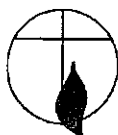


przegląd powszechny

12/940/99

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 Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 21 XI 1999 r.

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

Spis treści

Dariusz Kowalczyk SJ

Z Nazaretu do Internetu

2000 lat tajemnicy Jezusa

267

Tajemnica Jezusa z Nazaretu od dwóch tysięcy lat zmusza do myślenia i dokonywania wyboru, a także wznieca spory. Dyskusja dotyczy m.in. relacji pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem wiary. Także ci, którzy przyjmują Jezusa jako Mesjasza, spierają się, gdzie należy szukać pełnej prawdy o Nim.

Jacek Bolewski SJ

Słowo stało się ciałem...

278

W poczęciu Jezusa Słowo stało się ciałem. Dokonało się to jednak w ukryciu. Dopiero w Bożym narodzeniu można było „ciało” widzieć. Objawienie Boga w ludzkich dziejach potrzebuje czasu, by się dopełnić – także obecnie, w naszym życiu.

Waldemar Aramowicz SJ

Jubileusz Roku 2000

misją pontyfikatu Jana Pawła II

289

Celebrując Jubileusz Roku 2000, Jan Paweł II wskazuje współczesnemu człowiekowi to, co jest najważniejsze w aspekcie osobistym i społecznym: konieczność rachunku sumienia, wyznania win i podjęcia odnowy na drodze do lepszego jutra świata oraz – w perspektywie eschatologicznej – do zbawienia.

Olaf Krykowski

Ojcostwo – Trójca kosmogoniczna

w twórczości genezyjskiej Słowackiego

298

Troistość Bóstwa jawi się w świetle późnych dzieł (1843–1849) Juliusza Słowackiego jako stan, w którym dochodzi do skierowanej na zewnątrz emanacji kosmicznej twórczej mocy. Wszystko powstało z Trójcy i nic się bez Niej zrodzić nie może. Zjawisko to autor przeciwstawia ponownemu uwewnętrznieniu się Boga w Jedności, co ma nastąpić w perspektywie eschatologicznej. Poetycko obraz Ojcostwa – przetworzenie prawosławnej ikony Otieczestwa – staje się dzięki temu doskonałym symbolem wszechświata.

*Eugeniusz Kośmicki***Rozwój społeczny a współczesna problematyka trwałości**

314

Nauki przyrodnicze wskazują na liczne cechy nietrwałości w dotychczasowym rozwoju historycznym, zwłaszcza w zakresie eksploatacji zasobów naturalnych. Znana nam historia społeczna łączy się jednak z różnymi elementami trwałego i nietrwałego rozwoju.

*Anna Marta Szczepan***Walka z Bogiem o Boga w poezji Jerzego Lieberta**

324

Jerzy Liebert (1904–1931) nie pozostawił zbyt wielu wierszy, został jednak uznany przez pokolenia powojenne za najwybitniejszego przedstawiciela polskiej liryki religijnej XX w.

*Urszula Michałak***Wiersze**

333

*bp Jan Chrapek CSMA***Dziesięć przykazań dla redakcji katolickich w mediach publicznych**

334

Komunikowanie masowe nigdy nie jest tylko ukazywaniem nagich faktów. Zawsze jest jakąś interpretacją. Chodzi o to, aby była to interpretacja niosąca sens, a nie bez-sens.

*Gabriel M. Nissim OP***Obecność Kościoła w europejskich mediach publicznych**

341

Głównym wyzwaniem dla Kościoła w zakresie mediów publicznych jest poszukiwanie takiej formy programów religijnych, która zainteresowałaby szeroką publiczność, oddalającą się obecnie od Kościoła.

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***Czy nihilizm?**

348

Najbardziej radykalne zaprzeczenie jest możliwe tylko po przyjęciu jeszcze głębszej, choćby niezwerbalizowanej afirmacji, która nadaje sens temu zaprzeczeniu.

*Christopher Garbowski***Viktor E. Frankl i humanizm otwarty ku Bogu 358**

Siła humanizmu wiedeńskiego psychiatry zmarłego 2 IX 1997 r. tkwi w dynamicznym łączeniu wiary w człowieka z otwartością na Boga.

Sztuka**Krystyna Paluch-Staszkiel: Między symbolem a rzeczywistością 363**

(„Albrecht Dürer, Günter Grass, Ryszard Stryjec: Grafika”, Galeria „a”, Starogardzkie Centrum Kultury, Starogard Gdański, 1 X – 12 XI 1999 r.)

Teatr**Joanna Godlewska: Niedialektyczne g... 364**

(Teatr STU w Krakowie /występy w warszawskim teatrze Buffo/, „Prezydentki” Wernera Schwaba, reżyseria – Grzegorz Wiśniewski)

Książki**Adriana Szymańska: Czas, którego nie ma 366**

(Bogusława Łatawiec, „Razem tu koncertujemy”)

Mieczysław Orski: Pasje egzystencjalne Krzysztofa Myszkowskiego 369

(Krzysztof Myszkowski, „Funebre”)

Piotr Samerek: Modlitwa – obraz – poezja 372

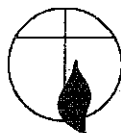
(„Anioły. Wiersze polskich poetów”; „Boże Narodzenie w poezji polskiej”; „Najpiękniejsze modlitwy”)

Michał Jagiełło: Podziw, irytacja, współczucie 373

(Kenneth S. Lynn, „Hemingway”)

Stanisław Żurek: Duchy, diabły, anioły 375

(Zbigniew Włodzimierz Fronczek, „Ludowe opowieści grozy. Duchy, diabły, anioły – opowiadania, gawędy, relacje, wywiady”)

Z życia Kościoła: Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Europy (Marek Blaza SJ) 378

Sommaire

Dariusz Kowalczyk SJ

De Nazareth à Internet

Deux millénaires du mystère du Christ

267

Depuis vingt siècles, le mystère de Jésus de Nazareth incite à réfléchir et à choisir; il nourrit aussi des disputes. L'un de ces débats porte sur les relations entre le Christ historique et le Christ de la foi. Ceux-là même qui acceptent Jésus comme Messie, ne s'accordent pas toujours sur le point de savoir où il y a lieu de rechercher la plénitude de la vérité sur Lui.

Jacek Bolewski SJ

La Parole est devenue chair...

278

Dans l'immaculée conception de Jésus, la Parole est devenue chair. Ceci s'est cependant opéré secrètement. Ce n'est que dans la Nativité que la „chair” s'est fait visible. La révélation de Dieu dans l'histoire des hommes demande du temps pour s'accomplir. Ceci vaut aussi pour maintenant, pour notre vie à nous.

Waldemar Aramowicz SJ

Le Jubilé de l'An 2000 –

mission du pontificat de Jean Paul II

289

En célébrant le Jubilé de l'An 2000, Jean Paul II indique aux hommes d'aujourd'hui ce qu'il y a d'essentiel pour lui sur le plan individuel et social: la nécessité d'un examen de conscience, de l'aveu de ses fautes et d'une amorce de renouveau dans la voie vers des lendemains meilleurs du monde, et – dans la perspective eschatologique – vers le Salut.

Olaf Kryowski

La Paternité – la Trinité cosmogonique

dans le volet génésiaque de l'oeuvre de Słowacki

298

La nature triple de la Divinité apparaît à la lumière des oeuvres tardives (1843-1849) de Juliusz Słowacki comme un état où se produit une émanation,

orientée vers l'extérieur, du pouvoir créateur. Tout procède de la Trinité et rien, sans elle, ne saurait naître. Ce phénomène, l'auteur l'oppose à la ré-intériorisation de Dieu dans l'Unité, devant se produire dans la perspective eschatologique. L'image poétique de la Paternité – transposition de l'icône orthodoxe de l'Otietchestvo – devient ainsi un symbole parfait de l'Univers.

Eugeniusz Kośmicki

Développement social

et problématique contemporaine de la durée

314

Les sciences de la nature révèlent des traits nombreux de l'éphémère dans l'évolution historique, en particulier dans le domaine de l'exploitation des ressources naturelles. Telle qu'elle nous est connue, l'histoire sociale se conjugue toutefois avec différents éléments d'une évolution durable et éphémère.

Anna Marta Szczepan

Le combat avec Dieu pour Dieu dans la poésie de Jerzy Liebert

324

Jerzy Liebert (1904–1931) n'a pas laissé une oeuvre poétique abondante, mais les générations d'après-guerre l'ont reconnu comme le plus éminent représentant de la poésie religieuse polonaise du XX^e siècle.

Urszula Michalak

Poésies

333

Mgr Jan Chrapek CSMA

Dix commandements pour les rédactions catholiques des médias publics

334

Les communications sociales ne sont jamais une présentation de faits nus. C'est toujours une interprétation. Il importe qu'il s'agisse d'une interprétation porteuse d'un cens et non d'insanités.

Gabriel M. Nissim OP

La présence de l'Église dans les médias publics en Europe

341

Le défi majeur pour l'Église dans le domaine des médias publics est de trouver une forme pour les programmes religieux, susceptible d'attirer le grand public qui s'éloigne de nos pors de l'Eglise.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Est-ce du nihilisme?

348

Le déni le plus radical n'est possible qu'après l'acceptation d'une affirmation allant plus au fond de choses, soit-elle non verbalisée, qui confère du sens à ce déni.

Christopher Garbowski

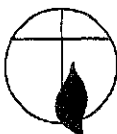
Viktor E. Frankl et un humanisme ouvert sur Dieu

358

La force de l'humanisme du psychiatre viennois décédé le 2 septembre 1997, tient à une conjonction dynamique de la foi dans l'homme avec l'ouverture sur Dieu.

Comptes rendus

363



Dariusz Kowalczyk SJ

Z Nazaretu do Internetu

2000 lat tajemnicy Jezusa

Dwa tysiące lat temu pod Cezareą Filipową niejaki Jezus z Nazaretu zapytał swoich uczniów, za kogo uważają go ludzie. Odpowiedzi były różne, choć zasadniczo sprowadzały się do stwierdzenia, że dla wielu jest On prorokiem. Mistrz zadał wówczas drugie pytanie: *A wy za kogo Mnie uważacie?* Wtedy jeden z uczniów zwany Piotrem odpowiedział: *Ty jesteś Mesjasz* (por. Mk 8,27-30). Te dwa pytania rozbrzmiewają do dziś, a odpowiedzi wciąż bywają różne.

Czy mój dziadek był postacią historyczną?

Do niedawna wydawało mi się, że spór o Jezusa historycznego – prowadzony w duchu XVIII i XIX-wiecznego racjonalizmu – należy bezpowrotnie do przeszłości, i że co najwyżej można od czasu do czasu pośmiać się z prób wytłumaczenia WYDARZENIA JEZUSA przedstawionych np. przez K.F. Bahrdta (1741-1792) czy też H.E.G. Paulusa (1761-1851). Ten pierwszy – nie mogąc się zgodzić z wersją ewangeliczną – twierdził z przekonaniem, że u początków chrześcijaństwa znajdujemy nie Jezusa, lecz Nikodema i Józefa z Arymatei¹. Ci dwaj esenccy postanowili ponoć przeciwstawić się rozpowszechnionej wśród ludu politycznej idei Mesjasza. W tym celu wybrali małego chłopca, syna Maryi z Nazaretu, aby przygotować Go do szczególnej misji. Wykorzystali np. pobyt dwunastoletniego Jezusa w Jerozolimie, aby wzbudzić w Nim niechęć do kapła-

¹Zob. J. Kulisz, *W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej*, Warszawa 1994, s. 63-65.

nów i wstręt do ofiar świątynnych. Jednocześnie ukazali Jezusowi wielkość filozofii Sokratesa i Platona. Bahrđt rozwija swą „racjonalistyczną” opowieść, by na koniec stwierdzić, iż Jezus zawisnął na krzyżu, ale dzięki umiejętnościom medycznym Łukasza (wspólnika Nikodema i Józefa) nie umarł. Łukasz przywrócił Jezusa do życia, aby ten mógł udawać zmartwychwstałego. Jednak przy grobie – zauważa przenikliwie nasz racjonalista – to jeszcze nie Jezus ukazał się niewiastom (był bowiem bardzo osłabiony), ale esenezyk przebrany w białe szaty. Dalej sprawa była już prosta. Naiwni dali się nabrać, stali się chrześcijanami i ochoczo – przynajmniej do czasów Konstantyna – płonęli na arenach, śpiewając nabożne pieśni o Chrystusie.

Otóż byłem przekonany, że dziś nikt nie podejmuje refleksji w stylu Bahrđta. Myślałem tak do czasu wzięcia udziału w pewnej dyskusji internetowej. Kilku internautów oznajmiło: *Nam chodzi o wyjaśnienie, do jakiego stopnia postać Jezusa historycznego (jeśli taki był) pokrywa się z postacią znaną z Nowego Testamentu. Z kolejnych wypowiedzi można było wysnuć wniosek, iż Jezusa historycznego w ogóle nie było, albo – jeśli istniał – to jego rzeczywisty związek z Jezusem ewangelistów jest niewielki.*

Przytoczyłem w skrócie wizję racjonalisty Bahrđta, by zwrócić uwagę na pewien zasadniczy problem w dyskusji o stosunku Jezusa historycznego do Chrystusa wiary. Przekreślenie – w imię dotarcia do Jezusa historii – tego, co o Jezusie mówiła i pisała wspólnota pierwszych chrześcijan, jest tylko pozornie uzasadnione z metodologicznego punktu widzenia. Podejście to opiera się bowiem na przekonaniu, że istnieją CZYSTE FAKTY oraz ich INTERPRETACJA. Prawda tkwi w faktach, interpretacje zaś są zawsze podejrzane. Trzeba zatem podać w wątpliwość interpretacje, aby dotrzeć do czystych faktów. Pojawia się tutaj pytanie o sposób, w jaki człowiek może poznawać rzeczywistość. Ludzkie poznanie jest – czy tego chcemy, czy nie – pośredniczone przez relacje z innymi osobami; jest ono zależne od naszych przedrozumień, od – by się odwołać do Heideggera – afektywnej sytuacji człowieka. W akcie poznania nie możemy całkowicie odrzucić współrzędnych pojęć i znaków, interpretacji i doświadczeń, które tworzą nasz ludzki świat.

Powróćmy do Jezusa. Ten, kto chciałby chwycić wróbla w garść i powiedzieć: „Oto Jezus historyczny i zobiektywizowany, dany niezależnie od doświadczenia wspólnotowej wiary, słowem, Jezus-fakt(yczny)” – niech lepiej zajmie się innymi dociekaniem. Takiego Jezusa po prostu nie ma! W pewnym sensie można powiedzieć, że taki Jezus nigdy nie istniał. Popatrzmy na naszych bliskich, którzy odeszli... Tego, kim byli i co zrobili, nie można ująć w zobiektywizowaną, raz na zawsze daną formułę. Na przykład mojego ukochanego dziadka znało wielu ludzi i każdy z nich mógłby coś o nim powiedzieć, zaświadczyć o jego życiu i śmierci. Jeśli ktoś odrzuciłby te świadectwa jako wątpliwe interpretacje, aby dojść obiektywnie do dziadka historycznego, naraziłby się jedynie na śmieszność. Zresztą również ci, którzy żyją obok nas, nie są nam dani jako czyste fakty, jednoznacznie określone przedmioty; mamy do nich przystęp zawsze za pośrednictwem jakiegoś świadectwa-interpretacji. Czy z tego wynika, że prawda nie istnieje? Nic podobnego! Tyle tylko, że dochodzimy do niej jedynie przez tzw. koło hermeneutyczne: wydarzenia dają grunt interpretacjom, a interpretacje oświetlają wydarzenia. Co więcej, wydarzenia, o których się dowiadujemy, są zawsze niesione przez jakieś interpretacje. O Jezusie nie wiedzielibyśmy dzisiaj nic, gdyby nie ci, którzy chcieli dać o nim świadectwo. Wydarzenie Jezusaniosła bowiem i niesie wspólnota wiernych, czyli Kościół. Ten, kto ustawia się całkowicie poza wspólnotą wierzących i metodycznie podaje w wątpliwość jej świadectwo, może być pewien, iż – utraciwszy Jezusa wiary – do żadnego Jezusa historycznego nie dojdzie.

Jak obiektywnie poznać własną żonę?

Wspomniani internauci zakładali, że świadectwa chrześcijan o Jezusie nie mają żadnej wartości, ponieważ są świadectwami właśnie chrześcijan, czyli ludzi, którzy – zdaniem racjonalistów – chcą mamicię i innych co do prawdziwego oblicza Jezusa z Nazaretu. Skoro tak, to zachęcam do zastanowienia się nad następującym przykładem. Jaś kocha Małgosię i są małżeństwem od pięciu lat. Hanka nie lubi Małgosi. Staszek natomiast

jest całkowicie obojętny wobec Małgosi. Jeśli chciałbyś się czegoś dowiedzieć o Małgosi, a nie mógłbyś spotkać się z nią osobiście, to do kogo byś się udał? Do zakochanego męża, Jasia, do nieżyczliwej Hanki czy do obojętnego Staszka? Czyje świadectwo o Małgosi byłoby dla ciebie najbardziej wiarygodne? Według XIX-wiecznych racjonalistów oraz moich oponentów z Internetu prawdopodobnie należałoby się oprzeć przede wszystkim na opinii Staszka, potem Hanki, a na końcu Jasia, gdyż ten ostatni miałby najwięcej powodów, by zafałszować obraz Małgosi. Informacje Staszka natomiast byłyby najbardziej obiektywne, czyli godne zaufania. Jeśli zatem chcecie się dowiedzieć czegoś obiektywnego o własnych lub cudzych żonach, to pytajcie sąsiadów!

Jeden z internautów, poszukując z entuzjazmem Jezusa historycznego, posunął się nawet do stwierdzenia, że niewiele obchodzą go cudze wierzenia. Warto zatem zauważyć, że gdyby nie przekazywana od dwudziestu wieków wiara Kościoła, to dzisiaj nie byłoby internetowej ani żadnej innej dyskusji o Jezusie. Spór o Jezusa ma sens jedynie w odniesieniu do chrześcijańskiej tradycji, która kształtuje nasz sposób myślenia, nawet jeśli dzieje się to na zasadzie opozycji, czyli nieprzyjmowania tego, co ta tradycja niesie. Jeśli ktoś chciałby dyskutować z buddystą, muzułmaninem lub żydem o sprawach związanych z ich wiarą, to punktem wyjścia musiałaby być ta właśnie wiara. Tymczasem w dyskusji o Jezusie nie do końca racjonalni racjonałiści chcą rozpoczynać od niewiary. Chrześcijańskie świadectwa są dla nich niewiarygodne, uważają zatem, iż trzeba zaczerpnąć ze źródeł pozachrześcijańskich, a nawet antychrześcijańskich. Problem polega na tym, że takich źródeł (pisanych przez ówczesnych Staszków) jest bardzo mało. Natomiast dawni i współcześni racjonałiści z niewiadomych powodów uważają, że o Jezusie powinni pisać przede wszystkim poganie, a skoro napisali tak niewiele, budzi to podejrzenia co do samego istnienia Jezusa. Pisma chrześcijan pierwszych wieków nie mogą mieć – z powodu przyjętych założeń – żadnej wartości. Nie należy przyjmować świadectwa ewangelistów, gdyż jako kochający swego Mistrza uczniowie (czyli poprzednicy Jasia) nie mogli nie zafałszować obrazu drogiej im osoby. Nie należy

więc brać na poważnie pism Ojców Apostolskich (I-II w.), gdyż takie osobistości, jak Klemens Rzymski czy Ignacy z Antiochii, po przyjęciu chrztu nie mogły mówić prawdy o Jezusie. W racjonalistycznych dociekaniach nie liczy się też cały zastęp apologetów z II w., ponieważ właśnie jako chrześcijańscy apologetci byli oni prawdopodobnie oszustami pierwszej klasy. Po zanegowaniu świadectw pierwszych chrześcijan pozostaje jedynie odwołać się do wzmianek o Jezusie, jakie znajdujemy np. w „Antiquitates Judaicae”, napisanych około 95 r. przez Józefa Flawiusza, lub do listów Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana, w których jest mowa o chrześcijanach modlących się do Chrystusa. Te i inne źródła pozachrześcijańskie są jednak bardzo skąpe, a poza tym niektóre z nich, jak „Testimonium Flavianum”, mogły zostać sfałszowane przez chrześcijan, a więc Jezus historyczny wciąż pozostaje dla racjonalistów ukryty. Pozostaje im jedynie marzyć o podróży w czasie i przestrzeni, by osobiście sprawdzić historię Nauczyciela z Nazaretu.

Zapytajmy Płata o Credo

Wyobraźmy sobie, że jeden ze współczesnych racjonalistów-internautów przenosi się do Palestyny czasów Jezusa Chrystusa, stając się uczestnikiem wydarzeń opisanych w Ewangelii. U Łukasza czytamy, że kiedy kobiety przyszły od pustego grobu do apostołów i oznajmiły, że Jezus zmartwychwstał, ci wzięli te rewelacje za tzw. babskie gadanie: *...słowa te wydały im się czczą gadaniną i nie dali im wiary* (Łk 24,11). Gdyby wówczas jakiś racjonalista spotkał się – po odbyciu podróży w czasie – z apostołami, to co mógłby od nich usłyszeć o Jezusie? Czy apostołowie opowiedzieliby o prawdziwym Jezusie historii? Kilka dni potem, kiedy doświadczyli obecności Zmartwychwstałego, ich rozumienie osoby Jezusa zmieniło się zasadniczo.

Popatrzmy na inne wydarzenia ewangeliczne, których uczestnikiem mógłby się stać nasz internauta. Mateusz pisze o arcykapłanach, którzy idą do Płata i mówią: *Panie, przypomnieliśmy sobie, że ten oszust powiedział jeszcze za życia: „Po trzech dniach powstanę”. Każ więc zabezpieczyć grób aż do trzeciego dnia, żeby przypadkiem nie przyszli jego uczniowie, nie wy-*

kradli Go i nie powiedzieli ludowi: „Powstał z martwych”. I będzie ostatecznie oszustwo gorsze niż pierwsze (Mt 27,63-64). Jeśli poszukiwacze Jezusa historycznego mogliby być u Piłata razem z uczonymi w Piśmie, to czego by się dowiedzieli? Ano tego, że Jezus to niebywały oszust. Kiedy grób Jezusa okazał się pusty, arcykapłani i starsi kazali żołnierzom mówić, że Jego uczniowie przyszli w nocy i wykradli ciało swego Nauczyciela (por. Mt 28,13). Ewangelista Mateusz konkluduje: *I tak rozniosła się ta pogłoska między Żydami i trwa aż do dnia dzisiejszego (Mt 28,15).* Gdyby zaś nasz wędrujący w czasie internauta dotarł do uczniów, którzy powrócili z Emaus do Jerozolimy, to usłyszałby od nich, że właśnie zjedli posiłek ze Zmartwychwstałym.

Z tych przykładów wynika, że decydujący dla poznania Jezusa historycznego jest nasz stosunek do wieści o Jego zmartwychwstaniu. A skoro tak, to trzeba stwierdzić, iż oddzielanie Jezusa historii od Chrystusa wiary przypomina oddzielanie przysłowiowych dwóch stron medalu. W *Dziejach Apostolskich* znajdujemy ciekawy fragment, który opowiada o tym, jak apostoł Paweł stanął przed sądem prokuratora Festusa, a potem przed Herodem Agryppą II. Temu ostatniemu Festus przedstawił sprawę Pawła w zmiennych słowach: *Mieli [starsi żydowscy] z nim [Pawłem] tylko spory o wierzenia i o jakiegoś zmarłego Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje (Dz 25,19).* Wypowiedź ta wskazuje nie tylko na małe zainteresowanie Festusa całą sprawą, ale przede wszystkim na to, że to od wiary lub niewiary w Zmartwychwstałego zależy interpretacja życia i działalności Jezusa. Jezus historyczny jest nierozdzielny od Chrystusa wiary. Dlatego też umywający ręce Piłat nie był bliższy prawdy o Jezusie niż ci, którzy po dwóch tysiącach lat wyznają w Credo: *Ukrzyżowany również za nas, pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał trzeciego dnia...*

Jezus korpuskularno-falowy

Popatrzmy na problem Jezusa historycznego, odnosząc się do dwóch przykładów z dziedziny fizyki. Zasada nieoznaczoności Heisenberga mówi, że im bardziej precyzyjnie ustalimy pozycję

cząsteczki, tym bardziej nieokreślona jest jej prędkość i na odwrót. Nieoznaczoność nie wynika z niedoskonałości instrumentów badawczych, ale z wewnętrznych praw materii. Innymi słowy, jeśli skupiamy się zbyt na jednym aspekcie mikroświata, to tracimy z pola widzenia drugi aspekt. W konsekwencji ograniczenie się do jednego aspektu rzeczywistości fałszuje tę rzeczywistość. Analogicznie, jeśli patrzymy uparcie w przeszłość, poszukując Jezusa historii, a odrzucamy Jezusa wiary, to fałszujemy prawdę o Jezusie. Wtedy łatwo ulegamy pokusie pseudo-intelektualnych konstrukcji w stylu Bahrda. Z drugiej strony, jeśli chcemy jedynie mówić o naszej wierze, a negujemy wartość historii, w której Bóg konkretnie objawił się człowiekowi, to ryzykujemy zamknięcie się w całkowicie subiektywnej sferze własnych odczuć i przekonań.

Problem relacji pomiędzy Jezusem historii a Jezusem wiary można też odnieść do korpuskularno-falowej teorii światła. Otóż wszystkie rodzaje obiektów mikroświata w pewnych warunkach eksperymentalnych odznaczają się właściwościami pozwalającymi na opisanie ich jako fale. W innych natomiast warunkach te same obiekty dają się lepiej opisywać jako cząstki. Przyjęcie dualizmu korpuskularno-falowego zakończyło spór o naturę promieniowania (w tym głównie światła). Spór ten istniał od czasów Newtona, który opisywał światło jako rój cząstek. Polemizował z nim Huygens, który uważał, że światło należy rozpatrywać jako falę. Ktoś, kto dzisiaj chce badać światło, musi w punkcie wyjścia przyjąć, że ma ono dwoistą naturę. Potem może się koncentrować na jednym z dwóch aspektów. Z prawdą o Jezusie jest trochę tak jak z prawdą o naturze światła. Możemy rozróżniać Jezusa historii i Chrystusa wiary, ale nie powinniśmy rozdzielać tych dwóch aspektów ani negować jednego z nich. Punktem wyjścia w refleksji o Jezusie musi być Jezus integralny („korpuskularno-falowy”).

A wy za kogo Mnie uważacie?

Powyższa refleksja ukazuje jedną z odpowiedzi na pytanie spod Cezarei Filipowej: *Za kogo uważają mnie ludzie?* W pytaniu tym chodzi bowiem o tych, którzy nie uważają się za człon-

ków wspólnoty uczniów Jezusa i starają się powiedzieć coś o Nim z innego punktu widzenia niż doświadczenie wiary. Po Internecie hasają jednak nie tylko zarażeni XIX-wiecznym racjonalizmem poszukiwacze Jezusa oddzielonego od wiary, którą wzbudza w swoim Kościele, ale także ci, którzy potrafią – bez uprzedzeń – zadumać się czasem nad orędziem chrześcijańskim. Ktoś zamieścił w Internecie takie oto świadectwo: *Kiedy wędrowałem przez centrum Wrocławia, zobaczyłem namalowaną przez kogoś na murze ogromnymi czerwonymi literami napis: „Jezus żyje!” Stanąłem jak wryty. Chyba po raz pierwszy dotarła wtedy do mnie wiadomość, że Jezus naprawdę jest żywy i że mogę Go spotkać w każdej chwili*².

Od dwóch tysięcy lat różnym ludziom dane jest to doświadczenie: Jezus powrócił z cmentarza żywy, odniósłszy ostateczne zwycięstwo nad śmiercią. W tym właśnie doświadczeniu człowiek ma dostęp do tajemnicy Jezusa we wszystkich jej wymiarach. Piotrowe wyrażenie tej tajemnicy: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16,16), zostało podjęte na różne sposoby. Nie mogło być inaczej, skoro Jezus nie daje się opisać wyczerpująco raz na zawsze, ale *jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi, i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów* („Incarnationis mysterium”, nr 1). Vittorio Messori zadał Janowi Pawłowi II takie oto pytanie: *Jak podtrzymać niesłyszanaą prawdę, że ten Żyd skazany na śmierć w dalekiej, głuchej rzymskiej prowincji jest Synem Bożym, tej samej natury, co Ojciec?* Papież odpowiedział m.in.: *Przy wszystkich punktach zbieżnych, Chrystus nie jest podobny ani do Mahometa, ani do Sokratesa, ani do Buddy. Jest całkowicie oryginalny i niepowtarzalny. Oryginalność Jezusa, na którą wskazują słowa Piotrowe wypowiedziane w pobliżu Cezarei Filipowej, stanowi centrum wiary Kościoła wyrażonej w Symbolu*³. Symbol wiary jest jednak nie tylko zwieńczeniem pewnej drogi przebytej przez wspólnotę wiernych oraz wiążącym wyrażeniem

²Zob. D. Kowalczyk, *Poszukując Boga w komputerze. Internetowe rekolekcje wielkopostne*, Kraków 1998, s. 70.

³Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 50.

wiary, ale otwiera jednocześnie nowe perspektywy rozumienia tajemnicy Jezusa.

Jedną z pierwszych perspektyw rozumienia Chrystusa była wiara ujęta w aspekcie kosmologicznym. W „Tertio millennio adveniente” (nr 3) czytamy: *Fakt, że Słowo Przedwieczne przyjęło w pełni czasu kondycję stworzenia, nadaje wydarzeniu betlejemskiemu sprzed dwóch tysięcy lat szczególne znaczenie kosmiczne. Dzięki Słowu świat stworzeń jawi się jako kosmos, to znaczy jako wszechświat uporządkowany. I to Słowo, wcielając się, odnawia kosmiczny ład stworzenia.* Tę opartą na tekstach apostoła Pawła wizję rozwinęli już w II w. apologeci, którzy wskazywali na związek natury, historii, a nawet filozofii i religii pogańskich z boskim Logosem czy też Bożym Tchnieniem. Na wszystkich tych obszarach rzeczywistości obecne są bowiem logoi spermatikoi, czyli fragmenty ostatecznej przyczyny kosmicznej, jedynego Logosu, który w pełni objawił się w Jezusie Chrystusie. Interpretację kosmologiczną wydarzenia Jezusa podjął współcześnie francuski jezuita, geolog i paleontolog, Teilhard de Chardin (1881-1955). W swoich dziełach ukazuje on, że Chrystus Objawienia może być utożsamiony z przyczyną (punkt Alfa) i celem (punkt Omega) ewolucji kosmiczno-biologicznej. Kosmogeneza i antropogeneza znajdują rację oraz wypełnienie w chrystogenezie. Innymi słowy, Jezus Chrystus to ewolucja, która osiągnęła cel samej siebie. A zatem poznawanie i kontemplacja świata stwarzanego na drodze ewolucji pozostaje w ścisłym związku z poznawaniem osoby Chrystusa. Z drugiej zaś strony wcielenie i Eucharystia pozwalają dostrzec w tajemnicy Ciała Chrystusowego dynamiczny (ewolucyjny) proces, w którym uczestniczy cały wszechświat z jego fizyczno-biologiczną naturą. W tej perspektywie nieoczekiwanego znaczenia nabierają teksty św. Pawła: *...całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,22), lecz Bóg zechciał, aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach (Kol 1,20).*

Inna perspektywa rozumienia Jezusa opiera się na ludzkim doświadczeniu pozostawania otwartym na to, co nieskończone. Chodzi tu o powiązanie tajemnicy człowieka z tajemnicą rzeczywistości, na którą ludzkość wskazuje, używając słowa

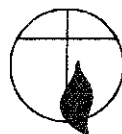
„Bóg”. W Jezusie Chrystusie ten Bóg wszedł w historię człowieka, odślaniając nie tylko siebie, ale również objawiając człowieka samemu sobie. Stąd słynne słowa Jana Pawła II: *Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa*. Najwybitniejszym w naszym stuleciu przedstawicielem tego antropologicznego (to znaczy: od strony człowieka) podejścia do tajemnicy Jezusa jest niemiecki teolog Karl Rahner. Analizując dynamikę ludzkiego poznania i miłości, pokazuje on, że wcielenie Boga stanowi w najwyższym stopniu spełnienie tego, ku czemu człowiek – świadomie lub nie – podąża. Chrystologia byłaby więc zwieńczeniem antropologii. Nie ma bowiem żadnej opozycji pomiędzy rzeczywistością Boską a rzeczywistością ludzką. Wręcz przeciwnie, im bliżej Boga, tym bliżej człowieka i na odwrót. Ojcowie Kościoła wyrazili tę prawdę w paradoksalnym sformułowaniu: *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem*. Celem natury ludzkiej jest jej przebóstwienie, czyli włączenie w życie Trójcy Świętej, a zatem wiara w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, jest szczytem humanizmu.

Trzeci sposób rozumienia tajemnicy Jezusa opiera się na przekonaniu, że nie ma sensu mówić o człowieku i jego powołaniu bez uwzględnienia biologicznych, ekonomicznych, społecznych i historycznych uwarunkowań życia konkretnej osoby. Problem znaczenia ludzkiej egzystencji jest w gruncie rzeczy pytaniem o sens dziejów ludzkości. Misji Chrystusa nie można ograniczać do indywidualnych losów człowieka, ale trzeba ją rozumieć w odniesieniu do historii następujących po sobie pokoleń. To historyczno-społeczne rozumienie tajemnicy Jezusa rozwinął m.in. protestancki teolog W. Pannenberg. Jezus jawi się w jego refleksji jako antycypacja ostatecznego wypełnienia się dziejów. Innymi słowy, w Chrystusie przeszłość i teraźniejszość człowieka zyskują najpełniejszy sens, gdyż w Nim właśnie – szczególnie w Jego zmartwychwstaniu – doświadczamy spełnienia przyszłości Bożej obietnicy.

W tej perspektywie mieszczą się różne chrystologie wyzwolenia, które poszukują zrozumienia Jezusa tam, gdzie On sam objawił się najpełniej, a mianowicie pośród biednych i uciska-

nych. Poznanie Jezusa oznacza tutaj przede wszystkim konkretne uczestnictwo w Jego misji niesienia ubogim dobrej nowiny i ogłaszania więźniom wolności (zob. Łk 4,18). Subtelne spory np. o znaczenie chrześcijaństwa w postmodernizmie są skandalem w obliczu nędzy i śmierci milionów ubogich. Jeśli indywidualne i wspólnotowe dzieje ludzi są naznaczone złem i cierpieniem, to mówienie o Jezusie ukrzyżowanym i zmarłym twychwstałym musi się łączyć z konkretnym zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Dlatego w obliczu Jubileuszu Roku Odkupienia Jan Paweł II pyta: *W świetle słów Jezusa, który przyszedł, aby „głosić ubogim Ewangelię” (por. Mt 11,5; Łk 7,22), jakże nie potwierdzić opcji preferencyjnej Kościoła na rzecz ubogich i odepchniętych?* („Tertio millennio adveniente”, nr 51).

Tajemnica Jezusa z Nazaretu od dwóch tysięcy lat zmusza do myślenia i dokonywania wyboru, zachwycą, budzi sprzeciw, wzywa do solidarności, ale także wznieca spory. Jedną z dyskusji dotyczy relacji pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem wiary; również wśród tych, którzy przyjmują Jezusa jako Mesjasza, trwa spór o to, w jakim horyzoncie należy szukać pełnej prawdy o Nim. U progu trzeciego tysiąclecia warto wziąć udział w tym, nie pozbawionym napięcia, poszukiwaniu, chociażby za pomocą Internetu.



Jacek Bolewski SJ

Słowo stało się ciałem...

Grom, błyskawica! / Stań się, stało: / Matką dziewica, / Bóg ciało! Trudno jaśniej i mocniej wyrazić tajemnicę wcielenia. Tak Adam Mickiewicz uwieńczył swój młodzieńczy „Hymn na dzień zwiastowania N.P. Maryi”. Poeta dobrze rozpoznał, iż właśnie wtedy – w początku Jezusa – Słowo stało się ciałem. Ale dokonało się to w ukryciu; dopiero w Bożym Narodzeniu można było „ciało” widzieć. Objawienie Boga w ludzkich dziejach potrzebuje czasu, by się dopełnić – także obecnie, w naszym życiu.

Dzieje Słowa

Zacznijmy od początku. Zanim usłyszemy w Prologu ostatniej Ewangelii o wcieleniu Słowa, dochodzi do nas: *W początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo*. Jak refren powraca Słowo – protagonista całego hymnu. Pierwszy wiersz nawiązuje do biblijnej wizji początku – stworzenia wszystkiego przez Boskie słowo. Poza nawiązaniem mamy dopełnienie. Najpierw dotyczy to samego *początku*. Już jego starotestamentowy sens nie ogranicza się do wymiaru czasowego, pierwszego chronologicznie momentu, jako że współbrzmi tu znaczenie mityczne początku jako „świętego czasu” działania Boga, jakby poza ludzkimi dziejami. Otwierające Prolog w *początku* jeszcze wyraźniej pokazuje, że chodzi o pozaczasowe, odwieczne istnienie Słowa w samym Bogu – znak boskości Słowa. To stanowi kolejne dopełnienie wizji Starego Testamentu, gdzie stwórcze słowo nie było tak jednoznacznie opisane jako odrębna, Boska rzeczywistość. Od innej jeszcze strony Boskie Słowo dopełnia wizji Mądrości. Już uprzednio rozpoznało, że właśnie w Mądrości dokonało się całe stworzenie, w nim zaś objawiła się ona szczególnie w dziejach Izraela, skoro Stwórca rozkazał jej: *W Jakubie rozbij namiot* (Syr 24,8). Echo

tych słów, a zarazem ich spełnienie pojawia się w ewangelicznym wyznaniu, że Słowo stając się ciałem *rozbiło namiot*, czyli – w potocznym przekładzie – *zamieszkało wśród nas* (J 1,14).

