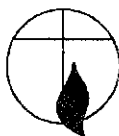


przegląd powszechny

10/938/99

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, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej
Koprowski SJ, Barbara Marcinik, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Maria Magdalena Matusiak

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 848-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 848-91-31 w. 214

tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 71,50 zł

za I półrocze 39,00 zł

*(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 zł)*

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 21 IX 1999 r.

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

Spis treści

ks. Adam Przybecki

Wież Kościoła z uniwersytetem

9

Wież Kościoła z uniwersytetem i kulturą uniwersytecką ma głębokie uzasadnienie i bogate dzieje, znaczone niekiedy napięciami. Jej kształt jest wynikiem wielowiekowego procesu, który wpływał na świadomość obu wspólnot. II Sobór Watykański i nauczanie Jana Pawła II bardzo ożywiły ten proces. Kościół niejako na nowo zaczyna rozumieć sens uczestnictwa w kulturze.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Ewangelizacja bez agitacji?

Intuicje ignacjańskie

27

Czy chrześcijaństwo staje się jednym z wielu podmiotów oferujących swój „produkt” na rynku? W skali globalnej nie doświadcza ono bezpośredniego sprzeciwu. Podstawowym problemem staje się dla chrześcijaństwa odnalezienie sposobu bycia jako jednego z wielu podmiotów obecnych w kulturze, która nie może już być określana jako wyrażenie chrześcijańska.

Leszek Jerzy Jasiński

Pytania czasu globalizacji

36

We współczesnej gospodarce światowej rośnie znaczenie obszarów do tej pory relatywnie słabych i jednocześnie pogłębiają się związki pomiędzy krajami najwyżej rozwiniętymi. Powstają w ten sposób nowe szanse rozwoju i nowe wyzwania.

Piotr Szczukiewicz

Czy psychologia jest konieczna do zbawienia?

45

Konieczne staje się takie spojrzenie na uprawianie psychologii i działalność duszpasterską, jakie nie będzie przeciwstawiało sobie tych sfer ani redukowało płaszczyzny duchowej do zjawisk psychicznych.

<i>Joseph von Eichendorff</i> Wiersze	51
<i>Jerzy Sosnowski</i> Światło w klatce (I) O sacrum w kinie lat dziewięćdziesiątych	52
Problem nie polega na tym, że przestaliśmy przeczuwać granice naszego świata, ale na tym, że kultura podważała formy, w jakie doświadczenie granicy dawało się ująć.	
<i>Aleksandra Olędzka-Frybesowa</i> Mędzy afirmacją a odrzuceniem	59
Strona afirmacji jest dziś przytłoczona przewagą i wagą utworów mówiących o odrzuceniu i rozpacz. Jednakże dający się zauważyć opór wobec takiej asymetrii zasługuje na uwagę.	
<i>Jan Kieniewicz</i> Historyk wobec losu człowieka	68
W badaniu historycznym wiara pozwala rozumowi unieść wyzwania, które inaczej byłyby nie do podźwignięcia.	
<i>Józef Hen</i> Z księgi trzeciej	75
Fragment przygotowywanej do druku trzeciej serii zbioru „Nie boję się bezsen-nych nocy...”	
<i>Janusz Gazda</i> Ręce precz od naszej Jugosławii (dokończenie)	86
Rosjanie, a szczególnie rosyjscy politycy często poddają się odruchom atawistycznym. Rosja stała się niewolnicą i ofiarą własnych fałszywych wyobrażeń o sobie, własnych mitów i idej.	
<i>Viktoria Pollmann</i> Jezuici a narodowy socjalizm (dokończenie) Ideologia i polityka narodowosocjalistyczna w „Przeglądzie Powszechnym” w latach trzydziestych	98
„Przegląd Powszechny” podkreślał konflikt reżimu hitlerowskiego z Kościołem katolickim, pseudoreligijność ideologii narodowosocjalistycznej, apoteozę państwa. Nie docenił natomiast roli antysemityzmu i antykomunizmu, uznając je za posunięcia taktyczne.	

Z niedzieli na niedzielę (*Wacław Oszańca SJ*)103

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Kartka z podróży 105
(Muzeum Okrętu „Waza” w Sztokholmie)

Teatr

Joanna Godlewska: Na Zamoyskiego, na placu Teatralnym 107
(Teatr Powszechny w Warszawie, Mała Scena, „Kaleka z Inishmaan” Martina McDonagha, reżyseria – Agnieszka Glińska, Władysław Kowalski; Teatr Narodowy w Warszawie, „Kartoteka” Tadeusza Różewicza, reżyseria – Kazimierz Kutz)

Rafał Monita: Muzyka dawna na ziemi sądeckiej 110
(Festiwal Muzyki Dawnej w Starym Sączu, 21–26 VI 1999 r.)

Film

Jan Pniewski: Zamazany portret 113
(„Lautrec”, reżyseria – Roger Planchon)

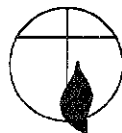
Książki

Adriana Szymańska: Miłosny chrzest 114
(Joanna Pollakówna, „Skąpa jasność”)

Mieczysław Orski: Opowiadania do namysłu 117
(Krystyna Szubowa, „Czas do namysłu”)

Z życia Kościoła: O czystości małżeńskiej i powinnościach kapłanów
III tysiąclecia (*Marek Blaza SJ*) 120

Poradnictwo antyaborcyjne w Niemczech (*Józef Bremer SJ*) 123



Sommaire

abbé Adam Przybecki

Le lien de l'Église avec l'Université

9

Le lien de l'Église avec l'Université et la culture universitaire a des fondements profonds et une riche histoire, marquée plus d'une fois de tensions. Ce lien est le fruit d'un processus maintes fois séculaire qui façonnait la conscience des deux communautés. Le II^e Concile du Vatican et l'enseignement de Jean Paul II ont sensiblement ravivé ce processus. C'est comme d'une manière nouvelle que l'Église commence à comprendre le sens de sa participation culturelle.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Une évangélisation sans excès de propagandiste

Intuitions ignatiennes

27

Le christianisme devient-il l'un des nombreux sujets offrant son „produit” sur le marché? A l'échelle globale, il n'a pas à défier une négation frontale. Le grand problème du christianisme c'est de trouver sa manière d'être d'un des nombreux sujets présents dans la culture, celle-ci ne pouvant plus être définie comme nettement chrétienne.

Leszek Jerzy Jasiński

Les interrogations du temps de la globalisation

36

L'économie mondiale d'aujourd'hui voit s'accroître l'importance des régions jusqu'ici relativement faibles, et en même temps s'étoffer les liens entre les pays le plus hautement développés. Ainsi, s'affirment de nouvelles chances de développement et de nouveaux défis.

Piotr Szczukiewicz

La psychologie est-elle indispensable au Salut?

45

Ce qui est indispensable c'est d'adopter une optique de la psychologie et de la pastorale, qui n'oppose ces deux sphères et activités l'une à l'autre, ni ne réduise le spirituel au fait psychique.

*Joseph von Eichendorff***Poésies**

51

*Jerzy Sosnowski***De la lumière dans le cadre (I)****Le sacré dans le cinéma des années quatre-vingt-dix**

52

Le problème ne consiste pas en ce que nous avons cessé de pressentir les limites de notre monde, mais en ce que la culture a sapé les formes dans lesquelles se laissait percevoir et éprouver l'expérience d'une limite.

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***Entre l'affirmation et le rejet**

59

Le côté de l'affirmation est de nos jours accablé par le poids et la prépondérance des oeuvres de rejet et de désespoir. Toutefois, le refus perceptible de cette dissymétrie, mérite qu'on s'y arrête.

*Jan Kieniewicz***L'historien face au destin de l'homme**

68

Dans la recherche historique, la foi permet à la raison de relever des défis qui, sans elle, seraient irrémédiables.

*Józef Hen***Du livre trois**

75

Extrait de la troisième série, en préparation, de „Je ne crains pas des nuits d'insomnie...”

*Janusz Gazda***A bas les mains de notre Yougoslavie (fin)**

86

Les Russes, et plus spécialement les hommes politiques russes se montrent souvent esclaves de réflexes ataviques. La Russie est esclave et victime de ses propres fausses idées et mythes à son sujet.

*Viktoria Pollmann***Les jésuites et le nazional-socialisme (fin)****L'idéologie et la politique nazional-socialiste****dans „Przegląd Powszechny” dans les années 1930**

98

„Przegląd Powszechny” mettait en exergue le conflit du régime hitlérien avec l'Eglise catholique, la pseudo-religiosité de l'idéologie nazie, l'apothéose de l'Etat. Par contre, notre revue en a sous-estimé l'antisémitisme et l'anticommunisme, en les tenant pour tactiques.

Comptes rendus

105

„SZUM Z NIEBA”

Czwarty numer dwumiesięcznika „Szum z Nieba” zbiera owoce pielgrzymki Jana Pawła II do kraju i Czuwania grup Odnowy na Jasnej Górze, pod przewodnictwem o. R. Cantalamessy, Kaznodziei Domu Papieskiego. Różaniec to niebezpieczna broń – twierdzi s. Faustyna w artykule „Czy różaniec odstrasza?” O. W. Żmudziński SJ w „Przypowieści o trzech drzewach” wyjaśnia, jak Bóg spełnia nasze głębokie pragnienia. „Jak współpracować z natchnieniami Ducha Świętego” to niejako testament dla grup Odnowy w Polsce, autorstwa śp. M. Jurczyńskiej. O ojcostwie św. Józefa pisze R. Goliński w artykule „Cień Ojca”. W czerwcu zmarł o. E. Tardif, kanadyjski misjonarz i ewangelizator. Przypominamy jego postać. O. J. Kozłowski SJ w artykule „Ogon węzowy” ukazuje sposoby rozpoznawania działania ducha złego. Szkoła Ewangelizacji i Rozeznania Duchowego odpowiada na łamach „Szumu z Nieba” na pytania zainteresowanych formacją w eksternistycznym Seminarium Odnowy Życia w Duchu Świętym.

Dwumiesięcznik „Szum z Nieba” można zaprenumerować pod adresem: Wydawnictwo Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym, ul. Sienkiewicza 60, 90-058 Łódź lub telefonicznie: (042) 636-46-49, 637-75-93; adres e-mail: oodnow@jezuici.pl.

„ŻYCIE DUCHOWE”

Którędy do Świata? – to temat przewodni jesiennego (20) numeru „Życia Duchowego”. Przewodnikami w poszukiwaniu uświata w mroku są abp J. Zych, S. Świeżawski i franciszkanin J. Messerer. Do tematu Świata nawiązuje również tekst M. Dzielskiej o Pseudo Dionizym Areopagicie. W stałej ankiecie nt. życia duchowego tym razem wypowiedzi m.in. T. Chrzanowski, rabina B.L. Sherwina, L. Stommy i K. Zanussiego. K. Maślak SJ proponuje refleksję nad przesłaniem ostatniej pielgrzymki Jana Pawła II w Polsce; M. Pacuszkiewicz SJ pisze o duszpasterstwie rozwiezionych; D. Kowalczyk SJ odpowiada na pytanie: Dlaczego święty Augustyn nigdy się nie spowiadał?

Cena 1 egz. 8,00 zł, w prenumeracie 7,00 zł. Adres e-mail: zd@wam.jezuici.krakow.pl.

„HORYZONTY WIARY”

Czwarty numer „Horyzontów Wiary” oferuje czytelnikowi artykuły z różnych dziedzin nauki. Można w nim znaleźć filozoficzną refleksję S. Ziemiańskiego SJ, „Ontologiczne podstawy odpowiedzialności za czyny”. Na teren pedagogiki przenosi nas M. Chymuk artykułem „Korczakowskie spojrzenie na wychowawcę i wychowanka”. Ks. B. Ferdek w artykule „Ku eschatycznej Pięćdziesiątnicy” pisze o roli Ducha Świętego w narodzinach nowego świata. Inspirowany encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio” artykuł B. Lisiaka SJ, „Wiara i rozum na przykładzie polskiego Oświecenia”, pokazuje przykład z naszej historii umiejętnego godzenia tych dwóch rzeczywistości. Ponadto w czwartym numerze „Horyzontów Wiary” została zamieszczona bibliografia za okres 10 lat w układzie alfabetycznym i przedmiotowym.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 4,50 zł, w prenumeracie 4,00 zł. Adres e-mail: hw@wam.jezuici.krakow.pl.

„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

Na łamach „Poślanca Serca Jezusowego” w październiku spotkać można Franciszka z Asyżu, Małgorzatę Marię Alacoque i Teresę z Lisieux oraz zmierzającą dopiero na ołtarze S.B. Rozalię Celakównę. Obok świętych i kandydatów na ołtarze dostrzeczemy sylwetki zwykłych ludzi, którzy dzielą się swoimi doświadczeniami, często bardzo bolesnymi. „Poślaniec” w tym miesiącu kieruje naszą uwagę na życie Najświętszej Maryi Panny w świętych miejscach – w Nazarecie, Betlejem, Ain Karem i w Jerozolimie. Czytelnicy znajdą także ścienny Kalendarz PSJ na 2000 r.

Cena 1 egz. w sprzedaży 3,50 zł. Przy prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) cena 1 egz. 3,00 zł. Koszty wysyłki pokrywa Wydawnictwo WAM tel. (012) 429-18-88. Prenumeratę można zrealizować, dokonując wpłaty na konto: Wydawnictwo WAM, prenumerata czasopism, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, BSK S.A. O/Kraków, nr rach.: 10501445-1202272884. Adres e-mail: psj@wam.jezuici.krakow.pl.

ks. Adam Przybecki

Więź Kościoła z uniwersytetem

Zasadniczym powodem żywego związku Kościoła ze środowiskiem uniwersyteckim jest jego podstawowa misja ewangelizacyjna. Powierzone bowiem przez Chrystusa zadanie głoszenia Ewangelii skłania do poszukiwania form jej najgłębszego wyrazu, wśród których kultura konkretnej społeczności należy do najważniejszych. Z misyjnego posłannictwa rodzi się też dążenie do budowania specyficznej wspólnoty w tych kręgach społecznych, dla których otwartość na prawdę stanowi fundamentalną wartość. Orientuje to aktywność Kościoła na osoby i kulturę.

Więź Kościoła z uniwersytetem i kulturą uniwersytecką ma głębokie uzasadnienie, a także bogate dzieje, niekiedy znaczone napięciami. Jej kształt i ugruntowanie jest wynikiem wielowiekowego procesu, który wpływał na świadomość obu wspólnot. Nie ulega jednak wątpliwości, że II Sobór Watykański, a zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II proces ten bardzo ożywiły. Widać to zwłaszcza po stronie kościelnej, która niejako na nowo i pełniej zaczyna rozumieć sens uczestnictwa w kulturze, podejmując dialog ze wszystkimi jej podmiotami.

Pastoralna misja przepajania kultury duchem Ewangelii

Od początku ewangelizacji mniej czy bardziej wyraźnie towarzyszy Kościołowi przekonanie o roli, jaką w tym dziele odgrywa kultura. Szczególnie jednak ostatni wiek odkrył jej znaczenie. To właśnie świadomość wiary spełniającej się w kulturze, czerpiącej z kultury, ukonstytuowała wielorakie relacje między Kościołem, kulturą i środowiskami ją tworzącymi. Bowiem – jak wielokrotnie zwraca na to uwagę Jan Paweł II – *wiara*,

*która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie*¹.

Głoszenie Ewangelii ze swej istoty domaga się wysiłku wpiśnięcia jej w rzeczywistość kulturową społeczeństwa. *Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką* – przypomina II Sobór Watykański – istnieją wielorakie powiązania. Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom (KDK, nr 58). Kościół, kontynuując ów proces w ciągu dziejów, korzystał z dorobku wielu kultur. Świadomy posłania do wszystkich ludów, nie wiąże się jednak z jedną tylko jej formą, ale próbuje w przekazie Chrystusowego orędzia zbawczego wypowiedzieć się w języku różnych tradycji kulturowych, pozostając zarazem wierny tradycji własnej i swej uniwersalnej misji. Równocześnie podkreśla, że *kulturę odnosić należy do pełnej doskonałości osoby ludzkiej, do dobra wspólnoty i całej społeczności ludzkiej* (KDK, nr 59). Jest ona właściwością osoby tak dalece, że nie sposób dojść do prawdziwego człowieczeństwa *inaczej jak przez kulturę, to znaczy przez kulturowanie dóbr i wartości naturalnych*. Albowiem gdzie *chodzi o sprawy życia ludzkiego, tam natura i kultura jak najściślej wiążą się z sobą* (KDK, nr 53).

Termin „kultura”, choć znany od dawna, do XX w. był odnoszony przede wszystkim do zespołu cech intelektualnych i estetycznych, oznaczając erudycję, subtelność umysłu, owoce działalności artystycznej oraz literackiej. Później dopiero nabrał znaczenia socjologicznego i historycznego, wyrażając rozliczne zjawiska cywilizacyjne, całość życia, przekaz dorobku, tradycji, sposobów życia społeczeństw i ich mentalności². Obecnie

¹ Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury*. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli. Rzym, 20 maja 1982, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 161.

² Por. H. Carrier SJ, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym – Warszawa 1990, s. 17-18; ks. W. Niewęglowski, *Nowe Przymierze Kościoła i Środowisk Twórczych w Polsce w latach 1964-1996 (Doświadczenie warszawskie)*, Warszawa 1997, s. 30-32; H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 44-55; S. Świeżawski, *Vaticanium II o kulturze*, „Znak”, nr 7-8/1967, s. 905-919; M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków – Warszawa/Struga 1985, s. 108-117; A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997, s. 219-229.

akcentuje on odniesienie humanistyczne i zwraca uwagę, że celem i treścią kultury jest sam człowiek, zaś jej miarą pełna osobowość człowieka. Do tego właśnie rozumienia nawiązuje Vaticanum II, stwierdzając, że: *mianem „kultury” w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej poprzez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości* (KDK, nr 53).

Od czasu gdy w naszej epoce życie społeczne zaczęła ogarniać fala sekularyzacji, związek wiary z kulturą przedstawia się w zupełnie nowej perspektywie. Kultura i religia przestały tworzyć nierozdzieloną dotąd jedność. Pojawia się pęknięcie, boleśnie odczuwane przez Kościół. *Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą – powiedział Paweł VI – jest bez wątpienia dramatem naszych czasów, jak był nim także w innych epokach* („Ewangelii nuntiandi” /EN/, nr 20). Dlatego sprawa ewangelizacji kultur staje się dzisiaj szczególnym zadaniem dla chrześcijan. Nie jest to, jak wspominaliśmy, zadanie nowe, ale stawia jednak wobec pytań o sposób, w jaki kultura może przylgnąć do Ewangelii i stać się celem działalności duszpasterskiej w społeczeństwach pluralistycznych³.

Szczególny charakter, jakiego nabiera dzisiaj ewangelizacja kultur, wymaga od chrześcijan przede wszystkim pojmowania kultury jako rzeczywistości ludzkiej, która potrzebuje Ewangelii, a także zdolności *nasłuchiwania współczesnego człowieka, by go zrozumieć i by wynaleźć nowy typ dialogu, który by pozwolił w mentalność dzisiejszą wprowadzić całą oryginalność ewangelicznego postania*⁴. Chodzi o ewangelizację pojmowaną

³ Por. Jan Paweł II, *Misja ewangelizacji kultur*. Przemówienie do Papieskiej Rady do spraw Kultury. Rzym, 16 stycznia 1985, w: *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 277, nr 3.

⁴ Jan Paweł II, *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem*. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw Kultury. Rzym, 18 stycznia 1983, w: *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 199, nr 3.

w znaczeniu indywidualnym, jak i społecznym. Z jednej strony bowiem tylko poszczególne osoby mogą przez nawrócenie zdobyć się na akt wiary i żyć nią w swej codzienności, z drugiej jednak za ich pośrednictwem działalność ewangelizacyjna może sięgać do samego wnętrza kultur. Dla Kościoła jest oczywiste, że *należy ewangelizować i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę, czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia – czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu, jakie te wyrazy mają w Konstytucji „Gaudium et spes”, gdzie zawsze wychodzi się od osoby ludzkiej i zawsze zwraca się do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem* (EN, nr 20).

Skoro chrześcijanie uświadamiają sobie na nowo, że kultura jest właściwym miejscem ewangelizacji, to równocześnie muszą dostrzec, że działanie Ewangelii urzeczywistnia się głównie w kręgu wartości charakterystycznych dla danej kultury i nadających jej sens etyczny. Dlatego trzeba najpierw odnaleźć te z nich, które moc Ewangelii jest w stanie ubogacić, udoskonalić czy wprost przepoić nową treścią. Będzie to zatem wysiłek przenikania inspiracją ewangeliczną wymiarów kultury dotyczących zbiorowego myślenia i działania, a więc wzorów zachowania całych środowisk, kryteriów ocen, dominujących w ich życiu wartości, zwyczajów, postaw. Istnieje przecież stale potrzeba postępu moralnego i duchowego, tak na płaszczyźnie działań zbiorowych, jak i indywidualnych, zwłaszcza wobec doświadczeń historii pokazujących, że kultura może kierować się również wartościami, które są zaprzeczeniem godności człowieka. Oczywiście chrześcijańskie przekonanie o tym, że duch Ewangelii jest w stanie dokonać prawdziwej przemiany zachowań jednostkowych i społecznych, respektuje w pełni autonomię życia ziemskiego. Nie znaczy to jednak, że Kościół rezygnuje ze swej profetycznej roli, która domaga się niekiedy różniwania, krytyki czy nawet piętnowania tego, co w danej kulturze jest sprzeczne z Ewangelią i zagraża człowiekowi.

Mimo że dzisiejszą kulturę charakteryzują także *znaki i sygnały śmierci* („Dominum et vivificantem”, nr 57), ciągle aktualną szansą głoszenia Ewangelii jest zawarta w niej zdol-

ność odpowiadania na ukryte nadzieje obecne w ludzkich sercach. Realizuje się to przede wszystkim przez zwyczajne i proste świadectwo o *Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym* (EN, nr 26). Tak właśnie budowany związek człowieka z Ewangelią, jak nie waha się twierdzić Kościół, jest *kulturotwórczy od samych podstaw*⁵. Dzięki bowiem świadectwu i zaangażowaniu chrześcijan wiara staje się prawdziwą kulturą, jak również powstaje ścisła więź między wartościami kultury i wartościami wiary, bez którego to procesu nie sposób mówić o pełnym przyjęciu i wiernym przeżywaniu chrześcijaństwa⁶. Nie znaczy to jednak, że ewangelizacja może być utożsamiana z tworzeniem jakiejś kultury. Przestrzegał przed tym już Pius XI, podkreślając: *Nie trzeba nigdy tracić z oczu, że zadaniem Kościoła jest ewangelizować, nie cywilizować. Jeżeli cywilizuje, to poprzez ewangelizację*⁷. Proces ewangelizacji przypomina raczej działanie zaczynu wewnątrz każdej kultury, która przyjmuje orędzie Ewangelii. Paweł VI mówi wprost: *Kościół nie tylko ma głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma osiągnąć i jakby przywracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym* (EN, nr 19).

Dzisiaj, podobnie jak w odległej przeszłości Europy, dokonuje się – oczywiście zależnie od okoliczności miejsca i czasu – prawdziwa *chrystianizacja kultur*. Mimo odmiennych warunków historycznych moc Ewangelii jest zdolna oddziaływać na najważniejsze dla życia społecznego dziedziny kulturalne, przede wszystkim zaś na rodzinę, wychowanie, prawo czy pracę. Kościół nie chce jednak czynić tego za pośrednictwem dominacji

⁵ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO. Paryż, 2 czerwca 1980, w: *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 70, nr 10.

⁶ Tenże, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury*, dz. cyt., s. 161.

⁷ Pius XI, Słowa skierowane do bpa Roland-Gosselin, „Semaines Sociales de France”, Versailles 1936, s. 461-462. Cytat z przyp. 7 do nru 58 KDK.

kulturalnej. Już Pius XII zwracał uwagę, że działalność Kościoła we współczesnych społecznościach dokonuje się przede wszystkim za pośrednictwem sumień, aby jednostki i instytucje mogły swobodnie przyjmować zasady, zwłaszcza te, które mają na celu promocję sprawiedliwości, pokoju i ludzkiej godności⁸. Wspólnota kościelna, realizując swą misję przez świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa, modlitwę, kontemplację, liturgię, przepowiadanie i katechezę, w pewnych okolicznościach wchodzi w dialog z wyznawcami innych religii oraz z ludźmi dobrej woli, by razem podjąć poszukiwanie prawdy i współpracować dla dobra człowieka. Ma to znaczenie, zwłaszcza w społecznościach pluralistycznych lub środowiskach niechrześcijańskich, bowiem dzięki dialogowi i współpracy z wszystkimi chrześcijanie inspirowani Ewangelią mogą prowadzić działalność na rzecz wszechstronnego rozwoju człowieka⁹. W ten sposób pełniona służba wobec całego społeczeństwa i jego kultury staje się działalnością ewangelizacyjną o tyle, o ile uczniowie Chrystusa równocześnie rozwijają i strzegą wartości Ewangelii dotyczących człowieka i jego godności.

Ewangelizowanie rzeczywistości tak nieuchwytniej jak kultura nie ma prostej i ściśle określonej metody. Można jednak sięgnąć do refleksji i doświadczenia Kościoła w tej dziedzinie. Okazuje się wtedy, że podstawową metodą oddziaływania na kulturę nie jest uciekanie się do autorytarnych nakazów, lecz promowanie czynnej obecności chrześcijan, ich świadectwa, zachęty i badań. Spotkanie z kulturą, tak by pozwalało uczestniczyć w jej dobrodziejstwach wszystkim grupom społecznym, winno dokonywać się głównie za pośrednictwem zbiorowego działania ludzi wierzących, które umożliwi przenikanie wartości chrześcijańskich w najważniejsze dziedziny życia, takie jak rodzina, wychowanie, praca, mass media, zdrowie i sprawiedliwość wobec najbardziej opuszczonych. Kościół zapewnia wspólnotom chrześcijańskim angażującym się w działalność na

⁸ Por. Pius XII, *Orędzie radiowe. 1 września 1944*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym – Lublin 1987, s. 201-208.

⁹ Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 70, nr 9.

rzecz kultury dużą swobodę oceny i inicjatywy, uznając ich odpowiedzialność w tym względzie. Zakłada w działalności kulturalnej i społecznej uzasadnioną możliwość rozbieżnych rozwiązań, ale przypomina, że w takiej sytuacji *nikomu nie wolno domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swego zdania* (KDK, nr 43). Zachęca także wiernych, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych, do wspólnego działania w obronie własnych wyborów kulturowych. Ale i tutaj muszą oni wyraźnie rozgraniczać swoje inicjatywy od stanowiska Kościoła jako całości, *by jasno rozróżniano to, co czynią wierni, czy to poszczególni, czy też stowarzyszeni, we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła* (KDK, nr 76). Chrześcijanie wezwani do lojalnego wysiłku, dialogu i zrozumienia muszą stale pamiętać, że *silniejsze jest (...) to, co wiernych łączy, niż to, co dzieli: niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkim miłość* (KDK, nr 92). Nie sposób w ewangelizacji kultur przemilczeć sprawy konieczności współpracy ekumenicznej pomiędzy wszystkimi wyznawcami Jezusa Chrystusa, szczególnie w obliczu trudnych przemian społeczno-politycznych, które domagają się wysiłku zachowania ciągłości pomiędzy przeszłością i przyszłością, a przede wszystkim strzeżenia prawdy¹⁰. Wreszcie należy podkreślić, że w głoszeniu orędzia ewangelicznego bardzo ważną rolę odgrywa postawa wolności. Nie można zatem traktować tego procesu jako zbiorowej indoktrynacji narzucanej środowisku kulturalnemu. Moc Ewangelii płynie bowiem z mocy samej prawdy, która jest zdolna przenikać umysły i je oświecać. *Kościół – mówi Jan Paweł II – szanuje wszystkie kultury i żadnej z nich nie narzuca swojej wiary w Jezusa Chrystusa, zachęca jedynie wszystkich ludzi dobrej woli do popierania prawdziwej cywilizacji miłości, opar-*

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Nasza wiara w Jezusa Chrystusa*. 9 września 1984. Quebec – Msza św. na terenie Uniwersytetu Laval, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 9/1984, s. 8-9.

*tej na ewangelicznych wartościach braterstwa, sprawiedliwości i godności dla wszystkich*¹¹.

Kościelne korzenie europejskiego uniwersytetu

Ze świadomości związku wiary z kulturą zrodziła się więź uniwersytetu z Kościołem. Obowiązek bowiem pełnienia misji ewangelizacyjnej powierzony uczniom Chrystusa nie dotyczy tylko głoszenia Ewangelii *na coraz to nowych terytoriach i coraz większej liczbie ludzi, ale również i tego, ażeby treść tej Ewangelii przepajała sposoby myślenia, kryteria ocen i normy działania – mówiąc krótko, należy dążyć do tego, aby cała kultura została przeniknięta Ewangelią*¹². Ponieważ zaś uniwersytet – głównie ze względu na swój podstawowy cel, który można określić jako żarliwe i bezinteresowne poszukiwanie prawdy – jest jednym z uprzywilejowanych miejsc spotkania wiary z kulturą, Kościół odczuwa potrzebę obecności na uniwersytecie *po to, żeby jego działalność ewangelizacyjna nie pozostawiała obca żadnej twórczości kulturalnej*. Zadanie to jest tak ważne, że Jan Paweł II nie waha się powiedzieć, iż *nieobecność Kościoła w świecie uniwersyteckim przynosi poważne straty losom religii w świecie współczesnym, a także upatruje w niej przyczyn szkodliwego rozdźwięku pomiędzy wiarą i kulturą*¹³. Wspomniana obecność Kościoła ma też istotne znaczenie dla uniwersytetu, ponieważ wzajemne oddalenie *może przeszkodzić temu ostatniemu w osiągnięciu podstawowego celu, jakim jest poznanie prawdy w pełnym jej wymiarze. Jeżeli przeto nie będzie się zawiązywała coraz głębsza więź pomiędzy Kościołem i uniwersytetem, szkodę z tego powodu poniesie*

¹¹ Tenże, *Misja ewangelizacji kultur*, dz. cyt., s. 278, nr 3.

¹² Tenże, *Sapientia christiana*, w: ks. E. Szaferowski (red.), *Posoborowe prawo-dawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, t. 12, z. 1, Warszawa 1983, s. 210-211, pkt I.

¹³ Tenże, *Kościół i uniwersytet*. 8 III – Spotkanie z klerem Rzymu, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4/1982, s. 17, nr 2.

*osoba ludzka: ani wiara nie zrodzi kultury, ani też kultura nie będzie w pełni kulturą humanizującą*¹⁴.

Kościół ma pełne prawo uważać, że w pewnym sensie dał początek europejskiemu uniwersytetowi. Świadczą o tym takie Bolonia, Padwa, Paryż, Praga, Kraków. Kościół dzięki swym szkołom teologicznym i prawniczym był u zarania instytucji uniwersyteckiej, która jest wynalazkiem średniowiecza. Tak działo się w Bolonii (1088), Paryżu (1208) czy Orleanie (1309). Oczywiście powoływano też uniwersytety jako szkoły nowe, często konkurujące ze starymi, jak to się stało w Cambridge (1209) czy Padwie (1222). Powstające we wczesnym średniowieczu szkoły klasztorne, a później biskupie, których sieć w X i XI w. pokrywała już całą Europę, w XII w. zaczęły przegrywać z dokonującą się wówczas pod wpływem odkrycia antyku prawdziwą rewolucją w kulturze średniowiecznej. Nawet najświetniejsze szkoły katedralne nie mogły sprostać wyzwaniu, jakie przynosił spontaniczny ruch umysłowy i związane z tym masowe wędrówki ludzi szukających wiedzy. Uniwersytet ze swoją formułą nauczania w zasadzie otwartego, często o szerokim zasięgu międzynarodowym, bardziej odpowiadał nowej sytuacji¹⁵. Na aktywną obecność Kościoła przy jego narodzinach bez wątpienia wpłynęło, wśród wielu innych czynników, szczególnie przymierze, jakie dokonało się w X w. między wiarą i nauką. Istotną rolę w tym procesie odegrał papież 1000 r., pierwszy Francuz na tronie papieskim, człowiek niezwykle wykształcony: astronom i filozof, znawca nauk przyrodniczych,

¹⁴Tamże, s. 17, nr 3. Por. także: Jan Paweł II, *Ex corde Ecclesiae*, nr 43-45; tenże, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku*. Przemówienie do świata uniwersyteckiego. Bolonia, 18 kwietnia 1982, w: *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 132-134, nr 2; ks. W. Granat, *Uniwersytet katolicki w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3-4/1968, s. 13-16; bp M. Rechowicz, *Idea uniwersytetu katolickiego dzisiaj*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 2/1978, s. 15-20; kard. K. Wojtyła, *Uniwersytet katolicki – koncepcje i zadania (Na 50-lecie KUL)*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3-4/1968, s. 17-32.

¹⁵Por. J. Baszkiewicz, *Młodość uniwersytetów*, Warszawa 1997, s. 20-22; ks. R. Sobański, *Uniwersytet, „Więź”*, nr 7-8/1991, s. 98-107; J.W. Góra, *Czym jest uniwersytet? w: Inauguracyjne spotkanie ze studentami I roku w roku akademickim 1991/1992*, Poznań 1992, s. 13-19.

poeta i matematyk, po studiach u arabskich uczonych w Hiszpanii – Gerbert z Aurillac (Sylwester II, 999–1003), o którym mówi się, że wraz z nim na Stolicy Piotrowej zasiadła nauka. Wewnątrz wspólnoty kościelnej ugruntowywało się wtedy przekonanie, które znajduje wyraz w stwierdzeniu: *...rozum winien towarzyszyć wierze; Kościół winien rozwijać naukę*¹⁶.

Choć obecność Kościoła przy tworzeniu średniowiecznych uniwersytetów nie zawsze wyrażała się w ich fundacji, to jednak miała duże znaczenie w kształtowaniu atmosfery, stylu, obyczajów i statusu tej instytucji. Tkwiące u zarania uniwersytetu pragnienie mistrzów i uczniów, aby jak najlepiej się zorganizować dla dobra studiów i wspólnych interesów, ma bez wątpienia swe oparcie w europejskiej stolicy prawa, jaką pod koniec XII w. była Bolonia, również w powstałym w tym czasie w Salerno pierwszym stowarzyszeniu nauczania medycyny, będącym wzorem dla późniejszych wydziałów medycyny, a przede wszystkim w tradycji paryskiej szkoły katedralnej¹⁷. Rozwój tego ostatniego środowiska naukowego pozostaje niewątpliwie najlepszym przykładem w studiach nad genezą ruchu uniwersyteckiego. Gromadzący się oto w drugiej połowie XII w. w Paryżu przy katedrze Notre-Dame, u kanoników u Świętego Wiktora lub na zboczach wzgórza św. Genowefy studenci uzyskują w marcu 1179 r. przywilej bezpłatnych studiów i wolność nauczania na podstawie dekretu papieża Aleksandra III. W 1200 r. król Filip II August uznaje prawa i przywileje nauczycieli oraz studentów Paryża, owej szczególnej Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium. Stąd pochodzi nazwa „uniwersytet” nadana temu ośrodkowi studiów wyższych, określanemu wówczas najczęściej mianem studium generale. Innocenty III potwierdził przywileje uniwersytetu paryskiego, którego statut opierał się na trzech podstawowych autonomiach. Była to najpierw autonomia w stosunku do są-

¹⁶G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, Warszawa 1995, s. 146.

¹⁷Por. A. Gieysztor, *Systemy wartości w tradycji uniwersyteckiej*, w: *Idea uniwersytetu u schyłku tysiąclecia*, Warszawa 1997, s. 9.

downictwa kościelnego, dzięki czemu uniwersytet był w praktyce niezależny od ordynariusza i miał prawo odwoływania się do papieża. Wyjęcie spod władzy królewskiej uwalniało go od kontroli urzędników królewskich aż tak dalece, że utrzymywał własną policję, a profesorowie i studenci byli zwolnieni od płacenia podatków. Wreszcie dzięki autonomii zarządzania uniwersytet stawał się niezależny, otrzymywał wyłączne prawo przyznawania stopni, obsadzania stanowisk, prawo do strajku i odłączenia się. Te dwa ostatnie umożliwiły np. przejście w 1229 r., po dwuletnim strajku, sporej liczby studentów z Paryża do Cambridge, którego początki sięgały z kolei secesji studentów z Oxfordu w 1209 r. (oficjalną nazwę Universitas otrzymał w 1219 r.). Niezależność wobec władz świeckich i lokalnej administracji kościelnej łączyła się ze swobodą w dziedzinie badań i dyskusji, co niekiedy budziło niepokój u niektórych osób. Ten paryski model uniwersytetu stał się wzorem dla licznie powstających w XIII w. uczelni wyższych (Neapol – 1224, Tuluza – 1229, Salamanka – 1243, Rzym – 1244/1245). Większość utworzonych przed 1400 r. uniwersytetów powstała z inicjatywy papieża (z 44 uczelni 31 posiada papieskie dekrety erekcyjne). Kolejni papieże powiększanie liczby uniwersytetów pojmowali jako kontynuowanie reformy gregoriańskiej i instrument jedności świata chrześcijańskiego. Zachęcali w związku z tym członków tzw. zakonów żebrzących, którzy w tym procesie integracji odgrywali zasadniczą rolę, do wstępowania na uniwersytety. Tak więc przedstawiciele zakonu dominikańskiego, a w ślad za nimi franciszkanie zdominowali społeczność akademicką do tego stopnia, że np. w połowie XIII w. większość katedr teologii w Paryżu obsadzona była przez członków tych zakonów¹⁸.

W XIII w., który był apogeum rozwoju tej instytucji, stało się normą, że tzw. pełny uniwersytet składa się z czterech fa-

¹⁸ Por. J. Chélini, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996, s. 297-304; J. Centkowski, *Rzeczpospolite uczonych, zakonów i waganów*, Warszawa 1987, s. 48-58; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 354-367.

kultetów: sztuk wyzwolonych, prawa, medycyny i teologii. Ów zespół dyscyplin miał pewną hierarchię nauk i wynikającą z niej wewnętrzną wzajemną zależność jednej grupy dyscyplin od drugiej. Najniżej we wspomnianej hierarchii znajdowały się sztuki wyzwolone, pełniąc rolę wydziału wstępnego, co jednak nie przeszkadzało im, w pewnych przynajmniej dyscyplinach, w osiągnięciu wysokiego poziomu. Na drugim szczeblu wraz z prawem plasowała się medycyna. Najwyżej był wydział teologii, do którego droga prowadziła przynajmniej przez dwa fakultety – sztuk wyzwolonych i prawa lub medycyny¹⁹.

