkować na proces percepcji i interpretacji Borgesa, Becketta czy Lutosławskiego, został siłą rozpędu wykorzystany w akcjach opisu i rekapitulacji rozmów z prymitywnym

żołnierzem, walki z owadami w domu, spaceru z psem, przejazdu rowerem, podróży nocą w zatłoczonym przedziale ze śpiącymi pasażerami itp. Przyczynia się do tego wrażenie nadrabiania powagi języka stosowanego w narracji – m.in. przez naddawanie rangi znaczeniom słów, użycie zwrotów wykraczających ponad wystarczający tu styl kolokwialny (*zamknąłem się u siebie w celu komponowania; okazało się, że jestem w piżamie; nie wiem, czy wszyscy zauważyli, że w każdej sytuacji życiowej mówią o wiele więcej, niż by mówili w książce opisującej tę sytuację*), a także ironiczne zacięcie niektórych idiomów, jak i samych tytułów opowiadań; przyczynia się też typowa dla poezji redundancja treściowa. Pozujący chętnie na prostaczka (choć prze-mądrzałego) bohater-narrator chętnie traktuje samego siebie jako obiekt analiz, często krytycznych, zdając sobie gorzko sprawę z własnej niedoskonałości, dyskomfortu, jaki swoją postawą i aspiracjami może sprawiać w otaczającym go środowisku – znajdując się wśród najbliższych często odczuwa tę niewygodę: *niewygodnie zaczęło mi być we własnej skórze, jakby mnie nagle nawiedziła wiedza, że nie jest, jak być powinno*.

Ktoś, kto nie odczyta intencji autorskich zawartych w tych tekstach i obecnego w nich, pomimo powierzchniowych pozorów, ładunku lirycznego (biorąc do ręki wydany prawie równocześnie tomik Wiedemanna „Samczyk”, zauważymy pewne pokrewieństwo programu estetycznego z jego prozą), będzie mógł łatwo posądzić twórcę „Wszę-

dobylstwa porządku” o kontynuowanie zgranej w naszym kraju tradycji tzw. małego realizmu, w którą to stronę niektóre opowiadania tomu rzeczywiście zbyt blisko się lokują. Jednak owo wnikanie w sens i sposób manifestowania się przejawów powszedniej wegetacji, pisanie o codziennych sprawach szarych ludzi jak o rzeczach, o których nie zawsze „śniło się filozofom” lokuje pisanie Adama Wiedemanna moim zdaniem bardziej w tradycjach strategii literackiej Mirona Białoszewskiego.

Mieczysław Orski

DIABELSKI CHICHOT

Dziennik cara Mikołaja II

przekład i komentarz –

Leon Kozłowski

wstęp i opracowanie –

Jan Gondowicz

Iskry, Warszawa 1998, ss. 388

Henri Troyat

Rasputin

przekład -- Józef Waczków

Iskry, Warszawa 1998, ss. 166

Zbliżamy się do końca wieku, który nawet na tle znanych szaleństw starożytności, średniowiecza i czasów późniejszych jawi się jako stulecie o niezwykłym nagromadze-

niu zła. Przy czym to zło niekoniecznie musi być logicznym ciągiem błędów myślowych oraz grzechów i okropieństw popełnianych wcześniej. Ani komunizm, ani faszyzm, ani skrajny nacjonalizm nie musiały przybrać tak odrażających form. Przecież praktyki bolszewizmu i jego lokalnych odmian nie wolno wyprowadzać ani bezpośrednio od Karola Marksa, ani pośrednio od wielkiej rewolucji francuskiej, tej zaś od humanizmu okresu Odrodzenia. Nie ma też uzasadnień, aby Zagładę traktować jako konieczną konsekwencję najgorszych nawet przejawów antysemityzmu. Wiek XX jest spadkobiercą poprzedników, to oczywiście, ale ma też swoje własne straszne rysy. Jedną z twarzy tego stulecia jest komunizm zrealizowany przez bolszewików w iście diabelskim stylu. Przy czym diabeł na naszym, polskim gruncie dość szybko zaczął marnieć, a „realny socjalizm” był już groteską demoniczności. Czasem okrutną, bywało że krwawą, ale nigdzie nie jest zapisane, że groteska musi być sielska i sentymentalna...

Doświadczenie narzuconego ustroju jest tak ważne dla milionów Polaków, że nie unikniemy prób zaglądania pod diabelskie suknie, licząc, że uchwycimy zło w działaniu, zobaczymy Ryżego w jego szatańskiej kuchni. Dlatego szczególnej wagi nabierają książki opisujące początki bolszewickich rządów, a zatem i ostatnie dni carskiej Rosji. To zetknięcie się dwóch światów, niemal dwóch planet, jest fascynujące samo w sobie, a ma przecież dla nas i walor niemal osobisty. Wolno przecież zadawać

sobie pytania: Co byłoby z Polską, gdyby carat zdecydował się na reformy ustrojowe w Rosji? Jacy bylibyśmy dziś bez przejścia przez piekło komunizmu i czyszciec „realnego socjalizmu”? Już to wystarcza, aby się wczytywać w zapiski cara i śledzić zdumiewające losy „świętego starca”.

Jan Gondowicz swój mądry i błyskotliwy wstęp do „Dziennika” zatytułował trafnie: „Człowiek, który był Mikołajem II”. Człowiek aż nieprzyzwoicie pospolity miał również funkcję publiczną: był *Mikołajem II, władcą Rosji*. I dlatego jeszcze dziś jego prywatne zapiski wzbudzają zainteresowanie nie tylko psychologów zajmujących się zwyczajnością przeciwnych ludzi, ale także historyków i tych wszystkich, których intryguje pytanie, ile w dziejach państw jest samoczynnego niejako mechanizmu walca Historii, a ile wpływu konkretnych jednostek. Mikołaj II szedł ku zgubie – pisze J. Gondowicz – z *niewzruszoną obojętnością lunatyka*. *Kluczem do tej postawy wydaje się więc jego sytuacja, której szczerze nie znosił, lecz bez której nie wyobrażał sobie życia: sytuacja samodzielnicy najrozleglejszego kraju świata*.