Ale już wcześniej, przed wcieleniem, Słowo działało w świecie, skoro: *Wszystko przez Nie się stało*. Prolog nie zajmuje się szczegółami stworzenia. Zakładając, że wszystkie jego elementy są dziełem Słowa, przechodzi od razu do życia. Nie opisuje, jak przejawia się ono w przyrodzie, lecz skupia się na człowieku, mówiąc o Słowie: *W Nim było życie, a życie było światłością ludzi*. O światłości, która jest wyróżnionym przejawem życia (Słowa) w człowieku, słyszymy więcej. Najpierw została ukazana jej moc w odróżnieniu od ciemności, która jej *nie pojęła*. Następnie – po słowach o Janie Chrzcicielu – znowu pojawia się Słowo, tak określone: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi*.

Wypowiedź o *przyjściu na świat* jest otwarta na dwa znaczenia. Może wskazywać – w odróżnieniu od Chrzciciela – samego Jezusa, w którym Słowo przyszło na świat w sposób szczególny. Jednak może się także odnosić do przychodzenia na świat każdego człowieka, i to w całych dziejach ludzkości, od samego początku. Ta druga interpretacja, poświadczona w Wulgacie, podejmuje wcześniejsze, ogólne stwierdzenie o stworzeniu *wszystkiego* przez Słowo, konkretyzując je w odniesieniu do wszystkich ludzi. Sens jest taki: „przychodzenie” Słowa na świat rozpoczęło się przed przyjściem Jezusa, przejawiając się od początku w oświeceniu każdego człowieka. Podobnie otwarte są dalsze sformułowania. Z pewnością mówią one o ludzkich dziejach w relacji do Słowa, tzn. w reakcji na Nie – przez przyjęcie Go lub odrzucenie. Czy jednak opisane reakcje dotyczą Słowa, które od początku oświeca każdego człowieka, czy też odnoszą się do Słowa wcielonego w Jezusie? Następujące słowa są otwarte na obie możliwości: *Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli*. Owi *swoi* to w każdym razie ludzie, którzy już w pochodzeniu od Słowa byli przez Nie oświeceni, a mimo to nie przyjęli Go wolną decyzją, choćby nawet nie dotyczyła ona historycznego Jezusa, lecz już przed Nim odnosiła się do Słowa przychodzącego w każdym człowieku.

Otwarty jest dalej opis przyjęcia Słowa: *Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi*. Także te słowa można odnieść nie tylko do ludzi przyjmujących Słowo wcielone w Jezusie, ale i do tych, którzy przyjmują Je w każdym człowieku, przed Chrystusem i po Nim. Dopiero następne wiersze mówią o samym wcieleniu.

Niezwykłość inkarnacji

Tajemnica wcielenia wychodzi z ukrycia w określeniu, które w obecnej postaci tekstu jest odnoszone do wierzących: *...ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili*. Wyrażenie jest uderzające, gdyż nie tylko rozróżnia narodzenie z Boga od ludzkiego zrodzenia, jak to czyni dalej Jezus w rozmowie z Nikodemem, ale zgoda neguje różne elementy ludzkiego zrodzenia. Negacje stają się bardziej zrozumiałe w odniesieniu do zrodzenia Jezusa z Dziewicy. Nie wchodząc tu w skomplikowane rozważania, zauważmy tylko: słowo „krew” w powyższym tekście jest po grecku wyrażeniem w liczbie mnogiej i wiąże się z miesiączkowaniem, a w odniesieniu do Maryi znaczy, że poczęła Syna zanim ono nastąpiło¹. Zgadza się to ze świadectwami Ewangelii Mateusza i Łukasza o czasie poczęcia Jezusa – po zaślubinach, a przed wspólnym zamieszkaniem, które następowało wtedy, gdy stwierdzono u młodej małżonki przejawy dojrzałości płciowej. Także najstarsze świadectwa Prologu przekazane w pismach Ojców Kościoła odnoszą powyższe określenia do Jezusa jako zrodzonego nie z krwi kobiecej czy ze współżycia z mężczyzną, ale z Boga. Dlatego niektóre współczesne przekłady Pisma Świętego, np. Biblia Jerozolimską, przyjmują w tym wersecie Prologu wersję związaną z wcieleniem, gdzie zrodzenie z Boga objawia się w dziejach ludzkich przez dziewicze poczęcie z Maryi.

Jeszcze wyraźniej mówi o wcieleniu kolejny, najbardziej znany werseł, który już antycypowaliśmy: *Słowo stało się cia-*

¹ Więcej zob. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, WAM Kraków 1998, s. 246 nn., 358 nn.

tem i zamieszkało wśród nas. Uderza to, że zamiast pełniejszego, wydawałoby się, stwierdzenia, iż Słowo stało się człowiekiem, użyte jest określenie o „ciele” (sarx – caro). Dlatego zwykło się mówić o wcieleniu lub inkarnacji, nie zaś o ucłowieczeniu Boskiego Słowa. Co znaczy niezwykła wypowiedź? Akcentowanie „ciała” może najpierw rozproszyć istotną trudność, którą nasuwały poprzedzające słowa o zrodzeniu z Boga, nie z krwi i ciała... Wczesne dzieje chrześcijaństwa poświadczają bowiem, że pierwotna wersja odnosząca się do Chrystusa była pojmowana przez gnostyków nie tylko jako znak dziewiczego poczęcia, lecz jako zanegowanie cielesnego pochodzenia z Maryi! Przypuszczalnie dlatego przeważało z czasem odniesienie tych słów do wierzących. A przecież najstarsi Ojcowie, jak np. Ignacy Antiocheński, bronią dziewiczego poczęcia Jezusa właśnie po to, by podkreślić autentyczne człowieczeństwo Syna Bożego, który prawdziwie pochodził z ludzkiej matki. Podobnie jest w Prologu, pierwotnie łączącym dziewicze poczęcie z wcieleniem Syna Bożego.

Ciało, którym Słowo się stało, jest pełnym człowieczeństwem, obejmującym także ludzką duszę. Rzeczywistość „ciała” nie jest tu oddzielona czy odróżniona od duszy, lecz oznacza całego człowieka w szczególnym aspekcie: wyraża człowieczeństwo w jego ziemskiej, przemijalnej postaci, która łączy człowieka z *wszelkim ciałem* (J 17,2), nie tylko z całą ludzkością, lecz i całym ziemskim stworzeniem (Ps 136,25). W ten sposób centralna wypowiedź o wcieleniu Słowa w konkretnym człowieku, nie nazwanym tu jeszcze z imienia, dopełnia zaiste opisanego wcześniej przychodzenia Słowa na świat we wszystkim, w całym stworzeniu, które właśnie od Niego pochodzi. W *pełni czasu*, w centrum ludzkich dziejów objawia się, że w Jezusie, pojedynczej Osobie, wypełniają się dzieje całego stworzenia. Tak objawia się On jako początek wszystkiego, jako Boska Osoba Słowa, które wiecznie *było u Boga, i Bogiem było (...)* *a bez Niego nic się nie stało, co się stało.*

Niezwykłość inkarnacji wyraża się w połączeniu, jedności obu wymiarów: z jednej strony odwiecznego misterium Boskiego Słowa, które wszystko stwarza i przenika, z drugiej strony pojedynczego Człowieka – Ciała, w którym owa Boska rzeczy-

wistość objawiła się aż do końca, pełniej aniżeli w innych. Ale niezwykłość tego połączenia to nie paradoksalna jedność przeciwieństw, urągająca wszelkiemu pojmowaniu. Stwórca i stworzenie, Bóg i człowiek nie są przeciwieństwami nie mającymi ze sobą nic wspólnego, dającymi się pojednać najwyżej w jakiejś dodatkowej rzeczywistości. Hymn o wcieleniu Słowa pokazuje raczej, iż od początku dzieje stworzenia są nie tylko Jego dziełem, ale w nich objawia się Ono coraz pełniej w swoim „przychodzeniu” na świat – jako życie, głębiej jako światłość oświecająca każdego człowieka, jeszcze bardziej wtedy, gdy człowiek przyjmuje to światło w swej wolności, w końcu najpełniej w Maryi jako czystym człowieku, zaś dzięki Niej w samym Bogu Człowieku. Między Słowem a ludźmi, którzy są dla Niego *swoimi*, z góry istnieje powinowactwo, dopełniające się właśnie we wcieleniu. To, co przeczuwał już Stary Testament, widząc w człowieku obraz Boga, wypełnia się w Człowieku, który jest wyróżnionym obrazem – jako Syn. W Nim możemy zobaczyć Ojca, w jedności obejmującej Ducha Świętego i jedynie dzięki Niemu dającej się poznać.

Wcielenie Miłości

Zapoczątkowane rozważania prowadzą do centrum tajemnicy. Obejmuje ona Boga, człowieka, całą rzeczywistość. Bóg Człowiek objawiający się w Jezusie oświecla wszystko, pozwala pojąć to, co bez Niego pozostaje niepojęte. Najpierw otwiera On pełną prawdę o Bogu. Tym stwierdzeniem kończy się Prolog: *Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył*. Ewangelia dalej to rozwija przez świadectwo Jezusowego ucznia umiłowanego, który przedstawia siebie podobnie – jako spoczywającego na łonie Mistrza, zatem szczególnie Mu bliskiego, zdolnego objawić prawdę Syna tak, jak On objawił ją z łona Ojca. Tajemnica wcielenia jawi się tu jako misterium miłości, która najpełniej jednoczy Boga i ludzi.

Na czym polega niezwykłość objawienia miłości w Jezusie? Dzisiaj wydaje się nam oczywiste, że Bóg jest miłością. Trudno byłoby przyjąć innego Boga. W każdym człowieku istnieje głęboka potrzeba i pragnienie bycia miłowanym, akceptowa-

nym, a gdyby miała pozostać niezaspokojona, ludzkie życie straciłoby sens. Ale można powiedzieć, że człowiek, szukając tego zaspokojenia, oszukuje sam siebie, zwłaszcza wtedy, gdy stwarza sobie bogów na swój obraz. Owszem, ten zarzut był wielokrotnie powtarzany przeciwko religii, także chrześcijańskiej. Jednak poza chrześcijaństwem nigdzie się nie pojawiło tak wyraźne, zdecydowane i jednoznaczne wyznanie, jak z ust umiłowanego ucznia Jezusa: *Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4,16).

To wyznanie było dalekie od oczywistości. Bliższe realiów ludzkiej sytuacji może się wydawać uznanie, że światem władają siły wrogie człowiekowi, okrutne i nie zważające na dobro ludzi. Taki obraz świata, nie tylko człowieka, lecz i bogów, wyłania się np. w religii greckiej. Na pewno nie miłość do człowieka jest tu główną cechą bóstwa, nie mówiąc o tym, że u szczytu refleksji filozoficznej Greków, u Arystotelesa – Najwyższa Przyczyna wszystkiego, Pierwszy Poruszyiciel, sam nieruchomy, nie może miłować, gdyż oznaczałoby to jego brak, uzależnienie od innych. Ale na szczytach greckiego ducha, jak w „Iliadzie”, pojawiają się intuicje głębokie, choć nie dopowiedziane. Jako przykład wspomnijmy słowa Hermesa, który pomaga Priamowi w drodze do Achillesa, żegnając go tymi słowami: *...teraz już odejdę, nie pokażę się oczom / Achillesa. Godne byłoby to nagany, / Gdyby bóg nieśmiertelny tak jawnie kochał śmiertelnych...*²

Inaczej objawia się Bóg biblijny, staro- i nowotestamentowy. Nie waha się przed ujawnieniem swojej miłości. Miłość objawiona w Bogu jako Jego najgłębsza istota jest zarazem największym misterium. Od tej strony rozświeśla się także tajemnica Trójcy świętej, specyficznie chrześcijańska wizja jedności Boga. Jeśli jest On pełnią miłości, która obejmuje wzajemność, to nie może być samotny, lecz „musi” być w Nim więcej niż jedna Osoba. Wcielenie Syna mocą Ducha Świętego z Ojca prowadzi

²Iliada, 24, 462 nn., za: Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 35.

przez objawienie na ziemi do samego serca Boskiej tajemnicy, dotąd ukrytej w niebie. Odtąd zatem niebo się otwiera: Bóg nie tylko zstępuje na ziemię, ale przyjmując ziemskie ciało, jednocześnie je przemienia, wstępując z nim do nieba. Tak oto wcielenie skupia – w jednym – całą wielość chrześcijańskich misteriów, które dopowiadają to wszystko, co się kryje w wyznaniu: *Słowo stało się ciałem*.

Konkretna postać wcielenia pozwala przeczuć od początku trudności, jakie napotka w świecie Słowo wcielone. Boże Narodzenie świadczy nie tylko o przyjściu Boskiej światłości, ale i o tym, że ciemność jej nie *pojęła*. Sformułowanie jest otwarte. Wyraża najpierw Ewangelię, Dobrą Nowinę, że nie uda się ciemnościom pochwyć, udaremnić objawienia światłości. Poza tym optymistycznym pewnikiem odsłania się jednak echo sprzeciwu ze strony mocy ciemności, do końca nie dających za wygraną. Znaków oporu wobec Bożego Narodzenia jest wiele, poczynawszy od odrzucenia przez ludzi brzemiennej Matki, zmuszonej szukać miejsca dla Syna pośród zwierząt. Cień krzyża, może najwyraźniejszy w rzezi niewinnych dzieci, zaciemnia całą tajemnicę wcielenia. Także teologowie poniekąd ulegli ciemnemu spojrzeniu. Świadczą o tym ich próby tak silnego złączenia wcielenia z krzyżem, jak gdyby przyczyną wcielenia była właśnie potrzeba śmierci Boga Człowieka na krzyżu. Tymczasem miłość objawiająca się we wcieleniu Boga jest bardziej pierwotna, zawierając się w Jego istocie, którą stanowi udzielanie siebie, samoudzielanie. W tym sensie wcielenie wiąże się ściśle z samym stworzeniem. Stwarzając człowieka na swój obraz, Bóg od początku planował objawienie w nim samego siebie przez to, że Słowo stanie się ciałem. Owszem, grzech przyczynił się do szczególnej postaci wcielenia – z końcem w śmierci krzyżowej. Ale miłość, objawiająca się przez krzyż, odwiecznie należy do istoty Boga, który przez swoje Słowo stwarza z miłości pragnącej dzielić się z innymi.

Miłość w stworzeniu

Wcielenie Boga jako centralna prawda wiary chrześcijańskiej pozwala pogłębić nasze spojrzenie na stworzenie. Wizja po-

czątku świata, ludzkości, jak również ich dziejów, jest dzisiaj kształtowana w dużej mierze przez nauki przyrodnicze. Największy sprzeciw budzi nadal ewolucja przyrody. Nie ustaje przekonanie, także wśród chrześcijan, że naukowe teorie ewolucji sprzeciwiają się teologicznej prawdzie o stworzeniu. Tymczasem obecnie sam urząd nauczania Kościoła nie widzi tu sprzeczności, doceniając autonomię nauki, domagając się jedynie właściwego jej pojmowania, by dokładniej rozróżnić przyrodniczy i teologiczny wymiar ewolucji w stworzeniu świata³. Zatem opór chrześcijan przeciw wizji ewolucyjnej daje się uzasadnić nie tyle trudnościami natury teoretycznej, ile raczej emocjonalną niezgodą na obraz świata, którego brutalność wydaje się nie do pogodzenia z dobrocią Stwórcy.

Nie wystarczy „usprawiedliwiać” Stwórcę przez wskazanie na grzech człowieka czy pozaludzkie mocy jako domniemaną przyczynę sytuacji, w której przyroda jest pełna wzajemnego pożerania się, śmierci, walk o względne przeżycie. Czy to wszystko wymknęło się z rąk dobrego Stwórcy? Czyżby nie był On wszechmocny? Wprawdzie Pismo Święte stwierdza, właśnie w związku z konkretną postacią wcielenia, że dla Boga *nie ma nic niemożliwego* (Łk 1,37). Oznacza to jednak nie tyle dowolność, ile raczej wolność, która wypływa z miłości, z niej czerpiąc impuls i prawo swojego działania. Także w przyrodzie poza prawem śmierci działa głębsze prawo życia, którego mocą jest miłość, najpierw jako instynkt czy popęd, a następnie coraz pełniejsze formy, zawsze wiążące się z ofiarą. Filozofia starożytna słusznie łączyła prawa ruchu z pociąganiem miłości – erosu – ku coraz wyższym postaciom. O tej miłości mówił Dante – kontynuując wizję Arystotelesa – że *porusza słońce oraz inne gwiazdy*⁴. Lec u Dantego, w duchu św. Tomasza, miłość poruszająca stworzenie znaczy więcej niż tylko oddolne pożądanie, podążanie wzwyż; jest odpowiedzią na miłość samego Stwórcy, fundament stworzenia i jego najgłębszą rację istnienia.

³ Por. J. Bolewski SJ, *Mistyfikacje kreacjonizmu*, „PP” nr 12/1997, s. 330-341.

⁴ W oryginale włoskim: „l'Amor che muove il sole e l'altre stelle” – ostatnie słowa Boskiej Komedii.

Współczesny człowiek widzi w przyrodzie raczej śmierć aniżeli miłość, skupiając się na części – tej ciemniejszej – rzeczywistości, zamiast otworzyć się na całość. Prawda wcielenia może pomóc w przezwyciężaniu jednostronności łączącej z Bogiem tylko to, co jasne, dobre, łatwe do przyjęcia dla człowieka. Z ludzką cielesnością Bóg przyjął wszystko, z czym się ona łączy: przemijalność, śmiertelność, grzeszność. Odtąd, jak to rozpoznał św. Paweł, nic już nie zdoła nas odłączyć *od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie* (Rz 8,39). Dotyczy to nie tylko ludzi, skoro przez wcielenie Syna Bóg zjednoczył się *z wszelkim ciałem*, całym stworzeniem. Ono także wyczerkuje zbawienia, zapoczątkowanego w człowieku: *Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na tego, który je poddał – w nadziei że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (Rz 8,20 n.). Ciemna część, ciągle obecna w stworzeniu, jest oznaką przejścia, rodzenia się nowej rzeczywistości, której pełnia objawi się w przemienionej całości, kiedy Bóg będzie *wszystkim we wszystkim*. Ale już obecnie bóle rodzenia i powszechne wzdychanie stworzenia jest przeniknięte przez Ducha Jezusa Chrystusa, w którym wcielenie się dopełnia.

Obecność cierpienia w stworzeniu pozostaje zagadką. Nie wystarczają próby rozwiązania, w których całą odpowiedzialnością za cierpienie obciąża się człowieka i jego grzech. Protestowała przeciw takiej wizji już Księża Hioba. Posuwała się jednak za daleko, wypominając Bogu jakby obojętność wobec ludzkich cierpień⁵. Dopiero wcielenie pokazało, że On sam obarcza się dola stworzenia. Miłość, którą objawia Jezus, jest na pierwszym miejscu cierpliwa, znosząca cierpienie (por. 1 Kor 13,4.7). Zagadka cierpienia w stworzeniu rozjaśnia się dopiero w Bogu, który je przyjmuje i znosi. Jego wszechmoc objawia się nie tak, jak byśmy chcieli – w unikaniu cierpienia. Samo stworzenie jakby ogranicza Boga. Jak to wyraziła Simone

⁵ Por. J. Bolewski SJ, *Kim jest Bóg? I. W religiach i mistyce*, „PP” nr 10/1996, s. 46-57.

Weil: *Bóg nie jest wszechmogący, ponieważ jest stwórcą. Stworzenie jest abdykacją. Ale jest wszechmogący w tym sensie, że abdykacja jest dobrowolna*⁶. Innymi słowy, stworzenie płynące z miłości jest wyrzeczeniem się Boga, Jego wydaniem siebie na rzecz stworzenia. Objawia to wcielenie, w którym Syn Boży stał się jednym ze stworzeń, aby w ten sposób odsłonić wieczny plan Bożej miłości przenikającej od początku wszystko, całe stworzenie.

Dopełnienie wcielenia

W tradycji chrześcijańskiej fakt, że Bóg stał się człowiekiem, był pojmowany jako wezwanie, by człowiek stał się Bogiem. Przeznaczeniem człowieka jest przebóstwienie, udział w życiu samego Boga. Tak było już od początku stworzenia. Potocznie panuje przekonanie, że zły duch zwiódł człowieka, obiecując mu, że będzie jak Bóg... i że właśnie to roszczenie doprowadziło człowieka do upadku. Tymczasem istotą pokusy nie było to pragnienie, gdyż sam Bóg pragnął, by człowiek był jak On, czyniąc go na swój obraz. Pokusa polegała raczej na podsunięciu człowiekowi fałszywego obrazu Boga i fałszywej drogi dorównania Mu przez znajomość *dobra i zła* (Rdz 3,5). Biblijny sens słowa „poznać” wyraża, jak wiadomo, poznanie intymne, współżycie (por. Rdz 4,1). Złudzenie człowieka tkwiło w tym, że przez współżycie ze złem wcale nie stał się jak Bóg, lecz stał się jak ten, któremu się poddał – zły. Dopiero Jezus objawił prawdziwą drogę przebóstwienia – w ślad za Nim, który swej równości z Bogiem nie zatrzymał dla siebie, lecz oddał wszystko w ofierze miłości – aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej (Flp 2,6 nn.). Wcielenie jako uniżenie się Boga wskazuje drogę przebóstwienia – wywyższenia człowieka przez uniżenie się do końca w miłości.

Nasz największy poeta wyraził to znowu w zwartej formule paradoksu: *Słowo stało się ciałem, ażeby na nowo / Ciału two-*

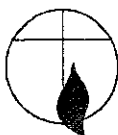
⁶S. Weil, *Wybór pism*, Paryż 1958, s. 138.

je, człowieku, powróciło w słowo⁷. Co to znaczy? Chodzi o tajemniczą wymianę, którą język tradycji⁸ określa jako wymianę bóstwa i człowieczeństwa, niewidzialnego i widzialnego, duchowego i cielesnego. Według Mickiewicza wymiana dokonuje się między Słowem i ciałem. Powrót ciała w Słowo znaczy zatem uznanie, że właśnie ciało ma się stać dla człowieka drogą do pełni – w Słowie wcielonym, w którym człowieczeństwo dopełnia się w bóstwie. W miejsce napięcia czy zgoła dualizmu między ciałem i słowem otwiera się możliwość jedności, zgodności słowa i czynu, przewyciężenia tego, o czym poeta mówi w innym dwuwierszu „Słowo i czyn”: *W słowach tylko chęć widzimy, w działaniu potęgę; / Trudniej dzień dobrze przeżyć niż napisać księgę.*

Mickiewicz nie wytrzymał tego napięcia, porzucając w końcu słowa i wybierając czyn. Owszem, słowa mogą zawieść. Ale Słowo, które stało się ciałem, nie zawodzi – wiedzie raczej do pełnej jedności, której objawienie zapoczątkowało w naszym świecie wcielenie. Powrócić w Słowo znaczy: wejść w Jego rzeczywistość, pozwolić się jej ogarnąć, aby w końcu móc powtórzyć za apostołem Pawłem: *żyję – już nie ja, lecz Chrystus we mnie* (por. Ga 2,20). Tak Słowo, które stało się ciałem, staje się także moim ciałem...

⁷Ten i nast. epigramaty Mickiewicza pochodzą ze zbioru *Zdania i uwagi*.

⁸Por. np. w Mszałe Rzymskim 3. *Prefacja o Bożym Narodzeniu*.



Waldemar Aramowicz SJ

Jubileusz Roku 2000 misją pontyfikatu Jana Pawła II

Perspektywa 2000 r. wywołuje wiele emocji. Powracają apokaliptyczne i millenarystyczne przepowiednie. Świat świecki zgodnie z własną logiką przygotowuje się do przywitania XXI w. Równocześnie trwają spory o to, czy tysiąclecie zakończy się 31 XII 1999 r., czy też rok później. Zasadniczo w świecie kreowanym przez mass media brakuje głębszej refleksji nad tą szczególną datą, która przecież jest pamiątką narodzenia Jezusa Chrystusa.

Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu zwracał uwagę Kościoła na dar uczestniczenia w niezwykłym jubileuszu. Wraz z upływem kolejnych lat pontyfikatu i zbliżaniem się do 2000 r. rosło napięcie, co znajdowało wyraz w kolejnych dokumentach i przemówieniach Ojca Świętego. W końcu stało się jasne, że Jan Paweł II przygotowuje Kościół do chrześcijańskiego przeżycia 2000 r. Z tego względu Rok 2000 stał się programem oraz kluczem hermeneutycznym obecnego pontyfikatu i słuchając nauczania papieskiego, trzeba to mieć na uwadze (TMA, nr 23)¹.

Przygotowania

W 1983 r. z inicjatywy papieża obchodzono w Kościele Jubileuszowy Rok Odkupienia dla uczczenia 1950. rocznicy zbawczej śmierci Chrystusa, zaś w latach 1987-1988 Rok Ma-

¹ W tekście artykułu będę używał następujących skrótów: TMA – *Tertio millenio adveniente*; InMys – *Incarnationis mysterium*; DeV – *Dei verbum*; RHm – *Redemptor hominis*; ChL – *Christifideles laici*; RMi – *Redemptoris missio*.

ryjny (InMys, nr 6)². Obchody te stanowiły antycypację Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (TMA, nr 26). Ojciec Święty przestrzega, aby Kościół nie poprzestawał na powierzchownej refleksji nad obchodzonymi rocznicami (DeV, nr 53).

Program przygotowań jubileuszowych dla Kościoła znalazł się w liście apostolskim „Tertio millennio adveniente” z 1994 r. Czas tego szczególnego adwentu miała cechować modlitwa, katecheza oraz inne akcje duszpasterskie. Natomiast trzy lata bezpośrednio poprzedzające 2000 r. zostały poświęcone refleksji trynitarnej, ponieważ jubileusz to radość i obchody tajemnicy wcielenia, ale także czas uwielbienia Bożej Trójcy Osób. Bóg Ojciec przez Syna objawia oblicze pełne miłosierdzia, a dzięki zesłaniu Ducha Świętego jest obecny oraz działa w Kościele i w historii (InMys, nr 3).

Papież w bulli „Incarnationis mysterium”, którą ogłosił 29 XI 1998 r., obwieszcza Wielki Jubileusz Roku 2000. Bulla stanowi podsumowanie obecnego pontyfikatu oraz kompendium 20-letniego nauczania papieża.

Chrystocentryzm

Jan Paweł II ukazuje Wielki Jubileusz w aspekcie dziękczynienia i uwielbienia Boga za dar miłości Bożej objawionej w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Historia zbawienia bowiem w Jezusie ma szczyt i najpełniejszy sens. Co więcej, Zbawiciel stanowi *kryterium oceny rzeczywistości (...), które ma zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie* (InMys, nr 1).

Już w swojej pierwszej encyklice, „Redemptor hominis”, Jan Paweł II nazwał 2000 r. czasem wielkiego jubileuszu oraz zaznaczył jego chrystocentryczny charakter: *Odkupiciel człowieka jest ośrodkiem wszechświata i historii*. Czas dzielący tę encyklikę od roku jubileuszowego papież określił jako okres nowego adwentu, w którym Kościół odnowi własną świadomość prawdy o wcieleniu Syna Bożego (RHm, nr 1; InMys, nr 2).

²Zob. Jan Paweł II, *Aperite portas Redemptori*, bulla ogłaszająca Jubileusz 1950-lecia Odkupienia, Watykan 1983.

Jubileusz Roku 2000 stanowi pamiątkę *roku łaski od Pana* (Iz 61,1-2) ogłoszonego przez Chrystusa w Nazarecie (Łk 4, 16-30). Jezus zapowiada wypełnienie zapowiedzi prorockich o Mesjaszu i rozpoczyna się wtedy *pełnia czasu. Rok łaski od Pana* – czas jubileuszu urzeczywistnia się szczególnie w działalności Chrystusa, jest Jego cechą, nie zamyka się w określonym czasie Jego działalności (TMA, nr 11).

Tożsamość Kościoła

Jan Paweł II dostrzega w Wielkim Jubileuszu możliwość odnowy tożsamości kościelnej za pośrednictwem studium i konkretyzacji nauki II Soboru Watykańskiego, ponieważ *najlepsze przygotowanie do Roku 2000 nie jest niczym innym jak tylko możliwie wiernym wcielaniem nauki Vaticanum II w życie każdego człowieka i całego Kościoła* (TMA, nr 20).

Natomiast tym, co szczególnie nadaje wewnętrzną moc wspólnotocie eklesjalnej, jest działalność misyjna i ewangelizacyjna, gdyż tylko Kościół ewangelizujący rzeczywistość jest Kościołem. Chrześcijananie, głosząc Jezusa – Boga i człowieka – odzyskują świeżość wiary i głębiej odkrywają swe powołanie (InMys, nr 2; TMA, nr 57).

Wynika z tego wezwanie papieża do podjęcia nowej ewangelizacji w kontekście zbliżającego się trzeciego tysiąclecia w duchu II Soboru Watykańskiego (ChL, nr 64). Ponadto Ojciec Święty w „Redemptoris missio” zachęca Kościół do misyjności na wzór św. Pawła i nazywa współczesną cywilizację, kulturę, politykę i ekonomię *nowymi areopagami* (RMis, nr 37; TMA, nr 57).

Oczyszczenie pamięci – rachunek sumienia Kościoła

Wielkim rocznicom zwykle towarzyszy radość z przeżytego okresu, dokonanego dzieła, ale jest to także czas rozrachunku, z którym idzie w parze wybieganie w przyszłość i snucie planów. Dlatego szczególnie ważny dla Kościoła, który chce dobrze przeżyć jubileusz, jest *znak oczyszczenia pamięci* (InMys, nr 11). Polega on na szczerym rachunku sumienia podjętym

przez Kościół, aby uznać błędy chrześcijan w całej historii, które w istocie były źródłem antyświadectwa i zgorszenia (TMA, nr 33). Przejmująco brzmi apel Jana Pawła II: *Jako Następca Piotra proszę, aby w tym roku miłosierdzia Kościół, umocniony świętością (...), uklęknął przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci*. Jednocześnie Ojciec Święty podkreśla, iż radość z Bożego przebaczenia winna być większa od poczucia winy. Dzięki temu Wielki Jubileusz pozwoli odzyskać Kościołowi Oblubienicy Chrystusa utracony blask. To odczucie czystego sumienia ożywi wiarę, nadzieję i miłość dla świadectwa i misji w następnym tysiącleciu (InMys, nr 11)³.

JEDNOŚĆ – EKUMENIZM. *Wśród grzechów domagających się szczególnego wysiłku pokuty i nawrócenia są szczególnie te, które zaszkodziły jedności, jakiej Bóg pragnął dla swego Ludu* (TMA, nr 34).

Wielki Jubileusz niesie przesłanie jedności międzyreligijnej. Dla trzech wielkich religii monoteistycznych miejsce, na którym narodził się Chrystus, jest Ziemią Świętą. Papież wyraża głęboką nadzieję, iż w Jerozolimie Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie przekażą sobie pozdrowienie pokoju (InMys, nr 2).

Podstawą i płaszczyzną dialogu może i powinien być wzajemnie uznawany sakrament chrztu, na mocy którego chrześcijanie różnych konfesji stanowią jedną rodzinę. Jan Paweł II prosi, by Wielki Jubileusz chrześcijaństwa stał się czasem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i wzajemnej jedności. Podziały bowiem zakłóca ową *weselną ucztę* roku jubileuszowego, do której wszyscy są zaproszeni (InMys, nr 4). Jubileusz Roku 2000 Jan Paweł II nazywa wielkim, ponieważ Kościół pragnie ze wszystkimi dzielić się radością pojednania: z wyznawcami wszystkich religii, a także niewierzącymi (InMys, nr 6). *U schyłku obecnego tysiąclecia Kościół powinien zwrócić się z jeszcze żarliwszym błaganiem do Ducha Świętego, prosząc go o łaskę zjednoczenia chrześcijan* (TMA, nr 34).

³ Zob. także: L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, Kraków 1999.

CARITAS – ZNAK MIŁOSIERDZIA BOŻEGO. Drugim przedmiotem kościelnego rachunku sumienia powinna stać się miłość społeczna dotycząca wszelkich przejawów ubóstwa i niesprawiedliwości (TMA, nr 51). Bulla „Incarnationis mysterium” ukazuje tę sprawę jako szczególnie ważną, ponieważ czynna miłość bliźniego otwiera człowieka na doświadczenie Bożego miłosierdzia. Problem ten ma dwie płaszczyzny: indywidualną oraz instytucjonalną. Papież przypomina o nowych, zakamuflowanych formach niewolnictwa w dzisiejszym świecie, jak np. zadłużone kraje, które nie mają szans na spłacenie długów własnymi środkami. Dlatego konieczna będzie skuteczna współpraca wszystkich religii i narodów, mająca na celu likwidację wszelkich form przemocy. Realne obszary ludzkiej nędzy (szczególnie materialnej) rzucają cień na najbogatsze państwa. Jest to o tyle niebezpieczne, pisze Jan Paweł II, iż skrajna nędza rodzi przemoc, a także stanowi swoisty skandal. Jednocześnie jubileusz wskazuje, aby nie traktować dóbr materialnych za nadrzędne (InMys, nr 12).

„Tertio millennio adveniente” przypomina społeczny wymiar starotestamentowej tradycji jubileuszowych, do których zaliczał się rok szabatowy. Izrael świętował każdy kolejny siódmy rok na wzór szabat. Zgodnie z prawodawstwem Mojżesza nie uprawiano wówczas ziemi, zwalniano niewolników (Wj 23,10-13; Kpł 25,1-28; Pwt 15,1-6) oraz darowywano długi (TMA, nr 12). Jan Paweł II zwraca uwagę przede wszystkim na społeczny charakter roku jubileuszowego w starożytnym Izraelu. Czas, o którym mówi Księga Kapłańska (rozd. 25), miał przywracać nadzieję biednym, a niewolnikom dawać wolność. Jednocześnie bogaci mieli sposobność uświadomienia sobie równości wszystkich ludzi, bez względu na stan majątkowy czy pozycję społeczną (InMys, nr 12; TMA, nr 13).

Chrześcijanie powinni stać się rzecznikami wszystkich ubogich świata, proponując, aby Jubileusz dał sposobność do całkowitej likwidacji zadłużenia międzynarodowego (TMA, nr 51).

Martyrium

Do konstytutywnych elementów Wielkiego Jubileuszu Jan Paweł II zalicza pamięć o męczennikach Kościoła. Męczennicy, których nie brakowało również w XX w., świadczą o prawdzie

chrześcijańskiej miłości (InMys, nr 13). Wielki Jubileusz prowadzi do ożywienia wiary i dawania chrześcijańskiego świadectwa. Aby to świadectwo było skuteczne, musi mu towarzyszyć tęsknota za świętością i mocne pragnienie nawrócenia (TMA, nr 42).

Teologia świadectwa o Ewangelii jest programem obecnego pontyfikatu. Jan Paweł II po wyborze na Stolicę Piotrową powiedział do Kościoła: *Nie lękajcie się!* (RHm, nr 2). Papież przypomniał, iż podstawowym zadaniem chrześcijan jest dawanie światu świadectwa o Chrystusie, a największą wagę ma męczeństwo. J. Navarro-Valls, komentując to inauguracyjne przesłanie Ojca Świętego, powiedział: *Kościół, który pokonał strach, jest Kościołem męczenników, dziewic, apostołów, powołań kapłańskich, matek płodnych swym macierzyństwem, uczciwych pracowników, odważnych naukowców, odpowiedzialnych polityków*⁴. Dlatego martyrium to nie tylko przelanie krwi za Ewangelię. Jan Paweł II uwypukla nowy wymiar męczeństwa, tzw. białe męczeństwo, którym jest życie ludzi świeckich realizujących powołanie chrześcijańskie w małżeństwie (TMA, nr 37).

Teologia znaków jubileuszowych

Możliwość głęboko chrześcijańskiego przeżycia Wielkiego Jubileuszu kryje się przede wszystkim w odczytaniu symboliki znaków pomagających odkryć człowiekowi Bożą pedagogię. Owa pedagogia ma na celu nakłonienie człowieka do nawrócenia i pokuty, aby odnowił swą przyjaźń z Bogiem (InMys, nr 2).