To szczególne miejsce teologii i jej rola w urzeczywistnianiu idei uniwersytetu – wyrażającej się w poszukiwaniu prawdy i jej niepodzielności, mimo różnych dróg, jakimi się do niej dochodzi, z której też wyrasta płodna relacja mistrz-uczeń – zasadniczo przetrwały do dzisiaj. Nie naruszyły tego kolejne kryzysy instytucji uniwersytetu w późniejszych wiekach, choć często wiązały się z pomniejszaniem roli teologii czy nawet jej usuwaniem z uczelni. Dotyczy to zarówno uniwersytetów państwowych (publicznych), jak i powstałych później uniwersytetów katolickich, powoływanych przez Kościół w odpowiedzi na tworzone i popierane przez rządzących własne uczelnie. Doświadczenie środowisk, z których w pewnym okresie usunięto wydziały teologiczne, pokazuje głęboko destrukcyjny dla samej idei uniwersytetu charakter tego przedsięwzięcia. *Jeżeli – zwraca na to uwagę John Henry Newman – rozmaite gałęzie wiedzy, które są przedmiotem nauczania na uniwersytecie, tak są ze sobą powiązane, że żadnej z nich nie można zaniedbać nie naruszając doskonałości reszty, i jeżeli teologia, zakładamy, jest gałęzią wiedzy, szeroko akceptowaną, posiadającą filozoficzną strukturę, wprost nie dającą się zamknąć w słowach ważność i najdalej idący wpływ, to czy może być inny wniosek z tych dwóch przesłanek jak poniższy, że wycofanie teologii z zakładów publicznego nauczania oznacza odebranie pełni i podwagę-*

¹⁹ Por. J. Wyrozumski, *Powszechność nauk w systemie uniwersyteckim dawniej i dziś*, w: *Idea uniwersytetu u schyłku tysiąclecia*, dz. cyt., s. 16; bp W. Świerżawski, „Idźcie i nauczajcie”. *Uniwersytet w życiu Kościoła*, Sandomierz 1996, s. 143.

nie wiarygodności wszystkiego, co w nich jest faktycznie nauczane. (...) Wymazanie jej z listy równa się, jeśli mogą tak powiedzieć, pruciu tkaniny nauczania uniwersyteckiego. To coś takiego, wedle greckiego przysłowia, jak wyjęcie wiosny z przebiegu roku. To naśladowanie absurdałnego działania tych aktorów tragicznych, którzy występowali z przedstawieniem dramatu, pomijając jego część główną²⁰.

Wykluczenie teologii z dialogu interdyscyplinarnego, jaki ma miejsce na klasycznym uniwersytecie, powoduje pojawienie się w tym środowisku myślenia pseudoteologicznego. A ponieważ w takiej sytuacji nie funkcjonuje kontrola międzydyscyplinarna z powodu braku wyrzuconej ze społeczności uniwersyteckiej dyscypliny, kwitnie teologia uprawiana po dyletancku, niekiedy nawet w połączeniu z zuchwałą pewnością siebie i lekceważeniem innych. Nieobecność teologii, np. w polskiej społeczności nauk ostatniego czterdziestolecia, co się podkreśla w najnowszych publikacjach, doprowadziła do tego, że uniwersytet zaczął pełnić bardzo dziwne funkcje wyznaniowe, mianowicie stał się główną siłą napędową agnostycyzmu i relatywizmu pojmowanych na sposób religijny, bo uznawanych za ostateczne zasady, wedle których winno się organizować współczesne społeczeństwo. Ponieważ zaś ta nowa religia nie uświadamia sobie swojej wyznaniowości, jej wyznawcy są znacznie mniej zdolni niż ludzie świadomie religijni do kontrolowania swoich skłonności do fanatyzmu²¹.

Pojawiające się w przeszłości i współcześnie problemy we wzajemnych relacjach Kościoł – uniwersytet nie osłabiły jednak pierwotnej determinacji chrześcijan, która tkwiła u podstaw zaangażowania całej wspólnoty kościelnej w budowanie i rozwijanie środowiska akademickiego. Zawsze bowiem chodziło o dobro człowieka pytającego o ostateczny sens życia i działania, o uprawnienia i cel nauki, o wartości moralne i duchowe. Kościoł dlatego pozostawał i pozostaje *solidarny z uniwersyte-*

²⁰ J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990, s. 153-154.

²¹ J. Salij OP, *Teologia po traktacie rozbiorowym*, w: *Nasze czasy są O.K.*, Lublin 1997, s. 224.

*tem i jego problemami, gdyż wie, że tego uniwersytetu potrzebuje, ażeby jego wiara mogła się ucieleśnić i stać się kulturą; a także dlatego, że Kościół utrzymuje, iż poszukiwanie prawdy wchodzi w zakres samego powołania człowieka, stworzonego przez Boga na Jego obraz*²².

Poszukiwanie prawdy o człowieku miejscem spotkania

Swoista pasja prawdy i człowieka, albo inaczej – *prawdy człowieka*²³, tak charakterystyczna dla uniwersytetu, stanowi – obok kultury – istotny dla Kościoła powód wszelkich starań mających na celu budowanie i rozwijanie więzi z tą instytucją. Uniwersytety, wyższe uczelnie i specjalistyczne instytuty są warsztatami pracy, przy których – jak powiedział Jan Paweł II podczas Konferencji Generalnej UNESCO – *powołanie człowieka do poznania i konstytutywny związek samego człowieczeństwa z prawdą jako celem poznania staje się codzienną rzeczywistością, niejako chlebem powszednim tylu mistrzów, czcigodnych koryfeuszów nauki i jej praktycznego zastosowania, a wokół nich młodych badaczy i adeptów nauki oraz rzeszy studentów ściągających do tych ośrodków poznania wiedzy. Znajdujemy się tutaj jak gdyby na tych najwyższych szczeblach drabiny, po której człowiek od samego początku wspina się ku poznaniu rzeczywistości świata, jaki go otacza – a także tajemników własnego człowieczeństwa*²⁴. Szczególna relacja do prawdy, będąca w pewnym sensie nieusuwalnym rdzeniem i znakiem tożsamości środowiska akademickiego, *stanowi o tym, że dana szkoła jest uniwersytetem a nie tylko szkołą*²⁵.

Bezkompromisowe dociekanie prawdy stojące w centrum pracy uniwersyteckiej pozostaje w związku z głoszoną przez chrześcijaństwo możliwością, a nawet koniecznością poszukiwa-

²² Jan Paweł II, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku*, dz. cyt., s. 134, nr 2.

²³ Tamże, s. 133, nr 2.

²⁴ Tenże, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 77, nr 19.

²⁵ Tenże, *Żywotne tradycje uniwersytetu europejskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 2/1978, s. 51.

nia jej. To dlatego m.in. uniwersytet ukształtował się jako wspólnota poszukiwań, miejsce spotkania i duchowej konfrontacji prowadzonej w pokorze i z odwagą. Rozszerzając owo przesłanie wiary na wszystkie płaszczyzny ludzkiego poznania, powoływał różne fakultety, które wszakże, przy całej różnorodności swoich przedmiotów, łączyło wspólne podporządkowanie pytaniu o prawdę – a ostateczną możliwość odpowiedzi na to pytanie, jak wiadano, dawał wydział teologiczny. Skoro zaś wiedza ludzka opierała się na ostatecznej jedności, posiadający wiedzę i jej szukający mogli się połączyć w ogół (*universitas*) uczących się i nauczających²⁶. Jest więc uniwersytet owocem zadania zleconego rozumowi, które tkwi głęboko w chrześcijańskim akcie wiary. Dlatego całkowity zanik wspomnianego związku staje się początkiem kryzysu tej instytucji, a jego pierwszy etap ma miejsce w chwili, gdy z uniwersytetu znika pytanie o prawdę jako pytanie nienaukowe. Uniwersytet zaczyna podlegać prawom pozytywizmu i zamienia się w zbiór wyższych szkół zawodowych, w których następuje różnorodna specjalizacja pozytywistycznego rozumu oraz myślenia funkcjonalnego, roszczącego sobie najwyższe pretensje²⁷.

Pragnienie poznania prawdy jest szczególnym dążeniem człowieka, dlatego słusznie można go określić jako *tego, który szuka prawdy* („*Fides et ratio*”, nr 28). Kościół równocześnie podkreśla, że między rozumem, który przez swą pochodzącą od Boga naturę jest zwrócony ku prawdzie i zdolny do jej poznania, a wiarą, która wypływa z tego samego boskiego źródła wszelkiej prawdy, nie może być istotnego konfliktu. Wiara uznaje autonomię naturalnego rozumu. Zakłada ją, ponieważ jej przyjęcie zakłada tę wolność, która jest właściwa tylko istotom rozumnym. W ten sposób okazuje się jednocześnie, że wiara i nauka należą do odmiennych porządków poznania, które nie są do siebie nawzajem sprowadzalne. Jest jednak rzeczą jasną:

²⁶ Kard. J. Ratzinger, *Teologia a polityka Kościoła*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka*, „Kolekcja Communio”, t. 5, Poznań – Warszawa 1990, s. 203-204.

²⁷ Tamże, s. 204.

*rozum sam z siebie nie może objąć wszystkiego, jest ograniczony*²⁸.

Świadomość tego faktu określa m.in. wielowiekową solidarność Kościoła z uniwersytetem i jego problemami. Jan Paweł II widzi jej uzasadnienie we wzajemnym dążeniu obu wspólnot, które sprawia, że Kościół potrzebuje uniwersytetu, ale również uniwersytet potrzebuje Kościoła. Dla wspólnoty wierzących umotywowaniem jej związku z uniwersytetem jest sama misja Kościoła. Głoszona przez niego wiara bywa określana jako *fides quaerens intellectum*. Pragnie ona przeniknąć rozum człowieka i być przedmiotem jego refleksji aż tak dalece, że *wiara winna stawać się kulturą*²⁹. Uniwersytet jest szczególnie uprzywilejowanym miejscem takiego spotkania wiary z rozumem. Powołany po to, aby pomagał osiągać naukowe poznanie prawdy, stanowi jedno z zasadniczych narzędzi, za pomocą których człowiek realizuje swoją naturalną potrzebę poznania. Wbrew wszelkim mniemaniom, jak zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w 1986 r. podczas spotkania z grupą sześćdziesięciu naukowców, *prawda jest jedna. Ukazuje się nam ona jednak w sposób fragmentaryczny, dochodzimy do niej różnymi drogami, które w różnym stopniu nas do niej przybliżają. Na tym też polega wielkość człowieka, że może poświęcić się bez reszty poszukiwaniu wszystkich jej wymiarów. Rozum ze swej natury, podporządkowany jest prawdzie. Wiara zaś jest przyłgnięciem do Prawdy, której samo źródło jest objawione inteligencji i sercu człowieka*³⁰. Nieobecność zatem Kościoła w środowisku uniwersyteckim przynosi poważne straty współczesnym losom religii i staje się przyczyną rozdźwięku między wiarą i kulturą. Dlatego powinien on odczuwać potrzebę obecności wszędzie tam, gdzie wypracowuje się naukowe poznanie prawdy, po to *żeby jego działalność ewangelizacyjna nie pozosta-*

²⁸ Jan Paweł II, *Więź myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy*. Przemówienie do naukowców i studentów. Kolonia, 15 listopada 1980, w: *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 89-90, nr 2. Por. *Fides et ratio*, nr 33-35.

²⁹ Jan Paweł II, *Kościół i uniwersytet*, dz. cyt., s. 16, nr 2.

³⁰ Tenże, *Nauka i perspektywy człowieka*. 5 IX – Do uczestników kolokwium, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 9/1986, s. 17.

wata obca żadnej twórczości kulturalnej³¹. Celem wspomnianej obecności nie jest chęć panowania, ale wierność własnej misji służenia człowiekowi, dzięki której ten ostatni może dojrzewać do pełnej miary człowieczeństwa.

Z kolei uniwersytet potrzebuje Kościoła ze względu na cel własnego istnienia, jakim jest żarliwe i bezinteresowne poszukiwanie prawdy. W centrum pracy uniwersyteckiej znajduje się poszukiwanie prawdy o człowieku. Pominięcie duchowego i moralnego wymiaru człowieka oraz wartości, jakie się stąd wywodzą, niesie wielkie ryzyko zaciemnienia wiedzy o nim samym, a także niebezpieczeństwo, że osoba ludzka nie będzie zdolna przybliżyć się do życia umysłowego, stanowiącego ostateczny przedmiot poszukiwania prawdy. Ludzki rozum, chcąc odnaleźć prawdziwe zaufanie do siebie, *musi otworzyć się ufnie na prawdę większą od niego samego. Tą prawdą, która stała się prawdą ludzką, a zatem nieobcą już żadnemu prawdziwemu humanizmowi, jest Jezus Chrystus, Słowo Prawdy wiecznej*³². Kościół, przepowiadając Chrystusa, w którym najpełniej zostaje ukazana tajemnica każdej osoby i wszelkiej rzeczywistości, jest świadkiem prawdy o człowieku. Oddalenie więc uniwersytetu od Kościoła może przeszkodzić poznaniu prawdy w pełnym jej wymiarze. Jeśli przeto nie będzie zawiązywała się pomiędzy nimi stała więź, szkodę poniesie przede wszystkim człowiek, bowiem w takiej sytuacji *ani wiara nie zrodzi kultury, ani też kultura nie będzie w pełni kulturą humanizującą*³³.

Z tych właśnie powodów Kościół, który odegrał tak znaczącą rolę w historii uniwersytetów europejskich, bardzo boleśnie przeżywał zrodzone na gruncie kryzysu oświeceniowego zjawisko oddalenia się kultury od wiary. Szczególnie zaś wtedy, gdy przez cały XIX w. aż po pierwsze dziesięciolecie naszego stulecia dotyczyło ono w sposób widoczny środowisko akademickie. Dlatego Kościół podejmował próby dialogu, mimo że uniwersy-

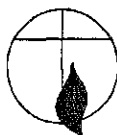
³¹Tenże, *Kościół i uniwersytet*, dz. cyt., s. 17, nr 2.

³²Tenże, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku*, dz. cyt., s. 139, nr 6.

³³Tenże, *Kościół i uniwersytet*, dz. cyt., s. 17, nr 3.

tet zdystansował się wobec niego. Dzięki temu, a także z powodu aktywności samego środowiska, okazał się możliwy za naszych dni powrót do korzeni idei uniwersytetu, powstałego w celu poznania i stopniowego odkrycia prawdy. Kościół bowiem czuje się solidarny z uniwersytetem w tej atmosferze pragnienia poznawania i podążania w kierunku prawdy. Przyświeca zaś mu jedynie chęć *przedłożenia Ewangelii wszystkim, a więc także uniwersytetowi. W Ewangelii znajduje uzasadnienie koncepcja świata i człowieka, która nie przestaje wyzwalać wartości kulturowych, humanistycznych i etycznych, od których zależy cała wizja życia i historii*³⁴.

³⁴Tenże, *Przemówienie na forum rektorów uniwersytetów europejskich*. Rzym, 19 kwietnia 1991, w: abp J. Zyciński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998, s. 209.



Grzegorz Dobroczyński SJ

Ewangelizacja bez agitacji?

Intuicje ignacjańskie

Wbrew powtarzającym się prognozom ani koniec XX w., ani początek XXI nie przynosi końca religii ani zanikania chrześcijaństwa. Rzeczywistość przyznaje rację nie F. Nietzschemu, lecz raczej A. Malraux¹, przy którego grobie w podziemiach Panteonu w Paryżu stale leżą świeże kwiaty. W kulturze mass mediów zauważa się paradoksalne zjawisko: z jednej strony panuje założenie, że religia odnosi się wyłącznie do sfery wewnętrznej człowieka, z drugiej jednak przeżycia religijne ludzi, choć często w otoczce sensacji, chętnie są poddawane obserwacji i analizie. Jakkolwiek Kościoły i związki wyznaniowe bywają marginalizowane, a przysługujące im w publicznych mediach miejsce systematycznie przesuwane na czas najmniejszej oglądalności, to z drugiej strony wiele uwagi poświęca się „religijności nomadycznej”, dryfującej w poprzek bądź obok granic kościelnych instytucji. Kościół zaczyna się znajdować jak gdyby w sytuacji tworzenia się „mechanizmów rynkowych”, także w wymiarze religijnym. Swe przesłanie kieruje już nie do jednolitej wspólnoty zakorzenionej w kulturze chrześcijańskiej, lecz raczej do „społeczeństwa otwartego” na mnogość idei, przekonań i upodobań duchowych. W miejscach tradycyjnie uważanych za duchowe przystanie, w centrach pielgrzymek i duchowości pojawia się „konkurencja” nowych ruchów religijnych i sekt. Nie bez racji więc przed okresem pielgrzymek na

¹F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, Toruń, b.r.w., s. 6; por. odwołanie się Jana Pawła II do zdania francuskiego pisarza i filozofa, iż „wiek XXI albo będzie wiekiem religii, albo go w ogóle nie będzie”, w: *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messori*, Lublin 1994, s. 165-166.

Jasną Górę w samej Częstochowie i innych miejscach kraju pojawiły się przestrogi przed oddziaływaniem agitującej „konkurencji”. Ale nawet na swoim terenie Kościół nie unika wielości spojrzeń, sądów, wartościowań. Bywa, że owa wielość rodzi obawy przed rozdarciem i nowymi podziałami. Pytanie o to, jak się odnosić do nowych zjawisk kulturowych, pozostaje stale niezmiernie aktualne. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie przywodzi na myśl znany, choć może już zapoznany termin – „inkulturacja”.

Dlaczego inkulturacja?

W 1995 r. w czasie 34. Kongregacji Towarzystwa Jezusowego problem inkulturacji został podjęty bardzo obszernie². Przypomnienie podejścia do tego problemu przedstawicieli zakonu z całego świata pomoże uchwycić pierwotne intuicje ignacjańskie, mające znaczenie szersze niż kontekst życia i działania jednej z wielu wspólnot w Kościele.

Inkulturację postrzegano więc nie jako kwestię wyłącznie teoretyczną ani jako problem czystej inwencji na polu ewangelizacji. Jest ona TEOLOGICZNYM AKSJOMATEM: *Proces wszczepienia Ewangelii Jezusa Chrystusa w kulturę ludzką jest swoistą formą WCIELENIĄ słowa Bożego w różnorodność ludzkiego doświadczenia (...) Inkulturacja Ewangelii oznacza zgodę na to, by słowo Boże objawiało swą moc w życiu ludzi, bez narzucania im jednocześnie obcych form kulturowych* (KG, nr 77). Nie ma innej drogi ewangelizacji niż ta, którą wybrał sam Bóg jako Słowo Wcielone (J 1,14). Nie chodzi tu o reakcję obronną, lecz o pozytywne wyzwanie w obliczu obserwowanego rozziewu między Ewangelią a kulturą, który Paweł VI nazwał *największym dramatem naszych czasów*³.

²Por. *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego*, Kraków – Warszawa 1998. Dalej cyt. w tekście: KG nr...

³*Evangelii nuntiandi*, nr 20.

W kontekście bolączek czasu zawirowań

Idąc za przemyśleniami Kongregacji, można ukonkretnić ogólny problem w odniesieniu do zjawisk znanych z bliższej obserwacji.

SEKULARYZM. „Sekularyzacja”, „laicyzm” to pojęcia opisujące procesy wiązane nieuchronnie z rozwojem społeczeństwa konsumpcyjnego. W istocie oznaczają one wykluczanie wszelkich wartości i postaw religijnych ze świata kultury i życia społecznego (KG, nr 80). Obserwacja procesów społecznych minionych dziesięciu lat każe jednak raczej widzieć te zagrożenia z jednej strony w pozostałościach ideologii marksistowskiej w ludzkiej świadomości (efekt eliminowania zewnętrznych, publicznych form wyrazu wiary o obecności Kościoła w życiu publicznym), a z drugiej w agitacji „progresywnego liberalizmu”, często propagowanego przez dawnych ideologów partyjnych, wprost lansujących model życia *tak, jakby Boga nie było*.

Jednakże, paradoksalnie, jedni i drudzy często uzyskują pośrednie poparcie w środowiskach chrześcijańskich, wojujących „z zetempowskim zapalem” przeciw zagrożeniom. Środowiska te lansują styl ostrej walki z „wrogami Kościoła”, poszukując ich także we wspólnocie wiernych, a nawet wśród duchownych i biskupów. Mur budowany w obronie przed „złym światem” jest de facto potwierdzeniem ideologii laicyzmu. Oznacza wszakże głośną deklarację, że religia musi się wycofać z życia, a wierni winni raczej zakładać własne „katolickie” organizacje, stowarzyszenia, chroniąc w nich swoją tożsamość. Zamknięcie w getcie w obawie przed pogańskim światem stanowi jednak poparcie dla ateizmu. A-teizm głosi wszakże dokładnie tę samą tezę: ani Bóg, ani religia nie mają nic wspólnego z życiem człowieka i jego światem. Zamiast dobrej nowiny przepowiadanej *aż na krańce świata* głosi się czarne wieści o nieuchronnym upadku moralnym i rozkładzie Kościoła. Dwie skrajności zgodnie budują tym samym świat i społeczeństwo bez-bożne.

POTRZEBA ŚWIADECTWA WIARY, KTÓRA CZYNI SPRAWIEDLIWOŚĆ (KG, nr 85). Społeczna wrażliwość na aktywność Kościoła wobec ubogich, bezdomnych i potrzebujących jest znakiem czasu. Wystarczy wspomnieć, jak wielki oddźwięk budzą

wszelkie apele Caritas Polska, i zauważyć, jak szybko zapełniają się puszki w świątyniach przeznaczone na zbiórkę pieniędzy dla ubogich. W okresie świąt, przy większej frekwencji, rysuje się wyraźny kontrast ofiarności na te cele, w porównaniu np. z reakcją na wezwania do wsparcia remontu budynku czy nawet... studiujących seminarzystów. Nawet najpiękniejsze kazania z ambon przestają zachwycać, jeżeli wierni nie postrzegają za słowami świadectwa *wiary czyniącej sprawiedliwość*. Czysta teoria teologiczna zda się w oczach wielu nową ideologią. Przekonanie to wzmacnia efekt podstawienia, jaki udało się w znacznej mierze osiągnąć w świadomości społecznej, jakoby odeszli czerwoni, a przyszli czarni, którzy są chciwi władzy i rządu dusz. Nowy Komitet Centralny i jego Biuro Polityczne miałoby więc siedzibę tam, gdzie zbiera się Konferencja Episkopatu i działa jego Sekretariat. Społeczne wyzwania i problemy rodzące potencjalne i aktualne konflikty z biegiem lat wcale nie maleją: bezrobocie, narkotyki, przestępczość, zagrożenie kolejnych grup zawodowych niepokoją miliony ludzi. Przepowiadanie królestwa Bożego jawi się więc nierozdzielnie związane z posługą sprawiedliwości. Jest to główna droga mówienia o *Bogu obecnym w świecie* (KG, nr 86).

DIALOG. Obydwa wspomniane wyżej problemy domagają się rozwiązań wypracowanych w postawie dialogu. Ten zaś jest nieodzowny, z uwagi na jeszcze jeden aspekt wyłaniającego się kontekstu kulturowego. Nowy ład społeczny nie rodzi się bez napięć i walki. Wielość tworzących się instytucji, organizacji, a także partii obnaża nieumiejętność wzajemnego porozumienia. Wzajemny kontakt ogranicza się często raczej do wygłaszania deklaracji programowych, nie obejmując poszukiwania wspólnych wartości w ramach przyjętych indywidualnie programów działań. Fragmentaryzacja i partykularyzm w życiu społecznym jest bolesnym faktem. Także Kościół nie ustrzegł się przed pokusą nadmiernego popierania jednych partykularnych grup, a dystansowania się wobec innych, gubienia uniwersalnego spojrzenia. A przecież jego zadaniem i wyzwaniem jest poszukiwanie dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Oczekiwanie wobec Kościoła da się określić jako chęć odnalezienia w nim przestrzeni spotkania ponad podziałami. Świadectwo dialogicz-

nej postawy, przyczynianie się do budowania podstaw dialogu wydaje się postawą najbardziej aktualną i wynikającą bezpośrednio z Ewangelii i sposobem działania, który uczyniłby Ewangelię „atrakcyjną” dla ludzi zmęczonych pustymi deklaracjami i miażdżącymi debatami.

Dialog pomimo wszystko

Powróćmy na chwilę do tekstu Kongregacji Generalnej, zawiera ona niezmiernie ekspresyjny fragment kreślący „Dialog Boga ze światem” (KG, nr 98-102). Myśli tam wyrażone podejmują istotne intuicje i inspiracje ignacjańskie.

Ignacy Loyola z niezwykłą ostrością podkreślał rolę dialogu, który nazywał *rozmową duchową*. Uważał ten środek za szczególnie ważny w *trosce o dusze*. Jego „Ćwiczenia Duchowne” nie są też zbiorem kazań, lecz metodą nauczania dialogu z Bogiem, a zarazem zbiorem zasad, jak powinien być prowadzony dialog *między tym, kto daje, i tym, kto odprawia Ćwiczenia* (nr 1). Podobnie w późniejszych Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego Ignacy podkreśla znaczenie indywidualnego (prywatnego) nauczania katechizmu, zadając to zadanie jako istotną próbę dla nowicjuszy⁴. Jedynym sposobem może tu być oczywiście tylko rozmowa, dialog. Jezuici w trakcie formacji powinni mieć w swym domu zaufanego człowieka, z którym mogliby prowadzić rozmowy duchowe (Kon. nr 263). Także słynne dysputy, mające być elementem wykształcenia i ćwiczenia się w posiadanej wiedzy, służąc doskonaleniu komunikowania wiary, miały również kształtować postawę rozumienia racji innych (Kon. nr 378). W części VII Konstytucji, zajmującej się misją apostołską zakonu, Ignacy uwypukla konieczność dbania o *dobór ludzi zdolnych do obcowania z innymi*, zwłaszcza tam, gdzie należy dotrzeć do środowisk stawiających duchownemu wysokie wymagania intelektualne i osobowościowe (Kon. nr 624).

⁴I. Loyola, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1982, nr 69 (dalej cyt. w tekście: Kon. nr...).

Także duchowa rozmowa i dialog mają być podstawowym środkiem utrzymania jedności zakonu (Kon. nr 661 nn.). Można mnożyć w nieskończoność przykłady zachęt i ostrzeżeń Ignacego, zachęcających do postawy dialogicznej⁵. Liczba owych pouczeń i ostrzeżeń zdumiewa wobec faktu, że są one zawarte w dokumencie kreślącym wizję i sposób działania ludzi mających służyć Kościołowi w krytycznym okresie poreformacyjnej konfrontacji i w obliczu skrajnych zagrożeń dla integralności wiary.

Komunikowanie wiary na Areopagu współczesnej kultury⁶

Kontekst kulturowy, w jakim znajduje się dzisiaj Kościół, nie jest porównywalny z czasem Reformacji. Jest też inny niż lata sześćdziesiąte czy siedemdziesiąte. Ponad 30 lat po rewolucji kulturowej 1968 r. niegdysiejsze debaty o *teologii śmierci Boga, teologii sekularyzacji* itp. same umarły śmiercią naturalną. Ów czas ponad trzydziestu lat zaowocował jednak głębokim rozziwem między kulturą świecką a wszelkimi formami religii. Wydaje się, że poszukując słowa określającego współczesną sytuację kulturową, nie można uniknąć słowa „rynek”. Ekonomia rynku, rynek idei i dóbr kultury, sugerowałyby, że istnieje także coś, co można by nazwać *rynkiem religii*⁷.

Zdawać by się mogło, że chrześcijaństwo staje się jednym z wielu podmiotów oferujących swój „produkt” na tymże rynku. W skali globalnej nie doświadcza ono bezpośredniego sprzeciwu i frontalnego ataku. Jednakże podstawowym problemem chrześcijaństwa staje się odnalezienie sposobu bycia jako JEDNEGO Z WIELU podmiotów obecnych w kulturze, która nie może być już określana jako wyraziście chrześcijańska. Na owym rynku kulturowym jest ono konfrontowane z ofertami trudno

⁵ Por. J.P. Schineller, *Conversation in Christian Life and Ministry*, w: *Ministry, Spirituality and Religious Life*, Los Angeles 1986, s. 104-109; *Konstytucje*, nr 60, 115, 142, 157, 191, 197, 244, 249, 250, 272, 349, 414, 624, 648, 726, 806, 814.

⁶ *Tertio millennio adveniente*, nr 57.

⁷ A. de Mello, *The Song of the Bird*, Anand 1985, s. 165.

uchwytnych duchowości, postmodernizmu, New Age etc. Podjęcie dialogu w nowej sytuacji rodzi pytania o zachowanie własnej tożsamości.

Działająca od lat grupa robocza światowych organizacji audiowizualnych: katolickiej UNDA i protestanckiej WACC, poświęca temu problemowi wiele uwagi w opracowywanym aktualnie dokumencie „*Identites, Communautes, Quelle Communication?*” Zanim dokument uzyska status oficjalny, warto się przyjrzeć analizom i wnioskowi wypracowanym w debatach, w których miałem możliwość uczestniczyć⁸. Nie odwiedzie nas to od głównego wątku rozważań, lecz przeciwnie, doda kilka elementów zaczerpniętych z badań nad stanem współczesnej kultury masowej. Na jej obszarze da się wyszczególnić wyraziste tendencje:

- obronę „wolności rynku idei” przeciwko monopolizującym tendencjom ideologii bądź temu wszystkiemu, co za ideologię jest uznawane; słowem-kluczem jest tu „*isagoria*”, termin zaczerpnięty z greki, oznaczający równość szans na agorze-ryнку;

- napięcie między presją globalizacji a indywidualizacją, między „kulturą McDonalda” a rodzącą się siecią powiązań skrajnych indywiduów ery Internetu;

- narastającą automatyzację i determinizm procesów w kontraście do szerzącej się potrzeby artykułowania własnych potrzeb, uczuć, decyzji;

- kontrast w sferze komunikowania między przekazem a dzieleniem się (*diffusion and sharing*), przy powiększającej się różnicy między opinią publikowaną a opinią publiczną;

- konflikt między procesami różnicowania a prawdziwym pluralizmem.

To właśnie rynek-forum-agora współczesnej kultury z jej nakreślonymi powyżej uwarunkowaniami przywołują ze szczególną siłą potrzebę realnego dialogu.

⁸ Por. refleksje teoretyków kultury i komunikowania masowego, którzy wnieśli istotny wkład do prac Grupy Roboczej: D. Wolton, *Penser la communication*, Flammarion 1997, s. 63-65; M. Castells, *The Power of Identity*, Blackwells 1997, s. 65-67, 108-109, 354-362; J.B. Thompson, *The Media and Modernity*, Polity Press 1997, s. 149-178.

Klasyczny sposób „czysto kaznodziejskiego przekazu wiary” zaczyna często przypominać wołanie jednego z wielu misjonarzy dowolnej religii w londyńskim Hyde Parku i nic więcej. Zaczyna on mijać zamierzony cel w coraz bardziej wyrazisty sposób. Ślepe pozostawianie wyłącznie w obrębie „paradygmatu prostej transmisji” mija się także z najgłębszą ludzką potrzebą: ludzkiej i zhumanizowanej komunikacji.

Praktyka i promocja dialogu między ludźmi jawi się jako zasadnicza metoda komunikowania wiary. Jest to także ważne zadanie dla teologii. Nie oznacza rewolucyjnej tezy konieczności zaprzestania głoszenia kazań i innych klasycznych form duszpasterzowania. Oznacza jednakże konieczność umieszczenia tego co tradycyjne i nowe w kontekście i na tle postaw, wrażliwości sposobu działania, który wszystko inne mógłby uwiarygodniać.

Jakie ramowe warunki winno więc spełniać komunikowanie wiary na miarę potrzeb współczesnej kultury? Zarys odpowiedzi można ująć w następujących punktach⁹:

- winno ono unikać języka ideologicznej dysputy i raczej odnosić się do świadectwa;

- winno dokonywać się przez aktywną obecność WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE, a nie przez głoszenie spoza murów obronnych;

- winno być klarowne i zrozumiałe, na podobieństwo nauczania samego Jezusa;

- powinno zmierzać do budowania wspólnoty, łączenia ludzi, gdyż prawdziwe komunikowanie wiedzie do komunii¹⁰.

Otwarta przyszłość dialogu

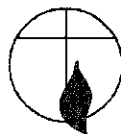
EWANGELIZACJA BEZ AGITACJI wymaga połączenia głębokiej refleksji teologicznej na bazie solidnej analizy społecznej

⁹Pragnę przywołać tu refleksje B. Lonergana, gdzie opisywany tutaj proces przemian kulturowych nazywa on przejściem od „klasycznego” do „empirycznego” pojmowania kultury. Por. jego esej, *Absence of God in Modern Culture*, w: *Theologie im Pluralismus heutigen Kulturen*, Herder 1975, s. 52-67. Jego postulaty zaczerpnąłem z tegoż dziełka, s. 66, 67.

¹⁰Por. *Aetatis novae*, nr 6.

i ludzkiej wrażliwości. Rozziew między wiarą a kulturą nie jest tylko owocem indyferentyzmu ludzi. Wydaje się, że na progu nowego tysiąclecia religia cieszy się dużym zainteresowaniem. Popularność przepowiedni, proroctw, wróżb i przesądów wskazuje, że pierwotne pragnienie sacrum pozostaje żywe w ludzkiej duszy. Chrześcijaństwo także nie jest wbrew pozorom skazane na defensywę. Najdobitniejszym symbolem jest tu nieustająca uwaga, jaką cieszy się nauczanie Jana Pawła II, także na zupełnie niechrześcijańskich obszarach globu.

Jeśli zaś dla zjawisk sekularyzacji w samej Europie za wyznacznik czasowy przyjąć rok rewolty 1968 we Francji, to milionowe zgromadzenie młodzieży na Światowym Dniu Młodzieży, 31 lat potem, w Paryżu w 1997 r., może być uznane za kolejną cezurę. Dla nas, w Polsce, odnosząc „prognozę wiary” do doświadczeń spotkań z Janem Pawłem II, kamieniem milowym jest dwudziestolecie 1979–1999. Jego sposób przepowiadania i dialogu z poszczególnymi osobami i zgromadzonymi tłumami pozostaje modelowy. Gdy otworzy się Rok Jubileuszu, jeszcze raz zostaniemy zaproszeni do wejścia w otwartą przyszłość dialogu wiary i kultury.



Leszek Jerzy Jasiński

Pytania czasu globalizacji

We współczesnej gospodarce światowej zachodzi zjawisko szczególnie ważne, wywierające wpływ poza sferą ekonomiczną – globalizacja. Rośnie znaczenie obszarów do tej pory relatywnie słabych, jednocześnie pogłębiają się związki pomiędzy krajami najwyżej rozwiniętymi. Zmienia to sytuację zarówno krajów biednych, jak i bogatych, powstają nowe szanse rozwoju i nowe wyzwania.

Kształt globalizacji, czyli *déjà vu*, ale trochę inaczej

Interesujący nas proces sprowadza się do powstania w skali całego świata jednego rynku dóbr, usług, kapitału i pracy. Szybko rosnący handel międzynarodowy i powiększające się zagraniczne inwestycje bezpośrednie zmieniają geograficzne rozmieszczenie produkcji, która nierzadko znika z krajów mających w danej dziedzinie duże tradycje. Dzięki nowym środkom łączności relatywnie łatwe stało się świadczenie usług w skali międzynarodowej, co jeszcze 20 lat temu odgrywało rolę marginalną. Granice dla przepływu kapitału zostały szeroko otwarte, inwestorzy budujący nowe obiekty gospodarcze lub kupujący atrakcyjne instrumenty finansowe mają do dyspozycji niemal cały glob. Także rynki pracy poszczególnych krajów przestają być od siebie izolowane, decyduje o tym szybki przepływ kapitału i – tylko częściowo – bezpośrednia migracja pracobiorców. Coraz trudniej prowadzić dużą i małą działalność gospodarczą, nie odczuwając tego, co się dzieje za granicą.

Powiązania ekonomiczne odległych części świata istniały zawsze, jednak w ostatnich dwóch dekadach stały się szczególnie silne. *Globalizacja była zawsze, ale tyle globalizacji nie było nigdy*¹. Z tego powodu trudno jest wskazać jej początek.

¹P. Koepf, *Globalisierung*, München 1998, s. 31.

P. Krugman, znany ekonomista amerykański, uważa, że rozpoczęła się ona bezpośrednio po otwarciu Kanału Sueskiego i połączeniu obu nadmorskich części Stanów Zjednoczonych linią kolejową; nastąpiło to w 1869 r. J. Winiecki za pomocą wskaźników statystycznych dowodzi, że przed I wojną światową procesy globalizacji były posunięte nie mniej niż obecnie². Wojna światowa, a po niej niepełna odbudowa, następnie wielki kryzys i nowa wojna dokonały pewnej segmentacji gospodarki światowej. Nie ma jednak wątpliwości, że po II wojnie światowej międzynarodowe związki ekonomiczne systematycznie stawały się coraz silniejsze, a ich obecna jakość jest inna niż w epoce imperiów kolonialnych.

Czy procesy integracji będą polegać rozmyciu?

Wydaje się, że odpowiedź na to pierwsze „pytanie czasu globalizacji” brzmi: w pewnym sensie tak. Jeżeli przyszłe porozumienia na temat handlu i produkcji w ramach Światowej Organizacji Handlu (WTO) będą prowadzić do kolejnych obniżek już dzisiaj niewysokich cel, do dalszego ujednolicenia reguł konkurencji oraz większej liberalizacji produkcji i dystrybucji artykułów rolnych, a to wydaje się bardzo prawdopodobne, to granica ekonomiczna między Unią Europejską a Stanami Zjednoczonymi okaże się mniej istotna niż obecnie. Podobny skutek będą przynosić bezpośrednie inwestycje zagraniczne, budowa nowych lub wykup już istniejących przedsiębiorstw. Japończycy i Koreańczycy nie są i nie będą członkami UE, ale zapewnili już sobie dostęp do europejskiego rynku samochodów. W konsekwencji eliminacja barier granicznych w ramach ugrupowań integracyjnych: europejskiego, północnoamerykańskiego czy każdego innego, będzie częściowo tracić znaczenie na rzecz współdziałania politycznego współpracujących ze sobą państw. Na dalszą metę powszechne otwieranie się granic umacnia więc

²J. Winiecki, *Globalizacja gospodarki dziś i jutro: radykalna zmiana i kontynuacja*, w: *Polska wobec integracji z Unią Europejską i globalizacji gospodarki*, Warszawa 1999, s. 31.

w Unii Europejskiej jej drugi filar, czyli wspólną politykę zagraniczną i bezpieczeństwa³.

Proces integracji europejskiej trwa już niemal połowę stulecia. Jednolity europejski rynek dóbr, usług, kapitału i pracy powstał w następstwie rozłożonych w czasie porozumień międzynarodowych, co miało łagodzić towarzyszące temu negatywne skutki. Procesy globalizacji mogą spowodować, że na zewnątrz Unii Europejskiej powstanie rynek zintegrowany w stopniu niewiele mniejszym niż jej własny. Integracja globalna ściga integrację regionalną.

Szczególnym przejawem tego procesu jest świat finansów międzynarodowych. Wobec szybkiego ruchu kapitału coraz trudniej prowadzić narodową politykę pieniężną: banki centralne muszą się dostosowywać do tego, co robi zagranica. Na dalszą metę może to prowadzić nawet do integracji monetarnej, której początek dała niedawno Europa⁴.

Czy koniec państwa narodowego?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, wprowadzimy pojęcia pomocnicze. Podstawowe regulacje polityczne rozumiemy jako główne rozwiązania polityczno-instytucjonalne wyznaczające działalność państwa. Będzie to w szczególności system sprawowania władzy, zakres swobód obywatelskich, najważniejsze kierunki polityki zagranicznej i obronnej oraz rozwiązania ekonomiczne. Tradycyjnie podstawowe regulacje polityczne pozostawały przedmiotem decyzji podejmowanych wewnątrz kraju, którego dotyczyły, a kraj mający pełną swobodę ich kształtowania był państwem narodowym⁵. Początków tej struktury polity-

³L.J. Jasiński, *Reforma Unii Europejskiej. Z perspektywy Unii i Polski*, Warszawa 1998, s. 83-90.