Ten *nieszczęsny, zahukany chłopak* – jak go widział Lew Tołstoj – może nawet wzbudzałby sympatię, gdyby nie był tak beznadziejnie ograniczony swoimi wyobrażeniami o odpowiednim graniu roli cara. Był człowiekiem niezdecydowanym, ale nie wahał się twardo występować przeciwko wszelkim przejawom myślenia o demokracji, konstytucji i lokalnych samorządach. Uwielbiał

od chłopięctwa parady, wojsko, święta szwadronów i zabawy w chowanego. Ponieważ ojciec mieszkał w pałacach, syn – przyszły następca! – miał wiele zakamarków do zabawy w chowanego i bawił się tak jeszcze w wieku 24 lat. W czasie podróży do Egiptu nie zauważył – przynajmniej nie raczył dać żadnej notatki w dziennikach – ani grobowców faraonów, ani Luksoru, świadka zamierzchłych dziejów, ale znajduje czas, aby uwiecznić pospolitość w zdaniu: *Piliśmy trochę (...) i spiliśmy naszego konsula*.

Żeby chociaż był nietuzinkowym znawcą win, żeby chociaż był miłośnikiem kobiet i artystą-uwodzicielem – nie, nawet jego romanse załatują nudą.

W rękę Mikołaja II godne pochwały cnoty zamieniały się w swe pokraczne przeciwieństwa. Wszystko za tym przemawia, że był dobrym ojcem. Pięknie, tylko co z tego wynikało w planie społecznym i politycznym? Nic. Poślubił Alicję heską i zapewne była to miłość życia. Niestety. Ma rację J. Gondowicz, pisząc: *W miłości pary cesarskiej było coś z neurozy. Uczuciem tym Mikołaj i Aleksandra izolowali się od otoczenia, stanowiło ono formę ucieczki od świata*. Aleksandra Fiodorowna (Alicja heska) była osobą głęboko zaburzoną emocjonalnie. Swoje lęki i obsesje leczyła *bałwochwaltwem prawostawnym* – jak zjadliwie określił to bodaj Siergiej Witte.

A w tym wszystkim prawdziwy dramat; Aleksiej jest nieuleczalnie naznaczony hemofilią, którą otrzymał w genach matki. Poruszający dramat rodzinny i rozpaczliwe próby

ratowania dziecka. Można tylko współczuć. I zrozumieć sięganie po znachorów i podejrzanym lekarzy. Chory chłopiec to carewicz i następca tronu w chwili dla Rosji przełomowej, więc rodzinny dramat jest sprawą wielkiej wagi publicznej. Sposób, w jaki matka i ojciec chcieli zapobiec wykrwawieniu się syna, obchodzi nas jeszcze dziś, bo dotyczył cara, cesarzowej i atmosfery panującej na dworze. Na rodzinną tragedię nakłada się *demonizm ciemnoty*, że jeszcze raz sięgnę do wstępu J. Gondowicza. Rasputin! Diabelska sztuczka. Nieprawdopodobny, a przecież namacalnie rzeczywisty twór niektórych cech tradycyjnego rosyjskiego prawosławia, rozchwiania emocjonalnego cesarzowej, cara zapatrzonego w żonę i rodzinne szczęście, zaplątanego w swej roli samodzierzcy, oraz zagubienia dość powszechnie odczuwanego wtedy w Rosji.

To sporo tłumaczy, ale nie wyjaśnia wszystkiego. Henri Troyat powiada: *W stanie niepokoju moralnego, w jakim znajdowali się Rosjanie, jego pojawienie się było nieuniknione. Był wytworem narodu w stanie wrzenia*. Drugie zdanie uważam za trafne, pierwsze za bałamutne. Histeryczna cesarzowa i car zbyt łatwo rozgrzeszający się z błędnych decyzji formułką: *Taki był widocznie dopust Boży...* – byli przygotowani na dopuszczanie do chorego syna każdego, kto mógł mu przynieść ulgę w cierpieniach i poprawę zdrowia. Ale to nie znaczy, że Rasputin MUSIAŁ w ogóle zaistnieć, trafić na dwór i – co tu najważniejsze – aż tak wyraziście zaznaczyć swoją obecność w ostatnich latach caratu.

Gdyby w cesarskim pałacu byli ludzie większego formatu, to nawet straszna choroba następcy tronu nie doprowadziłaby ich do takiego upadku intelektualnego. Mikołaj i jego ukochana Alexis porażają głupotą. W dniach japońskich zwycięstw nad rosyjskimi wojskami on tapla się w małżeńskim ciepłku i zabawia ze strzelbą: *Spacerowaliśmy we dwoje, po czym Alix wróciła do domu, a ja w dalszym ciągu spacerowałem i zabiłem pięć wron*. W dniach klęsk na froncie i wrzenia w kraju ona jest otumaniona Rasputinem: *Śłuchaj naszego Przyjaciela, wierz Mu. (...) Przecież dla jakiegoś celu przysłał nam go Bóg. Powinniśmy bardziej zwracać uwagę na to, co on mówi*.

Słowa te brzmią jak najbardziej perwersyjna intelektualnie, surrealistyczna literatura. Niestety, to nie jest świadoma kreacja literacka, to fragmenty prawdziwych zapisków pary, która nie byłaby tak żałosna, gdyby nie trzymała się kurczowo samodzierżawia. Ile w ich zaślepieniu było głupoty, a ile podszeptów diabła – nie wiadomo.