DRZWI ŚWIĘTE. Odnowiony rachunkiem sumienia Kościół wejdzie w Wielki Jubileusz Roku 2000 (TMA, nr 33), który rozpocznie się w noc Bożego Narodzenia 1999 r. otwarciem w Bazylice św. Piotra w Watykanie Drzwi Świętych, przez

⁴Logika obecnego pontyfikatu. Z Joaquín Navarro-Vallsem, dyrektorem Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, o książce *Przekroczyć próg nadziei* rozmawia C. Ritter, w: T. Styczeń (red.), *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, Lublin 1995, s. 23.

które przejdzie Jan Paweł II (Kościoły lokalne rozpoczną Jubileusz w Dzień Bożego Narodzenia podczas Eucharystii sprawowanej przez biskupa w katedrze) (InMys, nr 6). Drzwi Święte symbolizują przejście ze stanu grzechu w stan łaski, do czego jest powołany każdy chrześcijanin. Przejście przez tę bramę oznacza złożenie świadectwa wobec świata. Symbol nawiązuje do słów Jezusa zapisanych w Ewangelii św. Jana (10,7): *Ja jestem bramą* – ucząc, iż nikt nie ma dostępu do Ojca inaczej niż przez Syna. Papież, przekraczając Drzwi Święte, ukaże Kościołowi i światu Ewangelię – źródło życia i nadziei na kolejne tysiąclecie (por. InMys, nr 8).

PIELGRZYMKA to drugi znak Jubileuszu. Symbolizuje ona kondycję człowieka, którego życie można porównać do wędrówki, a także jest praktyką czynnej ascezy i pokuty, wyraża czujność wobec własnej ułomności i przygotowuje do wewnętrznej przemiany serca przez czuwanie, post i modlitwę. W czasie jubileuszu wszyscy są zaproszeni do pielgrzymiego nawiedzenia miejsc świętych (InMys, nr 7)⁵.

ODPUST. *Radość każdego Jubileuszu jest w szczególny sposób związana z radością odpuszczenia win, radością nawrócenia* (TMA, nr 32). Dlatego odpust należy do konstytutywnych symboli jubileuszu, w którym objawia się pełnia miłosierdzia Ojca. W zwykłych okolicznościach Bóg udziela przebaczenia w sakramencie pokuty i pojednania. Natomiast łaska odpustu związana z jubileuszem darowuje penitentowi karę doczesną za grzechy zgładzone już co do winy.

Jan Paweł II nadaje łasce odpustu także znaczenie personalistyczne, ponieważ odpust przybliża możliwość doświadczenia całkowitego daru miłosierdzia Bożego. Jednak aby tak się stało, człowiek musi rzeczywiście podjąć trud przemiany życia, stopniowo usuwając wewnętrzne zło. Jest to ważne, ponieważ grzech pozostawia trwałe skutki (np. w psychice, skłonności czy nałogi). Odpust dotyczy tych konsekwencji (InMys, nr 9)⁶.

⁵Zob. także: Jan Paweł II, *O pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, Watykan 1999.

⁶O szczegółach uzyskania odpustu jubileuszowego zob. kard. W. Wakefield-Baum, *Rozporządzenia dotyczące uzyskania odpustu jubileuszowego*, Watykan 1998; o odpustach: KKK, nr 1471 n.

W kontekście odpustów papież zwraca także uwagę na wspólnotowość życia człowieka, który sam będąc grzesznikiem, dąży zarazem do świętości razem z innymi. W tajemnicy Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa – zachodzi wymiana darów duchowych, podczas której świętość poszczególnych osób wspomaga innych w większym stopniu, niż w analogicznej sytuacji szkodziłby im grzech. Święci ludzie pozostawiają pewien „nadmiar” miłości i dobra, który ogarnia i wspiera innych. To tu bije źródło tajemnicy duchowego zastępstwa. Łaska Jezusa sprawia, iż człowiek jest nie tylko odbiorcą Bożych darów, ale zostaje również włączony w dzieło zbawienia.

Modląc się o uzyskanie odpustu, pragniemy czerpać ze „skarbcia Kościoła”, zawierającego świętość ludzkiego życia. Jednocześnie owa wymiana duchowa powinna polegać przede wszystkim na trosce o zbawienie innych.

Naszkicowana „teologia odpustu” w kontekście Roku Jubileuszowego przypomina, iż człowiek, uzyskując odpust, ma świadomość własnej niewystarczalności i niemożliwości zbawienia sam siebie. Równocześnie jest to nowe spojrzenie na prawdę o obcowaniu świętych (InMys, nr 10).

W Jubileuszu Roku 2000 odkrywamy te same elementy, które znajdowały się u początków duszpasterskiej inicjatywy papieża Bonifacego VIII w 1300 r. Każda data kalendarzowa związana z rocznicą narodzin Chrystusa stanowiła okazję, by temu wydarzeniu nadać cechy religijne. Dlatego Wielki Jubileusz Roku 2000 ma korzenie w pobożności ludowej późnego średniowiecza i z niej czerpie inspirację (por. InMys, nr 5)⁷.

Zakończenie

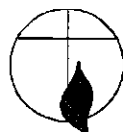
Komentując przygotowania i ideę Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, kard. J. Ratzinger stwierdza, iż u podstaw papieskiej celebracji i zwrócenia uwagi na chrześcijańską wymowę roku

⁷ Por. A. Galuzzi, *Obchody Roku Świętego w historii Kościoła*, w: *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny*, oprac. Rada Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, s. 79-119.

2000 leży chęć wskazania współczesnemu człowiekowi tego, co najważniejsze: konieczności zbadania swego sumienia, wyznania win i podjęcia osobistej odnowy. Owa gotowość do odnowy winna polegać na wzajemnym przebaczeniu i pojednaniu. Głównym zatem celem jubileuszu jest zwrócenie się współczesnego człowieka ku Chrystusowi, aby w Nim zyskać odnowę duchową⁸.

Boże Narodzenie 1999 r. niech będzie dla wszystkich uroczystością radosną i pełną blasku, zapowiedzią szczególnie głębokiego doświadczania łaski i miłosierdzia Bożego, które to doświadczenie trwać będzie aż do zamknięcia Roku Jubileuszowego w dniu Objawienia Pana Naszego Jezusa Chrystusa, 6 stycznia 2001 r. (InMys, nr 6).

⁸J. Ratzinger, *Papieżowi zależy na zbawieniu ludzkości*, w: „Trzecie Tysiąclecie”. Biuletyn poświęcony przygotowaniom do obchodów Wielkiego Jubileuszu, nr 1/1997, s. 18.



Olaf Krykowski

Ojcostwo – Trójca kosmogoniczna w twórczości genezyjskiej Słowackiego

Inspirujące działanie sztuk pięknych na wyobraźnię Słowackiego to fakt, który jest dzisiaj odkrywany na nowo. Rafael, Michał Anioł, Paolo Veronese, Giulio Romano, Bagnacavallo, Jacques Callot, Michelangelo Palloni, Szymon Czechowicz i William Hogarth to postacie najczęściej wymieniane przez badaczy poszukujących analogii między oglądanymi przez poetę dziełami plastycznymi a kompozycją jego tekstów, ewentualnie strukturą stosowanych przezeń środków obrazowania¹. Czy jednak doznania i upodobania estetyczne Słowackiego wiążą się wyłącznie z nazwiskami najznakomitszych malarzy zachodniego kręgu kulturowego, którzy czasami zjawiali się – Jak Palloni lub Czechowicz – w Wilnie i innych dużych miastach wschodniego pogranicza, by uświetniać architekturę sakralną kunsztem malarskim najwyższej klasy? Czy ponadto związki twórczości pisarza ze sztukami wizualnymi ograniczają się, jak dotychczas sądzono, wyłącznie do sfery poetyki tekstu, techniki budowania obrazu literackiego, nie kształtując w istotny sposób zawartęj w dziełach myśli?

Zastanawiając się nad zakresem inspiracji artystycznych poety, niekiedy zapominamy o specyficznym, kresowym charakterze kultury i sztuki, jaki oddziaływał na jego fantazję w bardzo istotnym momencie – gdy się właśnie formowała. Nie ulega wątpliwości, że pierwsze kontakty Słowackiego z malar-

¹ Por. np. A. Kowalczykowa, *Słowacki*, Warszawa 1994, albo niektóre fragmenty pracy D. Kudelskiej *Juliusz Słowacki i sztuki plastyczne*, Lublin 1997.

stwem, czego historia literatury nie dostrzega, miały związek z atmosferą wiary, w której kręgu był wychowywany. A nie była to w czystej postaci wiara rzymskokatolicka. Z korespondencji Salomei Słowackiej-Bécu oraz z listów wujostwa Januszewskich wynika, że cała rodzina ze strony matki poety modelała się najchętniej w Ławrze Począjowskiej – cerkwi unickiej (od 1831 prawosławnej), będącej jednocześnie lokalnym centrum kultu maryjnego². Słowacki zatem, mimo otrzymania chrztu w rzymskokatolickim kościele Liceum Krzemienieckiego, musiał w dzieciństwie i okresie młodzieńczym jeździć (jak podaje Ferdynand Hoesick – wraz z matką)³ do pobliskiego Począjowa, gdzie w XVIII-wiecznej świątyni, należącej wówczas do bazylianów, przyglądał się szacie liturgicznej i ikono-graficznej dwóch zjednoczonych obrządków chrześcijańskich – rzymskiego i prawosławnego. Obok cudownego obrazu Matki Boskiej Począjowskiej, którego wspomnienie wróci po latach w „Beniowskim”⁴, widział z pewnością znajdujące się wewnątrz IKONY. Ten osobliwy klimat religijno-artystyczny pogranicza kultur towarzyszył poecie stale, aż do momentu opuszczenia przezeń Litwy w lutym 1829 r. Dawał o sobie znać w Krzemieńcu i Berdyczowie, jednak chyba najbardziej w Wilnie. Cerkiew św. Ducha (prawosławne centrum litewskiej stolicy, a w szerszej perspektywie całej Wileńszczyzny), odrestaurowana po pożarze w 1749 r., mieściła potrójny rokokowy ikonostas, wykonany – jak zauważa Juliusz Kłos – w iście zachodnim, polskim stylu⁵. W XIX w. odwiedzały ją i podziwiały tłumy katolików. Prawdopodobnie był wśród nich również

²Zob. list S. Słowackiej-Bécu do A.E. Odyńca z 30 V 1827 oraz list H. i T. Januszewskich do J. Mianowskiego z 8/20 X 1832, w: S. Makowski, Z. Sudolski (red.), *W kręgu bliskich poety. Listy rodziny Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1960, s. 252, 401-403.

³F. Hoesick, *Wilno i Krzemieniec. Wrażenia z dwóch wycieczek literackich pod znakiem Słowackiego*, Warszawa 1933, s. 124.

⁴Dwie Matki-Siostry, Częstochowską i Począjowską, Słowacki przedstawił w IX pieśni *Beniowskiego* jako „królowe konających”, patronki polskiej ziemi zniszczonej „mieczem i płomieniem”. Zob. *Beniowski*, IX, w. 169-336.

⁵Por. J. Kłos, *Wilno. Przewodnik krajoznawczy*, Wilno 1937, s. 185.

Słowacki. Jeśli podczas pobytu w Luwrze, Watykanie, galeriach Pitti i Uffizi artysta zachwycał się dziełami mistrzów włoskiego renesansu, co więcej – pozostawił w utworach wizerunki Boga kreowane na podstawie malarskich wyobrażeń Rafaela („Beniowski”, obie redakcje listu „Do Ludwika Norwida w braterstwie idei świętej”), wolno przypuszczać, że podobnych, może jeszcze słabo uświadomionych wrażeń doznawał jako chłopiec w obliczu sztuki ikonicznej obserwowanej w Ławrze Począjowskiej oraz cerkwiach Wilna, choć przeżyć tych początkowo nie konkretyzował artystycznie. Przypuszczenie takie wydaje się uzasadnione tym bardziej, że tematyce ikony, wielokrotnie wprowadzanej przez Słowackiego do korespondencji i utworów (np. do „Snu srebrnego Salomei” czy „Króla-Ducha”), zawsze towarzyszy aura jakiejś niewytłumaczalnej czci, boskiej tajemnicy. Dostęp do wartości ukrytych w cerkiewnym malowidle przysługuje tylko niektórym, wtajemniczonym bohaterom, postaciom pojawiającym się w tekstach jakby specjalnie po to, by odkrywać nie walory estetyczne dzieła plastycznego, lecz objawiające się w nim bóstwo, porządek wszechświata (Leon ze „Snu srebrnego Salomei”, który nie wpuszcza Semenki do cerkwi ze względu na znajdujące się wewnątrz „żywe” obrazy męki Chrystusowej; matka Bolesława Śmiałego z „Króla-Ducha”, której komnata jest pełna obrazów – świec – kadzideł – i ziela, / Jakby z innego podziemnego świata (...) / Z czarną indyjską twarzą Zbawiciela (XVI, 445)⁶).

Relacje między bohaterami Słowackiego i prawosławną ikoną noszą znamiona głębokiej prawdy o bizantyjskiej sztuce sakralnej, która – w przeciwieństwie do łacińskiej – już we wczesnym średniowieczu otrzymała mocną podstawę teologiczną i zyskała wyjątkowy status religijny, autorytet porównywalny z Pismem Świętym. Zaowocowało to kultem obrazów, niezwykle silnym w porównaniu ze zwyczajami liturgicznymi innych obrządków chrześcijańskich, bez powodzenia zwalczanym przez ikonoklastów w VIII-IX w. W świetle tradycji pra-

⁶ Teksty Słowackiego (z wyjątkiem wiersza *Wtenczas mię zdjęta wiekuista trwoga...*) cyt. za: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, t. 1-17, Wrocław 1952–1975.

wosławnej ikona nigdy nie przedstawiała Boga, ale Go objawiała i uobecniała w świątyni. Dlatego wierny obrządku greckiego w żadnym wypadku nie ośmieliłby się pomyśleć o Trójcy Świętej, Chrystusie czy Matce Boskiej w innych kategoriach niż te, które podsuwał utrwalony wielowiekową tradycją kanon ikonopisarski. Słowacki, wychowując się w strefie oddziaływań religijnych prawosławia, z pewnością o tym wiedział. Bizantyjski świat ikony to zatem, można rzec, drugi, zupełnie odmienny od łacińskiego, obszar twórczości plastycznej, z jakim fantazja poety zderzyła się z dużą mocą. Z pewnością obszar ten mógł go inspirować nie tylko do określonego typu obrazowania literackiego, ale też do refleksji filozoficznej lub teologicznej. Czy więc malarstwo (ikona), choćby w jakimś niewielkim stopniu, ukształtowało myśli, idee – wizje Boga, człowieka lub świata – pojawiające się w twórczości Słowackiego? Najszerze pole do wyjaśnienia tej zagadki stwarzają „genezyjskie” dzieła poety, teksty z lat 1843-1849. Zbadajmy, czy enigmatyczne, zdawałoby się nieuchwytnie dla interpretacji obrazy z ostatnich utworów artysty nie noszą przypadkowo piętna sztuki, a pośrednio także myśli chrześcijańskiej zrodzonej w łonie kultury bizantyjskiej. W tym celu przeanalizujmy jeden z motywów rzadko omawianych, choć często pojawiających się w pismach Słowackiego z tego okresu – motyw Boga w Trójcy.

Jan Tomkowski pisze, iż *tak jak większość mistyków i alchemików Słowacki waha się między wyborem Jedności i Trójcy, ale ostatecznie rozwiązuje problem mniej więcej w duchu Sabeliosa i Agrippy. Jedność (...) oznacza początek bytowości i cel ostateczny. Bóg manifestujący swą obecność, uczestniczący w kreacji, zawiera się w symbolu wielości, głównie Trójcy. Tylko w ten sposób może zostać nam objawiony, ponieważ Boga w jedności pierwotnej, Boga ukrytego nie potrafilibyśmy dostrzec, podobnie zresztą jak Boga przyszłości, zjednoczonego z duchami*⁷. Rzeczywiście w jednym z epigramatów poeta podkreśla:

⁷J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 86.

*Boga w Trójcy pojmuję – w moich piersiach gości,
Mnie stworzył – ilem święty, kształty Jemu tworzę...
Ale nikt dotąd Boga nie pojął w jedności,
A choć kto wmawia, że wierzy, nie może.*

(XII, 284)

Poprzestanie na takiej interpretacji byłoby zbyt wielkim uproszczeniem. Fakt, iż Słowacki dostrzegał obecność Boga w Trójcy, nie znaczy wcale, że nie dążył do uchwycenia głębszych relacji między pojmowaną troistością i trudną do określenia jednością bóstwa. Pozostaje także do rozstrzygnięcia inny ważny problem, mianowicie kwestia stosunku Boga do stworzenia oraz celu objawiania się go akurat w postaci troistej. Wyjaśnienie tych zagadnień kryje m.in. poetycki obraz Trójcy ukazany w wierszu „Bóg duch, innego zwać nie będziecie...” W pierwszej strofie utworu pojawia się przedziwna wizja troistej istoty boskiej, której kształtem duchowym wydaje się jedność:

*Bóg duch, innego zwać nie będziecie
W nieszczęściu waszym, o bracia moi.
Duch Syn – objawion formą na świecie,
W gwiazdach – w miesiącach i w słońcach stoi,
A w nim Miłości duch – Duch Święty,
Przemienion w róże i w dyjamenty.*

(XII, 202)

Wyobrażenie to ukazuje *Boga ducha*, z którego emanuje formą Syn. W łonie zaś Chrystusa usytuowany został *Miłości duch – Duch Święty*. Słowacki tworzy efekt wyłaniania się z siebie kolejnych osób Trójcy. Co więcej – w następnych wersach utworu z troistej istoty boskiej emanują inne duchy, będące, jak sugeruje zawarty w wierszu obraz, integralną częścią bóstwa:

*Tym trzem... się nasze duchy należą,
W tych trzech – się rodzą – pracują – palą (...)*

(XII, 202)

Cóż to ma znaczyć? Taki wizerunek Trójcy Świętej trudno byłoby znaleźć zarówno w teologii, jak i ikonografii chrześcijaństwa zachodniego. Katolicka oraz protestancka myśl religijna wyraźnie oddzielają istotę Boską od stworzenia, stwierdzając

niewątpliwą odmienność natury kreującej od jakości, które ona sama powołuje do życia. *Odwieczny Ojciec* – pisze Eberhard Jüngel – *jako Pan bycia różni się od wszystkiego, co jest, raczej w ten sposób, w jaki Jego „tak” różni się od przedmiotu owego „tak”*⁸. Podobna jest zresztą intencja myślowa Tomasza z Akwinu, który Boga uznaje za byt doskonały, konieczny i niezależny (istnienie leży w jego istocie), stworzenie zaś – za element przypadkowy i zależny (egzystencję zawdzięcza Stwórcy). *Wszystko, co odróżnia każde stworzenie od Stwórcy* – powiada Tomasz – *ustanowiła mądrość Boga i podporządkowała swej dobroci. Bo dla tej dobroci Bóg, sam niestworzony, niezmienny, bezcielesny, powołał do bytu stworzenia zmienne i cielesne*⁹. Czy w świetle tej koncepcji możliwa jest jedność Ojca z Synem? Tak – ale za sprawą Ducha Świętego, dzięki któremu Chrystus – wcieloné Słowo – otrzymuje tę samą jakość spirytualną co Stwórca. Relację tę precyzyjnie wyraża odrzucona przez prawosławie dogmatyczna formuła Kościoła łacińskiego – *filioque*, według której Duch Święty wywodzi się i od Ojca, i od Syna, a nie od Ojca przez Syna (*a Patre per Filium*) – jak pierwotnie, przed Soborem Nicejskim (325), twierdził cały świat chrześcijański. Z drugiej strony cielesność zbliża Chrystusa do człowieka, który *nie jest Bogiem, który nawet początkowo w ogóle nie jest, lecz musi dopiero zostać stworzony jako partner Boga*¹⁰. Nic dziwnego, że wobec takiej koncepcji teologicznej ikonografia zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego niemal zawsze przedstawiała Tróję w hierarchii wertykalnej z Bogiem: Ojcem u góry, Duchem Świętym w środku i Jezusem w partiach najniższych, bliskich sferze profanum. Niekiedy najniżej sytuowano Ducha, by Chrystus mógł być oglądany z ziemi przez Jego pryzmat¹¹.

⁸ E. Jüngel, *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, „Znak”, nr 2/1992, s. 62.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Tajemnica wcielenia Słowa Bożego*, w: *Suma teologiczna*, t. 24, Londyn 1962, s. 12.

¹⁰ E. Jüngel, dz. cyt., s. 65.

¹¹ Por. np. *Sąd Ostatczy* L. van Leydena (1526, Lejda, Stedelijk Museum) lub *Dysputę o Świętym Sakramencie* Rafaela – fresk symbolizujący teologię (pocz. XVI w., Watykan, Stanza della Segnatura).

Wykreowany przez Słowackiego obraz prezentuje zupełnie inną koncepcję Trójcy Świętej. Przypomina ona, co ciekawe, jedno z najstarszych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych dla obrządku prawosławnego wyobrażeń malarskich – ikonę Ojcostwa. Ocieczestwo – obraz o tradycji sięgającej XI w. – zajmował niegdyś centralne miejsce w ikonostasie. Wielki Sobór Moskiewski w 1655 r. wykluczył go jednak z kanonu przedstawień cerkiewnych m. in. ze względu na antropomorfizację Boga Ojca, który jako zmysłowo niepoznawalne źródło wszelkiego bytu został uznany w prawosławiu za istotę bezcielesną. Analogie do ikony Ojcostwa przejawiają się u Słowackiego na kilku płaszczyznach znaczeniowych. Przede wszystkim w wierszu „Bóg duch...” identycznie została zarysowana struktura przestrzenna. Motyw wylaniania się kolejno poszczególnych osób Bożych z siebie (Duch Święty emanuje z Ojca przez Syna) to założenie teologiczne Kościoła wschodniego, które doczekało się najpełniejszego wyrażenia właśnie w omawianej ikonie. Słowacki ukazuje *Boga ducha*, z którego, zdaje się, emanuje duch Syn. Ojcostwo w taki właśnie sposób przedstawia dwie pierwsze hipostazy, sytuując Emanuela na łonie (na kolanach) tronującego Stwórcy – siwego, długowłosego, brodatego starca, wznoszącego dłonie ku górze w geście błogosławieństwa. Ducha Świętego umieszcza zaś poeta w *nim* – w Chrystusie. Tak samo dzieje się na świętym wizerunku: z wnętrza Odwiecznego Młodzieńca wylania się Duch w postaci gołębiczy. *Otrzymujemy w ten sposób* – pisze o ikonie Ojcostwa Grigorij Krug – *obraz Świętej Trójcy, w którym dominuje ukierunkowanie do wewnątrz, idące w parze ze stopniowym redukowaniem wyrazu dostojęstwa poszczególnych Hipostaz*¹². Pojawia się zatem swoista hierarchia koncentryczna – ale wyłącznie w sferze hipostatycznej. Zresztą można by się zastanowić, czy jest to faktycznie hierarchia, czy tylko jej wrażenie wynikające z powszechnego w technice wykonywania ikon stosowania perspektywy odwróconej. Nazwa ta wskazuje, iż *punkt zbiegu linii znajduje się po stronie widza, a nie wewnątrz kompozycji*,

¹² G. Krug, *Myśli o ikonie*, Białystok 1991, s. 22-23.

przez co kompozycja otwiera się na nieskończoność¹³. W każdym razie u Słowackiego owej faktycznej lub odczytywanej przez teologów redukcji dostojęstwa hipostaz może odpowiadać sygnalizowana hierarchia form, jakie duchy kolejno przywdziewają. Droga wiedzie od bezcielesnego Ojca przez wcielone Słowo – Syna, oraz Ducha ukazanego tu w postaci róż i diamentów, a w wielu innych utworach jako gołębica¹⁴, w kierunku kształtów najniższych – chociażby znanej z „Genezis z Ducha” skały. W wierszu „Bóg duch...” można dostrzec także inną, równoległą warstwę znaczeń, jaką ujawnia symbolika światła. Oto *duch Syn w gwiazdach – w miesiącach i w słońcach stoi, Duch Święty* promieniuje diamentowym blaskiem, rodzące się zaś z Trójcy istoty to *słońce duchowie – w duchu wszechmocni* (XII₁, 202). Analogiczna światłość pojawia się w niektórych konkretyzacjach ikony Ojcostwa. Od wszystkich postaci bóstwa biją zwrócone na zewnątrz promyki spirytualnych mocy-energii zwanych assistem. Podkreślają one duchową jedność i równość poszczególnych osób Trójcy, a także jakby „wydawały” na świat nadmiar boskiego bytu. To rodzące i jednocześnie scalające działanie światła jest również widoczne w wierszu „Wtenczas mię zdjęła wiekuista trwoga...” gdzie *przenajświętszy Syn rozkształca Boga / W światła... od wielkiej świętości najcichsze* (w. 3-4)¹⁵. Emanacja boskości poza Trójcę stanowi zatem następną nić sensów łączącą koncepcję Słowackiego z teologią obrazu Ojcostwa.

W tej wizji, kreowanej w sposób prawdziwie malarski, można wyodrębnić kilka charakterystycznych rysów przewodnich. Otóż Trójca Święta istnieje dla poety jako uzewnętrznienie absolutnej Boskiej Jedności. Duchowość (*Bóg DUCH, DUCH Syn,*

¹³ O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, *Ikony różnych kręgów kulturowych od VI w. po czasy współczesne*, Warszawa 1998, s. 17. Wyobrażenie Ojcostwa, spotykane w kościołach wschodnich jeszcze w XIX w., w następnym stuleciu – ze względu na dewastacje lub likwidacje budynków cerkiewnych przez władze radzieckie – stało się unikatem.

¹⁴ Można przywołać np. słowa króciutkiego liryku, napisanego w drugiej połowie lat 40.: „Duchu Święty, gołębico, zleć!” (XIII₁, 269).

¹⁵ Cyt. za: J. Słowacki, *Raptularz 1843–1849*, Warszawa 1996, s. 260.

DUCH Święty /podkr. O. K./, której symbolem jest światło, staje się czynnikiem scalającym. Z myślą tą znakomicie korespondują słowa „Listu do J. N. Rembowskiego”: *O! Zbawicielu, Tyś rzekł: że w Tobie jest Ojciec, a Ty w Nim jesteś, a w Duchu Świętym razem z Ojcem jedno jesteście* (XIV, 404). Słowacki pozbawia więc Tróję hierarchii w aspekcie spirytualnym, ale pozostawia ją, jak to czynili twórcy wizerunku Ojcostwa – w sferze hipostatycznej, w dziedzinie formy. Nie jest to jednak hierarchia wertykalna, oparta na opozycji Stwórcy i stworzenia, odmienności Ojca i Syna. Pojawiają się natomiast uwarunkowane etycznie różnice w dostojenstwie form przyjmowanych przez poszczególne – esencjonalnie sobie równe – duchy. Duchy te nie są przy tym jakościami tworzonymi przez Boga, ale „rodzącymi się” w Nim i z Niego. W efekcie powstaje wspomniana już koncentryczna hierarchia, w której Chrystus jako bóstwo wcielone staje się *przekształcicielem natur cielesnych i twórcą form z formy i z Siebie* („List do J.N. Rembowskiego”, XIV, 404). Trójca Święta przedłuża się zatem w łańcuch duchów, wśród których jedną z najbliższych Ojcu i Synowi pozycji zajmują te, które wypracowały sobie formę ludzką. Kim są w takim razie istoty ludzkie, a także inne duchy zamieszkujące mniej lub bardziej doskonałe ciała? Jako część Bóstwa są prawdopodobnie równocześnie Bogami. W liryku „Bóg duch...” jawią się jako *śłońce duchowie* – w *duchu wszechmocni* (XII₁, 202), w urywku zaś zaliczanym przez edytorów do „Początku poematu o tajemnicach genezyjskich” poeta pisze: *W Bogu – poczęci z Boga – jak Bogowie. / Z jednej miłością poruszonej chwili / Urodziło się słońce ogromne mrowie* (XV, 103). Innym razem kosmogoniczna prawda zostaje wyrażona wprost: *jesteście bogi / Jak On* („Początek poematu o tajemnicach genezyjskich”, red. odm., XV, 104). Podobną formułę wpisuje w prozaiczną redakcję listu „Do Ludwika Norwida”: *synowie Boscy – Bogi jesteśmy – każdy z nas silny stworzyć światów tysiące...* (XV, 208). To chyba jedna z najodważniejszych i najbardziej budujących myśli, jakie człowiek kiedykolwiek wypowiedział względem siebie i natury. Nie przedstawiają jej z taką stanowczością nawet bliscy deifikacji wszechświata mistycy niemieccy. Według doktryny Weigla *człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga, aby*

objawiać go i przedstawiać¹⁶. Słowacki wyraźnie podkreśla, iż między duchami i Bóstwem istnieje nie relacja podobieństwa, lecz absolutna tożsamość ontologiczna. Co ciekawe, jest to dla niego na tyle istotne, że do zamieszczonej w kilku utworach trawestacji pierwszych słów Ewangelii Jana, mówiących o bóstwie Chrystusa, konsekwentnie włącza myśl o boskiej naturze człowieka. Inspirujący poetę biblijny urywek (J 1,1.6.11-12)¹⁷ brzmi w tłumaczeniu Wujka następująco:

*Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było
[Słowo. (...)]
Był człowiek posłany od Boga, któremu było imię Jan. (...)
Przyszł do własności, a swoi go nie przyjęli.
A ilekolwiek ich przyjęli go, dał im moc, aby się stali
[synami Bożymi, tym, którzy wierzą w imię jego.]*

Warto dla uzupełnienia zacytować współczesny komentarz egzegetyczny do przytoczonego fragmentu, przygotowany przez katolickich teologów biblistów: „Słowo” – druga Osoba Trójcy Przenajświętszej. (...) Człowiek staje się dzieckiem Bożym przez łaskę. Droga do dzieciństwa Bożego prowadzi przez wiarę w Syna Bożego¹⁸. A więc człowiek nie jest, ale dopiero przez akt wiary chrześcijańskiej staje się dzieckiem Boga. Słowo ma wymiar życiodajny. Nie rozprzestrzenia jednak treści Boskich, lecz pośredniczy w tworzeniu świata jako czegoś zewnętrznego wobec własnej, doskonałej natury. W stworzeniu – twierdzi Tomasz z Akwinu – synostwo znajduje się w stosunku do Boga nie w sposób doskonały, skoro Stwórca i stworzenie nie mają jednej natury, lecz według jakiegoś podobieństwa¹⁹. Kreowany przez Słowackiego podmiot stara się udowodnić coś zupełnie

¹⁶ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, Gdańsk 1995, s. 127.

¹⁷ Cytaty z Pisma Świętego: *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez Jakuba Wujka*, Toruń b.r., t. 1-4.

¹⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań – Warszawa 1980, s. 1216 (komentarz).

¹⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *O Trójcy Św.*, w: *Summa teologiczna*, cz. I, t. 2, Kraków 1927, s. 57.

przeciwne. Najlepiej uwidaczniają to szkice „Poematu o tajemnicach genezyjskich”, wśród których odnajdujemy ten sam motyw z Pisma Świętego przetwarzany wielokrotnie różnymi sposobami. Oto kilka wybranych wariantów: *Albowiem jako Tвої synowie / Byłem od wieków w Tobie poczęty / Jak Słowo Twoje – i Anioł w Słowie* (XV, 97); *Panie! Ty wiesz, że my Aniołowie, / Wszelki Anielski rodzaj i człowieczy, / Byliśmy w Tobie przed początkiem rzeczy / Jak SŁOWO Twoje – duchy Słowa – w Słowie* (XV, 98); *Bo na początku był Bóg – a my duchy / W słowie – a Słowo mieszkało u Boga / I było Bogiem...* (XV, 98); *Bo na początku był duch... a my w duchu / Jedności – Duchy (...) każdy z swego wątku / Snujący jasność... (...) To na początku było, gdy w osobie / Ojca... zjawiony Syn – stał w świętym Duchu* (XV, 99); *Bo na początku był Pan – a my w Panu / Duchowie – pełnia ojcowskiego tona* (XV, 100).

Nie są to wszystkie wersje poetyckiej trawestacji tej myśli ewangelicznej. Jednak już na podstawie kilku wybranych fragmentów można zauważyć, iż obsesyjne powracanie do tego samego wątku łączy się z modyfikowaniem go stale w jednym kierunku. Uświadomić w sposób możliwie głęboki i wyrazisty bóstwo człowieka, fakt, iż zarówno on, jak i inne „ziemskie” duchy od zawsze stanowiły immanentną część Słowa – to cel, ku któremu zmierzają twórcze wariacje autora. We wszystkich przytoczonych fragmentach uderza uwewnętrznienie przestrzeni, w której sytuowany jest Bóg oraz wszelkie rodzące się w nim duchy. Z przedostatniego zapisu wynika, iż w osobie Ojca objawia się Syn Słowo, który równocześnie stoi w *świętym Duchu*. Zaś poprzednie urywki uparcie powtarzają, że „my”, ludzie lub szerzej – duchy, byliśmy w *Tobie*, w *Słowie*, w *duchu*, w *Panu*. W kreowanym obrazie można zatem znowu dostrzec strukturę „zawierania się”, charakterystyczną dla ikony Ojcostwa. Tym razem łańcuch emanacyjny sytuuje Chrystusa zarówno w Ojcu, jak i w Duchu Świętym. Wszelkie inne byty pozostają jeszcze nie wyłonione, istnieją jako *pełnia ojcowskiego tona*. Snują też z siebie dziwną *jasność*. Trudno się oprzeć skojarzeniu tej iluminacji z promieniami Bożych energii przenikającymi każdą z osób Trójcy z cerkiewnego malowidła. Duchy Słowackiego jaśnieją przecież nie tylko w Słowie, ale też

w Ojcu i Duchu Świątym. Ich narodziny będą uzewnętrznieniem istoty Boga poza przedgenezyjską Ojcowską triadą. Tak przedstawia się jedna z kluczowych „tajemnic genezyjskich” ujawnianych w szkicach „Poematu filozoficznego”. Rodząca funkcja Trójcy o wzorze przypominającym schemat graficzny jednej z najstarszych ikon prawosławnych i wpisana w symboliczny obraz boska natura człowieka – oto ukryty szyfr pojęcia „genezis z Ducha”.

Nawiązując do motywów ikonograficznych chrześcijaństwa wschodniego, poeta sięga zarazem do skarbnicy prawosławnej myśli teologicznej. Jego koncepcja przypomina zwłaszcza doktrynę średniowiecznego myśliciela i świętego Kościoła greckiego, Grzegorza Palamasa, o przebóstwieniu człowieka (theosis). Według Palamasa przebóstwienie opiera się na uczestnictwie w Bożej energii objawiającej się w postaci światła (promienie assistu), gdy równocześnie sama istota Boska pozostaje niepoznawalna. Słowacki posuwa się znacznie dalej. Przyznaje duchom bytowanie nie tylko w ENERGII, ale też w ISTOCIE Boskiej, nie odróżniając od siebie tych kategorii. Możliwość takiej interpretacji theosis dostrzega współczesny teolog prawosławny Georgios I. Mantzaridis. Uważa on, że jeżeli ktoś odrzuca rozróżnienie pomiędzy istotą a energią w Bogu, ten może (...) widzieć stworzony świat jako blask Boskiej natury i konsekwentnie jako „jedno w istocie z Bogiem”, (...) w takim przypadku „stworzenie” w żaden sposób nie różni się od „zrodzenia” bądź „pochodzenia”²⁰. Dopiero w tej perspektywie można zrozumieć sygnalizowaną przez Słowackiego w wierszu „Wtenczas mię zdjęta wiekuista trwoga...” rolę Chrystusa, który rozkształca (...) w światła nadmiar Boskiego bytu.

Myśl Słowackiego staje się jeszcze bliższa teologicznym aspektom ikony prawosławnej, gdy w perspektywie eschatologicznej zakłada wchłonięcie zrodzonych w Bogu duchów przez pierwotną Jedność. W „Liście do J.N. Rembowskiego” czytamy: *Nie dziwmy się więcej... że liczba ta JEDNOŚĆ tak wielką wagę miała w mądrej pithagorejskiej świątyni... od tej liczby*

²⁰ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997, s. 112.

bowiem zaczęła się ludzkość i na niej zakończy swoją pracę globową (XIV, 406). Zadaniem człowieka jest bowiem, jak sądzi Uspieski, analizując znaczenie i treść ikony Chrystusowego Przemienienia, zrealizować w sobie spójność i harmonię wszechświata i cały wszechświat połączyć z Bogiem, uczynić zeń twór jednorodny²¹. Proponowana przez poetę koncepcja Trójcy może być zatem rozpatrywana w odniesieniu do jedności i wielości. Troistość to stan zrodzony i zarazem rodzący, zasada, która uzewnętrznia niepojmowalny, skoncentrowany w Jedności i przepełniony nadmiarem energii byt Boży. Dzięki cudownemu mechanizmowi twórczemu Trójcy wszystkie duchy jako części bóstwa otrzymują możliwość kreatywnego działania w formie, w cielesności. Same bowiem zażądały kształtów, a jako „bogi” realizują w wielości to, czego zapagnęła Jedność, z której się wyłoniły i do której powrócą.