⁴B. Eichengreen, *International Monetary Arrangements for the 21st Century*, Washington, D.C. 1996.

⁵Słowo „naród” („nation”) w określeniu „państwo narodowe” („nation state”) jest rozumiane jako ogół obywateli danego państwa, a nie jako wyodrębniona wspólnota etniczna.

cznej należy szukać w czasach Odrodzenia, a jej postać w pełni rozwinięta ujawniła się w XIX w.⁶

W drugiej połowie obecnego stulecia instytucja państwa narodowego odchodzi stopniowo w przeszłość, a jej miejsce zajmuje nowe rozwiązanie, które nazwiemy państwem otwartych granic⁷. By je opisać, sięgniemy po pojęcie instytucji o zasięgu światowym. Istnieją trzy ich rodzaje: powszechne umowy międzynarodowe, struktury integracyjne oraz przedsiębiorstwa prowadzące działalność w kilku krajach.

Do grupy pierwszej zaliczamy porozumienia dotyczące elementów składowych podstawowych regulacji politycznych. Są nimi np. Articles of Agreement Międzynarodowego Funduszu Walutowego, określające zasady wymienialności walut, Układ Ogólny o Clach i Handlu (GATT), ustalający reguły fair play w handlu międzynarodowym, konwencje o ochronie własności intelektualnej, Międzynarodowe Pakty Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, a także porozumienia wojskowe: o ograniczaniu arsenałów sprzętu wojskowego lub o wyrzeczeniu się niektórych systemów broni. Niezależnie od tego, że za powszechnymi umowami międzynarodowymi przemawia często etyka i względy merytoryczne, ograniczają one samodzielność państw.

Powstanie struktur integracyjnych oznacza istotne pogłębienie ustaleń zawartych w powszechnych umowach międzynarodowych. Co więcej, w ich przypadku mogą powstawać ponadnarodowe organy władzy prowadzące w wybranych dziedzinach politykę wspólną dla całego ugrupowania.

Trzecią formą instytucji o zasięgu światowym są międzynarodowe przedsiębiorstwa, tzw. *multinationals*⁸. Posiadają one

⁶ Można przyjąć, że teoretykiem państwa narodowego był twórca pojęcia suwerenności J. Bodin, autor pracy *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej* (1576, wyd. pol. Warszawa 1958).

⁷ L.J. Jasiński, *Analiza integracji. Przygotowania do członkostwa Polski w Unii Europejskiej*, Warszawa 1998, s. 53-56.

⁸ Niektórzy autorzy piszą o „*multinationals*” i „*transnationals*”. W pierwszym przypadku przedsiębiorstwa połączone własnościowo wytwarzają w różnych krajach podobne produkty z przeznaczeniem na rynki lokalne, w drugim tworzą jedynie części produktu finalnego, wymagające następnie zmontowania w całość. Oczywiście „*transnationals*” są przejawem globalizacji posuniętej dalej.

swoje zakłady w wielu krajach i dzięki swej wielkości są zdolne maksymalizować zysk niezależnie od interesów państw, w których zostały zarejestrowane lub aktualnie prowadzą działalność. W szczególności groźba przeniesienia przez multinationals produkcji do innych krajów zmusza rządy do prowadzenia polityki korzystniejszej dla tej grupy przedsiębiorstw, zbieżnej z przyjętymi zagranicą rozwiązaniami w dziedzinie podatków, ustawodawstwa pracy czy ochrony środowiska.

Istnienie instytucji o zasięgu światowym powoduje, że w państwach otwartych granic wiele podstawowych regulacji politycznych, chociaż nie wszystkie, pochodzi z zewnątrz. Co więcej, nawet najsilniejsze kraje, chcąc odpowiednio uregulować swoje sprawy wewnętrzne, muszą o to zabiegać na forum międzynarodowym. Nic jednak dzisiaj nie wskazuje, by narody chciały zrezygnować ze swoich państw, nawet takich, jakie są dzisiaj⁹. Również państwo otwartych granic umożliwia jego mieszkańcom artykułowanie swoich interesów.

Czy początek końca powszechnego dobrobytu na Zachodzie?

W Stanach Zjednoczonych pomiędzy 1973 a 1993 r. przeciętna płaca mężczyźn, po wyeliminowaniu inflacji, spadła o 11%. Dokonało się to pomimo realnego wzrostu produktu krajowego brutto w tym czasie około 30%. Tylko dwie piąte gospodarstw domowych odnotowały w tym czasie wzrost dochodów realnych, a więc jedynie w ich przypadku dochody rosły szybciej niż ceny¹⁰. W latach siedemdziesiątych płace dziesięciu procent najlepiej zarabiających mężczyźn stanowiły trzykrotność dochodów dziesięciu procent zarabiających najmniej, obecnie jest to już prawie pięciokrotność.

Świadczy to o wyraźnie postępującym nierównomiernym rozkładzie dochodów w społeczeństwie amerykańskim. Podobne

⁹ P.F. Drucker, *The Global Economy and the Nation-State*, „Foreign Affairs”, wrześień – październik 1997, s. 159-171.

¹⁰ L. Thurow, *The Future of Capitalism*, London 1996, s. 22-23.

procesy zachodzą w Wielkiej Brytanii. W Europie kontynentalnej sytuacja przedstawia się lepiej, jednak bezrobocie jest tu wyższe, m.in. dlatego, że płace są relatywnie wysokie.

W połowie obecnej dekady koszty pracy, wyznaczane w dużym stopniu przez płace, były w Stanach Zjednoczonych około 45% niższe od kosztów w starych landach Niemiec, niższe niż w krajach skandynawskich i krajach Beneluksu, o 15% niższe niż we wschodnich landach Niemiec i prawie o tyle samo niż we Francji¹¹. Czy taki stan rzeczy w zachodniej Europie jest na dalszą metę do utrzymania w epoce globalizacji? Przecież zgodnie z podstawowym twierdzeniem Samuelsona z teoretycznej ekonomii wolny handel, w określonych warunkach, prowadzi do zrównywania się cen czynników wytwórczych, czyli także płac. Mówiąc prosto, po otwarciu granic dla handlu płace w krajach bogatych powinny się zbliżyć do płac w krajach biedniejszych.

Wydaje się, że globalizacja wyjaśnia te zjawiska jedynie częściowo: wymiana towarowa państw bogatych, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych, z państwami biednymi okazuje się zbyt mała, by powodować tak silne zmiany w strukturze dochodów. Wynikają one zapewne również ze zmian technologicznych i mniejszego popytu na pracę w wielu sektorach, z reformowania wewnętrznej organizacji przedsiębiorstw, ze spowolnienia tempa wzrostu gospodarczego¹².

Czy koniec lewicowych i interwencjonistycznych programów gospodarczych?

W większości krajów europejskich rządzą obecnie socjaldemokraci. Podobnie za oceanem administracja należy do bliskiego im nurtu nazywanego tam liberalnym. Socjaldemokraci nie realizują jednak programu ekonomiczno-społecznego należącego do tradycji lewicy niekomunistycznej, przeciwnie, stoją na pozycjach zbliżonych do liberalnych, określanych w Stanach

¹¹ Spain 1997. The Central Hispano Handbook.

¹² A Survey of Pay, „The Economist” May 8th, 1999.

Zjednoczonych jako konserwatywne. Wydaje się, że lewica dokonała wyboru tego, co w obecnej sytuacji było konieczne, dzięki czemu znalazła się u władzy¹³.

Przede wszystkim, nie dąży ona dzisiaj do maksymalizacji udziału budżetu państwa i wydatków na ubezpieczenia społeczne w produkcie krajowym brutto. Redystrybucja dochodu, dawniej żelazny punkt programu lewicy, jest uważana za dopuszczalną jedynie w ograniczonym wymiarze. Państwo dobrobytu znajduje się w odwrocie.

Po drugie, występuje długookresowa tendencja do ograniczania zakresu ingerencji państwa w życie gospodarcze za pomocą norm, a więc zakazów i nakazów, które ograniczając swobodę działania podmiotów ekonomicznych, mają chronić interes społeczny. Dominuje tendencja do maksymalnej racjonalizacji tego, co wymusza prawo. Stare przekonanie o potrzebie racjonalizacji dużych przedsiębiorstw, w szczególności instytucji finansowych, by tą drogą usprawnić gospodarkę, ma już niewiele zwolenników.

W odwrocie jest już nie tylko tradycyjne rozumienie roli państwa, wypracowane w środowiskach lewicowych. Także koncepcja społecznej gospodarki rynkowej, zakładająca redystrybucję dochodów i wypracowana przez niemiecką partię chadecką, sprowadza się w praktyce do coraz mniejszej liczby elementów socjalnych, co nie znaczy jednak, że odeszła ona w przeszłość¹⁴. Została też zakwestionowana zdolność rządu do skutecznego oddziaływania na stan koniunktury, głównie za pomocą narzędzi budżetowych, co stanowiło treść polityki ekonomicznej opracowywanej w myśl wskazań Johna Keynesa, wybitnego ekonomisty spoza nurtu lewicy.

Przyczyną tego stanu rzeczy jest m.in. globalizacja. Szerokie przywileje socjalne mogą spowodować, łatwy dzisiaj, odpływ kapitału tam, gdzie nie jest on poddany takim wymaganiom. Z drugiej strony jednak skala redystrybucji dochodów okazała

¹³ A. Applebaum, *Tony Blair and the New Left*, „Foreign Affairs”, marzec-kwiecień 1997, s. 45-60.

¹⁴ K. Gabriel, *Państwo socjalne a chrześcijańska etyka społeczna*, „PP” nr 2/1998.

się na Zachodzie zbyt duża, zwłaszcza w obliczu wysokiego bezrobocia i starzenia się społeczeństw. Szeroko akceptowana dawniej zdolność państwa do racjonalizacji życia gospodarczego okazała się w niemałym stopniu mitem. Nie wszystko więc da się wyjaśnić nasileniem się międzynarodowych więzi ekonomicznych.

Czy początek awansu Trzeciego Świata?

Globalizacja stwarza nowe szanse rozwoju krajom rozwijającym się. Jako wyraźny przykład tego zjawiska podaje się często Electronic City w indyjskim mieście Bangalore. Stało się ono światowym potentatem w oprogramowaniu komputerów, a wybitnie zdolni informatycy hinduscy zajęli w krótkim czasie pozycję dostawców największych firm działających w branży komputerowej. Kraje Dalekiego Wschodu przejęły już od Europy i Ameryki Północnej dużą część produkcji wielu wyrobów: statków, sprzętu elektronicznego, obuwia, odzieży, zabawek.

Najlepszym sposobem na przewyższenie zapóźnienia cywilizacyjnego Trzeciego Świata jest włączenie go w system rynkowy Pierwszego Świata. Tę właśnie drogę rozwoju przeszły azjatyckie tygrysy, odnotowujące za życia jednego pokolenia ogromny awans ekonomiczny. W proces globalizacji może jednak zostać włączony, mówiąc językiem ekonomii, tylko ten kapitał ludzki i fizyczny, który okaże się zdolny do funkcjonowania w ramach światowej gospodarki rynkowej. Poszczególne składniki tego kapitału muszą same i w sposób stopniowy znajdować dla siebie nowe, korzystniejsze niż do tej pory miejsce. Jednocześnie awans zbiorowy jest niemożliwy.

Globalizacja może zatem prowadzić do podziału Trzeciego Świata na część rzeczywiście rozwijającą się i Świat Czwarty, pozostający w stanie zastoju.

Jak żyć w szybko zmieniającym się świecie?

Druga połowa XX w. była czasem szybkich zmian w „wielkim świecie”, znanym nam głównie z gazet i telewizji, oraz w „świecie małym”, otaczającym każdego bezpośrednio. Nasze

umiejętności zawodowe starzeją się szybko, zmiana miejsca i charakteru pracy stała się czymś naturalnym, podobnie jak likwidacja wcześniej prężnej instytucji. Procesy globalizacji będą przyspieszać tempo tych przemian i będą powodować, że wielu ludziom jeszcze trudniej będzie się do nich przystosować lub choćby tylko je zrozumieć.

Chociaż sama w sobie jest ona zjawiskiem obiektywnym, wcale nie musi być tak odbierana. Jej oceny bywają skrajnie różne: w pełni optymistyczne¹⁵, zdecydowanie pesymistyczne¹⁶, wskazujące powody do zadowolenia i do niepokoju¹⁷. Jest ona procesem zachodzącym spontanicznie, trudno zatem wyznaczyć, na zasadzie jakiegoś międzynarodowego porozumienia, jej dopuszczalne ramy. Wszyscy są nią zagrożeni i wszyscy, jako producenci lub konsumenci, mogą dzięki niej odnieść jakąś korzyść. Jest także niełatwym wyzwaniem moralnym, bo przecież rywalem o moje miejsce na globalnym rynku może się okazać anonimowy dla mnie mieszkaniec nawet antypodów. Niektóre skrajne ruchy polityczne, np. Partia Wolności z Austrii czy Front Narodowy we Francji, bazują w istocie na ujemnej stronie globalizacji.

W latach II wojny światowej Wendell L. Willkie, amerykański prawnik i republikański kandydat na prezydenta Stanów Zjednoczonych, pokonany przez Franklina Roosevelta, napisał głośną wtedy książkę „Jeden świat” („One World”). Proces globalizacji prowadzi do ekonomicznego, a w konsekwencji w jakiejś formie także pozaekonomicznego zjednoczenia świata, którą zapowiadała publikacja sprzed ponad pół wieku. Powstaje pytanie, jaką część świata i w jakim stopniu uda się połączyć silniejszymi niż do tej pory więzami wzajemnej współpracy. Również na to „pytanie czasu globalizacji” nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

¹⁵ A. Minc, *Globalisierung. Chance der Zukunft*, Wien 1998.

¹⁶ H.P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1999.

¹⁷ H. Bossel, *Globale Wende. Wege zu einem gesellschaftlichen und oekologischen Strukturwandel*, München 1998; W. Greider, *One World, Ready or Not. The Manic Logic of Global Capitalism*, Harmondsworth 1997.

Piotr Szczukiewicz

Czy psychologia jest konieczna do zbawienia?

Trudno nie zauważyć coraz większych możliwości korzystania z różnych form pomocy psychologicznej. Psychoterapeuci i psycholodzy są częściej zapraszani przez mass media do komentowania różnych zjawisk życia społecznego i jednostkowego. Do wyjaśniania rozwoju osobistego człowieka stosuje się niejednokrotnie rozmaite teorie osobowości. Językiem psychologii przemawiają też różne osoby zajmujące się rozwojem duchowym człowieka. Fakty te skłaniają do refleksji nad obecnością oddziaływań psychologicznych w życiu duchowym.

Mniej cierpliwym czytelnikom śpieszę wyjaśnić, że na tytułowe pytanie odpowiadam przecząco. Psychologia nie może zastąpić wiary religijnej ani też jej przymnożyć. Nie można jednak przeoczyć związków pomiędzy oddziaływaniami psychologicznymi służącymi rozwojowi człowieka a rozwojem religijnym. Wydaje się, że niekiedy psychoterapia lub poradnictwo może stanowić pozytywne wsparcie rozwoju duchowego, choćby dzięki przezwyciężaniu problemów psychicznych ograniczających możliwości człowieka. Efektywne oddziaływanie psychologiczne może niekiedy wprost przenosić się do życia religijnego. Na przykład psychoterapia człowieka cierpiącego na nerwicę może czasem pomóc w przełamaniu problemów wynikających z posiadania neurotycznego obrazu Boga. Nie można jednak przeoczyć niebezpieczeństw wynikających z pewnych skrajnych postaw związanych z jednej strony z przypisywaniem oddziaływaniom psychoterapeutycznym niewłaściwej roli w dziedzinie duchowej, a z drugiej z niedocenianiem pracy psychologicznej nad psychiką dla życia duchowego. W niniejszym artykule pragnę się podzielić uwagami na temat wspomnianych problemów z perspektywy psychologa.

Jedną z ważniejszych kwestii, jeśli chodzi o powiązania psychologii i religii, jest utożsamianie zjawisk psychicznych

i duchowych. Można chyba mówić o istnieniu mody na zajmowanie się życiem wewnętrznym człowieka właśnie w sposób, który ściśle łączy oddziaływania psychologiczne i szeroko rozumianą duchowość. W księgarni znajdziemy „psychoterapeutyczne bestsellery”, które uczą jak żyć i obiecują jednocześnie receptę na szczęście. Pod hasłem poszukiwań interdyscyplinarnych teorie psychologiczne przeplatają się z filozofią Wschodu, postmodernizmem czy New Age. Poszukuje się duchowych funkcji psychiki, a „medytacja” czy „kontemplacja” stają się wyrazami bliskoznacznymi słowa „terapia”. Ten sposób myślenia zazwyczaj jednoznacznie wyraża akceptację istnienia w człowieku niematerialnej, duchowej sfery, ale utożsamia tę sferę z głęboką i nieuświadomianą warstwą psychiki. Duchowy charakter człowieka nie jest uzasadniany rzeczywistością transcendentną czy obiektywną hierarchią wartości, lecz tylko wewnętrzną prawdą człowieka, którą można poznać jedynie w subiektywnym doświadczeniu. Psychoterapia byłaby zatem sposobem na dotarcie do owej wewnętrznej prawdy, stawałaby się też szansą na przeżywanie nowych doświadczeń duchowych i poznawanie ich głębi. Sądzę, że ten sposób powiązania psychologii i duchowości jest w gruncie rzeczy przykładem redukcjonistycznej wizji ludzkiej natury. Świat psychiki zajmuje miejsce duchowości, a optymistycznie deklarowane zainteresowanie życiem duchowym człowieka jest tylko fenomenologią doznań. Kształtowanie charakteru, zgłębianie osobowości, odkrywanie prawdy o sobie, nabiera wtedy znaczenia podobnego do nawrócenia religijnego lub innych doświadczeń religijnych.

Utożsamienie życia psychicznego i duchowego mogłoby zatem prowadzić do swoistej walki o „rząd dusz” pomiędzy psychoterapeutami i kapłanami. Trudno się dziwić, że czasem w kręgach osób duchownych wyraża się obawy przed taką psychologią. Oddziaływania psychologiczne wydają się szkodliwe albo dopuszczalne tylko w obrębie medycyny, gdzie są zarezerwowane dla osób naprawdę głęboko zaburzonych, co do których nie ma wątpliwości, że trzeba je traktować jako „chore”. Myślący w tym duchu radzą raczej penitentom, aby zamiast zwracać się ze swoimi kłopotami do psychologa („który tylko może zamieszać w głowie”), poważniej potraktowali prak-

tyki religijne. Dlatego też proponuje się czasem wyróżnianie ścisłych granic psychologii i religijności. Aby nie mieszać tego, co psychiczne i duchowe, niektórzy starają się wyodrębnić i wyraźnie odróżnić zjawiska religijne i psychiczne. Religijna funkcja psychiki nie jest wtedy bramą do świata duchowego, ale zjawiskiem psychicznym. Prowadzi to np. do ścisłego oddzielenia praktyki duszpasterskiej i pomocy psychologicznej. Stąd już tylko krok do przeciwstawiania tego, co duchowe i psychiczne jako dwóch odrębnych, a może i przeciwnych sobie sfer. Wtedy kapłan żąda, aby psychoterapeuta nie wtrącał się do rozwoju duchowego penitenta, a terapeuta obwieszcza swoją neutralność światopoglądową i domaga się, aby wszelkie „problemy duchowe” pacjent rozstrzygał gdzie indziej. Konsekwencje takiego podejścia ponoszą osoby poszukujące pomocy. Człowiek korzystający z pomocy duszpasterza czasem musi podejść do swoich kłopotów emocjonalnych z perspektywy religijnej i łatwo mu wtedy np. wziąć swoje negatywne uczucia za grzechy. Z kolei osoba zwracająca się po pomoc psychologiczną, jeśli zdradzi się ze swych kłopotów religijnych, będzie nakłaniana np., aby trudności z akceptowaniem przykazań potraktować jako wyparte konflikty popędowe. Trudno nie zauważyć, że tego typu wypreparowanie sfery psychicznej i duchowej narusza jedność człowieka. Może ono być użyteczne w porządku poznania, kiedy ułatwia zrozumienie złożoności ludzkiej egzystencji, ale zdecydowanie przeszkadza w ujściu całego i pełnego człowieka w aspekcie jego problemów egzystencjalnych.

Takimi trudnościami jest obciążony zwłaszcza postulat neutralności, który niejednokrotnie formułuje się wobec psychoterapeuty. Postulat ten bywa różnie rozumiany zależnie od kierunku psychoterapii. Czasem oznacza nie tylko wycofanie się z prezentowania swego stanowiska w sprawie osobistych wartości, ale też powściągnięcie wszelkich reakcji. Innym razem psychoterapeuta jest zachęcany do bycia w pełni autentycznym na płaszczyźnie emocjonalnej, ale musi się powstrzymać od ocen i wyrażania swego światopoglądu. Ponieważ psychoterapeuta wkracza nieraz na teren zjawisk szczególnie bliskich sferze duchowej, wymagania, aby nie był głosicielem jakiegoś kon-

kretnego światopoglądu i maksymalnie powściągał deklaracje odnośnie do uznawanych wartości, mają chronić pacjenta przed ewentualną indoktrynacją. Z drugiej strony trudno, aby terapeuta w tak angażującej sytuacji, jak kontakt psychoterapeutyczny, mógł się odciąć od tego, co dla niego ważne, i ukryć to, w co wierzy. Nieraz osoby poszukujące pomocy psychologicznej obawiają się, że zawodowy „pomagacz” nie będzie dość wrażliwy na to, co ich gnębi. Można też spotkać pacjentów, którzy czując, że ich problemy egzystencjalne są redukowane do kategorii symptomów chorobowych, poszukują bardziej podstawowej płaszczyzny porozumienia i wprost wyrażają swoje zapotrzebowanie na określenie się profesjonalisty co do swych poglądów.

Dylematy te dodatkowo komplikuje właśnie rodzaj problemów przynoszonych do gabinetu psychoterapeuty lub psychologa. Coraz częściej bowiem trafiają tam osoby, które w pomocy psychologicznej szukają odpowiedzi na kwestie sensu życia. Uskarżanie się na pustkę, poczucie zagubienia, niechęć do życia czy bezradność wobec piętrzących się trudności, nierzadko może kryć kryzys religijny albo moralny. W takiej sytuacji trudne staje się wytyczenie jasnych granic, w obrębie których oddziaływania pomocowe psychoterapeuty będą tym, czym mają być – pomocą psychologiczną – i nie staną się np. nauką o moralności lub próbą zdobycia zwolenników (czy współwyznawców). Trudność ta znajduje też odbicie w samej psychologii, gdzie zacierają się granice między różnymi formami pomocy psychologicznej. Niekiedy każde zajęcie się problemami drugiego człowieka w rozmowie określa się mianem psychoterapii. Nie służy ona wtedy leczeniu, nie usuwa zaburzeń, ale ma np. rozwijać duchowo. Działalność typową dla poradnictwa, psychoedukacji czy higieny psychicznej określa się jako psychoterapię. Tak szerokie określenie psychoterapii łatwiej niestety rozciągnąć na różne formy tzw. medytacji czy kwestii ezoterycznych.

Konieczne staje się zatem takie spojrzenie na uprawianie psychologii i działalność duszpasterską, które ani nie przeciwstawia tych sfer, ani nie redukuje płaszczyzny duchowej do zjawisk psychicznych. Oznacza to konieczność uznania wzajem-

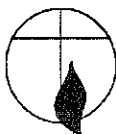
nej autonomii poszczególnych dziedzin, a jednocześnie całościowego potraktowania człowieka. Na takim gruncie o wiele łatwiej o konstruktywną współpracę w przypadku wielopłaszczyznowych problemów psychicznych, które odbijają się na funkcjonowaniu somatycznym, psychicznym i duchowym pacjenta. Uznanie wzajemnej autonomii oddziaływań psychologicznych i duszpasterskich pozwala docenić rzeczywiste znaczenie, jakie mogą one mieć dla tej samej osoby. Przewycięża się w ten sposób sprzeczności wynikające z ostrego rozgraniczenia psychologii i religijności oraz z postulatu neutralności, a jednocześnie nie próbuje się utożsamiać religii z religijną funkcją psychiki.

Takie podejście pozwala uniknąć potraktowania psychologii jako namiastki światopoglądu, a jednocześnie chroni religię przed odrzuceniem psychologii jako zbytycznej lub szkodliwej. Patrząc z perspektywy psychologa, który zajmuje się teorią i praktyką udzielania pomocy psychologicznej, sądzę, że psychoterapia i inne formy profesjonalnej pomocy psychologicznej mogą rzeczywiście porządkować sferę psychiczną, czyniąc miejsce dla religii. Psychoterapeuta, pracując z pacjentem nad jego problemami, może też uaktywniać sferę wartości i tworzyć warunki rozwiązywania kryzysów utrudniających życie religijne. Ale dzieje się tak nie dlatego, że celem terapii był rozwój religijny czy ogólnie duchowy, ale ze względu na to, że człowiek jest osobą i istnieją wzajemne powiązania poszczególnych sfer ludzkiej egzystencji. Dlatego psychoterapia ukierunkowana na zaburzenia związane z niedojrzałą osobowością, nie wkraczając na obszar pracy duszpasterskiej, może np. ułatwić rozwinięcie dojrzałej religijności czy uwolnienie od patologicznego poczucia winy. Jeśli jednak „pomagacz” zacznie obiecywać, że swoją terapią pomoże odkryć drugiej osobie jego „prawdziwe ja”, wprowadzi go na drogi rozwoju duchowego i otworzy na Boga, to znaczy, że redukuje sferę duchową do treści psychicznych (może nawet w imię duchowości człowieka). Stąd byłby już tylko krok do astrologii i magii. Tymczasem pożytek z pomocy psychologicznej w dziedzinie duchowej bierze się raczej z tego, że szeroko rozumiana praca terapeutyczna pozwala osiągnąć wgląd w obrębie swoich trudności psychicz-

nych. Człowiek stając się bardziej świadomy doświadczeń, które go determinują, i mając wgląd we własne motywy, może poszukiwać wolności, stawać się rzeczywistym autorem swego życia i podejmować odpowiedzialność za swe działania.

Poszanowanie autonomii oddziaływań psychologicznych i pracy duszpasterskiej nie oznacza, że należy unikać sytuacji, kiedy psychoterapeuta dotyka spraw duchowych, a kapłan udziela pomocy psychologicznej. Jasna świadomość problemów wynikających z przyjęcia skrajnych postaw, przedstawionych wyżej, może jednak sprawić, że terapeuta nie wejdzie w rolę kierownika duchowego, a ksiądz – psychoterapeuty. Dla psychologa-praktyka oznacza to, z jednej strony, że nie boi się problemów egzystencjalnych swego klienta i nie wyklucza pytań w rodzaju: „Co dla pana tak naprawdę liczy się w życiu?” „Co nadaje sens twojemu życiu?” Z drugiej strony, jeśli tylko punkt ciężkości w pracy terapeutycznej zaczyna się przechylać w stronę sfery duchowej (zwłaszcza religijnej), nie próbuje on udawać duszpasterza, lecz zaleca spotkanie z kapłanem. Jeśli psycholog przyjmuje do wiadomości fakt autonomii poszczególnych dziedzin, a jednocześnie zdaje sobie sprawę z wielowymiarowości człowieka jako osoby, nie przestraszy się możliwych odpowiedzi na pytania dotyczące kwestii egzystencjalnych.

A zatem, wracając do odpowiedzi na tytułowe pytanie, można stwierdzić, iż psychologia nigdy nie będzie konieczna do zbawienia, może natomiast okazać się niekiedy pożyteczna. Pomoc psychologiczna może bowiem ułatwić wejście we własne procesy psychiczne i zrozumieć je, a więc na gruncie naturalnym przygotować człowieka do odkrywania prawdy i dokonywania zgodnych z nią wyborów. A jak wiadomo, gratia supponit naturam.



JOSEPH VON EICHENDORFF

Pragnienie Maryi

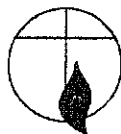
Szła raz Maryja w zorzy porannej,
Ziemia poczęła jarzyć się światłem,
I nad wzgórzami z radosną zielenią
Błękitny przestwór ujrzała, niebo.
„Ach, gdybym ja miała niebieską sukienkę,
Skrzydółka dwa złote – frunęłabym chętnie!” –

Szła raz Maryja przez nocną świetlaną,
Ziemia usnęła, lecz niebo czuwało,
I w sercu jej czułym, gdy szła sobie tak,
Przeciągnął orszakiem złocisty rój gwiazd.
„Ach, gdybym ja miała sukienkę niebieską,
Złocistą i modrą, w rój gwiazd, narzeczeńską!”

Szła raz Maryja samotna ogrodem,
Śpiewały ptaszęta jej pieśń kolorowe,
I róże widziała rosnące na grzędzie,
Czerwone i białe, a wszystkie przepiękne.
„Ach takie dzieciątko ja chciałabym mieć,
I kochać je mocno, aż przyjdzie śmierć!”

I oto sukienka utkana, gotowa,
I gwiazdki złociste jaśnieją we włosach,
Na ręce Panienka kołysze Dzieciątko,
Nad światem huczącym i mrocznym, wysoko,
A Dziecię z promieni tak wzywa nas snopu:
„Przychodźcie tu wszyscy, wstępujcie do domu!”

Przełożył Andrzej Lam



Jerzy Sosnowski

Światło w klatce (I)

O sacrum w kinie lat dziewięćdziesiątych

... Co to
za światło, które można opowiedzieć, które
ma regulamin?

(M. Świetlicki, „Zły ptak”)

Wraz z postępem wiedzy i techniki człowiek przestał wierzyć w moce nadprzyrodzone, w duchy i demony. Utracił wiarę w proroctwa i poczucie sacrum. Rzeczywistość stała się ponura, płaska i utylitarna – pisał Max Weber, obdarzając współczesny świat mianem *żelaznej klatki*¹. Rozpoznanie to wymaga dzisiaj podwójnego uściślenia. Po pierwsze, pomimo procesów unifikujących społeczeństwa (*globalna wioska* itp.), opisana przez Webera współczesność nie jest bynajmniej udziałem wszystkich: w *żelaznej klatce* znalazły się przede wszystkim te środowiska, które uczestniczą w głównym nurcie XX-wiecznej historii, są jej produktem, lub świadomie śledzą jej bieg. Im dalej od nich – w sensie społecznym czy geograficznym – tym „odczarowanie” świata staje się mniej dojmujące. Jednostka może zatem próbować przesunąć się w tamtą stronę, kontestując dorobek nowożytnej kultury i cywilizacji. Będzie to jednak tylko indywidualne wymknienie się pewnemu procesowi, o wątpliwym wpływie na sam proces. Niepokój musi przy tym budzić gigantyczny zakres owej kontestacji, koniecznej dla duchowego ozdrowienia, skoro *stulecie pomiędzy rokiem 1850 a 1950 (a zwłaszcza jego apogeum pomiędzy 1890 a 1920) reprezentuje w domenie sztuk plastycznych, literatury, poezji i muzyki [tudzież, dodajmy, fizyki i techniki] jeden z największych zwrotów twórczych w dziejach ludzkiej kultury*².

Drugie uściślenie wydaje się dla niniejszych rozważań istotniejsze. Otóż podejrzliwie podchodziłbym do użytej przez Webera formuły „utrata poczucia sacrum”. Jak wiadomo z klasycznej pracy Rudolfa Otto, na zjawisko sacrum składają się: warstwa pojęciowa oraz

¹Cyt. za: D. Bell, *Powrót sacrum?* Poznań 1985, s. 4.

²Tamże, s. 8-9.

wcześniejsze od niej doświadczenie Całkowitej Inności, przerażającej i przyciągającej. *Jest tak* – pisał cytowany przez Otto William James – *jak gdyby w świadomości ludzkiej było czucie rzeczywistości, poczucie obecności obiektywnej, jakaś percepcja czegoś bardziej ogólnego i głębszego niż wszystkie uczucia poszczególne, które psychologia zwykła przyjmować za przejawy istniejącej dla nas rzeczywistości*³. Nie ma powodów sądzić, by ta warstwa uległa w psychice człowieka współczesnego znaczniejszej erozji, w jakkolwiek złym stanie byłaby jej pojęciowa i symboliczna nadbudowa. Zanurzeni w *nędzy przygodności* instynktownie doświadczamy jej wielorakich ograniczeń, spodziewamy się poza nimi *rzeczywistości ostatecznej*⁴, w której nie dane jest nam uczestniczyć. Problem nie polega na tym, że przestaliśmy przeczuwać granice naszego świata, wierzyć w istnienie – czy raczej domniemywać istnienia – Tego-Co-Inne. Problem leży w tym, że kultura podważyła formy, w jakich doświadczenie granicy dawało się ująć, i to zarówno w sensie dyskursywnym, jak i symbolicznym.

Kwestię, o którą mi chodzi, mogą zilustrować – na zasadzie pars pro toto – przemiany, jakim podlegało wyobrażenie krainy szczęśliwości. Człowiek stykający się z cierpieniem właściwym ludzkiemu życiu przeczuwał inny, pozbawiony go sposób istnienia i oddawał to przecucie w mitycznej opowieści o królestwie bez śmierci, chorób i nędzy. W epoce życia osiadłego mógł je umieścić na szczytach pobliskich gór, w głębi lasu, za horyzontem. Pierwsze podróże przeniosły to Miejsce na wyspę (Atlantyda); epoka wielkich odkryć geograficznych oddaliła je na drugi kontynent (Eldorado); w miarę oswojania globu ziemskiego kraina szczęśliwości wyniosła się na Księżyc, na inną planetę, wreszcie poza Układ Słoneczny. Chrześcijańskie niebo aż do rewolucji kopernikańskiej było umieszczane przez wyobraźnię religijną najdosłowniej ponad gwiazdami. Słynny – i poniekąd siemiężny – żart rosyjskiego kosmonauty, że na orbicie nie spotkał Boga, był oczywiście anachronicznym, ale wymownym dowodem na to, że wyobrażenia musi się pogodzić z odczarowaniem także tej przestrzeni. Czy to znaczy, że przestaliśmy doświadczać naszych cierpień jako porażki, przez którą prześwieca inna, niedostępna nam możliwość pełnego, szczęśliwego istnienia? Bynajmniej; natomiast kultura przestała nam dostarczać obrazów, w których to nieokreślone przecucie można by zakorzenić.

³ Cyt. za R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1993, s. 37.

⁴ Określenia L. Kołakowskiego z książki *Jeżeli Boga nie ma...* (Kraków 1988, s. 190, 200).

*Bóg usunął swój obraz; gdzie go znowu znajdziemy?*⁵ Oto, jak mi się wydaje, istota zjawiska, określanego przez Webera niefortunnym mianem *utrąty poczucia sacrum*. Poczucie, przeciwnie, pozostało, trwa jednak niewyraźne lub migocze w zdegradowanych, kalekich formach, jak opowieści o Obcych (symptomatyczna jest pod tym względem kariera serialu telewizyjnego „Z archiwum X”) czy pseudorewelacje z pleniących się sekt. Przy całej delikatności kwestii trudno też bez zakłopotania obserwować, jak trywialne zjawiska naszego świata (w rodzaju plam na szybie) zostają uznane za akty hierofanii. Ludzie potrzebują objawień, cudowności; wszyscy (lub prawie wszyscy) ich potrzebujemy. Jednak sceptycyzm, racjonalizm, całe wyposażenie mentalne świadomego uczestnika współczesnej kultury bez litości każe powtarzać: to wciąż nie to.

Jak w tych okolicznościach zachowuje się „sztuka snów zbiorowych”, regulator społecznej wyobraźni – film? Śmierć (lub zamilknięcie) wielkich reżyserów, którzy otwarcie podejmowali problematykę metafizyczną – jak Bergman, Bresson, Tarkowski – wraz z rozpowszechnieniem się postmodernistycznej „zabawy w kino” skłoniło wielu widzów do nazbyt, jak sądzę, pośpiesznie formułowanego sądu, że ekran nie będzie już miejscem zetknięcia się z sacrum. Faktem jest, że opisany wyżej proces „odczarowania świata”, kryzys wyobraźni religijnej, nie mógł się nie odcisnąć na sztuce obrazu. Problematyka religijna, o ile w ogóle bywa jeszcze w kinie sygnalizowana, przyjmuje często postać refleksji jedynie moralnej (a przecież bez czaru numinosum afirmacja wartości chrześcijańskich zamienia się w niekontrowersyjną aprobatę zasad przyzwoitego życia), ewentualnie staje się rodzajem sentymentalnej hagiografii, lub ześlizguje się w wątpliwe artystycznie i myślowo opowieści o duchach⁶. Tym bardziej interesujące byłoby jednak zobaczyć, w jakich okolicznościach klatka kadru potrafi stać się ramą doświadczenia, dla którego miano *doświadczenia sacrum* nie wydaje się przesadzone.

Chciałbym prześledzić tę kwestię na trzech przykładach, z których dwa z pewnością mogą się wydać prowokacyjne. Będą to „Blade runner – wersja reżyserska” Ridleya Scotta, „Twin Peaks – ogniu krocz ze mną” Davida Lyncha i „Niebieski” Krzysztofa Kieślowskiego. Pojawiły się one na ekranach prawie równocześnie, w sezonie

⁵ C.G. Jung, *Psychologia a religia*, Warszawa 1995, s. 113.

⁶ Zob. kolejno: *Krótki film o miłości, Z dalekiego kraju i Bez końca* (nb. ta krytyczna opinia nie dotyczy ani całości dorobku K. Kieślowskiego – o którym będzie jeszcze mowa – ani K. Zanussiego), nie mówiąc o pseudoreligijnych kiczach amerykańskich w rodzaju *Uwierz w ducha czy Między piekłem a niebem*.

1992/93 (przy czym w przypadku Scotta była to przemontowana wersja filmu z 1982 r.). W omówieniach wszystkich pojawiły się wzmianki o postmodernistycznej manierze lub estetyce, w której zostały nakręcone⁷. Reprezentują one zarazem rozmaite rodzaje produkcji, charakterystyczne dla ostatniego dziesięciolecia: wysokobudżetowe widowisko hollywoodzkie, amerykańskie kino autorskie („kultowe”) i przeciwstawiane wzorcom zza oceanu kino europejskie. Chciałbym pokazać w nich odmienne strategie uobecniania na ekranie sacrum: strategię patosu, ironii oraz milczenia.

* * *

Film Ridleya Scotta „Blade runner” jest swobodną adaptacją powieści klasyka amerykańskiej s.f., Philipa Dicka, zatytułowanej „Czy androidy marzą o elektrycznych owcach?”. Na wczesnym etapie produkcji – stwierdza biograf pisarza – „Blade runner” był poważnie rozważany jako następca „Gwiezdnych wojen”. Nie było lepszych nazwisk niż Ridley Scott i Harrison Ford [grający główną rolę męską]. Budżet sięgnął ostatecznie dwudziestu pięciu, trzydziestu milionów dolarów (...) początkowo recenzje były powściągliwe, dochody niewielkie a sprzedaż gadżetów okazała się niewypałem. Na dłuższą metę film przyniósł znaczące zyski dzięki dystrybucji międzynarodowej, kasetom video i wypożyczalniom⁸. Te właśnie zyski pozwoliły reżyserowi przedstawić w 1992 r. oryginalną wersję, pozbawioną komentarza zza kadru (objasniającego zawłość fabuły) i dokręconego na życzenie producenta happy endu.