Michał Jagiełło

PRIMUM LOCUM

Ute Caumanns
*Die polnischen
 Jesuiten,
 der Przegład
 Powszechny
 und der politische
 Katholizismus
 in der Zweiten
 Republik
 Ein Beitrag
 zur Geschichte
 der katholischen
 Presse Polens
 zwischen
 den Weltkriegen
 (1918-1939)*

Forschungsstelle
 Ostmitteleuropa,
 Veröffentlichungen der
 Forschungsstelle
 Ostmitteleuropa an der
 Universität Dortmund,
 Herausgeber Johannes
 Hoffman, Reihe B – Band 55,
 Dortmund 1996, ss. 450

Nieczęsto się zdarza prezentować niemiecką książkę poświęconą problemom polskim, ta zaś jest książką próbującą przedstawić stosunek Kościoła do problemów politycznych i społecznych okresu międzywojennego, a to wszystko na podstawie artykułów opublikowanych

w „Przegładzie Powszechnym”. Ute Caumanns daje ciekawe świadectwo zainteresowania Polską i polskimi sprawami na Zachodzie. Temat jest również bardzo interesujący – wiemy doskonale, jak wiele obecnych sporów politycznych ma źródło w przedwojennych dyskusjach partii i stronnictw, jak często w roli symboli dzisiejszych opcji i wyborów występują Piłsudski i Dmowski. Również świeża jeszcze dyskusja na temat polskiego konkordatu 1993 powracała często do okoliczności zawarcia umowy ze Stolicą Apostolską AD 1925.

Zakres tematów poruszanych przez autorkę jest naprawdę imponujący. Przede wszystkim otrzymujemy szerokie omówienie stosunku „Przegładu” do najważniejszych wydarzeń przedwojennej historii Polski, do głównych zagadnień geopolitycznych roztrząsanych wówczas w salonach politycznych: do Zachodu, Wschodu, Watykanu, Kościołów wschodnich, a także głównych sił politycznych rządzących Polską w okresie międzywojnia. Znajdziemy więc recenzje wystawiane przez „Przegład” chadecji, endecji, sanacji i innym „-cjom”. Pytanie, jakie można by sobie zadać, to czy były to recenzje jedynie redakcji „PP”, czy też odbicie stosunku do tych partii ze strony zakonu jako takiego?

Nie mniej imponujący jest zestaw zagadnień społeczno-politycznych, których opracowania na podstawie łam „PP” podjęła się U. Caumanns. Zostały one ujęte w cztery obszerne grupy tematyczne: mniejszości religijne, gospodarka, małżeństwo i rodzina oraz wychowanie i elita.

W tych czterech grupach znalazły się z kolei takie zagadnienia, jak ocena kapitalizmu, kwestia agrarna, rola kobiety, problem prawa małżeńskiego i rozwodów, problem szkół wyznaniowych. Niewątpliwie do najciekawszych problemów należy stosunek jezuitów publikujących na łamach „PP” do mniejszości wyznaniowych i to nie tyle do Żydów – trudno chyba dziś przedstawić bezstronną i sprawiedliwą relację czyichś poglądów na ten temat, mając w pamięci Holocaust z jednej strony i współczesne dyskusje wokół symboli religijnych w Oświęcimiu z drugiej – ile do Kościoła unickiego, w którego organizację na kresach jezuita byli mocno zaangażowani.

Dlaczego zaś właśnie „Przegląd Powszechny” stał się dla autorki tak miarodajnym źródłem opinii na temat polskiego katolicyzmu politycznego w latach międzywojennych? Pierwsza przyczyna może się wydać dość banalna: „PP” ukazywał się regularnie, a że miał ambicje być miesięcznikiem podejmującym tematy aktualne, przejrzanie kolejnych jego roczników pozwala na wyrobienie sobie miarodajnej opinii o pojawiających się wielkich tematach życia społecznego przedwojennej Polski. Jak widać, „Przegląd” przez swoje publikacje realnie uczestniczył w tym życiu. Czy może być większa pochwała dla jakiegos czasopisma niż ta, że odbija się w nim obraz czasów, w jakich się ukazywał?

Drugą okolicznością przemawiającą za reprezentatywnością „PP” jest dla autorki fakt, że był wydawany przez jezuitów, postrzegających samych siebie jako inteligencję

kościelną, jako tych, którzy starają się przecierać szlaki nowym myślom i koncepcjom w Kościele. „Kościelność” czasopisma należy zaliczyć przy tym do plusów – „Przegląd” nie zamierzał publikować ani wspierać czegokolwiek, co nie mieściłoby się w ramach myśli prawdziwie katolickiej i chrześcijańskiej, zatem treści w nim zawarte mogą posłużyć jako znakomity materiał do studium poświęconego rozwojowi koncepcji otwierających nowe drogi w życiu Kościoła.

Kolejny argument za reprezentatywnością „PP” dla zagadnień interesujących autorkę to pierwsze miejsce, jakie zajmował on pośród czasopism wydawanych przez jezuitów przed wojną. Owo primum locum, jak określał pozycję „Przeglądu” pośród innych periodyków wydawanych przez polskich jezuitów ich prowincjał, nie było bynajmniej zasługą liczby egzemplarzy miesięcznika czy też zysków finansowych, jakie mogła z niego czerpać prowincja. Czym było rekordowe 2600 egzemplarzy „PP” w 1926 r. wobec najsłabszych osiągnięć takiego „Posłańca Serca Jezusowego” w 1922 r., kiedy to wydano „zaledwie” około 60 000 egzemplarzy pisma, którego normalny nakład w dobrych latach przekraczał 140 000 egzemplarzy. Także od strony finansowej „Przegląd” zajmował raczej ostatnie miejsce w hipotetycznym rankingu, który być może prowadzili ekonomowie prowincji – podczas gdy w latach 1931 i 1932 „Posłaniec” przyniósł zysk rzędu 25 000 zł (a nie była to słaba waluta), sam „PP” w 1933 r. przyniósł 10 000 zł straty (gdy poważnie

uszczuplone dochody „Połańca” zamknęły się sumą 5000)! Trudno chyba o bardziej nieopłacalne przedsięwzięcie.