Oczywiście można by uznać, że podobieństwo strukturalne obrazów literackich Słowackiego do wizerunku Ojcostwa jest czystym przypadkiem. Istnieją jednak przesłanki świadczące o bezpośredniej inspiracji artysty dziełami ukraińskiego, litewskiego bądź rosyjskiego ikonopisarstwa. Możliwość nawiązywania do konkretnego, wschodniochrześcijańskiego motywu ikonograficznego zyskuje uzasadnienie w nigdy nie ustającej fascynacji Słowackiego kulturą i sztuką, wśród której wzrastał. *Element łaciński zgubił nas* – pisał w „Dzienniku z lat 1847–1849” – *trzeba koniecznie grecki świat mieć podstawą* (XV, 487). Poza tym, jak wiemy, w dzieciństwie lub we wczesnej młodości poeta miał mnóstwo okazji, by zetknąć się z omawianym przedstawieniem. Nie jest wykluczone, że wizerunek Ojcostwa oglądał w Poczajowie. Choć okazały ikonostas pojawił się w ławrze dopiero za sprawą fundacji Aleksandra II, wcześniej, gdy ją odwiedzał młody Słowacki, mogła się ona poszczycić bogatą oprawą ikonyczną. Obok dzieł o zakroju typowym dla sztuki łacińskiej znajdowały się tam cenne ikony pędzla XVIII-wiecznych twórców ukraińskich²². Kto wie, czy nie było

²¹ L. Uspieski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 125.

²² Por. S. Antonowicz, *Korotkij istorycznyj naris Poczajewskoj Uspinskoj Ławry*, Kremianiec na Wołyni 1938, s. 41.

wśród nich wizerunków Ojcostwa. Wyobrażenia Ojczystwa, co warto podkreślić, były tworzone i umieszczane w różnych miejscach kościołów wschodnich jeszcze długo po zakazie wydanym przez Sobór Moskiewski.

Gdzie jeszcze poeta mógł widzieć troistą postać Boga z ikony Ojcostwa? Być może w wileńskiej cerkwi św. Ducha. Mógł też natknąć się na najstarsze zachowane jej przedstawienie w trakcie zwiedzania Watykanu. W tamtejszej bibliotece znajduje się rękopis bizantyjskiego teologa z VII w., Jana Klimaka, z dołączoną później do tekstu XI-wieczną miniaturą Ojcostwa. Fakt natomiast, że ikonę tę w ogóle widział i że wywarła ona na nim ogromne wrażenie, potwierdza pisany w tym samym okresie co wiersz „Bóg duch...” – w 1845 r. – list do Stattlerów. Słowacki uznał Juliusza, niedawno narodzonego syna Wojciecha, za przyszłego protoplastę nowej szkoły malarskiej inspirowanej geniuszem sztuki cerkiewnej. Geniusz ten określił jako *Ojcostwo ludzi*, Boży dar twórczej energii, oświeclający duchom najkrótszą drogę do nieba i pozwalający odzyskać pierwotny stan jedności w Panu: – *A teraz nie pójdę zwyczajem świata i życząc ci będę ci życzył geniuszu. Geniusz to ojcostwo ludzi w jednym duchu zamknięte i przychodzące na świat, aby świat umiłowało i przyszło tu samotne, aby z girlandą duchów zdobytych odeszło... Ojcostwo to, już mające w sobie skrę tej radości, z jaką się po raz pierwszy słońca miłością ducha na niebiosach zapaliły. – Ojcostwo to, będące szerzynią ramion naszych i wysokością ducha naszego, jest najwyższą, przedniebieską nagrodą duchów, póki tu na ziemi jesteśmy. – Geniuszu więc ci życzę – geniuszu siły – która kiedy chce, w słowie; kiedy chce, w czynie; kiedy chce, w męce jak u Chrystusa objawia się – a panuje zawsze nad słowem, czynem i męką, nigdy nie poddana temu, co czyni – ale Bogu jednemu na niebiosach hołdująca. – Kto takiego geniuszu nie chce, ten nie wie, którą się drogą wchodzi do niebios... (...) a weź za łeb tę szkołę malarską, która musi wejść tą samą drogą, przez jaką dumki ruskie do nas weszły. – Widzę już – widzę stamtąd nadchodzącą szkołę niby wenecką, z ruskich cerkwi wylatującą na nietoperzowych skrzydłach popiej sukmany – brodacze na dnach, na złotych blachach –*

*spod topora Iwana Groźnego – uciekli i pochowali się w ciachach polskich, w których drżą, jeszcze dotąd szataństwem jednego człowieka poprzerażani...*²³

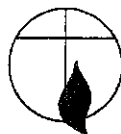
Ojcostwo (co znamienne, słowo to poeta zapisuje ze szczególnym szacunkiem, zaczynając od majuskuły) jako troista siła twórcza znajduje więc dodatkowo odniesienie do działalności artystycznej. Sztuka staje się jedną z dróg wiodących duchy wyżej, ku zbawieniu i zjednoczeniu z Całością. Dziełziną zaś, w której uobecnia się boski prawzór geniuszu, jest odzwierciedlająca głębię teologicznej prawdy ikonografia cerkiewna. To z niej należy czerpać natchnienie, będące *najwyższą, przedniebieską nagrodą*. W dziełach i wyobraźni malarzy ikon kryje się wyjaśnienie tajemnic ducha, bytu obdarzonego boską energią „rodzenia”, jaka przysługuje Trójcy Ojcostwa.

Imaginacja poety stale krąży wokół tego motywu, znajdując w nim niezwykle ważny element „wiary widzącej”. Siła kreacji, jaka zawsze towarzyszy Trójcy, stanowi również fundamentalne prawo, na którym powinna powstać nowa, niepodległa Polska. *I zbudować trzeba kraj – pisze Słowacki w „Liście do Rembowskiego” – tak jak jest Niebo zbudowane, na Trójcy – bo jeszcze w jednej sami nie będąc – pod rządem Trójcy tylko twórczość mamy globową* (XIV, 421). Troistość Bóstwa jawi się w świetle późnych dzieł poety jako stan, w którym dochodzi do skierowanej na zewnątrz emanacji kosmicznej twórczej mocy. Wszystko powstało z Trójcy i nic bez Niej zrodzić się nie może. Poszczególne duchy, ich formy (także społeczne), sztuka – cały świat podlega przedziwnemu prawu „ojcostwa”. Można by nawet mówić o swoistej eksplozji natury Bożej. Zjawisko to autor przeciwstawia procesowi odwrotnemu – ponownemu uwewnętrznieniu się Boga w Jedności, co ma nastąpić w perspektywie eschatologicznej. Poetycki obraz Ojcostwa staje się dzięki temu nie tylko doskonałym symbolem wszechświata. Odtwarza również i wyjaśnia skomplikowaną strukturę myślową, jaką Słowacki buduje w celu dotarcia do prawdy o Bogu, człowieku i całym kosmosie. Artysta nie kopiuje bowiem moty-

²³ List z 1 I 1845 r.

wu, który oglądał przed laty w jakiejś wschodniej świątyni. Wykorzystuje natomiast w sposób twórczy tylko niektóre cechy przedstawienia ikonograficznego – przede wszystkim układ przestrzenny wraz z całą zawartą w nim dynamiką ruchu koncentrycznego oraz niezwykle istotną symbolikę światła. Oznacza to, że poeta, nawiązując do ikony Ojcostwa, dokonuje jednocześnie jej interpretacji, zgodnej z wrażeniem, jakie na nim wywarła. Wrażenie to, zrodzone w imaginacji, staje się pretekstem do głębokiej refleksji, wybiegającej – jak zauważyliśmy – poza ramy teologii świętego wizerunku. Mario Praz nie bez racji pisze, iż *przełożenie obrazu czy też innego dzieła sztuki figuratywnej na język utworu literackiego zakłada zapisanie wrażenia pisarza doznawanego w obliczu dzieła sztuki*²⁴. Zgodnie z tą tezą wizerunek Trójcy wykreowany przez Słowackiego można potraktować jako poetycką ewokację polegającą na sensotwórczym przekształceniu przywoływanego obrazu. Idąc zaś dalej, można uświadomić sobie, jak istotną rolę w kształtowaniu wyobraźni i myśli genezyjskiej odegrała ikonografia, a także w jakim stopniu korzenie twórczości Słowackiego sięgają kultury chrześcijaństwa wschodniego. Szczegółowe rozważenie tych zagadnień wymaga jednak osobnej, obszernej rozprawy.

²⁴ M. Praz, *Mnemosyne. Rzecz o powinowactwie literatury i sztuk plastycznych*, Warszawa 1981, s. 42.



Eugeniusz Kośmicki

Rozwój społeczny a współczesna problematyka trwałości*

W badaniach społecznych uwzględnia się najczęściej tylko dynamikę społeczno-kulturową, pomijając złożone relacje pomiędzy społeczeństwem a środowiskiem. Natomiast nauki przyrodnicze wskazują na liczne cechy nietrwałości w dotychczasowym rozwoju historycznym, zwłaszcza w zakresie eksploatacji zasobów naturalnych. Znana nam historia społeczna łączy się jednak z różnymi elementami trwałego i nietrwałego rozwoju.

Krótką historia trwałego i nietrwałego rozwoju społecznego

Stosunek społeczeństw do otaczającego środowiska w dziejach ludzkości zmieniał się istotnie. Był to głównie rezultat rozwoju kultury materialnej, zwłaszcza nowych metod produkcji, a także wykorzystania nowych zasobów naturalnych. Ze względu na zakres oddziaływania człowieka można wyróżnić przynajmniej kilka podstawowych etapów: okres równowagi ekologicznej pomiędzy populacją ludzką a przyrodą; okres narastania stopniowych przekształceń przyrody; okres szybkich zmian przyrody w wyniku działalności człowieka; okres globalnego oddziaływania człowieka na przyrodę; hipotetyczną epokę noosfery¹.

* Artykuł ten stanowi zmienioną wersję referatu *Nietrwałość współczesnego rozwoju społecznego w badaniach przyrodniczych i społecznych* przygotowanego na VII Ogólnopolską Konferencję Metodyczną Ochrona Środowiska na Uniwersyteckich Studiach Przyrodniczych, Lublin-Zwierzyniec, 1–3 IX 1999.

¹ E. Kośmicki, *Kryzys i katastrofa jako czynniki ewolucji biokulturowej człowieka*, w: J. Piontek (red.), *Szkice z antropologii ogólnej*, Poznań 1998, s. 63–90.

W stadium łowiecko-zbierackim, stanowiącym dotąd 99% historii człowieka, nasz gatunek był ściśle związany z przyrodą. Już wówczas wykorzystywał przyrodę bez żadnych zahamowań, jednakże z uwagi na stosunkowo niewielką liczbę ludzi i niedoskonałe sposoby oddziaływania działalność ta nie naruszała w zasadniczy sposób równowagi ekosystemów. Nie można zatem mówić o istotnym oddziaływaniu człowieka na szatę roślinną i populacje zwierzęce. Wpływ taki ujawniał się jednak w przypadku zasiedlania nowych kontynentów i wysp². Grupy ludzkie liczyły najczęściej 50–60 osób, a zamieszkiwały 500–1500 km², co zapewniało niezbędny dostęp do zasobów naturalnych i zazwyczaj trwały sposób ich wykorzystania. Dopiero około 10 000 lat temu dokonała się rewolucja neolityczna. Jej podstawą było pojawienie się uprawy roli i hodowli zwierząt. Gdziekolwiek przyswojono sobie uprawę roli i hodowlę zwierząt, wywierały one bardzo głęboki wpływ na życie ludzkie i przyrodę. Spowodowało to przekształcenie się człowieka z nielicznego, żyjącego w rozproszeniu gatunku w gatunek dominujący w przyrodzie. Obok osiągnięć kultury wystąpiły już wówczas silne i różnorodne procesy degradacji środowiska (choć lokalne), prowadzące niejednokrotnie do upadku poszczególnych cywilizacji, a więc nietrwałego rozwoju społecznego. W historii społeczeństw rolniczych do katastrof ekologiczno-społecznych dochodziło najczęściej w wyniku degradacji gleb – ważnego składnika ekosystemu. Przynajmniej 10–30 kultur załamało się w wyniku zniszczenia urodzajności gleb – ekologicznej podstawy egzystencji³.

Począwszy od XVIII w., zasadniczym sposobem wykorzystania zasobów przyrody staje się działalność przemysłowa. Jej podstawą są paliwa kopalne i surowce metaliczne, a więc głównie zasoby naturalne o charakterze nieodnawialnym. W tym okresie znacznie wzrosła produkcja rolnictwa, a także nastąpił rozwój higieny i medycyny. Czynniki te spowodowały gwałtowny rozwój nowych stosunków społecznych (kapitalizm) oraz

²T. Ward, *Kres ewolucji*, Warszawa 1995, s. 240–250.

³E. Kośmicki, dz. cyt., s. 84.

ogromny przyrost ludności i poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej szerokich rzesz ludności. Cechą tej epoki stał się ciągły rozwój potrzeb, tworzenie się wciąż nowych rynków, wysoki wzrost gospodarczy, a także narastająca lawinowo eksploatacja zasobów naturalnych oraz postępujące procesy degradacji i zanieczyszczenia środowiska.

Począwszy od lat czterdziestych naszego stulecia, działalność człowieka w środowisku przybiera charakter globalny, a jego bezpośrednie, a przede wszystkim pośrednie oddziaływania sięgają niemal całej kuli ziemskiej. Współczesne społeczeństwa krajów rozwiniętych gospodarczo, a także rozwijających się, są często określane jako *globalne społeczeństwa ryzyka*⁴. W społeczeństwach ryzyka sytuacje katastrofy technicznej i ekologicznej stają się zjawiskami niejako normalnymi, a Ch. Perrow mówi nawet o *normalnych katastrofach*⁵. Konkurencja ekonomiczna staje się głównym mechanizmem zwiększającym wykorzystanie zasobów naturalnych, obecnie głównie nieodnawialnych, oraz prowadzącym do ciągłego wzrostu gospodarczego i narastania globalnych zagrożeń ekologicznych.

Współczesna przyroda jest coraz bardziej społecznie konstytuowana przez człowieka. Aktualny staje się – w tych warunkach – problem hipotetycznej epoki rozwoju biosfery określanej jako noosfera, która charakteryzowałaby się świadomą regulacją relacji społeczeństwo – środowisko, a człowiek stałby się *centralnym gatunkiem z funkcją homeostatyczną (równowążącą) regulacji dalszej bioewolucji*⁶. Niestety, obecna sytuacja ekologiczna nie daje jeszcze żadnych podstaw do optymizmu, a bardziej prawdopodobna wydaje się globalna katastrofa ekologiczna niż *realizacja homeostatycznej funkcji naszego gatunku*⁷, która umożliwiłaby utrzymanie biosfery i cywilizacji ludzkiej nawet w ciągu kilku milionów lat.

⁴ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

⁵ Ch. Perrow, *Normale Katastrophen*, Frankfurt am Main 1998.

⁶ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1995, s. 36.

⁷ Tamże.

Podstawą współczesnej gospodarki stają się coraz bardziej transnarodowe koncerny produkcyjne, międzynarodowe banki czy międzynarodowe organizacje multimedialne. Dokonujący się przełom naukowo-techniczny – zwany często trzecią rewolucją przemysłową – odbywa się dzisiaj w środowisku modernizacji zorientowanej na rynek światowy. Globalna gospodarka nie ma dotąd odpowiednich mechanizmów kontroli społecznej i politycznej w zakresie negatywnych skutków ekologicznych i społecznych. Dlatego rozwija się żywiołowo, prowadząc do wielu zagrożeń ekologicznych, społecznych i zdrowotnych, a współczesne społeczeństwo ma coraz bardziej charakter *globalnego społeczeństwa ryzyka*. W ujęciu I. Wallersteina⁸ należy obecnie mówić o systemie „jednego świata”, w którym jednak istnieją: centrum (kraje triady: Ameryka Północna, Unia Europejska, Japonia), obszary pośrednie oraz peryferie cywilizacji i gospodarki światowej. Pomiedzy tymi członami systemu „jednego świata” istnieją wzajemne ścisłe zależności i oddziaływania oparte na dominacji społeczno-kulturowej, ekonomicznej i ekologicznej centrum.

Idea trwałego i zrównoważonego rozwoju

Pytanie o konieczne przesłanki, aby określone społeczeństwa mogły trwale istnieć, nie jest wcale nowe. Jednakże dopiero z rozwojem dyskusji ekologicznej pojawiła się po raz pierwszy w ogólnym ujęciu idea trwałego i zrównoważonego rozwoju sformułowana w tzw. Raporcie Brundtland Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju ONZ w 1987 r. Definiuje się ją ogólnie w sposób następujący: *Trwały rozwój służy zaspokojeniu potrzeb bieżących bez ponoszenia ryzyka, że przyszłe pokolenia nie będą mogły zaspokajać swoich potrzeb*⁹. W Raporcie Brundtland cele ekonomiczne i ekologiczne są powiązane z celami społecznymi, a więc sprawiedliwym podziałem zasó-

⁸ I. Wallerstein, *Das moderne Weltsystem*, Frankfurt am Main 1986.

⁹ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford – New York 1987, s. 12.

bów naturalnych, albo mówiąc nieco ostrożniej, ze sprawiedliwymi szansami podziału zasobów. Koncepcja zrównoważonego rozwoju została szeroko spopularyzowana na Szczycie Ziemi w Rio de Janeiro w 1992 r. Od tego czasu pojęcie to stało się bardzo popularne w świadomości społecznej, a nawet przeniknęło szeroko do polityki i gospodarki. Trwałość stanowi zasadę normatywną, która powinna obowiązywać wszystkich ludzi. Chodzi tutaj o podstawowe pytanie: Jak ludzie powinni żyć dzisiaj i w przyszłości? Czym jest „dobre życie”? Podstawowym elementem tego dyskursu jest wymóg ochrony i utrzymania naturalnego środowiska i krytyka dotychczasowych ingerencji człowieka w naturalne cykle przyrody. Jak zauważa G. Altner: *Zasada trwałości od Konferencji w Rio w 1992 r. oddziaływała wprawdzie na świadomość społeczną, nie wpłynęła jednak w rzeczywistości na istniejące stosunki gospodarcze, które pozostały w dużym stopniu nie zmienione*¹⁰.

W ciągu ostatnich lat upowszechniły się charakterystyczne zaproponowane przez H. Daly'ego (1991) „reguły zarządzania” dla zrównoważonego rozwoju: stopa wykorzystania odnawialnych zasobów nie powinna przekraczać stopy ich regeneracji; stopa wykorzystania nieodnawialnych surowców nie powinna przewyższać stopy odbudowy odnawialnych surowców; stopa emisji szkodliwych substancji nie powinna przewyższać naturalnej pojemności w zakresie absorpcji szkodliwych substancji. Większość prac o zrównoważonym rozwoju lub zrównoważonej gospodarce (sustainable economy) nawiązuje wyraźnie do idei H. Daly'ego. Jednakże wymienione tutaj reguły zarządzania nie odnoszą się do gospodarki, która nadal jest oparta na nietrwałości, ale raczej do zachowania trwałych stanów przyrody. Natomiast pod adresem gospodarki – na podstawie dotychczasowych analiz jej działania – można wyodrębnić przynajmniej trzy podstawowe strategie działania prowadzące do „trwałości”: strategię ograniczeń, strategię wydajności i strategię zgodności.

¹⁰ G. Altner, *Menschliche Grundbedürfnisse*, w: B. Bruel (wyd.), *Agenda 21: Vision: nachhaltige Entwicklung*, Frankfurt am Main – New York 1999, s. 137.

Strategia ograniczeń, inaczej rezygnacji lub ascezy ekologicznej, jest nadal bardzo popularna w literaturze przedmiotu. Przykładowo R. Klingholz uważa, że: *Pod pojęciem przeludnienia ukrywają się dwa w najwyższym stopniu różnorodne problemy: eksplozja ludnościowa na Południu i eksplozja konsumpcji na Północy*¹¹. Wobec tej strategii podnosi się często podobne zarzuty jak wobec koncepcji wzrostu zerowego lub ograniczenia zakresu gospodarki. Taka strategia jest ogólnie traktowana jako mało realistyczna, gdyż nie liczy się z wszechpotężnym myśleniem w kategoriach użyteczności i dążeniem do szczęścia – w znaczeniu powiększania materialnych korzyści dla możliwie dużej liczby ludzi. Nie jest wcale jasna koncepcja politycznego wprowadzenia takich ograniczeń, a ich wprowadzenie nie gwarantuje wcale – przy zachowaniu dotychczasowych warunków uprzemysłowienia i wzrostu ludnościowego – ochrony przed katastrofą ekologiczną. Strategia wydajności próbuje przenieść zasady wydajności rozwinięte w przedsiębiorstwie na zależności ekologiczne. Obok systematycznego wzrostu wydajności pracy i zastosowanego kapitału staje się – w myśl tej zasady – niezbędny wzrost wydajności wykorzystania zasobów. Sens wzrostu wydajności – w kontekście zasady trwałości – polega na tym, aby minimalizować zużycie zasobów naturalnych, a przez to obciążenie środowiska. Według niektórych ocen szczególnie skuteczny byłby podatek energetyczny, gdyż energia jest nadal wyjątkowo tania, podczas gdy koszty płacy (zwłaszcza tzw. koszty dodatkowe płacy) są zbyt duże¹². Strategia wydajności jest zgodna z myśleniem ekonomistów i biznesmenów, wśród których znajduje najszersze poparcie.

W ekologicznej problematyce zgodności chodzi przede wszystkim o określone właściwości antropogenicznych strumieni materii i energii. Oznacza więc ona, że antropogeniczne i przyrodnicze strumienie nie tylko się wzajemnie zakłócają, ale

¹¹ R. Klingholz, *Wieviel Mensch erträgt die Erde*, „Jahrbuch Ökologie”, München 1996, s. 247-254.

¹² H.Ch. Binswanger, *Przyszłość ekonomii*, „Ekonomia i Środowisko”, nr 2/1997, s. 3-16.

nawet wzmacniają się w zakresie oddziaływań symbiotyczno-synergetycznych. Strumienie materii antropogenicznej znalazłyby się więc w dużym stopniu w zamkniętych i niepodatnych na zakłócenia własnych obiegach albo byłyby zgodne z procesami wymiany materii w otaczającej przyrodzie. Przepływ materii i energii do społeczeństwa zostaje w ten sposób zintegrowany z gospodarką przyrody, a procesy produkcyjno-konsumpcyjne byłyby znowu zgodne z przyrodniczymi zasadami organizacji i funkcjonowania. Gdy antropogeniczne procesy przemiany materii naśladują naturalne procesy przyrody i mogą być w nich zintegrowane, możemy mówić o ich asymilacji z przyrodą.

Wymienione strategie ograniczeń, wydajności i zgodności – w ujęciu teoretycznym i praktycznym – można łączyć w najrozszybszy sposób. W zależności od stosunku do wymienionych poprzednio strategii ograniczeń, wydajności czy zgodności staje się możliwe określone spektrum poglądów na przyszłość społeczeństwa i gospodarki. Na jednym biegunie znajdują się pozycje: pesymistyczno-konserwatywna, częściowo też romantyczno-witalistyczna, fundamentalistyczna rynkowa czy tradycjonalistyczna, odwołujące się głównie do strategii ograniczeń. Natomiast na drugim biegunie znajduje się „odnowiona” pozycja nawiązująca do teorii modernizacji – wykorzystania innowacji w celu osiągnięcia maksymalnie zgodnej i efektywnej ekologicznie gospodarki, a tym samym nowych nadziei na przyszłość. Jako strategię na przyszłość można zaproponować ogólną strategię różnorodnych stopniowalnych opcji, gdzie priorytet przysługiwałby strategii zgodności, przy tym należałoby także wspierać, gdy jest to tylko możliwe, wydajność, a także uwzględniać pewne zasady strategii ograniczeń.

Problematyka nietrwałości we współczesnym rozwoju

Gdy nauki społeczne, a zwłaszcza ekonomiczne, podejmują problematykę ekologiczną, to zajmują się problematyką dyskursu o trwałym i zrównoważonym rozwoju. Jednakże gdy przejdzie się do nauk o środowisku i przyrodniczych, to punkt ciężkości przesuwają się z dyskursu o sustainable development na problemy globalnych zmian środowiska (global change). Pojęcie

to odnosi się do wielu zmian wywoływanych antropogenicznie w zakresie głównych parametrów systemu Ziemi, m.in. w zakresie wielkoobszarowych struktur i wzorców funkcjonowania ekosystemów. W literaturze przedmiotu wskazuje się na wiele różnorodnych zjawisk określanych jako globalne zmiany środowiska: zmiana klimatu i dziura ozonowa, degradacja gleby, globalne problemy wyżywienia, wzrost ludnościowy, dysparytety rozwojowe, zjawiska deforestacji, niedostatek wody i jej zanieczyszczenie, urbanizacja, nadmierne wykorzystanie mórz i oceanów, zmniejszenie się różnorodności biologicznej zwłaszcza lasów, problematyka odpadów. Jak dotąd nie istnieją ścisłe opisy wszystkich zmian wywoływanych przez człowieka w przyrodzie.

Oryginalną próbę integracji podejścia globalnego z empirycznymi i regionalnymi oddziaływaniami człowieka stanowi koncepcja syndromów globalnych zmian środowiska. Podejście to zostało opracowane przez naukową Radę Doradczą Niemieckiego Rządu Federalnego Globalne Zmiany Środowiska (WBGU). Występuje ono w corocznych stanowiskach Naukowej Rady Doradczej, m.in. w formie ogólnej (1993), następnie w zastosowaniu do degradacji gleby (1994), a w końcu jako podstawowe pojęcie naukowe (1996)¹³. Syndromy globalnych zmian opisują poniekąd „choroby Ziemi”, które pojawiają się w wyniku równoczesnego wystąpienia objawów globalnych zmian, takich jak: nadmierne zużycie zasobów odnawialnych i nieodnawialnych, globalizacja rynków, wzrost zaludnienia, a także wzajemnego oddziaływania pomiędzy tymi symptomami. „Choroby Ziemi” albo syndromy dotyczą zarówno sfery przyrodniczej (atmosfera, biosfera, hydrosfera, gleby), jak też sfery człowieka (ludność, gospodarka, nauka i technika, organizacja społeczna, sfera psychospołeczna). Według opinii Naukowej Rady Doradczej znanych jest obecnie przynajmniej około sto trendów z szesnastoma głównymi syndromami globalnych zmian. Wymienione syndromy otrzymały charakterystyczne nazwy, aby

¹³WBGU, *Welt im Wandel. Wege zur Lösung globaler Umweltprobleme*, Berlin – Heidelberg – New York 1996.

Główne syndromy globalnych zmian

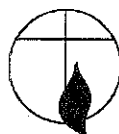
Określenie syndromu	Krótką charakterystyka
Sahel	Nadmierne wykorzystanie marginalnych zasobów niezbędnych do reprodukcji ekologicznej.
Grabież	Konwersja i nadmierne wykorzystanie lasów i innych ekosystemów.
Ucieczka ze wsi	Degradacja środowiska przez zaprzestanie tradycyjnych form uprawy ziemi.
Katanga	Degradacja środowiska przez eksploatację nieodnawialnych zasobów.
Dust Bowl	Nietrwałe przemysłowe zagospodarowanie gleb i wód.
Jezioro Aralskie	Zniszczenie środowiska przez celowe przekształcanie przyrody w ramach wielkich projektów.
Małe tygrysy azjatyckie	Nieuwzględnianie standardów ekologicznych w zakresie dynamicznego wzrostu gospodarczego.
Fawela	Degradacja środowiska przez chaotyczną urbanizację.
Przedmieście	Zniszczenie krajobrazu przez planową ekspansję miast i infrastruktury.
Zielona rewolucja	Degradacja środowiska przez upowszechnienie obcych określonego środowisku metod produkcji rolnej.
Masowa turystyka	Włączanie i degradacja przestrzeni przyrodniczych dla celów wypoczynku i przeżyć przyrody.
Wysypisko	Wykorzystanie środowiska przez uporządkowane i dzikie składowanie odpadów cywilizacyjnych.
Wysoki komin	Obciążenie środowiska przez wielkoobszarowy podział zanieczyszczeń.
Stare obciążenie	Lokalne nagromadzenie zanieczyszczeń na obszarze byłych przemysłowych miejsc produkcji.
Awaria	Wielkie antropogeniczne katastrofy środowiskowe z długookresowymi skutkami.
Spalona ziemia	Degradacja środowiska w wyniku wykorzystania go przez wojsko.

Źródło: WBGU (1996, s. 5).

w formie skrótowej, niejako symbolicznej, zwrócić uwagę na charakterystyczne objawy „choroby Ziemi”.

Do syndromów nadmiernego wykorzystania zasobów naturalnych możemy zaliczyć: syndrom Sahelu, syndrom grabieży, syndrom ucieczki ze wsi do miast, syndrom misy pyłowej (Dust Bowl), syndrom Katangi, syndrom masowej turystyki i syndrom spalonej ziemi. Do syndromów rozwojowych prowadzących do niekorzystnych zmian środowiska zaliczamy: syndrom Jeziora Aralskiego, syndrom zielonej rewolucji, syndrom małych tygrysów, syndrom faweli, syndrom przedmieścia, a także syndrom wielkich awarii. Współcześnie pojawiają się także syndromy wynikające z przekroczenia naturalnej pojemności ekosystemów w wyniku działań antropogenicznych. Możemy tutaj wyliczyć takie syndromy, jak: syndrom wysokiego komina, syndrom wysypiska, czy syndrom starych obciążeń. W części drugiej „Agendy 21”¹⁴ podjęto opis koniecznych środków na rzecz utrzymania i zagospodarowania zasobów z uwagi na konieczności trwałego rozwoju. „Agenda 21” postuluje działania ochronne wobec przyrody na różnych płaszczyznach: ochrona i wykorzystanie zasobów na płaszczyźnie lokalnej i regionalnej; ochrona i wykorzystanie zasobów na płaszczyźnie globalnej; zarządzanie substancjami chemicznymi i odpadami na płaszczyznach: lokalnej, regionalnej i globalnej. Podział zawarty w „Agendzie 21” odpowiada więc podziałowi na syndromy.

¹⁴S. Kozłowski, *Rio – początek ery ekologicznej*, Łódź 1993.



Anna Marta Szczepan

Walka z Bogiem o Boga w poezji Jerzego Lieberta

*Nie każdemu dane jest być św. Pawłem. Nie każdego Bóg napada w drodze do Damaszku. Trzeba najczęściej odbyć długą, mozolną drogę, zanim zaczniemy spotykać nasze małe Damaszki. Ale trzeba raz wyjść, bez żadnych nadzwyczajnych oświeceń. Trzeba zrobić pierwszy mały wybór, a on się później rozrośnie, nawet bez Pani wiedzy, do wyboru ostatecznego, na wieczność...*¹ Tak pisał 25 I 1927 r. poeta Jerzy Liebert do Marii Leszczyńskiej, pisał najprawdziwiej o swojej drodze i swoich wyborach. Poeta żył krótko (1904–1931), debiutował pod skrzydłami skamandrytów, nie prowadząc jednak tak barwnego i bujnego życia towarzyskiego jak starsi koledzy po piórze. Ambitny, wrażliwy intelektualista bardzo szybko udowodnił swój indywidualizm, odrębność i oryginalność warsztatu poetyckiego. Udowadnia to do dziś, nie pozwalając się zbyt łatwo zaklasyfikować. Złożoność jego postawy wobec Boga, radykalizm jego odpowiedzialności za słowo, skomplikowane emocjonalnie i naznaczone chorobą życie uniemożliwiają to skutecznie.

Liebert zbyt kochał życie i potrafił się nim cieszyć, by można go było uznać za poetę rejestrującego tylko zmagania ze śmiercią. Zbyt był autentyczny i szczery w odkrywaniu swej niepewności i rozterek, by móc określić go mianem poety-barda, przywódcy. Wreszcie trudno go nazwać poetą miłosnych wzruszeń, gdyż miłość zyskuje w jego wierszach wymiar podstawy istnienia. On nie miłuje miłowania, lecz bezustannie szuka przedmiotu swej miłości.

¹J. Liebert, *Pisma zebrane*, Warszawa 1976, t. II, s. 422–423.

Czy można go nazwać poetą religijnym? Jeśli przez religijność rozumiemy pobożność, to z pewnością umyka on też temu określeniu. Pomimo że urodził się w rodzinie katolickiej (nota bene w Częstochowie), nie przejawiał szczególnego zainteresowania pogłębianiem życia wewnętrznego. Kiedy Liebertowie wyjechali w 1915 r. do Moskwy w związku z mianowaniem ojca na kierownicze stanowisko działającej tam firmy niemieckiej, dał się poznać jako uczeń gimnazjum Giżyckiego pełen temperamentu, humoru, nie stronił od psot. Cechy te ujawniał także w czasie nauki w Warszawie, dokąd wrócił w 1918 r. i gdzie razem z K.I. Gałczyńskim układali żartobliwe piosenki komentujące szkolną rzeczywistość. Przeżywał pierwsze miłości, angażował się społecznie i pisał wiersze. W juveniliach wyraźny jest wpływ poetyki skamandryckiej. Poeta nigdy ich nie opublikował i traktował jako próby, ćwiczenia rymu i rytmu.

Aż nadeszła zima 1922 r.; na jednym z zebrzań towarzyskich poświęconych czytaniu wierszy Mirosława Liwskiego i swoich własnych poznał starszą od siebie o dwa lata Bronisławę Wajngold, Żydówkę o płomiennych oczach, o których blasku jeszcze dziś świadczą pożółkłe fotografie. To ona – do niedawna mocno zaangażowana w pracę socjalistyczną, od niedawna – ochrzczona Agnieszka „zabrała go w drogę” ku odkrywaniu obecności Boga w każdej chwili życia. Droga wspólnych lektur, modlitw, wymiany myśli, ożywienia życia sakramentalnego, spotkań w „Kółku” ks. W. Kornilowicza doprowadziła ich do rzeczywistego życia wiarą – chciałoby się rzec – w duchu II Soboru Watykańskiego.

Agnusie, jak tytułował listy do niej Liebert, postanowiła całkowicie oddać się służbie Bożej, wstępując do Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża. Jerzy Liebert, niewątpliwie przeżywający tę decyzję jako osobisty dramat, podjął wyzwanie, by pozostać poetą. Być może brzmi to nieco paradoksalnie, lecz artysta zmagający się ze słowem doświadczał momentów całkowitej bezradności wobec SŁOWA, pozostawało mu więc zamilknąć bądź o wartość swoich słów walczyć. Dokonał wyboru na rzecz sztuki i wierności powołaniu poetyckiemu. Na rzecz sztuki, o której Maritain tak chętnie czytany w środowisku „Kółka” napisał, że jest sztuką *trudną, podwójnie*

trudną (...) jej trudność podniesiona jest do kwadratu, a to dlatego, iż jest trudno być artystą i bardzo trudno być chrześcijaninem, dlatego, iż całkowita trudność nie jest po prostu sumą, lecz wynikiem tych dwóch trudności, pomnożonych jedna przez drugą, ponieważ chodzi o uzgodnienie dwóch absolutów².

Krytycy zgodnie przyjmują rok 1925 jako czas przełomu religijnego Lieberta. Sąd ten jest słuszny o tyle, o ile odniesiemy go do pojawiającej się coraz częściej w wierszach tematyki metafizycznej. Trudno rozeznaczyć na podstawie tekstów, jak głębokie były zmiany w duszy poety i kiedy zostały zapoczątkowane. Biorąc pod uwagę jego własne relacje z czytanych lektur zawarte w listach do Agnieszki, można je uznać za „świadectiono przełomu” bądź uznać dobór literatury za oczywisty dla młodego intelektualisty pragnącego odpowiedzialnie określić swój stosunek do Boga, Kościoła, katolicyzmu. Argumentami na rzecz tej właśnie tezy są wypowiedzi samego poety zawarte w listach do Marii Leszczyńskiej. *Jeszcze będąc w szkole, napisałem jako temat szkolny – dialog. Treścią było zagadnienie religijne, gdyż muszę się przyznać, że od dziecka istotnie, prawdziwie tylko ta kwestia mnie zajmowała³ (4 IX 1927). Musisz dobrze to zrozumieć, że Bóg bez Twojej woli i bez Twojej wiedzy pewne rzeczy w Tobie przetwarza. Wcale nie wiem o tym. Dopiero obróciwszy się w drodze, dostrzegam, że coś zostało wzięte, a coś dane. Nawet nie wiem, kiedy⁴ (20 II 1928).* Tym przetworzeniom był Liebert poddawany po kres swoich dni.

Kiedy, zdawać by się mogło, odnalazł swoją drogę, odnalazł Boga – przeżył cios i jako człowiek, i jako poeta. Nawet jeśli jego uczucie do Agnieszki nie było miłością, z pewnością nosiło znamiona głębokiej zażyłości i fascynacji, była ona jego przewodniczką i opiekunką, jego Beatrycze. Zachowane listy są jednymi z najpiękniejszych w polskiej epistolografii, gdyż tchną szczerością i czystością uczuć, bez cienia kokieterii.

Ciosem dla poety tyło paradoksalnie „wybranie poezji”. Okazało się, że ciche franciszkańskie życie nauczyciela dla niewi-

²J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, Poznań 1936, s. 79.

³J. Liebert, dz. cyt., s. 424.