Ponieważ obawiam się nadużyć cierpliwości czytelnika, spieszę objaśnić, co ma wspólnego superprodukcja o walce policji z człeko-podobnymi androidami w 2019 r. z doświadczeniem sacrum. Przede wszystkim należy sobie uświadomić, że science fiction, powstała u schyłku XIX w. na fali entuzjazmu dla postępu technicznego, około 1960 r. opuściła swój światopoglądowy matecznik i „odkryła religię”. Wśród wielu bardziej lub mniej tandetnych nawiązań do mitologii archaicznych, buddyzmu, hinduizmu, islamu, a wreszcie teologii chrześcijańskiej, twórczość Dicka zwraca uwagę śmiałością wyobraźni i poważnym, a nie tylko ornamentальnym podejściem do tych zagadnień. *Powieści Dicka prowadzą ku metafizyce i myśleniu o transcendencji, poczuciu kruchości ludzkiej egzystencji i ułudzie rzeczywistości*

⁷ Przypadek Lyncha jest tu oczywisty, ale pisano tak również o *Blade runnerze*: F. de Peña, *Posmosi*, „Kwartalnik Filmowy”, nr 21/22, s. 21 i o *Niebieskim*: P. Dziubak, *Trzy kolory*, „Kwartalnik Filmowy”, nr 24, s. 94.

⁸ L. Sutin, *Philip K. Dick – boże inwazje*, Poznań 1999, s. 392.

ci⁹. Naturalnie – dodawał trzeźwiąco Stanisław Lem – *twórczość ta nieraz kiksuje, a przecież pozostaje pod jej urokiem, jak to bywa w obliczu zmagających samotnej wyobraźni z nadmiarem rozsadzających ją szans – zmagających, w których już niezupełna przegrana może przypominać zwycięstwo*¹⁰. Scenariusz Hamptona Fanchera i Davida Peoplesa, być może dzięki ostrej selekcji wątków powieściowych, klarownie stawia kwestię, która nas tutaj zajmuje.

„Blade runner” przenosi nas w czasy, gdy biotechnologia pozwala konstruować nieodróżnialne od ludzi istoty służące jako niewolnicy w pozaziemskich koloniach. Od swoich twórców „replikanci” (androidzi) różnią się jedynie brakiem empatii – rzekomym, jak się wkrótce okazuje – i krótkim, czteroletnim okresem życia. Prawo zabrania im przebywania na Ziemi; replikant, który by je złamał, zostaje zlikwidowany przez specjalne oddziały policji, zwane blade runners. Kłopot zaczyna się w chwili, gdy monopolista produkcji androidów, Korporacja Tyrella, wypuszcza nową generację owych istot, którym wszczepia pamięć rzekomo przeżytych zwykłych, ludzkich doświadczeń: *Bardziej ludzcy niż ludzie, to nasze hasło* – mówi genialny projektant, doktor Tyrell. – *Jeśli damy im przeszłość, stworzymy im jakby poduszkę dla ich emocji*¹¹. Od tej pory android nie ma zatem androidziej samoświadomości, staje się subiektywnie nieodróżnialny od człowieka. Jego odrębność wykrywa specjalny test psychologiczny, któremu poddaje się podejrzanym. Póki to nie nastąpi, nikt nie ma gwarancji, że nie jest produktem Korporacji i że jako taki nie ma praw przysługujących człowiekowi, w szczególności – prawa do życia.

Ta wizja mogłaby służyć jako ilustracja w żywej dziś dyskusji na temat niebezpieczeństw wynikających z rozwoju genetyki. Film prowadzi jednak w inną stronę: od pierwszej panoramy futurystycznego Los Angeles odmalowuje nam się pejzaż demoniczny – wybuchające w mieście-molochu słupy ognia, błyskawice z nigdy nie rozstępujących się chmur, czerwone światła przelatujących pojazdów składają się na obraz piekła, w którym wznosi się budowla Korporacji o charakterystycznym kształcie zikkuratu – wieży Babel. Ludzie mówią tu dziwnym slangiem zbudowanym z elementów języka chińskiego, angielskiego i hiszpańskiego. Policjant Deckard, w którego nazwisku krytycy doszukiwali się aluzji do Descartes’a, nie może zrozumieć, dlaczego grupa zbuntowanych androidów, wiedząc o grożącym im

⁹ D. Wojtczak, *Trzy stygmaty science fiction*, „Czas Kultury”, nr 3-4/1991, s. 81.

¹⁰ S. Lem, *Postowie*, do Ph. Dick, *Ubik*, Kraków 1975; nb. tekst ten jest pierwszym i wciąż bodaj najlepszym polskim omówieniem twórczości Dicka.

¹¹ Dialogi z *Blade runnera* cytuję w tłumaczeniu T. Beksińskiego.

niebezpieczeństwie, nie dość, że przybyła na Ziemię, próbuje jeszcze się dostać do pilnie strzeżonego gmachu Korporacji Tyrella. Ale też o Tyrellu, samowzniosłym bogu biomechaników, powiada się: *On wie wszystko*. Androidzi chcą dotrzeć do niego, ponieważ boją się śmierci i liczą, że projektant ich od niej wybawi.

Film przedstawia zatem zrealizowaną utopię, jaką śniła się bohaterom Księgi Genezis: powiódł się demoniczny zamyśl zbudowania Wieży, której szczyt dosięgnie nieba, ludzie mają (znów) tę samą mowę i żadne zamierzenie nie [jest] dla nich niewykonalne¹². Posiedli tajemnicę życia, a ich stworzenia bezwiednie naśladują (czy raczej parodują) Historię świętą: jedna z androidek zatrudnia się w klubie nocnym jako wykonawczyni tańca z wężem (równie, jak ona, sztucznym), android Roy na chwilę przed uratowaniem życia Deckardowi „stygmatyzuje się”, przebijając dłoń gwoździem. Androidy obnażają zresztą zagubienie pojęć moralnych przez ludzi: ci, pytani, czy ktoś (Tyrell, Deckard) jest dobry, odpowiadają, że jest doskonały, sprawny, profesjonalny – podczas gdy androidom chodzi o dobroć w najprostszy, etyczny sensie tego słowa. Są doprawdy *bardziej ludzcy niż ludzie* – zgodnie z literalnym sensem hasła reklamowego, którym bezmyślnie chwali się Tyrell.

Centralną sceną filmu jest wizyta, jaką jednemu z androidów udaje się wreszcie złożyć szefowi korporacji. Tyrell przebywa na szczycie swego zikkuratu, w sypialni wypełnionej szałkami świec; muzyka wzmacnia jeszcze atmosferę niezwykłości. *Nielatwo jest spotkać swego stwórcę* – mówi android Roy. – *Czy stwórca może naprawić to, co stworzył?* Dowiedziawszy się, że chodzi o śmierć, Tyrell rzuca ironicznie: *Obawiam się, że to wykracza poza moje kompetencje (...) Ty zostałeś zrobiony najlepiej, jak potrafiliśmy. – Ale nietrwale. – Światło podwójnie mocne pali się o połowę krócej, a ty przecież paliłeś się tak mocnym płomieniem (...) Baw się więc, póki możesz.* Na co android składa na ustach swego stwórcy Judaszowy pocałunek i okrutnie go zabija – coś miałoby go hamować, skoro nie ma zbawienia (jakim, zgodnie z poetyką s.f., byłaby przedłużająca jego życie „rekombinacja białek”)? A jednak, tuż przed śmiercią ze starości (jako się rzekło, w wieku 4 lat), Roy ratuje swego wroga, Deckarda, jakby opowiadając się ostatecznie za życiem – przeciwko wszechogarniającej śmierci.

Byłaby to więc prosta mutacja mitu o Frankensteinie, gdyby nie wspomniany kłopot z rozróżnieniem, kto tu w końcu jest człowie-

¹²Rdz 11,4-6, cyt. wg *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. I, Poznań 1982.

kiem, a kto nie. Kiedy Deckard, w ostatniej scenie filmu, eskortuje pozostałą przy życiu androidkę, Rachełę, rozpoznaje w niej istotę żyjącą – jak on. Wspólny jest im lęk przed śmiercią, a ponieważ żadne nie zna *daty uruchomienia* Racheli, data nieubłaganego wyroku nie daje się obliczyć, podobnie jak nieznana pozostaje chwila śmierci człowieka. Deckard unieważnia zatem sztuczne pochodzenie androidki, obdarzając ją miłością i podejmując odpowiedzialność za jej los, zagrożony przez jego niedawnych towarzyszy – blade runners. W ten sposób relacja z wnętrza tego świata (między androidami a ich projektantem) zostaje przeniesiona na jego granicę, tę właśnie, której niewyrzistość, niepochwytność starałem się na początku zasygnalizować. Innymi słowy, dzięki zabiegowi zrównującemu kondycję androida z kondycją ludzką „Blade runner” podsuwa pewien (to prawda, że nieco tandetny i z pewnością podszyty bluźnierstwem) symbol, pozwalający doświadczyć granicy *naszej przygodności* i przeczuć za nią Moc: to gmach Korporacji Tyrella i sam Tyrell, inżynier-Bóg.

To właśnie ta symbolizacja odpowiada, moim zdaniem, za przeźrząwą karierę filmu, który odrzucony początkowo w Ameryce, stał się w Europie i w Japonii filmem „kultowym”, żywo odbieranym także, a może nawet przede wszystkim, poza gettem miłośników s.f. „Blade runner” pozwala widzom, niekoniecznie przy pełnym współudziale świadomości, transcendować nasz świat, zobaczyć w dążeniu androidów Hiobowe pytanie o sens ludzkich cierpień, w szczególności o wymykający się człowiekowi XX w. sens śmierci. O perspektywę nieśmiertelności.

Nie ma powodu przy tym ukrywać kosztów tej symbolizacji. Po pierwsze, co może mniej bolesne, wykorzystuje ona całą zużytą przez stulecie rupieciarnię tandetnych rekwizytów s.f. Ożywia je rozmach wizji plastycznych, patetyczna muzyka Vangelisa, słowem: wzniosłość potraktowana jako remedium na wątpliwości estetyczne widza. Po drugie, o ile to remedium bywa skuteczne (w moim przypadku – było), to metafizyczny niepokój, który film budzi, pozostaje obcy tak ważnemu dla tradycji judeochrześcijańskiej doświadczeniu fascynans, przeczuciu pozytywnego oblicza numinosum. Nawet jeśli uznać – co nie wydaje się interpretacją nieuprawnioną – że hipotetyczny „projektant” człowieka nie musi dzielić z Tyrellem jego lucyferycznego charakteru, mimo wszystko pozostanie bliższy gnostycyemu demiurgowi niż kochającemu Jahwe. To przesunięcie doświadczenia numinotycznego w kierunku lęku – przesunięcie, które wydaje się nie tyle przypadkową cechą „Blade runnera”, ile charakterystycznym sprofilowaniem pola możliwości, jakie dla poszukiwacza sacrum stwarza współczesna kultura – wywołuje oryginalną reakcję w filmie Davida Lyncha: „Twin Peaks – ogniu krocze ze mną”.
cdn.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Między afirmacją a odrzuceniem

Taki tytuł niesie groźbę uproszczeń: tak-nie, czarne-białe, ostro przebiegająca granica, rozcinająca jakąś wielokształtną całość – przecież na ogół nie do pojęcia; tym bardziej nie do gruntownego uporządkowania.

Na szczęście jest na początku ten przyimek. Ważniejszy od spiętych nim przeciwieństw; właściwie najważniejszy.

Na jego pojemność i znaczenie zwraca uwagę arcyważna rola, jaką może odgrywać na innej płaszczyźnie.

Oto w refleksji Simone Weil pojawia się istotny dla jej myśli, zarówno historycznej, jak i społecznej, grecki termin: *metaxu* (między). Tym „między” Simone Weil określa wszelkie wartości pośrednie, tzn. takie, które nie są celem same w sobie, ale są niezbędne, bo zaspokajają podstawowe potrzeby człowieka.

Także w wypadku tego tytułu chodzić będzie nie o przeciwstawienie sprzecznych ze sobą biegunów; raczej o to, co się znajduje właśnie POMIĘDZY nimi: oscylowanie, współistnienie, współprzenikanie, o formy pośrednie, mieszanę.

Być może również – nadal inspirując się filozoficzną metaforą wielkiej mistyczki – chodzi o „mosty”, przez które się przechodzi.

Czy będzie to kierunek od afirmacji do odrzucenia? Psychologicznie wytłumaczalny i w jakimś sensie usprawiedliwiony jakością naszej epoki. Czy odwrotny – kiedy na dnie negacji rodzi się (albo odradza) jakaś – choćby słaba – drobina zgody?

* * *

Arcydzieła działają magnetycznie. To na nich – co zrozumiałe – skupiają się, wcześniej lub później, upodobania odbiorców. To one przyciągają uwagę najwybitniejszych krytyków.

Ale socjologowie literatury zwracają uwagę na to, że analizy arcydzieł nie powinny przesłaniać złożonego programu epoki. One przecież wykraczają najczęściej poza swój czas, nie mieszczą się w nim; coś zapowiadają, a jeśli nawiązują do tego, co było, to i w tym zwróceniu się w przeszłość bywa ziarno proroctwa. Jeśli zaś podsumowują niejako własną epokę, to ze swojej własnej, zaskakującej perspektywy.

Natomiast teksty, które nie pretendują do rangi pierwszoplanowych, często swój czas – odsłaniają. To one uwypuklają tendencje mniej widoczne, spychane na boczne tory przez nurty dominujące; lub przedłużają, w znaczący sposób, tendencje zdawałoby się przebrzmiałe.

Po co te uogólniające zastrzeżenia? Punktem wyjścia dalszych refleksji będzie bowiem nie arcydzieło, ale poczytna książka współczesnego pisarza francuskiego. Znany raczej z działalności publicystyczno-dziennikarskiej w wielkim paryskim dzienniku Jean d'Ormesson, choć autor wielu powieści, nie lokuje swoich ambicji twórczych w tej domenie; i nie ukrywa tego.

„Chwała Cesarstwa” ukazała się w polskim bardzo dobrym przekładzie Eligii Bąkowskiej wiele lat temu. Mimo pozorów precyzyjnego umieszczenia akcji w czasie i przestrzeni (mapy i tablice chronologiczne na końcu książki) te fikcyjne dzieje fikcyjnego cesarza Aleksego i jego fikcyjnego cesarstwa toczą się wszędzie i nigdzie. A zatem może – słownikowo to słowo rozumiejąc – u-topia?

Dzieje tego cesarstwa nie są więc powieścią historyczną, są raczej uogólnieniem, tym syntetyzującym skrótem, jaki stanowi przypowieść filozoficzna.

Przypowieść o czym? O historii i jej powstawaniu oraz funkcjonowaniu; ale nie tylko. Także o kulturze Europy, narastającej wokół kośca kulturotwórczej historii. I o kulturze w ogóle. Ale może i o ludzkości w ogóle. W ogóle o człowieku.

Sam autor stawia jednak tamę zbyt szeroko uogólniającej interpretacji. Rozszyfrowuje sens symbolicznego bohatera i przekazu książki w słowach: ...*tak więc dziełem św. Aleksego byłby NOWOCZESNY CZŁOWIEK I NOWOCZESNY ŚWIAT* (wszystkie podkr. moje – A.O.F.).

Jeżeli rzecz dzieje się w jakiejś nieokreślonej przeszłości i miejscu, powieść jest może swoistym rzutowaniem w przyszłość, „wymarzoną” (w etymologicznym sensie) – u-topią. Nie relacją o stanie faktycznym „nowoczesnego świata”, ale wizją, jaki mógłby być. Opowieścią o marzeniu.

Jeszcze w czasie swoich *Wanderjahre* młody Aleksey ma taką oto wizję – sen: *U jego stóp wszystko stawało się bardzo drobne, jednakże najmniejszy szczegół rysował się z nadzwyczajną dokładnością. Wszystko było jasne i przezroczyste, a zdumiewająca mnogość istot i rzeczy tonęła w PIĘKNIE, BLASKU I HARMONII. Widział drogi i wędrowców, którzy śpieszyli do zajazdów, widział królów na tronach i oczekujące kochanki. Pieniądz płynął wszędzie jak woda, wielu ludzi cierpiało i płakało, inni śpiewali na cześć bogów lub swojej miłości.*

(...) *Śnieg na wierzchołkach gór, doliny pełne fiołków, wielkie miasta z wienieniami, podstęp, hazard. Wszystko było nieustannie w ruchu, zmieniało się, zachowując jednak NIEZMIENNĄ HARMONIĘ. (...) Widział ryby w morzu, karpie i szczupaki i węgorze, a także drzewa, kwiaty, korale w lagunach, nawet ziarenka piasku na plażach i krople wody w morzach.*

Świat w całości, aż po najmniejsze ziarnko żwiru – oglądany w świetle, z jasnością spojrzenia tego, dla kogo każdy liść czy okruch blasku na cynowym talerzu jest bezcenny. Jak u holenderskich mistrzów martwych natur, albo – jak u mistyków. ...*Żwir ci przypomina / rubin a żaba błyszczy chwałą cherubina.* Oto werset Jakuba Słazaka, do którego przyjdzie nam jeszcze nawiązać, mówiąc o tych artystach, którzy z okruchów bytu wyprowadzają wizję doskonałości Bytu.

Dojrzały i u szczytu sławy Aleksy zostawia przesłanie: *Powiedz tym, co przyjdą po nas, żeby wierzyli i mieli nadzieję (...) Wszystko jest dobre na tej ziemi, szczęście i łzy, wojna i pokój, słońce i woda, obojętność i namiętność, cierpienie i śmierć. Trzeba wierzyć, że wszystko jest dobre (...) Paru zawładnie światem, aż ugnie się pod ich ciężarem: niech będą błogosławieni. Inni powstaną, aby tamtych obalić: niech również będą błogosławieni. NIECH BŁOGOSŁAWIONE BĘDĄ ŚWIAT I ŻYCIE. I NIECH CIERPIENIE BĘDZIE BŁOGOSŁAWIONE.*

Naiwność czy drwina? Czy jest miejsce pod koniec XX w. pomiędzy świeżą pamięcią otchłani, w jaką było nam dane spojrzeć, a apokaliptyczną perspektywą kosmicznej zagłady, na takie pieśni? Na apoteozę ludzkiego świata?

Fakt, że w książce, o której mowa, takie wzniosłe pieśni nadziei i wiary przeplatają się, czy może raczej są podane w oprawie przezbawnych pastiszów, w których można rozpoznać dzieła klasyków filozofii, historii i literatury, i że książka daje się odczytać jako pastisz myśli europejskiej, jest atrakcją dla czytelnika; ale nie zmienia to wymowy przesłania. Pastisz bowiem to nie to samo co drwina, a aprobatą – nie to samo co apoteoza.

A tu spotykamy właśnie aprobatę, afirmację człowieczeństwa i życia, z całą jego nędzą, sprzecznościami, rozdarciem i ograniczeniem.

Niedorzeczność, śmieszność, okrucieństwo, brzydota, cierpienie i śmierć, mają ukryty sens. Nie możemy go poznać, ale nic nie jest stracone w świecie, gdzie *SŁOŃCE WSCHODZI DLA WSZYSTKICH.*

Współczesny pisarz z zasady boi się moralizatorstwa jak ognia, a próby stwarzania modelowych postaci, pozytywnego bohatera, choćby nie były tak drastycznym fiaskiem jak w wypadku powieści soc-

realistycznej, np. „produkcyjnej”, kończą się jednak najczęściej niepowodzeniem. Odważny, ale i rozważny autor stworzył w osobie Aleksego nie postać o psychologicznym prawdopodobieństwie; jako bohater przypowieści filozoficznej jest ona raczej porte-parole pewnych postaw, przez co przesłanie tekstu nie traci przecież, ale zyskuje na wymowności.

Z okazji książki wydanej w 1998 r. (warto przypomnieć, że w tym samym roku zdążył opublikować drugi tom – bardzo osobisty i można sobie wyobrazić, jak bardzo kontrowersyjny – „Historii literatury francuskiej”) d’Ormesson dał w „swoim” piśmie, tj. „Figaro”, krótki, ale treściwy wywiad „Presque rien sur presque tout” (dosł. „Prawie nic o prawie wszystkim”).

Indagowany, skazuje w nim istotnie na banicję to, co jego zdaniem nie daje się dziś pogodzić z wymaganiami stawianymi literaturze: psychologizm i lekcje moralności. Nie zaprzecza zarazem własnym zamysłom... pedagogicznym. Chciałby ludzi skłaniać do stawiania sobie pytań, włącznie z najtrudniejszymi, o sens życia, o śmierć, o Boga. Mówi o swoim nieustającym zachwycie światem i ludzkim geniuszem i nazywa siebie *metafizykiem-optymistą*. Przyznaje się do swoistej bulimii: pragnąłby opowiedzieć o *nadmiarze, nad-obfitości* świata.

Wciąż w tym samym 1998 r. ukazał się polski przekład wydanej w oryginale o 5 lat wcześniej powieści fantastycznej „Dogana di Mare”. Z właściwą sobie dezynwolturą pisarz podaje, tym razem w toku kilkusetstronicowej powieści fantastycznej, swoje dawne, dziś raczej niemodne credo. Zamiast starać się zrozumieć świat, należy się zgodzić na wszystko, związać się ze światem na dobre i na złe, jak to sobie obiecują małżonkowie w chwili ślubu. Skąd ta euforyczna radość? – pyta omawiająca powieść Helena Zaworska. Wyznania na jej kartach są jednoznaczne, podane *explicite*. *Kochałem niemal wszystko z tej przekłętej egzystencji*.

Wszystko się więc zgadza. Późne autorskie credo pokrywa się z tym, co znajdujemy we wczesniej omawianej i cytowanej tu książce. Metafizyczny optymizm okazuje się nieuleczalny...

Co sprawia, że – mimo dłużyzn, nieodłącznych od „wszystkoizmu”, czytelnik potrafi zaaprobować książki d’Ormessona? Nie wystarczy powiedzieć, że radość, choćby jej przypisywać etykietkę naiwnej, tak autentyczna – jest zaraźliwa. Rzecz, być może, przede wszystkim w tym, że powaga jest rozładowywana co chwila humorem i że nieobecne są w nich tony apologetyczne. Posłuszny własnej bulimii pisarz przyznaje, że jego pisarstwo jest zarazem chrześcijańskie i heretyckie, a także nieobce mu są postawy pogańskie.

Może zatem jest to także posłuszeństwo ogólniejszym tendencjom. Ekumenicznym? Globalizującym?

Mnożenie pytań – postawa także bliska współczesnym – każe czytelnikowi postawić sobie pytanie: Kto wie, czy na tle chóru głosów mówiących z rozpaczą o utracie sensu i poczucia tożsamości, o pustce po utraconych wartościach, jest to istotnie twórczość tak bardzo dziś niemożliwa?

* * *

Łatwiej niż powieściopisarzowi głosić takie credo pocie. W mowie metaforycznej, syntetycznej, mówiącej nieraz więcej milczeniem, potrafi on „przemycić”, bezpieczniejszy wobec naporu tendencji filozoficznych i mody, jakieś swoje wiary i nadzieje.

Oto wizja w pewnym sensie analogiczna do wizji cesarza Aleksego, pojawiająca się w wierszu współczesnego poety francuskiego.

*To tak jakbym miał
Ogromne dłonie,
Na miarę krajobrazu,*

*Aby dotykać lub chwycić
To, co przede mną
Wypełnia przestrzeń:*

*– Niebo, równinę, horyzont
Dachy, zagony i domy.*

*Zdarza mi się na przykład
Brać w ręce wzgórze,
Wszystkie razem albo jedno po drugim.*

*Mogę wybierać,
Pieścić je, przybliżać, podnosić,
Brać na własność.*

*Czuję, jak moja dłoń sunie
Grzbietem pagórka,*

*Pogłaszcze lekko
Centralę elektryczną
I konia w zagrodzie.*

*Potem zaczyna się
Widzenie w świetle.*

Cytowany wiersz pochodzi z wydanego w 1973 r. zbioru „Inclus”, co tłumaczę jako „Wewnątrz”¹. Autorem jest zmarły w 1997 r. w wieku 90 lat Eugène Guillevic, od początku w twórczości idący wyraźnie samodzielną drogą. Nie dbając o filozoficzną aurę epoki i eksperymenty literackie współczesnych, osiąga nieostentacyjną nowocześnieść, nie tylko dzięki dynamicznej a oszczędnej stylistyce. Stwarza bowiem własną, bardzo odrębną wizję świata dzięki zaangażowaniu emocjonalnemu i *widzeniu w świetle*.

Równieśnikiem Guillevica, tylko o dwa lata starszym, był Sartre. Łączą tych dwu francuskich pisarzy chyba tylko elementy biografii: obaj brali aktywny udział w Ruchu Oporu, obaj mieli wyraźne sympatie komunistyczne. Dzieli – wszystko. Ale do jakiego stopnia dzieli, niech świadczy cytat z wczesnej, pochodzącej z 1938 r. powieści „La Nausée” wydanej u nas jako „Mdłości”; późno zresztą, w 1974 r., to jest wtedy, gdy większość jego dramatów, zbiór opowiadań „Mury” i cykl powieściowy były już znane polskim czytelnikom. Późno i w tym sensie, że chociaż Sartre’owi towarzyszy nadal rozgłos i popularność, egzystencjalizm zaczynał już wtedy być odbierany raczej jako zjawisko historyczne; sam zaś filozof-pisarz przestaje być „postacią dnia”, a jego twórczość – mimo niekwestionowanego miejsca w obrazie myśli europejskiej – symbolem postaw typowych dla epoki.

Poczucie absurdałności świata, rozdarcie i odczucie braku, niemożność komunikacji międzyludzkiej, a zatem jakiegokolwiek ludzkiej wspólnoty; tragiczna wolność i heroiczne kreowanie sensu świata. Wszystkie te elementy egzystencjalizmu mogą być ułożone na umownej linii, jaką wykreśli sobie może historyk filozofii, prowadząc ją od XIX-wiecznych „prekursorów” tego prądu: Kierkegaarda czy Nietzschego, a rozdwarzającego się na dwa nurty: laicki i religijny, aż po utrzymujące się długo filozoficzne potomstwo.

Ale niezależnie od przynależności do pierwszego z tych nurtów w wymienionej powieści Sartre’a występuje w sposób bardzo znamieny pewna aura emocjonalna towarzysząca postawom filozoficznym autora. Aura – jak to w literaturze – wymownie wyrażająca się określona metaforyką.

Może właśnie z racji ostrości dochodzącej tu do głosu postawy lubiący ostre sformułowania Philippe Sollers powiada dziś („Le Monde des Livres”, 15 V 1998), że Sartre *od pewnego momentu*

¹E. Guillevic, *Wewnątrz* (wybór i przekład A. Olędzka-Frybesowa), Warszawa 1979.

zaczyna się mylić, zapominając o swojej pięknej barykadzie – „*La Nausée*”.

Oto parę zdań z tej powieści-rewolucyjnej *pięknej barykady*; pochodzą ze sceny, w której bohater przeżywa, sam w ogrodzie, ów egzystencjalny bezsens, obcość, samotność i przerażenie.

Scena jest tym bardziej drastyczna, że jedynymi partnerami człowieka są tu nie inni ludzie, grupy społeczne, instytucje czy jakiegokolwiek wytwory kultury, ale *byty roślinne: drzewa, krzewy, kwiaty*. Nieodpowiedzialne przecież za kształt świata.

Drzewa, nocny granat kolumn, szczęśliwy pomruk fontanny, żywe zapachy, małe ciepłe mgiełki unoszące się w zimnym powietrzu (...) Byliśmy kupą istniejących, zawstydzonych, zakłopotanych sobą, nie mieliśmy najmniejszego powodu, żeby znajdować się właśnie tutaj, ani jedni, ani drudzy i każdy istniejący w pomieszczeniu i w niejasnym niepokoju czuł, że jest zbyteczny w stosunku do innych. Zbyteczność był to jedyny związek, jaki mógłbym ustalić pomiędzy tymi drzewami, ogrodzeniem, kamieniami.

Gdyby prześledzić, jak w literaturze i historii myśli ludzkiej układały się wzajemnie stosunki przyrody i człowieka (co w rozważaniach o „Górach Niewzruszonych” ukazał np. tak ciekawie Jacek Woźniakowski), okazałoby się przypuszczalnie, że tak rysujący się wzajemny układ jest bez precedensu. Przyroda bywała wobec człowieka groźna, wroga albo obojętna i drwiąca: ale tu pojawia się wzajemna zbyteczność. Istotne przy tym jest nie to, jak człowiek „odbiera” przyrodę, ale jego własne postawy wobec niej, to niejako, co człowiek „nada jej”.

Paniczne przerażenie rodzi się w tekście „Młodości” z poczucia, że owe roślinne byty nie mają żadnego sensu i żadnego związku z bytem patrzącego na nie człowieka. Sam przymiotnik „paniczny” użyty przez Sartre’a na zasadzie skostniałej zbitki słownej (przerażenie – paniczne) jest tu czymś wysoce niewłaściwym, bo nawiązuje do postaci Pana, przez którą kultura antyczna wyrażała lęk zmieszany z fascynacją, ale – mocniej jeszcze – podziw, poczucie zarazem oddalającej tajemnicy i łączącej więzi z naturą.

Tutaj człowiek zachował swoje – niekwestionowane od późnego średniowiecza – centralne miejsce. Ale cóż z tego? Wszelkie więzi zostały zerwane. Wygasł podziw, tajemnica, fascynacja, nawet lęk przed wrogością natury. Sytuacja jest nieporównanie groźniejsza: to człowiek teraz jest wrogi. Zdaje się, dochodzi tu do głosu chłodna, bynajmniej nie klasowa, jak chcieli niektórzy, wymierzona w bourgeois, ale jakby ontologiczna negacja, przeradzająca się w nienawiść.

Do wszelkiego bytu chyba, skoro nawet roślinom odmawia się racji bytu...

Można by się spierać: wrogość to czy obojętność, skoro więzi zostały tak gruntownie zerwane i tyle tu chłodu. Ale przecież to nie fragment dyskursu, a scena z powieści! Rozgrywa się nie tylko na płaszczyźnie myśli, ale uczuć i wyobraźni. Wyobraźnia nie znosi próżni; nie może stać w punkcie zerowym. Włączona w ruch, rozdziela na prawo i lewo znaki plus i minus. Tak też zacytowaną scenę odbieramy nie jako wyraz obojętności, ale jako naznaczoną i wyznaczoną zanegowaniem. Tak też rozumie książkę autor wstępu (a zarazem tłumacz tej książki Jacek Trznadel), pisząc nie tylko o przejawianej przez pisarza niechęci, wstręcie, ale nawet o *chęci usunięcia tego istnienia* – zatem intencji agresywnej.

Egzystencjalistyczne credo na terenie traktatu filozoficznego brzmi rozpaczliwie. Ale w literaturze zawartość myślowa zostaje wzmocniona wymową metaforycznego języka, obrazowaniem. Krytyczna sytuacja jakby zatrucia okazuje się groźniejsza na płaszczyźnie wyobraźni niż na płaszczyźnie myśli dyskursywnej. Rzeczy – pisze Sartre – *czyniły sobie ODRAŻAJĄCE wyznania swojego istnienia*. Kształty (korzenia czy trawnika) *to masy monstrialne i miękkie (...) nagie nagością PRZERAŻAJĄCĄ I OBSCENICZNĄ*. *Kolory, smaki, zapachy NIGDY NIE BYŁY PRAWDZIWE... To było podobne do koloru, ale także do SINIAKA, lub jeszcze do WYDZIELINY, do WYSIĘKU.*

Trudno o bardziej przejmujący przykład zanegowania, odrzucenia, który tu można by nawet nazwać – obrzydzeniem. Metafory wprowadzają nas w świat nie tylko grozy, ale choroby, w świat kaleki i obsceniczny.

Przypieczętowaniem tego oskarżenia natury jest odmówienie jej rzeczywistości, prawdziwego istnienia: *Nigdy nie były prawdziwe.*

To bardzo ważne. Odwrotnością zgody na świat, zaaprobowania go, uznania, że jest dobry, nie jest akcent położony na zło, ale na nieprawdziwość bytów, na – ogólniej mówiąc – nie-istnienie.

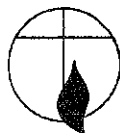
Bardzo wyraźnie mówi o tym Miłosz. Czym jest królestwo zła? Odpowiedzią jest wizja. *Widziałem nieobecność, mocarstwo przeciwspelnienia*. Wizja ucieleśniona to świat szatański. *Diabłowie* – pisze Błoński – *bywają zwykle u Miłosza przedstawicielami pustki, nicości, nie synami zakazu i kuszą nie do zła po prostu, ale do nicości.*

Upraszczejaca metafora dwu biegunów, czy osi pomiędzy znakami plus i minus, zaczyna tracić wyrazistość. Może drugi biegun wyobrażałoby raczej zero?

Przychodzi tu na myśl tajemnicze pojęcie średniowiecznej estetyki, ważne, bo wyjaśniające w pewnym stopniu rojowisko dziwnych, koszmarnie wynaturzonych kształtów ludzkich, zwierzęcych, diabelskich. *Regio dissimilitudinis* – królestwo nie-podobieństwa. Nie-podobieństwa czego, i do czego? Może bytów do Bytu...?

Wobec trudności, proponowanej choćby, odpowiedzi pozostaje do wyjaśnienia sprawa mniejszej wagi: Skąd w pojawiających się dziś refleksjach czy podejmowanych dyskusjach taka asymetria miejsca poświęcanego afirmacji i tej „drugiej stronie”? Otóż strona afirmacji jest przytłoczona taką przewagą – i wagą – utworów mówiących o odrzuceniu i rozpaczy, że wystarczy tu jedno tylko, ale jak reprezentatywne, zjawisko literackie – Sartre. Przykładów postaw przeciwnych trzeba szukać. Jednakże ich opozycja i opór w stosunku do tego, co się mówi uparcie, głośno i powszechnie, zasługują, choćby z racji swojej wyjątkowości, na uwagę.

Być może zresztą te głosy zapowiadają nowe, albo stare jak świat, ale zagłuszane często, ludzkie potrzeby.



Jan Kieniewicz

Historyk wobec losu człowieka

Deklarowanie przez historyka zainteresowania ludzkim losem wydaje się oczywistością. Jest jednak prawdą, że historycy mają na ogół większe ambicje. Norwid dał niedościgłą wizję aspiracji historyka:

*Wiele jest – gdy kto pomierzył stary cmentarz
Albo i genealogiczny-dąb;
Wiele – jeśli i n w e n t a r z
Skreślił – zajrzał Epokom w głąb
I upostaciował opis...*

*

*Ale – jeśli ów w starca, w męża, w kobietę
Powrócił strach ów, z jakim dziad ich drżał,
Patrząc na p i e r w s z e g o kometę,
Gdy po pierwszy raz nad globem stał:
.....to – D z i e j o p i s !¹*

Współczesny historyk ma ambicję dziejopisania raczej niż dłubania w sprawach archiwalno-genealogicznych. Ma też, co już by pocie mniej dopadało, przekonanie, że uprawia naukę, jeśli nic ścisłą, to w każdym razie precyzyjnie zdefiniowaną. Może dlatego tak często zdarza się polemizować z historykami pisarzom, nadal zainteresowanym wizją całości i soczystym detalem. Takie polemiki wokół historii, a zwłaszcza historycznych mitologii utrwalonych przez ideologicznie zorientowane przesady, uprawia włoski publicysta i dziennikarz Vittorio Messori.

Niepodobna streścić zawartości tej książki składającej się z kilkuset krótszych i dłuższych artykułów publikowanych pod wspólnym tytułem „Vivaio” w dzienniku „Avvenire”². Rozważania te są rodzajem katalogu problemów, jakie stawiała przed włoskim katolikiem rzeczy-

¹ *Vade-mecum*, XCIV, *Historyk*.

² V. Messori, *Przemysłać historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu*, Kraków 1999.

wistość przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Nowym zjawiskiem były wtedy zmiany, jakie zaszły w Europie w tym czasie – w znacznej mierze w sprzeczności z poglądem o wiecznej zgodności jałtańskiego porządku politycznego z prawidłowością procesu historycznego. Messori miał to wyjątkowe szczęście, że w wielu kwestiach jemu przyznał rację nieoczekiwany bieg wydarzeń. W tym zaś świetle nowej jakby wagi nabrały także inne jego opinie. Kwestie postawione pod rozwagę Włochom nie straciły jednak na aktualności i zaskubają także na naszą pilną uwagę.

Jest wiele kwestii, które chciałoby się polecić uwadze czytelnika. Przede wszystkim to wszystko, co jest dążeniem do odkłamywania historii. Przede wszystkim historii chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego. Autor bowiem drąży nieustannie problem wstydu, jaki współcześni katolicy przeżywają w związku z historią. Z pasją i z wielkim przekonaniem udowadnia, że nie ma się czego wstydzić. Dla polskiego czytelnika będą szczególnie rewelacją fragmenty poświęcone najnowszej historii Włoch. To samo można powiedzieć o dziejach reformacji, misji, roli kobiet w Kościele, odkryciu i zdobyciu Ameryk czy o XX-wiecznych totalitaryzmach.

Nie będą takimi naturalnie dla historyka, choć kto wie. Gdy bowiem Messori przystępuje np. do demaskowania antyhiszpańskiej „czarnej legendy”, historyk zdaje sobie sprawę, że jest ona obowiązującym trybem referowania dziejów Hiszpanii nawet na uniwersytetach. Włoski dziennikarz nie cytuje żadnych rewelacji, po prostu sięga do opracowań i referuje rzeczy dobrze znane w kręgu fachowców. Mógłby nawet w niejednym wypadku powiedzieć wiele więcej. Ważne jest jednak, że referuje te kwestie w sposób trafiający do czytelnika nie mającego przygotowania do studiowania uczonych rozpraw.

Polecając lekturę wszystkim zainteresowanym historią, zwracam jednak uwagę także historyków. To bowiem, co wyróżnia piarstwo Messoriego, jest dla nas potężnym wyzwaniem. Zapewne nie tylko dla historyków, ale to oni właśnie najczęściej mierzą się z problemem postawionym w tekstach włoskiego dziennikarza. Jest to problem obecności Boga w historii.

W historiografii, podobnie jak w literaturze, znane jest określenie „chrześcijański” czy „katolicki”. Ale rzadko spotykane. Osobista wiara historyka nie wydaje się związana z jego warsztatem naukowym. Bywa naturalnie i tak, że z podejmowanej problematyki, czy ze sposobu jej ujmowania, można wnioskować, że autor jest człowiekiem wierzącym. Nie uważamy jednak, by to miało w jakikolwiek sposób wpływać na uprawianie zawodu. Przysięga doktorska jest

przecież jednak dla wszystkich. Historyków jakby bardziej obliuguje, ale nic ponad to. Szewc katolik i szewc agnostyk wykonują tę samą pracę i dają taki sam produkt, sens działania może być dla nich odmienny. Z historykiem jest nieco inaczej, ponieważ nasze rzemiosło, czy nasza sztuka, bierze na warsztat właśnie dzieje człowieka. Jego los jest w ostateczności miarą naszego działania, sensem podejmowanego wyzwania. Taka banalna konstatacja nie posuwa nas w poszukiwaniu odpowiedzi. Dzieje się tak chyba ze względu na nieumiejętność postawienia problemu.