Nieopłacalność ta chyba najlepiej świadczy o znaczeniu, jakie przywiązywali przedwojenni jezuici do „Przeglądu”. Jeśli niskonakładowe, przynoszące straty finansowe czasopismo jest utrzymywane przez wydawcę na rynku, a co więcej, jest przezeń uważane za wydawnictwo najważniejsze, musi rekompensować to ważką treścią. Zestaw autorów publikujących w „PP”, przedstawiony przez U. Caumanns, jest rzeczywiście imponujący. Lektura pozwala także stwierdzić, że jakość koncepcji społecznych, niezależnie od ograniczeń płynących z kontekstu czasowego czy zakonnej perspektywy autorów, była rzeczywiście wysoka i spotykała się z żywymi reakcjami czytelników, szczególnie piastujących godności w Kościele polskim. Dość wspomnieć projekt o. Jana Urbana, redaktora naczelnego „PP”, mający służyć rozwiązaniu problemów związanych z opuszczaniem Kościoła katolickiego przez osoby chcące uzyskać rozwód, który zakładał szokującą dla wielu kół kościelnych zgodę na małżeństwa cywilne.

Kończąc pochwały pod adresem „Przeglądu”, których zresztą trudno nie formułować po pobieżnym choćby przejrzaniu książki Ute Caumanns, warto docenić samą autorkę i jej pracę. Książka poświęcona jezuitom, „Przeglądowi” i katolicyzmowi społecznemu w Polsce międzywojennej jest napisana bardzo jasno i przejrzysto pod względem układu treści, każdy bez trudu może

znaleźć w niej zagadnienia, które go szczególnie interesują, choćby przykładowo stosunek „PP” do osoby Piłsudskiego. Bardzo ciekawy jest rozdział dotyczący historii „Przeglądu” (warto przypomnieć, że Oficyna „Przeglądu Powszechnego” w 1993 r. wydała książkę Michała Jagiełły pt. „Trwałość i zmiana. Szkice o »Przeglądzie Powszechnym 1884-1918«”). Wielką pomocą dla własnego studium problemów poruszanych w pracy Caumanns może służyć obszerna bibliografia publikacji społecznych „PP”, zaś polski czytelnik z przyjemnością przyjmie podawanie w oryginale obok niemieckiego przekładu ważniejszych sformułowań, charakterystycznych dla używanego w naszym kraju języka dyskusji politycznych, jak choćby pojawiające się tu i ówdzie „żydzenie” lub określenie „zakordonowy”. Bardzo swojsko brzmią także pozostałone w języku polskim w całym tekście „kresy”.

Książka Ute Caumanns na pewno stanowi lekturę ciekawą i wiele wnosi do naszej wiedzy o II Rzeczypospolitej. Nie ostatnim bynajmniej jej plusem jest też dystans względem opisywanych problemów, które przecież nie są częścią problemów, z jakimi konfrontuje się współczesna opinia publiczna Niemiec. Wypada wyrazić jedynie podwójne „szkoda”: że książka ta nie jest obecna na polskim rynku księgarskim i że jako napisana po niemiecku ma znacznie ograniczony krąg potencjalnych czytelników. Cóż, szkoda, szkoda.

Tomasz Grodecki

**ANATOMIA
WSTRZĄSÓW EUROPEJSKICH**

Charles Tilly
**Rewolucje
europejskie
1492-1992**

Krag, Volumen,
Warszawa 1997, ss. 339

W potocznym rozumieniu rewolucje kojarzą się z historycznymi i radykalną zmianą systemu władzy, co oznacza także zmierzch starej i początek nowej epoki w historii. Zazwyczaj rewolucja kojarzy się z krwawym terrorem i tysiącami ofiar, z bezlitosnym niszczeniem starego porządku i budowaniem nowego. Jest tak dlatego, że słowo „rewolucja” niemal automatycznie wywołuje wspomnienia z lekcji historii i obrazy filmowe poświęcone rewolucji francuskiej albo bolszewickiej, czasami może rewolucji angielskiej 1687-1692. Niektórzy mówią także o polskim sierpniu 1980 r. i jesieni narodów 1989 r. jako wydarzeniach rewolucyjnych. Czy jednak zakres pojęcia „rewolucja” kończy się tylko na tych kilku wydarzeniach?

Wydarzenia te miały dla historii europejskiej znaczenie przełomowe, dlatego zostały poddane wielu gruntownym analizom. Brakuje jednak syntetycznego spojrzenia na zjawisko, jakim jest rewolucja, i wpisania go w przemiany struktur państwowych, jakie zachodziły w Europie od epoki nowożytnej do naszych czasów.

Książka Charles'a Tilly, przedstawiciela historycznej szkoły Cambridge, obecnie pracującego w Nowym Jorku, próbuje wypełnić istniejącą lukę. Autor odchodzi bowiem od stereotypowego omawiania największych rewolucji europejskich, starając się zgłębić mechanizmy, które kierowały licznymi wstrząsami w dziejach Europy. Świadomie piszę o „wstrząsach”, bowiem autor poddaje analizie zarówno bunt chłopów, powstania i wojny narodowościowe, jak i zamachy stanu czy pucze wojskowe. Wszystkie te sytuacje potencjalnie mogą się przerodzić w rewolucję. Celem Tilly'ego jest więc pokazanie, jaką rolę odgrywały rewolucje w kształtowaniu politycznego oblicza Europy jako zjawiska głęboko zakorzenione w sytuacji ekonomicznej, społecznej i politycznej konkretnych krajów, co więcej, ściśle wiążące się z kształtowaniem współczesnej państwowości europejskiej.