⁴Tamże, s. 428.

domych w Dziele Lasek byłoby dla niego łatwiejsze, lecz zabiłoby w nim poetę. Uciszyłoby jego duszę, lecz ta cisza stałaby się martwotą. Uświadomił sobie ciężar poezji – *wagę słowa*... i swój obowiązek wobec tego talentu, od Boga przecież otrzymanego. Wybrał rolę poety-świadka. Wiedział, że nie można ani poetyzować wiary, ani dogmatyzować poezji. Prozelityzm jest jednak pełen pułapek i on też skomplikował życie poety jeszcze bardziej, kiedy to dzieląc się doświadczeniem wiary z Marią Leszczyńską, poznał uczucie miłości – miłości wbrew nakazom tejże wiary. Doświadczył tej miłości także w ciężkiej chorobie, w miesiącach zbliżania się siostry śmierci. To było jego szczęście i tragedia zarazem. Dobrze rozumiał to ks. Kornilowicz, którego ulubieńcem był Liebert (zdjęcie Jurka zawsze wisiło w jego celi). Zarówno on, jak i uczestnicy spotkań „Kółka”, żywo interesowali się losem Lieberta, troszcząc się o jego zdrowie, organizując nawet pomoc finansową, która umożliwiła kosztowną kurację w Worochcie. Niestety, nie przyniosła ona oczekiwanych efektów. Liebert wyruszył w ostatnią drogę opatrzony sakramentami przez ks. Kornilowicza⁵.

Świat poetycki Lieberta to przede wszystkim świat pozostający w obecności Boga. Nie niesie ona ze sobą pokoju i ciszy, błogiej pewności troskliwej opieki. Ta obecność jest jak wyzwanie dla człowieka, który nie umiając jej dostrzec, przeżywa cierpienie samotności i ma poczucie odrzucenia. Jest to wyzwanie także dla człowieka, który nie potrafi, nie jest zdolny znieść tej obecności. Jest ona zbyt jednoznaczna, zbyt potężna, by mógł nie ulec fascynacji. Stąd ambiwalencja uczuć: człowiek tęskni do Boga, pragnie Go, a kierując się instynktem samozachowawczym, nie chce cierpieć i nie chce doznawać swej małości. Wie, że zbliżenie się do Boga kosztuje wiele cierpienia, wyrzeczenia, samozaparcia i w tym kontekście obecność Boga jest siłą niszczącą. Obecność Boga to pełnia Bytu, jedyność Bytu, poza którym już nic nie może istnieć, a wszystko, co do

⁵Najpełniejsze informacje dotyczące biografii J. Lieberta można odnaleźć we wstępie S. Frankiewicza do *Pism zebranych*, dz. cyt.

tej pory dawało złudzenie istnienia – musi ulec zagładzie, to, co JEST w człowieku, musi się oczyścić! Człowiek musi się wyrzec swego istnienia. Nie ma bowiem opozycji Bóg – świat w poezji Lieberta w takim sensie, w jakim ukazywała to poezja metafizyczna XVII w. czy poezja polskiego baroku⁶.

Bóg jest obecny w świecie. Podmiot liryczny tych wierszy nigdy nie zapomina o tym, że Bóg jest stwórcą, dawcą, źródłem wszelkiego istnienia. Nawet w wierszu „Druga Ojczyzna”, którego już sam tytuł sugeruje dychotomię, w gruncie rzeczy jej nie ma. Należy bowiem zwrócić uwagę na zdanie, którego struktura składniowa organizuje cały wiersz: *Myślę, że... bo wierzę, że...*

*Myślę, że (...)
Jest ojczyzna, za którą tęsknię tu i walczę
Z smutkiem, co w duszy rośnie, i z miłością wieczną.
Bo wierzę, że Bóg wszystko wyrówna i zgodzi⁷.*

Bóg jest obecny także w sposób naoczny, lecz niezrozumiały dla człowieka, co usiłuje przedstawić wiersz „Pan Bóg i bąki”. Postrzeganie przez podmiot liryczny Boga jako dziecka-psotnika odzwierciedla ludzkie ograniczenia w rozpoznawaniu i wyjaśnianiu spraw Bożych. Dlatego też obecność Boga jest wyzwaniem. Jak ją wytopić i zrationalizować?

*Pan Bóg jest dzieckiem płochym, które dla zabawy
Słodki kwiat koniczyzny ukrywa wśród trawy,

Z obłoków na nią bąki furkocące strąca,
By w kwiatach brzuszki skryty od wielkiego słońca.*

⁶Odmienne stanowisko prezentuje P. Nowaczyński, *O miejscu Lieberta w polskiej liryce religijnej*, „Znak”, nr 10/1971. Zwraca jednak również uwagę na oryginalność obrazu Boga w wierszach Lieberta.

⁷J. Liebert, dz. cyt., s. 97.

*Gdy później bąki ciężko poruszają głowę,
Plączą nogi od miodu i fruwać nie mogą,*

*I spoglądają na niebo z wyrzutem i gniewem –
Bóg chytrze się uśmiecha, że o niczym nie wie⁸.*

Jak trudno przyznać się do naszych ludzkich ograniczeń, może świadczyć fakt, że wiersz ten został odebrany jako bluźnierczy. Liebert został wezwany na policję celem złożenia wyjaśnień, o czym wspomina w liście do Agnieszki z 21 I 1926 r.⁹ Pod oskarżeniem go o bluźnierstwo i o obrażanie uczuć religijnych ogółu podpisało się 30 lwowian. Akt oskarżenia obejmował 2 stronicę... Liebert ze spokojem tłumaczył, że sumienie ma czyste, a jego zamysł twórczy został mylnie zinterpretowany. Na szczęście dla poety sami lwowianie popełnili nadużycie, drukując wiersz bez jego wiedzy i zgody w „Gazecie Porannej”, więc sprawę załagodzono. Tymczasem chytróść i psoty Pana Boga przedstawione w tym wierszu polegają na Jego wszechwiedzy i miłosierdziu wobec stworzenia. Człowiek, obserwując świat, nadaje jego zjawiskom własną motywację i celowość, nie odczytując działania Boga.

Zupełnie inny obraz Boga odnajdujemy w najbardziej chyba znanym wierszu Lieberta „Jeździec”.

*Uciekałem przed Tobą w popłochu,
Chciałem zmylić, oszukać Ciebie –
Lecz co dnia kolana uparte
Zostawiały ślady na niebie.*

*Dogoniłeś mnie, Jeździec niebieski,
Stratowałeś, stanąłeś na mnie.
Ległem zbity, łaską podcięty,
Jak dym, gdy wichur go nagnie¹⁰.*

⁸ Tamże, s. 105.

⁹ Tamże, s. 245-246.

¹⁰ Tamże, s. 157.

Bóg jest tu opisany jako dowódca, zaciekle, zawzięty, okrutny, a zarazem troskliwy, władczy, surowy wychowawca¹¹. Interesujący jest sposób poznania tych przymiotów Boga. Podmiot liryczny poznaje Boga w doświadczeniu wewnętrznym, chociaż poetyka jest tak plastyczna i konkretna. Człowiek ucieka przed Bogiem, zwodzi Go, zwodząc w ten sposób samego siebie. Jest więc dezterterem uciekającym przed słuszną karą. Mimo wszystko daje również świadectwo integralności duszy i ciała. Co ciekawe, nawet jeśli duch uciekał przed Jeźdźcem, to ciało niemądre i zdradliwe pozostało wierne. Chociażby ta wierność (*kolana uparte*) była tylko efektem przyzwyczajenia, zewnętrzna pobożnością, to także taka modlitwa *zostawia ślady na niebie*, ma wartość niejednokrotnie przez samego człowieka ignorowaną. Człowiek zostaje dogoniony i stratowany przez Boga, który *podciął go* swą zasadzką łaski. Stał na nim – gest ten jednoznacznie wyraża całkowite pokonanie i podporządkowanie sobie przeciwnika. Ta ucieczka chaotyczna, bez planu i celu, w popłochu – od początku była skazana na klęskę. Człowiek nie wie, dokąd uciec, bo nie ma dokąd uciec przed Bogiem.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że podmiot liryczny zaczyna mówić w czasie teraźniejszym, co oznacza, że ten stan trwa nadal. Siłą Jeźdźcy nie było więc tylko zaskoczenie i impet pościgu. Człowiek uświadamia sobie swoją bezradność: *Nie mam słów by spod Ciebie się podnieść*. Dlaczego słowa mogłyby być narzędziem podźwignięcia się spod Boga? Prawdopodobnie dlatego, że w słowach człowiek może wyrazić swą wolę, ale ani ludzka wola, ani ludzkie słowa nie udźwigną Boga, nie wyrażą Go. Kiedy człowiek jest przytłoczony Bogiem, słowa zaczynają mieć wagę. Ten ciężar zmierza ku milczeniu, ku wielkiej ciszy. Jedyną drogą zdaje się wówczas propozycja, by „przejszć przez siebie”, poznać jasne i ciemne strony samego

¹¹ Podobne określenia możemy odnaleźć np. w: Hi 16,3-5; św. Teresa, *Dzieła*, t. IX *Poezje*, Warszawa 1822, s. 281-284 (*Walka miłości*); św. Teresa, *Pisma*, t. I *Księga zmiłowań Pańskich...* Warszawa 1898, s. 252-253; *Dzieje Duszy, czyli żywot św. Teresy od Dzieciątka Jezus...* Poznań 1912, s. 240; E. Hello, *Z nauk i objawień bł. Anieli z Foligno*, Wąbrzeźno 1923, s. 81; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Kraków 1971, s. 296-299; C.K. Norwid, *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku*.

siebie, już nie uciekać, nie oszukiwać, ale siebie samego doświadczyć z pokorą i w prawdzie. Powierzenie się słowom Boga według podmiotu lirycznego powinno być radykalne, skoro gotów jest na dalsze cierpienie aż do całkowitego wyniszczenia. Wiedza, jaką zdobywa w osobistym zmaganiu się z Bogiem, jest dla niego jedyną wiedzą pewną i pełną, żadnej innej już nie potrzebuje. Ona jest najważniejszym objawieniem jego życia, które odąd musi być nieustannym wybieraniem. Człowiek nie otrzymał mapy swojej drogi. Ponawianie wyboru jest jej odkrywaniem, jest to zadanie szczególne, bardzo trudne i skomplikowane; ciągle bowiem prowokujące setki pytań. W zmaganiach z Bogiem „ciało mdłe” paradoksalnie niejednokrotnie ratuje niespokojną duszę, która buntuje się i szuka, i błądzi, i do błędu przyznać się nie chce – myślę, że jest to bardzo prawdziwe spostrzeżenie poety. Sam pozostawił w jednym z listów taki oto komentarz: *Musisz zbliżyć się do Boga przez sakrament pokuty. Mów tak i myśl, jak ja czyniłem w najtrudniejszych chwilach:*

„Boże, wiem, że jesteś, choć wszystko we mnie obraca się przeciw tej wierze”.

Z tego okresu mam jeden wiersz, który Ci przesyłam („Jeździec”). Nie myśl o ślepej wierze. Wiara musi być pogłębiona i źle jest, jest grzechem, gdy człowiek inteligentny zagadnień tych nie rozważa¹².

Słowa te świadczą o radykalizmie Lieberta. Bierność intelektu i woli postrzega on w kategoriach grzechu. Wahanie, bunt, wątplenie – są ludzkie, wynikają z ograniczeń kondycji skażonej grzechem, świadczą jednak o wewnętrznej potrzebie, o tęsknocie i pragnieniu, by Boga odnaleźć, by doświadczyć Jego miłości, bezpośrednio, do końca. Dlatego wiersze, np. wstrząsające „Zaślubiny”, czy „Gorzkie wióry”, są świadectwem zmagania, walki, odkrywają rzeczywistość duchową, do której nikt się chętnie nie przyznaje, i myślę, że na tym właśnie polega siła tej poezji. To zapis zdobywania *małych Damaszków*, zmagania z Bogiem, których nie rozświecało światło ekstazy ani

¹²J. Liebert, dz. cyt., t. II, s. 429.

żadne epifanie. Do tej walki stanął człowiek świadomy swych ograniczeń, bezradności, swego błędnego rozeznawania, pełen lęku i drżenia wobec swych pragnień i... samego siebie.

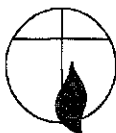
Liebert nie pozostawił po sobie wielu wierszy, a jednak wartością słowa poetyckiego pozyskał szacunek współczesnych, także reprezentujących zupełnie odmienne koncepcje sztuki, jak np. poetów awangardy. Wysoko ceniony przez pokolenie A. Trzebińskiego, T. Gajcego i K.K. Baczyńskiego został uznany przez pokolenia powojenne za najwybitniejszego przedstawiciela liryki religijnej XX w. w Polsce. Wielu znakomitych krytyków pochlebnie oceniało twórczość Lieberta, a każdy z nich akcentował jakiś szczególnie jej aspekt. Obiektywną wartość tej poezji dostrzegano w jej doskonałości artystycznej¹³, we wpisaniu w nią dramatu ludzkiej egzystencji¹⁴ albo w jej oryginalności polegającej bądź na zgodności z dogmatyką¹⁵, bądź na dynamizmie prezentowanej postawy człowieka¹⁶. Dzięki temu można zebrać owoce ich badań jako prawdy częściowe, by szukać własnych, osobistych odczytań wierszy Obywatela „Drugiej Ojczyzny” odprawiającego „Gusła”, by wreszcie wsłuchać się w szum „Kołysanki jodłowej”, by wyruszyć w *długą molozną drogę, zanim zaczniemy spotykać nasze małe Damaszki*.

¹³I. Sławińska, *Groza słowa*, „Znak”, nr 2/1949.

¹⁴Z. Bieńkowski, *Legenda i poezja Lieberta*, w: J. Liebert, *Poezje*, Warszawa 1965, s. 5-19.

¹⁵J. Kott, *Katolicyzm liryki Lieberta*, „Przegląd Współczesny”, nr 155/1935.

¹⁶S. Skwarczyńska, *Kościół wojujący*, „Tygodnik Powszechny”, nr 8/1947.



URSZULA MICHALAK

Kaganek mroku

Ukryj mnie w ciszy Twoich ust,
na dnie cienia,
w spopielonym kaganku mroku,
gdzie wypala się światło dnia.
Ukryj mnie w rdzawej jesieni,
pod korcem zeschłych liści,
w ranie przemijania.

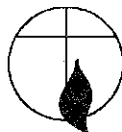
Świętość

nagość serca
dotykaj
delikatnie
czule
ostrożnie
szeptem pocałunku
jak świętość

wystarczy chwila nieuwagi
i ból aż do dna miłości

* * *

czasem zdarzy się tak
że serce pęknie
a trzeba żyć dalej



bp Jan Chrapek CSMA

Dziesięć przykazań dla redakcji katolickich w mediach publicznych*

Świętowanie dziesięciolecia redakcji programów katolickich w mediach publicznych, radiu i telewizji w Polsce jest nie tylko miłe, ale jest też momentem, w którym warto podjąć refleksję nad sensem i znaczeniem pracy, która służy zarówno wspólnocie kościelnej, jak i całemu społeczeństwu. Pośród przemian, jakie dokonały się w dziedzinie mediów elektronicznych w Polsce po 1989 r., obok pluralizacji, demonopolizacji i wielu innych, pojawienie się redakcji programów katolickich w mediach publicznych jest jednym z ważniejszych wydarzeń. Mówiąc o oczekiwaniach Kościoła związanych z tym historycznym osiągnięciem, trzeba podkreślić wyraźnie, że jest ono sukcesem obu stron: Kościoła i nadawców w mediach publicznych. Skoro jako biskup zabieram głos na ten temat, najłatwiej mi będzie się posłużyć specyficznym „gatunkiem dziennikarskim”, jakim jest... Dziesięć Przykazań. A że Dekalog jako taki zawiera normy ogólnoludzkie i nie razi humanistów o światopoglądzie innym niż religijny, wierzę, że nie będzie mi to poczytane za próbę deklaracji dyktatury kleru wobec radia bądź telewizji. Zresztą dziesięć przykazań na dziesięciolecie to bardzo stosowne skojarzenie.

Warto przy tej okazji zauważyć jeszcze jedną istotną okoliczność. Jakkolwiek świętowane dziesięciolecie przypomina o NOWOŚCI, jaką są programy religijne w mediach publicznych, to jednak w gruncie rzeczy trzeba mówić nie tyle o stworzeniu czegoś nowego, ile raczej o powrocie do sytuacji pierwotnej, do stanu początkowego zniszczonego w okresie komunizmu. Początki radiofonii bowiem, zarówno na świecie, jak i w Polsce, wiążą się nierozdzielnie z istnieniem na falach eteru programów religijnych. Jedną z pierwszych w historii ludzkości radiostacja KDKA w Pittsburgu w Stanach Zjednoczonych

* Tekst wygłoszony w Polskim Radio w Warszawie podczas obchodów 10-lecia Redakcji Programów Katolickich PRiTV, 2 X 1999.

powstała w 1920 r. już w rok od rozpoczęcia regularnej emisji transmitowała regularnie mszę św. z miejscowego kościoła¹. Pierwsze słowa w eterze podczas prób przekazu z Wysp Brytyjskich do Europy brzmiały: *Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli...* Pionier radia Guglielmo Marconi był zarazem twórcą rozgłośni Radia Watykańskiego, którą Pius XI otworzył w 1931 r. Gdy powstawały kolejne rozgłosnie Polskiego Radia, na jego antenie transmitowano nabożeństwa i rozmaite audycje o tematyce religijnej. Dobrze, że fakty te przypomniano w publikacji z okazji 70-lecia Polskiego Radia w 1995 r.² Także wśród pierwszych osiągnięć techniczno-programowych radiofonii w Polsce są transmitowane na żywo wydarzenia o charakterze religijnym, np. pierwsza przeprowadzona na żywo z zagranicy, z Rzymu, transmisja uroczystości kanonizacyjnych św. Andrzeja Boboli w 1938 r.

Nie tylko szlachectwo, lecz także tradycja obliguje spadkobierców. Dlatego nie sposób nie mówić o owym „dekalogu oczekiwań”, o którym wspominałem wcześniej.

I przykazanie:

Nie będziesz miał cudzych bogów obok mnie (Wj 20,3)

Po pierwsze, wydaje się, że przekaz religijny w mediach publicznych ma za zadanie uwrażliwiać ludzi na to, co faktycznie jest, a co nie jest świętością. Oprócz demaskowania pseudowartości, obalania idoli, które zajmują miejsce sacrum, sam w sobie powinien strzec się mieszania tego, co święte z profanum, czyli PROFANOWANIA języka religijnego które ma miejsce zawsze wtedy, gdy teologię zmienia się w ideologię. Wszystko to jest ważne nie tylko do pogłębiania wiary już przekonanych, ale i aby pokazywać autentyczne oblicze Boga i Kościoła sceptykom i ludziom walczącym lub wadzącym się z Panem Bogiem. Ponieważ tradycja i kultura naszego narodu są silnie nacechowane treściami religijnymi, tak rozumiana misja redakcji katolickich służy tożsamości duchowej naszego społeczeństwa. Przybliży także szerokim kręgom odbiorców naukę Kościoła, który wpisał się na trwałe w polską rzeczywistość.

¹ Por. S. Jędrzejewski, *Radiorenesans. Od monopolu do konkurencji*, Warszawa 1997, s. 31.

² B. Górnica-Cerska, S. Jędrzejewski (red.), *70 lat Polskiego Radia 1925–1995*, Warszawa 1995.

Redakcje programów katolickich i ich programy należy widzieć jako integralną część mediów publicznych. Mitem są więc powtarzane tu i ówdzie – niestety także w środowiskach katolickich – opinie, jakoby były one *gettem* lub stanowiły zaledwie „katolickie okienka”. To ostatnie określenie mogłoby się obronić tylko wtedy, gdybyśmy pamiętali o istocie słowa „katolicki” – znaczy ono tyle, co „powszechny”. W tym ostatnim znaczeniu redakcje te faktycznie wolno nazywać „okienkami katolickimi”, czyli przestrzenią otwartą na całą rzeczywistość społeczną i kulturową.

II przykazanie:

Nie będziesz wzywał imienia Boga twego do czczych rzeczy (Wj 20,7)

Powiedzieliśmy, że redakcje katolickie to nie żadne *getto*. We współpracy z innymi zespołami, co – jak wiemy – stało się już tradycją i dorobkiem pracujących tu ludzi, można, warto, a nawet trzeba opisywać to, co jest sakralne i duchowe w całej kulturze polskiej, niekiedy w całkiem „świeckich” obrzędach, symbolach, tekstach, pomnikach architektury i historii. W ten sposób czyni się zadość drugiemu przykazaniu, które mówi o tym, że nie powinno się „sekularyzować” i laicyzować tego, co jest zakorzenione w wymiarze duchowym, transcendentnym. Dlatego też istnieje głęboka potrzeba i sens, aby treści o charakterze religijnym były obecne w wielu programach, niekoniecznie „sztandarowo katolickich”. Zapewne najłatwiej potwierdzić to tym, którzy pracują w redakcjach literackich czy muzycznych, chociażby Programu II Polskiego Radia.

III przykazanie: Pamiętaj, abyś dzień święty święcił (Wj 20,8)

Dzięki postulatowi „Solidarności” z 1980 r. na antenę Polskiego Radia powróciła msza św. oraz nabożeństwa wspólnot wyznaniowych zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Są też obecnie w lokalnych stacjach telewizyjnych transmisje niedzielnej mszy św. Daje to wyraz konieczności poszanowania przez media publiczne potrzeb religijnych odbiorców. Chodzi jednak i o to, aby nie ograniczać tych potrzeb tylko do sfery liturgicznej. Zawierają one przecież także pragnienie rozumienia świata i ludzi w odniesieniu do własnej wiary i oczywiście chęć pogłębienia jej. Edukacyjna funkcja środków społecznego komunikowania nie może więc kończyć się tam, gdzie się zaczyna sfera światopoglądu i przekonań religijnych.

IV przykazanie: Cześć ojca twego i matkę swoją (Wj 20,12)

Wprawdzie z jednej strony redakcje programów katolickich mają za ojca i matkę swój Kościół, to jednak z drugiej strony nie jest przecież tak, że instytucje publiczne radia i telewizji są dla nich tylko rodzicami przyznanymi. Szacunek dla ojca i matki oznacza tu troskę i wsparcie mediów publicznych, aby były wierne swej misji. Ze względu na ową misję społeczną media te cieszą się uznaniem i utrzymują wiarygodność w oczach ogółu odbiorców. Owa misja może być także chroniona przez normę kolejnego, piątego przykazania.

V przykazanie: Nie będziesz zabijał (Wj 20,13)

Obrazy przemocy i gwałtu atakujące odbiorców z ekranów telewizorów, agresja rodzona także przez dźwięk niektórych typów muzyki nachalnie niekiedy propagowanej w radiu nie mogą – pomimo istniejącej różnicy zdań na ten temat – pozostać bez efektu, zwłaszcza w duszy ludzi młodych. Misja mediów publicznych musi uwzględniać uczenie wzajemnego szacunku, głębokiej tolerancji i odpowiedzialności. W tej dziedzinie media mają naturalnego sojusznika w ludziach Kościoła i oczywiście również w zespołach redakcji katolickich. Ma to znaczenie nie tylko dla społeczeństwa polskiego. W okresie gdy kraj nasz zbliża się ku integracji ze Wspólnotami Europejskimi, w obliczu rysujących się na naszym kontynencie konfliktów i napięć o charakterze narodowym, etnicznym, a nawet religijnym, oznacza to wkład w tworzenie *europejskiego domu*, *dawanie duszy Europie*, do czego tak gorąco wzywa Jan Paweł II.

VI przykazanie: Nie będziesz cudzołożył (Wj 20,14)

Być może przywołanie tego przykazania wywołuje uśmiech lub intrzyguje. Nic będę jednak otwierał debaty na temat pornografii czy pornofonii. Możliwe, że ten wątek wzbudziłby wiele emocji i znaczne zainteresowanie, ale dzisiaj proponuję spojrzeć na treść tej normy moralnej szerzej. Cudzołóstwo oznacza zdradę, rozbitcie jedności dwojga ludzi. Jeżeli mówimy, że przykazanie „nie cudzołóż” dotyczy mediów publicznych, to dlatego, że jedną z ich istotnych funkcji jest budowanie jedności i wspólnoty międzyludzkiej. Jedność ta nosi w tradycji wypracowanej na naszej polskiej ziemi, a inicjującej przemiany w regionie Europy Środkowo-Wschodniej, imię SOLIDARNOŚCI.

Słowo to oznacza także jedną z podstawowych zasad społecznej nauki Kościoła. Odkrywanie ludzkiej tęsknoty za jednością to zarazem otwieranie oczu na szczytne wartości, które chrześcijaństwo ujmując w nakazie miłości Boga i bliźniego. Wyrazistym przykładem takiego działania mediów masowych były relacje radiowe i telewizyjne z podróży Ojca Świętego do ojczyzny, zwłaszcza może z dwóch ostatnich podróży.

W dokumentach Kościoła mówi się, że *komunikowanie masowe ma tworzyć pośród ludzi komunę*, czyli ma ich jednoczyć („*Communio et progressio*”, nr 11). Jest to jeden z najważniejszych postulatów wobec mediów. Budowanie ramówki programowej tylko na podstawie wyników tele- i audiometrii obróci się wcześniej czy później przeciwko programującym. Wypada tu dodać, że w ostatnich latach w Stanach Zjednoczonych, najbardziej przecież skomercjalizowanym świecie medialnym, teoretycy społecznego komunikowania stanowczo ukazują potrzebę krytycznego oceniania danych tele- i audiometrycznych w taki sposób, aby kryteria ilościowe uzupełnić jakościowymi. Te ostatnie wiążą się właśnie z wspólnototwórczym potencjałem komunikowania. Kryterium oglądalności i słuchalności nie jest więc właściwy odbiornik, ale percepcja, której skutkiem jest „efekt społeczny”. Dlatego dobrze byłoby, aby nadawcy nie zapominali w programowaniu swych stacji o potrzebie docierania do serc, mając na uwadze przestrożę, która powtarza się zarówno w tekstach proroków Starego Testamentu, jak i Ewangelii, mówiącą o częstym mechanizmie znieczulania się ludzkiej uwagi: *Mają oczy, a nie widzą, mają uszy, a nie słyszą...* (Iz 6,9; Mt 13,13).

Zarazem jednak to samo starotestamentowe i ewangeliczne pouczenie nakłania na nadawców i dziennikarzy redakcji katolickich obowiązek doskonalenia profesjonalnego, aby przekaz był nie tylko „słuszny”, ale i atrakcyjny; nie chodzi tu o przypodobanie się lecz o... naśladowanie samego Chrystusa, nauczającego w sposób obrazowy, trafiającego do serc i umysłów, pociągającego do naśladowania. Brak profesjonalizmu pod tym względem byłby też formą zdrady, zniekształceniem obrazu chrześcijaństwa, zniechęcaniem do niego bliźnich, zaniechaniem budowania jedności, jakąś więc formą wykroczenia przeciwko normie „nie cudzołóż”.

VII przykazanie: Nie będziesz kradł (Wj 20,15)

Postulat uczciwości i szacunku dla cudzej własności wyraża ogólną regułę sprawiedliwości społecznej: „Oddaj każdemu to, co mu się

należy". Szczególnie wobec dzisiejszych przemian, wobec mechanizmów rynku, które jednych bogacą ponad miarę, a innych spychają w nieczną nędzę i ubóstwo, media publiczne, a w nich istniejące redakcje katolickie, mają obowiązek demaskować niesprawiedliwość, nieuczciwość, korupcję oraz stawać w obronie najuboższych. Często przecież zdarza się, że prości ludzie piszą i dzwonią do redakcji telewizji i radia, gdy są bezradni, licząc na to, że właśnie stąd otrzymają pomoc. Oznacza to nieoceniony kapitał, jaki powierzono mediom – kapitał ludzkiego zaufania.

VIII przykazanie: Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek (Wj 20,16)

Najbardziej oczywistym sensem tego przykazania jest postulat poszanowania prawdy. Ludzie mediów, właśnie dlatego, że na co dzień zajmują się OPINIAMI, które niekoniecznie mają związek z prawdą, muszą być szczególnie uwrażliwieni na prawdę. Zarazem jest zrozumiałe, że w dziennikarskim skrócie, a czasem i koniecznym uproszczeniu, niezwykle trudno jest oddać całą prawdę faktów. Nie można więc wyobrazić sobie rzetelności dziennikarskiej bez bardzo dobrego warsztatu zawodowego. Dążenie do coraz większego profesjonalizmu jawi się więc jako podstawowy postulat, szczególnie wobec redakcji katolickich, od których, właśnie z racji specyficznej misji, należy i trzeba wymagać nawet więcej niż od innych. Mówienie i świadczenie o prawdzie to wymóg moralny i zawodowy zarazem.

IX i X przykazanie: Nie będziesz pożądał domu bliźniego ani jego żony, ani niewolnika, ni niewolnicy... ani wołu, ani osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego (Wj 20,17)

Taka jest pełniejsza treść IX i X przykazania Dekalogu. Dochodzi my więc do kresu naszej refleksji. Przytaczanie to kójarzy się jeszcze z jednym ważnym zadaniem mediów. Ten, kto pożąda rzeczy nie swoich, czyni to dlatego, że pogubił się w świecie. Nie rozróżnia tego, co jego i nie jego, nie potrafi zdrowo i przyjaźnie kształtować relacji z innymi. Czasami buntuje się przeciwko wszystkim i wszystkiemu, organizuje dzikie protesty, burdy, nie kontroluje własnych wypowiedzi, szerzy demagogię i populizm. Zyskuje popularność pośród innych, podobnie jak on zagubionych. Takich ludzi jest dzisiaj

w naszym kraju bardzo wielu. Może o tym świadczyć istnienie „milczącej większości”, która ujawnia się przy każdych kolejnych wyborach jako ci, którzy nie korzystają z praw do głosowania. Jest to masa ludzi, która powinna politykom spędzać sen z oczu, ale także budzić troskę zarówno odpowiedzialnych za życie publiczne, jak i zwierzchników Kościoła. W uczeniu rozumienia istoty zachodzących przemian i ich przyczyn, w edukowaniu ludzi nic nie może też zastąpić mediów publicznych. Komunikowanie masowe nigdy nie jest tylko ukazywaniem nagich faktów. Jest zawsze ich jakąś interpretacją. Chodzi o to, aby była to „rozumiejąca interpretacja”, interpretacja niosąca sens a nie bez-sens. Wiemy wszyscy, jak wiele w tej dziedzinie jest jeszcze do zrobienia.

Zadanie to dotyczy rozumienia wewnętrznych problemów Polski i jej miejsca w społeczności międzynarodowej, w tym także roli wspólnoty kościelnej w Europie i świecie współczesnym. Czytelne znaki dał nam pod tym względem Ojciec Święty, zwłaszcza w przemówieniu do Zgromadzenia Narodowego (11 VI 1999), gdy wezwał do *budowania Europejskiej Wspólnoty Ducha*. Znamienne, że podobnie wyraził się i w przesłaniu do Konferencji Episkopatu Polski. O tym zadaniu nie wolno zapominać ani też papieskiego wezwania zmieniania lub tuszować. Niestety, nawet wśród katolików, tuż po wyjeździe papieża, pojawiły się głosy ludzi, którzy wyraźnie ulegli pokusie przekłamania tego, co zostało dobitnie powiedziane. To bolesny dowód zagubienia w świecie, które skutkuje – jak zauważaliśmy powyżej – gwałceniem norm dziewiątego i dziesiątego przykazania.

Zmierzając więc do kresu tych refleksji, wypada życzyć, aby ludzie mediów, radia i telewizji, bazując na dobru, jakie udało się w ciągu minionego dziesięciolecia po wielkim przełomie stworzyć, szli dalej tą drogą, mnożąc i pogłębiając to, co się stało WSPÓLNYM osiągnięciem mediów publicznych i Kościoła w Polsce. Porównując te dokonania z sytuacją w innych krajach, wolno stwierdzić z całą odpowiedzialnością, że nie mamy się czego wstydzić, a przeciwnie, mamy pełne prawo wieloma rzeczami się pochwalić. Obyśmy z podobnymi uczuciami mogli świętować piętnasto- dwudziesto- pięćdziesięciolecie – nie stawiając granic Opatrzności Bożej – wiele kolejnych lat i rocznic.

współpraca Grzegorz Dobroczyński SJ

Gabriel M. Nissim OP

Obecność Kościoła w europejskich mediach publicznych *

Uprzywilejowane miejsce chrześcijańskich programów telewizyjnych – publiczny nadawca

W całej Europie stacje telewizyjne mają programy religijne, w szczególności chrześcijańskie. Kilka takich audycji mają również stacje komercyjne. Są ponadto stacje lokalne i przekazy satelitarne. Większość programów religijnych jest jednak nadawana przez stacje publiczne. To specyfika europejska. Inaczej jest np. w Stanach Zjednoczonych. Wielkie wyznania religijne muszą tam same zapewnić sobie produkcję programów telewizyjnych i kupować od stacji czas antenowy bądź posiadać własne kanały telewizyjne. Europejski model telewizji zakłada, że rolą stacji telewizyjnych jest udostępnienie miejsca wielkim prądom myślowym występującym w społeczeństwie, a w szczególności religiom i Kościołom. Na przykład w 1949 r. Telewizja Francuska wprowadziła cotygodniową audycję katolicką; świętuje ona w tym roku 50. rocznicę istnienia i program ten jest najstarszym we Francji cyklicznym programem telewizyjnym.

Podstawową tej koncepcji jest pojęcie mediów publicznych. Europejczycy uznają instytucję telewizji i radia za służebną wobec wszystkich obywateli, a więc wobec demokracji, nie zaś za usługę typu komercyjnego swobodnie oferowaną ludziom, którzy chcą za nią zapłacić. Telewizja faktycznie dla wielu współczesnych, w szczególności najuboższych, jest główną, a nawet jedyną możliwością dostępu do informacji kultury, a więc świadomą realizacją jej demokratycznej powinności (gdy prawidłowo wypełnia swoją rolę). Akceptując fakt istnienia kanałów komercyjnych, kraje europejskie podkreślają

* Tekst wygłoszony w Polskim Radio w Warszawie podczas obchodów 10-lecia Redakcji Programów Katolickich PRiTV, 2 X 1999.

konieczność istnienia silnej i niezależnej radiofonii i telewizji publicznej. Państwa członkowskie Rady Europy również podkreślają ważność nadawcy publicznego. Mówią o: *żywotnej funkcji mediów publicznych jako zasadniczego czynnika pluralistycznego komunikowania się dostępnego dla wszystkich na skalę ogólnokrajową jak również regionalną, dzięki dostarczeniu usługi ogólnotematycznej zawierającej informacje i programy edukacyjne, kulturalne, i rozrywkę* (Zalecenie Komitetu Ministrów z 11 IX 1996 r.).

W 1994 r. w Pradze Konferencja Ministrów ds. Komunikacji Rady Europy określiła zakres odpowiedzialności nadawców mediów publicznych. Programy mają być *punktem odniesienia dla wszystkich widzów i czynnikiem jedności społecznej oraz integracji wszystkich jednostek, grup i wspólnot, a także odbiciem różnych idei filozoficznych i przekonań religijnych społeczeństwa, mając na celu wzmocnienie wzajemnego zrozumienia i tolerancji oraz promowanie relacji międzywspólnotowych w społeczeństwie wielonarodowościowym i wielokulturowym*.

Co się tyczy Unii Europejskiej, deklarowała ona 25 I 1999 r., że *nadawca publiczny, biorąc pod uwagę funkcje kulturalne, społeczne, które piastuje dla dobra wspólnego, ma ogromne znaczenie jeśli chodzi o zapewnienie demokracji, pluralizmu, jedności społecznej oraz różnorodności kulturowej i językowej* (Dziennik Oficjalny z 5 II 1999). Jednakże nie jest to sytuacja całkiem stabilna. Model amerykański upowszechnia się w Europie. Publiczne stacje telewizyjne niekiedy z trudem mogą sprostać konkurencji stacji komercyjnych. Te zaś, jak w Portugalii, są zdolne wywołać wojnę oglądalności. Pierwszymi ofiarami tej konkurencji są audycje, których oglądalność jest poniżej średniej ogólnej danej stacji. Dodatkowo techniki cyfrowe zwiększają liczbę stacji tematycznych i w konsekwencji powodują rozdrobnienie oglądalności. Zmiany te podwójnie zagrażają programom religijnym: z jednej strony powodują dążenie stacji publicznych do wyeliminowania audycji religijnych ze względu na ich niewystarczającą oglądalność, z drugiej zaś strony wielu uważa, że jeśli Kościoły chcą być obecne w telewizji, to powinny stworzyć własne stacje tematyczne dla tych, którzy będą za nie płać abonament. W tej sytuacji trzeba zapytać, do kogo dotrze chrześcijańska stacja tematyczna. Istnieje ryzyko, że tylko do ludzi już przekonanych. Tymczasem w stacji ogólnotematycznej audycje chrześcijańskie ogląda publiczność duża i różnorodna. Publiczna stacja tematyczna będzie płatna, zatem jedynie ci, którzy mają na to środki, będą mogli zapłacić abonament. Nie stać na to najbiedniejszych.