Historycy dają czasem wyraz swej wierze, pisząc książki o kwestiach związanych z ich własnym doświadczeniem duchowym. Takim przykładem jest Pierre Chaunu, francuski historyk dziejów nowożytnych. Messori cytuje go z upodobaniem, jako że był protestantem. Podobnie jak Leo Moulin'a, który był agnostykiem. W tych bowiem demaskacjach najlepszych sprzymierzeńców znajduje wśród historyków nie związanych z katolicyzmem, najlepiej ateistów. Nie wiem, czy to upodobanie do cytowania autorów ewidentnie niereligijnych ma nas przekonać do głoszonych tez. Zdaje się, że nikt nie jest prorokiem we własnym kraju, więc cudze świadectwa uchodzą za bezstronne. Chaunu, pisząc o kwestiach hiszpańskiej konkwisty czy dziele misyjnym Kościoła w Ameryce, nie występował jako chrześcijanin. Jego argumentacja opiera się na solidnym warsztacie badawczym, a nie na wierze. Umiął natomiast przejmująco pisać o kwestiach duchowości i wykorzystać w tym swój wspaniały warsztat naukowy³. W zasadzie jednak przyjmuje się, że wiara, czy też niewiara, nie ma i nie powinna mieć wpływu na badanie. Przynajmniej w ostatnich dwu stuleciach.

Rozważania Messoriego są pozbawione tego obciążenia. Powiedziałbym nawet, że celowo atakują fundament myślenia historyków o własnym zawodzie. Podejmując kwestię losu człowieka, Messori znajduje wygodną płaszczyznę, by przypomnieć, że kwestia wiary nie jest obojętna dla badania.

Jego teksty ośmielają do postawienia tego pytania. Czy historyk powinien poważnie traktować fakt, że opisywani przezeń ludzie czy społeczeństwa wierzą w Boga? Niby oczywiście tak. W zasadzie jednak historia od bardzo dawna jest skłonna traktować wiarę jako fakt społeczny, kulturowy, wreszcie nawet religijny. To bowiem, co należy do wiary, pozostaje poza poznaniem naukowym. I odwrotnie, nie należy mylić płaszczyzny religijnej z naukową (t. II, s. 532).

³ P. Chaunu, *Ce que je crois*.

Takie uproszczone przedstawienie problemu nie ułatwia odpowiedzi na postawione pytanie. Co bowiem historyk ma do zrobienia jeśli przyjmie, że badane jednostki lub zbiorowości wierzą w Boga? Ma do dyspozycji wiele metod postępowania, w których jednak wiara jest traktowana jako fakt psychiczny czy też społeczny. Od czasu porzucenia historii jako opowiadającej gesta Dei per Francos uczeni nie są skłonni akceptować konsekwencji wynikających z wiary w bezpośrednią ingerencję Boga w historię. Bóg jako zbędna hipoteza towarzyszy nauce od ponad 200 lat. *Większość historyków wierzących odrzuca z zakłopotaniem możliwość zestawiania hipotezy Opatrzności z wymaganymi metodami krytyki naukowej* (t. I, s. 464).

Pytanie jednak brzmi nieco inaczej. Co znaczy dla pracy historyka istnienie Boga? Pytanie to dla chrześcijan nie ma charakteru hipotezy. Czy mam uznać, że historia jako nauka może podjąć dzieje zbawienia? Czy przeciwnie, powinienem przyznać bezsilność swych metod? Historyk w zasadzie nie ma wstępu do tej problematyki i ogranicza się do rejestracji i objaśnienia zachowań w przestrzeni profanum. Zawsze jednak i w sposób oczywisty interesowała go sfera sacrum.

Na marginesie tej lektury, godnej ze wszech miar polecenia, staram się więc naszkicować problem szerszy. Nie ma bowiem historiografii katolickiej, odrębnej wersji dziejów dla wierzących i niewierzących. Obowiązek dążenia do pełni prawdy wymaga wielu rewizji, o które się Messori słusznie upomina. Nie stawia natomiast problemu, jak wyzwolić samych historyków z więzi przesądu. Przesądu liberalnego, rewolucyjnego, postępowego czy „poprawnego politycznie”.

W istocie bowiem osiągnięciem jest w dzisiejszych czasach tolerancja dla badaczy uwzględniających wiarę, dla uczonych deklarujących własną wiarę. Nie oznacza to zgody na „hipotezę Boga”, wyraża natomiast zgodę na istnienie pewnej formy badania czy dla specyficznego kwestionariusza pytań. W zasadzie jednak katolik winien pozostawiać swoją wiarę „za drzwiami gmachu nauki”. Inne zaangażowania ideowe są naturalnie dopuszczalne. To się trochę zmieniło w Polsce, niekoniecznie w skali całego świata. Możliwość postawienia sobie pytania o obecność Boga w historii i o Jego oddziaływanie na proces jej poznawania świadczy o ogromnej zmianie w stosunkach panujących u progu XXI w.

Nie ma potrzeby odwoływać się do czasów sprzed półwiecza. Jeszcze niedawno zgorszyłem wielu, cytując całkiem poważnie słowa Ojca Świętego wypowiedziane na placu Zamkowym (*Nie można zrozumieć historii tego narodu bez Chrystusa*)⁴. Co wolno papieżo-

⁴M. Tymowski, J. Kieniewicz, J. Holzer, *Historia Polski*, Paryż 1986, s. 12.

wi... Jan Paweł II przypomniał te słowa także w 1999 r. I co? Przyznajemy, że należy w pełni uwzględnić rolę chrześcijaństwa w dziejach Polski, w cywilizacji europejskiej. Messori stwierdza: *Może nic nie jest tak pilne i niczego tak nam nie brakuje – jak odczytanie historii z całym poszanowaniem tajemnicy, ale bez rezygnacji z wysiłku, żeby odkryć ten właśnie plan, który – z punktu widzenia wiary – rozpoczął się wraz z Abrahamem* (t. I, s. 465).

Naturalnie trzeba, i zrobiono w tym względzie bardzo wiele, by wyczyścić różne „brudne plamy”. Z perspektywy polskiej wydaje się, że jest ich znacznie mniej, wszyscy dzisiaj doceniają rolę Kościoła w dziejach narodu. Natomiast musi budzić niepokój nasza ignorancja w kwestiach, które stają się zarzutami wobec Kościoła, chrześcijaństwa czy w ogóle Boga. Zwłaszcza tam, gdzie jak wspomniałem, zarzucane winy powtarzają propagandowe fałszerstwa. I choć daleko do normalizacji w zakresie ogólnej świadomości czy na obszarze programów szkolnych, to generalnie rzecz biorąc mamy zupełnie nową sytuację. Pytanie, czy o to chodziło.

Zapewne i o to. Ale czy historyk może sobie pozwolić na pominięcie niewygodnego pytania? Bo jeśli jednak powinien uwzględnić więcej? Co znaczy powinien? Czy wyznając wiarę, biorę na siebie jakieś zobowiązanie w zakresie wykonywanej pracy?

Nie wyobrażam sobie np. powstawania odrębnych historiografii, w których uczeni zaczynaliby od deklaracji „metodologicznych”. Taki model usiłowano wprowadzić w czasach, gdy najpoważniejsi polscy uczeni dawali „odpór” historiografii burżuazyjnej i lansowali wyłączną słuszość historiografii marksistowskiej. Nic podobnego nie jest moim zamiarem. Historia jest sztuką towarzyszącą ludziom od bardzo dawna, choć warto sobie zdawać sprawę, że nie wszędzie i nie zawsze. Nauka historyczna jest przecież produktem cywilizacji europejskiej. Nie da się jej oderwać od dziedzictwa, w którym chrześcijaństwo zajmuje poczesne miejsce. W obecnym kształcie jest to dyscyplina naukowa nieodłączna od całego nurtu sprzeciwu, który ta cywilizacja wymierzyła także w swe dziedzictwo chrześcijańskie. Stawiane tu pytania dotyczą praktykowania człowieka wierzącego w takiej, a nie innej dyscyplinie naukowej. Istnieje możliwość powstania innej formuły badania i przedstawiania dziejów, ale w tym momencie nie o to chodzi. Nie chodzi o to, ponieważ ta inna formuła znajdowałaby się w zakresie teologii.

Naprawdę istotne wydaje się otwarcie refleksji nad problemem ukazanym w sposób inspirujący, ale nie profesjonalny, w felietonach włoskiego publicysty. Problem ten można wyrazić następująco. Czy „Credo in unum Deum...” staje się jakąś przesłanką w budowaniu

warsztatu naukowego historyka? Czy raczej należy przyjąć, że refleksja nad Bożym planem zbawienia w czasie i przestrzeni, w losach człowieka, mieści się w świecie modlitwy, a nie dociekań naukowych?

Odpowiada nam Jan Paweł II: *W rozdzwiku pomiędzy rozumem i wiarą wyraża się jeden z wielkich dramatów człowieka (...) Potrzebna jest dzisiaj praca na rzecz pojednania wiary i rozumu*⁵. A zatem?

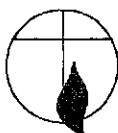
Dla historyka „wierze” znaczy, jak sądzę, możliwość i konieczność przyjęcia, że Boży plan zbawienia istnieje. Badania historyczne nie służą jednak odkrywaniu go czy tym bardziej interpretowaniu. Wykluczone jest także posługiwanie się nim jako zasłoną dla własnej niemożności. „Wierze” oznacza natomiast poważne potraktowanie tego, o czym dobrze wiemy, że w centrum naszej uwagi ma się znajdować los człowieka. Nasze konstrukcje teoretyczne, nasze wyrafinowane interpretacje mają ostatecznie służyć prawdzie o człowieku. W tym odnajduję coś najprostszego, uświęcenie pracy wykonywanej zgodnie z powołaniem. Wiara nie pozwala na urojenia i uzurpacje pod pretekstem rozumu. Wiara jednak właśnie w badaniu historycznym pozwala unieść rozumowi wyzwania, które inaczej byłyby nie do podźwignięcia.

Taką szansę przynosi biblijny paradygmat człowieka pośród świata przypomniany przez Ojca Świętego podczas spotkania na KUL w 1987 r. W tym rozważaniu znajdujemy przejmujący fragment, który wskazuje na odpowiedzialność uczonego. Ta odpowiedzialność jest moim zdaniem wskazówką dla historyka wierzącego, by szukając prawdy o człowieku, nie uległ pokusie. Jan Paweł II mówił do nas wtedy: *Człowiek też w imię prawdy o samym sobie musi przeciwstawić się dwojakiej pokusie: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samo-ubóstwienia, jak i pokusie samo-urzeczowienia. Wedle wyrażenia autora średniowiecznego: „Positus est in medio homo: nec cestia – nec deus!” To zresztą należy także do biblijnego paradygmatu Księgi Rodzaju. Człowiek już od początku nęcony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to „poza dobrem i złem”. Kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował. „Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5). Tak jak Bóg*⁶.

⁵Toruń, 7 VI 1999, przemówienie podczas spotkania z rektorami.

⁶Lublin, 9 VI 1987.

Jesteśmy wezwani do wolności i nie powinniśmy się lękać zgorszenia. Włoski autor stawia nam czasem dość drastyczne pytania. *Co my wiemy o zagadce historii, którą – jak głosi wiara – sam Bóg w ukryciu, ale mocną ręką kieruje ku celom nam nie znanym? Dlaczego mielibyśmy wykluczać a priori intuicje świętych, a zawierać jedynie analizom „obliczalnych” historyków, tych, dla których godna politywania, a nawet budząca oburzenie jest hipoteza istnienia Tajemnicy działającej za kulisami?* (t. II, s. 69). Nie powinniśmy rzeczywiście uciekać od interpretacji historii sub specie aeternitatis jak postuluje Messori (t. II, s. 474), ale nasz obowiązek polega raczej na przyjmowaniu odpowiedzialności. Los człowieka już nieraz zależał od odpowiedzialności historyka za sformułowaną w pysze wizję dziejów, za kształtowanie interpretacji historii. Wierząc w Boga, nie uwalniamy się od zadania poszukiwania prawdy o dziejach, przeciwnie, mamy ją przedstawiać bez ulegania pokusie. Ośmielimy się mówić o Bogu, ale nie dopuścimy ani do zamknięcia się w getcie, ani do uzurpacji odczytywania z historii Bożych planów.



Józef Hen

Z księgi trzeciej*

TESTY MAJĄCE WYKAZAĆ POZIOM INTELIGENCJI to zabawa, do której Amerykanie, te duże dzieci, przywiązują, swoim zwyczajem, nadmierną chyba wagę. Korzenie kultury amerykańskiej są plebejskie – ma to swoje dobre, ale i uciążliwe strony, do nich należy wieczny kompleks awansu – i zachwyty dla technicznych zabawek. Montaigne by te testy wyśmiał. Spróbuję pójść jego tropem.

Po pierwsze: Człowiek nigdy nie jest jednakowo inteligentny. (Opisując siebie, jaki jestem w tej chwili – pisał Montaigne. Za godzinę mogę być całkiem inny. Świat jest jeno wiekuistą huśtawką.) Za godzinę mój umysł może być bardziej lotny – lub mniej. Udany test wychwytuje tylko naszą szczęśliwą chwilę.

Po wtóre: Są ludzie wysoce inteligentni, którzy mają antytalent do wszelkich testów. Nie potrafią krzyżówki rozwiązać. A w życiu mogą być wspaniale użyteczni.

Po trzecie: Żaden test nie odda GŁĘBI inteligencji, może przekazać tylko jej warstwę powierzchniową. Nie wykaże też wrażliwości ludzkiej, zdolności do odczuwania, współczucia, dobroci wreszcie. Rzetelności. Obowiązkowości. Lojalności. Wierności. No i poczucia humoru. Również czysto ludzka refleksja, zdolność do zastanowienia się i nieśpiesznej analizy nie poddaje się – wbrew entuzjastom „parametrów” – testowi. Iluż ludzi dotkniętych jest tzw. esprit d’escalier, mądrością po niewczasie! A jest jeszcze sprawa wdzięku osobistego, ujmującego sposobu bycia, który „firmie” może się bardziej przydać niż antypatyczna inteligencja. Dyskwalifikowanie pracownika na podstawie nieudanego testu jest nie tylko okrucieństwem, ale i bezmyślnością.

Dotyczy to szczególnie ucznia. Odrzucenie go – na podstawie wykalkulowanego przez „eksperta” testu – może spowodować ostrą frustrację. Bo, pomyślny, ten wyrok wydaje mu się obiektywny. Ach, więc taki ja jestem, nie nadaję się do niczego. Wyrok, od którego nie ma odwołania. Nie można się bronić: nauczyciel mnie nie lubi, zawział się na mnie.

* Fragment przygotowywanej do druku trzeciej serii „Nie boję się bezsensnych nocy...”

Przed laty, w okresie początkowego zachłyśnięcia się programowaniem, komputer wytypował na podstawie danych, które mu przekazali ochotnicy, idealną parę. Bardzo szybko nastąpił rozwód. Komputer nie był w stanie określić, dlaczego dwoje ludzi nie może się znieść.

TO WCAŁE NIE JEST DOBRZE, kiedy chwali się w autorze człowieka („światny facet”) – ale nie widzi się nic szczególnego w jego książce. Lepiej, żeby było odwrotnie. Bo prawdziwy „on” jest w swoim dziele. Pisarz może być nieznoszny, nudny, banalny, ale kiedy zasiada za biurkiem, może w nim się odkryć wielkość.

KSIĄŻKA POWINNA PRZERASTAĆ AUTORA. Do tego stopnia, żeby jemu samemu sprawiła niespodziankę.

Nie umiałbym dzisiaj napisać książki, którą szczęśliwie napisałem przed laty. Gdybym się do tego teraz zabrał, nie byłaby to na pewno ta sama książka. Człowiek za biurkiem jest już inny...

TO PISANIE... Wieczny samogwałt. Nie ma drugiego tak frustrującego zawodu. I zarazem takiego, który może dać tyle satysfakcji.

Uczucie „miotania pereł przed wieprze”? Ostrożnie z tym. Może je mieć wybitna indywidualność – i może je mieć gafoman.

ODCZUWANIE SZCZĘŚCIA I BYCIA NIESZCZĘŚLIWYM nie muszą być rozdzielone, mogą zachodzić na siebie, jak przeplatają się palce dwóch dłoni... Zachodzą? Nie: wnikają w siebie z dwóch przeciwnych stron.

(...) A KIEDYŚ JUŻ POŁKNAŁ WSZYSTKIE ROZUMY, naładował się doświadczeniami i wydawałoby się, że nic cię nie może zwieść, nagle stajesz bezradny wobec nowych wyzwań. Doświadczenie? Cóż znaczy doświadczenie wobec zagadki drugiego człowieka? Nagle wszystko się rozpada, wyciągasz przed siebie ręce, pytasz (a oczy rozszerzone ze zdziwienia): jak to możliwe? co się stało? I nie ma odpowiedzi – poza tą jedną, że tak chciał ten drugi człowiek. Odwrócił się od ciebie i poszedł za swoim własnym pragnieniem. Nie oglądając się wstecz.

ZAMORDOWANO – TU, W KONSTANCINIE, gdzie teraz przebywam – Jerzego Fonkowicza, generała, miłego, inteligentnego człowieka, chyba członka Związku Literatów. Czytałem kiedyś z zainteresowaniem jego „Helsińskie ABC”. Opętany sąsiad – i to pokazała telewizja – już wykrzykiwał: *To lewica go zamordowała!* Fonkowicz mieszkał za laskiem, na uboczu, w willi, którą zaprojektowała jego żona,

architekt ze stażem fińskim. Odwiedziłem go kiedyś, głównie po to, żeby obejrzeć jej robotę. Dobrze nam się rozmawiało. Był to rozsądny człowiek, proweniencji umiarkowanej lewicowej, z dystansem do spraw, tolerancyjny, więc nie lubiany przez moczarowców. Tylko ktoś zacietrzewiony mógł wykrzykiwać: *Lewica go zamordowała! Ani lewica, ani prawica: bandyci.*

W „Trybunie” była krótka notatka o zamordowaniu *Fonkowicza*. W „Wyborczej” inaczej: z uporem pisali, że zamordowano *Fonkiewicza*. Redaktorzy „Trybuny” podrapali się w głowę, pomyśleli sobie, że organ Michnika wie lepiej i nazajutrz już pisali o *Fonkiewiczu*. Oto jak upowszechnia się błąd. A przecież wystarczyło sprawdzić...

CO JEST WARTÉ ŚWIADECTWO „NAOCZNYCH ŚWIADKÓW”, pokazał film dokumentalny o Eugeniuszu Bodo, jakże przejmujący. Bodo miał paszport szwajcarski, którego mu wszyscy z wybuchem wojny zazdrościli, nazywał się Junod, ojciec pochowany w Warszawie na cmentarzu ewangelicko-reformowanym. W latach 1939–1941 znalazł się po stronie sowieckiej, występował w orkiestrze jazzowej Warsa, jeździł z nią (z ogromnym powodzeniem!) po Związku Radzieckim. Zaczął się starać o zgodę na wyjazd do Szwajcarii – i przepadł. Nie wiadomo było, co z nim się stało. Film przytacza bodajże pięć wersji jego śmierci – jak go Sowietci rozstrzelali – każdą od „naocznego świadka”. W Ogródzie Jezuickim we Lwowie, w więzieniu na Brygidkach tamże, na granicy rumuńskiej. Nikt nie ma wątpliwości, każdy klnie się, że WIDZIAŁ! Wreszcie jest relacja muzyka rosyjskiego, który siedział z Bodo w jednej celi na Butyrykach w Moskwie. Rozpoznał go, bo był na koncercie zespołu Warsa, który wspominał z zachwytem. I nagle ten znakomity Bodo tu, z nim, w celi. *Nazywał się Junod* – mówi muzyk, co czyni jego wersję wiarygodną.

Był czerwiec 1941. Niemcy napadli na Związek Radziecki, wkrótce potem podpisano w Londynie ugodę Sikorski-Majski i Polaków zaczęto zwalniać z sowieckich więzień. Ale to dobrodziejstwo do Boda nie dotarło: dla naczelnika Butyrek był on Szwajcarem. I to chyba szpiegiem, bo niby dlaczego on, Szwajcar, przysłał do polskiej orkiestry i rozjeżdżał z nią po całym wielkim Związku Radzieckim? Opowiadał ten muzyk, że pewnego dnia Bodo na swojej pryczy odwrócił się do ściany i przestał się odzywać. Nie chciał już żyć. Zgubił go ten paszport szwajcarski, którego tak mu wszyscy zazdrościli.

NEGOCJACJE AWS Z UW. Przedstawiciel AWS: *Stworzyliśmy JAKBY zarysy szkicu do programu. Onyszkiewicz, z ramienia UW: Uzgodniliśmy JAKBY większość spraw. Dużo dzieli negocjujące strony, ale coś ich łączy: to natrętnie pojawiające się słówko „jakby”.*

ZACZĄŁEM LEKTURĘ TRZECIEGO TOMU FELIETONÓW BOYA. Mniej-
sza, że on nie tak je wydawał, nie gromadził ich w jednym tomie.
Czytam szkic o śmiechu, który kiedyś mniej cenilem, teraz wydał mi
się kluczowy. Czy zdawał sobie sprawę – on, Boy – że idzie tropem
Montaigne’a? Że prawie każdy szkic (np. „Zmierzch kochanka”,
„O Don Juanie”) mógł być publikowany w całej Europie? Tak jak,
powiedzmy, szkice Ortegi y Gasset’a czy Bertranda Russella? Dlaczego
Europa tego nie знаła? Dlaczego nie знаła Staffa, Leśmiana, Tu-
wima, którzy, być może, nie mieli sobie równych – tam, na Zachodzie?
(...) Kultura europejska była wówczas bardziej zregionalizowana
niż dziś. Polska należała niby do systemu europejskiego, ale na
prawach ubogiego krewnego (ubogiego dosłownie) – ot, taki daleki
kuzyn z głębokiej prowincji. Nawet „Kariera Nikodema Dyzmy” nie
zrobiła kariery międzynarodowej. (Inaczej literatura rosyjska, trady-
cyjnie już obecna w Europie, teraz właśnie dzięki temu, że BOLSZEWI-
CKA, tak inna.) Boy-Żeleński – poza odczytami we Francji, które mu
fundowano ze względu na jego zasługi dla kultury francuskiej – mógł
liczyć w swoich kontaktach z Europą co najwyżej na wspólny obiad
z Tomaszem Mannem, kiedy go przyjmowano w warszawskim Pen
Clubie. Obiad podobno wytworny. Ale siedział, jak wspominał potem,
nie koło znakomitego niemieckiego kolegi, ale koło Marysi Sobań-
skiej i to z nią się „kontaktował”. Paradoksem jest, że to żelazna
kurtyna, kurtyna sztuczna, polityczna, rozsunęła tamtą, przedwojenną,
bardziej szczelną – i naturalną. Utkana ona została – należałoby prze-
prosić za tę metaforę – z braku zainteresowania, z pychy i obojęt-
ności. Nagle ono wybuchło, to zainteresowanie, z powodów politycz-
nych, oczywiście, ale nie tylko: bo co się tam dzieje za tą kurtyną? co
oni sobie myślą? jak reagują? jak żyją? co tworzą? Więc filmy, teatr,
Andrzejewski, Miłosz, Mrożek, Kołakowski, Gombrowicz (wypycha-
ny na scenę przez Jeleńskiego), Schulz jako wspólnota formy, Witka-
cy jako prekursor, czeski film i Hrabal, Różewicz, Herbert, potem
Szymborska. A za nimi – już bardziej sporadycznie – inni. Zaistnie-
liśmy dzięki żelaznej kurtynie! To, co miało odgrodzić, przybliżyło.

(...) ALBO TAKI MILAN KUNDERA i jego „Trzy po trzy” w „łoso-
siowym” magazynie „Rzeczypospolitej”. Rzeczywiście trzy po trzy,
intelektualna paplanina. Kundera chce wybronić Céline’a. Przytacza
Céline’owski opis umierania jego suczki: z jaką godnością i prostotą,
ludzie jak umierają to muszą *hohoho!* Nie muszą, panie Kundera, nie
muszą – bo nie mogą. Te dzieci prowadzone do komory gazowej
przed śmiercią nie robiły *hohoho!* Co mówiły? Myślę, że nic. Nawet
nie płakały. Były zdumione. Może wydawało im się, że to taki strasz-

ny sen – przecież bywają straszne sny, podczas których umieramy, wystarczy przez sen się napiąć i budzimy się – do życia.

O tych ludziach prowadzonych na śmierć, bez godności, bez hohoho, nie wspomina ani Céline, ani monsieur Kundera. Trudno mi się przejąć współczuciem Céline'a dla jego suczki, kiedy wiem, że DOMAGAŁ SIĘ (są świadectwa niemieckie) wymordowania Żydów.

BYŁ TAKI OKRES, W LATACH DWUDZIESTYCH, kiedy więcej Żydów opuściło Palestynę, niż się w niej osiedliło: przyjechało niespełna trzy tysiące, wyjechało pięć. Zdarzało się to i później, nawet w niepodległym Izraelu. Myślę, że to dlatego, że okazało się, że ziemia obiecana nie była ich „małą ojczyzną”, nie była tym, w czym wyrosli. Nie zastali tam Grodna, Kiszyniowa, Odessy, Płońską, Pińską czy Nowolipia – czego w głębi duszy oczekiwali. Nie zastali też romantycznej ziemi biblijnej, krainy mlekiem i miodem płynącej. Kraj niby praojców – ale i praojców nie było. (Ani króla Dawida, ani proroków. Patrzą dokoła: wszystko obce.) Jego upał, stwardniała ziemia zarzucona kamieniami – i wrodzy Arabowie.

Słabsi duchem marzyciele opuścili kraj – zostali twardzi i szorstcy pionierzy. Też marzyciele.

ZOFIA STAROWIEYSKA-MORSTINOWA opowiada w swoich pamiętnikach różne smakowite historie, przy czym nie ma się wrażenia, że plotkuje, to są spostrzeżenia starej, mądrej kobiety. Lubię opowieść o tym, jak koledzy poeci próbowali wyciągnąć z opresji Tuwima, kiedy nawarzył sobie piwa wierszem „Do prostego człowieka”, w którym wołał: *Rznij karabinem o bruk ulicy / Twoja jest krew, a ich jest nafta*. Trzeba było przekonać Tuwima, żeby jakoś się od tego niepatriotycznego wezwania odżegnał. Uradzono postać do niego pocziwego, milego Leopolda Staffa, którego Tuwim kochał. Pytają go potem: *Poldek, byłeś u niego? – Byłem. – Wytłumaczyłeś mu? – Wytłumaczyłem. – I co on na to? – Powiedział, że niepotrzebnie się czepiają: tam są takie dobre asonanse*. I Staff się zapienił: *Ja zawsze mówiłem, że asonanse są niebezpieczne!*

KIJOWSKI, W SWOIM DZIENNIKU – bezwzględnie o rodzicach. Szczególnie o matce: wredna, płytką, egoistyczna. O sobie zresztą też surowo.

Kiedy go bliżej poznałem, już chorego, spostrzegłem, że gotów jest siebie potępiać jak rzadko kto. O jakimś starciu z egzekutywą (jesienią 1968), w którym on uległ, uznał wtedy, że należy się poddać (idzie o materialne przeżycie literatury – tłumaczył), podczas gdy ja

radziłem stawić opór, powiedział, kiedyśmy to po latach wspominali: *To było haniebne. Plama na moim życiu*. Pomyślałem sobie wówczas, że nie wolno swoich pomyłek aż tak surowo osądzać, nie da się z tym żyć. Jeśli gotowi jesteście zrozumieć i wybaczyć innym, to powinniśmy mieć trochę miłosierdzia i dla siebie samych.

„TRZY SIOSTRY” W TELEWIZJI. Stary, świetny spektakl Bardiniego. Wyrzekają na nudę, płaskość i co tam jeszcze. Za dwieście, trzysta lat – rozmarza się Wierszynin (on?) – ludzie będą żyć twórczo, treściwie i będą patrzeć ze zdziwieniem na nasze życie; że takie jałowe... Nie cytuję, streszczam. Pomylił się biedny Czechow. Minęło sto lat od napisania tej sztuki i jeśli ludzie myślą o tamtych czasach, o życiu w końcu XIX wieku, to z nostalgią. I z zazdrością. A cóż dopiero, gdy minie jeszcze sto lat...!

DOSTAŁEM OD JÓZKA BOROWCA, MOJEGO TOWARZYSZA BRONI z dziesiątej dywizji, wycinek z jakiejś wrocławskiej gazety, w którym dziennikarz opisuje, jak dotarł do „prawdziwej bohaterki” mojego opowiadania „Wdowa po Joczysie”. Nazywa się Maria St. i ma teraz 90 lat. To śmierć jej męża miałem rzekomo opisać i to ona była tą wdową z Luborza, który naprawdę nazywa się Lubomierz i ona w nim mieszkała. W jej domu zatrzymali się Cybulski i Grażyna Staniszevska, kiedy Kutz kręcił „Krzyż Walecznych”. A ten autor, pan Hen (SWEGO CZASU znany pisarz – według słów dziennikarza), przyjeżdżał do niej do Lubomierza i ona mu wszystko opowiedziała, i on to potem przerobił na opowiadanie. Taką legendę wytworzyła wokół swojej osoby ta stara kobieta. Chociaż nic tu się nie zgadza (prócz tego, że jej mąż, St., rzeczywiście zginął w okolicach Szprewy i ja we Lwówku Śląskim, kiedy tam przyjechałem w 1955 odwiedzić swoich dywizyjnych kumpli, widziałem tabliczkę uliczną z jego nazwiskiem), ona upiera się, że jest bohaterką opowiadania i że autor z nią rozmawiał. Naprawdę zaś ja „Joczysowce” nie znałem – domysliłem się tylko jej losów, kiedy mi „Żuch” powiedział, że miała 21 lat (pani St. miała wtedy 40). Ta młodziutka dziewczyna była wdową po kapitanie Stanisławie B., jego znałem, przejąłem się, gdy poległ, przemawiałem (strasznie nieudolnie), kiedyśmy go chowali, napisałem słowa do pieśni o nim, na tę pieśń powołuje się dziennikarz, nie zauważywszy, że jest o kimś innym! I wierz tu ludzkim relacjom!

Prawdziwa Joczysowa, ta B., zmarła kilka lat temu, po niełatwym podobno życiu, bo mąż był zazdrosny o tamtego, tego poległego bohatera. Z poległym bohaterem żaden codziennie widziany kwękający męczczyzna nic może się równać.

Ale oto telefon z Jeleniej Góry: dzwoni pewien pan, który mówi, że stara pani St. jest jego ciotką, oni organizują jakieś uroczystości filmowe w Lubomierzu (kręcono tam także „Samych swoich”) i czy ja bym nie przyjechał jako autor tego opowiadania o niej i uświetnił. Mówię: *Bardzo mi przykro, ale muszę pana wyprowadzić z błędu.* I opowiadam mu, o kim jest ta „wdowa po Joczysie”. Konsternacja, oczywiście. Ja: *Mogę panu obiecać, że nie będę prostować. Ale kłamać nie mogę.* Tak, zgadza się on, nie prostujemy, pozwólmy starej kobiecie dożywać swoich dni w przekonaniu, że była modelem literackim. Na tamtym terenie to się liczy...

SŁYSZĘ, ŻE ARSENAL zapewnił sobie mistrzostwo Anglii. I że ma szansę zdobyć także puchar. Moja drużyna! Bo kiedy miałem dziesięć lat i zacząłem studiować „Przegląd Sportowy”, Arsenal był mistrzem Anglii i bodaj zdobył też puchar (w meczu z Sunderlandem). Mija 65 lat – i znowu Arsenal. Nuda.

A u nas? Przedziwne nazwy klubów. Petrochemia, Groclin, KSZO, Amica. Bez tradycji. Żadna ustawa nie chroni nazw klubów, które należą do historii. Jakiś facet kupił ŁKS i dodał do nazwy klubu swoje nazwisko: Ptak. Powinno to być ustawowo zabronione. Czy możemy sobie wyobrazić, żeby ktoś ośmielił się zrobić tak samo z Arsenalem, z Manchester United, Juventusem (Angelli?), czy nawet z Olympique Marseille, którego właścicielem był Bernard Tapie?! Byłby samobójcą, bo kibice kochają te kluby, a nie pana Pickeringa czy McDonalda, czy Murdocha, którzy je nabywają. Dlatego interesuję się – co za osioł ze mnie! – losami warszawskiej Polonii i cieszę się – osioł! osioł! – z jej sukcesów. Ja też jestem przywiązany do tradycji!

W DOMU MIAŁEM ZABAWNY PRZYPADEK w rozmowie z Madzią. Mówię, że w jakiejś książce, nie pamiętam jakiej, stary bałwan chwali się barwą i upajającą wonią swoich wydzielin – czy to nie u Rabelais’go? Madzia wybucha śmiechem: *Tato! To przecież u ciebie w „Crimenie”!* No, nieźle sobie pochlebiłem. Rabelais!

PASEK OPOWIADA, JAK OBRABOWYWALI TRUPY: do naga. I potem, kiedy na poboju leżały nagie zwłoki – to nie jego refleksja, to moja – nie wiadomo już było, kto został obrabowany, czyj trup leży nagi: „nasz” czy „ich”.

Używamy słowa „poległy”, które uszlachetnia to, co się na polu bitwy wydarzyło. A przecież można użyć słowa „zamordowany”, „zaszlachtowany”, bo to, co przedstawia Pasek, to nieraz rzecz, czasem

nawet łupy porzuczał (o które głównie chodziło) i pędził do bitwy, żeby zdążyć *rżnąć, ciąć*.

ZANIM ZASIADŁEM DO SWOJEJ SIEDEMNASTOWIECZNEJ „POWIEŚCI JARMARCZNEJ”, przeczytałem raz jeszcze „Ogniem i mieczem”. Uważnie, zdanie po zdaniu. Lektura to niebezpieczna, bo sugestywna, trzeba uważać, by nie poddać się jej rytmowi, nie przejąć mimo woli słownictwem. Dwa były bodźce do tej ponownej lektury. Po pierwsze: wyłowić wszystko, co Sienkiewicz przejął z Paska, by nie dublować tego. To, że Zagłoba mógłby *diabłami jako wołmi orać* – to z Paska. *Bo każę cyngłów ruszać* – to też z niego. Również *wnet go tu będącemy bigosowali*. A także: *...padł głową ku swoim, na złą im wróżbę*.

Jest i ślad lektury listów Sobieskiego, pamiętników Maszkiewiczza juniora (którego Sienkiewicz zresztą wprowadza), prac Beauplana, Kubali. Chcąc nie chcąc, podążam tropami wielkiego mistrza.

Był jeszcze drugi powód: chciałem znaleźć... opis śniadania. Jak to Sienkiewicz załatwiał? Bohun czy Skrzetuski budzą się po ciężkiej nocy, pacholek polewa im głowę z szaflika, ale co potem piją? Ja piję herbatę, moja żona zaczyna od kawy, pan redaktor zapewne też. Co pił namiestnik Skrzetuski, żeby ocknąć się do życia? Nie wiadomo. Sienkiewicz pomija to, zapewne świadomie. Poza śniadaniem je się u niego dużo, a groch, *byłoby dobrze sosem podlany*, jest największym smakołykiem. Więc cóż. Mleko, napar lipowy, wodę ze studni, czy może polewkę piwną? W Zamościu, w restauracji „Hetmańskiej”, mogłem jej spróbować: wolę herbatę ceylon.

Ale lektura opłacała się, zapisałem kilkanaście stron. Oto garść notatek.

SPOSTRZEŻENIE Z PIERWSZYCH NIEMAL STRON powieści: uwolniony z arkan Chmielnicki prosi: *Wody. Podano mu gorzałki, którą pił i pił*. Złapali go *łotrzykowie udający Tatarów* (słudzy Czaplńskiego). Łoziński o tym udawaniu Tatarów przez rabusiów też wspomina.

SKRZETUSKI – zauważa Sienk. – nie-szlachcowi nie chciał ręki podać. Autor wchodzi, jak powinien, w skórę narratora z tamtych czasów. Nie osądza swojego bohatera. Ale co na to dzisiejszy czytelnik? Co na to ta wiejska babina, która dawała na mszę za duszę śp. Longina Podbipięty?

DIALOG HELENY I SKRZETUSKIEGO i opisy ich zbliżenia – jak z Mniszkówny. On oświadcza się jej, nic o niej nie wiedząc. Ona też mu jest z miejsca wzajemna. Ale to zrozumialsze: dziewczyna chce wyjść spod opieki kniahini i umknąć Bohunowi. Ten młody i przystojny namiestnik (porucznik) prywatnego wojska księcia Jeremiego

jest dla niej wybawieniem. Ale literacko jej „tak” – to taniocza niegodna mistrza.

W r. 1629, czyli stosunkowo niedawno, Wasyl Kurcewicz przeszedł na obrządek łaciński. Matka Heleny zmarła przy porodzie. Kniagini była „z rodziny wątpliwego pochodzenia”.

SIENK. MYŚLI, ŻE GŁOWNIA to rękojeść, że *bandolety* to broń palna (jak muszkiety), myli *driakiew* z kordiałem. Ale nie bądźmy pedantyczni.

KSIĄŻĘ JEREMI ZA TRUMNĄ p. Zakrzewskiego sunie w pozłocistej karecie, po czym autor mówi o kolasce. A podczas kazania zapłakał ksiązę, *pan tkliwego serca*.

Skrzetuski wobec księcia – naiwny czy pochlebca, jak wszyscy dokoła? Najpierw mówi, że zawsze w *tamtą stronę* (bliżej Siczy) *libenter jeździć będę*, ksiązę pyta: *co ty tam masz?* – a Skrzetuski zachwyca się, że *przed rozumem waszej książęcej mości żadne arcana ostać się nie mogą*.

Ksiązę – relacjonuje Sienk. – jako zwierzchnik czuł dobrze, że Skrzetuski go uwielbia. Był *mu wdzięczny za uczucie* (szczerze, bo Skrz. *był czysty jak ła*).

SŁABY PUNKT NA STR. 103. Skrz. mógł zwierzyć się wcześniej ze swego uczucia księciu i *pod zastoną siłą wojskowej przywieść* Kurcewiczów do Łubniów. Nie uczynił tego i Sienk. zawile tłumaczy dlaczego. (Trudniej to wy tłumaczyć widzowi filmowemu, obraz ma swoją własną i nieublaganą logikę.)

TRÓJKĄTY DZIKICH GĘSI. Sznuły żurawi. Znieruchomiałe w niebie jastrzębie (widziałem to nad Donem). Opisy stępu ukraińskiego – piękne, nostalgiczne, choć Sienk. nigdy go nie widział – z nastrojem romantycznym, z Malczewskiego i Słowackiego. Rzędzian nad Dnieprem strzela z guldynki do niebieskonogich przepiórek. Są lasy wiśniowe.

EKSPEDYCJA SKRZ. NA SICZ była spóźniona. KSIĄŻĘ DAŁ MU LISTY, KTÓRE KOMPROMITOWAŁY ADRESATÓW. Sienk. wyraźnie pisze, że Jeremi ani się domyśla, co się szykuje i wciąż żywił złudzenia.