Niezwykle interesujący jest pierwszy rozdział książki, gdzie autor przedstawia różne koncepcje rozumienia rewolucji i szeroko je omawia. Jego własna koncepcja obejmuje szerszy zakres wydarzeń niż koncepcja wielkiej rewolucji. Tilly przykłada nadto wielką wagę do metody. Uważa, że poddając analizie rewolucje, trzeba oddzielnie przebadać sytuacje rewolucyjne i przełomy rewolucyjne, dopiero prześledzenie i zestawienie obydwu wątków daje pełny obraz rewolucji.

W uwagach metodologicznych autor zwraca uwagę na jeszcze jedną istotną sprawę, pisze mianowicie, że niekoniecznie jedne rewolucje pro-

wadzą do następnych, może być wręcz przeciwnie, bowiem: *Rewolucje podobne są raczej do korków ulicznych, które różnią się między sobą rozmiarami rodzajem wywołanych zakłóceń komunikacyjnych, nie mają wyraźnego początku ani końca i zdarzają się w najróżniejszych okolicznościach i z różnych przyczyn.*

Uwagi wstępne autora mają charakter polemiczny i rzeczywiście prowokują do dyskusji, co jest niewątpliwym atutem tej książki. Kolejne rozdziały stanowią już ilustrację tez, które znajdują się na początku, i uzasadniają przyjętą periodyzację.

Tilly nieprzypadkowo przyjął 1492 r. jako dolną cezurę, gdyż przełom XV i XVI w. oznaczał początek ekspansji europejskiej na innych kontynentach i gwałtowny wzrost znaczenia Europy w świecie, co się wiązało także ze zmianą struktur społecznych i politycznych. Zaczęły powstawać zręby nowoczesnych struktur państwowych, rozpoczął się proces centralizacji i konsolidacji państwowej, który zakończył epokę rozdrobnienia feudalnego i w konsekwencji prowadził do powstania w XIX w. państw narodowych. Procesowi temu towarzyszyły zmiany w strukturze administracji i armii. Od tego też czasu można mówić o rewolucjach o charakterze przełomu politycznego, gdyż ich oddziaływanie było szersze niż wcześniej. Co więcej to właśnie rewolucje w swym różnorodnym zakresie i charakterze przyczyniały się znacznie do transformacji struktur państwowych.

Omawiając poszczególne rewolucje, Tilly nie stawia ich na tym poziomie, zaznacza, że różniły się od siebie zakresem, charakterem, organizacją. Ich wspólnym mianownikiem jest to, że stanowiły część procesu formowania się państwowości europejskiej.

Bardzo wyraźnie jest to widoczne już w pierwszym rozdziale faktograficznym, gdzie autor przedstawia procesy rewolucyjne w Niderlandach, na Półwyspie Iberyjskim i Bałkanach. To połączenie na pozór może wydawać się szokujące, jednak zestawienie tak odmiennych sytuacji rewolucyjnych służy lepszemu zilustrowaniu zachodzących procesów państwowotwórczych. Autor szczególnie wnikliwie i interesująco przeprowadził analizę sytuacji w Niderlandach, gdzie właśnie począwszy od końca XV w. rozpoczął się proces emancypacji państwa, który kolejno doprowadził do powstania Republiki Zjednoczonych Prowincji w 1609 r., rozwoju morskiego Imperium Holandii, a w 1830 r. do powstania kolejnego niezależnego państwa – Belgii. Na tle bardzo wnikliwie opisanych wojen i rewolucji w Niderlandach nieco słabiej wypadła analiza podobnych sytuacji na Półwyspie Iberyjskim i Bałkanach. Zwłaszcza czytając fragmenty poświęcone Bałkanom, można odnieść wrażenie, że są napisane bardziej pobieżnie.

W kolejnych rozdziałach Tilly opisał sytuacje rewolucyjne i wielkie rewolucje w Anglii, przedstawiając jednocześnie sytuację w Szkocji i Irlandii, we Francji i Rosji. Pisząc o Rosji, nawiązał także do historii

Polski. Autor jednak, zgodnie ze swoją tezą, nie tyle skoncentrował się na samych wydarzeniach rewolucyjnych, ile przedstawił historię tych krajów, wpisując w nią inne rebelie, rewolucje i wojny, które miały wpływ na rozwój struktur państwowych.

Czytając kolejne strony książki Tilly'ego, przechodzimy jednocześnie skrócony kurs historii, który jest niezwykle pomocny do zrozumienia procesu powstania współczesnego państwa. Różne wstrząsy, jakich doświadczyła Europa w epoce nowożytnej i współcześnie, odegrały w sumie pozytywną rolę w kształtowaniu się europejskiego oblicza. Ten wniosek przywodzi na myśl marksistowskie koncepcje o konieczności rewolucji. Myślę jednak, że przed zarzutem o posługiwanie się marksistowską metodologią Tilly broni się rozległą wiedzą historyczną i solidnością analiz. Zdaje sobie sprawę, że jego książka jest jedynie wstępem do dyskusji na temat roli rewolucji w historii Europy. Ma także świadomość, że niełatwo jest przedstawić uniwersalną teorię rewolucji, która w pełni opisywałaby to zjawisko.

Z pewnością książka jest niezwykle interesująca, szczególnie w swojej warstwie teoretycznej, i otwiera przed czytelnikiem możliwość snucia różnych hipotez dotyczących historii. Miejscami można odnieść wrażenie, że materiał faktyczny jest przeanalizowany zbyt pobieżnie i nierównomiernie dobrany do poszczególnych krajów, ale wynika to chyba ze znajomości

historii poszczególnych regionów przez autora.

Zakończenie książki opisem jesieni ludów w naszym regionie pozostawia przed nami otwartą możliwość dalszego rozwoju struktur państwowych, które być może będą związane z kolejnymi rewolucjami.