Rolą i misją mediów publicznych jest *być odbiciem różnorodnych idei i przekonań religijnych społeczeństwa w duchu wzajemnego*

zrozumienia. Jest ważne, aby Kościoły, ze względu na rolę jaką odgrywają w społeczeństwie, miały swoje miejsce w telewizji, która z natury ukazuje całe życie społeczne. Kościoły również powinna zadać sobie pytanie, jak to się dzieje, że obecnie w całej Europie można zauważyć odcinanie się od tego, co od Kościołów (a szerzej od instytucji) pochodzi. Obniżenie oglądalności audycji telewizyjnych jest w rzeczywistości znakiem (wśród innych) ogólnego dystansu wobec Kościoła; ludzie zastanawiają się, co Kościół ma do powiedzenia na temat ich problemów osobistych, w imię czego zwraca się do nich. Na przykład w Niemczech określenie programu jako religijnego powoduje 50-procentowy spadek oglądalności w stosunku do tej samej audycji, jeśli nie jest ona nazwana religijną, o czym informują producenci stacji ZDF.

Są jednak i oznaki pozytywne. Stwierdza się wzrastający popyt na programy wysokiej jakości. Publiczność ma dość programów, które opierają się na taniej rozrywce i przemocy. Domaga się coraz częściej programów produkowanych w kraju, a nie importowanych ze Stanów Zjednoczonych. Jednocześnie wzrasta zainteresowanie tematyką religijną i wymiarem duchowym człowieka, sposobem poznawania własnego wnętrza, tym, co nie da się zmierzyć, co wykracza poza naukowe wyjaśnienie świata i człowieka, czyli wiedzą o sobie, o kierowaniu swoim życiem, kwestiami natury etycznej.

Warunki obecności programów chrześcijańskich w mediach publicznych

ODPOWIEDZIALNOŚĆ REDAKCYJNA jest podzielona między stacje telewizyjne i Kościoły. W rzeczywistości to stacje są odpowiedzialne, często jednak cechują one swoje prerogatywy na Kościoły. W zależności od specyfiki kraju oddają je całkowicie episkopatowi, który zatrudnia różnych producentów (model włoski); producentowi wybranemu na mocy porozumienia między daną stacją i Kościołem, producent zaś działa w imieniu episkopatu (model francuski); stacja powołuje producenta, któremu będzie asystował tzw. doradca kościelny wskazany przez episkopat (model niemiecki); stacja może być całkowicie oddana Kościołom (katolickiemu i protestanckiemu) lub wyrazić cielem innych prądów myślowych (model niderlandzki).

Dzięki temu odpowiednie programy publiczność bez trudu rozróżnia jako w mniejszym lub większym stopniu odzwierciedlające oficjalny punkt widzenia Kościoła. Publiczność chrześcijańska oczekuje, aby programy te były wyrazicielami Kościoła. Dla niechrześcijan natomiast słabą stroną tych audycji jest brak dziennikarskiej wiarygodności; są one postrzegane jako programy instytucjonalne, czyli

take, które wyrażają daną instytucję społeczną (partię polityczną, prąd myślowy, firmę, uniwersytet itd.), bez możliwości interwencji dziennikarzy niezależnych, gwarantujących bezstronność przekazu.

Tutaj pojawia się problematyka wolności dziennikarskiej producentów odpowiedzialnych za programy wobec władz kościelnych i wspólnoty chrześcijańskiej. Jak producent może realizować powołanie dziennikarza? Jaką wolnością dysponuje? Jego funkcja musi być zawsze oddzielona od funkcji rzecznika episkopatu. W rzeczywistości wspólnota katolicka jest różnorodna i różne opinie mogą być wyrażane na różne sposoby, zwłaszcza w dziedzinie społecznej, jak również moralnej lub teologicznej. „Communio et progressio” podkreśla użyteczność mediów w *sprzysługaniu dialogowi wewnątrz Kościoła* (nr 125); fragment (nr 115–121) jest poświęcony temu, co „Aetatis novae” nazywa *podstawowym prawem do dialogu i do informacji w tonie Kościoła* (nr 100). Audycje realizowane pod pieczęcią episkopatu muszą przedstawiać szeroki wachlarz rzeczywistości, osób, prądów i wspólnot wewnątrz katolicyzmu. Audycja katolicka nie może przestrzegać ściśle „linii partyjnej”. Ponieważ bardzo często jest jedynym programem religijnym w telewizji, musi przedstawiać oficjalne stanowisko episkopatu i jednocześnie odbijać różnice wewnątrz Kościoła. Odpowiedzialny za audycję, oczywiście katolik, powinien szczególnie zwracać uwagę, aby chrześcijanie nie czuli się wprowadzeni w błąd. Jednocześnie konieczny jest rozwój więzi między producentem i biskupem lub biskupami odpowiedzialnymi za dialog z mediami.

Te powiązania będą odebrane różnie, w zależności od tego, czy producent jest człowiekiem świeckim, czy księdzem zakonnym lub diecezjalnym. W każdym przypadku trzeba jasno rozróżnić funkcję duszpasterską biskupa, z jej aspektem doktrynalnym w szczególności, i funkcję komunikacji z całą jej specyfiką. Te dwie funkcje odnoszą się do Chrystusa, jednocześnie Pasterza i Przekaziciela Dobrej Nowiny. Duszpasterze muszą być świadomi pokus kontrolowania „władzy” mediów. Jednocześnie wobec tego, co się dzieje w społeczeństwie, nie leży w interesie Kościoła ścisła kontrola programów katolickich przez hierarchię. Poza tym rolą szefów programu jest przekazywanie przesłania zbawienia współczesnemu człowiekowi w języku, który może on zrozumieć, i zajmując się problemami, które leżą mu na sercu. Znaczący to, że rolą audycji katolickich jest tłumaczenie języka Kościoła, w sposób zrozumiały dla współczesnych.

RELACJE ZE STACJĄ. Niewiele jest stacji, które chętnie akceptują obecność programów religijnych. W rzeczywistości najczęściej audycje te są traktowane inaczej niż pozostałe programy stacji. Odpowiadają one szczególnym wymaganiom i nie mogą być włączone do

ogólnej polityki stacji. Są realizowane przez osoby, które nie należą do ekipy stacji i nie zawsze ciszą się uznaniem zawodowym. Ponadto programy te nie są przedmiotem zgody wśród pracowników stacji: nie wszyscy podzielają przekonania religijne prezentowane przez te audycje, a niektórzy są im nawet wrody. Wreszcie każda stacja programów ogólnych jest powołana do tego, aby zgromadzić możliwie najszerszą publiczność, podczas gdy programy religijne są adresowane, przynajmniej pozornie, do szczególnej kategorii publiczności.

Można by się zastanawiać, czy szefowie programów religijnych nie powinni rozważyć faktu, że niektóre z nich są wyraźnie przeznaczone dla publiczności szerszej niż tylko wierzący. Przykładem może tu być francuski program chrześcijański, który organizował raz w miesiącu wielką pluralistyczną debatę reprezentującą wszystkie prądy myślowe, prowadzoną przez dziennikarza danej stacji, a nie przez redakcję chrześcijańską. Zresztą program ten zdobył niedawno nagrodę jako najlepsza audycja dialogu. Jednakże główna trudność programów religijnych w stosunkach ze stacją w kilku krajach polega na tym, że programy te stanowią „niszę” oglądalności i typu widzów. Ich widzami są w większości kobiety w starszym wieku, o skromnych dochodach i znacznie ograniczonym dostępie do kultury, a także o ograniczonych możliwościach decydowania i odpowiedzialności społecznej. Publicznością uprzywilejowaną dla reklamodawców są raczej gospodynie domowe poniżej pięćdziesiątego roku życia lub starsza młodzież. Z tego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że grupa wiekowa kobiet względnie młodych i matek rodzin bardzo się oddaliła od Kościoła w ostatnich latach. Surowość Kościoła w dziedzinie moralności rodzinnej i w sferze życia seksualnego miała negatywne konsekwencje, których nie wzięto dostatecznie pod uwagę. Z drugiej strony kobiety, na szczęście coraz częściej, osiągają poziom wykształcenia taki jak mężczyźni – chcą być traktowane jak osoby dorosłe, zdolne myśleć i samookreślać się, a nie jak osoby niedojrzałe.

Można się również zetknąć z programami, które osiągają wysoki poziom oglądalności, np. w krajach angloskandynawskich, kosztem treści odnoszącej się do spraw wiary: albo ze względu na powierzchowność albo poświęcanie miejsca tematom społecznym lub etycznym bez konotacji bezpośrednio religijnej. Dlatego głównym wyzwaniem na najbliższe lata jest poszukiwanie formy programów, która zainteresowałaby szeroką publiczność oddalającą się tymczasem od Kościoła. Wymaga to dużej wyobraźni. Można stwierdzić podniesienie jakości warsztatu telewizyjnego naszych audycji, wysiłek, aby przybliżyć je masowej publiczności i pozyskać ją. Wymaga to nieustannej troski o zbliżenie do pracowników stacji, zrozumienie, na czym polega układanie programów, ułożenie relacji z dyrekcją. Mamy

pomóc naszym Kościołom zastanowić się nad tym, dlaczego ludzie w Europie oddalają się od Kościoła. Często duszpasterze dużo pracują z praktykującymi chrześcijanami, zapominają natomiast poszukiwać zagubionej owieczki. Zagubione owce są dzisiaj coraz liczniejsze, o wiele liczniejsze niż te, które zostały w stadzie! W jaki sposób programy realizowane w imieniu Kościoła mogłyby dotrzeć do tych osób? Zastanówmy się, jak obecne przesłanie Kościoła objawia się ludziom jako słowo, które służy temu, aby zachować życie i mieć je w obfitości. W jakim stopniu ludzie mogą uważać, że Kościół swoim działaniem pomaga im nieść ich krzyż?

PROBLEMY FINANSOWANIA. Kto płaci, ma władzę! Kto opłaca programy religijne w Europie? Sposoby finansowania są bardzo różne w zależności od kraju. Zazwyczaj emisję zapewnia darmowo stacja. Produkcja jest całkowicie opłacana przez kanał albo przez episkopat bądź z dobrowolnych składek lub finansowana z dwóch czy kilku źródeł. Nie zapominajmy, że przestrzeń dana w ten sposób do dyspozycji Kościoła, nadawanie i produkcja są finansowane ze źródeł publicznych, a więc przez podatników. Jeśli chrześcijanie staną się w społeczeństwie mniejszością, finansowanie to będzie w coraz mniejszym stopniu akceptowane, bez możliwości kontroli przez nadawcę.

Tam gdzie episkopat finansuje audycję w całości lub częściowo, pojawi się problem źródeł finansowych Kościoła, pojawi się też kwestia wolności twórczej odpowiedzialnych za te audycje. Wiele w każdym razie będzie zależało od utrzymania źródeł stacji nadawcy publicznego. No cóż, one właśnie są zagrożone w całej Europie. Bez pewności finansowania zagwarantowanego przez władze publiczne stacjom nadawcy publicznego będzie coraz trudniej nie ulegać dyktaturze wskaźników oglądalności.

* * *

Obecność audycji religijnych w stacjach publicznych nie może być dla Kościoła jedyną troską odnoszącą się do mediów audiowizualnych. Kościół nie może służyć samemu sobie; mając Chrystusa za wzór, nie jest posłany, aby mu służono, ale by sam służył. Musi się więc troszczyć o dobro ogółu. Odnosi się to szczególnie do mediów. W tej tak delikatnej dziedzinie Kościół powinien przyjąć taką samą postawę jak wobec innych problemów społeczeństwa, aby wnieść swój wkład w poszukiwanie rozwiązań przystosowanych do naszej epoki, jak to pokazali niedawno biskupi węgierscy.

Kiedy pojawia się tak wiele problemów związanych z rolą i miejscem mediów, ich wpływem na życie ludzi, Kościół powinien manifestować solidarność ze wszystkimi, którzy rozważają te kwestie: najpierw ze specjalistami, aby dzielić ich niepokój natury etycznej; następnie z politykami, którzy zastanawiają się nad lepszym funkcjonowaniem mediów w demokratycznym społeczeństwie; w końcu z widzami, którzy lubią media, mają wobec nich oczekiwania i dokonują słusznej krytyki.

Gdy ciężar pieniądza staje się w dziedzinie mediów coraz większy, gdy kanały konkurują coraz ostrzej, gdy rozwijają się nowe technologie cyfrowe, które pozwalają dokonywać głębokich zmian – mężczyźni i kobiety, ludzie dobrej woli, muszą się zmobilizować, aby media były i pozostały naprawdę na służbie ubogich obywateli. Chodzi o to, aby media – zamiast być na usługach partii politycznej lub państwa, stać się dla kogoś środkiem korzyści – przyczyniały się do humanizowania społeczeństwa demokratycznego. To jest powód, dla którego papież i biskupi europejscy proponują duchowe otwarcie. Zawdzięczamy to Polakowi, kard. Andrzejowi M. Deskurowi – byłemu Przewodniczącemu Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu. Dzisiaj w stosunku do Europy i w szczególności do nadawcy publicznego można odnotować kilka jasno zdefiniowanych postaw. W ten sposób konferencja biskupów odpowiedzialnych za media w Europie niedawno sformułowała zalecenie dla narodowych konferencji episkopatu: *Deregulacja i kodowanie cyfrowe pociągają za sobą prawdziwą konkurencję dla mediów publicznych, w szczególności przez stworzenie licznych telewizji prywatnych o charakterze komercyjnym. Konferencje episkopatów powinny zdać sobie sprawę z tego problemu i wyciągnąć odpowiednie wnioski. W tym sensie powinno się, jak to tylko możliwe, zwracać ku nadawcy publicznemu i wspierać go, gdyż oferuje usługi, których nie mogą zapewnić inne środki komunikowania* (Monserrat – Barcelona, 7–11 IV 1999).

Trzeba stwierdzić, że obecność programów religijnych w telewizji i radiu powinna być dodatkowym motywem solidaryzowania się w świecie mediów: nie jest to jedynie przestrzeń udostępniona, aby przekazać nasze przesłanie. Będziemy w niej naprawdę akceptowani, gdy stanie się ona miejscem kontaktu specjalistów w dziedzinie mediów i widzów. Powinniśmy być naprawdę solidarni ze światem telewizji w imię Chrystusa; gdy profesjonalisci, politycy i widzowie odczują prawdziwą solidarność ze strony Kościoła, zrozumieją może, że media mają prawdziwą wartość, powołanie w oczach Boga, aby być środkiem komunikacji społecznej między ludźmi i przyczyniać się do poszerzenia królestwa Bożego.

thum. Krzysztof Ołdakowski SJ

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Czy nihilizm?*

Treściom kultury masowej, zwłaszcza tym, z którymi stykamy się w mediach, zarzuca się w powszechnym odbiorze niepożądane czerpanie z repertuaru przemocy, wynaturzeń i agresywnej blagi.

Potwierdzają te oceny głosy publicystów i socjologów. Zanim jednak doczekamy się gruntowniejszych badań nie tylko oglądalności i słuchalności, ale i czytelnictwa, które wyłonią może nowe zjawiska - oznaki kielkujących od dołu przemian (jak np. pewne znużenie negatywnymi motywami w społeczeństwie amerykańskim), zwróćmy również uwagę na te idące od góry – tendencje obecne w naukach humanistycznych.

Mam tu na myśli diagnozy umożliwiające jakiegokolwiek próby odbudowywania kruszących się struktur. Ów pierwszy etap to zainteresowanie dezintegracją, zburzeniem istniejących wcześniej spoiw całości, m.in. zagubienie w czasie i przestrzeni.

Tak więc naukowe prześledzenie kategorii czasu w procesie przemian historycznych może otwierać oczy na dzisiejsze losy tej kategorii.

W pracach współczesnych mediewistów, czy to francuskich (Jacques de Goff), czy rosyjskich (Guriew), pojawiają się analizy nie tylko średniowiecznych pojęć czasu, ale i jego późniejszych przemian. W średniowieczu czas został „oswojony” czy może raczej uświęcony, ponieważ włączony w powszechną harmonię. Zarazem jednak bywał postrzegany jako tajemnicze, nieogarnione mare tenebrarum. Ale człowiek unosił się na jego falach, zarazem gotowy na najgorsze i ufny. W świadomości, zwłaszcza wczesnego średniowiecza, było bowiem miejsce na tajemnicę. Był to jego żywioł, tak jak ocean jest żywiołem ryby, groźnym, ale naturalnym miejscem jej życia. Dzisiaj to mroczna i obca otchłań, miejsce nie życia, a wygnania człowieka, potwór czy polip. To ona jest prawdziwym bohaterem niezliczonych utworów dzisiejszej literatury, nie bezradne ludzkie figurki; jej żarłoczna i koszmarna paszcza.

* Fragment książki *Lustra, znaki, obrazy*, która ukaże się nakładem Wydawnictwa Literackiego.

Dezintegracja na płaszczyźnie czasu jest bowiem nie tylko zerwaniem więzi łączącej przeszłość z teraźniejszością, to jest zrywaniem z tradycją. Może występować w formie jeszcze ostrzejszej – odrzucenia najbardziej intymnych więzi z czasem w ogóle.

Ale co znaczy to „w ogóle”?

Jeżeli mistycy (Anioł Słazak, a za nim Mickiewicz) sądzą, że czas jest wytworem człowieka, a dokładniej – jego zmysłów, to jest to wytwarzanie najoczywistsze i najbardziej nieuniknione. Wszelkie zaburzenia w nim, których omawianie nie mieści się w ramach tego tekstu, byłyby zatem szczególnie groźne...

Może łatwiej mówić o drugiej, choć równie abstrakcyjnej kategorii – przestrzeni. I ona została zaatakowana. To prawda, że – jak mówimy potocznie – odległości się skurczyły, a Ziemia oglądana z pokładów statków kosmicznych wydaje się małą kulką, dającą się objąć jednym spojrzeniem, ale są to odległości fizyczne i wymierne. Nieopięta kopuła wygwieżdżonego nieba zamykała, być może, dla niepiśmiennego pasterza przestrzeń bardziej „oswojoną” i mieszkalną niż dla odbiorcy programu telewizyjnego o pierwszych spacerach po Księżycu.

Analizując właściwym sobie poetyckim stylem utwory współczesnego poety, Gaston Bachelard pisze w „Poetyce przestrzeni”: *Przeżywając tekst Henri Michaux, wchłaniamy mieszaninę bytu i nicości. Centralny punkt, „bycie tu”, chwieje się i drży. Przestrzeń intymna traci bez reszty światło i przejrzystość. Przestrzeń zewnętrzna traci charakter próżni. Próżni, która jest materią możliwości bytu! Jesteśmy wygnani z królestwa możliwości! (...) Zawieszony w tej dwuznacznej przestrzeni duch utracił swą geometryczną ojczyznę i dusza unosi się pozbawiona punktu oparcia.*

Przejmujący obraz błakającej się wygnanki-duszy, owej ani-mula vagula, blandula...

* * *

Stosunkowo najwcześniej rysują się próby odbudowania więzi z przeszłością. A to oznacza szukanie utraconej tożsamości. Powodzenie takich form pisarstwa, jak pamiętnik, wspomnienia, biografia, autobiografia, saga rodzinna – to nie tylko moda literacka, ale coś więcej. Motyw poszukiwania tożsamości, jaką daje przynależność do rodziny, tego najbardziej elementarnego powiązania przeszłości z dniem dzisiejszym, jest zaskakująco częsty.

Jak postawę afirmującą buduje więź stanowiąca o jakiejś wspólności, tak zerwanie tej więzi rodzi negację, rozpacz i poczucie samot-

ności. Najostrzej przeżywa ją artysta. W dzisiejszym świecie rozdieranym konfliktami myśl może jeszcze szukać wyjścia; wyobraźnia jednak na darmo czeka wyzwolenia, przeżywa bowiem samotność na innej płaszczyźnie.

Nie przypadkowo Miłosz, mówiąc o krytycznej sytuacji współczesnej kultury, tak często wymienia korzeń tej choroby: zanik wyobraźni metafizycznej. To „inne myślenie” – wyobraźnią, stanowi bogactwo twórcy, ale może być także ciężarem; tworząc, dzieli się on tym skarbem i zarazem – za wszystkich – składa ofiarę. To on jest odpowiedzialny.

Tak właśnie rozumie rolę czy raczej sytuację pisarza Guillewic. Liturgiczna, rzec by można, metaforyka jest to jednocześnie znamienna i zaskakująca: poeta był od czasów wojny do 1980 r. członkiem Francuskiej Partii Komunistycznej i uważał się za ateistę.

*Skoro jest obecny we wszystkich,
Wolno mu pytać.*

*W środku przestrzeni także
Ofiara
Jest zapytaniem.*

*Strona
Zapisana daje odpowiedź
Albo jej nie daje.*

*Jeśli nie będzie PYTANIA
ZADANEGO WE WSPÓLNYM IMIENIU,
Ołtarz się roześmiej.*

*I pokryje się strona papieru
Drwiną czarną
(podkreśl. moje – A.O.F.)*

Trudno o bardziej przejrzyste zarysowanie tej jakości etycznej, jaką jest odpowiedzialność.

Sztuka nie daje najczęściej gotowych odpowiedzi; i poeta godzi się na to. Jest pytaniem; ale ma ono być zadawane we wspólnym imieniu. Inną możliwością jest występująca tak często „czarna drwina”, jadowita groteska. W całej twórczości Guillewica potwierdza się taka

właśnie postawa: nie obca buntowi, ale go jakby wchłaniająca i przekraczająca, podobnie jak przekroczone zostaje również rezygnacja. Tak wyraża się zgoda, przyzwolenie na świat; ale przede wszystkim „bycie razem”, bycie „wewnątrz” („Inclus” – jak brzmiał tytuł jednego z jego zbiorów poetyckich) w oczekiwaniu i w stawianiu wspólnych pytań, w obejmującej wszystko, niełatwej współobecności.

Pojawia się zatem, poza afirmacją i negacją, kolejna para przeciwstawieństw-biegunów: bycia „na zewnątrz” i bycia „wewnątrz”: dla bohatera powieści Sartre’a „Młodości” wszystko jest na zewnątrz: słońce, morze, ludzie i wreszcie on sam.

* * *

Jak często w sprawach trudno wyrażalnych, przychodzi nam na pomoc paradoks! Tak zwane życie wewnętrzne jest w istocie zawsze „skierowane na zewnątrz”, bo zdaniem Zagajewskiego *istnieje tylko w dialogu z małą albo dużą transcendencją*. Nic dziwnego więc, że w wierszu „W cudzym pięknie” poeta polemizuje otwarcie z Sartre’em: *Tylko u innych jest zbawienie, / (...) Nie są piekłem inni*.

Sartre’owskie obrzydzenie to tylko wyjątkowo ostra forma rozpaczy. Fizjologiczna metafora młodości jest jakby ironiczną zemstą rzeczywistości na zarożumiałych ograniczeniach „mózgowców”. A może także ceną za narzucone inteligencji doktrynerskie cugle, za naiwność. Ile zadufanej i już groźnej naiwności w poddaniu człowieka Historii! Ma on wtedy prawo oświadczyć za Sartre’em: *Wybieramy zawsze dobro, a to, co jest dobre dla nas, musi być także dobre dla wszystkich*. Skąd my to znamy? Niestety, znamy aż za dobrze.

Rozpacz jest czymś szerszym; różne jej objawy i jej odcienie. Cioran na przykład. Uznawany przez Zagajewskiego obok Gombrowicza i Nietzschego za jednego z wielkich przeciwników, jest być może przykładem owej, paradoksalnej znów, współzależności. Najbardziej radykalne zaprzeczenie jest możliwe tylko po przyjęciu jeszcze głębszej, choćby niezwerbalizowanej afirmacji, która nadaje temu zaprzeczeniu sens. Jakby na potwierdzenie takiego właśnie ujęcia problemu przez Maurice’a Blachota spoza totalnej wizji prześladowających Ciorana *krzyków Chaosu* i poczucia dojmującego braku *nieprzynależności*, *wygnania* i *porzucenia* przeziera rozpaczliwe wołanie. Świadomość przegranej towarzyszy świadoma autodiagnoza: jest *nieudacznikiem Absolutu*: czuje się *na zewnątrz tego wszystkiego, co nazywają wszystkim*. Ale wśród nicości obecnej w mojej krwi i pustki rodzi się nie-

oczekiwanie – jakby akt strzelisty, wołanie do Wielkiej Transcendencji: *O Panie, czemuż nie jestem zdolny do modlitwy? Nie ma na świecie nikogo, kto byłby bliżej i dalej od Ciebie. Szczyptę pewności, odrobinę pociechy, o nic więcej Cię nie proszę. Ale ty nie możesz odpowiedzieć, nie możesz.* W tym wyznaniu grymas bólu dojmującego jak kolec, poczucie rozpaczliwego braku, odsłania swoje dno.

Ale jakże często ów grymas przekształca się w maskę szyderstwa, za którym stoi poczucie wyższości, pycha sądząca swoje „ja wiem lepiej” i wreszcie w grymas obrzydzenia.

Marek Zaleski w związku z pisarstwem Michała Komara mówi o *rozpaczy płynącej z odkrycia pustki pozostałej po wartościach idealnych* i o *depresji podszytej współczuciem dla bliźnich*. Kiedy indziej, u Witkacego, o *nieobecnych upragnionych wartościach* i o *nienasyconym łaknieniu sensu*. Czy obaj, krytyk i pisarz, są czytelnikami Lévinasa, czy po prostu oddychają tym samym powietrzem co francuski filozof? Ich odczucia wpisują się w Lévinasowskie pojęcie niesprecyzowanej bo elementarnej *nadziei na nadzieję* i czekania nie na coś określonego, ale czekania dla czekania.

* * *

Skoro samotność artysty jest jeszcze bardziej dojmująca od bycia częścią *samotnego tłumy* współczesnych, skoro nie sposób nawet zadawać pytań we wspólnym imieniu, ofiara artysty będzie polegać na samozagładzie ofiarnika. Staje się on wtedy ofiarnikiem dotkniętym ekskomuniką, tragicznym przedstawicielem wielkiego rodu *poètes maudits*.

W jakimś sensie samotność twórcy istniała zawsze: zakładał ją jednostkowy i niepowtarzalny charakter dzieła sztuki. Ale – chyba od czasów romantyzmu – to pojęcie nabrało dodatkowego znaczenia. Postawa twórcy przestaje być spokrewniona WEWNĘTRZNIE, ORGANICZNIE, NIEŚWIADOMIE z postawami współczesnych mu artystów. Jeśli zbliża się do nich, to na zasadzie zewnętrznego podobieństwa, które staje się postrachem. Twórcy są odąd gotowi na wszystko, aby go uniknąć.

Czy pogoń za oryginalnością, serie coraz szybciej po sobie następujących -izmów, karuzela mód, nowych programów i awangard jest i będzie powszechna? Czy i w tym zakresie istniał opór, ocknięcie się, przetarcie oczu i próba zatrzymania karuzeli?

Chciałbym prosić Boga – wyznawał już w 1951 r. szwedzki pisarz-noblista Pär Lagerkvist – aby uchronił mnie przed oryginalnymi ideami; nie sądzę, aby one, poza działaniem destrukcyjnym, wywierały na nas pozytywniejszy wpływ. Jedynymi ideami, które mają jakieś znaczenie, są te, które były zawsze udziałem ludzi.

Poczucie wspólnoty opiera się na wspólnych wyobrażeniach, przekonaniach czy wspólnej wierze rozumianej bardzo szeroko. Gdzieś u dna, u fundamentów wiary w systemy religijne leży „wiera sama w sobie”, nieuświadomiona najczęściej predyspozycja, wiara w drobne, otaczające człowieka w jego życiu codziennym istnienia, w rzeczy. Zanim doszło do pocucia ich „zewnętrzności”, zbędności i – niekiedy – agresywnych, wynaturzających wzajemne stosunki tendencji ze strony człowieka, rozkładały się jakby od wewnątrz; zrywały liny wiążące je z powszechnym łańcem. Unosiły się odtąd jak korki rzucane na falach zwątpienia i negacji.

Istniały oczywiście i tu próby oparcia się totalnej destrukcji. Poeci, których niepodobna podejrzewać o tak dosłowną „zachowawczość”, jaka występuje u cytowanego noblisty, próbowali – bez powodzenia – dialogu z kamieniem; albo starali się nawiązać kontakt ze stołkiem, domowym zwierzątkiem. Wierzyli, że odbudowanie takiej wspólnoty, „zawierzenie” rzeczom może uratować artystę od samotności, a sztukę – od zerwania kontaktu z odbiorcą.

Europa straciła wiarę – pisał w 1979 r. Andrzej Kijowski – czy też związek wzajemnego porozumienia się co do upodobań, co do wzruszeń, co do wyobrażeń (...). Wiara jako wzajemna miłość ludzi, którzy ją sobie oświadczają przez instytucje i prawa, jest podstawą związków politycznych i nadaje im znamiona wolności (...). Wiara jest kluczem kultury, albowiem tych, co ją tworzą, ożywia przeświadczenie, że ich pisane, malowane czy wyśpiewane przesłanie zostanie przyjęte w takim duchu, w jakim zostało stworzone. Wiara jest podstawą porozumienia człowieka z całym światem zewnętrznym i sięga tak daleko, jak chce jego serce. Wiara przywraca znaczenie i siłę potrzebom serca; pragnienie szczęścia i pokoju wewnętrznego wynosi ponad potrzebę dobrobytu.

W przedrukowanym w „Polityce” w 1977 r. wywiadzie niezujący już wtedy pisarz Roger Caillois snuł przewidywania co do przyszłości sztuki europejskiej; mówił, że niewątpliwe i bliskie wydaje mu się jej przejście od podstaw autoekspresji na pozycje służebne wobec pewnych systemów wartości.

Na czym może dziś polegać odbudowywanie kontaktu z odbiorcą? Jak rozumieć pojęcie służebności?

W okupacyjnym cyklu Miłosza „Świat. Poema naiwne” czytamy:

*Miłość to znaczy popatrzeć na siebie
Tak jak się patrzy na obce nam rzeczy;
Bo jesteś tylko jedną z rzeczy wielu.*

Tak, to był odwrót od antropocentryzmu i pychy. W zakończeniu tego samego wiersza pojawia się nadto słowo niemodne (być może kojarzone z tępionym przez długie lata skautingiem): służyć.

*To nic, że czasem nie wie czemu służyć;
Nie ten najlepiej służy, kto rozumie.*

Warto wspomnieć, że nieprzystawalność tych wierszy do czasu, w którym powstały (koniec „nocy okupacyjnej”, rok 1943), a także odrębne miejsce w całości dzieła poety budzi wciąż dyskusje, jak należy je traktować. Czy podtytuł, jakim je opatrzył – „Poema naiwne” – wyraża dystans i proponuje, żeby je w jakimś sensie, wziąć w nawias? W każdym razie w czasie niedawnego amerykańskiego Festiwalu Miłosza (Claremont 1998) nad nimi właśnie wywiązała się najgorętsza dyskusja.

Właśnie fragmenty wygłoszonego tam referatu Helen Vendler stają się dziś posłowiem do nowego wydania tych wierszy. Autorka, choć skupia się przede wszystkim na uniwersalności wyobrażeń dziecięcych, a przecież czytelnym dla wszystkich, to z jej refleksji płyną także wnioski filozoficzne dotyczące całej twórczości Miłosza. Świat taki, jaki powinien być, świat „już doskonały”, to rzeczywistość obejmująca wszystko, ocalona. Nie tylko świat przedwojenny czy świat dzieciństwa, ale świat w ogóle, wyrwany z nicości przemijania, ukazany w pełnym świetle apocastasis. Zasługujący na to. Prawdziwy.

Taki, w którym *forma pojedynczego ziarna wróci w chwale*. Może bliższym odwołaniem niż obecna i żywa wciąż w Kościele wschodnim wiara w apocastasis będzie św. Tomasz z Akwinu. Ta lektura w okresie powstawania cyklu „Świat” jest zaświadczona przez Miłosza. Stąd nie tylko trzy „poema naiwne” poświęcone trzem cnotom teologicznym, ale i obecność hierarchii, stanowiąca dyskretną, ale niewątpliwą strukturę całości. Hierarchia zaś to nie tylko układ porządkujący wedle zasad „wyżej – niżej” czy „bliżej – dalej” (jak to jest w hierarchii chórów anielskich u Dionizego Aeropagity). To nieodłączna od tych zasad zasada współistnienia i współdziałania we wzajemnym powiązaniu i zależności.

Ocalenie ludzi, o których nikt już nie pamięta, pejzaży, sytuacji, szczegółów, najkrótszych chwil, bo oni, one na to zasługują. Tajemnica afirmacji okrutnego, absurdałnego świata.

O dodatkowe skojarzenia bogaci się zatem tytuł „pożywnej” (bo tyle się daje z niej czerpać pożywienia dla myśli i emocji) książki Błońskiego „Miłosz jak świat”. Chodzi w tej metaforze nie tylko o obfitość tonacji, motywów, form literackich znajdujących w jego twórczości. Chodzi krytykowi – być może o ten świat w niej obecny: mimo wielokształtności i polifonii, nawet mimo sprzeczności, jakoś uporządkowany czy też przyporządkowany. Mimo surowych osądów – afirmowany.

Błoński stwierdza dobitnie: *Nie ma na świecie wielu poetów, którzy by tak zdecydowanie mówili światu „tak”*.

* * *

Obecność zła jest odwiecznym tematem filozoficznym. Zło w sztuce – problem estetyczny (poza tym, że filozoficzny) – budzi obecnie szczególne zainteresowanie. Mielśmy w paru pismach dyskusję o sprzedawalności zła i niesprzedawalności dobra. Postawiono w niej ważne (i w sztuce i w życiu społecznym) pytanie: Czy dobro musi przegrywać? Formułujący je (O. Hryniewicz, „TP” z 18 IV 1999) uprzytomnia, że dobro nie jest nudne ze swej natury, a tylko gdy jest *nieudolne, narzucone lub wymuszone*. Wtedy odpycha i zniechęca. W tym pojedynku szanse są nierówne. Dobro zgodnie z mocno zakorzenionymi (ale dlaczego? warto poszukać odpowiedzi) wyobrażeniami pojmujemy jako ograniczenie ludzkiej wolności; zło natomiast *jawi się jako zniesienie ograniczeń, dające poczucie wolności, nieskrępowania, „luzu” i wyzwolenia*. Jest pociągające, bo odważne i... wygodne. Ignoruje przecież etyczne imperatywy. *Na krótką metę* – konkluduje autor – *może stwarzać uczucie ulgi i lekkości*.

Czy wynik pojedynku jest z góry przesądzony? W felietonie w „Rzeczypospolitej” Aleksander Ziemny w ślad za starą mądrością judaizmu, uspokaja i pociesza, że *dobro, choć usypia, budzi się znów, zmartwychwstaje i umiera*.

Maria Janion w zbiorze esejów „Wobec zła” tropi fascynację złem jako formę nihilizmu we wcześniejszych epokach. U niemieckich romantyków to *potworne wątplenie*. U Blake’a – doznanie pustki; wedle określenia Pouleta *nieobecność bytu doznawana przez byt*. U Krasińskiego – *próżnia bez imienia, bez granic*. Przeciwnieństwo tej doświadczalnej nicości, ulegając pokusie uproszczenia (a może i egocentryzmu?) poeta nazywa, z domieszką wyższości i pobłażliwości, *wiarą we wszystko słodkie, pocziwe i piękne*.

Pozycja sztuki wydawała się i wydaje także dziś dwuznaczna. W dyskusji nad książką Zagajewskiego „W cudzym pięknie” współ-

czesny krytyk nazywa literaturę *panią naszą i pocieszycielką strapionych, jedyną instancją*. Od tonu litaniijnego przechodzi jednak do egzorcyzmów wołając: *Apaga, Satana!* Drugi (Michał Cichy) kończy swą wypowiedź retorycznym efektem zbitki chwalebnej apostrofy i ostrzeżenia – wciąż w poetyce litanii: *Poezjo, tyś jest obroną naszą. Tylko nie bądź nam ucieczką*.

Na dostrzeżenie ambiwalencji i pokus – zgoda. Gorzej, kiedy w stosunku do postaw sobie obcych zabraknie otwartości, uznania dla tego, co inne.

Polemizując z afirmującymi preferencjami Miłosza, a stając w obronie Philipa Larkina, Jerzy Jarniewicz broni nihilizmu, który *w twórczości może pojawić się jako jeden z biegunów napięcia*. Obsta je także przy tym, że: *Żadna poezja nie może być – z definicji nihilistyczna*.

Istotnie. Już w toku tych refleksji powracały pytania: Jakie pragnienia kryją się za nihilizmem? Jakie sił wyraża, tworząc napięcia pomiędzy sobą a tym drugim biegunem?

Szkoda tylko, kiedy obrońca sam czuje się zagrożony, spotykając się z tropieniem w *poezji przejawów nihilizmu i erozji uczuć metafizycznych*. Terminy te uznaje za *ideologiczne, sprzedajne towarzyszeki, które służą do zbyt łatwego odrzucania obcych postaw, do zdyskredytowania zagrażających nam poglądów*.

Współlistnienie odmiennych stanowisk jest i usprawiedliwione, i pożyteczne. Współlistnienie zaś dwu hipotetycznych biegunów obrazujących podstawową przeciwstawność – jest może równie tajemnicze jak dzisiejsze podważanie klasycznej zasady włączonego środka.