SKRZETUSKI PRZED ZGLISZCZAMI (ROZŁOGÓW). Nagle krzyk *nieludzki*, straszny wyrwał się z *piersi pana Skrzetuskiego*. I tyle. To zdanie świadczy o niemocy literatury. Mamy do dyspozycji tylko słowa. *Nieludzki?* Mało, czuje autor. Więc dodaje: *straszny*. A przedtem musi być *nagle*. I chyba nie ma na to rady.

Cały opis rozpaczy jest od zewnątrz (jak w filmie – czyli epikę od wieków pisano „dla kina”): ręce opuścił, ręce wsparł na kolanach, głowę opuścił. Potem dopiero myśli, które przez głowę przechodzą.

Wszystkie nieszczęścia powoduje sam Skrz. Niby Jonasz. To on Zenobiego z arkana odcina, Bohuna przeciw Rzeczypospolitej nastą-

wia, listy przez Rzędziana przesyła, które Bohunowi do rąk wpadają.

Koszt tego wszystkiego! Zagłoba, do semenów: idźcie pohulać z dziewczkami w czeladnej, bo nic tu po was... Wszystko po to, żeby Kurcewiczównę ratować.

W MAJU, POWIADA ZAGŁOBA, *wiór ku drugiemu wiórowi afekt czuć poczyną*. To rosyjskie przysłowie: *wiesna blizitsja, szczepka na szczepku żożytsja*.

TOM II. CZEREMIS KUKURYDZĘ SADZI... Czy aby na pewno? Czy ta kukurydza nie zawędrowała na Sienkiewiczowską Ukrainę z XIX wieku?

ZAGŁOBA Z WOŁODYJOWSKIM PRZYBYWAJĄ DO BABIC NA POJEDYNEK z Bohunem. *Parchu, a pan jest w domu?* – pyta gruby szlachcic karczmarza. Zagłoba, kiedy ma przewagę, jest brutalny i dufny. I w tym Sienkiewicz jest realistą...! Ale jest tu jeszcze pewien rys świadczący o Sienkiewiczu człowieku. Mało który prozaik polski, z Prusem włącznie, pominąłby okazję, by pośmiać się z polszczyzny karczmarza. U Sienkiewicza ów człowiek przezwany *parchem* odpowiada zadufanemu szlachcicowi czystą polszczyzną. (Hoffman to opuścił. Jako stary praktyk postąpił słusznie. Ale nieciekawie.)

PRZED POJEDYNKIEM BOHUN NAPIŁ SIĘ MIODU. A przecież musiał wiedzieć, jako świetny szermierz, że miód pitny zwalnia refleks i idzie w nogi. Znali się oni na tych sprawach nie gorzej niż dzisiejsi sportowcy. A szło o życie! Prędzej bym uwierzył, że wypił trochę gorzałki – dla animuszu, dla rozgrzewki.

Cały przetarg przed pojedyńkiem z Wołod. daje Bohunowi przewagę moralną. *A co to wy myśleli, że u mnie szabla kozacka nie ze stali?* Wołod. i Zagłoba mają po swojej stronie tylko to, że czytelnik jest Polakiem. Bo racji więcej jest po stronie Bohuna.

Wyszli przed karczmę i skierowali się ku rzece... Napięcie doszło do szczytu, więc można zwolnić narrację. Zresztą, to prawda, że wszystko staje się ważne: krajobraz, pogoda, nastrój.

Wołod. spokojny, w rozmowie raczej lekkomyślny. Do spotkania podchodzi jak fachowiec. Obiecuje sobie sławę ze zwycięstwa. Wreszcie: *W imię Boże zaczynajcie!* Tak kończy się rozdział. (Tu w telewizji weszłaby reklama.)

Następny rozdział zaczyna się zdaniem: *Świsnęły szable i ostrze zaczęknęło o ostrze*. Łacina! Lepiej nie można. Każde słowo na miejscu.

NIE KLND WAŚĆ. DZIŚ NIEDZIELA. (Pobożny Skrz. do Zagłoby przed bitwą pod Konstantynowem.)

Książę trupom, których powalił Podbipięta, *dziwić się raczył*. Narrator wchodzi tu w skórę pamiętnikarza-szlachcica. Ale bywa i inna

perspektywa: *Aleś, Burlaju, sławę swą kozaczą kochał więcej niż życie, dlategoś nie szukał ocalenia.* Tutaj narrator poczytna sobie jak Homer. Wielki mistrz.

RZĘDZIAN OPOWIADA, że jego dziadus mówił, że *jak szlachcic po chłopsku sobie postąpi, to Pan Jezus płacze.*

Czytelnicy Trylogii – chłopci – utożsamiają się z kim? Ze szlachcą. Bo z polskością. Taki jest czar sztuki.

JA!

CZY JA MUSZĘ BRONIĆ TEGO „JA”?

Czy on (ono) musi być dla mnie najważniejsze? Dlaczego mam odczuwać satysfakcję, że temu „Ja” coś się udało? Dlaczego to głaszcze próżność? Skąd w ogóle próżność z powodu tego narzuconego mi, tkwiącego we mnie „Ja”, którego nie wybierałem?

Rozumiem fizyczne związanie z „Ja”: no, trudno, tożsamość cielesna. Muszę o tę osobę, której jestem niewolnikiem, dbać: karmić ją, myć, ubierać, reprezentować na zewnątrz. Ale czy muszę z nią być związany uczuciowo? To już jest wytwór mózgu, skutek rozwoju umysłowego.

Jakiś „Ja” – czy muszę dbać o jego pozycję, opinię o nim? Powodzenie? Czy ja muszę tego „Ja” bronić? Coś przezeń udowodnić? Zapewniać mu szczęście?

Abnegaci są od tego jarzma częściowo wyzwoleni. Narkomani jeszcze bardziej. Może na tym polega „odlot”? Odrywają się od świadomości swojego „Ja”?

Inaczej alkoholicy. Pod wpływem alkoholu ma się często spotęgowaną świadomość samego siebie, ujawnia się nieusatisfakcjonowanie – sobą, otoczeniem – i to przez agresję. Niezaspokojona miłość. Poczucie krzywdy. Ból istnienia.

Wcale się nie dziwię, że czasem ktoś się przywiązuje do kogoś i podziwia tego kogoś – bardziej niż siebie.

MĄDRY RABBI HILLEL (przytaczam za „Historię Żydów” Paula Johnsona) wskazywał, że NASZE CIAŁO JEST DAREM BOGA. Mamy obowiązek o nie dbać. Hillel – w przeciwieństwie do Szammaja, swojego wiecznego oponenta – był pełen pobłażliwości dla słabości ludzkiej, szukał kompromisów. Umartwianie ciała (by być bliżej Boga) było dla jego mądrości nie do przyjęcia.

Dotyczy to i powstrzymywania się od wina. Wino też jest darem Boga (Noe pił! I tylko Cham jak to cham, nie potrafił skutków tego picia – bo Noe najwyraźniej wina nadużył – uszanować.) *Żydowskim hasłem* – pisze Johnson – *był umiar* (jak u Montaigne’a – to już moja uwaga), *a nie abstynencja.*

Rzut oka na wschód*Janusz Gazda*

Ręce precz od naszej Jugosławii (dokończenie*)

Bombardowania Jugosławii skończyły się kilka miesięcy temu. Dziś NATO i ONZ stoją przed zupełnie nowymi problemami, które usiłują rozwiązywać w Kosowie. Warto jednak powrócić do tamtych dni i jeszcze raz, z dystansu czasu, spojrzeć na ówczesne zachowania Rosji.

Ateizm mentalności imperialnej

Rosjanie, a szczególnie politycy rosyjscy często poddają się atawistycznym odruchom. Rosja stała się niewolnikiem i ofiarą własnych fałszywych wyobrażeń na swój temat, własnych mitów i idei. U podstaw idei rosyjskiej leży umiłowanie wielkich przestrzeni, przekonanie, że duże jest piękne. Przez wieki Rosjanie i ich państwo wszelkie swe siły i środki, całą energię twórczą wydawali na powiększanie przestrzeni. Uznali to za najwznioślejsze powołanie. Nie starczało już energii i środków, by tę przestrzeń zorganizować, by zagospodarować ją tak, aby ludziom żyło się w niej dobrze.

Po przewrocie bolszewickim ideę rosyjską zastąpiła ideologia sowiecka, w której nowym komponentem, obok idei walki klasowej, stał się osobliwy stosunek do Stanów Zjednoczonych. Osobliwy, gdyż łączył fascynację (amerykańskimi przestrzeniami i techniką) z nienawiścią dającą się określić jako antyamerykanizm (Stany Zjednoczone były symbolem wrogiego kapitalizmu, z czasem w wyobraźni rosyjskiej stały się także konkurentem do panowania nad światem). Gdy w początkach lat dziewięćdziesiątych zaczęto gwałtownie zastanawiać się nad nowym formułowaniem idei rosyjskiej, antyamerykanizm pozostał w niej jako spadek po komunizmie. W wyobraźni rosyjskiej zrodziła się nowa cecha psychiczna: potrzeba wroga i rywala.

* Pierwszą część artykułu J. Gazdy opublikowaliśmy w „PP” nr 9/1999 (red.).

Jak długo Rosja widzi w Ameryce i w NATO przeciwnika i rywala, może ona wyrządzić poważne szkody bezpieczeństwu i interesom Ameryki oraz jej sojuszników bez uciekania się do konfrontacji zbrojnej – pisał Jan Nowak-Jeziorański, omawiając tegoroczny raport polskiego Ośrodka Studiów Wschodnich na temat sytuacji gospodarczej i politycznej w Rosji. Były dyrektor rozgłośni polskiej Radia Wolna Europa (z okresu zimnej wojny) dodawał: *Kreml nie robi z tego tajemnicy, że jego strategicznym celem jest zredukowanie wpływów i przewodnictwa Waszyngtonu w skali światowej*¹⁵.

Wiele atawizmów, w tym syndrom amerykański, legło u podłoża postawy Rosji i Rosjan wobec konfliktu kosowskiego. Tej postawy nie da się bowiem wytłumaczyć racjonalnymi względami. Dlaczego Rosja za swego najbliższego sojusznika uznała właśnie Jugosławię, dlaczego zaryzykowała zerwanie stosunków z Zachodem (od którego pożyczek jest zależna ekonomicznie), aby poprzeć jugosłowiańskiego dyktatora? Względę strategiczne są wątpliwe. Rosja nie miała w Jugosławii żadnych baz wojskowych, po rozpadzie dawnej Jugosławii obecna pseudofederacja nikomu rozsądnemu nie może się wydać obiecującym partnerem w kategoriach wojskowych. Rosja nie graniczy z Jugosławią, oddzielają ją od niej państwa, które coraz bardziej stają się Rosji obce. Można także przypuszczać, że zdemokratyzowanie się Jugosławii i dojście do władzy ludzi myślących w inny sposób niż ekipa Slobodana Miloševicia (Rosja niegdyś słynęła z dalekowzrocznej dyplomacji, powinna więc wiedzieć, że żadna ekipa nie jest wieczna) może spowodować, iż Jugosławia (jeśli w ogóle przetrwa) będzie życzliwszym okiem spoglądała na Zachód niż na Wschód. Zresztą już teraz, paradoksalnie, Jugosławia zniszczona bombardowaniami Zachodu, pomocy oczekuje nie od Rosji, lecz od Zachodu, w nim więc lokuje swe nadzieje. Czy Rosja nie mogła tego przewidzieć?

Niektórzy powiadają o duchowej wspólnocie serbsko-rosyjskiej opartej na prawosławiu. Ale akurat ekipa Miloševicia jest wyraźnie ateistyczna i ma na swym koncie politykę niezbyt sprzyjającą Cerkwi, a patriarcha serbski nieraz wypowiadał się krytycznie o obecnym serbsko-jugosłowiańskim reżimie. Mówi się o wzajemnym poczuciu sympatii i wspólnoty Rosji i Serbii jako krajów słowiańskich, co ma szczególne znaczenie, zważywszy że Słowianie zachodni (Polacy, Czesi) już od dawna nie poczuwają się do podobnej bliskości z Rosją,

¹⁵ J. Nowak-Jeziorański, *Oferta złotego mostu*, „Rzeczpospolita”, 28-29 VIII 1999.

a kraje dotąd uważane właśnie przez swą słowiańskość za bardzo bliskie Rosji (Bułgaria, Słowacja) coraz wyraźniej oddalają się od swego wielkiego „brata” i aspirują do ściślejszych związków ze wspólnotą zachodnią (także do członkostwa w NATO i w Unii Europejskiej). W dodatku można się było przekonać już za czasów Stalina, że słowiańskość Jugosłowian wcale nie zbliżała ich do Kremla, od XIX w. i czasów poprzedzających I wojnę światową wiele się zmieniło w nastawieniu Słowian znad Adriatyku i nie ma żadnych podstaw, by wierzyć w trwałość obecnych sympatii serbskich (bo o innych sympatiach – Czarnogórców, Węgrów z Wojewodiny czy Albańczyków z Kosowa, nawet chwilowych, trudno w ogóle mówić). Obecne sympatie są spowodowane raczej względami uczuciowymi – podobną tęsknotą za nieco większymi tworami państwowymi, jak dla Rosjan Związek Radziecki, a dla Serbów – dawna Jugosławia. Powoływanie się więc na wspólnotę słowiańską jest raczej atawizmem, u Rosjan nawet silniejszym niż u Serbów, gdyż związanym z ciągle pielęgnowaną ideą panslawizmu, zakładającą przywództwo nad wspólnotą sprawowane przez dwugłowego orła starszego – rosyjskiego.

Innym atawizmem u Rosjan jest coś, co wyraziła demonstrantka z moskiewskiego placu, trzymająca napis: *Ręce precz od naszej Jugosławii*. Był on parafrazą dawnego hasła także wyraźnie antyamerykańskiego, jeszcze z epoki, gdy żył Stalin, a Amerykanie (i Brytyjczycy, pod auspicjami ONZ) interweniowali zbrojnie w Korei Północnej. Lewica komunistyczna w Europie, w tym Związek Radziecki i kraje satelickie, obnosiła się z hasłem: *Ręce precz od Korei*. Ale nawet wtedy nikt nigdzie nie pisał: „od naszej Korei”. To słówko „nasza” przy hasle o Jugosławii wiele wyjaśnia. Wyobraźnia Rosjan sięga daleko. W kraju, w którym na ponad 75 lat zlikwidowano własność prywatną, w tym także własność ziemi, funkcjonuje potrzeba posiadania iluzorycznych przestrzeni, których człowiek nie mógł dotknąć, nie mógł nawet zobaczyć z bliska, ale które w wyobraźni mógł uważać za swoje. Jest to atawizm mentalności imperialnej.

Ważność na pokaz

Choć minęło już kilka miesięcy od wojny kosowskiej, ciągle mam przed oczyma jeden z najbardziej spektakularnych epizodów z okresu tuż po jej zakończeniu: mknący autostradą desant wojsk rosyjskich spieszących wbrew umowie z przedstawicielami NATO do Prisztiny. To był widok szczególnie podniecający dla Rosjan, nie przypadkiem

fascynacji uległ nawet – jak już o tym pisałem w poprzednim numerze – sam rosyjski prezydent, który przed kamerami nie potrafił ukryć swego podniecenia i zachwyty. To nie był zwykły rajd żołnierzy publiczną autostradą innego państwa. Został uruchomiony kolejny odruch atawistyczny. Ci chłopcy pokonywali przestrzeń, w wyobraźni rosyjskiej powiększali przestrzeń, o której można powiedzieć, że jest „nasza”. Pisano wówczas, że było ich dwustu. To nic, że wkrótce okazało się, iż desant składał się zaledwie ze stu czterdziestu żołnierzy. Że pędził przez nikogo nie zatrzymywany. Tym desantem dowodził generał, choć dla takiej akcji wystarczyłby zwykły major (generał dostał za ten wyczyn awans na jeszcze wyższą rangę generalską). To nic, że nie mieli przygotowanego zaplecza. To nic, że wkrótce mieszkancy (Albańcy) zaczęli protestować przeciwko ich obecności. Ważne, że pokonywali przestrzeń. W Rosji mało kto dostrzegał absurdalność tego rajdu.

Mniej więcej w tym samym czasie, gdy rosyjski oddział desantowy wykonywał swoje zadanie, przemierzając w pośpiechu jugosłowiańskie przestrzenie (niewielkie, ale jednak...), rozpoczynała się wielka inwazja na południowe granice Rosji. Przestrzeń rosyjska została zaatakowana z powietrza. Nie przez jeden niepełny batalion, ale przez gigantyczne eskadry latających stworów. Przez szarańczę. W czerwcu szarańcza pokryła już 2500 ha i przemieszczała się ciągle dalej, zamieniając pola uprawne w pustynię, pożerając wszystko, co wyrastało z ziemi. Walczyć z szarańczą nie sposób bez udziału lotnictwa. Tymczasem, jak pisały „Moskowskie Nowosti”, w dyspozycji władz rolnych znajdował się tylko jeden samolot, a i on przeważnie stał bezczynnie: nie dowieziono środków chemicznych. Trutka przeciwko szarańczy jest niezwykle droga: od 8 do 24 dolarów za litr. Wychodzi po 0,3-0,5 litra na hektar¹⁶. Pieniądze wydzielone na walkę z szarańczą pozwalają na obrobienie zaledwie tysiąca hektarów. Co będzie z pozostałym obszarem? Nikt się nad tym nie zastanawiał. Prawie wszyscy cieszyli się desantem na Prisztinę. Choć rosyjska obecność w Kosowie jest kosztowna.

Rosję spotkało wówczas jeszcze inne nieszczęście żywiołowe: pożary lasów. W połowie lipca odnotowano 15,5 tys. pożarów, największe z nich – w Chabarowskim i w Krasnojarskim Kraju, w okolicach Nowgorodu i Petersburga¹⁷. Jak podawała „Niezawisimaja Ga-

¹⁶ A. Pietrow, *Szarańcza wstała na kryło*, „Moskowskie Nowosti”, nr 26, 13-19 VII 1999.

¹⁷ Według Radia Swoboda, 20 VII 1999.

zieta” w Magadańskiej obłasti płonęło 22 030 hektarów lasów, w Karelii – 1100, w okręgu zabajkalskim i w Czeczenii – 1010, w Jakucji – 465, na Kamczatce – 570 ha¹⁸. Telewizja ORT czasem, z rzadka, pokazywała te pożary i akcje ratunkowe. We wszystkich relacjach powtarzał się ten sam lament: brak środków technicznych i finansowych do prowadzenia sprawnej walki z pożarami (w niektórych relacjach można było zobaczyć, jak służba leśna nogami obutymi w gumiaki zdeptuje rozprzestrzeniający się ogień). Ale znalazły się środki na sfinansowanie pobytu rosyjskiej tzw. pokojowej misji wojskowej w Kosowie. Po pierwszym szaleńczym desancie do Prisztyny (o którym nawet w prasie rosyjskiej można było przeczytać ironiczne uwagi w stylu: *I znowu postanowiliśmy zadziwić cały świat: nieoczekiwanie, wbrew wszelkim umowom, jako pierwsi wprowadziliśmy nasze wojska do Kosowa*¹⁹), zdecydowano wysłać dalsze oddziały w liczbie około 4000 żołnierzy.

Moskwa zakładała, że jej wydatki zamkną się sumą około 50-60 mln dol. rocznie. Wypada jednak przyznać – pisano w tygodniku „Itogi” – że ta przecież dość znaczna dla budżetu rosyjskiego suma, jest wyraźnie zbyt mała, aby mogła zabezpieczyć efektywność działania naszych pięciu batalionów. (...) Wygląda na to, że prawie 40 mln przyjdzie wydać na sam żołd żołnierzy i oficerów (otrzymują oni miesięcznie ok. 1000 dol. – przyp. J.G.), a na zabezpieczenie operacji trzeba będzie niezwykle oszczędzać. Wszystko wskazuje na to, że wojskowi spróbują zorganizować zaopatrzenie tak jak robili to w Bośni. Oznacza to, że większość produktów spróbują kupować w Serbii, licząc na to, że ze względu na interes polityczny Belgrad nie będzie podbijał cen. Jednakże taka zależność od dostaw z Serbii może zrodzić dodatkowe niezadowolenie społeczności albańskiej i konflikty z przedstawicielami NATO. Część zaopatrzenia będzie pochodziła z Rosji. Przy tym środki na dostawę będą pochodziły z tych szczupłych środków, jakie są przeznaczone na obronność kraju²⁰.

Żołnierze rosyjscy wysłani do Kosowa niczego istotnego nie zmienili. Chodziło tylko o pokazanie światu i własnemu społeczeństwu rzekomej rosyjskiej siły i „ważnej” obecności w świecie.

¹⁸ I. Agiejczew, *Rossija w ognie*, „Niezawisimaja Gazieta”, 2 VII 1999.

¹⁹ O. Moroz, *Kawalerskij naskok na bronie beteterow*, „Litieraturnaja Gazieta”, 16-23 VI 1999.

²⁰ A. Gołc, *Gienieraty smirajut ambicji*, „Itogi”, 29 VI 1999.

O podobną demonstrację ważności chodziło wcześniej, podczas operacji wojskowych. Wątpię, by politycy rosyjscy tak naprawdę przejmowali się losem Serbów. Przede wszystkim interesowało ich *zredukowanie wpływów i przewodnictwa Waszyngtonu w skali światowej*. A konflikt kosowski umacniał to przewodnictwo. Od pewnego momentu bombardowań, po wyciszeniu pierwszego rosyjskiego oburzenia, głównym motywem większości programów informacyjnych w różnych telewizjach rosyjskich, a w szczególności w ORT, było pokazywanie inicjatyw rosyjskich, zarówno ówczesnego premiera Primakowa, jak i ministra spraw zagranicznych Iwanowa, a później specjalnego wysłannika prezydenckiego Czernomyrdina. Powtarzające się jak refren obrazy ministra spotykającego się z dyplomatami zagranicznymi oraz wypowiadającego się dla prasy i telewizji, ruchliwość premiera, który wyjeżdżał m.in. do Jugosławii i do Niemiec, potem jeszcze większa ruchliwość specjalnego wysłannika, który niemal w każdym wydaniu programu ORT „Wriemia” (odpowiednik naszych „Wiadomości”) wysiadał lub wsiadał do samolotu i przemierzał dziedzińce rezydencji zagranicznych polityków – wszystko to miało sugerować, że świat się jednak z Rosją liczy, że Rosja jest ważna.

Takie relacje najpierw zawierały dużo ogólników na temat konieczności znalezienia rozwiązań politycznych, nadziei związanych z kolejną inicjatywą; stwarzano wrażenie, jakby porozumienie, dzięki akcji rozjemczej rosyjskiej, było tuż tuż, a potem, po kilku dniach szybko przechodzono do porządku dziennego nad tym, że kolejna „inicjatywa” się nie udała (podkreślając, że z winy Zachodu). I zaczynało podkreślać znaczenie nowej inicjatywy. Brak sukcesu tych akcji dyplomatycznych nie prowadził w najmniejszym stopniu do zwiększenia nerwowości czy choćby do irytacji. Miało się wrażenie, że działa jakiś mechanizm, który raz wprowadzony w ruch po prostu do znużenia się kręci, jakby nie chodziło tu o osiągnięcie konkretnego rezultatu, tylko o sam ruch. Sprawiało to wrażenie kręcącej się w tym samym tempie karuzeli z udziałem premiera, ministrów i samego prezydenta.

A ile wydatkowano na to energii, która mogła zostać spożytkowana w bardziej pożyteczny sposób, w związku z innymi, wewnętrznymi, dla Rosji o wiele ważniejszymi sprawami. W dodatku nic z tych zabiegów ani dla Rosji, ani dla Jugosławii nie wyniknęło. I tak ostatecznie rozwiązanie problemu nastąpiło zgodnie z wolą i warunkami Zachodu. Wszystkie wysiłki i zabiegi Rosji okazały się czczym spektaklem. Rosja mogła okazać rzeczywisty, a nie iluzoryczny wpływ na przebieg wydarzeń i zapobiec kosowskiej wojnie! Ale do tego po-

trzebne było wyrzeczenie się atawizmów i zgodne, od początku, współgranie z Ameryką i całym Zachodem. Rosja prawdopodobnie mogła zapobiec bombardowaniom i zniszczeniu Serbii i Kosowa – gdyby miała wolę, zanim zaczęły się działania wojenne, zmuszenia jugosłowiańskiego dyktatora do zdecydowanych ustępstw w sprawie kosowskich Albańczyków, do przyjęcia warunków zaproponowanych przez Zachód w czasie rozmów w Rambouillet, warunków, które i tak, ale po niszczących bombardowaniach, dyktator musiał przyjąć. Tymczasem Rosja Jelcyna zachowała się teraz tak, jak w 1939 r. zachował się Związek Radziecki Stalina. Podpisując traktat z Hitlerem, ZSRR stał się współodpowiedzialny za wybuch II wojny światowej. Jelcyn, składając różne obietnice Miloszevicowi i prawdopodobnie zapewniając go przez swoich przedstawicieli (jeszcze przed rozpoczęciem NATO-wskich bombardowań) o tym, że Rosja nie pozwoli na zaatakowanie Serbii, utwierdził go w absurdalnym uporze. Podobno Rosjanie dostarczyli nawet Serbom (mimo embarga ogłoszonego przez ONZ) nowoczesne przeciwlotnicze systemy rakietowe S-300, tylko armia jugosłowiańska nie zdążyła ich użyć przeciwko samolotom NATO²¹.

Niemoralna misja

Większość społeczeństwa nie akceptowała angażowania się Rosji w Kosowie. Również wśród elit politycznych pojawiła się ostra krytyka wysyłania tzw. oddziałów pokojowych do Kosowa. Szczególnie krytycznie odnieśli się do ekspedycji kosowskiej liderzy regionów zamieszkałych przez wyznawców islamu (Tatarstan, Inguszetia, Baszkiria). Nie było to tylko wynikiem sympatii żywionej dla współwyznawców tej samej religii, jakimi są kosowscy Albańczycy. Decydowały raczej względy ekonomiczne, a poza tym liderzy ci przede wszystkim pragnęli podkreślić swoją szczególną pozycję w Federacji Rosyjskiej, w przededniu ewentualnych zmian umowy federacyjnej, zmian, które – jak się należy spodziewać – nastąpią wkrótce po wyborach prezydenckich (przewidzianych na 2000 r.).

Szczególnie zdecydowanie wypowiedziały się na ten temat władze Tatarii. W uchwale przyjętej przez radę państwa republiki Tatarstan czytamy m.in.: *Niemoralne i dwulicowe jest występowanie w roli sił pokojowych, gdy się zapomina o losie własnego państwa, podczas gdy w samej Federacji Rosyjskiej, na Kaukazie, nie ma od dawna oczeki-*

²¹ „Niezaswisimaja Gazieta”, 4 VIII 1999.

wanego pokoju i stabilizacji, kiedy czeczeńska republika Iczkeria leży w gruzach, a tysiące uciekinierów i przymusowo przesiedlonych tula się po całej Rosji²². Mamy mnóstwo własnych problemów – mówi publicznie przywódca tatarskiego ruchu społeczno-politycznego „Omet” Abdullah Haliullin – 80% naszych obywateli żyje poniżej granicy ubóstwa. W tej sytuacji, istotnie, jest czymś niemoralnym rozprawianie o misji pokojowej Rosji. O wiele radykalniejsza jest przewodnicząca Partii Narodowej Niepodległości „Ittifak”, Fauzija Bajramowa, która oświadcza: *Uważam, że przywódcy NATO powinni byli upierać się co do tego, by w Jugosławii nie było nawet śladu Rosji, albowiem to za jej wiedzą, zgodą i z jej poparciem przeprowadzano tam czystki etniczne pod kierunkiem Miłoszewicia*²³.

Wysłanie rosyjskich oddziałów pokojowych do Kosowa, jak i wcześniejszy rajd do Prisztiny były oznaką ważnego zjawiska: w otoczeniu prezydenta Rosji znacznie wzrosły wpływy radykalnie nastawionych wojskowych. Powinno to budzić niepokój, szczególnie na Zachodzie, w tym także w Polsce. Ale z kręgu ludzi związanych z armią także rozległ się głos ostrej krytyki, choć wypływający z innych pobudek niż cytowane głosy polityków tatarskich. Mam na myśli głos gen. Aleksandra Lebiedzia, obecnie gubernatora Kraju Krasnojarskiego, a być może w przyszłym roku jednego z kandydatów do fotela prezydenckiego. Lebiedź przestrzegał, że wysyłanie doborowych oddziałów do Kosowa może spowodować, iż zabraknie ich, gdy będą potrzebne do walk w Rosji, np. gdyby wybuchły one w Dagestanie. Słowa gen. Lebiedzia okazały się prorocze. Wtargnięcie do Dagestanu najpierw 1000, a później, po wycofaniu się pierwszej „ekspedycji”, następnych 2000 bojowników islamskich przybyłych z Czeczenii ukazało kompletne nieprzygotowanie sił zbrojnych Rosji do prowadzenia nawet „małej” wojny. I rzeczywiście, zabrakło wyspecjalizowanych oddziałów desantowych stacjonujących w Kosowie. Do walk w Dagestanie użyto niedoświadczonych młodych roczników, a także powołano ochotnicze pospolite ruszenie, którego zresztą władze nie były zdolne uzbroić (w ciągu trzech pierwszych dni zgłosiło się w Machaczkałe aż 2000 ochotników, zwabionych m.in. zapowiedzią wysokiego wynagrodzenia; niestety, zabrakło dla nich broni²⁴).

²² Cyt. za: W. Postnowa, P. Akopow, *Tatarstan protiv otprawki naschich vojsk w Kosowo*, „Niezawisimaja Gazieta”, 8 VII 1999.

²³ Tamże.

²⁴ „Niezawisimaja Gazieta”, 13 VIII 1999.

Cena życia ludzkiego

Przy okazji można było porównać dwie wojny: tę w Jugosławii prowadzoną przez NATO i tę w Dagestanie prowadzoną przez rosyjskie siły zbrojne. Nie chodzi tu tylko o kontrast techniki i organizacji, nie chodzi tylko o to, że przy okazji Kosowa obserwowaliśmy mechanizm wojskowy pracujący precyzyjnie, jak w zegarku, a w Dagestanie widziało się przede wszystkim chaos (m.in. całkowity brak koordynacji między siłami armii a siłami MSW) i strzelanie na oślep.

Podczas działań wojennych w Jugosławii nie zginął ani jeden żołnierz NATO. Trwały dyskusje między politykami a wojskowymi: czy użyć sił lądowych, czy działania ograniczyć do operacji lotniczo-rakietowych. Zwyciężyła ostatnia koncepcja, gdyż tylko ona zapewniała wygraną wojny bez własnych strat w ludziach. Politykom zachodnim życie własnych żołnierzy wydawało się najważniejsze. Gdy Jugosłowianom udało się strącić samolot NATO, a załoga katapultowała się, załoga specjalnego śmigłowca natychmiast pospieszyła im na ratunek. W NATO i w armii amerykańskiej wymyślono specjalne sposoby utrzymywania łączności ze strąconymi, szkoli się specjalne oddziały gotowe spieszyc z pomocą tym, którzy nieoczekiwanie znaleźli się na terytorium wroga i mogą być ranni. W telewizji rosyjskiej słyszę lament żołnierza, który cztery godziny leżał ciężko ranny na przedpolu walk w Dagestanie, obok niego umierali ranni koledzy, śmigłowce rosyjskie przelatwały nad nimi, ale żaden z nich nie pospieszył z pomocą. Cena życia ludzkiego w armii rosyjskiej, więcej – w mentalności rosyjskiej, nie jest wysoka.

Żołnierz dagestański walczący w ramach sił federacyjnych oświadcza z dumą do kamery: *Żadnego wroga do naszego kraju nie wpuścimy; będziemy się bić do ostatniego*²⁵. Walczyć do ostatniego, do ostatniej kropli krwi – to dawny ideał heroiczny, w którym życie ludzkie nie przedstawia wartości. To jeszcze jeden atawizm, który daje się zaobserwować w rosyjskim teatrze wojny. Pocieszające jest tylko to, że część społeczeństwa zaczyna dostrzegać absurd wpajanych przez dziesięciolecia ideałów. Już i w prasie rosyjskiej można przeczytać takie opinie o generałach-jastrzębiach: *Oni się niczego nie lękają. Jak dawniej gotowi są posyłać naszych żołnierzy w każde piekło, jak posyłali ich niegdyś na Węgry, do Czechosłowacji, Afgani-*

²⁵ Program „Wriemia”, rosyjska telewizji ORT, 15 VIII 1999.

stanu... Zupełnie nie obchodzą ich losy młodego pokolenia rosyjskiego, które są gotowi okaleczać i skazywać na cierpienia²⁶.

Jednakże, mimo tego rodzaju głosów, w mentalności rosyjskiej (dzięki dawnej, radzieckiej literaturze wojennej i ciągle w telewizjach powtarzanym radzieckim filmom wojennym) ciągle funkcjonuje ideał ofiarności, ideał ofiary życia, jako najważniejszy w działaniach wojennych. Mentalnościowo, a i praktycznie, Rosjanie niezbyt oddalili się od sposobów prowadzenia walki podczas II wojny światowej. Każde zwycięstwo było zawsze okupione nieporównywalnymi z działaniami armii zachodnich stratami ludzkimi. W Związku Radzieckim po prostu bez żadnych ograniczeń szafowano ludzkim życiem.

Wpadły mi niedawno do rąk wspomnienia pewnego komunisty biorącego udział w wojnie z Niemcami „u boku Armii Czerwonej”. Opowiadał on: *Taktyka boju w Armii Czerwonej polegała na tym, że przed głównym atakiem wydzielona jednostka udawała natarcie. Naprawdę ona atakowała, ale nie był to atak głównych sił. Nazywało się to „zwiad bojem”. Celem tego było wykrycie środków ogniowych nieprzyjaciela. (...) Była to taktyka iluzoryczna i w pewnym sensie barbarzyńska. Wiadomo było, że jednostka wytypowana do zwiadu będzie miała straszliwe straty²⁷. W innym miejscu tego wspomnienia znalazł się opis następującego zdarzenia: Był to kwiecień '45 roku. W tym rejonie trwały ciężkie boje. (...) Staliśmy niedaleko mostu na punkcie dowodzenia: Żukow, Świerczewski, ja i jeszcze jacyś oficerowie. Czołgi w gotowości bojowej stały wzdłuż drogi, czekając na rozkaz przeprawy. Przeprawa była niemożliwa. Most zapętniony był wozami z setkami rannych, których transportowano na tyły. Konie, ranni pieszo, ranni na wozach, wóz za wozem, nie kończący się sznur wozów załadowanych rannymi, wlokący się przeciw kierunkowi natarcia. Nie było sposobu, żeby to zatrzymać. Żukow wydał rozkaz. Czołgi ruszyły na most, miażdżąc i zrzucając do rzeki wozy z rannymi²⁸.*

Kiedy obserwuje się w telewizji rosyjskiej (jak i w telewizjach innych krajów, w tym Polski) sposób prowadzenia małej przecież, lokalnej wojny w Dagestanie, kiedy styka się człowiek z informacjami o stratach ludzkich, kiedy czyta się, jak rosyjskie lotnictwo przeprowadza w dolinie Kadar „precyzyjne naloty dywanowe”, likwidując

²⁶ O. Moroz, dz. cyt.

²⁷ B. Puchalska, *Było to tak... Rozmowy z Juliuszem Hibnerem*, „Zeszyty Historyczne”, nr 124, 1998, s. 83.

²⁸ Tamże, s. 98.

wszystkich mieszkańców²⁹ – trudno się oprzeć wrażeniu, że mentalność militarna rosyjskich dowódców nie zmieniła się od czasów II wojny światowej.

Armia rosyjska okazała się całkowicie nie przygotowana do prowadzenia takich wojen lokalnych (udowodniła to także wojna w Czeczenii), brak jej specjalnie wyszkolonych oddziałów i wyposażenia technicznego (w tym dobrej łączności i zwiadu). Tuż przed wybuchem walk w Dagestanie odbyły się wielkie ćwiczenia wojskowe, w których generałowie rosyjscy sprawdzali umiejętności swych oddziałów, pozorując atak z zachodu sił NATO, ćwiczone możliwości odparcia takiego ataku, w tym – jako działania odwetowe – inwazję na Polskę i kraje bałtyckie. A dokładnie w tym dniu, kiedy Basajew i jego ludzie wkraczali po raz pierwszy do Dagestanu, ogłaszając świętą wojnę przeciw Rosji, minister obrony Rosji marszałek Siergiejew wręczał medale żołnierzom i oficerom oddziału desantowego, który wsławił się opanowaniem lotniska w kosowskiej Prisztinie. *Niestety, ich koledzy – komentował to celnie dziennikarz rosyjskiego tygodnika „Itogi” – nie potrafili w podobny sposób, z marszu, wyzwolić wioski dagestańskie. Z tej prostej przyczyny, że w odróżnieniu od generałów z NATO, którzy usposobieni są do Rosji całkowicie pokojowo, islamscy ekstremiści pragną wojny. I przygotowali się do niej znacznie lepiej niż nasz sztab generalny*³⁰.

Rosja stała się niewolnikiem i ofiarą własnych fałszywych wyobrażeń na swój temat, własnych mitów i idei. Żyje m.in. w przekonaniu, że jej największym wrogiem jest Zachód, a w szczególności Ameryka. Tymczasem największym zagrożeniem dla Rosji jest ona sama. Dopóki nie wyzwoli się z własnych atawizmów, dopóki nie skieruje głównej energii na rozwiązywanie własnych spraw wewnętrznych (narodowościowych, ekonomicznych, technicznych, korupcyjnych), dopóty będzie chorym wielkoludem na glinianych nogach z nuklearnym uzbrojeniem za pazuchą. *Rosja z pewnością skorzystałaby bardziej na współpracy z Zachodem – pisał Jan Nowak-Jeziorański – aniżeli prowadząc politykę wymierzoną przeciwko Stanom Zjednoczonym i ich sprzymierzeńcom*³¹.

Niedługo wybory do rosyjskiej Dumy, w przyszłym roku wybory prezydenckie. Czy Rosja doczeka się takiego parlamentu i takiego

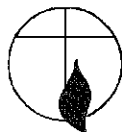
²⁹ A. Iskandarian (politolog rosyjski, ekspert od spraw Kaukazu) w rozmowie przeprowadzonej przez W. Radziwinowicza, „Gazeta Wyborcza”, 6 IX 1999.

³⁰ A. Golc, *Prowierka wojnoj*, „Itogi”, 17 VIII 1999.

³¹ J. Nowak-Jeziorański, dz. cyt.

prezydenta, którzy potrafią podjąć walkę z atawizmami i przekonać społeczeństwo do zmiany nastawienia wobec Zachodu i wobec własnych problemów wewnętrznych? Na razie można się spotkać jedynie z odosobnionymi głosami w podobnym duchu. Odnotujmy, jako poin-tę, tekst pewnego Rosjanina, Dmitrija Tałancewa, zamieszczony w rosyjskim Internecie, jeszcze w okresie działań wojskowych w Kosowie: *Serbia ma wielką historyczną winę wobec Rosji. To właśnie z powodu Serbii Rosja wplątała się w 1914 r. w I wojnę światową, która kosztowała nas ponad 5 mln istnień ludzkich. Następnie wojna ta okazała się przyczyną powstałego chaosu w naszym państwie, co doprowadziło do społeczno-politycznej katastrofy 1917 r., w wyniku czego władzę przejęli bolszewicy, których rządy kosztowały Rosję kilkadziesiąt milionów istnień ludzkich! Dlatego też jeśli już mielibyśmy posyłać ochotników do tego regionu, to bardziej zgodne z logiką byłoby włączenie się ich do walki po stronie NATO, a nie Serbii. Tak więc Rosja już raz poniosła wielkie straty walcząc po stronie Serbii. Być może warto byłoby zostawić ten region w spokoju i stworzyć Serbii możliwość, aby sama doszła do porozumienia z NATO? Zresztą, dla wielu krajów wojskowa ingerencja tego właśnie bloku często okazywała się całkiem korzystna. Doświadczenie historyczne Niemiec zachodnich, Japonii i Korei Południowej są najlepszym tego świadectwem³².*

³² Cyt. za: „Moskowskije Nowosti”, 13-19 IV 1999.