Piotr Samerek SJ

MIŁOŚĆ I CZAS

Elżbieta Ettinger
*Hannah Arendt,
Martin Heidegger*

Znak, Kraków 1998, ss. 161

Książka Elżbiety Ettinger, wykładowcy humanistyki w Massachusetts Institute of Technology, streszcza trwającą ponad 50 lat korespondencję między Hannah Arendt a Martinem Heideggerem. Autorka, opierając się na zbiorach Hannah Arendt Literary Trust, Library of Congress i Deutsches Literaturarchiv, odsłania przed czytelnikiem powikłane losy związku między młodą kobietą (Arendt w chwili spotkania Heideggera miała 18 lat) i dojrzałym, żonatym mężczyzną, wykładowcą filozofii na uniwersytecie w Marburgu.

Hannah Arendt, Żydówka pochodząca ze zasymilowanej rodziny, ciężko przeżywająca chorobę i śmierć ojca, a później powtórne małżeństwo matki, stale walcząca

o swoje miejsce wśród najbliższych, o miłość, uwagę i opiekę, opuszcza rodzinny Królewiec, by podjąć studia filozoficzne w Marburgu pod kierunkiem Heideggera, a potem w Heidelbergu u Karla Jaspersa. Po latach staje się niekwestionowanym autorytetem moralnym i jednym z najbardziej znanych filozofów XX w. Jej książki „Myślenie”, „Wola”, „Korzenie totalitaryzmu”, „Eichmann w Jerozolimie” stawiają pytania o genezę zła, o jego *banalność*, o stałe uwikłanie woli i wolności człowieka w jego ograniczoność i historyczność, wreszcie o istnienie i miejsce autorytetu we współczesnym świecie naznaczonym doświadczeniem nazizmu i komunizmu. Niezwykle przenikliwa, opisuje te fragmenty rzeczywistości, gdzie pod naporem niechęci rewidowania własnych postaw i stereotypów zatrzymuje się niejako sama wola myślenia.

Martin Heidegger, wybitny filozof egzystencjalista, pochodził z niemieckiej wielodzietnej wiejskiej rodziny katolickiej. Był jakby przeciwnieństwem Arendt. Tradycjonalista, szybko awansujący w uniwersyteckiej hierarchii. W swoim myśleniu niejako oderwany od realiów, potrzebujący izolacji, ciszy i prawie autystycznego wycofania (większość prac pisał w swoim domu na wsi). Życie uniwersyteckie i społeczne toczyło się u niego w pewien sposób w oderwaniu od twórczości – wstępuje do NSDAP, po dojściu nazistów do władzy zostaje rektorem na uniwersytecie w Heidelbergu, dokonuje czystki wśród profesorów i wykładowców pochodzenia żydów-

skiego. Po wojnie zabiega o powrót na uniwersytet i powtórne uznanie w świecie nauki.

Wydawać by się mogło, że wszystko powinno dzielić obie postacie – wiek, rodzina, pochodzenie, poglądy polityczne, sposób uprawiania filozofii. Faktycznie jest jednak inaczej. Jak pokazuje E. Ettinger, romans Heideggera z młodą studentką okazuje się na tyle trwały, że znajomość jest kontynuowana przez wiele lat. Fazy tego związku wyznaczają – wyjazd Arendt z Marburga w 1926 r., a następnie wyjazd z Niemiec w 1933 r., długoletnie milczenie, nawiązanie po wojnie kontaktów, które z licznymi przerwami trwały do 1974 r. Z zachowanej korespondencji jawi się obraz Arendt jako bezgranicznie i w początkowym okresie bezkrytycznie zakochanej w Heideggerze, kobiety idealizującej starszego od siebie wykładowcę, wierzącej w jego obietnice i angażującej się w związek „bez przyszłości”, wymagający całkowitego poświęcenia i podporządkowania. Kolejne lata to stopniowe odchodzenie i usamodzielnianie się Arendt, małżeństwo z Heinrichem Blucherem, emigracja, wojna, powtórny kontakt z Heideggerem i znowu walka o Heideggera, tym razem o jego rehabilitację w oczach Zachodu.

Heidegger w książce Ettinger przedstawia się inaczej. Niespójny, wieloznaczny, skryty, jest kim innym dla każdego, wiele jego ról pozostaje we wzajemnej sprzeczności: przykładowy mąż, ojciec – mający romans ze studentką młodszą o 17 lat; piszący o prawdzie i nieskrytości

– fałszuje siebie i własną nazistowską przeszłość; z wychowania katolik – z wyboru nazista; zewnętrznie podporządkowany prawu – wewnątrz łamiący podstawowe nakazy i tabu; filozof egzystencji – niezdolny do dokonania rachunku własnego sumienia; przyjaciel męża swej dawnej kochanki i wróg swego dawnego mistrza Husserla, którego usuwa z uniwersytetu. W zasadzie w każdej sytuacji Heidegger jest kimś innym: kim innym jest dla swego przyjaciela Karla Jaspersa, kim innym dla Arendt, kim innym dla żony, kim innym dla nazistowskiego rządu, jeszcze kimś innym jest dla powojennej komisji weryfikacyjnej. Wydaje się, że sprzeczności tych nie można pogodzić, tak że w osobie Heideggera trudno odróżnić jego samego i jego maski. Manipulacja staje się dla niego jedyną możliwością przeżycia. W końcu w życiu filozofa pozostają tylko uwiedzeni i oszukani. Być może i Heidegger nie wie, gdzie się kończy maska, a zaczyna on sam.