Tajemniczy jest także apokaliptyczny a optymistyczny, utrzymany w poetyce prorocтва głos zmarłego niedawno meksykańskiego noblisty, Octavio Paza: *Czuję się zawsze związany z pełną dynamiki etyką. Wydaje mi się, że estetyka jest czymś, co należy tylko do pewnej, określonej chronologicznie epoki (...) Wierzę, że przeżywamy obecnie coś w rodzaju końca świata, ale nie jest to prawdziwa śmierć. Coś narasta pod ziemią i przygotowuje się, niewidoczne. Wierzę w to najgłębiej. Pokładam swą ziemską nadzieję w tych, co stoją „poza”, w wygnanych, w płonących ogniem, w ludziach, którzy idą z daleka...*

* * *

Z jaką pełną prostotą rysowałby się przed nami pejzaż naszego świata przecięty definitywnie, niby rzeką, ową osią pomiędzy znakami plus minus. Jej dwa brzegi, po jednej stronie to, po drugiej tamto.

Tu afirmacja, tam odrzucenie; dwa bieguny osi; łatwość dychotomii i niesione przez nią zagrożenia.

W toku tych refleksji już zamazywały się wyostrome uproszczenia-mi granice. Przejmujący, zacytowany tu „akt strzelisty” Ciorana, obrona Larkina w polemice z Miłoszem – to być może przejawy owych nurtujących współczesnych tęsknot i potrzeb. Tęsknoty, która Zagajewskiemu wydaje się *rozpaczą (...) poszukującą ognia, jasności, afirmacji*.

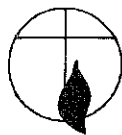
Zagajewski przeciwstawia wzniosłość (w sensie *porywu wzwyż*) wąskoustym sceptykom, *nihilistom*. Widzi jednak możliwość afirmacji świata z całą jego banalnością, ciążącą w dół przyziemnością.

Pozostajmy przy metaforze rzeki granicznej. Granica jest dwuznaczna. W wodzie rzeki odbijają się krajobrazy obu brzegów. Jej nurt przyjmuje w siebie strumienie, dopływy niosące to, co zebrały w dwu na pozór tak odmiennych krainach. Ona sama (pod warunkiem że nie została utwierdzona betonowym pancierzem) podmywa i rozmywa oba brzegi, zacierając granice.

Potrzebujemy afirmacji do obrony przed zagrożeniem ze strony pokus nihilizmu. Grymas sarkazmu, choćby go rodziła wrażliwość, współczucie i współcierpienie, defiguruje twarz. Twarz czego? Może złożonej, bogatej całości życia? To prawda, nietrudno dziś zapomnieć, że nie tylko sztuka, ale i harmonia bytu, w tym i naszych małych bytów, rodzi się z otwieraniem oczu na całość świata, a więc i z podziwu dla świata.

Czy istotnie (jak dramatycznie pyta Ewa Bieńkowska w owej dyskusji o książce Zagajewskiego) *jesteśmy skazani na schizofreniczne rozdwojenie między ekstazą a ironią*? Sformułowanie chyba zbyt ostre. Może pomiędzy te dwa pojęcia nie wstawiać spójnika rozdzielającego tak bezwzględnie „albo”, ale spójnik spajający „i”?

Świat mówi wieloma głosami. A sztuka może próbować zachować tę polifonię.



Christopher Garbowski

Viktor E. Frankl i humanizm otwarty ku Bogu

Dwa lata temu, 2 września 1997 r., zmarł twórca logoterapii Viktor E. Frankl. W Polsce czytelnicy znają go głównie z dwóch książek: „Nieświadomiony Bóg” (1978) oraz „Homo patiens” (1984). W świecie największą popularnością cieszy się „Man’s Search for Meaning” („Poszukiwanie sensu przez człowieka”; 1959), książka zawierająca głównie wspomnienia z lat spędzonych w hitlerowskich obozach koncentracyjnych, w których zdołał zachować dystans wobec własnych cierpień i pomagał współwięźniom odszukiwać sens w nieludzkim otoczeniu.

Psychologia Frankla jest oparta właśnie na poczuciu sensu życia, który uważa on za najgłębszą przyczynę ludzkich działań. Teoria Frankla, choć w zasadzie została wypracowana przed II wojną światową, według jego relacji znalazła potwierdzenie w warunkach obozu koncentracyjnego. Freud jest znany z założenia, że jeśli różni ludzie zostaną wystawieni w równym stopniu na próbę głodu, to im większy głód, tym bardziej będą się zacierały różnice między nimi, ustępując wielkiemu pragnieniu zaspokojenia podstawowej potrzeby. A zatem – co nie powinno dziwić – dla twórcy psychoanalizy popędy biorą górę nad wszystkim. Trudno jest też człowiekowi przyzwyczajonemu do wygodnych warunków bytowych zaprzeczyć powyższemu stwierdzeniu, ponieważ w głębi serca mało kto wie, jak by się sam zachował w ekstremalnych warunkach.

Frankl mógł odpowiedzieć na przypuszczenia Freuda na podstawie własnych doświadczeń i bezpośrednich spostrzeżeń: *W obozach koncentracyjnych – pisał – następowało przeciwne zjawisko. Różnice między ludźmi jeszcze bardziej się uwypuklały. Ujawniały się ich najniższe, jak i najwyższe cechy. Głód był ten sam, ale ludzie byli różni. Faktycznie kalorie nie miały znaczenia.*

Frankl trafił do czytelnika polskiego, gdy nakłady tego typu prac sztucznie zaniżano i jego książki – choć popularne – były niemal nieosiągalne. W bibliotece KUL np. czytelnik wypełniał rewersy, które zwracano z adnotacją „wypożyczone”. Nawiasem mówiąc, Franklowi przyznano doktorat honoris causa właśnie tej uczelni (co

niestety również wpłynęło ujemnie na dostępność jego książek!)¹. Obecnie, gdy możliwości wydawnicze są zupełnie inne, jest on już w dużej mierze zapomniany – jedynie książkę „Homo patiens” ponownie wydano w 1998 r. Warto więc przypomnieć, kim był ten człowiek oraz przyrzeć się głównym wątkom jego psychologii, która stanowi niebagatelny wkład do humanistyki mijającego stulecia.

Frankl urodził się w 1905 r. w Wiedniu. Jako młodzieniec prowadził korespondencję z Freudem. Choć później odszedł od nauki twórcy psychoanalizy, zawsze miał dla niego wysokie uznanie. Wkrótce po uzyskaniu doktoratu z medycyny w 1930 r. objął nadzór nad salą terapii kobiet po próbach samobójczych. Gdy hitlerowcy przejęli władzę w 1938 r., został szefem działu neurologicznego w szpitalu Rothschilda, jedynym ówczesnie szpitalu żydowskim w Wiedniu. Lecz w 1942 r. Frankl wraz z żoną i rodzicami zostali wywiezieni do obozu koncentracyjnego. Był krótko w Auschwitz, a ponadto m.in. w Theresienstadt oraz Kaufering III. Z najbliższej rodziny przeżyła jedynie jego siostra.

W 1945 r. Frankl wrócił do Wiednia, gdzie przez następne 25 lat stał na czele działu neurologicznego Szpitala Poliklinicznego.

Kancelarz Viktor Klima określił Frankla jako *wielkiego humanistę, naukowca oraz obywatela świata*. Równocześnie ubolewał nad tym, że właśnie u siebie nie zyskał on należytego uznania. Najważniejsze osiągnięcie Frankla to dokonanie psychologicznej analizy poczucia sensu życia leżącej u podstaw logoterapii, tzw. trzecia szkoła psychologii wiedeńskiej – po Freudzie oraz Alfredzie Adlerze.

W przeciwieństwie do wcześniejszych szkół wiedeńskich nauka Frankla nie jest monolityczna. Zamiast obalać niewątpliwe osiągnięcia poprzedników, przyjmował on do swoich koncepcji to, co jak sądził, było cenne. Oczywiście Freud miał rację, wskazując na ważną rolę popędów w motywacji działań ludzkich. Również Adler odkrył istotny mechanizm, opisując ludzką potrzebę opanowania otoczenia, aby uczynić go bezpiecznym dla samego siebie. Lecz to wszystko za mało, aby wyłuszczyć najistotniejszy motyw ludzkich działań. Dla Frankla najgłębszą motywacją działań człowieka jest wola poszukiwania oraz realizacji sensu. A to dlatego, że człowiek jest istotą zarówno duchową, jak i psychiczną oraz cielesną. Czyli, korzystając z określe-

¹W Polsce głównym propagatorem logoterapii jest ks. K. Popielski, zob. jego *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994.

nia ks. Tischnera, do hermeneutyki podejrzeń Frankl dołączył hermeneutykę „wiodącą od góry”.

Ta koncepcja istoty człowieka oraz motywacji działania ludzkiego włączyła naukę Frankla w nurt psychologii humanistycznej rozwijającej się po wojnie w Stanach Zjednoczonych (np. Carl Rogers, Abraham Maslow lub Rollo May). Dlatego właśnie przedstawiciel tego nurtu Gordon Allport gorąco propagował idee Frankla w Ameryce. To on przekonał Frankla do rozszerzenia książki „*Man's Search for Meaning*”, która pierwotnie zawierała jedynie wspomnienia z obozów, o skrótowne przedstawienie zasad logoterapii. Od wielu lat książka ta znajduje się na liście lektur nadobowiązkowych w licznych szkołach średnich w Stanach Zjednoczonych. Byłoby niezwykle cenne, gdyby została wydana również po polsku².

Nacisk, jaki Frankl kładzie na duchowy wymiar istnienia, spowodował, że jego naukę przyjęto przychylnie w kręgach zajmujących się psychologią duszpasterską. Sam Frankl – wierzący Żyd – czuje, że nie bez znaczenia jest wzajemna relacja pomiędzy jego pracą a pracą duszpasterza. Zauważył, że gdy duszpasterz dba o duszę podopiecznego, niekiedy następuje uzdrowienie jego psychiki, a gdy psycholog leczy psychikę pacjenta, niekiedy prowadzi to do uzyskania wiary przez tego ostatniego. Można by dodać, że możliwość ta prawdopodobnie wzrasta, gdy psycholog jest wrażliwy na duchowy wymiar człowieka.

Krytyka innych szkół psychologicznych nie jest silną stroną twórcy logoterapii, lecz przedstawienie niektórych jego zarzutów w tym zakresie pomaga w określeniu specyfiki nauki Frankla. Według niego wcześniejsze koncepcje psychologiczne (Freuda, Adlera czy Junga) w zasadzie ujmują człowieka w statycznych ramach. Naukę Freuda oraz Adlera łączy np. to, że – według nich – gdy człowiek zaspokozi swoje popędy lub uzyska poczucie bezpieczeństwa, osiąga jedynie stan homeostasis, czyli równowagi. Natomiast Frankl uznaje dynamiczny charakter osoby, która dzięki temu, że znajduje się pomiędzy tym, czym jest, a tym, czym mogłaby być, ma możliwość rozwoju.

W takim ujęciu nawet ludzkie tęsknoty nie są bez znaczenia. Bo wiem u źródła tęsknot znajduje się głębia metafizyczna: *...u podstawy naszego istnienia leży tak nienasycona tęsknota, że przedmiotem jej nie może być nikt inny, tylko Bóg*. Zbliżyliśmy się więc do egzystencja-

²Pierwsza część książki została wydana w Warszawie (1962) pt. *Psycholog w obozach koncentracyjnych*.

lizmu św. Augustyna, który twierdzi, że *niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spoczywa w Bogu*.

Realizacja sensu, jakim mamy za zadanie odkrywać w naszym życiu, pozwala przekraczać siebie. Kroczymy po tej drodze rozwoju tym pewniej, im mniej zwracamy uwagi na własne ja oraz im więcej uwagi poświęcamy innym ludziom lub światu. Wolność wymaga od nas przede wszystkim odpowiedzialności.

Niezwykle ważną rolę w realizacji sensu życia odgrywają wartości. Ciągna nas one jak gdyby do przekraczania siebie. W zasadzie Frankl nie określa, jakie wartości spełniają taką rolę: człowiek sam ma odkrywać te spośród nich, które prowadzą do sensu. Jak to wygląda u człowieka wierzącego w wartości objawione? Nie znam wskazówek Frankla na ten temat, ale sądzę, że uznałby, iż taki człowiek musiałby uwewnętrznić te wartości, uczynić z nich własność, zanim spełniłyby swoją rolę.

W każdym razie twórcy logoterapii nie chodzi o samowolę człowieka w odkrywaniu wartości i ostrzega on przed fałszywymi wartościami, jak np. wszelki szowinizm. Aksjologia Frankla zbliża się do zasady św. Augustyna: *Kochaj i rób co chcesz*.

Zaiste wartość najbliższa Franklowi to miłość. Niewątpliwie można tu odkryć wpływ bliskiego mu fenomenologa, Maxa Schelera, który widział człowieka jako *ens amans* – istotę kochającą³. Dla Frankla miłość w duchowym wymiarze ma siłę poznawczą. *W duchowym akcie miłości pojmujemy osobę, nie tylko jaka ona „jest” w swej unikatowości i wyjączności (...) ale jaka może się stać*.

Frankl sprzeciwia się zarówno tezie nihilistycznej, że człowiek jest w gruncie rzeczy automatem, jak i teorii immanentnego humanizmu, która utrzymuje, że jest autonomiczny, samodzielny. Twórca logoterapii twierdzi, że człowiek jest bytem transcendentnym, który niekiedy nawet cierpi z powodu swej nieświadomej religijności, gdy np. jej nie uznaje. Należy jednak rozróżniać nieświadomą religijność w ujęciu Frankla od lepiej znanej wersji Junga. Frankl krytykuje tę ostatnią za to, że zbliża się ona do swoistego „popędu religijnego”, a nie do tego, do czego dana osoba ma stosunek osobisty, dzięki czemu może dokonać wyboru.

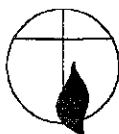
Frankl, podobnie jak katolicki filozof Jacques Maritain, krytykuje humanizm antropocentryczny. W okresie międzywojennym Maritain

³Świetne usytuowanie nauki Frankla w głównych nurtach psychologicznych oraz filozoficznych znajdujemy w W.B. Gould, *Frankl: Life With Meaning*, Belmont, CA, 1993.

nawoływał do rozwoju humanizmu integralnego, czyli otwartego na Boga. Z niemalże proroczym wyczuciem rokował załamanie się humanizmu antropocentrycznego. Dziś wydaje się, że niektóre ekstremalne kierunki postmodernistyczne ze swoim radykalnym relatywizmem zatraciły wiarę w człowieka. Co ciekawsze, musimy pamiętać, że dla niektórych humanistów ów relatywizm znajduje potwierdzenie w zbrodni, jakiej dokonano w Auschwitz, gdzie rzekomo Bóg był nieobecny lub umarł.

Co do tego ostatniego, Frankl ma swoje własne zdanie. Mimo że przeżył hitlerowskie obozy, które pochłonęły jego najbliższą rodzinę, upiera się, że wiara w Boga musi być bezwarunkowa: *Jeśli [wiara] jest bezwarunkowa, oprze się i stawia czoło faktowi, że sześć milionów uległo hitlerowskiej Zagładzie; jeśli nie, rozsypie się, gdyby choć jedno niewinne dziecko miało umrzeć – jeśli posłużymy się argumentem wysuniętym niegdyś przez Dostojewskiego.*

Wydaje się, że mijający wiek daje dostatecznie wiele przykładów na to, iż gdy wiara w Boga zatracą się, często następuje utrata wiary w człowieka. Siła humanizmu Frankla tkwi w dynamicznym łączeniu wiary w człowieka z otwartością na Boga.



sztuka

**MIĘDZY SYMBOLEM
A RZECZYWISTOŚCIĄ**

**Albrecht Dürer
Günter Grass,
Ryszard Stryjec:
Grafika**

**Galeria „a”,
Starogardzkie
Centrum Kultury,
Starogard Gdański,
1 X – 12 XI 1999 r.**

Rzadko się zdarza, aby wystawa problemowa miała miejsce w mieście oddalonym od głównych ośrodków kultury. Tym razem stało się tak dzięki inicjatywie artysty plastyka Adama Harasa kierującego Galerią „a” w Starogardzkim Centrum Kultury. Pomysłem udało mu się zainteresować historyka sztuki Magdalenę Olszewską z Muzeum Narodowego w Gdańsku. Kształt tej znakomitej wystawy oraz redakcja towarzyszącego jej katalogu to dzieło wymienionych autorów. Miedzioryty Dürera oraz akwaforty Grassa wypożyczyło Muzeum Narodowe w Gdańsku. Ryciny wybitnego współczesnego grafika gdańskiego, Ryszarda Stryjca, wypożyczył kolekcjoner jego prac – Antoni Żabczyński z Sopotu.

Pomysł pokazania obok siebie grafik geniusza niemieckiego Odro-

dzenia i dwu twórców współczesnych okazał się pouczający głównie ze względu na konstatację, że nici wielkiej tradycji przedstawieniowej, wbrew burzycielskim tendencjom w sztuce XX w., nie zostały zerwane, że pomiędzy artystami odległych epok jest możliwa więź. Nie chodziło natomiast o porównywanie klasy ich talentów, jak zastrzegła się we wstępie do katalogu Magdalena Olszewska.

Wrażenie jednorodności wystawy stwarzał już sam dobór prac wykonanych zbliżonymi technikami: miedziorytu i drzeworytu przez Dürera, akwaforty i sztychu przez Stryjca, akwaforty przez Grassa. Wszyscy trzej posłużyli się nimi w celu wykonania ilustracji. Dürer – do Biblii i apokryfów, Stryjec – do Biblii, dzieł literatury światowej i własnych mitów, zaś Grass, tegoroczny laureat literackiej Nagrody Nobla – do ilustracji własnych powieści.

Na pierwszy rzut oka bliższy staremu mistrzowi z Norymbergi jest Stryjec. Jego „Jeźdźcy Apokalipsy” (1986) czy „Adam i Ewa” (1990) luźno wprowadzają nawiązując do schematów ikonograficznych Dürera, ale cechuje je podobna zasada szczerzego wypełniania każdego skrawka powierzchni grafiki, zasada horror vacui, lęku przed pustką bieli papieru, pragnienie zajęcia oka patrzącego mnóstwem szczegółów. Dürerowscy „Czterej jeźdźcy Apokalipsy” (1498), jego „Melancholia I” (1515), „Św. Hieronim” (1514), „Św. Eustachy” (1501) są jak gęsty las. Z gąszczu szczegółów budowanych drobnymi kreskami rylca nie jest łatwo się wyplątać także oku oglądającemu prace Stryj-

ca. O tym, że nie stanowią one powtórki z przeszłości, ale są nieuchronnie nam współczesne, świadczą wyrafinowane zabiegi kompozycyjne, igranie z zasadami perspektywy renesansowej, stosowanie nie rzucających się w oczy konstrukcji, rodzaju klatek, w których uwiecznione są postaci jego scen figuralnych. Więzy to nie realne, ale abstrakcyjne. Pręty ażurowych klatek przechodzą bowiem jak promienie przez ciała postaci.

Wyrazem dialogu Stryjca z Mistrzem stały się, zdaje się nieprzypadkowo umieszczone na wystawie, „Matka Boska z Dzieciątkiem” Dürera z 1498 r. i „Małpa” Stryjca z 1990 r. W niewiele większej od dłoni grafice norymberszka u stóp Madonny siedzi osowiała Małpa – symboliczne wyobrażenie grzechu, przytwierdzona łańcuchem do ogrodzenia ogrodu. Taka sama, z czerwonymi, luźno zwisającymi łańcuchami, siedzi u Stryjca na paradnym siedzisku, z podniesionym łbem. Symbol zła i grzechu zajmuje centralne miejsce w kompozycji współczesnego artysty.

W całkowicie odmienny sposób zabudowuje przestrzeń Günter Grass. Jego wielkoformatowe akwaforty wypełniają głowy ludzkie (najczęściej autoportrety artysty) w osobliwych relacjach z przedstawicielami świata zwierzęcego, nie zaszczecanego na ogół czułą uwagą: rybami, ropuchami, ślimakami, gęsią lub zestawianych z przedmiotami obciążonymi znaczeniem symbolicznym: nożem, gęsim piórem, kamieniem. Ich zestawienie to różne rodzaje komunikatów działających jak plakat, przez zaskoczenie. Poza

tekstami literackimi, które najczęściej ilustrują, wyrażają idee i przeświadczenia humanisty zaangażowanego na rzecz istot, których się nie słucha: niższych, obcych, odrażających, innych. „Autoportret z turbo-tem i piórem” (1980), „Męczyzna w turbocie” (1978), „Polska gęś” (1981), „Z nożem i piórami” (1981) to przykłady obsesyjnie powracających tematów o silnym ładunku emocjonalnym. Aby je wyrazić, artysta posłużył się uważnym, realistycznym studium natury i to go wiąże z odległym w czasie mistrzem Dürerem.

Krystyna Paluch-Staszkiel



NIEDIALEKTYCZNE G...

Teatr STU w Krakowie
(występy
w warszawskim teatrze Buffo)

Prezydentki
Wernera Schwaba

przekład – Monika Muskała
muzyka – Jakub Ostaszewski
scenografia – Maciej Preyer
reżyseria –
Grzegorz Wiśniewski
premiera 5 III 1999 r.

Zmarły w 1994 r. (w wieku 36 lat) Werner Schwab należał do międzynarodowej grupy autorów

tworzących „dramaty fekalne” – sam Schwab tak nazywał niektóre swoje sztuki. Wspominałam już w „Prze-głądzie” o tej modzie teatralnej, której cechą najbardziej charakterystyczną jest skupienie się na ludzkiej fizjologii, opisywanie jej i formułowanie na podstawie owych opisów (wprost albo pośrednio) wniosków uogólniających dotyczących natury człowieka, świata i istoty ludzkiego życia. Ponieważ to, co ludzie robią w klozetach, jest dość odstręcające, nic więc dziwnego, że „dramaty fekalne” to dzieła ponure i przepojone pesymizmem. Sztuki takie chętnie ponadto czynią odchody symbolem śmierci i prowokacyjnie przerażają na nie pachnącą modłę rozmaite toposy, często religijne.

„Prezydentki” Schwaba, które krakowski Teatr STU pokazał gościnnie w Warszawie, mieszczą się w tej formule, choć rzecz ma także kilka rysów odrębnych, samoswoich. G... bowiem zostaje w tym dramacie, by tak rzec, przeanielone, staje się środkiem wyrażania wiary, miłości, tęsknot niemożliwych do zrealizowania. Jedną z bohaterek owej trzyosobowej sztuki, Maryjka (Bożena Adamek), z upodobaniem przepycha klozety gołymi rękami i to ją uwzniośla, jest jej komunią, zbliża ją do Boga. Zgrabny stolec upragnionego rzeźnika, który wyobraża sobie w upojnych marzeniach kolejną z bohaterek, Erna (Halina Wyrodek), utwierdza ją w przekonaniu o właściwości dokonanego wyboru.

Skąpa Erna, matka zwichrowanego psychicznie syna alkoholika, ciągle zalotna Greta (Anna Tomaszewska), opuszczona przez męż-

czyzn i córkę, którą zgwałcił jej drugi mąż, lekko upośledzona na umyśle, pogardzana przez wszystkich Maryjka, spotykają się, by się sobie wyzalić, kłócili się i zarazem okazywać szorstkie współczucie. Pod wpływem alkoholu zaczynają głośno snuć najszybsze marzenia. Erna chce poślubić swojego rzeźnika, Greta – spotkać ognistego i bogatego faceta, Maryjka zaś wyobraża sobie, że zatkały się wszystkie klozety w mieście i ona je przepycha. Zwieńczeniem jej rojeń jest scena oczyszczania licznych klozetów księdza proboszcza, w których Maryjka znajduje butelkę piwa i wypija ją, puszkę gulaszu i zjada ją, a także wlewa w siebie tamże tkwiący flakon francuskich perfum, żeby ładnie pachnieć od wewnątrz. Ta niewinna Maryjka niespodziewanie posuwa się do okrucieństwa; drwiącymi dopowiedzeniami kwituje zwierzenia pozostałych bohaterek, unicestwiając ich marzenia. Erna i Greta w odwecie mordują ją w sposób wysoce rytualny, krew ofiary spuszczając do wiadra, przy czym opowiadają, co się dzieje z ciałem ludzkim po śmierci.

Sztuka rozpoczyna się sceną oglądania telewizyjnej transmisji mszy papieskiej, podczas której Greta oświadcza, że pokój jest sensem życia; w finale wchodzi na scenę dwie dziewczyny, które powtarzają to zdanie i wybuchają szyderczym śmiechem.

Nie będąc obrażała inteligencji czytelników „Przeglądu” analizą serio owej łopatologicznej i mocno nieoryginalnej charakterystyki osób wierzących, które mimo religijności – powierzchownej a fanatycznej jak

u Erny („Ludzi nie chodzących do kościoła, trzeba na kiełbasy przerabiać”), lub zupełnie chorej, jak w przypadku Maryjki – umieją nienawidzić i są zdolne do czynów zbrodniczych.

Po spektaklu tym wychodzi się z poczuciem silnego znużenia i lekkiego obrzydzenia. Z programu: *Werner Schwab* na pytanie „*Jak to właściwie jest z tą ekskrementologią w pańskich sztukach?*”: „*To całkiem zwyczajny materiał, tak samo jak złoto. Wiąże się to z rzeźbą; bierze się jakiś materiał i modeluje, wszystko jedno, czy jest to gówno, czy złoto. Patrząc na to w ten sposób, nie ma w gównie żadnej specjalnej dialektyki*” (??? – J.G.). Cóż, pokornie wyznam, że wolę złoto.

Trzy aktorki z poświęceniem naprawdę godnym lepszej sprawy odegrały tę sztukę (szczególnie sugestywne momenty miała Halina Wyrodek), a młody reżyser Grzegorz Wiśniewski zaprezentował dojrzały, profesjonalny warsztat. Nie wiadomo tylko, po co się tak uczciwie napracowali. Nic nie poradzę na to, że po owym wieczorze teatralnym najbardziej gnębiło mnie pytanie, kiedy wreszcie szefostwo Buffa wymieni straszliwie trzeszczące stare fotele na widowni.

Joanna Godlewska

książki

CZAS, KTÓREGO NIE MA

Bogusława Latawiec
*Razem tu
koncertujemy*

Wyd. Ars Nowa, Poznań,
ss. 77

Bogusława Latawiec od lat, od dziesięcioleci demonstruje w swojej poezji przywiązanie do tradycji awangardy, przypominając w okolicznościowych wypowiedziach, że terminowała u Juliana Przybosa i wciąż największe dla niej znaczenie ma ten rodzaj ożywiania wyobraźni, który można odnieść do sfery sprawdzalnej zmysłowo. Uważając Przybosa za jednego z najbardziej mistycznych poetów, w poświadczeniu do zbioru „*Razem tu koncertujemy*” przypomina elementarne zasady praktyki poetyckiej mistrza, a więc *olśnienia żyjącym, zadziwieniam, lęki przed utajonym, stany zrodzone z gwałtownych metamorfóz martwego w żywe*. Ponieważ i mnie fascynowała przed laty poezja Przybosa i też właśnie na niej uczyłam się sztuki poetyckiej, dobrze rozumieć wierność B. Latawiec tej tradycji i też z perspektywy czasu cenię sobie bardziej nie to, co kształtowało formę i treść jego wierszy, lecz to, co stanowiło ich podskórny, głęboko ukrytą pod warstwą słów i ich podstawowych

znaczeń tkankę metafizyczną. Można ją dostrzec w adoracji zmysłowej struktury świata, ale można też jej szukać w nie dającej się dotknąć wprost tajemnicy istnienia, w świętości jej niewyrażalnej natury, którą Przyboś konsekwentnie kojarzył z symboliką światła, z widzialną stroną świata, pod którą przeczuwał jej ciemny, niepojęty, nie poddający się racjonalnym opisom awers. *Budzenie treści utajonych, irracjonalnych* to główny cel artystyczny B. Łatawiec, a realizując ten cel, szuka ona wzorów i sprzymierzeńców także w poezji Leśmiana i Genadija Ajgiego, wierząc, że Leśmianowski *chichot z zaświatów* współgra z magicznym tętnem wierszy Ajgiego, którego język stanowi wypadkową dwóch światów – naturalnego i sztucznego – a na ich przecięciu dokonuje się misterium sublimacji, a może jakiejś demonicznej, przekraczającej ludzkie moce twórcze uzurpacji poznawczej poety.

Poezja B. Łatawiec nie należy do łatwych, nie można z niej czerpać prostej czytelniczej radości, takiej, jakiej dostarcza np. przejrzysta w swych miłosnych intencjach poezja Jana Twardowskiego czy poddana logice uniwersalnej mądrości poezja Julii Hartwig. Choć i w tej poezji podstawowe funkcje akcji poetyckiej pełni pamięć i doświadczenie, a także obserwacja żywego świata, który stanowi wszakże u B. Łatawiec materiał do daleko posuniętych eksperymentów lingwistycznych i poznawczych. Wydaje się, że istotną ambicją poetki jest przyjmować świat nie taki, jaki jest, a więc jaki jawi się wprost we wspomnieniu czy spostrzeżeniu, jaki porusza wyobraźnię konkretnym,

swojskim wzruszeniem, ale taki, jaki według niej powinien zaistnieć w jej nieufnym lub może tylko nieco nazbyt perfekcyjnym czy wyrafinowanym spojrzeniu. Ale te zabiegi – jakby komplikowanie wizji świata, piętrzenie przeszkód w konstruowaniu jego obrazu – owocują tu jakże często wierszami pełnymi głębokiej prawdy egzystencjalnej i psychologicznej. Wiele wierszy B. Łatawiec to zapisy lęku egzystencjalnego, irracjonalnej grozy czy może metafizycznego niepokoju istoty, która atakowana realiami jawy i snu wciąż szuka uspokojenia w świecie rzeczy oczywistych, a nie mogąc osiągnąć tego stanu, wini za własny lęk niedoskonałość swej natury i świat empirii, w którym spodziewa się jednak znaleźć jakąś pociechę.

Tom „Razem tu koncertujemy” składa się z czterech części, z których każda przynależy do innego porządku. Część pierwsza, „Zwierzęta nocy”, zawiera utwory z serii zapisów onirycznych, których źródłem są dla poetki, według jej własnych słów, doznania spoza zmysłowej empirii: *Lęki przedsenne i przenikające je znaki realności, strzępy bytów minionych, miejsca nieznane a jednak spamiętane, oświetlone jak ujęcia filmowe i tuż obok nich zaczajona ludzko-roślinno-zwierzęca budowla bez początków i końców, polerowane, lśniące, w których można zgubić życie i nawet własną śmierć – to mroczne i nieuporządkowane stanowi materiał dla wierszy z cyklu „Zwierzęta nocy”, który pojawia się w kolejnych moich książkach poetyckich. Wśród tych wierszy zwracają uwagę ulotnością i zarazem precyzją wyrazu wspomnienia z dzieciństwa, portrety rodzi-*

ców, zapisy stanów choroby, reminiscencje szpitalne i poetyckie opisy dzieł malarskich, które poetka traktuje jak żywe fragmenty rzeczywistości. W tytułowym cyklu „Razem tu koncertujemy” pojawiają się notatki z podróży, fragmenty wido-ków, impresje z okolicznościowych zdarzeń – zawsze przefiltrowane przez uważne, często nieufne, podwójne jakby spojrzenie autorki, która widzi za siebie terazniejszą i przeszłą, za siebie samą i resztę świata, gdyż ma nieustające poczucie uczestnictwa w jego trwaniu i przemijaniu. Wiersz „Chrust niebieski” jest opisem pejzażu, który w widzeniu poetki zmienia się w partyturę muzyczną *na skórę, korę i pióra*:

*toczy się niespiesznie
a brzmi tak głośno:
ja obok liścia
a liść przy gili
że nikt z nas nie słyszy
jak ciężko człapie Bóg
dźwigając chrust niebieski*

Animizacja pejzażu jeszcze wyraźniej uwidocznia się w cyklu „Planeta ogród”. Tutaj wszystkie wiersze powstały z inspiracji naturą, ale brzmi w nich ta metafizyczna nuta zadziwienia, niepokoju, nawet grozy, która rozdzwiecza w orgiastyczne symfonie liryki Leśmiana. A więc *między modrzewiami / księżyc tropi swoje białe anioły / i układa je światło przy świetle / szczególnie / w litą nieskończoność*, a w wierszu „Powrotny ogród” zadedykowanym Leśmianowi, bohaterka liryczna nasłuchuje: *może z furkotem liści nadleci / chociaż strzep minionego / biała nic śmiechu / lub skrawek*

oddechu. W wierszach B. Łatawiec wszystko dzieje się w czasie pomieszanym, *czasie którego nie ma*, gdzie teraz graniczy z przeszłością, imaginacją odmienia rzeczywiste, a wspomnienia i marzenia otrzymują konkretny byt. To jest faktycznie Leśmianowski dziedzictwo tej poezji, nawet jej religijność upodabnia się do pełnej dramatyzmu religijności Leśmiana. Bóg, jeśli tu się zjawia, jest uczłowieczony, współlistniec ze swymi stworzeniami, które mają także cechy boskiej natury, przestaczając się z niebytu w byt, z materii w światło, jak ów ciemno-szafirowy chrząszcz, który w *zeszłym roku zaświecił mi nagle z krzaka bzu / i spadł pod stopy suchy / jak odprysk węgla*.

Ostatni cykl wierszy nosi tytuł „Nic potrafią zgasnąć” i stanowi wyznanie wiary i niewiary autorki w ocalające możliwości sztuki. Jeśli wiersz „Znikanie” mówiący o *dłoni słowa* – bezradnej wobec przemijania, wobec biegu istnienia – byłby zapisem klęski poety (Przybosiowe pytanie: *nigdy catości?* powtarza poetka z tą samą co mistrz intencją niepewności), inne wiersze sugerują jednak obecność nadziei w intuicjach B. Łatawiec dotyczących szansy unieśmiertelnienia duszy w dziele sztuki. Wiersz „Dłoń Boga” będący refleksją nad rzeczą Rodina jest metaforą boskiego aktu stworzenia i w onieśmieleniu dotknięciem tajemnicy stawia w zakończeniu pytanie:

*to my z dłoni zrodzeni
i w dłoni zatrzaśnięci*

Czy uniesieni?

Czas sztuki pozorujący odbicie czasu wieczności fascynuje poetkę i budzi jednocześnie niepokój o żywą prawdę zamkniętą w jej dziełach. Wstrząsający drastycznością obrazu wiersz „Krzysztof z Bolonii” – relacja ze zbrodni dokonanej przed katedrą bolońską, gdzie chłopak zabija kopniakiem gołębia – zawiera równocześnie refleksję nad sceną z fresku przedstawiającą św. Krzysztofa z Jezusem na ramieniu. I znowu w objęciach metafory mieści się czas życia i czas śmierci, czas okrucieństwa i czas świętości istnienia. Zakończenie wiersza: *W dłoni Jezui / ziemia / z kroplą krwi gołębiej* – może oznacza ostateczny brak wiary w godność gatunku ludzkiego, ale może też wyrażać ufność, przez aluzję do Chrystusowej ofiary, w przyszłe odrodzenie ludzkości.

Wiersze Bogusławy Latawiec są trudne, często jakby nazbyt mroczne, nazbyt skomplikowane w nakładających się na siebie planach, czasach, znaczeniach, ale nie można im odmówić intensywności uczuciowej i żarliwości. Poetka, ogarniając świat własnym zdziwieniem i własną troską, dokonuje na nim aktu oczyszczenia i uświęcenia, chociaż sama wciąż nie doznaje ani łaski uspokojenia, ani ulgi ostatecznego zrozumienia jego tajemnic. Ale tej łaski i tej ulgi doznajemy, zdarza się, bardzo rzadko, tylko wtedy, kiedy uda nam się odczytać *znaki tajemne / pochylone na wietrze – / dystych pisany przedko obcą dłonią / między ziemią a słońcem*.

Adriana Szymańska

PASJE EGZYSTENCJALNE KRZYSZTOFA MYSZKOWSKIEGO

Krzysztof
Myszkowski
Funebre

Wyd. OPEN, Warszawa 1998
ss. 140

Spóźniony debiut Krzysztofa Myszkowskiego ukazał się w 1991 r. niemal równocześnie w dwóch wydawnictwach, w Gdańsku i Bydgoszczy, co może w pewnym stopniu rekompensowało autorowi oczekiwanie w kolejce po upragnione wydanie (zresztą były to jeszcze czasy, kiedy wszystkim nam się wydawało, że stanie w kolejkach nawet w wydawnictwach leży w naturze rzeczy) i co przyczyniło się do jego pierwszego sukcesu publicznego: wyróżnienia powieści nagrodą literacką im. Kościelskich. Trofeum niewiele zmieniło w osobistym programie życiowym i estetycznym młodego pisarza, który nie nastawiając się (jak niektórzy) na dalsze spektakularne triumfy, kontynuował swą osobliwą, rozpoczętą ową „Pasją według świętego Jana”, drogę rozwoju twórczego; ponadto, o czym warto przypomnieć, zabrał się (m.in. z Grzegorzem Musiałem) do redagowania jednego z najlepszych w kraju pism literackich, „Kwartalnika Artystycznego” – nadal, mimo pewnych obiektywnych utrudnień, ukazującego się w Bydgoszczy.