Viktoria Pollmann

Jezuici a narodowy socjalizm (dokończenie*)

Ideologia i polityka narodowosocjalistyczna
w „Przeglądzie Powszechnym” w latach trzydziestych

Państwo i religia

*Hitleryzm jest bezsprzecznie najsilniejszym u prądów politycznych współczesnych Niemiec. (...) Hitleryzm jest nie tylko ruchem politycznym, jego istota nie ogranicza się jedynie do dziedziny polityki. Czemże więc jest? Światopoglądem? Filozofią? Może religią?*²⁵ Być może jesienią 1932 r. było jeszcze za wcześnie, by tylko na podstawie lektury „Mein Kampf” i programu partyjnego NSDAP zaryzykować właściwą definicję narastającego w Niemczech nowego kierunku politycznego, ale przeczuwano, że gdy Hitler obejmie rządy, będzie chodziło o coś więcej niż o zwykłą zmianę ekipy rządzącej, co jest zwyczajne w demokracjach parlamentarnych. Nie będzie już państwa w tradycyjnym sensie, to raczej państwo będzie musiało ustąpić miejsca nowej strukturze – partii narodowosocjalistycznej. W tym państwie będą istniały dwie kategorie Niemców: ci, którzy nie zamierzają iść w ślady Hitlera, zostaną postawieni poza prawem. Państwo i partia Hitlera utożsamia się ze sobą. I nietrudno przewidzieć, że w praktyce będzie to oznaczało dyktaturę pretorianów Hitlera. (...)

Przynajmniej na początku lat trzydziestych nie doceniano jeszcze decydującej roli Hitlera jako „Führera” ruchu narodowosocjalistycznego. Co prawda z jednej strony wyraża się lekceważenie pochodzenia, wyglądu i zachowania Hitlera za pomocą epitetów, które podkreślają jego śmieszność, z drugiej uznaje się zarówno jego zdolności demagogiczne kierowania masami, jak i jego talent błyskotliwego organizatora wielkich imprez. Jednak uznaje się go, jako kontynuatora znacznej niemieckiej polityki wschodniej, za człowieka, którego można

* Pierwszą część artykułu V. Pollmann opublikowaliśmy w „PP” nr 9/1999 (red.).

²⁵ A. van Dyle, dz. cyt., s. 32.

zastąpić innym: Hitler doszedł do władzy. Nie jest to jednak decydującym, bo władzę tę może utracić. Bardziej niepokojącym to jest, że psychika hitleryzmu ogarnia większość Niemców. Dopóki Niemcy są w swoich granicach, może się ona objawiać tylko intencjami; w razie przelania się rasy niemieckiej na bulwary państw sąsiedzkich, psychika ta wykazałaby się w działaniu; byłoby to nie tylko katastrofą polityczno-państwową, ale rewolucją ustrojowo-cywilizacyjną²⁶. Mimo fałszywych przesłanek – niedoceniania Hitlera – można, jak pokazuje przykład – dojść do właściwej prognozy.

W państwie, które utożsamia się z rządzącą partią, nie ma miejsca dla opozycji. Hitlerowska dyktatura, wyłączna w swej ideologii, nie mogła znieść obok siebie żadnego rywala. Partię komunistyczną i socjalistyczną zniszczył hitleryzm zaraz po przyjsciu do władzy żywiołową siłą narodowej reakcji. Konserwatyści i liberali różnych odcieni wstąpili niebawem pod presją w szeregi brunatnych koszul²⁷. Jest to jednocześnie jedno z tych bardzo rzadkich nawiązań do ucisku niekatolickiej opozycji politycznej. Prześladowaniu innych grup opozycyjnych nie poświęca się uwagi; przechodzi się obok nich, względnie przemilcza. Dotyczy to szczególnie prześladowania partii i ugrupowań lewicowych, dla których zresztą trudno o szczególną sympatię czy uwagę ze strony czasopisma jezuickiego. Jednakże o. Urban wskazuje w krótkim artykule „Od Weimaru do Potsdamu” z wiosny 1933 r. na aresztowania komunistycznej i socjalistycznej opozycji po pożarze Reichstagu i jest jeszcze niepewny, co sądzić o samorozwiązaniu Centrum, czego w Polsce nie umiano wyjaśnić: z jednej strony Centrum na skutek tych aresztowań nie może już skorzystać z pomocy żadnego partnera dla obrony konstytucji weimarskiej, z drugiej strony trudno się spodziewać sukcesów w oporze przeciw Hitlerowi po tych, którzy jeszcze zostali na scenie politycznej, jako że są od dawna zdecydowanymi wrogami Kościoła. (...)

Uwaga autorów „Przeglądu Powszechnego” zwraca się ku prześladowaniu i uciskowi Kościoła ze strony narodowego socjalizmu; podkreślają oni niechrześcijański, wręcz antychrześcijański charakter systemu. Dlatego chodzi o przedstawienie Kościoła jako głównego przeciwnika, a nawet, o ile to możliwe, jako jedyne poważnego przeciwnika reżimu narodowosocjalistycznego. (...)

²⁶ K.L. Komiński, dz. cyt., s. 321 n.

²⁷ E. Kosibowicz SJ, *Niemcy. Rozwiązanie Centrum*, „PP” 199/1933, s. 345.

Dopiero gdy się oceni znaczenie, jakie przypisywano roli Kościoła w oporze przeciw narodowemu socjalizmowi, stają się zrozumiałe problemy, jakich nastąpiło „Przeglądowi Powszechnemu” samorozwiązanie Centrum i konkordat z 1933 r. Centrum było partią, której Niemcom zazdrościł cały szereg katolickich krajów i zupełnie nie można było pojąć, z jak dziwną uległością partia głosowała za pełnomocnictwami dla Hitlera, a w końcu niezbyt honorowo wzięła udział w poczdamskim pogrzebie wejmarskiej konstytucji²⁸. O. Kosibowicz ironicznie nazywa kapitulację Centrum samobójczym wyrokiem i aktem suwerennej uległości. To, co nie udało się protestantowi Bismarckowi, katolik (sic!) Hitler osiągnął bez najmniejszej trudności. Tło i przyczyny tego kroku pozostały niejasne, chociaż wskazywano na związek z Watykanem, nawet jeśli zaraz go odrzucano. Nałożenie się w czasie samorozwiązania Centrum z podpisaniem konkordatu budzi ostrożnie wyrażane zdziwienie, bowiem są one postrzegane jako dwa pozornie sprzeczne procesy, które jednak mogłyby ewentualnie mieć wspólne tło.

(...) Jednak prawdziwe zagrożenie dla chrześcijaństwa czaiło się na jeszcze innym, dużo ważniejszym poziomie. Polegało na urokach pokusy, jakie stanowiła wprowadzana za pomocą wszelkich środków państwowych religia zastępcza. Istotne zatem niebezpieczeństwo rasizmu tkwi nie tyle w nowopoganizmie, w sztucznym wskrzeszeniu starogermańskiego kultu, który ma swoje aspekty raczej komiczne, ile raczej w tej wypaczonej mistyce, która mobilizuje wszystkie siły i wszystkie składa ofiary przed nowym bożyszczem²⁹, który tworzy swój nowy rytuał ze swoimi męczennikami, świętymi pismami, swoimi pielgrzymkami do wiecznej straży, modlitwami do świętego sztandaru itd., z wszystkimi tymi rzeczami, których pokusy Reichsjugendführer Baldur von Schirach dokładnie poznał i zsyntetyzował. (...)

Wnioski

W tym miejscu można podsumować relacje między wewnętrzną sytuacją polityczną i jej zewnętrzną siłą oddziaływania: jedno wymaga drugiego i nie daje się inaczej wytłumaczyć, jeśli w ogóle podejmuje się próbę wyjaśnienia, która ma być czymś więcej niż tylko obserwacją. Nie było to co prawda ani zamiarem autorki tego artyku-

²⁸ Tamże, s. 342-343.

²⁹ E. Kosibowicz SJ, *Położenie Kościoła w Niemczech*, „PP” 214/1937, s. 113.

łu, ani nie można było tego oczekiwać od autorów „Przeglądu Powszechnego” w ich czasach. Leżało też poza ich możliwościami, nawet jeśli trafność wielu z przedstawionych tu spostrzeżeń robi wrażenie.

Wywodzące się z ówczesnej duchowej sytuacji Kościoła – ostatecznie szczytowy punkt sporu wokół modernizmu wyprzedzał ten czas dopiero o 20–30 lat – początkowe sympatyzowanie z włoskim faszyzmem przerodziło się już na początku lat trzydziestych w rozczarowanie i na pewno wyostrzyło również spojrzenie na inne zjawiska polityczne, jak systemy totalitarne XX w. Z drugiej strony określana jako nowopogańska pseudoreligia narodowego socjalizmu była z góry dla Kościoła tak bardzo nie do przyjęcia, że nie istniała pokusa pozytywnej czy neutralnej jego oceny przez katolickich obserwatorów. Jednoznaczność osądu ideologii i polityki narodowego socjalizmu na katolickim gruncie „Przeglądu Powszechnego” była założona z góry i przez wszystkich autorów w całym omawianym okresie podtrzymywana bez najmniejszego wahania. Pytanie o rolę czynnika katolicyzmu „Przeglądu Powszechnego” w osądzeniu narodowego socjalizmu otrzymuje tym samym odpowiedź pozytywną.

Podobnie ma się rzecz ze znaczeniem faktu, że „Przegląd Powszechny” był czasopismem polskich jezuitów. Mając wyostrzone przez negatywne doświadczenie historyczne spojrzenie chwilowo niezaangażowanego, ale potencjalnie skrajnie zagrożonego sąsiada, możliwej pierwszej ofiary odnowionej agresji niemieckiej skierowanej ku wschodowi, nie robiono sobie żadnych iluzji ani nie podejmowano prób samouspokojenia.

Tak więc można teraz odpowiedzieć również na postawione na początku pytania o rozmieszczenie akcentów: podkreślano konflikt reżimu z Kościołem katolickim, pseudoreligijność ideologii narodowosocjalistycznej, apoteozę państwa z jego ideologicznymi pretensjami do wyłączności w reprezentowaniu społeczeństwa.

Właściwie i wcześniej rozpoznano przede wszystkim cele, jakie stawiał sobie Hitler w polityce zagranicznej, wraz z niebezpieczeństwem wywołania nowej wojny w Europie, o ile jego żądania przestrzeni życiowej nie zostaną spełnione – ponieważ są nie do spełnienia. Podobnie jasno rozpoznano i jeszcze przed przejściem władzy wywnioskowano z „Mein Kampf” Hitlera, jak też przede wszystkim z interpretacji partyjnego programu NSDAP, totalitarny charakter reżimu narodowosocjalistycznego z jego utożsamieniem państwa i partii.

Nie doceniono pozornie logicznej kontynuacji ekspansywnej polityki wschodniej Niemiec przede wszystkim w XIX w., wskutek czego

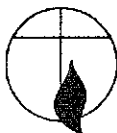
Bismarck jawił się jako bezpośredni poprzednik Hitlera. Dotyczy to także *cum grano salis* przyłączenia Austrii przez zwolenników Wielkich Niemiec do Hitlera. W obu pozornie porównywalnych politycznie przypadkach zadziało coś więcej niż zwykły wzrost rasistowskich resentymentów, mianowicie ześlizgiwanie się ku wówczas jeszcze niewyobrażalnym rozmiarom „wyplenienia” i zagłady.

Nie doceniono przede wszystkim roli antysemityzmu czy antykomunizmu, które rozumiano jako posunięcia taktyczne w celu zyskania zwolenników w polityce wewnętrznej. Dokładnie rzecz biorąc, obie te kwestie, intensywność i rozmiary prześladowań Żydów, jak również zakres prześladowania innych przeciwników wewnętrznych, w tym przede wszystkim socjaldemokratów i komunistów, należą do punktów, które w większym czy mniejszym stopniu zostały przemilczane.

Alc również w tym, czego nie doceniono, względnie co przemilczano, był „Przegląd Powszechny” czasopismem katolickim i polskim. Jeśli nawet brzmi to zbyt ostro, można być może powiedzieć, że katolicyzm i polskość poza tak trzeźwo patrzącymi jezuitami i ich świeckimi katolickimi współpracownikami, określały i ograniczały pole widzenia.

Jeśli prawdziwa jest przesłanka, zgodnie z którą dla Hitlera *program polityki zagranicznej i program polityki rasowej były równoważne* – przy czym program polityki rasowej odnosi się tu wyłącznie do Żydów – to trzeba przyznać, że czasopismo polskich jezuitów tej równoważności nie rozpoznało albo nie wyczuło. Należy domniemywać raczej to drugie.

tłum. Tomasz Grodecki



Z niedzieli na niedzielę

XXVII niedziela zwykła

Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce. Przez wieki to zdanie odnosiliśmy do Izraela. Za pomocą tego zdania uzasadnialiśmy też nasze przekonanie o przynależności do ludu wybranego, nowego narodu wybranego. Jeśli więc mówimy, że jesteśmy ludem Jahwe i Jego winnicą, to groźba odebrania nam tegoż dziedzictwa i oddania go innym nas dotyczy. Może tak się stać nie na mocy arbitralnej decyzji Boga, ale dlatego, że jako winnica Boga, nie dość że nie wydajemy dobrych owoców, to rodzimy chwasty i ciernie. Właściciel winnicy niczego więc nam nie zabiera, chciałoby się rzec – przeciwnie, zostawia nam to, co obsiedliśmy i wyjałowili, co uczyniliśmy martwym.

Tak jednak nie jest. Wciąż przecież na każdej mszy słyszymy Słowo Boże, a Jego Syn staje się *obecny wśród nas w swoim Ciele i swojej Krwi*.

XXVIII niedziela zwykła

O tak zwanym końcu świata wciąż głośno i coraz głośniejsze. To przedziwne, jak doświadczenie niewiele ma do powiedzenia rozumowi i sercu. Strachu przed końcem świata jednak nie lekceważyłbym, bo być może jest on sygnałem, że rzeczywiście coś się dzieje niedobrego. Niekoniecznie zaraz ze światem i w świecie, ale dzieje się w nas, a szczególnie we mnie jako pojedynczym człowieku. Być może ten strach przed końcem świadczy o tym, że w taki czy inny sposób, w mniejszym lub większym stopniu, ale nie uczestniczymy, przestaliśmy już uczestniczyć w uczcie życia, tego życia tutaj, na ziemi i po ziemsku. Albo jest też tak, że zbyt wiele się po tym tu życiu spodziewamy. Zbyt wiele oczekujemy od innych ludzi, a zwłaszcza od najbliższych.

Tak więc to nie Bóg broni nam dostępu do siebie, to nie Bóg odtrąca nas od siebie. On przecież wciąż mówi – wszyscy bierzcie, jedzcie i pijcie.

XXIX niedziela zwykła

To prawda, że *bez Boga, ani do proga*. Prawdą jest również, że bez Boga nic sensownego nie potrafimy uczynić, jak prawdą jest również, że bez modlitwy nasza praca plonów nie wyda.

Z tego jednak nie wynika, że za pomocą modlitwy, wzywania Boga, można wszystko na tym świecie zrobić. Okazuje się, że *to co należy do Cezara* wymaga cesarskiego rozumu i cesarskiej woli, oraz serca. Zwyczajnie, cesarskie wymaga wiedzy, jak być cesarzem. Cesarz dochodzi do nieba przez to, że mądrze rządzi. Mądrze to znaczy tak, że nawet nie znając Boga, poza którym *nie ma innego*, spełnia Jego zamiary.

Duch Boży przecież nie omija pałaców i parlamentów.

XXX niedziela zwykła

Milować samego siebie? To przykazanie dociera do człowieka po okresie heroicznie „górnym” i po czasie „durnym”, kiedy naprawdę ma się dosyć nie tylko nieszczęść, ale i szczęść. Kochać siebie dźwigającego swoją górnosc, ale i durnosc można pewnie tylko wtedy, gdy ma się świadomość, a właściwie wiarę, że jest ktoś – ostatecznie tym kimś tak naprawdę może być jedynie Bóg – kto nas miłuje nawet bardziej niż siebie. Bardziej, bo czym innym wytłumaczyć zdolność człowieka do przebaczenia, do puszczania w niepamięć największych krzywd.

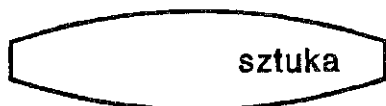
Przykazania zatem to nie drogowskazy, szlabany, nie tyle przestrogi, czy nawet dobre rady, ale raczej opowieść Boga o nim samym i o nas, o tych, którzy usiłują być jak Bóg, to znaczy istnieć na Jego sposób.

XXXI niedziela zwykła

Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie. Z tego zdania nie wynika jednak, że swego rodziciela nie powinienem nazywać ojcem, ani też, co prawda trochę po staroświecku, nie mogę o moich przodkach mówić – nasi ojcowie. Sam Jezus przecież używał słowa „ojciec” nie tylko w odniesieniu do Boga.

Z czytań mszalnych na tę niedzielę wynika, że ze słowem „ojciec” szczególnie związani są kapłani, uczeni w Piśmie, ci ze Starego Przymierza, jak i z Nowego, wreszcie apostołowie i ci, którzy przyjdą po nich. Dzieje się tak, gdyż wszyscy oni winni naśladować Jedyne Największego Mistrza. Stał się On sługą wszystkich, a zwłaszcza tych, którzy z różnych powodów stawiali na Jego życie, by *nikt nie zginął*, by rozproszone dzieci Boże zebrać razem. W ten sposób Syn *pokazał nam Ojca*.

Wacław Osajca SJ



KARTKA Z PODRÓŻY

Muzeum Okrętu „Waza”

w Sztokholmie

Wczesnym popołudniem 10 VIII 1628 r. żegnany przez tłum mieszkańców Sztokholmu, a była to niedziela, ruszył w swój pierwszy rejs po Bałtyku królewski okręt wojenny „Waza”. Przewyższał on, zdaniem współczesnego historyka, Normana Daviesa, *wszystko, czym dysponowała w tym czasie flota brytyjska, nie mówiąc o polskiej*. Trzymasztowy olbrzym najeżony na burtach wylotami 64 dział łśnił w słońcu świeżą stolarką oraz malowaną i złoczoną dekoracją rzeźbiarską rufy. Po przepłynięciu kilkuset metrów, uderzony podmuchem wiatru, położył się na boku, nabrał wody w otwarte okienka armatnie i poszedł na dno. Trzecia część załogi, około 50 osób, nie zdołała wydostać się z dolnych pokładów i dopłynąć do brzegu.

Zabiegi króla Gustawa Adolfa, aby podnieść okręt z głębokości 30 m, nie miały wówczas szans powodzenia. W XVII w. udało się jedynie nurkom, opuszczającym się w dzwonie, wydobyć większość armat. Były pilnie potrzebne

w kampaniach wojennych króla i jego następców. Dali się i nam porządnie we znaki. Z czasem pamięć o okręcie „Waza” wygasła. Dopiero w połowie naszego stulecia zainteresował się niezwykłym obiektem szwedzki historyk wojskowości, inżynier Anders Frazén. Po kilku latach poszukiwań w archiwach oraz penetracji domniemanego miejsca zatonięcia „Wazy” udało mu się zlokalizować jego położenie za pomocą sondy własnej konstrukcji. Pobranie próbki drewna dębowego, z jakiego okręt był zbudowany, zmobilizowało go do wynajęcia doświadczanego nurka, Pera Erwina Fáltinga, który odkrycie potwierdził.

Wiadomość o tym ukazała się w prasie 25 VIII 1956 r., niemal dokładnie 328 lat po katastrofie. Zainteresowanie sensacyjnym znaleziskiem było tak wielkie, że na hasło mediów: „Ratujmy »Wazę«”, rozpoczęto powszechną zbiórkę pieniędzy na jego wydobycie. Do akcji włączyło się z pomocą dowództwo marynarki wojennej. Akcji patronował król Karol Gustaw znany z pasji archeologicznej. Prawie 3 lata trwały przygotowania techniczne do podniesienia wraku „Wazy” z dna akwenu. 24 IV 1959 r. zabezpieczony i przygotowany do tej operacji okręt wydobyto za pomocą potężnych dźwigów. Przyholowany do suchego doku wysepki Beckholm, 100 m od miejsca zatonięcia, teraz dopiero stał się problemem dla rzeszy specjalistów z różnych dziedzin, od archeologów, historyków sztuki i medycyny, mikrobiologów aż po konserwatorów. Szczególnie tych ostatnich, jeśli nasączony wodą kadłub wraz z wy-

posażeniem wnętrza miały nie ulec zagładzie w wyniku zbyt szybkiego suszenia.

Celem żmudnych wieloletnich zabiegów konserwatorskich było ocalenie możliwie wszystkich elementów odzyskanego skarbu oraz przygotowanie ich do stałego ekspozycjonowania. Prócz tysięcy przedmiotów, resztek uzbrojenia, płótna żaglowego, a nawet odzieży i obuwia odnalezionych na szkieletach nieszczęśników, którzy zatonęli wraz z okrętem, przez ponad 300 lat pod warstwą mułu spoczywała galeria rzeźb pełnych, płaskorzeźb i plaket dekoracyjnych licząca w sumie około 700 pozycji.

Te liczne prace rzeźbiarskie zostały wykonane w latach 1625-1628 przez grupę snyderzy, wśród których najzdolniejszy – Mårten Redtmer – był autorem większości rzeźb figuralnych i płaskorzeźb heraldycznych. Prace jego cechuje silny dynamizm, właściwy już sztuce barokowej. Jako dzieła w założeniu gloryfikujące władcę, Lwa Północy, jak nazywano Gustawa Adolfa, wojowniczego kuzyna Zygmunta III Wazy, tematykę czerpały głównie z historii i mitologii starożytnego Rzymu, skąd wywodziła swoją genealogię dynastia Wazów. Dlatego na okręcie znalazła się seria 20 „portretów” cesarzy rzymskich, rzekomych protoplastów szwedzkiego króla. Motywy rzeźb czerpano także z Biblii, np. w serii figur wojowników Ge-deona niosących pochodnie i kaganiki, dmących w trąby i w rogi przed walką z Madianitami (Księga Sędziów). Wzniosły i budujący program ikonograficzny rzeźb i godeł państwowych uzupełniały przedsta-

wienia groteskowe i erotyczne, takie jak syreny, trytony, diabły.

Budowniczy okrętu Holender Henryk Hybertsson nie dożył katastrofy „Wazy”. Zmarł rok wcześniej. Uniknął tym samym procesu, który unaoczniał królowi, że do zatopienia wymarzonego kolosa, który miał być postrachem sąsiadów, wystarczył niewielki wiatr, *lekki podmuch*, jak zgodnie zeznawali ocaleni. Obecnie uważa się, że okręt był po prostu za duży i przesadnie uzbrojony.

Po wielu przemyśleniach Szwedzi zdecydowali się dla „Wazy” wystawić budynek muzealny dostatecznie duży by zabezpieczyć okręt przed oddziaływaniem wpływów atmosferycznych, a jednocześnie umożliwić jego zwiedzanie jako atrakcji turystycznej światowej klasy. Konkurs wygrała firma architektoniczna Hidemark i Monsson. Efektowna bryła w kształcie gigantycznego namiotu, o ścianach pokrytych z zewnątrz blachą miedzianą, stała się jednym z głównych punktów orientacyjnych w panoramie starego Sztokholmu. Ukryła ona kadłub okrętu, który dzięki piętrowym galeriom biegnącym wzdłuż ścian wewnętrznych można oglądać dookoła aż po wysokość bocianiego gniazda. Wejście na pokład i zwiedzenie wnętrza nie jest już możliwe dla zwiedzających. Wszystkie elementy wyposażenia rozmieszczono w gablotach na siedmiu poziomach galerii.

Muzeum Okrętu „Waza” pełni wiele funkcji. Przede wszystkim dydaktyczną. Służą jej m.in. dwie sale kinowe w regularnych odstępach czasu wyświetlające filmy dokumentalne poświęcone „Wazie”.

sala odczytowa, sala szkolna, sklep z pamiątkami i kopiami przedmiotów znalezionych na okręcie zaopatrzone także bogato w publikacje naukowe i popularne na temat oraz przewodniki w kilkunastu językach. Także po polsku. Jak na muzealny kombinat przystało, jest i restauracja, kącik dla dzieci i stanowisko multimedialne zawierające przygody komputerowe.

Krystyna Paluch-Staszkiel



**NA ZAMOYSKIEGO,
NA PLACU TEATRALNYM**

Teatr Powszechny
w Warszawie, Mała Scena
Kaleka z Inishmaan
Martina McDonagha

przekład – Małgorzata Semil
scenografia –
Magda Maciejewska
reżyseria – Agnieszka Glińska,
Władysław Kowalski
prapremiera 12 II 1999 r.

Teatr Narodowy
w Warszawie
Kartoteka
Tadeusza Różewicza

scenografia – Jerzy Kalina
reżyseria – Kazimierz Kutz
premiera 29 V 1999 r.

Teatr Powszechny ma szczęście do Irlandczyków; kilka lat temu premiera „Tafiów w Ballybeg” Briana Friela w reżyserii córki autora stała się jednym z ważniejszych wydarzeń sezonu, nader udanym spektaklem jest też „Kaleka z Inishmaan” Martina McDonagha.

Sztuka McDonagha to kolejny przykład, że siłą współczesnego dramaturgii irlandzkiego jest

dobitnie zaznaczony koloryt lokalny, przesycony rodzajem swoistego realizmu magicznego. Co zabawne, widz polski odczuwa wprowadzie egzotykę owego samoswojego świata, ale zarazem rozmaite cechy tej rzeczywistości, narodowe, by tak rzec, nawyki myślowe, kompleksy wydają mu się dziwnie znajome. Irlandczycy McDonagha na przykład przez całą sztukę skrzętnie odnotowują obecność w okolicy jakiegokolwiek cudzoziemca i obecność tę komentują powtarzającym się jak leitmotywnym zdaniem: *Widać Irlandia to nie taki najgorszy kraj, skoro przyjeżdżają do nas...* – tu wymienia kolejną nację. Publiczność w Powszechnym reaguje na te kwestie, jak to się dawniej pisało, frenetycznie.

Rzecz jest świetnie skonstruowana, wszystkie postaci – każda posługuje się własnym, odmiennym językiem – to osoby niejednoznaczne, nie dające się od razu rozszyfrować, dopiero w miarę upływu czasu bohaterowie „Kaleki” pozwalają poznać skryte swoje właściwości, tajemnice, stopniowo demaskują się fałszywe, wychodzą na jaw zatajone prawdy. Opowieść McDonagha składa się z tonów komicznych, tragicomicznych, zaprawionych dojmującym okrucieństwem, poruszających i dramatycznych, pojawiają się w niej niezliczone odcienie uczuć. Historia ta wciąż publiczność, angażuje emocje, nie pozwala osłabnąć napiętej uwadze od samego początku aż do końca... nie, w rzeczywistości prawie do końca. Łyżka dziegiu – ten finał okazuje się najślabszym punktem sztuki i spektaklu, jako że krwistym, pokomplikowanym boha-

terem wyrastają całkiem niespodziewanie anielskie skrzydełka, robi się okropnie słodko i hollywoodzko.

Wszyscy recenzenci pisali o znakomitym aktorstwie tego spektaklu – pisali o tym po premierze lub po pierwszych spektaklach. Ja wybrałam się na „Kalekę” w parę miesięcy później i szłam do teatru z lekką obawą, wiadomo bowiem, jak po kilkudziesięciu przedstawieniach inscenizacja może się rozsypać. Jednakże widowisko w Powszechnym nadal jest grane znakomicie, zespół najwyraźniej narzucił sobie żelazną dyscyplinę (może i pod wpływem współreżysera, Władysława Kowalskiego, który także gra w „Kalece”). Każda z ról mogłaby stać się pretekstem do szarży, ale znakomita większość aktorów opiera się pokusom. Na pierwszy plan wysuwają się młodzi i najmłodszy wykonawcy – tytułowy kaleka, Billy – Łukasz Garlicki, żywiołowa Edyta Olszówka jako Helen i Rafał Królikowski, znany dotąd z ról amantów, tutaj w delikatnie i sugestywnie poprowadzonej partii niepełnosprawnego umysłowo chłopaka. Świecą postacią w niewielkiej roli zapijacznej Mammy stworzyła Wiesława Mazurkiewicz.

„Kalekę z Inishmaan” można by nazwać spełnionym snem rasowego teatromana – czyli takiego widza, który chadza do teatru nie tylko ze snobizmu albo na tzw. wydarzenia, ale który tę osobliwą sztukę zyczajnie lubi i tęskni za teatrem codziennym na wysokim poziomie – teatrem opowiadającym za pośrednictwem dobrych i jeszcze lepszych aktorów poruszające, ciekawe historie o ludziach barwnych.

* * *

Tadeusz Różewicz jest jednym z najwybitniejszych pisarzy polskich, także teatralnych, „Kartoteka” chlubnie zapisała się w dziejach współczesnego polskiego dramatu i teatru; Kazimierz Kutz to znakomity reżyser; Zbigniewa Zamachowskiego uznaje się powszechnie za jednego z najlepszych aktorów średnio-młodszego pokolenia, zaś na scenie Teatru Narodowego pod wodzą Jerzego Grzegorzewskiego dominują spektakle, które mają ambicję mówienia o sprawach najistotniejszych. Apetyt na tę premierę był ogromny, tym sroższe rozczarowanie.

Sztuka Różewicza, jakiegokolwiek uniwersalne wymiary by jej przypisywać, obrazuje stan ducha bardzo wyraźnie określonej generacji, tej, dla której najważniejszymi przeżyciami były wojna i stalinizm; generacji ze zmiażdżonym przez okrucieństwa wojny systemem wartości, pozbawionej brutalnie radości życia, dobrodziejstwa wiary w dobro i przepojonej brutalnie radości życia, dobrodziejstwa wiary w dobro i przepojonej poczuciem winy za powojenne prorożimowe postawy, już to przyjęte ze ślepej wiary, już to z panicznego lęku. Różewicz naszkicował przenikliwy wówczas socjologicznie portret, pełen zarazem współczucia i jadu.

Kutz postanowił z tego materiału stworzyć przedstawienie o współczesnym nam Bohaterze, który wprawdzie ma dopiero około czterdziestki, ale jest genetycznie naładowany pamięcią o doświadczeniach poprzednich pokoleń i ta pamięć

określa jego tożsamość w sposób dosłowny, warunkuje kształt jego życia – czyli odbiera mu zdolność i chęć do jakiegokolwiek działania.

To założenie podstawowe zdaje się zbyt wykończypowane, chwiejne i wiotkie. Ja temu Bohaterowi Kutza i Zamachowskiego ani trochę nie wierzę. Poza kilkoma scenami pełnymi ponadczasowych truizmów nic się tu nie zgadza, nic nie pasuje do czasów dzisiejszych, ten niby to współczesny czterdziestolatek nie ma ani jednego wiarygodnego rysu, nie jest ani osobny, ani typowy. To, co dręczy Różewiczowskiego Bohatera, na pewno nie gniecie dusz większości przedstawicieli sposobnego pokolenia. Pomiędzy sprawę wpływu wojny – nadal wybuchają straszliwe rzeczy, co innego jednak przerobić to na własnej skórze, a co innego oglądać w telewizji – kolejna jednak najważniejsza zadra Bohatera, czyli poczucie winy za „prorożimowość”, w ogóle się nie tłumaczy. Trudno uznać, że podczas ostatnich dekad komunizmu postacią typową był młody, żarliwie wierzący komunista, który dopiero po 1989 r. dowiedział się, w czym uczestniczył, nader rzadko także już wtedy współpracowało się z władzą ze strachu, głównie robiło się to dla kariery i ci, co z działaczostwa ciągnęli korzyści, raczej nie leżą dziś na stałe w łóżku z wyrzutami sumienia – polegują najwyżej w apartamentach na Lazurowym Wybrzeżu.

Zawsze sekwencje w spektaklu to te, którym reżyser nadał odcień komediowy, i te, które widownia sama za komediowe uznaje. Bo najwidoczniej nikt z publiczności nie

utożsamia się z Bohaterem i jego rozterkami, nikomu jego duchowa biografia żadnych skojarzeń nie nasuwa. Scenom o tonacji dramatycznej, poważniejszej – odchodzenie bliskich Bohaterowi zmarłych, liryczne kawałki wygłaszane pod muzyką serio – towarzyszy zniecierpliwione nieco skrzypienie krzesel.

To sprawnie skonstruowane z punktu widzenia teatralnego przedstawienie, z dobrymi aktorsko momentami (wspomnieć trzeba choćby o Matce Teresy Budzisz-Krzyżanowskiej), jest – co tu dużo kryć – puste. Nie opowiada o Każdym, lecz raczej o Nikim.

Joanna Godlewska

MUZYKA DAWNA NA ZIEMI SĄDECKIEJ

Festiwal Muzyki Dawnej

**w Starym Sączu
21– 26 VI 1999 r.**

Ostatnie dni czerwca to dla melomanów czas festiwalu w Starym Sączu. W tym roku miał on 21. edycję, mimo że odbył się po raz pierwszy w 1975 r. Wtedy ołśnił, gdyż takich przeglądów w naszym kraju nie było, a ruch stylowego wykonawstwa muzyki sprzed stuleci rozwijał się stopniowo. Przedsięwzięcie było więc pionierskie i dość ryzykowne, jednak od razu spotkało się z zainteresowaniem i szerokim odbiorem zawodowych muzyków i melomanów.

Było to wówczas prawdziwe okno na świat w zakresie stylowego wykonawstwa muzyki dawnej oraz różnych inicjatyw w zakresie muzyki średniowiecznej i barokowej podejmowanych poza Polską. Dla ówczesnego pokolenia festiwal stał się objawieniem. Dość wspomnieć, że w połowie lat 70., mimo że w Europie już od kilkunastu lat kwitła moda na interpretację muzyki dawnej według zasad i kanonów zapisanych w traktatach muzycznych, w Polsce skrytej za żelazną kurtyną, szczególnie zakrywającą lub hamującą napływ światowych nowinek kompozytorskich i festiwalowych, niewiele się działo. Festiwal miał więc misję do spełnienia.

Termin „muzyka dawna” ograniczał się wówczas do kompozycji przedklasycznych, a więc powstałych do połowy XVIII w. Dzisiaj pojęcie to rozciąga się i na romantyzm, sięgając połowy XIX w.

Stary Sącz jako miejsce festiwalu urzekał, ma bowiem bardzo ciekawą historię, zabytki i charakterystyczny klimat małego miasteczka, a jego otoczenie jest wspaniałe – Beskid Sądecki zaprasza do wędrówek, do których też zachęcał niedawno papież po kanonizacji świętej Kingi – sądeckiej Pani, jak się ją tutaj nazywa. Założony przez Kingę konwent stał się centrum intelektualnym i kulturalnym promieniującym na okolicę. To wszystko stwarza specyficzną atmosferę.

Organizatorem festiwalu w 1975 r. był Stanisław Gałoński, szef i założyciel Capelli Cracoviensis. Jako wytrawny znawca muzyki dawnej, bezpośrednio zaznajomiony z praktyką muzyki kościelnej, był

idealną osobą dla idei tworzenia festiwalu specjalistycznego. Został również kierownikiem artystycznym Festiwalu Muzyka w Starym Krakowie, który zapoczątkowano w 1976 r., a w 1982 r. utworzył zespół Rorantystów mający na celu kultywowanie repertuaru kapeli rorantystów, która działała na dworze Jagiellonów w XVI w. Gałoński jako pierwszy w Polsce wprowadził też solowy śpiew kontratenorowy oraz grę na niektórych instrumentach dawnych i dokonał archiwalnych nagrań muzyki dawnej polskiej i obcej. W tamtym czasie były to nowości.

Ramy programowe starosądeckiego festiwalu obejmowały trzy wielkie epoki muzyczne: średniowiecze, odrodzenie i barok. Problemem czy wyzwaniem jest zawsze wykonawstwo. Dzisiaj jesteśmy coraz lepiej wykształceni w tym zakresie, dysponujemy świetną literaturą, mamy lepszy dostęp do materiałów źródłowych. Istnieje jednak niejednoznaczność wykonania stylowego. Ta może się pojawić dopiero po uważnym studiowaniu traktatów muzycznych, opisów czy nawet malowideł z epoki. Obecnie istnieje wiele zespołów polskich i zagranicznych, które specjalizują się w możliwie wiernym oddawaniu ducha tamtej muzyki. Estetykę tę rozumiemy coraz lepiej, a przynajmniej tak mniemamy na podstawie zdobytej wiedzy.

W ciągu 24 lat kilka festiwali w Starym Sączu nie odbyło się z powodów politycznych i organizacyjnych. Impreza w ubiegłym roku ograniczyła się do dwóch koncertów, więc nie nadano jej numeru. Od ostatniego roku, po kilkuletnim

przewodnictwie Marcina Bornusa-Szczycińskiego, kierownictwo artystyczne festiwalu objął Stanisław Welanek, krakowski dyrygent i perkusista.

Wraz z nowym kierownikiem zmieniła się formuła festiwalu. Założenia programowe zostały znacznie poszerzone, sięgając kompozycji współczesnych. Na tym jednak nie koniec – repertuary mają się dopełniać, zatem muzyka dawna jest zestawiana z nową w sposób niekiedy szokujący, np. „Cztery pory roku” Vivaldiego z kompozycjami kameralnymi Pendereckiego, solowe utwory skrzypcowe J.S. Bacha z takimiż Eugene’a Ysaie’a, nie wspominając o zestawieniu solowej muzyki na flet Telemana i Bacha z dziełami Honeggera i Martina. Czasami takie porównanie jest niezwykle cenne, uświadamia ciągłość tradycji warsztatu muzycznego, estetyki. Częściej jednak uświadamia osadzenie jednego stylu w konkretnym miejscu. Zestawienia rzeczywiście szokujące, czasami chybione pod względem merytorycznym. Niezrozumiała jest taka mozaika stylów, technik i interpretacji na festiwalu muzyki dawnej. Wydaje się, że pierwotna nić przewodziła festiwalu została zagubiona lub celowo pozostawiona na uboczu. Idei prezentowania muzyki dawnej w jej szerokim spektrum wykonawczym, stylistycznym, wyrazowym w tym roku nie dostrzegliśmy. Tłumaczenia dyrektora artystycznego na początku programu festiwalowego, że *muzyka „dawna” nie zawsze była dawna*, są trafne, lecz tracą truizmem, zważywszy na to, co nowy szef ma do zaprezentowania na festiwalu muzyki

dawnej. DAWNEJ muzyki... Tegoroczny repertuar obejmował prace, które dzieliło prawie 900 lat: od dzieł Hildegardy z Bingen do utworów współczesnego kompozytora krakowskiego.