Książka Elżbiety Ettinger stanowi cenny wkład w dyskusję o Heideggerze. W pewien sposób każda kolejna biografia przynosi obraz kogoś zupełnie innego. Cenny wydaje się wkład i głębokie rozumienie samej Arendt, w którą autorka wchodzi się głęboko i z drobnych, wydawać by się mogło, fragmentów rekonstruuje ważny wątek jej życia. Książka pozostawia wiele pytań i dylematów. Poruszając osobiste tematy, może też dotyczyć osobistych przeżyć czytelników. Zawsze aktualne pozostają kwestie wierności

sobie i innym, trwałości postaw i uczuć, rozdźwięku między wiedzą pisaną i jej praktyką, wreszcie samookreślenie w świecie rodzących się i umierających totalitaryzmów.

Cezary Żechowski

Z życia Kościoła

Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Azji

19 kwietnia rozpoczęło się w Rzymie Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Kościoła w Azji, na które przybyło ponad 350 biskupów z tego kontynentu. Hasło przewodnie Synodu brzmiało: „Jezus Chrystus i Jego misja miłości i służby w Azji: «Aby mieli życie i mieli je w obfitości»”. Biskupi zbierający się na synodach wypełniają misję Kościoła posoborowego w duchu listu apostołskiego „Tertio millennio adveniente” Jana Pawła II (10 XI 1994), gdzie jest mowa o synodach regionalnych, które jeszcze przed 2000 r. pozwolą Kościołowi powszechnemu lepiej przyjrzeć się problemom Kościołów lokalnych. Synod biskupów jest przejawem ich kolegialności oraz niejako przedłużeniem II Soboru Watykańskiego. Zgodnie z nauką listu synod biskupów ma być centralną instytucją kościelną, w której uczestniczą przedstawiciele ogółu biskupów katolickich wszystkich obrządków pozostających w łączności z biskupem Rzymu.

Sytuacja Kościoła w Azji

W Azji mieszka około 3,5 mld. ludzi, z czego niecałe 110 mln. to katolicy, nad którymi opiekę pasterską sprawuje 14 kardynałów i prawie 600 biskupów, czyli ponad 14% ogólnej liczby biskupów świata. W większości państw azjatyckich chrześcijaństwo nie jest religią „obcą”. W Libanie, Izraelu, Jordanii, Turcji, Syrii, Iraku, Gruzji, Armenii, na Cyprze i w Indiach chrześcijaństwo istnieje od czasów apostołskich. W państwach tych żyją chrześcijanie należący do starożytnych Kościołów wschodnich (dziś już niesłusznie nazywanych monofizycznymi i nestoriańskim), Kościoła prawosławnego, wspólnot protestanckich oraz katolicy obrządków wschodnich i łacinnicy. Natomiast znacznie bardziej skomplikowana sytuacja jest w Chinach, gdzie istnieją dwa niezależne od siebie Kościoły: tzw. patriotyczny, kontrolowany przez władze państwowe i nie utrzymujący kontaktów ze Stolicą Apostolską, oraz Kościół podziemny, który zachowuje

jedność ze Stolicą Apostolską, ale jest prześladowany przez władze komunistyczne. W trudnym położeniu jest także Kościół w Wietnamie, gdzie władze nie zgadzają się na nominacje nowych biskupów, przez co wiele diecezji pozostaje nie obsadzonych. Na temat Kościoła w Korei Północnej nie ma rzetelnych wiadomości ze względu na politykę izolacjonizmu prowadzoną przez tamtejszy reżym komunistyczny. Optymizmem natomiast napawa sytuacja Kościoła na Filipinach: jest to największy katolicki kraj azjatycki. Liczy 58 mln. wiernych, co daje ponad połowę wszystkich katolików w Azji. Inne państwa, w których liczba katolików jest stosunkowo duża, to Indonezja, Korea Południowa oraz azjatycka część Rosji.

Synod Biskupów a władze Chińskiej Republiki Ludowej i Kościół „patriotyczny”

Od początku Synodowi Biskupów dla Azji towarzyszyło zagadnienie jedności Kościoła w tej części świata. Problem ten dotyczy przede wszystkim podzielonego Kościoła w Chinach. 20 kwietnia bp Michael Fu Tieshan, zwierzchnik Patriotycznego Stowarzyszenia Katolików Chińskich, wezwał papieża do uznania Chińskiej Republiki Ludowej i zerwania stosunków dyplomatycznych z Tajwanem. Dodał ponadto, że Kościół państwowy w Chinach w pełni uznaje zasady wiary i nauki katolickiej głoszone przez papieża. Natomiast koadiutor diecezji Hongkongu bp Joseph Zen Zu-Kiun, przemawiając w czasie obrad Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów dla Azji 25 kwietnia, stwierdził, że większość biskupów i kapłanów Kościoła „patriotycznego” w Chinach to pełni poświęcenia duchowni, którzy również są szykanowani przez władze komunistyczne. W latach 1989-1996 bp Zen był wykładowcą w seminariach duchownych kontrolowanych przez władze chińskie. Uważa on, że podział Kościoła w Chinach spowodowała *presja zewnętrzna* i bynajmniej nie jest on dziełem katolików. Bp Zen zachęcił również katolików żyjących poza Chinami do głoszenia prawdy o prymacie papieża: *Nie mówcie, że jest to sprawa drugorzędna. Nasi bracia i siostry oddają za nią swoje życie.*

Na początku obrad Ojciec Święty poinformował zebranych uczestników o zaproszeniu, jakie wystosował do dwóch biskupów Kościoła podziemnego w Chinach: 90-letniego bpa Mateusza Duan Yinmin z Wanxian oraz jego koadiutora, 82-letniego bpa Józefa Xu Zhixuan. Biskupi ci nie otrzymali jednak od swoich władz pozwolenia na opuszczenie kraju. Jako powód odmowy podano brak stosunków dyplomatycznych władz ChRL ze Stolicą Apostolską oraz fakt, że Watykan nie przedyskutował sprawy zaproszenia tych biskupów

z Patriotycznym Stowarzyszeniem Katolików Chińskich. Głównym powodem, dla którego papież zaprosił na synod bp Duana Yinmina był fakt, że jest on szanowany przez oba Kościoły w Chinach. Ponieważ bp Duan Yinmin nie mógł przybyć do Rzymu, przesłał faks do uczestników Synodu w języku łacińskim, w którym ubolewa, że z powodów politycznych nie może uczestniczyć w obradach Synodu.