Piszę o osobliwości drogi twórczej Myszkowskiego – bo zmierza ona swoim osobnym szlakiem do

upatrzonemu autorskiego celu, odbiegając generalnie od całego spectrum promowanych dziś poetyk i w ogóle tendencji prozatorskich w nowej prozie polskiej; jest przy tym wierna sobie, a w tej hermetycznej wierności trwa zwłaszcza przy fascynacji dziełem wielkiego Irlandczyka, Samuela Becketta. Jak gdyby czytała z tej fascynacji kreacyjne narzędzie własnych dążeń i eksperymentów artystycznych. W „Pasji wedługu świętego Jana” wątki jak zwykle w tej prozie wątek fabularny (z Beckettowskim typem bohatera blakającego się po zaułkach staromiejskich i przypadkowych mieszkaniach i wreszcie w nastrojowym wnętrzu kościoła strojącego wewnętrzną muzykę swego monologu lirycznego) stanowi jeden z kilku składników struktury tekstu, opierającego się też – na „poziomie” rojeń imaginacyjnych, fraz językowych i wariacji leksykalnych, nawet gier fonicznych – na wzorze kompozycji muzycznej, pasyjnej. W następnym tomie opowiadań Myszkowskiego, „Kozim rogu” (Bydgoszcz 1994), można już wyraźnie prześledzić, w jakim stopniu dyskomfort ontyczny bohatera, zarazem podmiotu tych opowiadań powiązanych z sobą węzłem artystycznych, jest uzależniony – bez szkody dla oryginalności tekstu – od stanu permanentnej niezgody na świat, jaką znamy z Beckettowskiej lekcji. Sytuacja podmiotu jest rezultatem krańcowego sceptycyzmu co do roli kogoś takiego w zbiorowości ludzkiej, więc i przeżytych już osobistych zawodów, jak w ogóle pesymistycznych nastrojów i aporii dręczących twórcę-intelektualistę zapędzonego

w swój kozi róg. W opowiadaniach tego tomu obcujemy z dotkliwie sponiewieraną przez los i skrzywdzoną przez całe otoczenie (rodzinne, towarzyskie i społeczne) istotą – choć jej nieszczęсна samotność okazuje się w gruncie rzeczy w największym stopniu niepowtarzalną i indywidualną samotnością twórcy. Narrator jest przeświadczony o niedorzeczności, bezcelowości swego trudu kreacyjnego – a to przecież jedyny trud, jaki dawał mu kiedyś światełko nadziei w rutynie ogólnej beznadziei. W zamykających ten tom opowiadaniach, w samych ich tytułach, narrator stawia (znowu z Beckettowską enigmatycznością) fundamentalne pytania: „Po co?” i „Co?” – które muszą pozostać oczywiście bez odpowiedzi. Zostaje w życiu owa rutyna: *presypywanie, dosypywanie słów do słów*, choć wiadomo, że te słowa są bezwartościowo podobne, a nawet: *Te same i to samo tak. Nie licząc już na nic więcej.*

Monolog narracyjny „Funebre” (Warszawa 1998), pierwszej w dorobku Krzysztofa Myszkowskiego powieści w miarę spełniającej kryteria gatunkowe, jest wypełniony mnogością aluzji tekstualnych już nie tylko odnoszących się do dzieła autora „Molloya”; nasycają jego tok ciągle przytoczenia i nawiązania – zarówno do utworów literackich, jak i do różnorodnych klisz, czy można rzec, archetypicznych wątków świadomości i wyobraźni zbiorowej. Mimo tego „Funebre” można uznać za pierwszy utwór autora osadzony treściwie (nie jak to było dotychczas, wyrywkowo i lirycznie) we współczesnej, cechującej się wielo-

ma polskimi realiami rzeczywistości. Bohater powieści, Faktor – czyli narracyjny wysłannik podmiotu kreacyjnego – porusza się wyznaczoną mu marszrutą po konkretnych ulicach i punktach „kontaktowych” Miasta, które zostało opisane z plastycznie skreślonymi szczegółami topografii. Również partnerzy Faktora, przecinający trasę jego podróży, są szkicowani z większą niż poprzednio starannością psychologiczną i wiarygodnością. Choć niektórzy z tych dość przygodnych znajomych, wydaje się, stanowią ekstrapolację postaci wewnętrznego „teatru” psychiki podmiotu; np. niejaki Fall czy spotykany m.in. podczas misji „wchodzenia i schodzenia” ze schodów wieży osobnik w szerokim czarnym kapeluszu lub główny winowajca przyjazdu Faktora do Miasta (do końca mityczny dla nas) Samdecki są jakimiś powołanymi dla określenia dyskursu sobowtórami czy psychologicznymi odbiciami bohatera. Te i inne (m.in. ze znanym z dawnych lat antykwarem Klingerem, z również bliską kiedyś Julią) spotkania „na trasie” wzbogacają treść pobytu bohatera o istotne impulsy – podniety do wspomnień i analiz okresu dojrzewania tudzież do celebrowanej introspekcji. A także okazji do snucia kolejnych czarnych wątków filozofii egzystencjalnej. Bo w najgłębszej istocie „Funebre” (co sugeruje już tytuł) jest generalną rozprawą podmiotu z bytem – i tym wszystkim co ma on (zaprogramowany oczywiście przez jakąś nadrzędną Opatrzność) do zaproponowania komuś, kto przeżył wiele lat swojego życia i znajdując się na ważnym dla siebie

półmetku, wraca pamięcią i intencją rozpoznawczą w przeszłość. Życie w przekonaniu narratora polega głównie na „wychodzeniu z opresji”. Opresji, które osaczają człowieka z rosnącą skutecznością w miarę upływu lat. Wchodzenie w życie to wręcz proces stopniowego ubożenia duchowego człowieka; z czasem życie czyni się puste. *Ogołaca się. Unicestwia resztki, które (...) są coraz bardziej bez znaczenia.* Godząc się na życie, musimy się zgodzić, że *ogółaca się siebie. Z tego, co jest ludzkie, i z tego, co jest boskie (...)* *Niweczy się to i udaremnia.* Nie ma ratunku i pocieszenia – bo też rutynowo uzupełniana wiedza i kontynuowana (bodaj z nawyku) twórczość okazują się tym samym w kółko błędzeniem w *górach słów*. Dalszych argumentów dostarcza rozmowa Faktora z badaczem Wittgensteina, wspomnianym antykwarem Karabasem (będącym też w gruncie rzeczy jednym z upersonifikowanych znaków wewnętrznej dysputy podmiotu), który podobnie goni w piętkę i dotarł do takiego kresu, do którego tylko może doprowadzić postawienie na mądrość wyniesioną z lektur „Traktatu” i „Dociekań” wielkiego sceptyka. „Funebre” jest konsekwentnym dalszym ciągiem wątku ideowego zarysowanego w „Pasji według świętego Jana” i „Kozim rogu”, aczkolwiek przenosi dyskurs egzystencjalny – jak nadmienilem – na schemat silniej uwspółcześnionej i bardziej fabularyzowanej powieści. Choć jako powieść zbyt wierna autorskiemu wykładowi, założeniom ideowym, traci na dynamice narracji, czasem nuży niedostateczną finezyj-

nością fabularnych „projekcji ducha”, a niekiedy i monotonią obsesyjnych, powtarzanych autoanaliz.

Mieczysław Orski

MODLITWA – OBRAZ – POEZJA

Anioły

Wiersze polskich poetów

Boże Narodzenie w poezji polskiej

Najpiękniejsze modlitwy

**Wyd. Podsjedlik-Raniowski
i Spółka, Poznań 1998,
ss. 46, ss. 46, ss. 88**

Wiele już napisano książek, które mówią o tym, jak należy się modlić i co trzeba zrobić, by modlitwa była autentyczna i głęboka, by dawała poczucie realnej więzi z Bogiem. Nadchodzi jednak taki czas w życiu duchowym człowieka, że kolejne książki-podręczniki zaczynają nużyć i drażnić. Być może jest to przesyt informacji i wskazówek. Dusza zaczyna domagać się modlitwy karmionej nieco inaczej niż dotychczas. Natchnieniem do niej może być wówczas obraz, rozmowa, wiersz czy spotkanie.

Trzy książki-albumy wydane przez poznańskie wydawnictwo

mogą stanowić zarówno pomoc do modlitwy, jak i dobry powód do zatrzymania się w codziennym zabieganiu. Ze zbioru „Anioły” można zaczerpnąć otuchę, że w świecie tak bardzo namacalnym, materialnym, bolesnym towarzyszą nam życzliwe duchy – aniołowie, którzy raczej „czyhają”, by nam pomóc niż podstawić nogę. Poezja Lechonia, Baczyńskiego, Twardowskiego oraz innych znakomitych polskich poetów pokazuje, że wystarczy nieco baczniej przyjrzeć się rzeczywistości, aby odkryć obecność aniołów-towarzyszy naszego życia, co doskonale ilustrują zamieszczone w zbiorze obrazy i rzeźby. Sięgając po ten album, może warto jak w dzieciństwie z wielką prostotą zwrócić się do naszego ducha-opiekuna, by nas chronił i prowadził.

Równie interesujący jest zbiór poezji i obrazów o Bożym Narodzeniu. Kolejne wiersze: Brandstaettera, Baczyńskiego, Lenartowicza, Lieberta, Mickiewicza, ukazują, jak żywy wśród poetów polskich był i jest motyw Bożego Narodzenia. Zamieszczone utwory poetyckie i obrazy ujawniają całą głębię i znaczenie wydarzenia, które dokonało się w Betlejem. Znana kołęda „Mizerna cicha” Teofila Lenartowicza znajduje się obok obrazu Roberta Campina „Narodziny Chrystusa”. Tak jak w kołodzie, artysta rzeczywiście namalował lichą stajenkę, w której przyszedł na świat Syn Boży. Pierwszymi świadkami tego wydarzenia są ubodzy pasterze i oni widnieją na obrazie. W tle natomiast rysuje się bogaty zamek i pałac. Każdy może się zadumać nad obrazem i słowami kołedy, pochylić nad

tajemnicą Boga, który tak ubogo przychodzi na świat.

Wreszcie trzecia książka – „Najpiękniejsze modlitwy” – którą można by zatytułować „Malarski modlitewnik”. W tym zbiorze znajdziemy modlitwy na różne okazje zaczerpnięte z Pisma Świętego, twórczości świętych czy po prostu modlitwy zwyczajowe. Jakże inne staje się odmawianie „Zdrowaśki”, gdy się zarazem patrzy na obraz Fra Angelico – modlimy się bowiem nie tylko ustami, sercem, ale także wyobraźnią. Patrząc oczami włoskiego mistrza na zwiastowanie, sami możemy zobaczyć w wyobraźni to wydarzenie, wsłuchać się w słowa Maryi i Gabriela.

Wszystkie trzy prezentowane książki świadczą o ogromnym bogactwie kultury chrześcijańskiej. Wydawnictwo zadbało o niezwykle staranną szatę graficzną, która pomaga czytelnikowi doświadczyć, że za pośrednictwem obrazu czy słowa obcujemy z Boską rzeczywistością. Nieprzypadkowo w historii Kościoła tak wielką wagę przykładano do piękna, bowiem pociąga ono ku Bogu.

Piotr Samerek

PODZIW, IRYTACJA, WSPÓŁCZUCIE

Kenneth S. Lynn
Hemingway

przeł. Wacław Sadkowski,
Wyd. Literackie, Kraków 1999

Rzeczywiste życie autora literatury artystycznej ma bez wątpienia wpływ na jego twórczość. Otwarte pozostaje jednak pytanie o stopień tej zależności, o związki między faktycznymi doświadczeniami pisarza a bohaterami jego utworów. Co więcej, nie tylko w kreśleniu sylwetek bohaterów opowiadań, powieści, dramatów i poezji dochodzi do głosu biografia autora, ale także w używanych przez niego metaforach oraz w tym, co zaledwie napomknięte lub wręcz pomijane milczenie. Milczenie, jak wiemy, też może być komunikatem...

Oczywiście, w ostateczności powinno się liczyć tylko dzieło, ale zazwyczaj odczytujemy je razem z otoczką, do której należy życia autora i społecznych kontakt funkcjonowania danego utworu. A jeśli autor jest osobą publiczną, obecną w środkach przekazu, to sprawa się jeszcze bardziej komplikuje i obraz twórcy, ten wizerunek nachalnie wciskany publiczności przez wyso-konaktadową prasę i telewizję, bezpośrednio rzutuje na odbiór jego książek. I bywa, że życie pisarza staje się częścią kultury masowej, co nie pozostaje bez wpływu na jego popularność jako artysty i na oceny jego dzieła przez krytykę. Tym trudniejsze zadanie ma wtedy bio-

graf mający ambicję ukazania drogi twórczej pisarza, ale w powiązaniu z jego życiem.

Kenneth S. Lynn stanął przed takim trudnym zadaniem – w swym „Hemingwayu”. Pisząc o dziele Ernesta Hemingwaya, nie sposób zamknąć się w pracowni z tekstami pisarza i wyłączyć poza obszar swego zainteresowania jego życie rzeczywiste i jego obraz jako komiksowego bohatera kultury masowej. W tym szczególnym przypadku łatwo jednak popaść w trywialny biografizm i utonąć w Hemingwayowskich obsesjach i lękach, w alkoholu i żalonym podkreślaniu przez niego swej męskości, w rozpaмиętywaniu relacji syna z matką, i ojcem, brata z siostrami, męża z żonami. Z drugiej zaś strony dzieło twórcy „Komu bije dzwon” bezpośrednio wyrasta z jego osobistego doświadczenia, sięganie więc do tego macecznika literackich motywów, tropów, tematów i sposobów opisywania świata jest wręcz nieodwołne. Wszystko zależy od umiejętności warsztatowych biografu, od jego rzetelności zawodowej i kultury osobistej. K.S. Lynn napisał pasjonującą opowieść o wielkim pisarzu, który był nieszczęśliwym człowiekiem.

W autorskiej „Przedmowie” czytamy, że Ernest Hemingway był *rozdartym wewnętrznymi konfliktami, udręczonym człowiekiem, który swe cierpienia przekuł w najgłębiej zapadające w pamięć utwory literackie naszego stulecia*. Nie sprzecząmy się z autorem o stopień owej „głębokości” – nie w tym rzecz. Pisarstwo Hemingwaya wywarło wyraźny wpływ na wielu pisarzy i już dzięki temu jest on „nieśmier-

telny”. Jego biograf współczuje mu i podziwia go. W zakończeniu swej książki pisze, że pisarz *nie zginął w boju ani nie uległ przemocy. Poległ w walce z samym sobą. Zważywszy na siły, które się przeciw niemu sprzyściły, uznać trzeba za zadziwiające, że żył tak długo*.

Te destrukcyjne siły były w nim, bo tak ułożyły się geny, bo takie a nie inne miał dzieciństwo, bo obsesja męskiej sprawności, bo niedostatek silnej woli, aby obłaskawić wewnętrzne rozdarcie. Hemingway – tak jak go rzetelnie przedstawia jego biograf – to postać z prac (i obsesji!) dra Sigmunda Freuda. Dominująca matka, która ubiera synka tak jak jego nieco starszą siostrę. Upokarzany ponoć przez żonę ojciec – popełniający samobójstwo strzałem z rewolweru. Lęk przed impotencją. Igranie ze śmiercią. Fantazjowanie na kanwie swego życia, ubarwianie i dramatyzowanie rzeczywistych przygód. Instrumentalne traktowanie ludzi, a czasem brak podstawowej lojalności wobec tych, którym wiele zawdzięczał.

Współczucie, irytacja i podziw – że mimo wszystko, mimo rozsadzających go sprzeczności, potrafił tak wiele napisać i wywrzeć taki wpływ na wielu pisarzy i miliony czytelników. Wyobraźmy sobie następującą scenę. Ernesta w jego domu na Key West odwiedziła siostra, Ursula. Pewnego dnia wróciła do domu z jakiegoś przyjęcia zapłakana. Wallace Stevens powiedział jej z kategorięczną pewnością siebie, że jej sławny brat jest prawie impotentem, a nie prawdziwym mężczyzną. Hemingway natychmiast wybiegł wraz z Ursulą z domu i w deszczowym zmierzchu dopadł Stevensa

opuszczającego właśnie to przyjęcie. Mimo atletycznej budowy poety, Ernest powalił go na ziemię i pobił już leżącego, łamiąc mu rękę w dwóch miejscach. Irytacja i współczucie. Chciałoby się, aby pisarze, którzy dali nam coś ważnego – a Hemingway na pewno do nich należy – byli bardziej opanowani w swych pierwotnych odruchach, bardziej dojrzali, potrafiący oswoić swoje lęki, umiejący się starzeć z godnością. A tu wybuchowa mieszkanka wrażliwości i brutalności, delikatności i siły, radości życia i rozpaczyny wpędzającej w beznadzieję. Ale przecież – myślę nad tą intrygującą i niepokojącą książką – każdy z nas jest wewnętrznie rozdarty, każdy toczy swoją prywatną walkę z rozpazą, z poczuciem beznadziei. Każdy ma momenty przerażenia, że życie umyka zbyt pośpiesznie. Każda potrzeba twórczości wyrasta właśnie z tego rozdarcia, które jest chyba esencją człowieczeństwa. Ja i świat, ja i przyroda, ja i moje sny, potrzeba realizowania siebie i głęboko wpojone poczucie odpowiedzialności za bliskich. Jeśli potrzeba twórczości pozostaje tylko wewnętrzną, głęboką schowaną potrzebą – osobie twórczej jest trochę łatwiej znieść swoje rozdarcie. Gdy jednak odważymy się na realizację tej potrzeby – dochodzą nowe demony, wśród których dwa są bodaj najbardziej podstępne: niepewność co do rzeczywistej wartości naszego dzieła i strach przed wyschnięciem źródła takiej inspiracji, która umożliwia powstawanie artystycznych, twórczych wypowiedzi.

W tym sensie Ernest Hemingway był męczennikiem literatury artysty-

cznej. Literatury żerującej na życiu pisarza, ale podniesionej jego talentem do rangi przestania dotyczącego każdego z nas.

Michał Jagiełło

DUCHY, DIABŁY, ANIOŁY

Zbigniew Włodzimierz
Fronczek

Ludowe opowieści grozy

*Duchy, diabły, anioły –
opowiadania, gawędy,
relacje, wywiady*

Agencja Wydawnicza GENS,
Kielce 1998, ss. 266

Świat jest pełen duchów. Zapewne jest ich więcej niż ludzi. Są bowiem wszędzie: w starych dworach, młynach, zamkach i w mieszkaniach w wieżowcach, bywają na strychach, w lochach i w studniach, także na cmentarzach, mokradłach i uroczyskach. Lubią zakradać się w nasze sny.

Bywają duchy dobre i złe, ale także neutralne, pojawiające się w określonych miejscach, o stałej porze dnia (a raczej nocy), jakby „same dla siebie”. Stawiają nas w roli przypadkowych świadków ich obecności. Pomimo ich obojętności przejmują nas lęk. Czujemy, że „powiało grozą”.

Duchy mają przebogatą bibliografię: w literaturze, muzyce, malarstwie. Są w gawędzie ludowej.

Występują też jako zjawy, mamidła, upiory, widma, mary, strachy. Albo jako wiedźmy, rusalki, czarownice, jędze, wilkołaki.

Nie mniej licznie występują diabły. Wiktoryn Grąbczewski w książce „Diabeł polski w rzeźbie i legendzie” (Warszawa 1990) wyszczególnia ponad 100 czarcich imion. Podobno sam autor zgromadził ponad 700 ludowych rzeźb wyobrażających biesa, ale najwięcej czarcich figurek znajduje się w Państwowym Muzeum Diabła w Kownie na Litwie. Jeśli wierzyć znawcom tematu, to diabeł miał swe ulubione okolice. Grąbczewski zamieścił mapę z miejscami najczęściej odwiedzanymi przez kusego. Czy jest dokładna? Pewnie nie, wynika z niej – dla przykładu – iż na całej Lubelszczyźnie nie występował ani jeden! A to pewnie nie jest prawda, bo Z.W. Fronczek, który przestudiował dziesiątki starych ksiąg i wysłuchał setek ludowych opowieści, udowadnia w swej najnowszej książce, iż Lubelszczyzna – jak rzadko który region – była i jest gęsto zabiesiona. Pojawia się tam choćby Trupur z okolic Milejowa, Wielgusz spod Kocka i Ostrowa, Snopek wędrujący znad brzegów Wisły aż po Bełżyce, szatan z Goraja, diabeł szyderca ze Strzeszkowic, gromada diabłów bełżyckich, krasnostawskie diabeł, które wykradło powieść mistrzowi Kraszewskiemu, oraz wielu, wielu groźnych czartów.

Ale i samo miasto grodzkie Lublin miało swego sławnego diabła, który to okazał się sprawiedliwszy dla ubogiej wdowy od lubelskich sędziów i swój słuszny werdykt podpisał wypalonym – na trybunal-

skim stole – śladem swojej „czarciej tapy”.

Pierwszym „udokumentowanym” diabłem (szatanem) jest wąż kuszący Ewę w raju. Odtąd też mamy rozpoznawać go po kuszeniu do zła. *Diabeł, który jest duchem sfer najniższych, stał się demonem, gdyż odleciał z nieba, by zostać szatanem* – oznajmia Druga Księga Henocha. Diabeł kusił Chrystusa: *Dam ci wszystko, co zechcesz, jeśli będziesz bić czołem przede mną i wielbić mnie będziesz*. To diabeł wysiewa kłakol, aby nie wyrosło dobre ziarno. W Księdze Mądrości znajdziemy zdanie: *To diabeł sprawił, że śmierć pojawiła się na świecie*. Królestwo szatana zwyciężyła dopiero Jezus. Św. Paweł twierdził, że to nasz świat uczynił boga z szatana. Nasz świat – ziemski, ludzki. W naszym świecie szatan doczekał się „swojej” biblii i rzesz wyznawców.

W opowieściach ludowych jednakże ani diabeł, ani szatan nie są bogami. W omawianej książce został przywołany ów słynny szatan z Goraja spopularyzowany już w dziele I. Singera. Fronczek zebrzał ludowe dowody, że grasuje on nadal, do dzisiaj. *W Szczepieszynie chciał wejść w sklepową gees, lecz kościelny – chłop nie w ciemni bity – kupował właśnie wino owocowe i nim diabeł kobiecinę posiadał, sługa kościelny zdążył kubkiem wody święconej między ślepią mu chlusnąć. Umknął szatan ze śmiechem strasliwym, ziemia się tylko zatrzęsała i dachy na starych chatkach przekrzywiły*.

Najmłodszy czytelnicy mogą mieć problem z rozszyfrowaniem słowa „gees”. To termin z okresu „nowo-

mowy” socrealizmu, oznaczał sklepik wiejski prowadzony przez Gminną Spółdzielnię (GS).

W ludowych opowieściach diabeł (szatan) przegrywa zawsze z pierwszym lepszym nawet przedstawicielem ludu, o ile jednak ten będzie konsekwentnie stał przy kanonach wiary i nie ulegnie kuszeniu do złego. Najprostszym sposobem był zawsze znak krzyża albo parę kropli święconej wody. Prosty lud, proste prawdy, skutek wielki.

Najmniej opowiadań jest o aniołach. Z aniołami problem mieli wszyscy. Zaczęło się od Pana Boga. „Anioł” to w języku hebrajskim „wysłannik”. Pierwszymi aniołami wysłanymi przez Boga na ziemię byli Azael i Szmhazaj, zgodnie ze Starym Testamentem było to *w dwa pokolenia po potopie*. Mieli nauczać synów ludzkich *jak sprawiedliwość i prawo ma panować na ziemi*. Z kolei Pierwsza Księga Henocha podaje, że *wysłannicy Boga Azazel i Semyaza przewodzili upadłym aniołom*, gdyż po przybyciu na ziemię, zobaczywszy piękne ziemskie kobiety, wzięły je za żony (czego czynić nie było im wolno), które spłodziły im olbrzymów *pożerających wszystko, (...) a niegodziwość rozprzestrzeniła się po całym świecie*. Wtedy Bóg zesłał potop i jednocześnie uwieźił złe (upadłe) anioły w ciemnościach, aż do sądu Ostatecznego. Jednakże zostawił co dziejącego upadłego anioła, aby błędząc po świecie, był na usługach szatana. Dobrze anioły powróciły w Ewangeliach, a więc razem z Jezusem.

„Nowa księga przysłów polskich” pod hasłem „diabeł: wyszczególnia 165 pozycji, zaś pod hasłem „anioł” zaledwie 20. U wszystkich zbieraczy

gawęd i ludowych legend anioł występuje rzadko.

Fronczek, dzięki swej pasji folklorystycznej, niewątpliwie ocalił od zapomnienia wiele ludowych, jak to sam nazywa – opowieści grozy. Niewiele powstało podobnych książek. Przypominają się jedynie „Współczesne podania ludowe” (Lublin 1982), „Sto legend i opowieści bieszczadzkich” (Rzeszów 1996) oraz rzecz Andrzeja Potockiego „Dusiołki co one są w Bieszczadach” (Rzeszów 1991).

W dzieciństwie wysłuchałem kilkudziesięciu gawęd dotyczących tylko mojej rodzinnej wsi. Zapamiętałem strzępy kilku. Nie ma już ludowych gawędziarzy, minął ich czas i świat, razem z nimi odeszły ich opowieści. Dlatego książka Fronczka jest tak cenna.

Każdy z trzech rozdziałów „Ludowych opowieści” kończy rozmowa z ekspertem. O duchu narodu rozprawia więc autor z filozofem Marią Szyszkowską, o diabłach z ludowym filozofem i poetą Czesławem Majem, o aniołach z księdzem-poetą Alfredem Wierzbickim. Szczególnie błyskotliwym rozmówcą jest ksiądz, ale rozmowa z poetą też skrzy się od dowcipu, pełna jest przy tym liryzmu i ludowej mądrości.

Książkę – na co zwracają uwagę recenzenci – czyta się znakomicie. Jest w tych opowiadaniach Fronczka oszczędnych w słowa dużo grozy, ale znacznie więcej humoru, ciepła, życzliwości do ludzi. To taka „ludowa biblia” małych ojczyzn i jest to – jak zaznacza autor we wstępie – książka o gestach i słowach znaczących więcej niż złoto.

Stanisław Żurek

Z życia Kościoła

Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Europy

1 X 1999 r. rozpoczęło pracę II Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Europy. Brało w nim udział 179 biskupów-ojców synodu, 56 ekspertów i audytorów oraz 10 obserwatorów niekatolickich. Pierwszemu posiedzeniu robocznemu przewodniczył metropolita krakowski kard. Franciszek Macharski.

Nadzieje i rozczarowania

I Zgromadzenie Specjalne Biskupów dla Europy odbyło się 8 lat temu. II Zgromadzenie obraduje w innych warunkach społeczno-politycznych i dlatego Synod można interpretować jako wkład do rachunku sumienia, do jakiego zobowiązują nas wszystkich obchody Jubileuszu. Europa musi ocenić swe dokonania, poczynając od 1989 r., w dziedzinie budowy nowej tożsamości opartej na fundamencie wolności, sprawiedliwości i solidarności – podkreślił metropolita Madrytu kard. Antonio Maria Rouco Varela, główny relator Synodu. Już bowiem poprzednie Zgromadzenie zdawało sobie sprawę, że upadek komunizmu każe się zastanowić nad sensem całego kulturowego, społecznego i politycznego rozwoju europejskiego humanizmu w tej mierze, w jakiej jest on naznaczony ateizmem, i to nie tylko w jego marksistowskiej wersji. Metropolita Madrytu wskazał, że przyczyną rozczarowania społeczeństw na wschodzie i zachodzie Europy jest częstokroć brak wzrostu ekonomicznego, który pozwoliłby w krótkim czasie osiągnąć taki dobrobyt, jaki jest udziałem najbardziej rozwiniętych krajów Zachodu. Dlatego w niektórych przypadkach przejście do gospodarki rynkowej doprowadziło do zachowań typu mafijnego, które utrudniają życie gospodarcze i polityczne. Na Zachodzie natomiast należy zwrócić uwagę na wyrównanie poziomów oraz słabość kulturalną i polityczną panujących doktryn i ideologii. Jawna niezdolność państw w ogóle oraz samej Unii Europejskiej do rozwiązania problemu bezrobocia stanowi jeden z bardziej oczywistych dowodów apatii, jaką jakże często obserwuje się w krajach Europy Zachodniej. Narzuca się zatem pytanie, czy nadzieja wyzwolenia narodów uciska-

nych przez komunizm nie była ostatnią prawdziwą nadzieją, jaką żywili Europejczycy XX w. i czy nie pozostaje im już nic innego, jak tylko zadowolić się skromnym horyzontem życia codziennego, znikomością radości chwili obecnej, którą, choć wiadomo, że jest niestała, uważa się za jedyną, która się liczy? – zapytał kard. Rouco Valera. Mówiąc o katolikach, zwrócił uwagę, iż coraz więcej spośród nich uważa, że przywołanie absolutnych wartości moralnych jest nie do pogodzenia z antropologią, która ocenia we właściwej mierze wolną i odpowiedzialną naturę ludzkiej istoty, podobnie jak szacunek należny sumieniu każdego. (...) Niemato jest tych, którzy, przynajmniej w praktyce, odmawiają Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła kompetencji normatywnej w kwestiach moralnych. Główny relator Synodu podkreślił również, że Kościół zamierza z odnowionym zapałem ukazać Europie skarb, jaki został mu powierzony. (...) W obliczu zniechęcenia coraz częściej ogarniającego nasze narody, czego źródłem jest stopniowe oddalanie się od Boga Jezusa Chrystusa, Kościół pragnie znowu ofiarować wszystkim nadzieję, która została mu powierzona i która wyraża: samego żyjącego w nim Jezusa Chrystusa.

Osiągnięcia i oczekiwania Kościoła w Europie

O wielkich, ale nie w pełni wykorzystanych szansach i zadaniach Kościoła w dziedzynie środków przekazu, o jego dorobku w zakresie opieki zdrowotnej, o dialogu katolików z innymi religiami i niewierzącymi mówili przewodniczący różnych dykasterii watykańskich, a także niektórzy ojcowie synodu. Z oryginalną propozycją wystąpienia do Europy misjonarzy z młodych Kościołów Trzeciego Świata wystąpił przełożony generalny zgromadzenia misjonarzy oblatów Najświętszej Maryi Panny o. Heinz Wilhelm Steckling. Jego zdaniem realizacja tej propozycji byłaby śmiałym posunięciem, a przyjęcie zwiastunów wiary pochodzących z innych kontynentów byłoby zdrowym aktem pokory dla naszych Kościołów i doskonałą okazją do nawiązania komunii z Kościołem powszechnym.

O kryzysie rodziny i spadku powołań kapłańskich mówił administrator apostolski dla katolików europejskich części Rosji abp Tadeusz Kondrusiewicz. Stwierdził on, że postępowi w integracji europejskiej, szczególnie na Zachodzie, oraz formowaniu się nowych państw niepodległych na Wschodzie towarzyszy z jednej strony kryzys duchowy, z drugiej zaś zamiast oczekiwanego odrodzenia duchowego Wschód jest zalewany konsumizmem i naśladownictwem tego, co na Zachodzie najgorsze, oraz konfliktami etnicznymi, międzywyznaniowymi i religij-

nymi. Abp Kondrusiewicz zauważa, że rośnie przepaść między rozwojem cywilizacyjnym a wartościami ducha.

Francuski biskup Bellino Ghirard z Rodez zaproponował utworzenie ogólnoeuropejskiej telewizji katolickiej. Wezwał ojców synodu, aby powołali grupę ekspertów, którzy opracowaliby projekt takiego przedsięwzięcia. Natomiast niemiecki biskup Josef Homeyer, przewodniczący Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), zauważył, że Kościół w integrującej się Europie powinien być rzecznikiem słabych i odrzuconych. Biskup uważa, że warunkiem powodzenia pracy na rzecz słabych jest znajomość kontekstu ekonomicznego i dialog ze światem gospodarki. Podkreślił jednocześnie, że *Duch Boży chce odnowić nie tylko poszczególnych ludzi, lecz także struktury społeczne, gospodarcze i polityczne.*

Głosy polskich uczestników Synodu

Arcybiskup przemyski obrządku łacińskiego Józef Michalik mówił o niżu demograficznym. Zwrócił uwagę, że *dzisiejsza Europa ma wiele osiągnięć w dziedzinie nauki, w licznych krajach panuje dobrobyt stworzony przez samych mieszkańców, ludzi zdolnych i pracowitych. Jednocześnie jednak Europa dogorywa z powodu spadku demograficznego, ponieważ wiele rodzin nie wykazuje już woli życia.* Biskup opolski Alfons Nossol podkreślił, że Kościół powinien uczestniczyć w życiu publicznym, ponieważ nowa rzeczywistość wymaga ewangelizacji. Kościół nie może stronić od polityki, ponieważ *ma instytucje, które absolutnie od polityki stronić nie pozwolą: szkoły, szpitale, Caritas.* Z drugiej strony bp A. Nossol zauważył, że *Kościół nigdy nie może pragnąć czynnego zaangażowania w politykę, bo wcześniej czy później musiałby odstąpić od swego najistotniejszego zadania – przepowiadania Jezusa Chrystusa w Ewangelii. (...) Chodzi też o ewangelizowanie naszej polityki nową ewangelizacją, której treścią jest Alfa i Omega Jezus Chrystus.* Abp Józef Życiński zaapelował o stworzenie europejskiej wspólnoty wartości humanitarnych. *Potrzebujemy systemu wartości, w którym osoba ludzka, odkupiona przez Jezusa Chrystusa, ważniejsza jest od jakiejkolwiek wartości politycznej czy ekonomicznej.* Metropolita lubelski przeciwstawił się pesymizmowi w ocenie sytuacji Kościoła w Europie, przypominając, że w powszechnym referendum Barabasz okazał się znacznie popularniejszy od Chrystusa. Bp Adam Lepa z Łodzi opowiedział się za tworzeniem mediów katolickich, które byłyby skutecznym narzędziem

ewangelizacji. O. Maciej Zięba OP podjął temat rachunku sumienia Kościoła za *błędy przeszłości*. Kard. Józef Glemp stwierdził, że Europa podejmuje obecnie ogromną reformę. Nauczanie i działalność Jana Pawła II jest najskuteczniejszym środkiem przybliżającym nadzieję światu. Prymas zauważył również, że *jako chrześcijanie jesteśmy słabo obecni w mass mediach. Być może brak nam odwagi, by wejść do środowisk kultury i szukać tam godnych zaufania przyjaciół*.

Dyskusja na temat kolegialności w Kościele

Emerytowany arcybiskup Wiednia kard. Franz König wyraził nadzieję, że jednym z owoców obradującego w Watykanie Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów dla Europy będzie wewnątrzkościelna „decentralizacja”, co *byłoby zgodne z kolegialnością biskupów przywołaną przez II Sobór Watykański*. Natomiast wypowiedź kard. Carlo M. Martiniego na temat *szerszego doświadczenia kolegialności* w Kościele wzbudziła żywą dyskusję, a nawet została zinterpretowana przez część mediów jako propozycja zwołania nowego soboru, czemu zaprzeczył rzecznik kard. Martiniego. Natomiast abp Zyciński, ustosunkowując się do postulatu zmian struktur kolegialności, powiedział, że *szukanie rozwiązań [problemów] w zmianie form byłoby magią, a nie teologią*.

Wątki ekumeniczne

W Zgromadzeniu Synodu Biskupów dla Europy jako obserwatorzy uczestniczyli również chrześcijanie innych wyznań, a także przedstawiciele innych religii, w tym islamu i judaizmu. 9 października podczas przemówienia skierowanego do uczestników Synodu po raz pierwszy w historii hierarcha prawosławny poprosił katolików o przebaczenie krzywd i niegdysiejszy ucisk mniejszości katolickiej w Europie Wschodniej. Abp Józef z Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego wskazał, że na drodze do jedności chrześcijan konieczne jest wzajemne przebaczenie, i poprosił, aby katolicy wybaczyli jego Kościołowi wszystkie winy, jakich dopuścił się on w przeszłości w stosunku do grekokatolików. Natomiast dawna dysydentka rosyjska Irina Ilowajskaja-Alberti, redaktor naczelna wydawanego w Paryżu i Moskwie pisma „Russkaja mysl”, audytorka na Synod mianowana przez Jana Pawła II, powiedziała, że oskarżanie katolików rosyjskich o prozelityzm wśród prawosławnych jest wybiegiem, za pomocą którego pra-

wosławni usiłują uzasadnić swą wrogość do chrześcijaństwa zachodniego. Zauważyła ona, że po upadku komunizmu Kościół prawosławny nadal nie ma gotowej odpowiedzi na stojące przed nim problemy. Zwracając się do Ojca Świętego, powiedziała: *Wielu ludzi w Rosji poleciło mi, abym prosiła Waszą Świątobliwość o przebaczenie, i oświadczyło, że nie należy przyjmować politycznych gier władzy jako wyrazu ich uczuć.*

Zgromadzenie Synodu Biskupów dla Europy zakończyło się 22 października.

Marek Blaza SJ