Starosądecki festiwal ukazywał jedność kultury i tradycji. Wystarczy zajrzeć do dawnych programów festiwalowych, by stwierdzić, że obok zapomnianych dzieł renesansu czy baroku prezentowano wspaniałe utwory kompozytorów polskich i zagranicznych, od G.G. Gorczyckiego, Bartłomieja Pękiela, Mikołaja Zielińskiego, Wacława z Szamotuł, Marcina Zebrowskiego, do czołowych przedstawicieli baroku, jak Bach, Haendel, Vivaldi. Prezentując dorobek polski (a naprawdę mamy się czym chwalić) i europejski, nie wychodzono poza konwencję muzyki dawnej, tworzonej w określonym czasie. S. Gałowski na ziemi sądeckiej pokazywał, czym jest muzyka dawna, co posiadamy w tym zakresie, jak prezentujemy tę muzykę i jak to wszystko wygląda na tle innych krajów i innych technik wykonawczych. W tym roku było inaczej.

Szkoda, że zaniechano wykonania na początku festiwalu sygnału zwiastującego, czyli „Omnia beneficia” („Wszystkie dobrodziejstwa”) – conductusa z bogatych zbiorów muzycznych z klasztoru klarysek starosądeckich. Są to pierwsze słowa XIV-wiecznego utworu, które jako motto przylgnęło do festiwalu. Conductus to typ kompozycji z tekstem łacińskim spotykany w XII i XIII w., będący w swej wielogłosowej postaci jedną z pierwszych jej form, rozwiniętą szczególnie

w szkole Notre-Dame w Paryżu. Ta szkoła, działająca przy katedrze paryskiej (ok. 1160–1230), stanowi ważny etap w rozwoju muzyki europejskiej. Czterogłosowy conductus okazał się najcenniejszym spośród starosądeckich znalezisk, które radykalnie zmieniły pogląd na początki muzyki wielogłosowej w Polsce.

Festiwal AD 1999 ukazał wspaniałą refleksję nad jednością Europy, także Środkowo-Wschodniej, prezentując rzeczywiście bogatą i rozległą twórczość na tle regionalnym. W programie odnotowano kanoniczanie św. Kingi.

Zespołem najlepiej przygotowanym pod względem wykonawczym, merytorycznym i wyrazowym na festiwalu była kolońska Sequentia. Została założona w 1977 r. przez Benamina Bagby'ego oraz Barbarę Thornton i niemal od razu stała się liderem w swej dziedzinie. Artyści tworzący zespół łączą wirtuozerię wokalną i instrumentalną z nowatorskimi poszukiwaniami i próbą rekonstrukcji tradycji muzycznych średniowiecznej Europy. Wydarzeniem fonograficznym było nagranie przez Sequentię dzieł wszystkich Hildegardy z Bingen, średniowiecznej mistyczki i filozofki w 900. rocznicę jej urodzin w ubiegłym roku.

Pozostałe polskie ensemble specjalizujące się w wykonawstwie muzyki średniowiecznej, a obecne na festiwalu, to warszawskie Studio 600 i Dekameron. Ciekawy był również występ lwowskiego chóru Gloria, który pokusił się o utwory średniowiecza i baroku, prawie wcale jednak ich nie rozumiejąc pod

względem wyrazowym i artystycznym.

Z pewnym strachem myślę o przyszłorocznych festiwalowych poszukiwaniach artystycznych. Będzie to bez wątpienia rok Bachowski – 250. rocznica śmierci kompozytora, może więc na porównaniach epok się nie skończyć. Festiwal starosądecki zawsze był elitarny i nie warto robić z niego imprezy konwencjonalnej. Kultura masowa karmi się czym innym, a kultura wysoka – to mierzenie wysoko i dalekowzrocznie. Nie porzucajmy tej specyfiki Starego Sącza!

Rafał Moniła



ZAMAZANY PORTRET

Lautrec

Francja – Hiszpania, 1998
reżyseria – Roger Planchon
wyk. Regis Royer,
Elsa Zylberstein,
Claude Rich, Anemone,
Jean-Marie Bigard
127 min., Syrena

Film Rogera Planchona „Lautrec” jest imponującą, pełną dynamiki inscenizacją, co stanowi zarazem walor i mankament filmu. Widz jest prowadzony przez stylowe wnętrza

pałacowe, skrzące się barwami kabalety i teatrzyki, a także przez luksusowe burdele paryskie. Obok nich znalazło się również miejsce na ubogie pracownie zbuntowanych artystów i XIX-wieczną ulicę paryską. Bogata inscenizacja miała przybliżyć realia, w których przyszło żyć genialnemu Lautrecowi.

Jednak jest w tym wszystkim coś fałszywego, co nie pozwala zapomnieć widzowi, że ma on do czynienia tylko i wyłącznie z przedstawieniem. Tkwi to nie tylko w organizacji i sposobie ukazywania przestrzeni, lecz także w samej konwencji filmu oscylującej gdzieś między wodewilem a bulwarowym teatrzykiem. W ten sposób powstaje niewłaściwy chyba dla filmu biograficznego dystans widza do prezentowanych zdarzeń i samej postaci (jeśli rzecz jasna mamy mówić o rzeczy poważnej).

Henri de Toulouse-Lautrec, tak jak i jego malarstwo, był człowiekiem niepospolitym. Chociaż pochodził z arystokratycznej rodziny, której korzenie sięgały głębokiego średniowiecza, większość czasu spędzał wśród ludzi znajdujących się na marginesie ówczesnego życia: zbuntowanych artystów, kabaretowych tancerek, aktorek i prostytutek. Jako karzeł i kaleka był szczególnie uciążliwy dla innych. I właśnie w ludziach z tego świata potrafił dostrzec pozbawione blichtru surowe piękno, co też ukazywał potem w swoich obrazach. Jedną z lepszych jest scena ukazująca poranek w burdelu, kiedy dziewczęta po „przepracowanej sumiennie” nocy zasiadają do wspólnego śniadania, a Lautrec zachwyca się tym bynaj-

mniej nie porywającym obrazem, dostrzegając w nim swoiste piękno.

Takie bogactwo rozmaitych tematów daje możliwość skonstruowania bardzo wielu dobrych dramatycznych scen. Niestety wiele z nich pozostaje niewykorzystanych czy wręcz zaprzepaszczonych, pomimo bardzo dobrej gry np. odtwórcy głównej roli, Régisa Royera. W efekcie prowadzi to do tego, że choć postacie są wyraziście nakreślone, brak im głębi.

Od filmu biograficznego poświęconego artyście można oczekiwać, że widz zapozna się nie tylko z faktami z jego życia, lecz dowie się czegoś bliżej o zasadniczych ideach, jakie mu przyświecały. Tego jest tu niewiele. Cała konfrontacja nowej wówczas sztuki z tradycją zostaje sprowadzona do kilku scen konfliktu, a także do obscenicznych zachowań zbuntowanych malarzy przed uznanymi dziełami sztuki tradycyjnej. Dla osoby wtajemniczonej będą one oczywiście wiele mówiące i będą mieć zasadnicze znaczenie, dla laika pozostaną zapewne w zasadniczej mierze nieczytelne.

Pomimo wszelkich zastrzeżeń trzeba twórcom „Lautreca” jedno przyznać: postać wielkiego malarza stała się znakomitą pretekstem, by wykreować obraz świata paryskich artystów z końca XIX w. i wydobyć całe tło obyczajowe, które było ich udziałem.

Jan Pniewski

książki

MIŁOSNY CHRZEST

Joanna Pollakówna
Skąpa jasność

Czytelnik, Warszawa 1999,
ss. 49

Pierwszy wiersz nowego zbioru poezji J. Pollakówny otwiera motto z „Hymnu o miłości” św. Pawła: *Po części bowiem tylko poznajemy / i po części prorokujemy* (1 Kor 1,13). Wyrażona tu tęsknota za „całością” nadaje ton całej książce, która jest – mówiąc najprościej – wołaniem do Boga o łaskę wytrwania w niepełnym poznaniu, w nie-trwałości i ułomności istnienia. W stosunku do poprzednich zbiorów wierszy (por. „Dziecko-drzewo”, „PP” 11/1992; „Małomówność”, „PP” 1/1997) tom ten wyróżnia nadludzka aż świadomość doczesności, pobieżności naszych doświadczeń w powiązaniu z przeczcieniem niepojętości innego, Boskiego świata, który jawi się nam w błyskach, okrucinach zdarzeń, szczelinach spojrzeń poza czy ponad ową doczesną granicą teraźniejszości: *Nie ujmę tego świata w moje myśli ciasne, / więc syp mi go okrucinem – jakbyś karmił ptaka*. Urzekająca i oszałamiająca jest ta perspektywa podwójnego widzenia – jakby już zza zasłony grobu, zza linii demarkacyjnej wyznaczanej przez spodzie-

waną, a przecież wciąż z lękiem i niepewnością oczekiwaną śmierć. „Boskie” wnikać w „ludzkie” ma tu, w „Skąpej jasności”, swoje świetliste, promieniste emanacje i jest tak oczywiste jak doznanie bólu w codziennej, powszedniej udręce życia. Właśnie ciemność bólu i światło olśnienia to dwa pojęcia nakładające się na siebie w tej poezji i tworzące syntetyczną i głęboko prawdopodobną wizję rzeczywistości zmierzającej od konkretności życia ku światłości przestrzeni niepojętej, wyblaskującej z mroków niewiedzy: *Od lat mówię do Ciebie z ciemności i w ciemność. / Ty milczysz do mnie. Nie chcesz mówić ze mną. / Czy jesteś za mrokiem, za śmiercią, ktoś wie? / Może tak – bo czemuż uparcie wciąż mówię?*

Przecucie Boga, przecucie Jego świata ukrytego za lub w naszym świecie wiedzie poetkę ku rozważaniom istoty piękna, istoty mądrości, dobra i miłości. Transcendentalia wkomponowane w konteksty tej poezji mają też blask i powagę najwyższych uniesień ludzkiego ducha. Przez mrok, cierpienie, bunt i wątplenie przebija się tu pewność prawdy o nieuniknioności, konieczności, ważności wszystkiego, co się nam przydarza i co wiedzie nieodwołalnie ku wyższemu celom. Metafizyka poezji J. Pollakówny polega nie na bezpośrednim wnikanii w jasność epifanii, ale na mozolnym, żmudnym, maksymalnie udręczającym przebijaniu się przez bolesną niezborność istnienia, *poprzez nieľudzkosć świata. / Przez nieboskosć świata*, ku tęsknocie za Bogiem, ku migotaniu świętości objawiającej się w błyskach nieskończo-

ności, w *bladym 1śnieniu* chwili. *Chyba jednak istniejesz – bo skąd by ta świętość?* – zadaje poetka pytanie Bogu w wierszu „Argument” ostrożnie i jakby bez przekonania, by każdym nieomal następnym wierszem własną wątpliwość przekreślać. Trudna wiara J. Pollakówny polega na akceptacji cierpienia, nawet akceptacji okrucieństwa doświadczanego i zadawanego przez człowieka, gdyż ludzki rozum i ludzkie serce nie mają innego sposobu jak tylko przyjąć narzucony nam przez Stwórcę porządek, choćby on nie był z naszego punktu widzenia możliwy do przyjęcia. W wierszu „Spór z manicheizmem” pada stwierdzenie: *Zło tylko w ludzkiej myśli / ma swe legowisko* – przeniesione zyciem z nauk ewangelicznych. Pokora i mądrość poetki w godzeniu się z 1osem, w przyjmowaniu jego wyzwań i doświadczeń niesie odwieczną szlachetność dziecka Bożego, szlachetność wywodzącą się z Biblii i będącą wyrazem prawdziwego arystokratyzmu ducha. Tylko ktoś wyposażony w wielowiekową wiedzę o życiu, jego tradycjach, dramatach, zależnościach i uniesieniach może mówić z taką prostotą, precyzją i z takim wysublimowanym kunsztem jednocześnie. Wiersz „Prawda” kończy się dwuwierszem: *Bo cała ta niezborność – w wymowie, w sposobie / sama w sobie jest prawdą najgłębszą o Tobie*. Trzeba samemu czuć się „kimś” i mieć zarazem poczucie własnej znikomości, by przyznać Bogu prawo do bycia Bogiem.

Mistyczna tradycja romantyzmu z jego swobodą w obcowaniu z boskością Boga przenika strofy

wierszy J. Pollakówny, nadając im tę samą uduchowioną głębię, którą wyczytujemy z religijnych odkryć naszych wieszczów. W postawie buntu poetki słychać niekiedy echa Mickiewiczowskiej „Improwizacji”, w nasyceniu ludzkiej rzeczywistości Boskim „zachwyceniem” odnajdujemy ślady mistycyzmu Słowackiego.

*Czemu tak długo trwa ta próba
[ból]*

*już i zwątpiłam
i wstałam w ufności;
zawrzałam buntem
i w pokorze ścichałam.*

Tak zwraca się poetka do Boga w wierszu „Kaniukuła”, by zakończyć to wyznanie konkluzją: *W niebieskim żarze kaniukuły wiecznej / miłość się Twoja nigdy w chłód nie skłania*. Miłość jest najwyższym atrybutem Boga miłosiernego, miłość więc wiedzie poetkę Jego tropem. Wiersz „Hiob”, będący bezpośrednim przeniesieniem religijnych przekonań Pollakówny w wymiar wiersza, poraża epifanicznym wizjonerstwem i krystaliczną aż czystością, prostolinijnością uczuć ludzkich poddanych Boskiej woli:

*Wiesz, że udręczy
wiesz, że skaleczy
i mówisz: niechże...
i – trwasz.*

*Blask nadczłowieczy
w oczy się wędrze,
gdyś twarzą w Twarz.*

*Dziecinny protest
próżne błaganie,
gdy Ten co Jest
burzą wichrową
ciebie zagarnie
w miłosny chrzest.*

„Miłosny chrzest” to formuła obejmująca pełnię Bosko-ludzkich związków penetrowanych przez Pollakównę z przenikliwością i żarliwością rzadko spotykaną w dzisiejszej poezji. Jej wartość jest tym większa, że zderza się w naszej współczesnej rzeczywistości z powszechną beczdusnością i brakiem wrażliwości na duchowe obszary egzystencji i może być tym samym ważnym wskazaniem drogi odnowy, wzorem myślenia i odczuwania dla tracących Boski azymut bliźnich. W rozproszonym na głupstwa, pozabawionym zasadniczego sensu, historycznym, ahistorycznym, ściągającym pozory świecie, w którym dominuje kult beztroskiej młodości i mit bezwzględного sukcesu, ta przestrzeń zapomniana, zagubiona – *wieczność – nienaruszona, ścisła pamięć Boga* jest tym, co przywraca proporcje ładu i godności ludzkiemu życiu, przywraca wiarę w istotność ludzkich wysiłków, w słuszność cierpienia, ofiary, w zbawczą perspektywę odkupienia niesioną przez Chrystusowy krzyż.

Paradoksalność postawy J. Pollakówny osiąga w „Skąpej jasności” maksimum nasycenia: *skąpa jasność* wybliska z trudu codziennego bycia, miłość rozjarza się z doświadczenia bólu, otchłani cierpienia. Transcendencja najpełniej przejawia się tu w aktach zachwycenia sztuką, naturą, w odruchach adoracji ukochanej osoby, Boga. Szczególnie wzrusza w tych wierszach napięta postawa pogoni za *dziwnym duchem*, za *blaskiem bladym*, wilgotnym i bezpośrednią, wyznawczą „Rozmowa z Duchem Świętym”, gdyż właśnie w tych strzelistych wzlotach przeja-

wia się najściślej romantyczne, duchowe dziedzictwo Słowackiego. Jednym z najpiękniejszych metafizycznych westchnień jest tu króciutki liryk opisujący wprost, językiem ciężkim od zmysłowego trudu przeżywania rzeczywistości, stan pożądanej, upragnionej epifanii:

*Od zmęczenia matowe
za ciasne i głuche
rozedrzeć by to życie jak sinawą
[chmurę
przez której nagły otwór
z naddartym konturem
strzeli promień – i ostrzem
nakaże kierunek.*

Ręka czy Dłoń Boga pojawia się tu parokrotnie w szczytowych momentach religijnego skupienia jako znak uspokojenia, pojednania, spełnienia, jako cel i przeznaczenie ludzkiego istnienia oczekującego ostatecznej przemiany.

Adriana Szymańska

OPOWIADANIA DO NAMYSŁU

Krystyna Szubowa
Czas do namysłu

Czytelnik, Warszawa 1999,
ss. 118

Pierwsze opowiadania tego tomu debiutującej autorki z Katowic (pochodzącej z Krakowa) – takie zwłaszcza, jak „Wielka cierpliwość”, „Skarga na wymiar”, „Stać, żeby iść” – nawiązują do tkwiących jesz-

cze silnie w pamięci pokoleń Polaków, tych z roczników „40 plus”, przeżyć stanu wojennego. Niektórzy z dotychczasowych recenzentów książki interpretowali ją w kategoriach chyba nawet nadto historycznych, uznając „Czas do namysłu” za jedno z najbardziej wartościowych literackich świadectw czasu „wojny jaruzelskiej”. W istocie do tej pory stan wojenny nie odbił się w naszej nowej prozie takim echem, na jakie zasługiwałby: to jedno z największych negatywnych zbiorowych doświadczeń ostatniego trzydziestolecia nie zasłużyło sobie na razie w literaturze na głębsze diagnozy, nie dostarczyło pretekstu do rzeczywiście przejmujących, ponadczasowych wizji artystycznych; na palcach można policzyć pozostające w pamięci, a doniosłe najczęściej w indywidualnym planie rozpoznać i ocenić pozycje zapisujące pamięć tamtego czasu: niektóre opowiadania Marka Nowakowskiego, Janusza Andermana, „Ciemnia” Bogusławy Latawiec, „Dezerter” Tadeusza Siejaka, fragmenty dzienników literackich niektórych wybitnych prozaików i chyba niewiele więcej.

Jednak lokowanie „Czasu do namysłu” Krystyny Szubowej głównie w perspektywie historycznej, wiązanie jej parabolicznych w swym profilu artystycznym miniatur prozatorskich z konkretnymi stanami wojennego i podobnymi traumatycznymi zaszłościami społecznymi spłaszcza wymowę i literacki charakter tomu. Są tu co prawda, jak nadmieniałem, teksty zdające – acz też mocno esencjonalne i intencjonalne – sprawozdanie z przebiegu wypadków w czasie tej wojny niespodziewanie

wypowiedzianej narodowi, celnie odtwarzające specyficzną atmosferę owego ponurego okresu; jednak treść tych sprawozdań jest przecież w pożądanym przez autorkę sposób czytelna i odpowiednio sugestywna dla kogoś, kto nie przeżył stanu wojennego i w ogóle jest z innego rozdziału historii. Ci, którzy zachowują w pamięci pokrewną absurdowi pragmatykę postępowania władz politycznych i administracyjnych w pierwszych miesiącach po dacie 13 grudnia 1981, z pewnością doskonale się wczują w położenie odciętego raptem od swojego wieloletniego miejsca pracy, czekającego w samotności i niepewności na zarządzenia i wezwania przełożonych w przedsiębiorstwie, rozwikłującego na co dzień zadania umysłowe dostarczane na kartkach na żywność i odzież, niepewnego swojego dalszego losu i poddawanego komisyjnym egzaminom z postawy obywatelskiej enigmatycznego bohatera otwierającego tom opowiadania „Wielka cierpliwość”. Podobnie kombatantom zakładów pracy Peereleu bliska będzie wewnętrzna psychomachia bohatera opowiadania „Stać, żeby iść”, który przeżywa rozterkę pierwszomajową: naprzód zastanawia się nad sporządzeniem pakietu przekonujących wymówek, na wypadek gdyby był indagowany w kwestii niewywieszenia flagi na swoim balkonie, a potem spędza pół dnia na chodzeniu w pobliżu pochodu tak, żeby być zauważonym przez znajomych, a zwłaszcza kolegów z biura – ewentualnych późniejszych świadków jego udziału w obchodach Święta Pracy – a równocześnie żeby

uniknąć samooskarżeń, że się szło i splamiło aklamacją dla czegoś, co wydaje się obce i narzucone, z czym się zupełnie nie identyfikuje... Jednak dręczące postaci tych i innych opowiadań Szubowej poczucie permanentnej winy i stałej ucieczki przed różnymi, mnożącymi się zagrożeniami nie musi i nie powinno być odnoszone do realiów czasu upadającego Peereleu. Tym bardziej że wiele następnych tekstów zaciera już wręcz związki z jakąkolwiek konkretną historią, przenosi czytelników na forum dyskusji o uniwersalnym losie ludzkim.

Próbując oddać w największym skrócie myślowym intencje autorki, powiedziałbym, że w jej optyce ideowej człowieka współczesnego określa sytuacja bohatera Kałkowskiego „Procesu”. Bez względu na okoliczności zewnętrzne, sytuację indywidualną, rodzinną i społeczną wszystkie postaci tej prozy żyją w stanie permanentnego zagrożenia i niezawinionej winy. Życie polega na stałym tłumaczeniu się z tej winy przed sobą i innymi (jeśli tacy się materializują w otoczeniu), na oddalaniu spodziewanego wyroku skazującego, przechytrzaniu kolegów osądzających, samotnej ucieczce przed pogonią podejrzeń i zarzutów: *Nie musiał się domyślać, z jakiego powodu biegną. Gdyby nie biegli – ktoś mógłby im się dokładnie przyjrzeć. A to byłoby niebezpieczne, jak sądzili. Biegli więc, bo się ukrywali. Każdy z osobna miał coś do ukrycia: wyniesionego z domu, z pracy, zawartego w życiorysie (...) może z prawdziwych, może z zakłamanych dziejów. Z historii wielu pokoleń*

ukrywających się przed sobą nawzajem pod jednym dachem w poczuciu, że w każdej chwili każdy może być wytropiony. Czujni w dzień i w nocy. Odgrodzeni. Pomni żywego atawizmu osaczania i czucia... Im głębiej wchodzimy w teksty „Czasu do namysłu”, tym mocniej wychodzi na jaw, że wina bohaterów jest domniemana i nie skonkretyzowana, ale dominująca – stąd wiele tekstów, zwłaszcza w dalszych partiach tomu, zakrawa na szczególnie wyrazisty koszmar senny. Również w przywołanych i podobnych opowiadaniach nawiązujących do realiów polskiego stanu wojennego najważniejszą płaszczyznę dyskusji ideowej podrzuca sugestii, że życie ludzkie, jakimikolwiek szczegółowymi torami przebiega, chętnie ulega pokusom jednoznaczności i jednowymiarowości, szuka możliwości bezpiecznego podporządkowania się wszelakim instytucjom – nawet kiedy to będą jakieś nowocześnie totalne obozy pracy. W ogóle cywilizacja dąży różnymi drogami i sposobami do totalizmu; w miarę rozwoju świadomości i technologii drogi te podlegają coraz bardziej wyrafinowanemu kamuflażowi. *Można by powiedzieć, że najgorsze za nami, gdyby nie uporczywe pogłoski, które zagrażają powszechnej jedno-myślności, niezbędnej do całkowitego dźwignięcia się z kłopotów („O co ten rwetes”).* Na szczęście jeszcze nie całkowicie dźwignęliśmy się z kłopotów, choć jesteśmy temu bliscy, o czym będziemy już zapewne informowani na „gazetce naskalnej”, przed czym próbują ostrzec celne, zminiaturyzowane treściowo

i zgrabnie fabularyzowane, na ogół nad podziw udane jak na debiut utwory Krystyny Szubowej.

Mieczysław Orski

Z życia Kościoła

O czystości małżeńskiej i powinnościach kapłanów III tysiąclecia

Papieska Rada ds. Rodziny opublikowała dokument zatytułowany „Moralność małżeńska i sakrament pokuty”. Zawiera on pogłębioną analizę wskazówek z 1997 r. i ma pomóc spowiednikom w rozwiązywaniu problemów dotyczących czystości małżeńskiej. Natomiast pod koniec lipca Kongregacja ds. Duchowieństwa ogłosiła dokument zatytułowany „Kapłan – głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa”.

Moralność małżeństwa i sakrament pokuty

Dokument Stolicy Apostolskiej traktujący o moralności małżeńskiej najpierw zwraca uwagę na to, aby duchowni odpowiednio kształtowali sumienia penitentów. Należy uświadamiać wiernym, że według nauczania Kościoła stosowanie środków antykoncepcyjnych jest grzechem ciężkim. W tym kontekście dokument podkreśla, że w *społeczeństwie przeżywającym głęboki kryzys moralny prawdy o małżeństwie i rodzinie – zwłaszcza o prokreacji – często są zaciemnione*. W świecie zachodnim antykoncepcję akceptuje się do tego stopnia, że małżonkowie nie uświadamiają sobie, iż stosowanie jej jest grzechem, czego osoby wierzące nie mogą ignorować. Z drugiej strony dokument przypomina, że również spowiednicy winni mieć świadomość, iż z powodu ignorancji penitenci nie uznają za grzech świadomego i dobrowolnego stosowania środków antykoncepcyjnych. Chodzi zatem o to, aby spowiednicy tak formowali sumienia małżonków, aby mogli oni uświadomić sobie swoją sytuację oraz aby szczerze uznali stosowanie środków antykoncepcyjnych za grzech. Tylko w ten bowiem sposób małżonkowie mogą wejść na *drogę szczerzej skruchy*.

Dokument poddaje szczegółowej analizie metody antykoncepcyjne i podkreśla aspekty moralne ich stosowania, (zwłaszcza pigułek po-

ronnych). Osobny rozdział przedstawia konkretne środki popierania życia rodzinnego zgodnego z nauczaniem Kościoła katolickiego oraz omawia metody naturalnej regulacji płodności.

Dokument rozróżnia dwa rodzaje penitentów, którzy wyznają, że korzystali ze środków antykoncepcyjnych: jedni wykazują szczerze pragnienie poprawy, zaś drudzy nie okazują skruchy i zamiaru zmiany postępowania. Dokument przypomina, że w tym ostatnim przypadku kapłan może odmówić rozgrzeszenia.

Kapłan we współczesnym świecie

Nowy dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa przypomina, że skuteczność nowej ewangelizacji zależy głównie od gorliwości i świadectwa kapłanów. Dokument ma pomóc duchownym w refleksji, formacji i rachunku sumienia.

Niemato współczesnych ludzi wytwarza sobie obraz Chrystusa i Kościoła przede wszystkim pod wpływem wyświęconych szafarzy. Dlatego kapłan ma być we współczesnym świecie żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana. Nie wystarczą do tego same święcenia; konieczna jest również autentyczna osobista świętość życia. Ewangelizacja wymaga od kapłanów pokory i postawy dialogu, a także odwagi, aby przekazywać naukę katolicką ze wszystkimi jej wymogami. Aby kapłan mógł skutecznie włączyć się w dzieło nowej ewangelizacji, konieczne jest odpowiednie przygotowanie i ciągły rozwój oraz roztropne korzystanie z nowoczesnych metod i środków technicznych. Kapłan winien również umiejętnie posługiwać się językiem, ponieważ wiele słów i pojęć stało się dla współczesnych ludzi niezrozumiałe.

Kapłan – głosiciel Słowa

Dokument przypomina, że przepowiadanie jest głównym obowiązkiem kapłana. *Kapłan nie jest panem Słowa, lecz jest Jego sługą*, nie powinien zatem traktować Słowa Bożego instrumentalnie. Co więcej, w głoszeniu Słowa osobowość, postawa i stan duszy kapłana wpływają na owoce przepowiadania. Dokument kładzie również duży nacisk na ciągłe podnoszenie kwalifikacji kaznodziejskich oraz solidne przygotowanie się do homilii. *Jeśli przekaz chrześcijańskiej doktryny i zasad duchowego życia ma rozpałić i oczyścić sumienia ochrzczonych, nie może być skazany na leniwość i nieodpowiedzialność*

improwizację. Dokument wskazuje, że kapłan przygotowujący się do głoszenia homilii winien zwrócić uwagę na język, styl, dykcję, ekspresję oraz jednoznaczność w głoszeniu prawdy. Ponadto powinien okazywać szacunek słuchaczom. *Winien również korzystać w przepowiadaniu Słowa z „nowych mównic”, jakimi są środki przekazu.* Autorzy dokumentu jako wzór godny naśladowania przedstawiają pracowników telewizji i radia, którzy zawsze bardzo sumiennie przygotowują się do wystąpień. Aby profesjonalizm głoszenia przez media stał na poziomie godnym Słowa, dokument poleca kaznodziejom korzystanie z biblioteki internetowej dostępnej w języku angielskim, hiszpańskim, francuskim i włoskim na stronie www.clerus.org.

Kapłan – szafarz sakramentów

Dokument przypomina, że osobisty przykład kapłana – staranne sprawowanie Eucharystii, rozmodlenie, dziękczynienie i adoracja – najskuteczniej wychowuje wiernych do właściwego przeżywania liturgii. W kościołach i kaplicach przynajmniej przez kilka godzin dziennie powinna być dostępna kaplica adoracji. Kapłani są zobowiązani umożliwić wszystkim wiernym łatwy dostęp do spowiedzi, bowiem wiele osób zniechęca się, nie mogąc znaleźć spowiednika. Należy więc ustalić, podać do wiadomości i przestrzegać stałych godzin spowiedzi. Podstawą dobrej posługi w konfesjonale jest osobista spowiedź kapłana: *...gdyby jakiś ksiądz nie spowiadał się lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na samym jego kapłaństwie i sprawowaniu kapłaństwa, co dostrzegłaby również wspólnota, której jest pasterzem.* Dokument zwraca uwagę na fakt, że znaczna grupa ochrzczonych sporadycznie korzysta z sakramentów. Dlatego przy okazji chrztu, małżeństwa czy pogrzebu należy uczynić wszystko, aby nikogo nie zniechęcić ani nie zgorszyć, lecz przyciągnąć do Chrystusa i Kościoła.

Kapłan we wspólnotcie

Na mocy przyjętych święceń kapłan kieruje powierzoną mu wspólnotą. Musi wykraczać poza funkcje biurokratyczno-organizacyjne, podstawą duszpasterstwa bowiem jest *znajomość osób i utrzymywanie z nimi więzi przyjaźni.* Tylko w ten sposób kapłan jest naprawdę obecny we wspólnotcie. Dokument podkreśla, że *trwając w ścisłej więzi z biskupem i z wszystkimi wiernymi, prezbiter będzie unikał*

w duszpasterstwie zarówno jakiejś niezrozumiałej władczości, jak i niezgodnego z istotą swej posługi demokratyzmu, który prowadzi w konsekwencji do sekularyzacji kapłana i do klerykalizacji świeckich wiernych. Dokument przypomina, że strój duchowny jest jednym ze znaków, jakiego społeczeństwo bardzo dziś potrzebuje. Rezygnacja z niego, a także ostentacyjny krytycyzm wobec przełożonych, ekscentryczny sposób bycia, głoszenia Słowa czy sprawowania liturgii są zwykle przejawem egoizmu czy chęci imponowania. Dokument stwierdza, że kapłan, przyjmując święcenia, składa w ofierze Bogu i Kościołowi swoje życie, siły, czas, zdolności i osobiste interesy. W ten sposób staje się kapłanem i hostią zarazem. Dlatego nie można żałować tej ofiarności.

Autorzy dokumentu podkreślają za Janem Pawłem II, że nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii, to znaczy kapłanów, którzy starają się przeżywać swoje kapłaństwo jako szczególną drogę do świętości. Dlatego też trzeba się samemu oczyścić, aby móc oczyszczać innych. Trzeba stać się światłem, aby oświecać innych. Trzeba być blisko Boga, aby przybliżać do Niego innych. Trzeba być świętym, aby innych uświęcać. Wierni obserwują kapłana nie tylko podczas sprawowania sakramentów, ale również w domu, biurze, podczas odpoczynku i posiłku. Widzą jego strój, to, co posiada, dostrzegają jego sposób rozmawiania z ludźmi. Tym bardziej kapłan winien postępować jak drugi Chrystus.

Marek Blaza SJ

Poradnictwo antyaborcyjne w Niemczech

Obowiązująca w Niemczech od sierpnia 1995 r. ustawa uznaje aborcję za przestępstwo podlegające karze więzienia. Nie jest jednak karalna aborcja dokonywana w czasie pierwszych 12 tygodni ciąży, jeśli została uznana za dopuszczalną orzeczeniem odpowiedniej instancji, czyli jeśli kobieta odwiedziła poradnię ochrony życia i otrzymała zaświadczenie o konsultacji. Kościół katolicki prowadzi ponad 250 takich poradni. Trwające od kilku lat kontrowersje pomiędzy

Stolicą Apostolską a biskupami niemieckimi dotyczą praktyki wystawiania owego zaświadczenia. Już w liście z 11 I 1998 r. Jan Paweł II zwrócił uwagę biskupów niemieckich na ten punkt (por. „PP” 10/1998).

W drugim liście (3 VI 1999) Ojciec Święty ponownie uznaje i pochwała wielkie zaangażowanie Kościoła w Niemczech w ratowanie życia dzieci nienarodzonych. Ani słowem nie zaleca „wystąpienia” z systemu poradnictwa, ani słowem nie wspomina, że poradnicie nie powinny wystawiać żadnych zaświadczeń. Podkreśla jednak wyraźnie: *Ażeby prawna i moralna wymowa tego dokumentu nie była dwuznaczna, proszę Was o jasne i wyraźne podkreślenie w samym tekście, że wydawane zaświadczenie, które potwierdza skorzystanie z kościelnej porady i uprawnia do otrzymania obiecanego wsparcia, nie może być przedkładane celem niekaralnego przeprowadzenia aborcji wg par. 218a(1) kodeksu karnego (StGB).*

Rada Stała Episkopatu Niemiec na posiedzeniu w Würzburgu 22-23 VI 1999 r. zaleciła dodanie na dotychczas wydawanym zaświadczeniu klauzuli: *Zaświadczenie to nie może być przedkładane do niekaralnego przeprowadzenia aborcji.* Podobną klauzulę sformułowali biskupi niemieccy już z początkiem 1999 r., opracowując nowy plan pomocy kobietom w ciąży. Brzmiała ona: *Wystawienie tego zaświadczenia nie oznacza w żaden sposób akceptacji aborcji.* Wspomniany plan informuje o możliwości uzyskania pomocy finansowej od administracji regionalnej lub diecezji, o możliwościach dofinansowania opłat za mieszkanie, oddania dziecka do adopcji itp. Kobieta w sytuacji konfliktowej lub w trudnej sytuacji życiowej musi wiedzieć: gdy urodzę dziecko, otrzymam pomoc.

Biskupi niemieccy zdecydowali o dalszym działaniu poradni katolickich w systemie poradnictwa antyaborcyjnego. Innym wyjściem – praktykowanym od ośmiu lat w diecezji Fulda – byłaby rezygnacja z działania w ramach tego systemu i udzielanie porad bez wystawiania zaświadczenia. Biskupi obawiają się jednak, iż wówczas kobiety noszące się z zamiarem przerwania ciąży zaczną omijać poradnie katolickie.

Do końca września 1999 r. państwo niemieckie i kraje związkowe mają zbadać konsekwencje prawne związane z wprowadzeniem wymienionej klauzuli. Według ministra sprawiedliwości, Herty Däubler-Gmelin, klauzula nie jest *prawnie aż tak znacząca*, jeżeli tylko poradnie katolickie nadal będą prowadziły rozmowy zgodnie z obowiązującymi regułami prawnymi. Dodajmy, że gdyby klauzula brzmiała

np.: „Porada nie przebiegała w znaczeniu paragrafu 218 kodeksu karnego” – wtedy zaświadczenie nie mogłoby być respektowane jako podstawa niekaralnej aborcji.

Dla wielu wierzących Niemców podstawowa trudność z tak uzupełnionym zaświadczeniem leży w tym, że wyraźnie napisano na nim, iż nie jest ono zaświadczeniem do przeprowadzenia niekaralnej aborcji. W pierwszej części jest dokumentem, który nadal odpowiada wymaganiom prawnym stawianym przez państwo przy niekaralnej aborcji, w drugiej zaś jest dokumentem kościelnym stwierdzającym, że spędzenie płodu jest czynem niedopuszczalnym. Dotrzeć do kobiet zamierzających przerwać ciążę, pomóc im w podjęciu decyzji ratowania życia to decydujący motyw działania biskupów niemieckich. Tutaj jednak wielu katolików widzi problem. Cel jest dobry, ponieważ jednak ów dodatek na zaświadczeniu najprawdopodobniej nie zmieni tego, że zaświadczenia nadal będą respektowane przy niekaralnej aborcji, to są one środkiem nieprzydatnym. Kościół katolicki może i powinien udzielać porad, ale czy może wystawiać zaświadczenia, które równocześnie są warunkiem koniecznym – nawet jeśli nie są decydujące – niekaralnego przeprowadzenia aborcji? W ostrej formie oświadczenie biskupów zaatakował m.in. biskup pomocniczy Salzburga Andreas Laun, twierdząc, że jest to *oszustwo* wobec papieża. Gdyby biskupi niemieccy rzeczywiście chcieli być posłuszni Ojcu Świętemu, to musieliby – zdaniem Launa – w ogóle przestać wydawać zaświadczenia.

Z drugiej strony „postępowe” grupy społeczne zarzucają biskupom niemieckim *pójście na ustępstwo, uległość* wobec Stolicy Apostolskiej. Mass media obwiniają ich o wrogość wobec kobiet. W dyskusjach publicznych podkreśla się jednostronnie prawo kobiety do decyzji. Należy zapytać, w jakim stopniu wolność jej decyzji jest ograniczona przez naciski partnera i rodziny. Poza tym kobieta często jest pozostawiona sama z następstwami takiej decyzji. Prawie wcale nie mówi się o zależności pomiędzy prawem kobiety do decydowania a prawem do życia dziecka nienarodzonego. Czy prawo do życia nie jest najbardziej elementarne ze wszystkich praw? Podkreśla się skuteczność, z jaką prawo niemieckie broni życia dziecka nienarodzonego. Jeśli jednak wziąć pod uwagę liczbę dokonanych aborcji (130 tys. w 1998), owa skuteczność staje pod znakiem zapytania.

Trzeba dodać, że dyskusja wokół listu Ojca Świętego zbiegła się z dopuszczeniem przez niemiecki Bundestag do sprzedaży pigułki poronnej mifygene (wcześniej określanej jako RU 486). Pigułka nie

jest na razie dostępna w aptekach niemieckich, ale jest rozprowadzana przez szpitale i niektórych lekarzy. Prawdziwą naturę mifygene jako pigułki aborcyjnej ukrywa się, traktując ciążę jak chorobę, której można zapobiec odpowiednim lekiem. Fakt zabijania dziecka nienarodzonego zostaje tym samym jeszcze bardziej wyparty ze świadomości indywidualnej i społecznej. Moralność znika z pola widzenia, a medycyna zostaje zredukowana do gałęzi gospodarki.

Co dalej z poradnictwem antyaborcyjnym? Na konferencji prasowej w Bonn 23 VI 1999 r. przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec bp Karl Lehmann zapowiedział, że nowe zaświadczenia będą wystawiane od października 1999 r. Biskupi podejmą rozmowy z państwem na temat możliwości wprowadzenia w życie nowego planu poradnictwa i pomocy. Kościół nadal będzie stał na straży życia. Wszystkie ewentualne pytania zostaną wkrótce omówione z osobami pracującymi w poradniach kościelnych.

Józef Bremer SJ