Zagadnienia poruszane na Synodzie

28 kwietnia na Zgromadzeniu Specjalnym przemawiali kurialni kardynałowie: Angelo Sodano oraz Joseph Ratzinger. Kard. Sodano mówił o jedności Kościoła, za którą wielu męczenników oddało życie. Mówił o wiernym przejmowaniu nauczania papieskiego w duchu synowskiego posłuszeństwa. Ostrzegł przed uprawianiem *teologii pogranicza oraz hierarchicznego relatywizmu*. Kard. Ratzinger wskazał natomiast, że jedynym elementem instytucjonalnym Kościoła jest jego struktura sakramentalna. W takim też duchu należy przeżywać kapłaństwo, aby nie zastaniało ono oblicza samego Boga.

Uczestnicy Synodu Biskupów dla Azji zauważyli, że Kościół powinien głosić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie jako jedynym Zbawicielu. Zobowiązani do tego w sposób szczególny są właśnie biskupi. Wspomnieli o tym przewodniczący Penitencjarii Apostolskiej kardynał amerykański William W. Baum 27 kwietnia. Podkreślił, że Synod dla Azji *stwarza biskupom doskonałą okazję do wyznania wiary w łączności z biskupami z poprzednich wieków oraz z obecnym następcą św. Piotra*. Natomiast bp Albert Ranjith Patabendige Don z Ratnapury (Sri Lanka) stwierdził, że dokument roboczy Synodu charakteryzuje się *pewnym lękiem wobec potwierdzenia wyjątkowości zbawczej roli Chrystusa* na tle innych religii. Niektórzy bowiem wierni, chcą przybliżyć niechrześcijanom Chrystusa, niechętnie wspominają o Nim jako jedynym Zbawicielu świata.

Ponadto biskupi zebrani na Synodzie wyrazili sprzeciw wobec używania tekstów niechrześcijańskich zamiast lub wraz z czytaniem biblijnymi podczas mszy św., chociaż zaaprobowali czytanie ich podczas niektórych spotkań katolików. Z drugiej strony biskupi poprosili Stolicę Apostolską o większą autonomię w przystosowywaniu liturgii do miejscowych tradycji kulturowych. Chodzi o to, aby teksty liturgiczne w językach miejscowych nie musiały być zatwierdzane przez Stolicę Apostolską, a jedynie przez episkopat lub biskupów danego regionu.

Innym zagadnieniem poruszonym przez biskupów był kult przodków praktykowany w wielu krajach Azji. Bp pomocniczy z Hongkon-

gu John Tong Hon stwierdził, że kult przodków szczególnie rozpowszechniony w Chinach i Wietnamie winien być utrzymywany przez Kościół, bo *ostatecznie to Bóg jest rzeczywistym przodkiem ludzkości*. W Wietnamie np. zakaz kultu przodków wydany przez Stolicę Apostolską w 1659 r. obowiązujący katolików spowodował ich wyobcowanie ze społeczeństwa. Administrator apostolski archidiecezji Hue w Wietnamie abp Etienne Nguyen Thu The powiedział, że *nawet komuniści czczą swoich przodków. W ostatnich latach Kościół w Wietnamie zezwolił na praktykę niektórych form kultu przodków w rodzinie*. Dozwolone jest stawianie ołtarzyków, palenie kadzideł, a także ukłony przed wizerunkami zmarłych. Wywołało to jednak zamieszanie w samym Kościele. Starsi katolicy nie chcą bowiem zaakceptować tej dotychczas zakazanej praktyki.

Uczestnicy Synodu w uroczystym przesłaniu dla mieszkańców Azji uchwalonym 12 maja kierują swoje słowa do wszystkich braci i siostr w Azji, *którzy pokładają wiarę w innych tradycjach religijnych*, tzn. wyznawców hinduizmu, buddyzmu, judaizmu i islamu. Podkreślili oni, że uznają wartości etyczne kultu przodków oraz cnoty naturalne. *Wierzimy – napisali biskupi – że przedstawianie Jezusa Chrystusa jako personifikacji miłości i przebaczenia Boga jest tym, czego potrzebuje Azja*.

Obrazy synodalne zakończyły się 14 maja.

Apel Synodu o pomoc dla ubogich w Azji

Kard. Stephen Kim Sou-hwan z Korei Południowej zaapelował o pomoc dla Korei Północnej, gdzie ludzie umierają z głodu. Kardynał zauważył, że pomoc materialna jest jedyną realną rzeczą, jaką można uczynić dla mieszkańców Korei Północnej. Od 1948 r., gdy zakazano wiary katolickiej, powstał *jak nigdzie na Ziemi Kościół całkowicie czysty*. Do 1950 r. wszyscy duchowni albo zostali zabici, albo uciekli do Korei Południowej. Od 1986 r. rząd północnokoreański rozpoczął rozmowy ze Stolicą Apostolską, a w 1988 r. utworzył Kościół „patriotyczny” na wzór istniejącego w Chinach, ale nie ma w nim żadnych duchownych. Również przełożony misji sui iuris w Urgi (Ułan Bator) o. Wens Padilla ze zgromadzenia Niepokalanego Serca Maryi stwierdził, że Kościół w Mongolii może działać swobodnie dopiero od 6 lat, a najważniejszą formą ewangelizacji jest pomoc ubogim. W tym czasie misjonarze w Mongolii pomogli 77 dzieciom ulicy znaleźć dom i szkołę. Podobną pomoc Kościół podejmuje wobec niepełnosprawnych.

Marek Blaza SJ